

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

État, raison et liberté dans la *Staatslehre* de 1813.

par Sylvie Robin (Univ. Toulouse)

La *Staatslehre* n'est pas un livre de philosophie politique au sens étroit du terme. Fichte s'en explique à maintes reprises, la *Doctrina de l'État* est l'attestation magistrale de cette articulation singulière qu'il établit entre la dimension théorique et la dimension pratique de la raison. Dimensions indissociables, au sens d'intrinsèquement liées, car elles sont les deux aspects d'un seul et même mouvement de l'esprit. L'affirmation de cette indissociabilité ne relève chez Fichte, ni d'un point de vue théorique de surplomb¹, ni non plus d'une décision de l'auteur, Fichte, qui se contenterait de l'affirmer comme une option personnelle, et à ce titre contingente. Fichte n'a cessé de montrer l'inanité d'une telle conception de la philosophie et encore plus de la D.É, qui n'est, selon la belle expression de Marc Maesschalk² que « l'autoposition de soi comme image vivante de la liberté absolue ». Cette indissociabilité est une caractéristique bien connue de la philosophie fichtéenne, mais elle reste insuffisamment comprise ou méditée. Nous entendons montrer que cette articulation du théorique et du pratique, telle qu'elle est thématifiée dans *La doctrine de l'État*, nous livre quelques thèses très originales, propres à la philosophie fichtéenne. Originalité d'abord de « l'ontologie » fichtéenne, qui se révèle être ici une philosophie de la création, parce que c'est une philosophie de la liberté et une philosophie de la liberté, parce que c'est une philosophie du devenir. Philosophie qui articule la question du comment (*Wie ?*) à la question de l'obligation morale (le *Soll*) et qui, par conséquent, ne se conçoit que comme une philosophie de la destination de l'homme, autrement dit de la *Bestimmung des Menschen*. Pour Fichte, l'État n'est qu'un moyen pour l'avènement d'une liberté au plus haut point raisonnable.

1°) L'image comme clef de voûte de l'articulation du théorique et du pratique dans la *Staatslehre*.

Fichte n'est pas dualiste. Selon lui est dualiste quiconque pose l'existence d'une matière subsistante, hors et à côté de la conscience, c'est-à-dire quiconque attribue un être ou une existence au monde matériel³. Par ailleurs, le moi n'est pas seulement un « moi connaissant », il est aussi un « moi agissant »⁴, ce qui signifie qu'il ne se contente pas de se mouvoir dans un monde d'images de l'être donné, mais qu'il est lui-même principe créateur d'images à partir de lui-même, en quoi il est vraiment à l'image de Dieu. Autrement dit, Fichte lie l'agir humain à la capacité imageante de l'homme. Aussi juge-t-il nécessaire de se confronter à la réfutation spinoziste du libre-arbitre, qu'il ne récuse pas entièrement, dans la mesure où elle a le mérite de faire avancer, jusqu'à un certain point, la réflexion. Spinoza n'est pas nommé, mais la confrontation avec la thèse spinoziste est manifeste par l'exemple de la boule qui tombe⁵, qui parodie l'exemple spinoziste fameux de la pierre dans la lettre LVIII à Schuller. Ce qui donne l'occasion à Fichte, d'une part, de définir plus rigoureusement ce qu'il convient

¹ Cf sur ce point l'affirmation de Fichte, selon laquelle on ne peut accéder au point de vue de la DS que « par la formation de son propre œil intérieur. ». D.É, p. 77, SW IV, p. 388.

² *Doctrina de l'État*, traduction française sous la direction de Jean-Christophe Goddard et Marc Maesschalk ; présentation de Marc Maesschalk, p. 34, ed. Vrin.

³ D.É, ed. citée, p 64 ; SL, SW IV, p. 373.

⁴ D.É, p. 72 ; SL, SW IV, p. 383.

⁵ D.É, p. 73 ; SL, SW IV, p. 383.

d'entendre par *agir* et d'autre part d'introduire l'idée que cet agir véritable, qui n'est pensable que **par** et **depuis** la liberté, est lui-même tributaire d'une capacité imageante propre au moi. Fichte nous indique qu'inventer un monde, c'est aussi le créer. La liberté est la pierre angulaire de l'édifice fichtéen, car il assure la jonction du domaine de la vérité et du domaine de l'agir. Fichte peut à bon droit revendiquer d'avoir élaboré le seul système de la liberté.

Même si le moi connaissant se découvre moi agissant, c'est-à-dire produisant des effets sur le monde, Fichte remarque que cet agir peut bien s'avérer n'être pas un agir véritable, autrement dit fondé en liberté. Sur ce point Spinoza a raison : si les effets produits ne sont l'effet que d'une force motrice qui pousse le moi à son insu, alors la liberté n'est qu'une illusion, une illusion de la conscience factuelle, en l'occurrence. Fichte reconnaît que cette situation vaut pour « l'agir des hommes ordinaires »⁶, mais il affirme que celui qui s'arrête là n'a encore aucune idée de ce que la liberté signifie. L'apport de la doctrine spinoziste consiste seulement à nous livrer la vue d'un devenir. Néanmoins, cette pensée du devenir est tout à fait impropre à nous fournir la vérité du devenir comme devenir créateur à partir de soi. Spinoza ne met en évidence que la légalité de la nature. C'est indéniablement une conquête de l'entendement, mais le mérite de la doctrine spinoziste s'arrête là. En effet, elle a le double tort d'attribuer une subsistance autonome à la nature et d'inclure l'homme dans ce monde matériel ; elle le soumet par conséquent à l'implacable nécessité qui y règne en niant la réalité et l'efficace propre de sa liberté. Pensé dans le cadre d'une causalité mécanique, il s'agit d'un faux devenir ; les effets étant prévisibles, rien n'advient de nouveau et donc, à proprement parler, le devenir est nié. Seule la liberté peut être source d'un authentique devenir, et, inversement, le devenir n'a de raison d'être que pour la liberté et son avènement plein et entier.

