

Avertissement : ce texte est protégé par le droit d'auteur.

L'annihilation de l'Etat à partir des concepts de Homme, société et Etat dans les *Leçons sur la destination du savant*¹

Par EMILIANO ACOSTA
(Köln)

Dans les *Leçons sur la destination du savant*, dictées par J. G. Fichte dans l'année 1794 à l' Université de Jena, on peut trouver le mode comment les concepts "homme", "société" et "Etat" doivent être pensés par une philosophie, qui veut être compris comme la exposition systématique de la autolimitation de la raison en tant que finie à partir du principe de la liberté absolue². L'intention du présent article consiste en montrer l'enchaînement des celles concepts, à partir duquel le concept fichtéen de l'annihilation de l'Etat ne peut plus être interprété comme une simple expression du jacobinisme de Fichte³, mais plutôt comme un moment essentiel de la destination de l'homme.

La philosophie Fichtéenne du période d'Iéna se présente comme un idealisme transcendantal qui n'est pas "dogmatisch, sondern praktisch", qui ne détermine pas celui, "was ist, sondern was seyn solle"⁴. Un concept pratique est pour lui *sensu stricto* hypothétique, même celui d'une doctrine de la science, puisqu'il indique à la réflexion un lieu qui n'est pas donné, mais qui doit être construit⁵. Le vouloir est le déterminant dans le concept pratique⁶. Cependant, il n'y pas une confusion entre celui qui doit être et celui qui est – dit avec les mots de Kant, on ne prend pas l'intention pour le fait⁷. La réflexion fichtéenne se replie devant la réalité, ni elle la cache, ni elle la ignore, mais elle la détermine comme celui qui doit devenir l'autre que soi-même au moyen de l'agir human selon l'idéal de la raison⁸. Ce mouvement peut être vu dans le fait que le concept pratique se développe dans la façon du jugement thétique (*thetisches Urtheil*), lequel se place au-delà de la différence entre vrai ou faux, puisqu'il n'indique pas un fondement de relation ou un de distinction, mais une tâche pour l'établissement d'un fondement⁹. La tâche est exigé par les lois de la raison pratique,

¹ *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Iéna et Leipzig, 1794 (SW VI, 289-346, cité BG). Les écrits de Fichte, à l'exception de la *Wissenschaftslehre nova methodo* (éd.: E. Fuchs, Hamburg, 1994, cité Wlm), sont cités selon l'édition de I.H. Fichte *Fichtes Werke* (SW) Berlin, 1971. Le chiffre romain indique le tome, le chiffre arabe la page.

² Cf. SW IV, 54, *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798, cité SSL) et I, 267, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95, cité GWL).

³ Il y a des interprétations qui cherchent accentuer le caractère jacobin du période fichtéen d'Iéna à partir de cette compréhension négative de l'état. Cf. Walz, G.A. *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes*, Berlin, 1928, p. 358, Schottky, R. *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert*. München, 1963, p. 115, y Wallner, N *Fichte als politischer Denker*, Halle, 1926, p. 58.

⁴ SW I, 156, GWL. Ce même on peut observer, par exemple, dans la façon dont elle se autolimité devant réalisme et idéalisme dogmatiques (cf. SW I, 154 sq. GWL), de même que dans la conception de la conciliation absolue entre le Moi infini et le Moi fini comme devoir être (cf. SW I, 260 n. GWL). Cf. Aussi SW VI, 130, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution* (1793, cité BBfR).

⁵ SW I, 55 *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794, cité BWL).

⁶ Cf. SW I, 46 BWL.

⁷ Cf. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. A VIII (cité KrV).

⁸ Cf. SW VI, 293 BG.

⁹ Cf. SW I, 116 GWL et SW III, 7 n., *Grundlage des Naturrechts* (1796, cité GNR).

qui, à la différence de les lois théoriques qui décrivent les états déterminés des choses, “die auf eine Wirksamkeit ausser uns ausgehen”¹⁰.

