
Avertissement : le présent texte est protégé par le droit d’auteur.

Le réalisme politique dans la Doctrine de la Science

Par Virginia López-Domínguez
Universidad Complutense

Lorsqu'on fait référence au réalisme politique, et qu'on prétend l'associer à la Doctrine de la science, on pense presque immédiatement à l'essai sur Machiavel, une étude apologétique du Florentin, dans laquelle Fichte tente de rejeter les accusations, fréquentes alors, d'immoralité et de paganisme, en commentant, en outre, certains passages du *Prince*. L'œuvre constitue un appel à l'unité allemande contre l'invasion de Napoléon, puisqu'elle a été publiée peu après la bataille de Iéna dans le premier numéro de la revue *Vesta*, considérée comme un organe de la résistance, et de ce fait, rapidement interdite par l'Empereur¹. En effet, dans cet essai se trouve une reconnaissance explicite de l'acceptation du principe du réalisme politique, celui qui établit que l'État, en tant qu'institution coercitive, repose sur la présupposition de la guerre de tous contre tous, et que par conséquent, son but est de produire, au moins à l'extérieur, l'apparition de la paix (UM, 421):

« Voici le principe fondamental de la politique de Machiavel, qui avouons-le sans honte, demeure le nôtre, et croyons-nous, celui de toute théorie de l'État : Quiconque fonde une République (ou en général un État) et lui donne des lois est forcé de supposer que tous les hommes sont méchants et que, sans aucune exception, ils donneront cours à leur méchanceté naturelle aussitôt qu'ils trouveront l'occasion de le faire en toute sécurité ». (UM, 420)

L'argumentation de Fichte est claire sur ce point : il ne s'agit pas de déterminer dans quelle mesure les hommes sont bons ou pas, mais d'accepter que la raison historique de l'existence des lois et de l'État ne peut être autre qu'un conflit issu des intérêts ou des forces, dans lequel les institutions juridico-politiques servent de parapet pour entourer les particuliers et éviter leur destruction mutuelle. Ceci implique l'admission du fait, qu'à l'origine, il n'y a pas une bonne volonté universelle, car pour une bonne volonté, la loi juridique est superflue, car même si une telle volonté existait, elle la respecterait exactement de la même manière. Le résultat de tout cela est que quiconque prétend pénétrer le domaine de la politique devra prendre en considération non pas ce que l'homme doit être, mais ce qu'il est réellement, il devra partir, comme Machiavel, de la vie réelle et son image, c'est à dire, de la situation historique actuelle (UM, 404). De cette manière, la politique semble s'éloigner de la morale, en se convertissant en un jeu d'astuce pour s'adapter correctement aux circonstances. Lorsqu'il

¹ *Ueber Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften* (1807), 2^{ème} version dans la revue *Musen* (1813), édité dans *Fichtes Werke* (SW XI, 401-453). Pour plus d'informations sur le contexte de publication, voir Hans Prutz, *Die Königliche Albertus-Universität zu Königsberg*, II, 28, cité par Xavier Léon, *Fichte et son temps* (Paris, 1922-1927) III, 20 s. La revue *Vesta* était éditée par le fils du ministre Schröter et par Max de Schenkendorf, afin de “détourner l’attention générale de l’invariable misère qui accompagne la guerre et d’entretenir dans la patrie l’élévation et la sérénité convenant à un grand peuple”, comme devaient le faire “ceux qui n’étaient pas pour l’État des combattants du front”.

s'agit de gouvernants, de princes, leur objectif n'est pas tant d'accroître le pouvoir mais de le maintenir en eux, en évitant ainsi un mal supérieur, qui est l'anarchie de la guerre civile, la lutte d'un peuple contre lui-même.

Un tel éloignement de la morale est ce qui a mené la plupart des interprètes à considérer que cet écrit présente d'importantes difficultés d'adaptation au sein du système philosophique de Fichte et que, suite à une telle approche, il soit contradictoire avec certaines de ses positions politiques passées.² Toutefois, l'intention de cette intervention n'est pas de se centrer sur le traité sur Machiavel, mais de montrer qu'une grande part des difficultés et contradictions relevées dans cette œuvre peuvent être résolues en assumant une perspective d'ensemble de la politique fichtéenne, où est mis en relief le fait qu'il s'agit depuis le début d'une pensée réaliste, dont l'effort principal est de rendre compréhensible la nécessité et la viabilité de la transformation sociale, afin de pouvoir orienter leur développement. De fait, Fichte l'annonçait ainsi en 1794, dans l'introduction même de ses premières leçons sur la destination du savant :

« Nous savons peut-être aussi bien qu'eux, probablement mieux, que les idéaux ne peuvent être présentés dans le monde réel. Nous maintenons uniquement que la réalité doit être jugée conformément aux idéaux et modifiée par ceux qui se sentent la force de le faire ». (SW VI, 292)

