

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

---

## **La dynamique perspectiviste de la philosophie politique fichtéenne**

Par Quentin Landenne, Aspirant du FNRS, ULB.

### 1) Les tensions inhérentes à la détermination du concept de « politique » chez Fichte.

La préoccupation majeure et constante de Fichte pour la dimension politique de la philosophie appliquée et de l'engagement concret du philosophe est à ce point transversale dans son œuvre et dans ses différentes articulations théorico-pratiques que la détermination technique du concept de « politique » semble en avoir intégré toute la complexité et s'être constituée en une série de tensions essentielles reflétant une sorte de disproportion entre un statut systématique circonscrit et une signification philosophique beaucoup plus large.

Une première tension, assez classique, s'exprime d'abord au niveau sémantique entre le substantif « die Politik » et l'usage de l'adjectif qualificatif dont le domaine, sous le titre de l'épithète substantivé « le politique », couvre une bien plus grande extension. La détermination, principalement dans les écrits de la période d'Iéna, de *la* politique au sens strict, comme « science médiatrice » d'application de la doctrine pure du droit aux constitutions empiriques historiquement déterminées<sup>1</sup>, ne semble pas rendre justice à la portée d'une variété d'emprunts à la sémantique politique qui font comme écho au rôle très central que Fichte paraissait accorder à la « liberté politique » en 1793, la définissant comme « *le droit de ne reconnaître comme loi que celle qu'on s'est donnée soi-même* »<sup>2</sup>, comme si cette qualification recouvrait en général l'exercice de l'autonomie des êtres finis dans le monde sensible, par opposition aux libertés transcendante et cosmologique. Car quoique ce concept de « liberté politique » ait pu être reconduit par la suite, dans les *Grundzüge* par exemple, à l'indépendance des gouvernants dans la conduite des affaires de l'Etat et la détermination des fins d'un gouvernement<sup>3</sup>, la vocation transversale du qualificatif n'a pour autant pas cessé de marquer la pensée politique jusque dans la *Staatslehre*<sup>4</sup>, où le politique ne se limite pas à l'action *dans* l'Etat mais intéresse en général la « doctrine de l'institution d'un Etat de droit » et par là de l'instauration du règne de la raison, *à travers* mais aussi *au-delà* de l'Etat. Il conviendrait donc de maintenir en tension avec le concept restrictif de *la* politique comme application technico-pratique du droit, un concept élargi définissant l'épithète *politique* par la finalité de la raison qui s'exprime en lui, en qualifiant de *politiques* les actions, institutions ou phénomènes, dans la mesure où on les comprend comme s'inscrivant dans le devenir réel du règne du droit.

A travers ces questions sémantiques, se manifestent ensuite des tensions épistémologiques au sein même de la détermination stricte de la politique comme la « science du gouvernement réel » qui indique « la ligne constante » selon laquelle celui-ci est pris dans « le mouvement

---

<sup>1</sup> J.G.FICHTE, *L'Etat commercial fermé*, Lausanne, L'Age d'homme, 1980, trad. D.Schulthess (Dorénavant cité *ECF*) ; p.67. (SW III 397, 398) ; J.G.FICHTE, *L'ascétique comme supplément à la morale*, in *Opuscules de politique et de morale*, Caen, Centre de philosophie politique et juridique, 1989, trad.J.C.Merle, p.27 à 48 ; p.28 (SW XI, 123).

<sup>2</sup> J.G.FICHTE, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la révolution française*, Payot, Paris, 1974, trad.J.Barni ; p.124 (SW VI, 101, n.6).

<sup>3</sup> J.G.FICHTE, *Le caractère de l'époque actuelle*, Paris, Vrin, 1990, trad. I.Radrizzani (Dorénavant cité *CEA*) ; p.164 (SW VII,153, 154).

<sup>4</sup> SW IV, 523.

d'instauration progressive de l'Etat de raison »<sup>5</sup>. En effet, l'art politique (*Staatskunst*), orienté conceptuellement par la science politique, n'a pas affaire « à la volonté libre de l'homme proprement dite, mais à cette volonté dans la mesure où on peut l'inciter par des motifs pris dans la nature, dans la mesure où elle est en quelque sorte une partie de la chaîne du mécanisme de la nature »<sup>6</sup>. Cette posture ne présuppose chez les individus que l'amour raisonnable de soi et ne peut influencer sur leur comportement que par les moyens de la contrainte légale externe grâce à laquelle il existe dans le développement de cet art politique « une ligne continue qui est évaluable ».

La caractérisation de la trajectoire politique par une ligne continue permet de la distinguer nettement du mouvement de la science médiatrice de l'éthique, l'ascétique, qui vise la liberté telle qu'elle doit être produite par une résolution de la volonté, laquelle est « quelque chose d'absolument premier », qu'on ne peut relier à aucune autre cause qu'elle-même. On n'accède donc à cette disposition morale que « par un saut dans un domaine absolument autre, entièrement opposé à la disposition naturelle »<sup>7</sup>. Ce qui est moralement juste l'est tout d'un coup et entièrement, sans « plus ou moins ». Au contraire ce qui est juridiquement juste se développe en progressant « d'une constitution non entièrement juste vers une constitution plus équitable ». « La seule chose qui soit absolument injuste au sens juridique serait qu'il n'y ait pas du tout de constitution civile », quand bien même celle-ci serait matériellement « le plus haut non-droit ». Car « il vaut mieux la pire des constitutions qu'aucune constitution »<sup>8</sup>.

