

Fichte est-il un ennemi de la société ouverte?

par Diogo Ferrer (Coimbra)

Fichte ne fait pas partie des auteurs visés par Karl Popper dans sa violente critique aux ennemis de “la société ouverte”, dans les années 40 du XX^{ème} siècle, mais le verdict à son sujet ne serait sûrement pas différent de celui qui est dirigé par Popper contre Platon, Hegel et Marx¹. Avant d’essayer de répondre à notre question sur si Fichte fait partie des dits ennemis, nous devons, néanmoins, dire un mot sur le fait de confronter auteurs et époques différents, ou sur l’intérêt de connaître la position d’un auteur, s’il est ennemi ou défenseur de concepts d’une époque différente, époque où tous les problèmes philosophiques et politiques, la conscience et l’expérience historique, scientifique et culturelle sont très différents, dans une comparaison où l’on semble perdre plus du spécifique de chacun des termes, que gagner en connaissance du concept comparé. La justification d’un tel procédé peut se trouver, d’un côté, dans le fait que la politique est par définition une activité présente, où beaucoup se décide justement par la définition de l’ennemi, et que la philosophie politique perd beaucoup de son sens si elle ne peut pas accueillir également ces deux facteurs dans son travail, et d’un autre côté, si nous remarquons que c’est une revendication aussi bien de Karl Popper que de Fichte, que nous disposons d’une rationalité humaine valable pour toutes les situations historiques, et qu’il y a un idéal politique qui se maintient à travers l’histoire, idéal que l’on peut considérer représenté par les idées centrales de la Révolution Française.

1. La liberté infinie du moi comme sujétion absolue?

Mais si Popper se réfère très peu à Fichte, le verdict d’ennemi de la liberté humaine est, encore dans l’esprit poppérien, prononcé explicitement contre Fichte par Isaiah Berlin, qui l’insère parmi les traîtres de la liberté, les « enemies of human liberty ». Le verdict s’impose à lui à partir du parallélisme qu’il établit entre la création romantique de valeurs par l’artiste et la défense, par Fichte de la thèse que la « moralité n’est pas une collection de faits à être découverts, [...] est inventée, n’est pas découverte »², c’est-à-dire, « la moralité est une activité »³. Cette thèse, dans son apparence politiquement innocente a, selon Berlin, « un autre côté plus sinistre », vu que « la nature pour Fichte est simplement une collection de matière inanimée, sur laquelle la volonté s’impose »⁴. Dans cette possibilité d’une imposition sans conditions de la figure d’un moi absolument dénaturalisé sur le non-moi, la nature, ou sur l’autre en général, il prétend trouver confirmée, au XX^{ème} siècle, la prophétie de Heine, que « des fichtéens armés viendront dont ni la peur ni l’intérêt propre, ne peuvent affecter les volontés fanatiques »⁵.

¹ Karl. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*. Volume I. *The Spell of Plato*. Volume II. *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, New Jersey, 1943, 1971.

² Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, London, 2003, 60.

³ Ib. 61.

⁴ Ib. 66.

⁵ Ib. 72.

Malgré le traitement presque caricatural de la doctrine de Fichte, il faut prendre au sérieux l'affirmation que « plus que n'importe quel autre penseur allemand, Johann Gottlieb Fichte me paraît responsable du lancement d'une idée de liberté qui est en franc contraste avec la notion de liberté acceptée par les penseurs occidentaux – principalement anglais, français et américains »⁶, aux XVIIIème et XIXème siècles. Celle-ci est, à savoir, la notion de liberté principalement comme la défense de l'individu contre l'intervention de l'état ou d'autres dans sa vie en général, privée et publique, dans le domaine de l'expression religieuse, civile ou politique. Il s'agit, selon Berlin, d'« un concept fondamentalement négatif ». Le concept de liberté fichtéenne, « florissant chez les allemands » serait au contraire, caractérisé comme « liberté face aux inflexibles nécessités de l'univers – et non face aux personnes stupides ou mal intentionnées, ou aux abus sociaux »⁷.

Les trois points qui se détachent ici sont, en premier lieu, le concept d'une liberté négative, qui est d'ailleurs commun aux deux concepts de liberté mentionnés, et pas seulement à Fichte, mais qui chez lui surgit comme liberté du moi face à la réalité factique du monde ; en second lieu, l'activisme, c'est à dire la distinction caractéristique de Fichte entre fait naturel et acte moral ; et, finalement et en dernier lieu, la portée cosmique, métaphysique dirions-nous, de la liberté. L'analyse incorrecte de Fichte comme un romantique, tout comme l'ignorance de l'impératif catégorique et des fondements philosophiques de la Doctrine de la Science, manifestées par Berlin dans ce texte, n'invalident pas la validité de la différence entre les deux concepts de liberté, auxquels il sera encore nécessaire d'ajouter un troisième concept de liberté. La ligne principale de confrontation entre Fichte et les théoriques de la société ouverte, où nous pouvons trouver l'origine de la différence philosophique essentielle entre les deux conceptions se trouve pourtant, dans l'intention ou la prétention d'une fondamentale ultime dans le domaine de la philosophie pratique.