C'est pourquoi le dernier paragraphe de cette œuvre nous replace dans la réalité de l'homme, dans des termes similaires à ceux utilisés dans l'écrit sur Machiavel, bien que nous devions reconnaître que la source utilisée n'est pas ici celle du Florentin, mais probablement le début du Traité Politique de Spinoza, dont ce même paragraphe semble être une quasi paraphrase :

« Vous avez appris maintenant, grâce aux investigations philosophiques, comment doivent être les hommes, bien que vous n'avez pas encore avec eux une relation intime, étroite, indissoluble. Vous entrerez dans de telles relations et trouverez que les hommes sont complètement différents de ce qu'exige votre doctrine éthique. Plus nobles et meilleurs ils seront, plus douloureuses seront les expériences qui nous attendent ; mais ne vous laissez pas vaincre par cette douleur, évincez-la avec des faits. On a compté dessus, et cela fait partie du plan d'amélioration du genre humain. Il n'est pas très masculin de croiser les bras et de se lamenter de la corruption des hommes sans bouger un doigt pour la réduire. Les censurer et s'en moquer de manière acerbe sans leur dire comment améliorer n'est pas aimable. Agir ! Agir ! C'est pour quoi nous sommes ici. [...]. Réjouissons-nous de sentir en nous cette force et que notre tâche soit infinie ! »³

² X. Léon, *Fichte et son temps* III, 29-30; H. C. Engelbrecht, *J. G. Fichte. A Study of his political writings with special reference to his nationalism* (New York, 1933), 111; G. Vlachos, *Fédéralisme et Raison d'État dans la pensée internationale de Fichte* (Paris, 1948), 120-123; A. Philonenko, "Le problème de la guerre et le machiavélisme chez Fichte", dans *Essais sur la philosophie de la guerre* (Paris, 1976), 43-53; H. Freyer, *Ueber Fichtes Machiavelli-Aufsatz* (Leipzig, 1936); H. Schulz, *J. G. Fichte. Machiavelli* (Leipzig, 1918), p. XIII; A. Messer, "Fichte und Machiavelli", dans *Kant-Studien*, 24 (1920), 116-122; L. Ferry et A. Renaut, *J. G. Fichte. Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, (Paris, 1981), 9-35; P. Ph. Druet, *Fichte* (Paris, 1977), 84-96. Bibliographie citée par F. Oncina Coves dans *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, Madrid, 1986, XXXIII.

³ SW VI, 345 s. Comparez avec le paragraphe de Spinoza suivant : « Les philosophes conçoivent les passions qui se débattent en nous comme des vices dans lesquels tombent les hommes par leur faute ; c'est pourquoi ils ont l'habitude d'en rire, de les pleurer, de les plaindre ou -ceux qui veulent passer pour des

Comme nous le voyons, pour Fichte la politique se meut dans la tension entre l'impulsion pratique à transformer le monde et la reconnaissance permanente des obstacles qui empêchent leur réalisation d'après un ajustement constant des moyens à la fin, ajustement réalisé en fonction des limitations et des progrès concrets perçus dans la société réelle. Dans ce sens, la politique n'est qu'une question de calcul entre la situation historique à réaliser, et à ce titre, constitue une science, que seul le savant (*Gelehrter*) est capable de concrétiser. Il doit être chargé de surveiller le progrès réel du genre humain (UBG, 1, 3, 54) en poursuivant le perfectionnement de l'espèce (UBG, 1, 3, 38), et sa mission consiste à déterminer à chaque instant à quelle distance se trouve l'humanité de son idéal pour pouvoir l'orienter au mieux. Pour cela, il doit posséder trois types de connaissance : philosophique, purement historique et philosophico-historique. La première sert à établir les fins au moyen de la raison, la seconde à déterminer de manière empirique la situation actuelle de l'humanité, et la dernière à parvenir à un rapprochement de l'État réel à l'idéal en reliant les dispositions et les besoins humains aux moyens pour les satisfaire (UBG, 1, 3, 52 f.). Dans ce contexte, la politique est située dans le troisième domaine, et n'est qu'une philosophie appliquée, qui en tant que telle, aurait toujours un aspect empirique. Le résultat est que la science de la politique devient une discipline ductile dont la validité pourrait être considérée transitoire, c'est à dire, ajustée aux circonstances historiques, qui évidemment, sont sans cesse en mutation. C'est pour cette raison, que déjà dans son ouvrage sur la Révolution française, Fichte avait lié la sagesse politique non pas à la vérité ou à la légitimité sinon à la prudence, en signalant que ce n'est pas le résultat d'un mandat de la raison, mais uniquement un conseil de cette dernière (SW VI, 73) au regard de l'opportunité de réaliser ou pas une action dans certaines circonstances (SW VI, 48). Comme cela est rendu évident dans ce bilan des faits, la raison ne décide pas de manière autonome, et donc, ne se manifeste pas dans son usage pratique, mais plutôt pragmatique. De cette manière, la sagesse politique reste liée à la sagacité et à l'astuce, et précisément pour cela, ses résultats peuvent entrer en contradiction avec la morale, comme le reconnaît Fichte lui-même :