D'où l'intérêt jamais démenti de Fichte pour l'histoire. Les différentes organisations étatiques qui l'ont jalonnée sont autant d'étapes significatives sur le chemin de la destination spirituelle de l'humanité. Le devenir n'a de sens que s'il est la mise en œuvre d'une légalité d'un autre ordre, la légalité morale⁷. La principale divergence de Fichte avec Spinoza est ici pointée de manière décisive: au-delà du *x* de la loi naturelle, il veut introduire l'*y* de la loi morale, loi morale que Spinoza a totalement ignorée. Il n'y a d'être que grâce au libre pouvoir d'une conscience imageante, qui se ressaisit à partir d'un *Soll* fondateur, qu'elle seule est capable de reconnaître et qui n'est adressé qu'à sa liberté. La conscience le devoir de porter à l'être cette légalité morale dont elle aperçoit le caractère pleinement raisonnable⁸. Du connaître à l'être la conséquence n'est pas bonne, on le sait depuis Kant. Et Fichte, si l'on s'en tient au domaine théorique, lui reste indéniablement fidèle. Mais Kant arrête la connaissance au seuil de la moralité ; la raison pratique n'est législatrice que là où la raison théorique se tait. L'originalité de la position de Fichte consiste à étendre le champ de la connaissance légitime et sa prétention à produire de la vérité jusque dans le domaine pratique et à établir que la connaissance engendre un engagement pratique. Chez Kant, le fait que le connaître ne dise pas l'être était un handicap, qui rendait l'entendement tributaire de la donation des phénomènes dans l'expérience, donc de la sensibilité. Fichte va réinterpréter ce handicap comme un atout, qui habilite précisément la connaissance à exprimer « quelque chose qui là doit seulement *devenir* dans toute l'éternité »⁹. La dimension indissociablement théorique et

⁶ D.É., p. 73 ; SL, SW IV, p. 383

⁷ « Pas de nature et pas d'être, si ce n'est par la volonté ; les produits de la liberté sont le véritable être », D.É., p. 74, SL, SW IV, p. 385. « Seul est libre et absolument créateur celui dont l'agir est fondé sur des concepts qui ne proviennent pas de la sphère de l'être donné », idem, p. 75 ; idem, p. 386.

⁸ Cf sur ce point les affirmations suivantes dans la suite de l'Introduction générale de *La doctrine de l'État* : « Pas de nature et pas d'être, si ce n'est par la volonté ; les produits de la liberté sont le véritable être. (...) le monde sensible (...) : il n'est pas non plus posé *en soi*, mais par sa propre imageabilité et présentabilité », ed. citée, p. 74, SW IV, p.385.

⁹ D.É., p. 75, SW IV, p. 387.

pratique de la démarche fichtéenne est ainsi confirmée. On sait qu'il n'y a pas d'extériorité possible à l'égard de la DS ; on ne peut que l'être en la pratiquant (*treiben*).

La connaissance est une tâche et elle nous indique aussi la tâche qui est la nôtre dans la dimension de l'agir : « ce monde vrai ne réside intégralement que dans une *proto-image*, qui n'est jamais, mais doit *devenir*. »¹⁰. La liberté n'est pas seulement requise pour connaître, elle doit aussi être pleinement et entièrement réalisée dans le monde¹¹. D'où le caractère puissamment novateur de la *Bildlehre* élaborée par Fichte ; *Bildlehre* qui est le point d'aboutissement de l'*Erscheinungslehre*, élaborée en 1804. Fichte remarque qu'on n'a pas bien conçu, jusqu'à lui, le statut de l'apparition. Indirectement, la remarque vise Kant et la suite du texte, qui concerne le statut improbable et quasi-miraculeux de la moralité (kantienne) nous le confirmera¹². Le phénomène est **image**, en aucun cas réalité. Le tort de Kant fut de conférer une forme de réalité au phénomène, ce qui eut pour conséquence de priver la sphère de la moralité de toute réalité. Si Kant s'était avisé que le phénomène n'est rien d'autre qu'une image, qu'il n'y a de réalité qu'imaginale, que cette réalité n'est que pour et par un sujet, il aurait pu conclure, comme le fait Fichte, que « **les produits de la liberté sont le véritable être** »¹³. Ce n'est pas seulement le statut de l'apparition, mais aussi le statut de la connaissance, comme doctrine de la science, qui change, puisqu'en elle l'homme « *vit et agit* la connaissance philosophique »¹⁴. On comprend dès lors que, pour Fichte, du connaître à l'être, la conséquence est bonne, à condition toutefois que l'être soit médiatisé par un agir, dans le cadre d'un devenir. L'être dont il est question est en effet la loi morale, autrement dit un « non étant », qui doit devenir. Reste à comprendre pourquoi, grâce à cette connaissance réflexive que Fichte nous propose d'accomplir, nous en venons nécessairement au concept d'un tel être, c'est-à-dire « à l'image de quelque chose de suprasensible »¹⁵.

Il n'y a de connaissance que par la mise en œuvre libre et résolue de l'activité intellectuelle d'un sujet. C'est ce défaut de réflexivité, cette méconnaissance de soi d'un connaître absorbé dans ce qu'il connaît (à quoi il attribue indûment et illusoirement l'être), que Fichte reproche à Spinoza. Définissant ce qu'est la conscience proprement philosophique, Fichte écrit :

« Par contre, la conscience philosophique s'arrache à cet empêchement et s'élève, en flottant librement au-dessus de lui, à une conscience de cet empêchement même.

En passant : la liberté à l'égard d'une loi quelconque donne la conscience de cette loi. (Ce rapport est lui-même une loi fondamentale. D'un côté, empêchement, aveuglement, mécanisme. De l'autre côté, voir, acquis par libération).»¹⁶

Récapitulons le raisonnement de Fichte : il n'y a de connaissance que pour autant que celle-ci nous livre des lois, or, elle ne le peut qu'à s'extraire de cet « empêchement » dans le monde, en

¹⁰ D.É, P. 76, SW IV, p. 387.