Étant donné que le pratique est “alles, was durch Freiheit möglich ist”¹¹, le *quid iuris* dans les *Leçons* ne se résout pas en l'évaluation historiographique des avantages et désavantages entre diverses manières de pensée des concepts en question, mais en la certitude qu'il n'existe pas aucune contradiction entre leurs et les principes pratiques de la raison¹². Cette possibilité par liberté se distingue toutefois de la théorique en le fait que c'est d'elle qu'on déduit l'exigence inconditionnelle de réaliser le concordance conçu¹³. Ce dernier ne peut pas comprendre *le saine entendement commun* (“der gesunde Menschenverstand”)¹⁴, pour lequel la question: ‘comment serait l'homme, la société et l'état, si la raison était le déterminant en l'homme?’ n'a pas de sens, puisqu'elle se réfère à quelque chose que n'existe pas. Même si c'est sûr qu'on ne peut pas déployer aucun argument contre la vérification de l'inexistence de celui que doit être, c'est cependant aussi certain que dans cette vérification reste sans être déterminé qu'est-ce que ce veut dire que l'idéal n'existe pas. Celui qui se déplace de l'actualité immédiate à le point de vue transcendantal, comme Fichte le comprend¹⁵, il sait que celui qui n'est pas, comme l'idéal en tant que devoir être, en paraphrasant Rousseau, est le seul digne d'être pensé¹⁶. C'est pourquoi l'exigence rationnelle de la réalisation du conçu est nécessaire seulement pour lui.

I- Le concept de “homme en soi”

Ce concept est obtenu par abstraction de celui qui lui-même n'est pas, à savoir, d'un côté, du Moi pur (*reines Ich*), d'un autre côté, de toute vinculation avec être rationnelles semblables à lui-même¹⁷. Du corps cependant, que pour la conscience est Non-Moi, puisqu'il est pensé comme situé en dehors du Moi et opposé à ce-même, on ne peut pas abstraire, étant donné que sans cet homme est “etwas für uns schlechthin undenkbares”¹⁸. Le corps en général en tant que système de la sensibilité¹⁹ se présente alors comme un des éléments constitutives de l'homme en soi. Cette complexité initiale de l'objet empêche de prendre comme commencement la proposition absolument positive “Je suis”, puisqu'elle appartient à la simplicité absolue du Moi pur. La construction du concept de “homme en soi” trouve une proposition qui aussi est positive en tant que fondé sur le sentiment de la liberté absolue²⁰: “So gewiss der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigener Zweck, d.h. er ist nicht, weil etwas anderes seyn soll, - sondern er ist schlechthin, weil *Er* seyn soll: sein blosses Seyn ist der letzte Zweck seines Seyns,”²¹. Tant que cette proposition se fonde sur un côté de la

¹⁰ SW VI, 313 BG.

¹¹ KrV B 828.

¹² Cf. SW VI, 313 et 320 BG et SW VI, 107 BBfR.

¹³ Cf. SW VI, 292 et 321 BG.

¹⁴ Cf. SW VI, 302 BG.

¹⁵ Cf. SW V, 184, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798).

¹⁶ “Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant pour lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas” (Rousseau, J.J. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, 6ème partie, lettre VIII).

¹⁷ Cf. SW VI, 295 BG.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cf. *Wlnm* p. 90.

²⁰ Cf. SW VI, 11, *Zurückforderung der Denkfreiheit von der Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*, (1793, cité ZD.).

²¹ SW VI, 295 BG. D'après Fichte ce commencement est aussi positif, même si ce n'est pas absolument positif comme la proposition “Je suis”. Cette positivité n'est pas cependant considéré par B. Zimmermann,