« Une action peut être très prudente, et pourtant, être injuste : nous pouvons avoir droit à une chose dont l'exercice peut être, toutefois, très peu prudent. Ainsi, les deux tribunaux parlent de manière totalement indépendante entre eux ».⁴

Dans cette même ligne, on peut situer la définition de la politique qui apparaît au début de *L'Etat commercial fermé* (1800) :

« Dans l'État réel, il ne s'agit pas seulement, comme c'est le cas dans l'État rationnel, des exigences du droit. Il s'agit plutôt de savoir quelle partie des exigences du droit peut être satisfaite dans les conditions données. Si, selon la maxime que venons d'affirmer, l'on appelle Politique la science du gouvernement de l'État réel, cette politique se trouve au milieu entre l'État donné et l'État rationnel ; elle décrit la ligne continue le long de laquelle l'État donné évolue pour se changer en l'État rationnel, et elle s'achève dans le droit d'État pur ». (GHS, SW III, 397)

censeurs- de les maudire. [...] il arrive qu'ils conçoivent les hommes non pas comme ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils soient. De là vient qu'au lieu d'une éthique ils aient écrit souvent une satire et qu'ils n'aient jamais conçu de politique pouvant revêtir une utilité réelle ». B. Spinoza, *Traité politique*, I, 1.

⁴ SW VI, 73.

Dans le sens de cette définition, Fichte divise *L'État commercial fermé* en trois parties : 1) Philosophie, où il expose la structure de l'État rationnel, 2) Histoire contemporaine, où il étudie la situation actuelle de l'État réel, et 3) Politique, où il tente d'établir un pont entre les deux niveaux précédents, en reproduisant ainsi les trois classes de connaissance qui étaient exigées au savant dans sa fonction de guide du progrès social.

Et pourtant, malgré le fait que cette définition concorde avec les approches que nous venons de considérer, il y apparaît un élément nouveau : l'idée de l'État rationnel, une idée qui n'est pas du domaine de la morale mais de celui du droit constitutionnel pur (*Staatsrecht*)⁵. En conséquence, la politique devient la détermination ou l'application à des conditions données, des lois universelles qui interviennent dans le droit naturel, c'est à dire dans le droit faisant office de fondement de la constitution de l'État, qui est purement à priori (GHS, 390 s.). De cette manière, Fichte recueille la définition proposée dans *Le Fondement du droit naturel*, où la politique se présente comme « la science qui s'occupe d'un État particulier, déterminé (empiriquement) par des caractères accidentels, et considère les meilleurs moyens d'y réaliser la loi du droit » (SW III, 286), une définition qui réduit la politique à une fonction purement logique, celle d'établir le passage du général au particulier, et qui est peu consistante, si l'on considère que tous les problèmes essentiels dans la vie de l'État ont déjà été résolus par la philosophie du droit, en particulier, lorsque cette même philosophie du droit contient une part appliquée, comme c'est le cas du *Fondement du droit naturel*⁶. Toutefois, ce qui est intéressant ici est qu'en synthétisant les deux fonctions de la politique, l'historique et la logique, Fichte reconnaît implicitement que la partie appliquée au droit naturel contient une politique appropriée à un État historiquement déterminé, dont le contenu n'est pas tenu de coïncider exactement avec celui proposé dans *L'État commercial fermé*, puisqu'il correspond à une autre période historique. La seule chose que l'on veut pour valider les deux positions est que les principes généraux du droit soient respectés dans les deux cas. Et si c'est ainsi, on aura réussi à donner à la politique une nuance encore plus réaliste, car la déduction du droit dans le *Fondement* se distingue de la justification réalisée dans l'ouvrage sur la Révolution, car elle s'effectue en pleine indépendance au regard de la morale.