¹¹ L'interprétation fichtéenne de la signification de la promesse d'éternité du message christique est à cet égard significative : elle a à s'accomplir ici-bas, avec notre concours, au lieu d'être imaginée dans un au-delà et attendue comme un miracle (dans la passivité et dans la superstition). Nous reviendrons sur la critique fichtéenne de la notion de miracle, qui recoupe sur beaucoup de points l'exégèse critique de l'Ancien Testament pratiquée par Spinoza dans *Le Traité théologico-politique*.

¹² D.É, p. 76, SW IV, p. 387 : « (Ceci a été ignoré, la réalité a été posée dans l'être donné, et la moralité n'a été surajoutée que comme une annexe merveilleuse). »

¹³ D.É, p. 74 ; SL, SW IV, p. 385.

¹⁵ D.É, p. 77, SW IV, p. 389 ; le texte se poursuit de la manière suivante : « ce qui là-bas était repos et inactivité est devenu ici pulsion et détermination d'une vie créatrice de monde. En lui, la philosophie est créatrice d'être, donc *appliquée*. L'*application* de la philosophie est une *vie morale*. »

¹⁶ D.É, p. 77, SW IV, p. 388.

« flottant » librement au-dessus lui, par liberté. C'est donc sa liberté à l'égard du monde (le fait qu'en un sens, elle non plus n'est pas *de ce monde*¹⁷) qui permet à la connaissance de mettre en évidence des lois. L'activité de notre intellect, en nous révélant notre dimension spirituelle, oriente notre existence, de manière nullement contingente, vers l'accomplissement de nous-même dans une vie morale. Cette orientation consiste en une projection temporelle. Projection dans un agir qui prend la forme d'un accomplissement de notre vie spirituelle. L'interprétation fichtéenne de l'histoire et de sa portée politique prend ici tout son sens. Le salut n'est pas seulement une affaire individuelle, car nous avons des devoirs envers l'humanité en chacun de nos semblables ; nous devons postuler qu'ils peuvent accéder à la même liberté que celle où nous sommes parvenus et nous devons œuvrer en ce sens.

Si la doctrine de la science est « sagesse, conductrice de la vie et de l'action », elle a l'obligation de mener à bien une « recherche sur les *conditions extérieures* de cette vie absolument libre et spirituelle »¹⁸. Ces conditions extérieures doivent nécessairement se trouver dans le monde tel qu'il est, ou tel qu'il est susceptible d'être transformé par nos actions.

À ce stade de la réflexion, les polarités de la *non-étantité* s'inversent. L'être-principe de la volonté s'annonçait depuis le parfait néant de la vie morale, qui n'était pas encore, mais devait devenir. Dorénavant, au regard de notre tâche morale, c'est le monde, tel qu'il est, qui « disparaît dans le rien »¹⁹, car il n'a pas lui-même de valeur, jaugé depuis notre liberté. Pour autant, le monde donné, dont la valeur s'annule au regard de notre liberté, est bien celui que nous devons façonner pour qu'il remplisse les conditions extérieures favorables à notre devenir moral. Cette perspective confère à la réflexion sur la fonction du droit et de l'État la place cardinale qu'elle acquiert dans la dernière philosophie fichtéenne. Le problème de la réalisation de la liberté dans le monde vient du fait que la liberté ne se conjugue, si l'on peut dire, qu'au pluriel²⁰. Ce que la liberté doit (au sens de *sollen*) et peut (au double sens de *können* et de *dürfen*) faire à l'égard de la nature, à savoir la maîtriser et la façonner, elle ne le peut pas (au sens de *dürfen*) à l'égard d'elle-même, c'est-à-dire à l'égard de la pluralité des êtres libres, caractérisés justement par l'inconditionnalité de leur liberté. L'inconditionnalité de cette liberté de chacun devient par conséquent facteur de non-liberté pour tous les autres, d'autant que les hommes sont aussi des êtres naturels, des êtres en devenir, qui ne coïncident pas d'emblée avec la liberté morale dont ils sont porteurs. Ils sont susceptibles de perpétrer des dommages (*Störung*) à l'encontre de la personne et de la liberté d'autrui, en elles-mêmes sacrées.

La prise en charge de cette contradiction par la doctrine du droit va donner lieu à la *Rechtslehre de 1812*, et constituer aussi l'un des thèmes de la *Staatslehre*. S'accordant avec

¹⁷ D.É., p. 64, SW IV, p. 373.

¹⁸ Et l'on sait l'importance que prendra, dans le dernier chapitre de notre texte, « Nouveau monde », l'interprétation fichtéenne de cette parole du Christ.

¹⁹ D.É., p. 79, SW IV, p. 391 : « La liberté est le principe tout à fait supérieur par lequel ce monde donné disparaît dans le rien : ce monde peut se développer pour soi, mais il ne peut pas résister au principe supérieur : celui-ci commence précisément avec la *mise à mort* de développement vide pour l'accueil de l'idée. »

²⁰ « Ce que la liberté doit, *elle* seule le peut, et non la nature ; (...) Mais la *liberté* ne peut agir que sur la nature ; or, la liberté est divisée entre plusieurs individus, dont chacun est *inconditionnellement* libre par rapport à la nature ; (...) Mais il y a plusieurs volontés, possiblement en conflit ; d'où la possibilité d'inhibition de la liberté. » D.É., p. 79, SW IV, p. 391-392.