Fichte semble, en effet, pris par les difficultés justement présentées par le genre de justification, métaphysique ou, plus correctement, transcendante de la philosophie pratique en tant que politique. C'est la tentative de justification transcendante, tentative qui lui semble être imposée par son propre concept de la philosophie systématique, qui loin de paraître prétendre soumettre la pratique politique à des principes éthiques irrenonçables, ne semble faire que libérer entièrement la raison politique de quelconque compromis sérieux avec le réel. Le même moi absolument libre oscille, de telle forme qu'il paraît très difficile d'arriver à une conciliation, entre différentes positions, fréquemment excessives : or entre un individualisme radical, dans l'écrit sur la Révolution Française et une fusion, mystique dirions-nous, de l'individu dans le tout de l'espèce, encore dans la période d'Iéna ; or entre le privilège inconditionné de la nation, dans les *Discours à la Nation Allemande*, et l'indifférence totale devant elle⁸ ; or entre le respect absolu pour l'homme, et la nécessité impérieuse de défense de l'état ; ou entre le machiavélisme sans loi et un état universel chrétien ; ou entre la liberté absolue et la sujétion totale de la volonté ; la dictature intolérante de la vertu et la définition soigneuse d'une sphère éthique et personnelle de non intervention de l'état ; ou encore entre une institution de totale sujétion et de liberté intégrale du savoir, comme dans son *Plan pour un institut supérieur à établir à Berlin*⁹.

⁶ Parmi lesquels Condorcet, Tom Paine e Benjamin Constant. Ib. 50.

⁷ Ib. 54

⁸ Voir e.g. GA I/1, 238; I/2, 88; I/8, 363.

⁹ Voir e.g. GA I/ 2, 88-89; I/9, 244; SW VII, 592-600; GA II/13, 205; ib. 208; ib. 225; aussi GA II/11, 89; ib. 127.

S'il est vrai que la succession quelque peu vertigineuse d'événements politiques et militaires impose certains de ces contrastes (comme dirait Adorno, seule l'exagération peut être vraie dans le monde irréconcilié) il est également légitime de soupçonner que la liberté absolue du moi face à la réalité peut aussi être à la base de l'énorme arbitraire avec lequel la réalité politique, sociale ou individuelle semble être traitée, comme un jouet devant la loi, elle-même inflexible, de la raison pure éthique, comprise comme activité absolue.

Il est vrai que certains points restent inaltérés, comme un fond conceptuel permanent dans la philosophie politique de Fichte : la défense absolue de la loi – avec la restriction qu'elle soit considérée conforme à la raison ; le refus intransigeant des privilèges de classe ou de caste ; un idéal d'une harmonieuse convivialité fraternelle entre les hommes ; ou, une fois adoptée, vers 1806, l'idée que l'intervention politique ne peut et ne doit être justifiable, en dernière instance, que comme une intervention éducative. Nous pourrions cependant soupçonner que ces invariants reflètent des représentations naïves, positions de racine idéologique ou de conscience de classe, plus qu'elles ne sont le fruit d'une véritable analyse des conditions réelles et de propos réalistes. De pair, justice soit faite, au caractère volatil de la situation historique, que Fichte explicitement reconnaît dans sa théorie de la contemporanéité, le « Schweben » typique de la Doctrine de la Science sera peut-être peu apte à établir une relation suffisamment différenciée et concrète de la science avec le réel.

2. Sur les conceptions idéalistes de la liberté

Un diagnostic systématique, et qui se prétend philosophiquement éclairé avait, cependant, déjà été fait, bien avant la théorisation sur les ennemis de la société ouverte ou sur la trahison de la liberté, justement par un des dits ennemis de la société ouverte, à savoir, par Hegel, qui par ailleurs, fait confondre les lignes de confrontation, en prétendant lier Fichte, à travers le concept de liberté négative, à la tradition individualiste de ce qu'il dénomme l'« atomisme social », tradition des penseurs occidentaux qui voient dans la liberté une activité exclusivement individuelle, qu'il faut défendre contre les autres libertés et l'intervention de l'état. Fichte surgit maintenant aligné avec une conception de la liberté comme simple restriction et séparation extérieure face aux autres, sans contenu positif, factuel ou particulier. Selon cette autre analyse, l'universalité inconditionnée de la loi face à l'individu, défini comme absolument singulier, a affaire à de simples abstractions et conduit à l'opposition irréconciliable de la liberté avec la nature.

D'un côté, l'individu singulier, ne trouve chez l'autre individu et dans la loi abstraite qu'une restriction négative de sa volonté absolument libre, et aussi bien un individu qu'un autre sont compris comme entièrement étrangers et négatifs devant leur infinie affirmation de la loi. La loi universelle abstraite refuse quelque particularité concrète et historiquement constituée comme introduction de différence et de particularité, qui ne doivent avoir aucune valeur devant la loi. En l'absence d'un concept positif de liberté, comme exposé dans la *Differenzschrift*, l'unique synthèse possible est celle de la domination et de la soumission de la nature et de l'individu, avec ses particularités, sous la liberté formelle qui, incapable de reconnaître une quelconque raison pour la différence particulière, impose forcément l'égalité, la vertu et l'infailible bonté¹⁰.