En privilégiant le droit à titre de véhicule pour la réalisation historique de la synthèse entre ce qui est sensible et ce qui est intelligible, Fichte se départit de ce que Agnes Heller a appelé la deuxième éthique kantienne⁷, une éthique qui prétend éviter les objections de formalisme et de rigorisme et qui, dans ce cas, pourrait être illustrée par la figure du politique moral qui apparaît dans *La paix perpétuelle*, dont l'obligation consiste à dénoncer et à rectifier toute erreur au niveau constitutionnel. La coïncidence entre ces deux points de vue est exprimée par Fichte lui-même dans son *Fondement du droit naturel*, dans lequel il franchit un pas décisif en dérivant directement le droit depuis les principes de la Doctrine de la science, s'éloignant ainsi des jusnaturalistes kantien tels que G. Hufeland et Ch. E. Schmid, qui, en fondant la première version de

⁵ GHS, SW III, 397. Fichte annonce par première fois l'idée d'État rationnelle dans une lettre à Kant écrite le 2-IV-1793 (Sch. 115, I, 275).

⁶ Cfr. K. Hahn, *Staat, Erziehung und Wissenschaft bei Fichte* (München 1969), 23-25.

⁷ A. Heller : "La primera y segunda ética de Kant", en *Crítica a la Ilustración* (Barcelona, 1984), 21-96. Pour son interprétation, Heller recueille les travaux de H. Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, (München, 1967) et de K. Weygang : *Kants Geschichtsphilosophie*.

l'éthique, réalisent leurs déductions respectives de ce qui est juridique à partir de la morale⁸, sans considérer aucunement la tentative conciliatrice que Kant établit entre la théorie et la pratique à travers le jugement téléologique, ni son application dans le domaine de la philosophie de l'histoire⁹. Effectivement, dans le second paragraphe de l'Introduction de cet ouvrage, Fichte le présente à titre d'antécédents de sa conception du lieu systématique du droit J. B. Erhard et S. Maimon¹⁰, en reconnaissant par ailleurs jusqu'à quel point la lecture de *La paix perpétuelle* de Kant l'a surpris, lecture qu'il a réalisée après avoir mis un terme au corpus du livre qui nous occupe, et qui a donné lieu à la rédaction d'une recension. La surprise, d'après ses dires, fut des plus agréables (*angenehmst*) et est due à la similarité de ses propres approches, dont il rend compte dans l'Introduction¹¹.

Le Fondement du droit naturel doit être interprété dans ce contexte comme une tentative de situer le droit à titre de médiateur matériel nécessaire entre la théorie et la pratique, comme trait d'union entre la nature et la liberté. De cette manière, la Doctrine du Droit est placée au centre même du système fichtéen, comme l'a déjà fait remarquer A. Renaut¹². En effet, depuis le début du *Fondement*, dans la première Introduction, Fichte signale avec exactitude quel est le lieu systématique du droit et le fait à partir de la distinction entre philosophie formulaire et philosophie réelle. Une philosophie formulaire est une conception qui sépare le sujet de l'objet du penser, et précisément pour cela, se referme sur lui-même en s'opposant à la réalité, et devenant vide, abstraite, sans contenu, une pure pirouette intellectuelle. Séparée du monde, la théorie perd sa capacité d'incidence sur lui, car celui-ci se présente à elle comme quelque chose de parallèle au penser et jamais convergent. L'objectif de Fichte a toujours été celui de construire un penser ayant un contenu, dans le principe originaire duquel la forme et la matière coïncident, un penser réel, qui pourrait faire office de fondement à la logique, qui, en tant que science du penser, ne répond qu'à la forme, et donc, devient un instrument mort, sans vie. Il est donc intéressant d'observer que cette distinction entre philosophie formulaire et philosophie réelle apparaît chez Fichte dans un ouvrage antérieur *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie*¹³, dans lequel il a recours à de nombreuses expressions qui apparaissent dans l'Introduction dont nous nous occupons. Cette œuvre constitue une réponse aux *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*

⁸G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen*, 1790 et Ch.E. Schmid, *Grundriss des Naturrechts*, 1795. A ce propos, voir F. Oncina Coves : "Critica della ragione giuridica nella *aetas kantiana* e crisi del giusnaturalismo", en *Diritto naturale e Filosofia classica tedesca* (Pisa, 1996), 55-77.

⁹A. Heller : "La primera y segunda ética de Kant", 21-96.

¹⁰B. Erhard, *Apologie des Teufels, Beiträge zur Theorie der Gesetzgebung, Die Idee der Gerechtigkeit als Prinzip einer Gesetzgebung betrachtet* et S. Maimon, *Ueber die ersten Gründe des Naturrechts*.

¹¹GNR, SW III, 12 ss.

¹²"Ce qui rend original et même unique la contribution fichtéenne à la problématique juridique, c'est qu'ici la réflexion sur le droit, loin de constituer simplement une partie du système philosophique, en occupe explicitement le centre, faisant ainsi de la première version de la Doctrine de la Science un système du droit. [...] De là mon hypothèse de travail: la première philosophie de Fichte, celle dont le Fondement du droit naturel apparaît explicitement comme le moment central, serait le lieu théorique par excellence où pourrait trouver à se nourrir la revalorisation contemporaine de la problématique juridique ». A. Renaut : *Le système du Droit* (Paris, 1986), 12 s.