²¹ Cf sur ce point l'affirmation de Kant dans *Le projet de paix perpétuelle* en 1795 : « Le problème de la formation de l'État, pour tant que ce soit dur à entendre n'est pourtant pas insoluble, même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence). (...) Un pareil problème doit pouvoir *se résoudre*. »

Kant sur distinction entre **loi juridique** et **loi morale**²¹, Fichte l'inscrit cependant dans un tout autre horizon historique. Kant en était venu à penser que le « Règne des fins » ne saurait être de ce monde. Fichte, lui, ne peut se résoudre à conclure que la contrainte de la loi juridique est impropre à ménager, progressivement et moyennant la mission éducative dont elle est indissociable, une place pour la moralité ; la vie morale est cette vie éternelle partagée, ici et maintenant, par des hommes enfin libres, au sens fort et noble du terme. La philosophie de Fichte a donc un sens politique et une dimension émancipatrice tout à fait indéniables puisqu'il estime que le droit « est la *condition extérieure* de la liberté morale »²². Il ne s'agit pas de rabattre le légitime sur le légal, car Fichte sait reconnaître sa dette à l'égard de Rousseau. L'originalité de son analyse consiste à appliquer au droit positif une double grille d'interprétation, normative (du côté de la légitimité) et historique (du côté de la mise en perspective d'un droit positif en devenir, dont l'état actuel n'est précisément qu'une étape). Si, pour Fichte, « toute science est fondatrice d'action »²³, la formule « Ceci est peut-être vrai en théorie, mais ne vaut pas dans la pratique » ne peut signifier que ceci : pas pour *l'instant* ; mais cela doit valoir avec le temps. »²⁴. Les objections cyniques des tenants du réalisme politique, qui opposent à toute volonté de changement qu'elle est impertinente et utopique²⁵, sont ainsi réfutées. Fichte reprend néanmoins à son compte le réalisme anthropologique de Spinoza en affirmant « C'est pourquoi nous n'accusons, ni ne blâmons les hommes, mais reconnaissons la nécessité. »²⁶. La formule spinoziste du *Traité politique*, « Ni rire, ni pleurer, mais comprendre », était aussi le pendant d'une philosophie politique émancipatrice²⁷. L'homme a bien pour vocation de devenir libre et raisonnable au sein d'une communauté d'hommes libres et raisonnables. Contre le cynisme politique, qui est toujours au service de l'oppression, Fichte écrit : « Supprimer l'usage à cause de l'abus, c'est précisément condamner l'humanité à rester en tous points dans le même état. »²⁸. Je me permettrais d'ajouter que, dans le contexte de la politique française, Fichte réussit l'exploit d'être à la fois **actuel** et **intempestif**²⁹. Et la préservation de la liberté de l'enseignement est, on le sait, la condition première et primordiale à la diffusion de la liberté au sein d'une population.

2°) La médiation du droit, de l'État et de l'histoire : entre liberté et liberté.

On ne prête pas assez attention aux deux dimensions de la place accordée par Fichte au « devenir », c'est pourtant là que réside la clef de l'articulation du théorique et du pratique dans sa philosophie. D'un côté, l'intérêt revendiqué de Fichte pour le devenir recouvre la définition même de la doctrine de la science, en ce sens que celle-ci se propose d'expliquer toute chose de manière génétique, en la dérivant à partir de son fondement. Il faut ne pas se contenter, comme le fait le regard empirique, de voir la chose comme elle est, de constater son être-là, mais il faut la donner à voir en train de devenir, autrement dit, expliquer **comment**

²² D.É, p. 80, SW IV, p. 392.

²³ D.É, p. 81, SW IV, p. 394.

²⁴ D.É, p. 82, SW IV, p. 395.

²⁵ « Celui qui veut perpétuer la détresse veut l'injustice pour elle-même. Il est ennemi du genre humain (...). Il faut absolument que le droit se fraie un chemin. » D.É, p. 84, SW IV, p. 398.

²⁶ D.É, p. 83, SW IV, p. 396.

²⁷ « La fin de l'État, c'est la liberté » affirme Spinoza au début du ch. XX du *Traité Théologico-politique*.

²⁸ D.É, p. 85, SW IV, p. 399.

²⁹ Jeu de mots autour de la traduction française des *Unzeitgemäße Betrachtungen* de Nietzsche, traduites tantôt par « inactuelles », tantôt par « intempestives »...

elle se produit.³⁰ On ne retient souvent que la dimension théorique et rétrospective de l'importance accordée par Fichte au devenir, autrement dit la mise en évidence d'une légalité naturelle, une fois pris acte de l'être donné. Pourtant, Fichte nous précise qu'il en va autrement dans le registre de la liberté, où rien n'est d'abord donné, puisque la loi pratique consiste précisément à nous donner pour tâche l'effectuation d'un non-étant, la vie morale. Dans ce cas, le devenir dont il est question est celui de l'engagement dans un agir temporellement orienté. Fichte reconnaît que la loi pratique, en tant que loi morale, commande catégoriquement, mais en tant que loi juridique, « elle commande de manière conditionnée »³¹. Et la loi juridique n'appartient à aucune des deux formes de légalité généralement mentionnées, à savoir la loi naturelle et la loi morale³². Elle est donc bien un troisième terme, décisif, dont il convient de tenir compte. C'est le statut particulier de la loi juridique qui rend compte de la position fichtéenne concernant la légitimité de la contrainte juridique, telle qu'elle est exprimée dans *La Doctrine de l'État*.

Chez Kant, il n'y a pas, à proprement parler, de phénomène de la liberté, ni de phénoménalisation certaine de la loi morale. Fichte, quant à lui, remarque qu'« il peut sembler que l'histoire et l'éducation soient le terme intermédiaire entre nature et liberté. »³³. Dans ces conditions, l'avènement d'un État de droit dans l'histoire ne peut être pensé en termes moralement neutres. Moyen-terme entre la nature et la moralité, l'État l'est aussi entre une liberté qui prend la forme de l'égoïsme et de l'arbitraire de la volonté et une liberté qui coïncide enfin avec la raison, liberté éminemment partageable et, en tant que telle, respectueuse de la liberté de chacun. Ces deux termes sont les deux termes extrêmes entre lesquels l'histoire se déploie. N'oublions pas que, pour Fichte, « la liberté est le bien suprême »³⁴ et que « tous sont libres par leur vie en tant qu'hommes, ils sont la figure temporelle de la raison. »³⁵.