Pourtant, de manière assez surprenante, Fichte ajoute, dans la foulée de ces considérations, une affirmation aux accents quasi-révolutionnaires qui contrastent fortement avec cette interprétation légaliste de la politique : « mais partout où l'on n'évoluerait pas sans renverser entièrement la constitution établie, on ne peut pas évoluer »<sup>9</sup>. La trajectoire politique qui apparaissait jusqu'alors comme une ligne continue – la contrainte externe prolongeant la chaîne du mécanisme de la nature – semble maintenant requérir un saut, une solution de continuité sous peine d'en rester à un statu quo permanent dans la simple forme du droit, ce qui serait contraire à l'exigence d'une réalisation de la Constitution rationnelle.

Cette tension épistémologique dans la conception de l'application politique, entre ligne progressive et solution de continuité, reflète aussi une tension normative entre les visions légaliste et transformatrice de la politique, qui renvoie à son tour à une difficulté systématique quant à savoir si l'application politique du droit se laisse uniquement constituer à partir de la doctrine du droit. D'une part, en tant que science médiatrice, la politique, pour pouvoir pénétrer la contingence historique, doit se donner un concept téléologique de l'histoire et de la destination collective de l'humanité qui puisse l'orienter pour y inscrire son action. Or, un tel concept téléologique de l'histoire qui montre comment la nature « doit s'adapter à la fin de la moralité » ne relève plus du droit, mais d'un postulat pratique adressé à la philosophie théorique, soit de la doctrine de la religion. Dans les termes des *Grundzüge*, la philosophie de l'histoire que la science politique présuppose participe à ce postulat pratique en tant que « religion de l'entendement », laquelle ne se limite pas au *fait* (*Dass*) que la vie sur terre de l'humanité soit le développement de la liberté et la visibilité de l'absolu, mais expose aussi le *comment*, la *manière* (*Wie*) dont cette vie terrestre manifeste en chacun de ses phénomènes et de ses époques nécessaires la vie divine<sup>10</sup>. D'autre part, pour inscrire son action transformatrice dans cette série du développement de la liberté, la politique doit s'arracher à la série mécaniste régulant les comportements par la seule contrainte juridique externe. Ayant

<sup>5</sup> J.G.FICHTE, *ECF, Ibid.*

<sup>6</sup> J.G.FICHTE, *L'ascétique comme supplément à la morale, op.cit.*, p.29 (SW XI, 123).

<sup>7</sup> J.G.FICHTE, *L'ascétique comme supplément à la morale, op.cit.*, p.30 (SW XI, 123, 124).

<sup>8</sup> J.G.FICHTE, *L'ascétique comme supplément à la morale, op.cit.*, p.30, 31 (SW XI, 124, 125).

<sup>9</sup> J.G.FICHTE, *L'ascétique comme supplément à la morale, op.cit.*, p.31 (SW XI, 125).

<sup>10</sup> *CEA*, trad.cit., p.245 (SW VII,243).

fait abstraction de la moralité des dirigeants comme des dirigés, la politique doit chercher à développer un mode de jugement plus inventif capable d'ouvrir de nouvelles possibilités pour l'action dans l'Etat et de prendre ainsi le relais du mécanisme juridico-politique et de sa logique de subsomption, pour relier ensuite cette nouvelle série de la liberté à la série de la contrainte légale. Or cette compétence requise par la politique d'une inversion de la loi de subsomption et d'une composition des séries mécanistes avec les séries ouvertes par la liberté n'apparaît pas dans la doctrine du droit, mais est tirée de la déduction de l'applicabilité ou de la réalité du principe de la moralité, pour expliquer la causalité de la liberté dans la nature<sup>11</sup>.

Nonobstant l'autonomie et la séparation systématiques des doctrines du droit et de l'éthique, les tensions épistémologiques et normatives inhérentes à l'application politico-historique du droit, principalement entre les tendances légaliste et transformatrice, semblent nous inviter à situer l'action politique, dans l'architecture de la *Nova methodo*, non pas seulement dans le prolongement du postulat théorique adressé par la doctrine du droit à la philosophie pratique, mais plutôt au croisement de ce postulat théorique et du postulat pratique adressé en sens inverse à la philosophie théorique.

A partir de cette question architectonique quant à la complémentarité des doctrines du droit, de l'éthique et de la religion dans la constitution du politique, mon propos est de thématiser la tension centrale entre légalisme et créativité, et d'en élargir la compréhension par une interprétation perspectiviste de l'action politique, en mobilisant la théorie des cinq points de vue, exposée dans la *Wissenschaftslehre* de 1804 et dans l'*Anweisung* de 1806, comme principe herméneutique éclairant le dynamisme des écrits politiques fichtéens. Pour tenter de faire voir l'intérêt heuristique d'une telle interprétation perspectiviste de la philosophie politique fichtéenne, je voudrais montrer comment des textes qui ont pour objets respectifs les points de vue du légalisme, de la morale créatrice et de la religiosité, et qui les prennent chaque fois comme points de départ orientant la détermination de la politique, font l'épreuve de l'insuffisance de cette orientation, sont marqués par des tensions entre points de vue inférieurs et supérieurs et expriment par là même la tâche d'une forme de mobilité constante entre ceux-ci pour rendre compte de la dynamique de réalisation du politique.

## 2) La composition du politique à partir des points de vue du droit, de l'éthique et de l'histoire.

### *a) Les limites de la détermination légaliste de la politique et le problème de l'éphorat.*

Dans la doctrine du droit de 1796, le développement d'un mécanisme de la contrainte étatique procède de l'indécidabilité de la confiance à faire en la disposition qu'aurait chacun à toujours limiter sa sphère de liberté par le concept de celle des autres. L'Etat s'est institué comme tiers garant du respect du concept de droit pour la totalité de l'expérience à venir des membres de la relation juridique. Mais les mécanismes de contrainte qui sont établis dans cette optique sont nécessairement impuissants à supprimer absolument l'indécidabilité de la confiance sociale, laquelle indécidabilité se répercute d'ailleurs jusqu'au niveau suprême du pouvoir étatique, dans une circularité rappelant le problème classique du maître<sup>12</sup> : comment imposer valablement les limites contraignant l'exercice du pouvoir de contrainte ?