complexité dans l'homme, à savoir, le rationnel, elle n'épuise pas les possibilités du commencement. En effet, elle est accompagnée par une autre qui regarde le corps: l'homme "*ist nicht bloss, sondern er ist auch irgend etwas*"²². L'autoconscience empirique, c'est à dire la conscience de chaque détermination en nous n'est pas pensable mais à grâce de la présupposition du Non-Moi, que, comme tel, limite le Moi en donnant réalité, plus précisément, en lui faisant un être sensible²³. Devant la contradiction qui implique la coexistence immédiate des deux propositions, elles doivent être pensées, en accord avec l'identité absolue exigée par l'idéal²⁴, comme conciliés selon la catégorie de détermination réciproque. Cette conciliation s'exprime dans le jugement: "*Der Mensch soll seyn, was er ist, schlechthin darum, weil er ist*"²⁵. Il se doit alors présenter "*als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen*"²⁶. Cette détermination ne doit pas être produit par quelque chose en dehors de lui-même, mais par lui-même, et plus précisément en faisant réalité, en soi-même, l'identité immédiate de la raison pure d'une façon médiate: "*alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine blosse Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum seyn, weil er ein Ich ist; und was er nicht seyn kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht seyn*"²⁷. Bref: L'actualité de l'être en tant qu'être avec détermination, c'est à dire en tant qu'être-là (*Dasein*), se doit efforcer de tendre à la concordance avec la nécessité de l'être absolu au moyen de la possibilité exprimée dans le devoir être. L'homme est destiné à être image du Moi pur, c'est à dire référence à l'absolument autre que lui-même. En effet, dans l'unité idéale exigée le concept d'"Homme en soi" dépasse la dualité réelle en tant qu'être rationnel et sensible.

L'avancer sur la dualité ne doit pas être compris comme la simple annulation du sensible, mais de son rôle déterminant. Le sensible reçoit son lieu dans la destination de l'homme, dans la mesure où la concordance de l'homme avec soi-même implique "*die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen*"²⁸. Pourtant, le temps doit être assumé de sorte que son caractère variable ne soit celui que détermine fondamentalement l'agir de l'homme: a) en tant que passé est assumé dans l'idée d'une histoire comme progrès de l'humanité, c'est à dire comme perfectionnement indéfinie de cette dernière²⁹, qu'est comme tel seulement par le Moi³⁰; b) le présent, qu'en tant que simultanéité comprend aussi l'espace, est assumé dans l'agir selon la raison sur le monde, qui reçoit la forme du Moi en étant soumis par l'homme à sa volonté³¹; c) l'avenir, en dernier lieu, est assumé dans la forme utopique qui le perfectionnement indéfini acquiert au moyen de la reconnaissance de l'hiatus absolu entre l'identité absolue (Dieu) et la médiate par la différence qui habite en la finitude humaine³².

pour lequel seulement ce dernier représente un commencement positif (cf. *Freiheit und Reflexion. Untersuchungen zum Problem des Anfangs des Philosophierens bei J.G. Fichte*. Diss. Köln, 1969. Spécialement points 2.1.1, 2.1.3 et 2.2.).

²² SW VI, 296 BG.

²³ Cf. *ibid.*

²⁴ Cf. SW I, 108 GWL.

²⁵ SW VI, 296 BG.

²⁶ SW VI, 300 BG.

²⁷ SW VI, 296 BG.

²⁸ SW VI, 299 BG.

²⁹ Cf. SW VI, 67 n. BBfR.

³⁰ Cf. SW I, 409. *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1795, cité GEWL).

³¹ Cf. SW VI, 299 BG.

³² Cf. SW VI, 300 BG.

Dans l'effort pour réussir que la volonté pure soit fait sur la terre comme au ciel³³ la culture (*Cultur*) synthétise espace et temps de l'homme, puisqu'elle consiste en la transformation, en tant que développement et résultat, des deux³⁴. Ainsi il est surpassé, comme le souligne Fichte, le domaine de la simple éthique: l'homme reçoit l'appel à réunir dans son destination le bien moral (*sittliche Güte*) et la félicité (*Glückseligkeit*)³⁵. Une fois que le corps a été accepté comme élément constitutif du concept d'"homme en soi", l'extériorisation du Moi fini devient nécessaire pour l'accomplissement de sa destination. Ce-même signifie aussi, par ailleurs, que non seulement l'ennoblissement de l'homme est exigé, mais encore l'ennoblissement de tout ce qui l'entoure. Tant que l'environnement de l'homme en soi suppose, d'après Fichte, l'existence de être rationnelles semblables à lui-même, le développement du concept d'"homme en soi" doit être continué en le concept de "société".