La question du lien de la loi juridique à la liberté et à la moralité nous permet de mesurer le chemin parcouru par Fichte entre *Les Fondements du droit naturel* (1796), *La Doctrine du droit de 1812*, et enfin *La Doctrine de l'État* (1813). Dans la première de ces œuvres, la loi juridique n'était conçue que comme condition de possibilité de la loi morale ; dans la *D.D. de 1812*, la loi juridique n'est plus seulement définie comme condition de possibilité, mais aussi

³⁰ C'est le sens d'une des premières phrases de la *Rechtslehre de 1812* : « Ce regard scientifique ne considère jamais l'être, mais le devenir. ». *Doctrine du droit de 1812* (D.D) traduction française d'Isabelle Thomas-Fogiel, p. 29 ; *Rechtslehre 1812*, ed. Meiner, p. 1.

³¹ *D.D.*, p. 30 ; *Rechtslehre 1812*, p. 2.

³² *D.D.*, p.30 ; *Rechtslehre 1812*, p. 2.

³³ *D.D.*, p.31 ; *Rechtslehre 1812*, p. 4.

³⁴ Il est vrai que nous décontextualisons cette phrase, qui se trouve dans chapitre sur *le concept de guerre véritable* ; *D.É.*, p. 97, SW IV, p. 411. Nous verrons dans quelle mesure au-delà du contexte politique, il faut nuancer cette affirmation de Fichte, dans le cadre d'une dissociation maximale entre la liberté et la volonté propre, puisque la vie éternelle n'est accessible que moyennant « la mort de l'ipséité ». *D.É.*, p. 207, SW IV, p. 545.

³⁵ *D.É.*, p. 98, SW IV, p. 413. C'est nous qui soulignons.

³⁶ *D.D.*, p. 79, *Rechtslehre 1812*, p. 51.

comme « condition *factuelle* de la loi morale »³⁶, autrement dit comme condition de réalité, si l'on peut dire, de celle-ci. Enfin, dans la D.É, Fichte va jusqu'à écrire que « la loi juridique est en elle-même une loi morale »³⁷. Dans la pensée de Fichte, la notion même de conditionnalité a été notablement approfondie. S'il s'avère que l'instauration d'un État de droit est une étape nécessaire pour l'accession des hommes au « Règne des fins » (ou « Royaume des Cieux »), alors il faut avoir le courage d'affirmer que la tâche politique de contribuer à l'avènement et au bon fonctionnement d'un tel État de droit est un impératif catégorique pour tout homme éclairé. La raison dans sa dimension théorique nous fait apercevoir la nécessité de cette médiation juridique et la raison dans sa dimension pratique nous fait œuvrer pour le devenir spirituel de chaque homme. Le fait que les relations interhumaines soient médiatisées par des règles juridiques est, aux yeux de Fichte, un élément favorable à la « moralisation » des hommes, en effet la règle juridique les soustrait, d'abord, immédiatement, au mécanisme de l'impulsion et ensuite, médiatement et plus progressivement, à la logique de l'intérêt.

La loi juridique a une portée morale, en effet elle n'est pas une simple norme juridique intellectuellement conçue, mais elle a pour caractéristique de se phénoménaliser. Le phénomène de la loi juridique, c'est « un certain vivre ensemble de plusieurs êtres libres, où tous doivent être libres au sens où personne ne peut menacer la liberté d'un autre, quel qu'il soit. »³⁸. Dans la *Doctrina de l'État*, Fichte met en scène la contradiction inhérente au droit sous la forme d'une antinomie entre les tenants de ce qu'on pourrait appeler le « réalisme juridique » et les tenants de « l'idéalisme juridique ». La position des premiers, exprimée dans l'antithèse, ne tient compte que du « fait » et elle veut supprimer « l'irruption de la volonté contraire au droit dans le *fait*. »³⁹. Elle ne reconnaît pas de liberté, ni de droits antérieurs au droit positif, puisque d'une certaine manière, c'est le droit qui rend les hommes capables de liberté et qui leur impose de respecter celle d'autrui. Sous certaines réserves, Fichte accorde ici aussi une certaine pertinence à la position selon laquelle « en deçà du droit et s'opposant à lui, il n'y a aucune liberté, ni aucun droit à la liberté qui soient à préserver, mais seulement une puissance naturelle, dont la répression autour de soi est la première condition de toute vie

³⁷ D.É, p.116, SW IV, p. 432.

³⁸ D.D, p.30, *Rechtslehre 1812*, p.3.

³⁹ D.É, p. 118, SW IV, p. 435.

⁴⁰ D.É, p.117, SW IV, p. 434.

morale. (...) Ce n'est qu'en tant que membre du règne moral que quelqu'un a liberté et droit. »⁴⁰. En revanche, la thèse, qui représente la position idéaliste, « parle de la volonté, et non pas du fait. »⁴¹ et accorde à la volonté la première place, faisant fi de toute considération réaliste.

En vérité les deux positions ne divergent pas sur la conduite à tenir et toutes les deux prônent de « s'abstenir de contrevenir au droit », et Fichte nous livre la clef de ce qui, à la fois, les sépare et les réunit : « La première veut *ce par quoi* il faut commencer, la seconde ce qui doit venir ensuite. »⁴². Fichte en conclut qu'il n'y a qu'au droit qu'on puisse être contraint et que toute autre contrainte, de quelque ordre qu'elle soit, est illégitime. Et il prend soin de préciser que cette contrainte n'est vraiment légitime que pour autant qu'elle s'accompagne d'une diffusion de l'instruction et d'une mission éducatrice (éducation citoyenne comme éducation au bien-fondé du droit.)⁴³. Dans le cadre d'un État de droit, cette contrainte juridique contribue à faire de l'individu un être spirituel à part entière⁴⁴.