Cette circularité se manifeste clairement à la fin de la section consacrée au droit politique (ou droit dans une communauté), avec l'institution de l'éphorat<sup>13</sup>. Puisque la légalité ne garantit pas par elle-même la justice dans l'exercice du pouvoir de contrainte, il faut établir un contre-pouvoir strictement *négatif* et dénué de tout pouvoir exécutif qui puisse contrôler la

<sup>11</sup> J.G.FICHTE, *Le système de l'éthique d'après les principes de la Doctrine de la Science*, Paris, PUF, 1986, trad. P.Naulin (Dorénavant cité *SE*) ; p.111-117 (SW IV, 112-122).

<sup>12</sup> E.KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard, 1985, trad. L.Ferry ; p.485, 486. (AK VIII, 23).

<sup>13</sup> J.G.FICHTE., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984, trad.A.Renaut (Dorénavant cité *FDN*) ; p.182 et s. (SW III, 168 et s.).

conformité matérielle et formelle de l'exercice du pouvoir exécutif à la justice et à la volonté générale. Ce pouvoir de contrepoids au pouvoir exécutif est exercé par les éphores, lesquels se limitent à suspendre – s'ils estiment que l'exercice du pouvoir a été illégal ou injuste – « le pouvoir public tout entier », en rendant publique l'annonce de « l'interdit d'Etat »<sup>14</sup>. Ce faisant, ils convoquent la communauté politique tout entière pour qu'elle se prononce elle-même (par une forme de technique référendaire) sur la question et qu'elle juge le procès instruit par l'éphorat.

Or, un tel mécanisme constitutionnel ne peut garantir l'absence de collusion entre les éphores et le pouvoir exécutif pour opprimer le peuple ; les éphores risquent ainsi sans cesse de trahir la confiance du peuple qui les a nommés<sup>15</sup>. La seule issue pour rétablir la justice reposerait dans ce cas sur l'appel au soulèvement de la communauté prononcé par une ou plusieurs personnes privées<sup>16</sup>. Mais puisque la disposition de ceux-ci à respecter le droit ne peut pas non plus être présumée, quatre alternatives possibles sont concevables : s'ils sont suivis par le peuple, ils seront soit des héros, des « sauveurs de la nation, et des éphores naturels », soit les bénéficiaires calculateurs d'un coup d'Etat ; s'ils ne sont pas suivis, ils seront punis, soit en tant que traîtres, soit en tant que « martyrs du droit » innocents quant à leur intention morale, mais coupables de ne pas avoir perçu que le peuple ne s'était pas encore assez « éveillé à la volonté de la liberté et à l'intelligence de ses droits » pour entendre leur appel ; « ils auraient dû mieux connaître leur nation »<sup>17</sup>.

Le problème de l'éphorat avait été pointé entre autres par Hegel dans un traité de droit naturel où il se consacre à une critique du formalisme scientifique visant particulièrement les *Fondements du droit naturel* de Fichte<sup>18</sup>. Pour que le pouvoir effectif du gouvernement, à travers lequel la volonté commune doit exister, puisse être contraint par une deuxième existence de la volonté commune chargée d'examiner si ce pouvoir effectif ne substitue pas ses volontés particulières à la volonté universelle, il faut bien que cette deuxième existence se dote d'un pouvoir réel, et donc soit mise entre les mains d'une représentation de la volonté commune, où la volonté privée (des éphores) peut également se séparer de la volonté universelle. Mais en outre, ajoute Hegel, on ne peut présumer que le peuple consulté, qui est surveillé « en tout ce qui est chose privée [et qui] mène encore moins une vie publique », soit formé « à la conscience de la volonté universelle et à l'agir dans l'esprit d'un tout »<sup>19</sup>. L'objection vaudrait alors aussi bien dans le cas de l'appel d'un « éphore naturel ».

Pourtant, la question de l'éphorat ne constitue pas à proprement parler une aporie pour le système du droit, mais témoigne au contraire des limites de son accomplissement par la synthèse formelle exigeant la détermination du concept d'une « puissance par laquelle (...) le droit (...) puisse être obtenu par la contrainte »<sup>20</sup>. Le fait que ce concept permette que, dans un Etat déterminé, des éphores puissent être corrompus, et que le peuple convoqué se trompe dans son jugement ne grève pas la détermination complète de la forme de l'Etat de raison, car l'application systématique du concept de droit n'a pas et ne peut avoir pour tâche de montrer comment la réalisation de celui-ci dans le monde sensible est mécaniquement nécessaire, mais seulement comment cette réalisation est a priori possible par l'effet d'une contrainte externe. En ce sens, les objections de Hegel semblent manquer leur cible comme Fichte le souligne par avance dans une lettre adressée à Reinhold : « je reconnais volontiers que même la nation

<sup>14</sup> *FDN*, trad.cit, p.185-7. (SW III, 171-3).

<sup>15</sup> *FDN*, trad.cit, p.193, 194 (SW III, 180, 181).

<sup>16</sup> *FDN*, trad.cit, p.196 (SW III, 183).

<sup>17</sup> *FDN*, trad.cit, p.196, 197 (SW III, 183, 184).

<sup>18</sup> Cette critique est mentionnée dans A.RENAUT, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986 ; p.389.

<sup>19</sup> G.W.F.HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Paris, Vrin, 1990, trad.B.Bourgeois ; p.48, 49.

<sup>20</sup> *FDN*, trad.cit, p.164 (SW III, 150).

rassemblée sous ses éphores pourraient peut-être prononcer un jugement matériellement injuste, car il est possible qu'elle erre. Mais j'affirme qu'elle seule a le droit (formel), si les choses se disposent ainsi, d'être (matériellement) injuste »<sup>21</sup>, car « le peuple est en fait et en droit le pouvoir suprême qu'aucun ne dépasse, qui est la seule source de tout pouvoir et qui est responsable devant Dieu seul »<sup>22</sup>.