* * *

II- Le concept de société

Le société consiste en la différenciation des hommes entre eux. Elle contient: a) la différence entre l'individu et le monde en général, c'est à dire entre *son* corps et le part du monde des corps qui n'est pas son corps; b) la différence entre l'individu et les individus en tant qu'être rationnels, c'est à dire la reconnaissance de l'existence d'autres être semblables à lui-même; c) la différence entre les divers devoirs des individus selon le lieu de chacun dans le société, c'est à dire une division en classes surgie de la différence des devoirs et pas d'une différence des droits, puisque cette dernière c'est irrationnel en tant que impossible d'être déduit du Moi ou d'être synthétisé par ce dernier; d) en dernier lieu, la différence en tant qu'opposition entre société et état.

Individu et monde se distinguent non seulement l'une de l'autre, mais encore chacun de soi-même. En dehors de la société l'individu n'a pas aucune possibilité de répondre à sa destination. L'impuls à vivre en société c'est essentiel dans la constitution de son concept³⁶, puisque sa destination ne se satisfait pas avec la démonstration de la pensabilité de la concordance de l'homme avec soi-même et de tout ce que se trouve en dehors du Moi avec les concepts pratiques de cette extériorité, mais exige sa réalisation³⁷. Bref: chaque concept dans le Moi doit posséder une expression dans le Non-Moi. La réalisation de la différenciation de l'homme de soi même implique la différenciation du monde, en tant que culture, de soi même tel qu'il se présente au point du vue du sain entendement humain³⁸. Culture implique, par ailleurs, l'existence et l'effet réciproque des êtres rationnels entre eux. De sorte que non seulement au moyen de la transformation du monde, mais encore au moyen de la reconnaissance des êtres rationnels, il est cherché un reflet du Moi dans le Non-Moi. Les deux tâches répondent à l'exigence que le pratique possible existe.

La reconnaissance des êtres rationnelles entre eux n'est pas affaire de la expérience en tant que système des représentations du Moi, puisque celle-là n'est pas une

³³ Cf. SW V, 212 *Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Äusserungen* (1799).

³⁴ Cf. SW VI, 298 BG.

³⁵ Cf. SW VI, 299 BG.

³⁶ Cf. SW VI, 306 BG.

³⁷ Cf. SW VI, 304 BG.

³⁸ Cf. Boeder, H. *Topologie der Metaphysik*. Freiburg/München, 1980. p. 490.