Pour expliquer dans quelle mesure c'est le cas, il faut élaborer une compréhension adéquate de l'histoire humaine. Reconnaisant implicitement sa dette envers Rousseau⁴⁵, Fichte s'en démarque en inscrivant sa réflexion dans une perspective historique dont la philosophie de Rousseau était dépourvue. En effet, il nous indique explicitement que le droit a vocation à fonder le fait : « Notre question au sujet du droit est une question qui vise proprement à fonder le fait. »⁴⁶. La démarche de Fichte engage une compréhension de ce qu'est l'histoire. Celle-ci ne peut être le « fait de la liberté », si l'on peut dire, que pour autant qu'elle se déploie au cours d'un devenir, qui est l'occasion, pour le « néant » de s'attester comme « créateur » de l'être, ou du moins de l'être dans l'image. Fichte éprouve alors le besoin de récapituler l'architectonique de son raisonnement :

« Le monde véritable ou l'existence véritable hors de Dieu ne peut être engendré que par la liberté ; il n'est pas, mais doit *devenir* ; mais devenir visible. (...) En outre, la liberté, également en vertu de la loi de la visibilité, (...), est scindée en une somme d'êtres libres-appelés individus. (...)

⁴¹D.É, p.118, SW IV, p. 435.

⁴² D.É, p.119, SW IV, p. 435.

⁴³ Là encore, aucune contradiction ne sépare l'entendement, ni a fortiori la raison, de la liberté, puisque, comme le remarque Fichte : « Tout être libre est obligé d'obéir à l'entendement (...) car l'entendement est la loi de la liberté et ce n'est que dans la mesure où chacun suit cette loi qu'il est libre. » D.É, p.126, SW IV, p. 444.

⁴⁴ Cf sur ce point les affirmations tout à fait claires de *La Doctrine du droit de 1812* : « L'homme est requis par l'État (...) Il doit en être ainsi et ce n'est qu'en tant qu'il en est ainsi que le droit est garanti. **Mais où est l'homme véritablement libre pour lequel l'État a été édifié ?** » D.D, p.71 ; ed Meiner, p.40.

⁴⁵ Cela est particulièrement notable à mon sens au début du chapitre consacré au « concept de guerre véritable, quand s'opposant à la conception anthropologique de Hobbes, et après lui de ceux qui ont « une mentalité de boutiquiers » et mettent la conservation de leur vie et de leurs biens, Fichte établit la hiérarchie suivante : La façon dont on conçoit la guerre véritable est tributaire de la façon dont on conçoit l'État, qui est elle-même tributaire de la façon dont on conçoit l'homme. Autrement dit, c'est l'anthropologie qui fonde la philosophie politique et celui qui fait de la conservation de la vie biologique la fin dernière est étranger à la vie morale. Cf. D.É, p. 89-90, SW IV, p 402-403.

⁴⁶ D.É, p.137, SW IV, p. 458.

⁴⁷D.É, p.138, SW IV, p. 459- 460.

... tout au moins l'histoire jusqu'à présent n'aurait rien à faire avec cela, dans la mesure où en général bien peu de choses se sont encore produites avec une liberté proprement dite. »⁴⁷.

La « déduction de l'objet de l'histoire humaine » lui donne l'occasion d'une explication avec les thèses déterministes. Pour ces derniers, il n'y a qu'un seul monde, le monde matériel ; leur première erreur consiste donc à ne reconnaître, en termes d'être, que l'être donné, « qui *est là* et ne *devient pas*. »⁴⁸. Erreur qui procède toujours de la même méconnaissance fondamentale du processus d'intuition, qu'ils n'interrogent pas, ce qui les conduit à substantialiser indûment le concept d'être qu'ils conçoivent correctement sans s'interroger cependant sur sa provenance.⁴⁹ Ils nient le monde supra-sensible. **Or, la liberté est « le moyen-terme entre les deux »**⁵⁰. Contre leurs idées, Fichte nous rappelle que pour le *Wissenschaftslehrer*, la nature n'est rien d'autre que « la visibilité, la présentation imaginale du principe spirituel. »⁵¹. Le second monde, seul réel, est celui des produits de la liberté, autrement dit « la sphère de ce qui est donné d'une façon possible et à une certaine condition. »⁵². Mais il ne faut pas perdre de vue que « ces produits de la liberté doivent naître d'une compréhension claire qui a été reconduite jusqu'à la loi morale. (...) Il *doit* en être ainsi ; **et il en sera ainsi une fois que le monde de la liberté sera complètement donné dans tous les individus et que la liberté sera absolument libre, c'est-à-dire pénétrée par le concept clair** ; mais actuellement ce n'est pas le cas. La plupart (des actions libres) se produisent sans cette référence à la loi morale, et seulement d'après un concept pris au hasard (...) et d'après ce critère, il pourrait à peine y avoir une histoire. »⁵³.

L'analyse fichtéenne de l'histoire se propose de rendre raison de ce paradoxe, maintes fois mentionné, selon lequel pour qu'il y ait histoire, il faut qu'en quelque sorte la liberté se précède elle-même ; qu'elle soit déjà liberté, sans être pour autant « absolument libre » pour reprendre la formule que nous venons de citer. Tout en reconnaissant que la plupart des actions humaines qualifiées de libres relèvent de comportements arbitraires et non réfléchis, Fichte n'entend pas déroger au principe de la DS et il nous propose une compréhension génétique de l'histoire en mettant au jour la loi dont elle procède. Il refuse aussi d'accréditer la thèse d'une Providence divine qui s'accomplirait en dépit de l'apparente incohérence des comportements humains. On ne saurait s'en tenir, ni à l'affirmation idéaliste d'une existence *ex abrupto* de la liberté, ni à l'affirmation d'un « gouvernement du monde » qui régirait les volontés. Pour opérer la synthèse des deux positions, Fichte veut déterminer « jusqu'à quel point la manifestation visible de la liberté est conditionnée... »⁵⁴. L'antithèse « réaliste » a le mérite de prendre « en considération la *visibilité*, l'apparaître de la liberté. »⁵⁵, et il s'agit bien en effet de « rechercher par quoi est conditionnée la manifestation effective (apparitionnelle) de la liberté. »⁵⁶. Cette condition de la « manifestation effective de la liberté » n'est autre que la société elle-même, en effet Fichte remarque que « délivrer la liberté et l'entendement de la non-liberté et de l'inintelligence n'est possible qu'en société. (...) Il n'y a de liberté que par *éducation* des hommes. »⁵⁷.