¹³GA II, 3, 329 ss.

(1795), dans laquelle Schiller, après avoir lu le *Fondement de toute la Doctrine de la science*, présente l'art (le penchant de jeu) en tant que médiateur entre le penchant formelle et le penchant sensible, et donc, comme l'unique méthode pouvant servir à élever la sensibilité à travers l'exercice et la culture jusqu'à la propre universalité de la vie morale. En vérité, la proposition d'une éducation esthétique est présentée comme une solution à l'échec de la révolution française, qui a prétendu implanter un idéal très élevé à des citoyens qui n'étaient pas à la hauteur, c'est à dire, la proposition est politique et pour cela sa destination finale est de déboucher sur la constitution de l'État esthétique. La raison ultime de l'échec réside dans la séparation entre théorie et pratique, ou plus précisément, entre une morale rigoriste comme la kantienne, qui renonce et même dénonce la sensibilité, et le fait réel que les instincts et la sensibilité sont nécessaires à la vie et que leur négation ne peut conduire qu'à la rébellion des instincts ou à l'invololution des projets qui prétendent être réalisés sans en tenir compte. Bien que Fichte ne mentionne pas expressément Schiller dans l'Introduction, il ne faut pas minimiser le rôle que cette œuvre joue dans la gestation de sa théorie du droit¹⁴.

Vue sous cet angle, la réponse de Fichte au problème du rigorisme et du formalisme de l'éthique kantienne est que le droit ne peut être dérivé directement de la morale, comme le faisaient les jusnaturalistes d'alors, mais au contraire, il joue un rôle de médiateur, il fait office de pont entre la morale et la sensibilité, dont le poids instinctif nous est présenté de toute évidence en contemplant la réalité historique, dominée par la constante injustice, la guerre, en définitive, la prédominance des intérêts particuliers, lorsqu'ils ne sont pas ouvertement égoïstes. En conséquence, pour Fichte la moralité est atteinte à travers la construction juridique, historique, à travers un État de nécessité (*Notstaat*) qui éduque et prépare les hommes à vivre dans un monde où ne seront plus nécessaires les lois qui contraignent extérieurement, où tous seront libres, le Règne des fins de Kant. De cette manière, dans le fond de la question, l'approche continue à être à racine kantienne, et pour cette raison, ni Schiller, ni Fichte ne le critiquent directement dans leurs ouvrages respectifs. De fait, les *Lettres sur l'éducation esthétique* peuvent être considérées comme un approfondissement de la *Critique du Jugement*, puisque la voie de l'art n'est autre que celle du jugement esthétique, l'une des deux classes de jugement régulateur, un type de jugement dont la fonction est d'agir en tant que médiateur entre le monde de la nécessité et celui de la liberté.

Mais la coïncidence entre le Kant que nous avons appelé ici de la « deuxième éthique », et Fichte ne se limite pas à ces quelques exemples isolés qui apparaissent dans le texte, mais il s'agit d'une convergence plus profonde, compte tenu du fait que dans *La paix perpétuelle*, en analysant le problème de l'histoire, Kant décide d'affronter la question de l'empirique (les informations que fournit l'histoire), non pas d'un point de vue strictement théorique mais du point de vue du jugement téléologique (l'autre jugement régulateur), qui sert alors de lien pour mettre en relation l'empirique et le moral (puisque l'histoire n'est pas une série de simples faits, mais d'événements, d'actions humaines). L'approche historique de Kant repose sur l'idée d'une nature téléologique qui fait des œuvres d'insociabilité des effets de sociabilité, de la guerre la paix. Et c'est cette même idée que reprend Fichte dans son œuvre, car le droit apparaît comme médiateur entre la sensibilité et la moralité grâce à la déduction du corps en tant qu'organisme et

¹⁴ X. Léon le signale déjà ainsi : « Durant sa retraite, à Osmannstädt, il [Fichte] avait édifié sa *Théorie du Droit*, peut-être à l'instigation des *Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller, où la question de l'organisation de la société suivant l'ordre « dynamique » du droit avait été formellement posée, mais surtout parce qu'à cette heure et au lendemain de la Révolution française, l'édification d'une théorie du Droit hantait les esprits ». *Fichte et son temps*, I, 473.

non comme pure matière brute fonctionnant suivant les dictés de la mécanique. Justement la déduction du corps humain avec ces caractéristiques, proposée chez Fichte en tant que moyen d'expression de la subjectivité et instrument pour son incorporation au monde matériel, lui permettra de reformuler le sujet de la nature dans *Doctrine de la science nova methodo* (1798-99) et de conclure à partir de la corporalité la possibilité et même la nécessité d'un traitement de la nature en tant que *natura naturans*, comme *analogon* de la liberté¹⁵, car grâce au corps en tant qu'expression et instrument de la volonté, on peut admettre dans la nature une causalité non mécanique, une causalité par liberté, et en conséquence, la capacité réelle (*wirklich*) de la volonté à transformer le monde matériel.