représentation et l'expérience ne peut pas aller au-delà du domaine des-mêmes³⁹. Dans le monde quotidien, cependant, cette reconnaissance est toujours supposée. En effet, certains événements dans la vie quotidienne, certaines décisions de l'individu, ne pourraient pas avoir sens que seulement au moyen de la supposition de l'existence des êtres rationnelles. Mais cette constatation empirique n'est pas un argument valide pour une philosophie comme la fichtéenne. C'est pourquoi la réflexion, pendant la déduction de cette supposition, doit rester dans le domaine du pratique, de sorte qu'elle ne recule pas à des positions qui n'ont assumé la révolution copernicienne opérée par Kant. Adjuger rationalité à quelque chose perçue dans temps et espace consiste en reconnaître dans un agir déterminé une finalité élaborée par liberté, puisqu'elle est "der sichere und untrügliche Charakter der Vernünftigkeit in der Erscheinung"⁴⁰. Pour l'idéalisme transcendantal fichtéen la liberté ne peut pas être perçue ni pensée comme les phénomènes en général en tant que posés dans la conscience, étant donné qu'elle est "der letzte Erklärungsgrund alles Bewusstseyns"⁴¹. On peut être conscient d'elle seulement négativement. Quand une action déterminée ne peut pas être expliquée par quelque chose d'autre que par liberté, on est conscient de qu'on n'est pas conscient d'une autre cause que de la volonté propre, "und dieses Nichtbewusstseyn der Ursache könnte man wohl auch ein Bewusstseyn der Freiheit nennen (...). In diesem Sinne kann man sich selbst einer eigenen Handlung durch Freiheit bewusst werden"⁴². Il ne s'agit pas d'une simple causalité à la façon de la théorique, qui remet le contingent au nécessaire. Le changement passé dans ce phénomène doit être expliqué au moyen du concept d'une causalité par liberté, et ça signifie qu'on a accepté par volonté *ce sens* parallèle à l'explication théorique. À ce cas le fait contingent se remet à une cause qui retourne sur soi et qui se ne trouve pas enchaîné à un *regressus ad infinitum*. À partir du changement dans le point de vue du phénomène l'homme se peut reconnaître et reconnaître autres êtres rationnelles comme tels. Ça consiste en se poser et en les poser en tant que tels sous la catégorie pratique d'effectivité (*Wirksamkeit*)⁴³ et pas sous la théorique d'actualité (*Wirklichkeit*). En effet, "das Verhältniss zwischen freien Wesen ist Wechselwirkung durch Freiheit, keinesweges Causalität durch mechanisch wirkende Kraft"⁴⁴. À partir de cette reconnaissance la société est déterminée comme communauté d'actions qui portent finalité, c'est à dire d'effets réciproques par liberté⁴⁵.

Comme Willms le dit⁴⁶, à la différence d'autres écrits, où l'analyse de la nature de cette réciprocité s'adresse au problème de la limitation des libertés individuelles⁴⁷, dans les

³⁹ Cf. SW VI, 303 BG.

⁴⁰ SW VI, 305 BG.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ À propos de l'utilisation des mots "Wirksamkeit" et "wirksam" en tant que caractéristiques principales de la nature rationnelle en général v. SW I, 506, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797, cité ZE), d'ailleurs, en tant que appliqués au pratique comme agir du Moi dans le monde autant sensible que spirituel v. SW III, 163 et 288 GNR, XI, 178 et 184 *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1811). Willms définit société comme une réunion abstraite des êtres rationnelles en contraposition avec l'actualité de l'état qui doit être destitué (*Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Köln/Opladen, 1967, p. 31 sq.). Même si cette réunion peut être comprise comme abstraite, étant donné que sa condition de possibilité consiste en qu'on abstraie de ce-lui que le Moi n'est pas, cependant, elle n'est pas abstraite en tant qu'irréelle, dans la mesure où sur sa effectivité se fonde toute possibilité de communication entre êtres rationnelles. L'idée d'un royaume de la liberté n'est pas réel ni irréel en tant qu'utopique, mais effective en tant qu'exigence qui met en marche le monde vers la vérité (cf. Janke, W. *Historische Dialektik*. Berlin, 1977. p. 120).

⁴⁴ SW I, 509 ZE.

⁴⁵ Cf. SW VI, 307 BG.

⁴⁶ Cf. Willms, B. p. 92.

⁴⁷ Cf. SW III, 94 GN, et SW III, 445, *Der geschlossene Handelsstaat*, 1800.

Leçons Fichte l'expose dans sa dynamique déterminée par la possibilité, qui chaque individu possède, d'ennobler au prochain et d'être ennobli par ce-dernier. Ce prendre et donner réciproque ("gegenseitiges Geben und Nehmen")⁴⁸, qui ne doit pas être compris comme subordination mais comme coordination, étant donné que la première exprime la nature de la causalité théorique⁴⁹, se présente comme une lutte des esprits avec esprits⁵⁰, de laquelle l'individu, qui est moralement le mieux, peut imposer son idéal aux autres⁵¹ et au moyen de laquelle le genre progresse à concrétions du Moi supra-individuelles plus proches à son idéal⁵². Le genre se différencie en réalisant dans la société. En effet, la destination de la même consiste en être différenciation, dit avec les mots de Fichte: elle doit être perfectionnement du genre ("Vervollkommnung der Gattung")⁵³. À partir de ce devoir être Fichte analyse l'Etat.