⁴⁸ D.É, p.139, SW IV, p. 461.

⁴⁹ Cf la suite du texte : « S'agissant du concept de l'être, ceux-ci ont tout à fait raison, (...) (C'est le concept absolu de l'entendement.). Seulement, ce qu'ils ne remarquent pas dans leur aveuglement intérieur, c'est que cet être est bel et bien un être intuitionné. » D.É, p.139, SW IV, p. 461.

⁵⁰ D.É, p.139, SW IV, p. 461.

⁵¹ D.É, p.139, SW IV, p. 461.

⁵² D.É, p.140, SW IV, p. 462.

⁵³ D.É, p.141, SW IV, p. 463. C'est nous qui soulignons.

⁵⁴ D.É, p.145, SW IV, p. 467.

⁵⁵ D.É, p.145, SW IV, p. 468.

⁵⁶ D.É, p.146, SW IV, p. 469.

⁵⁷ D.É, p.146, SW IV, p. 469-470

Mais comment la liberté peut-elle en quelque manière se précéder elle-même et où trouverons-nous cette « société originaire, la première société éducatrice »⁵⁸, indispensable pour rendre compte de « la genèse absolue de la liberté de l'individu à partir de la non-liberté »⁵⁹. Fichte suggère qu'il faut présupposer « une humanité originaire, qui est qualitativement morale ; qui implique par son être ce qui est développé avec liberté dans l'apparition progressive. C'est à cette condition que l'histoire commence. »⁶⁰. Que faut-il entendre par cette humanité « qualitativement morale » et comment Fichte lève-t-il ce paradoxe apparent de la genèse de la liberté ?

Il me semble que Fichte veut dire que l'homme, en tant qu'homme, est un être moral ; mais être un être moral, c'est être un être libre, car il n'y aurait aucun mérite moral si l'homme était une sorte « d'automate spirituel », programmé par Dieu à vouloir exclusivement le Bien. Dieu a « voulu » un homme libre et il a donc, sous certaines réserves, livré la réalisation du règne moral aux aléas de la « bonne volonté » humaine. Là réside le véritable objet de l'histoire selon Fichte. Il reste cependant à éliminer une éventualité qui hypothèquerait la possibilité même de l'histoire humaine comme avènement de la liberté ; il s'agit de l'hypothèse selon laquelle l'humanité serait en elle-même mauvaise, autrement dit n'aurait aucun égard pour la liberté d'autrui⁶¹. Le premier argument contre cette hypothèse est attendu et invoque l'effectivité de la pérennité de l'humanité : ce qui est effectif est a fortiori possible et incompatible par conséquent avec la loi anthropologique qui prétendrait l'humanité injuste. Mais c'est le deuxième argument, beaucoup plus spéculatif, qui va retenir notre attention. Il nous livre en effet la clef, et du problème de la liberté dans l'histoire, et de la *Bildlehre* de la dernière période fichtéenne.

Cette *Bildlehre* est fondamentale car elle contient la réponse de Fichte à ses contemporains concernant la double ambition de sa philosophie : 1° être intégralement génétique 2° être le seul système nécessaire de la liberté. Quel est donc ce deuxième argument de Fichte ? Parlant de Dieu, Fichte écrit la chose suivante : « Parce que cet être *est*, au-delà de tout temps, il ne peut périr en un temps quelconque ; mais dans le ne-pas-pouvoir-périr, c'est-à-dire dans l'être, réside le commencer d'une espèce morale par sa nature et non par liberté. C'est la simple analyse du *est* de l'apparition divine. » Autrement dit, l'analyse génétique de ce « *est* de l'apparition divine » nous fait comprendre que l'espèce humaine est cette image de Dieu, vouée dès son commencement, à la perfectibilité⁶² (du fait de la loi de l'apparition à laquelle elle est soumise et de la loi de la visibilité qui lui est associée). Reprenant à son compte le terme rousseauiste de « perfectibilité »⁶³, Fichte lui donne clairement un sens moral et il associe cette conception du progrès moral de l'humanité dans l'histoire à la loi de l'apparition divine qu'il a mise au jour. En effet, « l'apparition est vie, vie qui se développe sans cesse, vie neuve et créatrice, c'est là son être (...). Il en est ainsi d'après la loi commune à tous les individus libres. **Ils ne peuvent sortir de cette perfectibilité : leur liberté ne va pas aussi loin.** »⁶⁴. On comprend dès lors en quoi la philosophie de Fichte répond bien à sa deuxième

⁵⁸ D.É., p.146, SW IV, p. 470.

⁵⁹ D.É., p.146, SW IV, p. 470.

⁶⁰ D.É., p.147, SW IV, p. 470.