Ce retour au peuple par la convocation des éphores achève ce que M.Maeschalck appelle « la boucle du "cercle vertueux" du pouvoir défini par le droit », c'est-à-dire d'un pouvoir que le droit ne peut concevoir sans penser en même temps la limite de son exercice en l'inscrivant toujours dans une relation d'autolimitation avec une autre instance de pouvoir, conformément à l'essence du droit comme autolimitation des sphères de libertés<sup>23</sup>. Mais ce cercle vertueux ne préserve pas moins l'indécidabilité de la question de la confiance sociale en la disposition qu'aurait chaque sociétaire à toujours reconnaître le droit de tous les autres, indécidabilité qui, sans être *stricto sensu* l'aporie du système du droit<sup>24</sup>, en constitue néanmoins sa borne interne et sa limite structurelle, alors même que c'est précisément ce problème qui rend le droit de contrainte nécessaire. A cet égard, la clôture systématique de la doctrine du droit de 1796 montre en même temps l'impuissance du point de vue légaliste qui s'y développe à réaliser, par delà « la visée la plus prochaine de l'Etat », qui est de « trancher les litiges entre les citoyens à propos de la propriété »<sup>25</sup>, la destination éducative qui finalise la relation juridique, c'est-à-dire à produire par lui-même un éveil à la *conscience collective* de la volonté générale et des conditions de sa réalisation sociale<sup>26</sup>. Le problème de l'éphorat montre en cela que, comme Fichte l'assumera plus nettement dans la *Rechtslehre* de 1812, la recherche d'une garantie du règne du droit uniquement par des mécanismes constitutionnels ne pourrait éviter de reproduire en la déplaçant l'indécidabilité originaire de la relation juridique (qui se répercute ici dans les quatre branches de l'alternative suscitée par la convocation des éphores).

Bref, la détermination strictement légaliste de l'application empirique du droit conduirait Fichte à une aporie si, en renvoyant la tâche de l'effectuation socio-historique du concept de droit à la *politique*, il n'ouvrait pas en même temps aux points de vue supérieurs à partir desquels devient possible l'assomption de la finalité éducative de l'Etat par un apprentissage collectif du respect universel du concept de droit, c'est-à-dire de la reconnaissance de la liberté de tous par tous dans une communauté et une solidarité de destin.

*b) La politique comme épreuve de réalisation sociale de la morale créatrice.*

Dans le système de l'éthique de 1798, la déduction de l'élément matériel de la loi morale rencontre sur le chemin de la réalisation sociale du devoir le même problème d'indécidabilité que celui exprimé juridiquement par l'éphorat, mais déterminé cette fois du point de vue supérieur de la moralité créatrice. Puisque la fin morale du moi, l'autonomie, ne peut être atteinte tant que les autres hors de moi exercent leur liberté de manière immorale, je dois tenter d'influencer l'autre, sans contraindre sa liberté, « en vue d'acquérir des convictions pratiques communes, [ce qui] n'est possible que dans la mesure où tous partent de principes communs »<sup>27</sup>. « Il est [donc] contraire à la conscience de renverser l'Etat si je ne suis pas convaincu que la *communauté* veut ce renversement » ; je ne peux agir dans ce cas suivant ma seule conviction privée mais d'après une conviction commune présumée, telle qu'exprimée

<sup>21</sup> J.G.FICHTE, Lettre à Reinhold du 4 juillet 1797, *GA*, I, 3, p.302, 303 (cité dans A.RENAUT, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986. p.450, 451).

<sup>22</sup> *FDN*, trad.cit, p.195 (SW III, 182). C'est pourquoi le peuple n'est jamais coupable de rébellion.

<sup>23</sup> M.MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte*, Paris, Peeters, 1996, p.128-130.

<sup>24</sup> G.DUSO, « La philosophie politique de Fichte : de la forme juridique à la pensée pratique », *Zur Einheit der Lehre Fichtes, Fichte-Studien*, b.16, Amsterdam, 1999, p.191-211. p.200.

<sup>25</sup> *FDN*, trad.cit, p.199 (SW III, 186).

<sup>26</sup> M.MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte, op.cit.*, p.132, 136.

<sup>27</sup> *SE*, trad.cit., p.225 (SW IV, 236).

dans la Constitution et les lois de cet Etat. Or, cette conviction commune peut très bien être tout à fait contraire à ma conviction intime, et je me trouve alors dans une contradiction entre le devoir absolu d'agir selon ma conviction la plus parfaite et celui d'agir selon la volonté générale présumée de la communauté sur laquelle mon action opère une influence.

Je ne peux résoudre cette contradiction qu'en agissant de manière à considérer la situation présente de l'Etat de nécessité, dans laquelle les lois de l'Etat ainsi que la volonté générale présumée semblent contraires au droit selon ma conviction, comme un moyen de produire l'Etat de raison conforme au droit ; je rétablis alors l'unité de ma conviction en agissant exclusivement en vue de ce but, de sorte que les choses ne restent pas en l'état mais doivent nécessairement s'améliorer, dans la mesure de mes possibilités et sans heurter frontalement la volonté générale présumée. Si je suis convaincu de connaître celle-ci et de la savoir totalement opposée à la constitution de l'Etat de nécessité, alors seulement je peux prendre sur ma conscience de renverser complètement cet Etat<sup>28</sup>.