* * *

III- Le concept d'Etat

Fichte distingue le concept pratique de société de ce-lui de la société du contrat en tant qu'Etat⁵⁴. Ce dernier suppose le premier, étant donné que ses intégrants sont "Wesen, die einmal nicht bloss Körper sind, können auch selbst als Körper nie ohne moralische Beziehungen bei einander im Raume seyn"⁵⁵. La tentative de Fichte dans les premiers écrits du période du Iéna consiste en fonder la société contractuelle sur la société naturelle immédiate, où les individus se trouvent sous l'empire de la loi morale et ne sont pas limités par aucun contact⁵⁶. À l'état de nature de Hobbes Fichte oppose l'état tel que la raison pure le pense et l'exige. Cet état de la raison n'est pas naturellement premier dans le temps, mais dans la pensée. En effet, on doit supposé le dernier par expliquer la société du contrat. La société n'est pas en premier lieu un espace, mais les relations à partir de lesquelles un espace est possible de penser. Cette conception de l'espace on comprend à la lumière de la déduction fichtéenne de le-même, puisque la détermination réciproque est sa condition de possibilité⁵⁷.

Comme on peut voir, surgit de cette façon une tension entre société et Etat. D'un côté, l'Etat occupe le lieu qui la raison doit nécessairement laisser libre, car elle se limite *per definitionem* à légiférer dans le domaine du droit naturel en tant que essentiel à l'homme et pas des droits extérieurs du même (*die veräußerlichen Rechte des Menschen*)⁵⁸. De

⁴⁸ SW VI, 308 BG.

⁴⁹ Cf. SW VI, 308 BG.

⁵⁰ "Ringens der Geister mit Geistern", SW VI, 307 BG.

⁵¹ Cette lutte est présentée par Fichte en termes Johanniques comme *guerre de la Lumière contre les ténèbres* ("Krieg des Lichtes mit der Finsternis", SW VI, 308 BG) et expliquée *mutatis mutandis* de la même façon que Jean l'Évangéliste (cf. Jn. 3, 19-20). Cette relation entre Fichte et l'Évangile Johannique ne doit être comprise comme un simple hasard. En effet, dans ses écrits moraux Fichte utilise souvent explicitement la terminologie Johannique: cf. SW V, 136 n. (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792); VII, 99 (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1804); V, 476, 491, 543-544 et 569 (*Die Anweisungen zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, 1806); X, 136 (*Das System der Sittenlehre*, 1812); IV, 535 (*Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernünfreiche*, 1813). L'importance de cette rémission au mot Johannique on comprend, quand on se rappelle que pour Fichte on doit lire l'Évangile selon saint Jean avant Platon (cf. SW VIII, 139, *Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*, 1807).

⁵² Cf. SW IV, 231 SSL.

⁵³ SW VI, 307 BG.

⁵⁴ Cf. SW VI, 129 BBfR.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Cf. SW VI, 82 BBfR.

⁵⁷ Cf. SW I, 410 GEWL.

⁵⁸ Cf. SW VI, 83 BBfR.

l'autre côté, en sa capacité d'être actuel consiste l'autre face de son inessentialité dans le domaine pratique. En effet, l'Etat n'est pas plus qu'une forme particulière de société conditionnée empiriquement. C'est pour ça qu'il est "nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes *Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die blosses Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: *es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*"⁵⁹. Mais la considération fichtéenne sur l'Etat pendant le période d'Iéna connaît déjà d'une certaine manière son caractère constructif: en effet, en tant que moyen il fait partie du perfectionnement du genre⁶⁰. La théorie de l'Etat (*Theorie vom Staate*) de Fichte comprend l'Etat, comme l'explique son fils, I.H. Fichte, "als lediglich bestimmt, den strengen Begriff des Rechtes zu realisiren; er wird nicht zugleich als ein sittliches Institut gedacht, sondern als die bloss äussere negative Bedingung der Sittlichkeit"⁶¹. Même si l'Etat est posé en le cercle extrême de la sphère de la morale dont la conscience (*Gewissen*) est le centre⁶², possède un rôle positif: légifère ici, où la loi morale doit laisser lieu à l'hétéronomie de la volonté, comme par exemple dans le droit de succession⁶³. La critique de Fichte contre les monarchies absolutistes consiste précisément en signaler qu'elles concèdent à l'Etat une suprématie qui par nature n'appartient pas au même⁶⁴.