¹⁰ Cf. Hegel, *Werke* 2, Frankfurt a. M., 1971, 75, 80-85, 88, 99, 408.

Allant directement au *proton pseudos*, selon cette critique de la philosophie transcendantale « la raison pratique de Kant, ou le concept vide dans sa position irréductible face à la nature ne peut produire qu'un système de tyrannie et la dilacération de l'éthicité et de la beauté »¹¹. Dans les textes de Fichte postérieurs à ces écrits critiques de Hegel, nous retrouvons également des thèses et des propositions qui nous paraissent pour le moins extravagantes, comme sur le plan éducatif, la proposition de la séparation, éventuellement forcée, entre parents et enfants¹², ou que, comme résultat de cette éducation, « la liberté de la volonté soit annihilée et absorbée dans la nécessité »¹³, ou encore la proposition que pour éduquer un homme « tu devras faire plus que seulement lui parler, tu devras le faire, et le faire alors de telle façon, qu'il ne puisse vouloir autre chose que ce que tu veux qu'il veuille »¹⁴. Nous devons suspecter aussi d'un système de sujétion totale en lisant que Fichte recommande l'adoption d'un « art sûr et réfléchi de former chez l'homme une bonne volonté ferme et infaillible » – spécialement dans cette dernière expression: « bonne volonté infaillible »¹⁵.

Ces énormités manifestes doivent bien sûr être lues dans le contexte invariablement excessif de la guerre, de l'occupation et de la débâcle, dans ce cas de l'état prussien en 1806. Et, non moins important, dans le cadre d'une théorie qui défend une intelligence de la liberté qui ne se résume pas au libre-arbitre, à la possibilité du choix, mais qui fonde la liberté sur l'autonomie de la volonté, ou sur le respect infaillible, parce qu'inconditionné, qui appartient à tout celui qui est doté de visage humain. Dans les situations extrêmes – Fichte évalue ainsi le cas en considération, et peut-être l'est-il beaucoup plus souvent que notre prospère expérience de paix relative et libérale ne nous le laisse entendre – dans les situations les plus extrêmes, la place du juste milieu peut tout simplement être représenté par le rigorisme. Cette autonomie de la volonté est, surtout dans de telles situations, la seule qui permet d'établir, d'un côté, des critères formels pour l'arbitre, et de faire aussi la différence entre bons et mauvais choix, selon que le libre arbitre choisit de renoncer ou de préserver sa propre liberté et son autonomie. Et, d'un autre côté, Fichte cherche aussi à ajouter à ce critère formel d'autres critères matériels, qui renvoient aux valeurs substantielles de la vie et de l'amour, contenus qu'il élabore conceptuellement par une insistante interprétation métaphysique¹⁶.

Ces valeurs matérielles finiront par surgir, dans la *Doctrin de l'Etat* de 1813, comme le point qui permet de lier le fil de la réalité historique et politique, ou encore même pré-politique, à l'impératif formel pur et absolument suprasensible de la liberté comme autonomie et du respect envers elle. Ce point de liaison entre la réalité empirique et l'éthique transcendantale, qui permet le commencement du sens de l'histoire, est, dans ce texte tardif, l'amour conjugal, qui lie l'amour physique et moral à la liberté de la volonté¹⁷. La solution ainsi proposée, peut effectivement, contribuer à éliminer certains des paradoxes d'une philosophie transcendantale de l'histoire et de l'éthique, convergeant d'ailleurs vers quelques propositions hégéliennes. Le développement que Fichte donne à ce principe nous conduit cependant, et une fois de plus, à des résultats quelque peu décevants en ce qui concerne la théorisation de la

¹¹ Hegel, *op.cit.*, 383.

¹² Fichte, *Reden an die Deutsche Nation*, Hamburg, 1978, 40.

¹³ *Ib.* 29.

¹⁴ *Ib.*

¹⁵ *Ib.* 30.

¹⁶ Sur la vie v. e.g., *ib.* 44ss., 65ss., 76ss., 85,88,107ss., 116,126, 137, 160, 193; sur l'amour, *ib.* 30s., 37ss., 49ss., 130, 160, 166.

¹⁷ SW VII, 588; IV 473, 475, 477.

société ouverte, vu que le développement historique se résoudra dans une théorie d'un état chrétien universel¹⁸.