On retrouve la même situation au sein de la communauté éthique, l'Eglise. Dans la mesure où l'action réciproque de cette communauté est orientée vers la formation de convictions pratiques communes, elle requiert nécessairement de partir de quelque chose sur quoi tous s'accordent, soit le symbole. Pour être compréhensible par tous, celui-ci doit, dans un premier temps, revêtir une présentation sensible qui constitue en quelque sorte l'enveloppe du concept dont la forme la plus abstraite est « il y a du suprasensible ». La finalité de l'action réciproque est de déterminer toujours davantage ce qu'est ce suprasensible ; mais elle doit pour cela présupposer le « *symbole de nécessité* » dont doit partir la communauté, et qui constitue la première détermination du concept, encore grevée de la confusion entre le symbole et son enveloppe sensible. Il se peut donc que cette première détermination commune du suprasensible soit tout à fait contraire à ma conviction intime. Pourtant je ne peux contester et heurter frontalement ce symbole de nécessité puisqu'il constitue la condition de mon action influente en vue de la formation de convictions communes ; comme je dois agir sur les membres de la communauté, c'est pour moi un devoir (et pas une simple maxime de prudence) de partir de ce sur quoi ils sont d'accord et non de ce qui est sujet à contestation<sup>29</sup>.

De même que dans l'Etat, je ne peux résoudre cette contradiction du devoir avec lui-même qu'en partant du symbole nécessairement présupposé et en le respectant extérieurement quoique je n'y croie pas, tout en l'utilisant comme moyen pour agir de manière à élever peu à peu les autres à ma conviction quant à la détermination du suprasensible.

Dans les deux cas, l'action morale, qui doit toujours procéder de la conviction intime, autolimité cette conviction dans son expression extérieure pour préserver les conditions d'une formation de convictions pratiques communes. Cette situation n'est pas de nature à minorer le devoir absolu de former sans cesse ma propre conviction de manière autonome relativement au droit et à la détermination du suprasensible. Or, en tant qu'être raisonnable, ma raison s'exprime à travers les forces de l'individualité et donc aussi à travers ses limites qui peuvent fausser le résultat de mon argumentation. Je n'ai pas d'autres moyens pour pallier ce risque que de communiquer ma conviction et de rechercher l'accord sincère ne serait-ce qu'avec un autre individu (car, dit Fichte, il serait étonnant que cet accord soit le seul effet du hasard).

Apparaît alors une nouvelle contradiction : je dois communiquer mes convictions privées, quelles qu'elles soient, pour les former de manière autonome ; pourtant, dans mon action réciproque dans l'Etat et dans l'Eglise je dois partir du symbole et non de ma conviction privée, même s'ils sont opposés. Le terme synthétique est alors une société limitée et déterminée où l'on n'agit pas sur *tous* (comme dans l'Eglise et l'Etat), mais sur un nombre limité de personnes qui ont décidé de tout examiner librement sans être restreintes par les symboles et les convictions communes, mais en rejetant plutôt la croyance en l'autorité de

<sup>28</sup> SE, trad.cit., p.227-230 (SW IV,238- 241).

<sup>29</sup> SE, trad.cit., p.228-242 (SW IV, 239-243).

ceux-ci, et qui se soumettent à la seule règle de l'argument le meilleur ou « de la loi du plus fort selon l'esprit ». Cette société déterminée est le « public savant ». Tout homme qui « s'élève jusqu'à la non-croyance absolue en l'autorité de la conviction de son époque » a le devoir de s'y joindre pour communiquer sa conviction privée. Cette « république des savants est une démocratie absolue » sur laquelle ni l'Etat ni l'Eglise ne peut avoir de prise – positive ou négative. Ainsi, si une même personne est à la fois fonctionnaire et savant, autant il lui est moralement interdit, en tant que fonctionnaire, d'appliquer directement ses convictions intimes qui seraient contraires au symbole commun, autant il est exigé de lui, en tant que savant, qu'il forme sa conviction de toutes ses forces et la communique dans les lieux propres au public savant (comme, par exemple, les universités)<sup>30</sup>. Mais au-delà de cette séparation des sphères et des rôles sociaux, la république des savants ouvre une communauté culturelle qui, comme le note M.IVALDO, opère avec les communautés éthiques et politiques comme un contexte de médiation dans lequel « les nouvelles idées et découvertes se filtrent, se décantent, et cherchent les moments opportuns et les manières adéquates d'explicitation pour devenir socialement fécondes pour l'humanité entière »<sup>31</sup>.

Le public savant constitue ainsi non seulement une communauté intellectuelle de communication illimitée, mais fonctionne en même temps comme une méta-communauté d'apprentissage social agissant médiatement sur l'Etat et l'Eglise en travaillant à perfectionner la Constitution et le symbole et, en partant d'eux, à augmenter la conviction collective et l'entendement commun par une forme d'inversion de la logique de l'autorité – politique ou religieuse – basée sur la croyance aveugle et la force d'inertie d'une tradition historique.

On retrouve donc ici la tension centrale de la politique entre les tendances légalistes et transformatrices, que la doctrine de l'éthique traite du point de vue de l'efficacité de la morale créatrice, mais non sans intégrer le point de vue du droit comme condition limitative de sa propre application. Agir moralement dans des conditions sociales restrictives de formation des convictions pratiques communes, c'est pour moi viser à transformer ces conditions dans le sens de mes convictions, tout en m'abstenant, d'une part, de contester frontalement les symboles partagés qui constituent le fond commun indispensable à une action réciproque en vue de cette formation collective, et en soumettant, d'autre part, la validité de mes convictions privées au test de vérité d'une communication non limitée au sein du public savant.