Ainsi, le lieu systématique du droit est clair, il s'agit d'une « science propre et autonome »¹⁶, que émane directement des principes fondamentaux de la doctrine de la science en toute indépendance vis-à-vis de la morale. Son objectif fondamental est de trouver la nécessité rationnelle du social et donc, présente le problème de la sociabilité comme préalable à celui de la moralité. Il le présente comme préalable dans le sens où ce que l'on déduit dans le *Fondement du droit naturel* n'est pas la communauté téléologique, le règne moral ou des fins, mais la condition matérielle pour que ce règne soit possible de manière concrète et réelle, soit, une communauté matérielle. La distinction entre ces deux aspects du concept de communauté est fondamentale dans la pensée de Fichte et a été réalisée par lui déjà dans ses premières œuvres, par exemple, dans son ouvrage sur la Révolution française :

« Dans le mot société, je distingue deux significations fondamentales : une, celle qui exprime une relation physique entre plusieurs individus et qui ne peut être qu'une correspondance réciproque dans l'espace, et l'autre, celle qui exprime une relation morale, la correspondance mutuelle des droits et des devoirs ».¹⁷

Le fondement de la possibilité matérielle du droit est une communauté réelle d'êtres rationnels, et réelle (*wirklich*) implique ici que la communauté soit dans l'espace, et que par conséquent, elle soit une communauté d'êtres rationnels corporels, de chair, car le propre du droit est qu'il se constitue dans la sphère de l'extériorité comme « seconde nature », puisque fondamentalement il juge les actes, ou en tout cas, l'effet externe des intentions et non les simples intentions des agents, qui par leur intériorité sont difficiles à prouver, ce qui donc n'implique pas d'obligation interne de soumission à la loi. Par cette volonté de concrétion, la philosophie fichtéenne, bien qu'elle soit idéaliste, culmine nécessairement dans une *Realpolitik*, contraire, par principe, à

¹⁵ GA IV, 2, 256-260. Manuscrit Krause, 235-239. (édition de Erich Fuchs chez Felix Meiner). Pour un développement plus détaillé sur le sujet de la corporalité et ses implications dans la philosophie de Fichte, voir mon article en *Fichte-Studien* XVI : « Die Idee des Leibes im Jenaer System », 273-293.

¹⁶ GNR, SW VI, 10.

¹⁷ *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution*, SW VI, 129. Sur ce sujet, ainsi que sur la nécessité de distinguer ces deux concepts de communauté à l'égard de l'État pour rendre compréhensibles les affirmations anarchistes de Fichte, qui à leur tour est passé à l'histoire de la pensée, comme l'un des principaux fondateurs de l'État national moderne, voir l'article de mon article: « Sociedad y Estado en el pensamiento político de J. G. Fichte », dans *Annales du Séminaire de l'Histoire de la Philosophie* V (1985), 111-121. Sur les différentes interprétations de ce texte: A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793* (Paris, 1976), 131 ss.; G. Gurwitsch, *Fichtes System des konkreten Ethik* (Tübingen, 1924), 327-330 et M. Guérault, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte* II (Paris, 1930), 145 s.

l'utopisme des philosophes¹⁸. Ni même sur ce point, on ne pourrait objecter que la relation originaire dans la communauté matérielle est amoureuse, et donc, opposée à l'État de nature réaliste où a lieu la guerre de tous contre tous, parce que ce qui est certain est que l'homme, selon Fichte, naît en n'étant rien à l'origine, sans déterminations, et tout ce qu'il fait, il devra le gagner par lui-même par l'effort personnel et l'exercice de sa liberté. Comme le disait Pico della Mirandola, face à cette situation, il existe toujours deux possibilités : aspirer au ciel et devenir un ange, ou à la terre et devenir un bête. Et cela dépendra, s'agissant d'une relation réciproque, non seulement de ce que fera l'individu en question, mais également de comment le recevra la société dans laquelle il arrive. Ce qui est important, du point de vue philosophique, c'est que la possibilité de la cohabitation sociale repose sur quelque chose de plus qu'une loi dont le seul objet est de contenir des instincts sauvages, parce que si ce n'est qu'ainsi, l'État devient absolument nécessaire, devient le seul milieu où peuvent se développer les relations humaines.