Nonobstant nos considérations sur la nécessité d'un critère formel pour la liberté de choix, considérations qui lui seraient certainement faciles d'examiner et de refuser, Hegel, l'ennemi manifeste de la société ouverte, défend que la conception négative de la liberté, comme refus de l'intervention sur l'individualité, implique l'atomisme social et la conception de la liberté de l'un non seulement comme opposée à celle de l'autre individu mais aussi opposée à la loi, et que dans ces conditions, celle-ci ne représente que la liberté du tout comme soumission infinie de la liberté individuelle. Ce qui revient à dire, en termes dialectiques, que « pour être liberté la liberté doit se supprimer elle-même »¹⁹. Face aux deux conceptions de liberté présentées, (1) la liberté comme autonomie absolue du moi devant ce qui n'est pas lui-même, et (2) la liberté comme défense de l'individu face à l'état et à l'autre individu, nous devons alors en ajouter une troisième, (3) celle de la liberté comme reconnaissance de soi dans son autre – formulation métaphysique qui devra être interprétée, en termes plus concrets, comme la nécessité de médiations institutionnelles particulières, c'est-à-dire, intermédiaires, entre l'individu singulier et l'état universel. La liberté n'est pas la négation de l'intervention de l'autre, sur l'individu, mais plutôt la possibilité de l'affirmation positive de l'un dans l'autre et comme l'autre, dans des institutions particulières sans lesquelles la liberté totale collapse dans la tyrannie de la loi. Selon cette dernière conception, la loi, éthique et juridique, n'est pas vue comme restriction à la liberté individuelle, mais il est reconnu que l'individu ne réalise, positivement, sa liberté que dans ces institutions, qui ne la restreignent qu'en apparence, et que dans une conception abstraite de la loi et de l'individu. Liberté est, donc, reconnaissance et participation.

Un tel abordage semble conduire à une vision institutionnelle et conservatrice qui, accrue d'un élément fondamental de respect pour la légalité établie, et d'un respect relatif pour l'individu et sa morale subjective – éléments tous présents dans la philosophie de Hegel – pourrait peut-être nous conduire à un concept démocratique et représentatif de la société. Mais si le prometteur système de Fichte, « premier système de la liberté »²⁰ éthique et de l'égalité devant la loi, débouche sur la défense d'un état presque totalement fermé, en 1801, sur un nationalisme exalté et sur des représentations utopiques quelque peu naïves dans la *République des Allemands* en 1807, ou encore sur un mysticisme millénariste, en 1813, les ébauches du système de Hegel, centrés sur une reconnaissance concrète, semblent conduire, entre autre fléaux, à la glorification de l'état et de la guerre²¹. Ce n'est pas ici, le moment pour examiner la critique de Popper à Hegel, et qui semble dans bien des cas être injustifiée, mais, en général, correcte au moins dans les deux points mentionnés: la glorification de l'état et la positivité de la guerre.

Une simple considération des concepts de liberté négative, autonome et propre au sujet, ou positive, institutionnelle et factuelle, ne paraît pas être suffisante pour comprendre des résultats qui sont, dans le meilleur des cas, politiquement obsolètes : la question que je voudrais maintenant poser est alors de savoir d'où dérive donc le fait que les deux versions idéalistes de la liberté, négative et positive, peuvent conduire, toutes les deux, à des formes de tyrannie ou, du moins, dans le cas de Hegel, de conservatorisme et d'accommodation de principe avec la réalité existante. Pourquoi les deux penseurs idéalistes cités semblent-ils avoir échoué, malgré la richesse de leur

¹⁸ Ib. 592-600.

¹⁹ Hegel, *op. cit.*, 82

²⁰ GA III/2, 298.

²¹ Cf. K. R. Popper, *op. cit.*, II, 65-69.

fondamentale et conceptualisation face aux exigences de la liberté politique in concreto ? Le mal, selon les représentants cités de la défense de la société ouverte, ne réside donc pas dans la négativité de la liberté, à laquelle au bout du compte ils participent également, en la comprenant foncièrement dans le sens de la plus élémentaire restriction, ni dans sa simple positivité institutionnelle, puisque admettre la moralité comme ensemble de faits institutionnels dont la valeur doit être reconnue sans justification transcendantale ultime est, comme l'a dit Berlin lui-même²², un bon principe pour la liberté humaine.