Par un tel aller-retour entre ces communautés de communication et d'action, Fichte situe les conditions d'une action politique transformatrice à la fois dans une exigence constante de résistance aux forces sociales d'inertie et dans une patience vigilante quant à la maturité propre à un peuple et à une époque donnée, pour éviter que des renversements prématurés n'entraînent des régressions par rapport aux acquis d'une Constitution déterminée. C'est alors du point de vue de la philosophie de l'histoire qu'on doit interroger ce que la *Sittenlehre* de 1812 appelle la « mémoire vivante de l'espèce » qui anime la conscience morale commune d'une époque, consignée notamment dans les lois d'un Etat qui expriment la progression historique des mœurs<sup>32</sup>.

c) *La réalisation de l'Etat de raison du point de vue religieux de la philosophie de l'histoire.*

Dans la théorie du développement de l'Etat dans l'histoire proposée par les *Grundzüge* et la *Staatslehre*, les mêmes tensions et la même dialectique entre Eglise, Etat et public savant se trouvent exposées du point de vue supérieur de la philosophie de l'histoire comprise comme religion de l'entendement. Seul ce point de vue religieux sur l'histoire humaine et ses époques nécessaires comme devenir de la liberté et visibilité de la vie divine, peut éclairer la trajectoire où l'action transformatrice veut inscrire son efficacité en comprenant mieux les ressources et limites de son époque. Mais en outre, en s'élevant par la philosophie de l'histoire au point de

<sup>30</sup> SE, trad.cit., p.233-241 (SW IV, 245-253).

<sup>31</sup> M.IVALDO, *Liberta e Ragione. L'etica di Fichte*, Milano, Mursia, 1992 ; p.228.

<sup>32</sup> J.G.FICHTE, *Sittenlehre 1812*, SW XI, 103-104.

vue religieux, l'action politique peut se détourner des manifestations sensibles immédiates de succès ou d'échec, et se saisir comme prenant part au développement téléologique nécessaire dans lequel la construction étatique est appelée à dépasser son auto-compréhension naturaliste et mécaniste pour réaliser progressivement l'égalité des droits de chacun et assumer sa fin qui est la culture de l'humanité.

En vertu de la compréhension naturaliste des fins qu'il se donne d'abord à lui-même, tout Etat est poussé, sans en avoir toujours proprement connaissance, par une tendance nécessaire à « s'étendre universellement, et [à] intégrer en son unité civile tout ce qui existe »<sup>33</sup>. Cette tendance aveugle, qui sert de « moteur invisible » à chaque époque particulière<sup>34</sup>, s'exprime à l'interne par l'accroissement et l'affermissement de l'emprise de l'Etat sur ses citoyens, et à l'externe par le désir de conquête des autres Etats en vue de s'établir comme une monarchie universelle<sup>35</sup>. En s'élevant à l'institution de contrainte universelle, l'Etat n'a pas d'accès direct aux sphères supérieures de la culture comme la religion et la moralité. Mais il entre imperceptiblement en relation d'influence réciproque avec leurs manifestations extérieures, comme les « mœurs générales et publiques d'une époque » (à travers lesquelles le principe du christianisme authentique commence à se propager sous forme de comportements sociaux). La législation de l'Etat et son application implacable ont ainsi une influence bénéfique sur les mœurs des citoyens, qui intériorisent la menace que font planer la loi et la contrainte dont elle s'arme, interdisant « à toute pensée injuste de se manifester ». L'influence de la législation se limite donc à produire des « bonnes mœurs *negatives* », c'est-à-dire simplement « la *negation* des *mauvaises* mœurs ». Mais ces bonnes mœurs, pour peu qu'elles existent, sont placées dans un « rapport d'action réciproque » et « exercent en retour une influence sur l'Etat et sur son mode de législation »<sup>36</sup>. Leur influence ne se borne alors pas à empêcher l'Etat de commettre une injustice, mais « conduit la législation à adopter une nouvelle façon de procéder » ; cette influence relève donc des bonnes mœurs *positives*, qui consistent « en ce que l'on reconnaisse et honore en tout individu l'espèce humaine ». En effet, l'intériorisation de la contrainte dans un comportement ajusté à l'anticipation d'une sanction certaine, rend les peines progressivement « plus douces et humaines ». Cet adoucissement de la législation pénale ne vaut pas directement pour le criminel, « envers qui, en tant que tel, l'Etat n'a pas d'égard particulier, mais elle vaut pour l'espèce dont il porte toujours l'image, en sa personne »<sup>37</sup>.

De cette manière – et comme en atteste la consécration étatique, sous l'impulsion du christianisme, du principe de l'égalité de tous devant le droit<sup>38</sup> – les bonnes mœurs influent positivement sur la législation de l'Etat et sur son exercice de la contrainte, et l'orientent vers la conscience d'être l'instrument de l'espèce. Cette orientation est d'ailleurs appelée à être renforcée et diffusée par le biais de « l'opinion générale » européenne qui pousse l'Etat qui s'est engagé à cet adoucissement de la loi pénale, à s'y tenir, et les autres Etats qui en sont témoins « à adapter la législation pénale à l'esprit de l'époque, et, ce faisant, à adopter lui-même de bonnes mœurs »<sup>39</sup>.

Mais ces bonnes mœurs positives constituent aussi pour les citoyens une propédeutique, davantage intériorisée par la volonté, pour le respect du droit et la compréhension de la contrainte exercée sur eux par l'Etat. En effet, les bonnes mœurs positives consistent en l'habitude de reconnaître et de traiter sans exception chaque individu, « du fait qu'il porte visage humain », comme un membre et un représentant de l'espèce, et à vouloir en retour être

<sup>33</sup> CEA, trad.cit., p.207 (SW VII,201).

<sup>34</sup> CEA, trad.cit., p.209 (SW VII,203).

<sup>35</sup> CEA, trad.cit., p.207 (SW VII,201).

<sup>36</sup> CEA, trad.cit., p.221 (SW VII,217).

<sup>37</sup> CEA, trad.cit., p.221 (SW VII,218).

<sup>38</sup> CEA, trad.cit., p.219 (SW VII,215).