Que la politique est le règne du pouvoir et non du devoir est indéniable. Toutefois, il faut clarifier encore le fait que cette approche n'entre pas en contradiction avec le caractère idéaliste du système. Pour cela, il est nécessaire de rappeler que la Doctrine de la science est un idéalisme transcendantal, qui regarde le mode de constitution des objets de l'expérience, ou ce qui revient au même, des faits de la conscience, en étant parfaitement compatible avec le réalisme empirique, comme l'était déjà le Criticisme kantien. Le point de départ est toujours les faits et dans ce sens, Fichte définit sa philosophie comme une histoire pragmatique de l'esprit humain¹⁹. Il s'agit d'un *real-idealisme* ou idéal-réalisme, qui explique la conscience en admettant l'existence d'une force totalement opposée et indépendante d'elle : le Non-moi, dont il dépend même dans sa propre existence empirique. Fichte arrive même à admettre que la Doctrine de la science est, dans ce sens, réaliste²⁰.

Cette vocation réaliste est présente aussi dans l'origine historique du système, car comme le révèle Fichte dans la célèbre lettre adressée à Baggesen en 1795²¹, celui-ci est apparu avant l'impression produite sur lui par les événements de la Révolution française et la nécessité de sa justification. Comme affirme M. Guérout²², ce qui l'a influencé, à la différence d'autres philosophes, tels que Kant ou Hegel, n'est pas tant un corps de doctrines politiques, juridiques ou sociales, mais le fait révolutionnaire lui-même. Cet intérêt pour les faits, l'évolution des événements en France, les problèmes concrets que posent dans ce pays le déroulement de la révolution et de ses répercussions en Allemagne, complète le réalisme des réflexions politiques fichtiennes, et explique certaines de ces inflexions.

Ainsi, par exemple, dans les *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, Fichte défend l'intervention de l'État dans le régime de la propriété, la nationalisation des biens de l'Église, la non-séparation factice des pouvoirs, des mesures qui ont toutes caractérisé le travail de l'Assemblée constituante française, tâche réalisée dans un cadre de cosmopolitisme pacifiste, qui admet jusqu'à la possibilité d'une nouvelle révolution, ce qui apparaît également chez Fichte. Toutefois, le fait qu'il passe là-dessus les mesures les plus radicales prises par l'Assemblée

¹⁸ que Fichte critique tant dans ses ouvrages politiques, par exemple, dans la Dédicace de *L'État commercial fermé* ou dans les textes cités des *Leçons sur la destination du savant*.

¹⁹ GWL, SW I, 222.

²⁰ GWL, SW I, 279-281.

²¹ 282 b, GA III, 2, 300. Voir aussi l'ébauche de cette lettre, Sch. 231, I, 449 s.

²² M. Guérout : *Études sur Fichte* (Paris, 1974), 153 ss.

législative en août 1792 met en évidence le fait que l'œuvre n'est pas uniquement une justification de la révolution mais également une recherche pratique des moyens de la promouvoir en Allemagne sans la compromettre aux yeux de ses compatriotes. C'est à peu près ce qui se produit avec la défense de l'individualisme, qui permet que tout citoyen considérant que l'exécution du pacte social affecte sa liberté est en droit de le rompre en restant lié aux autres membres de la société uniquement par des liens moraux²³. Cette apologie de l'individualisme, dont la conséquence paradoxale et dangereuse est la constitution d'une communauté au sein même de l'État, qui toutefois se déclare en marge de ses lois, ne cesse d'attirer l'attention notamment pour deux raisons. D'abord, parce que Fichte connaissait parfaitement la doctrine selon laquelle le pacte social repose sur la volonté générale. Puis, parce que Fichte était déjà parvenu dans les *Contributions*²⁴ à la découverte que la base de tout droit naturel est le caractère intersubjectif de la rationalité humaine, en l'exprimant dans des termes très similaires à ceux employés en 1796 :

« Toi qui m'écoutes –affirmait-il, tu reconnais en moi ton droit et tu t'empreses pour cela de le protéger jusqu'à ce que je puisse le faire. Tu protèges en moi le droit de toute l'humanité ». ²⁵

Sans doute, l'idée que toute communauté représente une relation réciproque entre individus dans laquelle l'action de chaque membre engage les autres, et non seulement de manière externe, mais dans son aspect le plus essentiel, dans le développement de sa propre rationalité, contredit cet individualisme qui semble admettre ingénument l'existence d'un acte qui n'a pas de répercussions sur les autres. On n'explique pas non plus clairement pourquoi Fichte a eu recours à lui pour justifier une révolution qui avait été l'œuvre de tout un peuple et non pas d'un groupe restreint. Ce qui en revanche se voit clairement est que cet argument sert à légitimer la position des partisans de la révolution hors de France, et notamment la sienne, surtout si à la thèse individualiste vient s'ajouter la défense du cosmopolitisme.