La réponse à notre question dépend de la relation entre les trois concepts de liberté présentés, d'un côté celui dont se réclame Fichte, d'un autre son critique Hegel, et, finalement, le défenseur de la « société ouverte » contre le second. Nous devons principalement, pour ce qui nous intéresse, déterminer si le concept de liberté proposé par Fichte trouve une quelconque médiation, ou si, d'une certaine façon, il peut ou doit intégrer le concept de liberté en vigueur dans la « société ouverte », ou si l'utilisation du terme liberté est simplement équivoque. Comme nous l'avons énoncé, la liberté fichtéenne se caractérise par deux aspects centraux : d'un côté, celui de l'autonomie absolue de la raison, de l'autre, l'unité que le concept de liberté permet d'introduire dans toute la pensée, ce qui signifie, sa détermination cognoscitive et, même, métaphysique. D'une part, et comme nous l'avons déjà dit, il y a quelque chose de commun dans les deux premiers concepts de liberté mentionnés, c'est à dire, la liberté comme limitation, notamment la notion d'une synthèse par restriction mutuelle entre les libertés des différents individus. Sur ce sujet, la doctrine du droit de Fichte ne semble pas se distinguer de la conception traditionnelle contractualiste, où la propriété correspond à la restriction mutuelle de la sphère d'intervention de chaque arbitre, ou de chaque volonté naturelle, en tant que capacité et volonté d'action arbitraire. Dans l'état de nature, l'homme, reprenant les termes de Fichte « est libre comme Dieu », état qui est suivi par « le contrat de propriété, [qui] attribue à chacun sa sphère, son *quantum d'utilisation exclusif de la liberté*. [...] Le droit est un concept réciproque de la liberté de tous, sa synthèse compatibilisatrice »²³. Le principe synthétique de la liberté absolue avec sa position déterminée, c'est à dire, multiple et naturelle, est le même que celui que l'on trouve déjà en 1794/95, notamment celui de la limitation quantitative. Le principe de détermination et de limitation concrétisante de la liberté est le principe de la négation, le non-moi qui s'oppose à la liberté inconditionnée. Il faut remarquer qu'une telle position coïncide avec la position de la société ouverte puisqu'elle refuse qu'il y ait à la base de l'état un lien essentiel *organique* entre le moi et le non-moi, préservant intégralement la spontanéité du moi compris comme individu²⁴.

Deux problèmes empêchent néanmoins une conciliation avec le concept de la société ouverte. D'une part, le fait que Fichte, paraissant céder à la critique romantique et hégélienne, ira adopter le principe organiciste²⁵ de l'esprit et du peuple. La difficulté réside, d'autre part, dans le principe que détermine dans toute sa généralité la philosophie de Fichte, d'unification de la raison, c'est-à-dire sa revendication métaphysique-transcendantale. Il ne s'agit même pas seulement de l'absoluité de la liberté, parce que formellement cette liberté est également entendue comme telle dans la tradition de la liberté défendue par Popper. Le problème central est la liaison fichtéenne de la liberté à un projet de fondamentale qui, né d'une position purement éthique et épistémologique, révèle de claires difficultés dans son application à la réalité politique

²² V. Berlin, *op.cit.*, 60.

²³ Fichte, *Rechtslehre 1812*, GA II/13, 221.

²⁴ *Ib.* 225.

²⁵ Cf. Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie* (Köln / Opladen, 1967), 128-129.

et historique. Elle oscille, en réalité, entre l'insignifiance due à l'impossibilité radicale d'une philosophie qui ne s'occupe que des conditions de possibilité du fait, d'intervenir sur ces mêmes faits d'un côté, et de l'autre, la tentation de contrôle total de ces faits. L'essentiel de la politique, ou de l'éducation, l'intervention sur la réalité factique de la vie humaine qui détermine l'histoire, lui échappe par définition.

3. La liberté en tant que jugement thétique et le problème de l'intervention

Théoriquement, cette impossibilité d'intervention de la philosophie transcendantale se comprend à partir de la doctrine du jugement thétique du troisième paragraphe des *Grundlage*²⁶, doctrine centrale pour la philosophie transcendantale. L'attribution de la liberté à l'homme est, selon Fichte, un exemple privilégié d'attribution ni analytique, ni synthétique, mais thétique. C'est-à-dire, qu'elle ne dérive ni de l'analyse à partir d'un genre supérieur, ni n'est possible à travers une synthèse constitutive qui permettrait d'affirmer objectivement des caractéristiques de l'homme, de trouver parmi elles le caractère spécifique de l'espèce humaine comme être rationnel et libre. Dans les principales caractéristiques, parmi lesquelles la liberté, qui font de lui un homme, l'homme est incomparable et, dans ces conditions, pour Fichte, « un jugement sur ce quoi rien ne peut être identifié et à quoi rien ne peut être opposé, [...] n'a pas de fondement »²⁷ – comprenons bien sûr ici par fondement, fondement objectif – puisque toute attribution sans fondement de distinction ou de comparaison avec d'autres espèces est, pour Fichte, ni analytique ni synthétique, mais « thétique »²⁸. Fichte donne comme exemples de jugements thétiques, qui attribuent des caractéristiques qui ne proviennent ni d'analyse conceptuelle, ni de synthèse objective, mais d'une attribution inconditionnée : « A est beau », et « l'homme est libre »²⁹. Une telle attribution situe la propriété attribuée hors du domaine mixte analytique-synthétique, de comparaison et de distinction entre les phénomènes. Et, selon l'interprétation de Fichte sur le principe de raison suffisante, il la situe hors de l'atteinte de ce principe et, par conséquent, hors de la nature. Les propriétés attribuées par cette classe de jugements, si, d'un côté, elles sont attribuées de forme absolue, elles ne peuvent pas, en contre partie, s'attribuer objectivement.