<sup>39</sup> CEA, trad.cit., p.222, 223 (SW VII,218, 219).

reconnu et traité comme tel par lui<sup>40</sup>. Il devient alors possible « que l'égalité originaires de tous les hommes soit la conception dominante, fondement de toutes les relations entre les hommes. ». Dans la mesure où ces bonnes mœurs positives visent l'égalité effective de tous les hommes, elles recherchent sa concrétisation la plus aboutie dans l'Etat parfait. L'influence réciproque des bonnes mœurs et de l'Etat consiste donc en ceci qu'on apprend à reconnaître un individu comme membre de l'espèce, en le considérant comme « *instrument* de l'Etat » (lequel est lui-même instrument de l'espèce) et en voulant être considéré comme tel par lui<sup>41</sup>. Ce faisant, les bonnes mœurs participent donc aussi à l'intériorisation de la contrainte étatique par les destinataires du droit.

Or, par cet apprentissage de l'intériorisation de la contrainte, l'Etat vise sans le savoir sa destination comme sa propre suppression en tant qu'institution de contrainte, conformément à ce qu'annonçaient les leçons sur *Destination du savant* de 1794 : « l'Etat, comme toutes les institutions humaines qui ne sont que des moyens, vise sa propre négation : *c'est le but de tout gouvernement de rendre le gouvernement superflu* »<sup>42</sup>. Et cette auto-suppression de l'Etat, la *Staatslehre* la situe justement dans la dialectique historique qu'il entretient avec ces autres institutions humaines que sont l'Eglise et le public savant, solidaires dans leur destin de dissolution et d'effacement.

L'Eglise primitive chrétienne, établie en institution d'enseignement pour garantir sa persistance intérieure, ne s'est d'abord associée avec l'Etat païen que parce qu'il « constituait autour d'elle une sorte de clôture qui assurait sa paix et sa survie contre *l'arbitraire des individus* »<sup>43</sup>. Mais la soumission de l'Eglise à l'ordre de l'Etat ne pouvait perdurer que dans la mesure où les lois étatiques n'étaient pas opposées au commandement de Dieu, de sorte qu'il fallait que l'Etat reconnût l'Eglise, sa liberté et son primat spirituels en apprenant à connaître Dieu comme législateur moral<sup>44</sup>. Par là, sans en revenir à l'état de confusion théologico-politique de l'ancien monde, l'Etat chrétien et l'Eglise moderne n'entraient pas moins en relation réciproque : « l'Etat devenait despote de l'Eglise, pour autant qu'elle en avait besoin et pouvait en admettre un, à savoir en vue de l'école et de sa conservation ». « L'Eglise, en retour, facilitait le travail de l'Etat en ordonnant l'obéissance (...) en tant qu'obéissance envers un commandement médiat, envers une ordonnance humaine »<sup>45</sup>. L'Etat pouvait alors se développer en une sphère d'action autonome basée sur un entendement rendu indépendant de la foi, lequel devenait pour lui un « moyen de formation puissant » qui allait ensuite rétroagir sur l'Eglise. En effet, l'entendement pouvait dorénavant aller jusqu'à dissoudre la superstition religieuse puisque l'Etat ne repose plus sur elle, comme au temps du paganisme ; en cela, « l'Etat moderne fut donc tout d'abord le moyen grâce auquel (...), l'Esprit-Saint [ou l'entendement] put entrer dans le christianisme », ouvrant la voie à la critique protestante et à l'abolition des dogmes et traditions de l'Eglise<sup>46</sup>. Quant à l'institution d'enseignement, elle devait être reprise en charge par l'Etat, non plus pour des motifs religieux, mais pour assurer au peuple une formation intellectuelle en vue de ses buts d'expansion et de maîtrise de la nature. Ce faisant, « l'Etat croit se servir lui-même et sert une fin supérieure sans le savoir ou le vouloir »<sup>47</sup>. Car par le perfectionnement progressif auquel sont destinées les institutions éducatives et l'art de la formation, « la véritable et unique contrainte exercée sur [l'homme] par l'éducation » consistera à le pousser à la « conscience

<sup>40</sup> CEA, trad.cit., p.223 (SW VII,220).

<sup>41</sup> CEA, trad.cit., p.224 (SW VII,221).

<sup>42</sup> J. G.FICHTE, *La destination du savant*, Paris, Vrin, 1994 (2<sup>ème</sup> éd.), trad. J.-L. Vieillard-Baron ; p.49 (SW VI, 306).

<sup>43</sup> *La doctrine de l'Etat*, Paris, Vrin, 2006, trad. J.-C.Goddard et G.Lacaze (dir.) ; p.243 (SW IV, 592).

<sup>44</sup> *La doctrine de l'Etat*, trad.cit., p.243 (SW IV, 593). CEA, trad.cit., p.195 (SW VII,187, 188).

<sup>45</sup> *La doctrine de l'Etat*, trad.cit., p.243 (SW IV, 594).

<sup>46</sup> *La doctrine de l'Etat*, trad.cit., p.243 (SW IV, 595).

<sup>47</sup> *La doctrine de l'Etat*, trad.cit., p.243 (SW IV, 597).

vive » de n'être rien en dehors de sa destination voulue par Dieu ; mais cette contrainte « se substitue aussi à toute autre contrainte » étatique ou autorité ecclésiastique, et l'éducateur, en suscitant l'éveil de l'œil spirituel de l'homme à la fin qui est la sienne, fait disparaître en même temps la différence entre savants et non-savants.