* * *

IV- Annihilation réelle et idéale de l'Etat

Comme on peut voir dans la présente exposition la question de l'Etat n'est pas pour Fichte politique en le sens quotidien de le terme, mais "rein moralisch"⁶⁵. C'est pour ça que ce n'est pas si facile d'identifier la conception de l'Etat fichtéenne dans les premiers écrits du période d'Iéna avec l'anarchisme politique. Ce dernier pense l'annihilation réelle de l'Etat, tandis que pour Fichte l'annihilation du même est conséquence du commencement de la réflexion même, à savoir, que l'homme doit devenir reflet du Moi pur, lequel ne suppose pas un Etat. L'Etat se trouve dans l'espace et le temps. Il est, comme le monde en général, un moyen pour le développement du Moi individuel, c'est à dire un obstacle à surpasser, qui cependant jamais sera surpassé, or, en paraphrasant Fichte, qui ne doit être surpassé tant que l'homme ne doit finir d'être homme pour devenir dieu⁶⁶. L'annihilation de l'Etat n'est pas qu'une autre façon de nommer la perfection à qui sont destinés l'homme et la société. Par conséquence elle n'arrivera pas jamais. Ce-lui qui en réalité fait ici une différence c'est la découverte que l'homme doit agir toujours en pensant à cette annihilation en tant que idéale, si il veut agir moralement. Puisque pour un tel agir le droit positif ne peut pas être le déterminant. L'Etat est nul seulement dans le domaine pratique en tant que domaine du devoir être, en conséquence son annihilation ne doit pas être réelle mais idéale. Dans le domaine de l'être l'existence de l'Etat est nécessaire en tant que moment actuel (*wirklich*) de la société. Du-même on ne peut pas abstraire, comme du corps de l'homme non plus. L'agir d'accord avec la destination de l'homme consiste en l'oubli de notre moi

⁵⁹ SW VI, 306 BG.

⁶⁰ Cf. SW III, 206 GNR.

⁶¹ SW VI, vii.

⁶² Cf. SW VI, 133 ZD.

⁶³ Cf. SW VI, 125 sq. ZD.

⁶⁴ Cf. SW VI, 30 ZD.

⁶⁵ SW VI, 62 BBfR.

⁶⁶ Cf. SW VI, 306 BG.

individuel sensible, mais suppose le monde sensible⁶⁷. Quand on agit déterminé par la loi morale, on annihile l'Etat, on fait partie d'une société libre des êtres libres, c'est à dire d'un royaume des fins. La nullité essentielle de l'Etat, son incapacité de rester identique à soi-même, est ce-lui qui rend possible le progrès de la humanité. Bref: l'Etat est destiné à être le variable dans le invariable⁶⁸.

De cette façon on peut arriver à comprendre comment à partir de l'acceptation des prémisses de l'idéalisme pratique fichtéenne la soi-disante philosophie politique se montre comme un élément fondamental de son système, pourquoi elle n'est pas une théorie politique entre autres, pas même une idéologie, mais la présentation des différences intérieures du concept pratique d'homme, c'est à dire de son destination, lequel implique la de la société et la de l'Etat. Peut-être Fichte pensait ce même, quand il appelait cette Leçons l'entrée à son système⁶⁹.

⁶⁷ Cf. SW IV, 256 SSL.

⁶⁸ Cf. SW VI, 103 BBfR.

⁶⁹ Cf. SW VI, 291 BG.