Cela implique, d'une part, que l'humanité, dans ses caractéristiques essentielles de liberté et rationalité, est unique et incomparable, étant donc impossible d'attribuer quelque chose d'essentiel à une partie de l'humanité au détriment de l'autre, ce qui permet de fonder dans les premiers principes de la raison la nécessaire égalité de tous les hommes comme êtres rationnels supra-empiriques, c'est-à-dire, éthiques et d'autre part, et en contrepartie d'arriver à la conclusion qu'aucune action phénoménique, politique ou éducative, en tant qu'appartenant à la nature factique, ne peut agir comme raison suffisante de la production de la liberté – qui est en fin de compte, d'après Fichte, l'unique raison d'être de la politique et du droit. Il est possible d'agir sur la nature phénoménique, mais on ne peut jamais intervenir sur la liberté du moi, définie comme pure activité. Le jugement thétique n'exprime pas un fait objectif, mais une tâche infinie proposée à la liberté, tâche dont les résultats retombent dans l'objectivité naturelle.

Face à ces difficultés au niveau juridique et éducatif, Fichte semble alors concevoir une philosophie transcendantale inversée, où il déduit des conditions empiriques pour le suprasensible, exactement à l'opposé de la philosophie théorique, où

²⁶ GA I/II, 273-278.

²⁷ GA I/2, 273.

²⁸ Ib. 276-277.

²⁹ Ib. 278, 277.

il déduit des conditions non-empiriques pour l'expérience. Dans la pragmatique politique et éducative il s'agit, donc, non de la prescription d'actions, mais de la description de conditions de reconnaissance du moi pour lui-même dans la réalité.³⁰ Cette description de conditions ne détermine cependant pas directement la réalité qu'elle ne fait plus que rendre possible. Pour Fichte, « l'ordre civil de l'état n'a rien à voir avec l'éthicité intérieure, l'amour du bien pour soi-même, mais seulement avec la correction des actions externes »³¹, en même temps qu'il défend que le droit est « la condition factique de l'éthicité »³², en supposant que, malgré le hiatus intransposable, il y a entre les deux un conditionnement mutuel.

En réalité, c'est le caractère inconditionné de la condition première de l'autonomie qui la rend inaccessible à quelque intervention et gère le paradoxe d'intervenir sur ce qui, par définition, ne peut ni ne doit subir une quelque intervention. Voici le problème typique d'essayer d'intervenir par prescriptions conscientes sur ce qui étant objet d'attribution éthique, ne peut être amené à la conscience objective. Pour une théorie transcendantale, le problème est généralisé dans tous les systèmes de sens suprasensibles, comme la conscience, le langage, la moralité, l'histoire ou la Doctrine de la Science elle-même. Ainsi, « il n'y a absolument pas un moment *premier* de la conscience, mais seulement un second »³³. « Aussi peu nous sommes conscients du premier pas dans le domaine de la conscience en général, aussi peu nous le sommes dans notre accès au domaine de la moralité »³⁴. Il s'agit des domaines d'auto-position contenus en eux-mêmes pour lesquels il n'y a pas de transition graduelle à partir de la nature objective. « La formation érudite ne peut d'aucune façon être le fondement de l'intellection [du monde suprasensible]. Il y a parmi toute la formation érudite possible et le suprasensible un hiatus absolu à travers le néant »³⁵. S'il est vrai que, comme Fichte le soutiendra dans la Doctrine du droit de 1812, le droit est une exposition extérieure de l'éthique³⁶, en contrepartie « l'exposition est seulement exposition et ne peut jamais sortir hors d'elle-même, et se transformer en essence »³⁷. En conclusion, la difficulté est que « ni le philosophe ni l'historien n'a quoi que ce soit à dire sur l'origine du monde et de l'espèce humaine, puisqu'il n'y a absolument aucune origine »³⁸.

Il y a différentes formes d'essayer de résoudre le paradoxe de vouloir faire commencer ce qui n'a pas de commencement, c'est-à-dire, l'impossibilité d'intervenir précisément sur ce que l'on prétend former. Fichte propose des solutions dans différents textes, solutions qui correspondent à des expressions théoriques diverses d'un même problème généralisé, par exemple la théorie de la *Aufforderung*, de l'amour conjugal, mentionné ci-dessus, de l'éducation en général³⁹ – qui peut aussi bien être le problème qu'une solution pour lui, – l'appel au jugement simplement empirique, comme abandon conséquent du régime transcendantal, le recours au mythe, à l'art, à l'instinct de la raison ou également, dans une manifestation finale d'impuissance de la philosophie

³⁰ Génériquement, le droit est face à la loi éthique, « die Bedingung seiner Erscheinung » (GA II/13, 214), « die faktische Bedingung der Sittlichkeit » (ib. 227).

³¹ Ib. 279.

³² Ib. 227.

³³ GA I/3, 208.

³⁴ GA I/3, 83.

³⁵ SW XI, 180.

³⁶ GA II/13, 214.

³⁷ SW VI, 364.

³⁸ GA I/8, 298, 299.