### 3) La perspective comme heuristique pour la réalisation concrète de la politique.

Les trois chemins qu'on vient de parcourir respectivement à partir de la doctrine du droit, du système de l'éthique et de la philosophie de l'histoire, ont convergé vers une détermination multi-facette du politique qui rend peut-être mieux compte, à partir de ses ancrages systématiques différenciés, des tensions sémantiques, épistémologiques et normatives dont nous étions partis. La dynamique d'autolimitation, les tensions et l'exigence de mobilité qu'on a cherché à décrire entre les différents points de vue constitutifs du politique peut nous amener à tenter d'élargir la tension centrale entre tendances légaliste et transformatrice à une forme d'interprétation perspectiviste de la philosophie politique fichtéenne, à partir de la théorie des cinq points de vue exposée en 1804-1806.

Il convient assurément de distinguer avec soin le niveau des doctrines philosophiques particulières (de la nature, du droit, de l'éthique et de la religion) et celui des quatre premières *Weltansichten* qui correspondent à leur domaine, puisque ces dernières constituent non pas le point de vue cognitif à partir duquel les doctrines particulières correspondantes sont produites, mais forment bien plutôt chacune l'objet respectif que ces doctrines déduisent toutes du point de la science, soit du cinquième point de vue. Ce n'est donc pas une fonction de structuration systématique qu'est appelée à jouer ici la théorie des points de vue, mais bien davantage un rôle heuristique concret qui permet d'éclairer, à partir des perspectives ou des *Weltansichten* mobilisées par les doctrines particulières dans leur détermination propre des conditions transcendantales de la réalisation politique du règne de la raison, autant d'angles d'attaque de la philosophie politique fichtéenne, différenciés mais solidaires les uns des autres dans leur effectuation. Le phénomène de la perspective opère donc à différents niveaux du système fichtéen : elle est une manifestation du savoir absolu, en tant qu'effet originaire de la dispersion de la réflexion sur l'unité<sup>48</sup> (les doctrines particulières offrant ainsi chacune un point de vue synthétique non exclusif sur la division du système de la *Wissenschaftslehre* dans son entier), mais elle constitue aussi une loi pour l'effectuation de la liberté dans le monde, dont elle forme le prisme transcendantal. En vertu de la synthèse matérielle produite par chaque point de vue, en fonction de laquelle le devenir-réel de la liberté est toujours en même temps la transformation du monde, la perspective doit pouvoir être pensée comme mode de réalisation sensible de l'action politique concrète.

En ce sens, comme le montre encore M. Maesschalck, la typologie des points de vue, en articulant le niveau transcendantal de la doctrine philosophique avec le niveau empirique des comportements concrets et des règles de vie, ouvre la voie à une « phénoménologie de l'action »<sup>49</sup> et en général à une heuristique pour l'effectuation historique concrète de la philosophie. Sa dynamique perspectiviste permet non seulement de contribuer à rendre compte des relations qu'entretiennent les uns par rapport aux autres différents écrits politiques de Fichte, parfois très contrastés entre eux, en fonction du point de vue dominant d'où ils appréhendent leur objet, mais cette typologie peut aussi jouer comme une forme de théorie transcendantale métacritique pour juger des ressources, des limites et des points aveugles des diverses théories politiques ainsi que des modes variés d'action socio-historique.

Si, du point de vue religieux de l'*Anweisung*, les cinq points de vue fondamentaux sont présentés comme autant d'étapes à parcourir dans l'initiation à la vie bienheureuse qui mène à

<sup>48</sup> J.G.FICHTE, *Théorie de la science, exposé de 1804*, trad. D.Julia, Paris, Aubier, 1967, trad. D.Julia ; p.265-268 (SW X, 312-314).

<sup>49</sup> M.MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte*, Paris, Vrin, 1996. p.334, 335.

l'attitude religieuse, et que la philosophie de l'histoire expose à certains égards le progrès de la culture humaine selon un schéma progressif analogue, l'usage heuristique de la théorie des points de vue dans la philosophie politique ne doit pas être réduit à cet aspect diachronique d'un dépassement dialectique (*Aufhebung*) des points de vue inférieurs par les points de vue supérieurs. La perspective se présente ici tout aussi bien selon une dynamique synchronique où chaque point de vue, s'il tend à détruire la validité absolue de tous les autres, deux points de vue ne pouvant valoir en même temps<sup>50</sup>, ne fait pas moins l'épreuve de tensions internes dans sa détermination de l'action concrète, marquant son insuffisance pour orienter unilatéralement les conditions de réalisation politique de la liberté. Posant son appréhension du monde comme absolue, chaque perspective est appelée à réfléchir, à travers ces tensions, la relativité de sa valeur d'effectivité eu égard à la destination de l'humanité et au progrès de sa réalisation. En fonction de chaque époque, tous les points de vue se confrontent à l'épuisement de leur portée régulatrice, relativement au degré de conscience du droit et aux capacités réflexives de l'entendement commun, de l'intelligence collective propre à cette époque, de sa maturité dans le processus d'apprentissage de la liberté. Aucun point de vue ne peut prétendre accomplir la synthèse ultime dans l'ordre de réalisation sensible du règne de la raison, mais chacun participe à la pulsation de la liberté, à son va-et-vient entre l'arrachement à un ordre donné et l'engagement dans une nouvelle série de déterminations, pulsation qui est à l'œuvre dans les tensions entre points de vue inférieurs et supérieurs et qui s'exprime aussi par le rythme fondamental de l'histoire dans le conflit entre forces créatrices et conservatrices. C'est ainsi que, par un aller-retour constant qu'on a décliné plus haut sous trois aspects, le point de vue inférieur donne au point de vue qui lui est supérieur une épreuve de réalisation en vue de la fin prochaine du politique, pendant que le point de vue supérieur permet au point de vue inférieur de se réfléchir dans sa finalité et d'inscrire les relations sociales dans leur destination dernière.

---

<sup>50</sup> J.G.FICHTE, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse, ou Doctrine de la religion*, Arles, Sulliver, 2000, trad. M.Bouiller ; p.95 (SW V, 468).