Mais cet élan réaliste ne prend pas fin ici, et se poursuit dans les ouvrages suivants, y compris lorsque Fichte tente de proposer les fondements pour la constitution d'un État rationnel comme c'est le cas du *Fondement du droit naturel*, mais ici, considérant le chaos politico-social et les problèmes économique-financiers qui touchent la France, il prend pour source d'inspiration la doctrine de Robespierre et les mesures de la Convention montagnarde²⁶, pour parvenir au postulat d'un socialisme d'État dont il faut rechercher le précédent dans les théories communistes de Babeuf²⁷. C'est ce modèle d'État qu'il développe dans *l'État commercial fermé*, comme dernière tentative de résoudre l'insuffisance des faits et empêcher leur dégradation à travers un État autoritaire et hyperstructuré, tirant profit de la réforme économique de Frédéric-Guillaume III ²⁸ et au vu de la misère, l'inflation et de l'injustice sociale que produit le mercantilisme après la consolidation de la bourgeoisie au Directoire. Avec l'expansion napoléonienne en Europe, le désenchantement s'accroît chez le philosophe, ainsi que la

²³ SW VI, 115 ss. et 148.

²⁴ SW VI, 139 ss.

²⁵ SW VI, 141.

²⁶ Druet, P.P. : « La politisation de la métaphysique : le cas de Fichte », dans *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 705 ss et Guérout, M. : *Études sur Fichte*, 221 et 225.

²⁷ Sur ce sujet, voir X. Léon : *Fichte et son temps*, II, 101 ss. Et M. Weber : *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, II, 18.

²⁸ X. Léon, « Le socialisme de Fichte d'après l'État commercial fermé », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22 (1914), 60.

conviction que l'échec de la révolution réside dans le manque de fermeté pour arriver à ses fins en raison d'une croyance ingénue dans la bonté spontanée des hommes²⁹, et la nécessité de développer un nationalisme défensif compatible avec le cosmopolitisme. Même la Doctrine de l'État de 1813, écrite au cours de la dernière étape de la lutte prussienne contre les troupes de Napoléon, démontre le réalisme de Fichte quand il met en évidence l'opportunisme démagogique que représente l'exagération face à une guerre qui est pratiquement gagnée et attirer l'attention vers la cible authentique que devrait se proposer une politique à ce moment : la construction juridico-politique d'un ordre éthique. Peu de temps après sa mort, ses méfiances seront confirmées, lorsque après le Congrès de Vienne, Frédéric-Guillaume III mettra en évidence son conservatisme, et dans une tentative de restauration de l'absolutisme, pourchassera les libertés, suspendra les réformes intérieures et différera l'abolition du servage du paysannat conformément aux principes de la Sainte Alliance.

Ce n'est pas l'objet de cet exposé de montrer le détail de l'unité ou le fil conducteur d'aussi différentes positions, sujet auquel j'ai travaillé à plusieurs reprises et auquel je vous renvoie³⁰. Toutefois, il faut clarifier que, dans le cas où l'objectif de ce chemin tumultueux qui va de l'État historique à l'État rationnel, et qui est la politique n'était pas le même, l'édifice entier du système s'écroulerait. En outre, cet objectif doit être entièrement idéal, c'est à dire, utopique dans le sens étymologique du terme, car il doit nous faire déboucher sur le domaine de la morale. Et sur ce point, Fichte reste inflexible pendant toutes ses réflexions politiques, pensant que le but de tout État est sa dissolution³¹ : l'ultime objectif est pour lui l'anarchie, c'est à dire, une communauté téléologique unie par des liens moraux, en définitive, le règne des fins de Kant ou, si l'on veut, le règne des cieux, comme il le déclare dans la Doctrine de l'État de 1813, dont l'avènement mettra un terme au régime de coaction à travers l'intériorisation progressive de la loi, l'amour de la justice et de la paix³².

²⁹ UM, SW XI, 427 ss.

³⁰ *Fichte: Acción y libertad*, Madrid, 1995, 196-206; "Sociedad y Estado en el pensamiento político de J. G. Fichte" dans *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* V (1985), 111-121; "La revolución francesa en la gestación del pensamiento político de Fichte", dans *Revista Latinoamericana de filosofía*, XII, N° 3 (19886), 347-357; "Die Staatslehre von 1813: eine Interpretation der Geschichte im Lichte der Aufklärung", dans *Europaea Memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen*, Reihe I: Studien, Band 36: *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim/ Zurich/ New York, 2004, 249-259.

³¹ *Contributions*, SW VI, 102; UBG, SW VI, 306 ss.; GgZA, SW VII, 114.

³² SW IV, 582.