³⁹ Sur la fonction de l'éducation voir, e.g., M. Maesschalek, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain, 1996, 220-238.

transcendantale dans le domaine de l'histoire et de la formation réelle, c'est-à-dire, de l'action politique, Fichte déclare: « la tâche de constituer le droit [...] ne peut pas être résolu par la liberté humaine. Elle est, pour cette raison, une tâche pour le gouvernement divin du monde »⁴⁰. Nous prétendons former la liberté, mais la philosophie transcendantale ne donne que les conditions de possibilité, raison pour laquelle elle, en tant que philosophie spécifiquement transcendantale, n'a rien à dire sur le *fait*. Elle peut donner une orientation éthique sur la fin ultime de l'action, mais pour l'évaluation de la situation concrète il faut avoir recours à une prudence et à une interprétation historique et factuelle qui n'a rien de spécifique. Fichte nous renvoie finalement à un cadre de conditions de reconnaissance intersubjective, mais dont le régime est uniquement réflexif et descriptif, qui a toujours besoin d'un point absolu d'intuition, par laquelle le savoir saute librement sur l'hiatus, ce qui nous conduit toujours et à nouveau dans l'impossibilité d'une intervention transcendentale justifiée sur les processus réels.

4. La vision fichtéenne non-organique de l'histoire

Un coup d'œil à la théorie des *Traits fondamentaux de l'Epoque Actuelle* permet de confirmer justement cette indétermination de la réalité historique devant le cadre a priori nécessaire défini par la raison. Non seulement l'inclusion du temps présent dans une des époques définies a priori par la raison ne peut être démontrée par la philosophie⁴¹, et reste dans le domaine d'un jugement incertain, mais les différentes époques peuvent également coexister entre elles⁴², vu qu'il n'y a pas de correspondance définie entre le régime empirique et le régime a priori.

Il faut remarquer que sur ce point la philosophie transcendantale ne s'oppose pas du tout à la société ouverte, puisque probablement la principale caractéristique des ennemis de la société ouverte est, selon Popper, l'historicisme, qui prétend trouver des lois impossibles pour le développement nécessaire de l'histoire. L'impossibilité de telles lois pour l'histoire n'exclut pas la légitimité d'un cadre conceptuel qui permet de la comprendre avec un sens déterminé. Selon Popper « l'historiciste ne reconnaît pas que ce sommes *nous* qui sélectionnons et ordonnons les faits de l'histoire »⁴³. La société ouverte reconnaît justement le caractère extérieur de l'interprétation historique, vu que « l'histoire n'a pas en soi [...] une fin ou un sens en elle-même, mais nous pouvons décider de lui donner les deux »⁴⁴. Dans sa théorie de l'histoire, Fichte conserve en général sa lucidité transcendantale, en remettant le jugement à son propos non au philosophe, mais au connaisseur du monde et des hommes⁴⁵ et le principe de son développement non à des lois objectives, mais à la liberté du sujet qui l'interprète. Popper, de son côté, considère que, dans cette réflexion extérieure – ou subjective – sur l'histoire, elle-même factuellement sans sens, s'établit un « dualisme de faits et de décisions [qui], je pense, est fondamental. [...] L'historicisme est une des nombreuses tentatives pour outrepasser ce dualisme »⁴⁶. Ce dualisme entre les faits et les décisions est un trait commun à la pensée de Fichte qui ne cherche jamais à l'outrepasser par les moyens de l'historicisme.

⁴⁰ GA II/13, 285.

⁴¹ GA I/8, 207.

⁴² Ib. 202-203.

⁴³ Popper, *op. cit.*, II, 269.

⁴⁴ Ib. 278.

⁴⁵ Fichte, GA I/8, 207.

⁴⁶ Ib. 278-279.

La philosophie transcendantale est un projet épistémologique et éthique de fondation ultime n'étant pas prévu qu'il s'étende, au-delà du plan de droit, jusqu'au plan de l'histoire et de la politique. Avec la revendication de fondation ultime et systématique, mais en même temps devant l'intérêt renouvelé pour l'histoire, le changement d'époque et les critiques du nihilisme et du formalisme, Fichte semble être conduit à entreprendre une tentative non proprement de dépassement du dualisme de faits et de décisions, mais de recherche des formes d'application ou – reprenant les propos de Fichte – d'« extension de la même pensée à de nouveaux objets »⁴⁷. Cette tentative le conduit à chercher différents chemins pas toujours cohérents, ou qui peuvent apparaître comme difficilement cohérents.

Nous pouvons trouver un exemple dans la relation entre état et société, différence initialement accentuée mais qui semble fréquemment oubliée⁴⁸. Un autre exemple est la conception organique du collectif, nation ou peuple, qui plus d'une fois est défendue, dans une tentative de compatibilisation avec la perspective de l'individu, tentative qui revient aussi fréquemment⁴⁹. Ainsi, le « *Rechtzustand* » est l'« état de tous. Par conséquent, qui ne se soumet pas à lui, n'appartient pas à tous. Celui-ci n'a donc aucun droit et, puisque dans cet état, la revendication de liberté de tous sans exception ne peut se fonder que sur le droit, il n'a aucune revendication de liberté »⁵⁰. Malgré l'affirmation générale d'une sphère propre extérieure à l'état, la liberté est factuellement un produit de l'état.

Les principales difficultés ou insuffisances de la philosophie politique fichtéenne ne semblent pas tellement résider dans sa conception de liberté, ou même dans le formalisme de type transcendantal qui, à en juger par Popper, ne s'oppose pas nécessairement au concept de société ouverte.

Les principales difficultés, c'est-à-dire l'échec de la théorie fichtéenne à donner une lecture politique et historique valable pour une société ouverte réside, d'une part, dans le fait que Fichte ne s'est pas résigné à la limitation essentielle de la perspective transcendantale et, qu'en essayant d'intervenir sur la réalité, il ne semble pas trouver une orientation philosophique suffisamment claire.

D'autre part, la difficulté se trouve dans la propre conception unificatrice et intégrale de la raison qui semble exiger pour Fichte une harmonisation finale et unificatrice de la liberté et de la nature, rendant impossible l'acceptation effective d'un quelconque pluralisme historique et social, propre à la société ouverte et, avec lui de l'inopérance de la tentative d'imposition de la vertu. La volonté de concrétisation de la raison est une donnée de la philosophie transcendantale qui peut être acceptée de différentes formes, et pas forcément avec l'exigence nécessitariste que Fichte parfois considère qu'elle doit assumer. Le transcendantalisme devrait permettre un regard de tolérance parce que précisément, il ne reconnaît aucun historicisme doté de lois nécessaires, ni aucun projet à réaliser selon des moyens nécessaires. Fichte reconnaît parfois cette donnée théorique, dans la théorie et dans la pratique, en acceptant le primat de l'individu, la nécessité d'une rénovation infinie des sciences, dans son projet d'un éclaircissement et d'une formation permanents de la société pour l'autonomie

⁴⁷ GA I/9, 419.

⁴⁸ Cf. e.g. GA II/13, 205, 213. Cette tendance est également visible dans les *Discours*, avec une formulation toute opposée à l'idée d'une société ouverte: « der Staat, als höchster Verweser der menschlichen Angelegenheiten, und als der Gott und seinem Gewissen allein verantwortliche Vormund der Unmündigen, habe das vollkommene Recht, die letzteren zu ihrem Heile auch zu zwingen » (*Reden an die Deutsche Nation*, Hamburg, 1978, 183).

⁴⁹ Même dans la pleine exaltation de la nation, l'individu reste inviolable, vu que « keine Wunde, und keine Verstümmelung des einzelnen durch den Ruhm der ganzen Nation geheilt wird » (ib. 25)

⁵⁰ GA II/13, 205.

individuelle mais, avant tout, dans les déterminations métaphysiques de l'impossibilité de déduire la réalité et du caractère irréductible de la division et de la quantification du moi fini.

Fichte n'a pas été fidèle à sa théorie dans l'interprétation extrémiste qu'il fait de l'histoire, en assumant que le hiatus irrationalis requiert un contrôle tendanciellement illimité et non tolérant. Si, en fait, comme nous l'avons affirmé ci-dessus, le rigorisme professé par Fichte semble être le juste milieu dans les situations extrêmes, l'expérience de Fichte semble le faire interpréter la situation historique comme invariablement extrême, en exigeant des réponses extrêmes. Il faut cependant remarquer que sa rigueur intolérante est, par exemple, sans aucun doute préférable à l'indifférence de ses collègues dans l'affaire Brogie, l'étudiant juif qui refusait de se battre en duel et dont la défense, lui a coûté son rectorat⁵¹.

De la tension entre la philosophie transcendantale et la tentative de son application, nécessaire mais impossible à la réalité politique, il en résulte des textes et des intuitions politiques et philosophiques douées d'une force remarquable⁵² mais maintes fois politiquement désorientés ou, au minimum, datés. Fichte a toujours cherché, sans jamais trouver, les principes auxiliaires qui permettraient d'appliquer la philosophie transcendantale à la pratique politique. Mais cependant, une défense de la société ouverte ne pourrait pas se passer des nombreuses contributions de Fichte, comme les démonstrations de la nécessaire applicabilité de la loi⁵³, de l'histoire non comme sujet des lois mais de projet, de la dignité absolue de la personne, de l'autonomie morale de la raison ou son opposition à des formes de gouvernement justifiées uniquement par la tradition ou la volonté particulière de quelques-uns, sans autre support sur la raison.

⁵¹ Selon M. Lenz, *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität. Erster Band. Gründung und Ausbau* (Halle, 1910, 417).

⁵² À propos de l'influence des *Discours sur la nation Allemande* voir par exemple le jugement de Tolstoï en 1869, qui invoque l'importance pour le moment historique de l'activité de « Metternich, de madame de Staël, de Talleyrand, de Fichte, de Chateaubriand et d'autres » (L. Tolstoï, *Guerra e Paz* (vol. III, trad. de José Marinho, Lisboa [1958]), 403.

⁵³ Cf. en particulier, GA I/3, 388.