⁶¹ D.É., p.147, SW IV, p. 471 : « Si vous posez une humanité totalement injuste, ne se souciant pas de la liberté des autres, alors elle s'autodétruit à court terme. »

⁶² Souvenons-nous, en outre, de la phrase inaugurale de *L'Émile* : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère dans les mains de l'homme. »

⁶³ Chez Rousseau, la perfectibilité qui était une caractéristique proprement humaine n'avait été mise en mouvement qu'à la suite d'une catastrophe naturelle et elle avait elle-même conduit l'humanité au cercle vicieux qu'on sait (développement du luxe et donc des inégalités et ainsi de suite). Nullement porteur d'un progrès moral, le développement de la perfectibilité était plutôt une catastrophe aux yeux de l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts*. Souvenons-nous de la phrase inaugurale de *L'Émile* : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère dans les mains de l'homme. »

⁶⁴ D.É., p.148, SW IV, p. 472. C'est nous qui soulignons.

ambition, être un système nécessaire de la liberté. Mais il est encore plus décisif de comprendre que Fichte résout enfin sous nos yeux, dans *La Doctrine de l'État* et aussi déjà, il est vrai, dans la *Doctrine de la Science de 1812*, la question de la dérivation du multiple à partir de l'Un et de ce « pont entre l'Un et le multiple » que précisément Spinoza et Schelling ont été incapables de construire de manière conséquente et par là recevable. Ce « pont », c'est l'histoire elle-même comme histoire de la liberté en vue de la perfection morale de l'humanité en chacun, et Fichte le déduit dans sa vérité avec une parfaite nécessité.

L'histoire est cet **écart** entre la liberté et la liberté et elle l'est nécessairement. Elle représente en effet le temps que la liberté humaine met à se rejoindre elle-même, c'est-à-dire à devenir ce que, en vérité, elle est de toute éternité, autrement dit à s'accomplir dans l'unité de « la communauté libre tout entière ». En effet, dans ce monde du moins, la liberté se conjugue au pluriel, autrement dit elle n'existe qu'à se scinder sous la forme d'une pluralité d'agents libres. On comprend en quoi la réalisation du droit dans le cadre d'un État est une tâche morale que l'humanité doit s'assigner à elle-même, dans la mesure où cette union des volontés humaines « est devenue la condition de l'exercice du droit suprême de l'humanité, à savoir la création de l'humanité à partir d'elle-même. »⁶⁵. Ce qui signifie que l'histoire n'existe, comme histoire de la liberté, que parce qu'il y a une pluralité, oserais-je dire aussi une diversité, d'hommes qui ont à vivre ensemble.

Si maintenant, quittant le terrain de la pratique (donc de l'agir, de l'histoire et de la politique), nous revenons avec Fichte dans le domaine strictement théorique de l'aléthologie (*Wahrheitslehre*), il nous faut reconnaître « **qu'en vérité, la communauté libre tout entière, dans tous les individus qui la composent, est purement et simplement dans la forme absolue de l'apparition divine, dans laquelle rien ne devient, ni ne passe.** »⁶⁶. Ce n'est qu'eu égard à la loi de l'apparition et à la loi de la visibilité qui lui est associée, que la liberté ne pouvait se manifester dans le monde qu'en se scindant dans la liberté d'une pluralité de moi(s). Et l'histoire n'existe par conséquent que parce que la politique a pour vocation d'instituer « l'ordre d'un multiple »⁶⁷.

Comme philosophie appliquée, *La doctrine de l'État* nous le fait comprendre en référence à l'histoire et au droit. Comme philosophie pure, *La Doctrine de la Science de 1812* nous l'indiquait déjà. J'en veux pour preuve la séquence suivante de l'Introduction⁶⁸, à laquelle je

⁶⁵ D.É., p.151, SW IV, p. 475.

⁶⁶ D.É., p.151, SW IV, p. 476. C'est nous qui soulignons. L'explication ultime nous est livrée quelques pages plus bas, par la distinction typologique sur le plan théologique, entre un premier genre humain, originaire et un second : « ce dernier est le véritable genre humain proprement dit, la fin de l'apparition en tant que *liberté* (...) x (l'état de l'humanité conforme à la raison). (...) *Là-bas*, x est le monde, l'état lui-même. *Ici*, c'est une liberté qui produit d'abord x. C'est pourquoi x apparaît aussi dans la dernière intuition comme tout autre, - avec sa genèse à partir de la liberté, en tant que produit fini et temporel de la liberté, conditionné par des moyens-termes (...) Comment ce x, ce qui doit devenir là et qui procède de la loi pure, non imagée, doit-il donc se mettre en image pour ce second genre pour qui cela importe véritablement et en général pour toute l'humanité ? **En tant qu'ordre d'un multiple.** » C'est nous qui soulignons. D.É., p.160-161, SW IV, p. 487-488.

⁶⁷ D.É., p. 161, SW IV, p. 488.

⁶⁸ « En disant « il n'y a rien en dehors de l'être », nous disons : « Il y a quelque chose en dehors de l'être, à savoir, ce dire précisément. » (...)

Son concept est donc d'abord en dehors de l'être. Comme *Faktum* et simple *Faktum*. En revanche, l'être est avec nécessité, à savoir la nécessité du concept. (trad p. 45, SW X, p. 327) (...)

L'Un est, en dehors de lui il n'y a rien. Tout autre que l'Un n'est pas ; cette proposition est intangible et éternelle. Le concept d'absolu est *conservé*, comme il va de soi dans tout système vrai. (trad. p. 49, SW X, p. 331)

(...) Donc le factuel doit posséder une autre forme d'être. (...) Cette forme doit se trouver et être donnée de manière factuelle.

Elle se trouve donc. Qu'est-elle pour nous ? *Le concept*. Qu'est-ce que le concept ? L'être même ? Non, son schème et son image, son apparition ; l'être en dehors de son être, être aliéné, etc. L'image même explique ce

vous invite à vous reporter et dont je me contente de récapituler le bénéfice théorique, eu égard à ce que nous avons déjà établi. Dans l'apparition en tant que telle, réside déjà une genèse, mais celle-ci ne relève pas de la DS, qui n'a affaire qu'à l'auto-apparaître (*SichErscheinen*). Mais il n'y a d'auto-apparition que pour un moi, autrement dit cette réflexivité n'existe que pour un sujet. Fichte nous fait comprendre qu'en s'apparaissant, l'apparition institue en quelque sorte la conscience sous la double forme d'un pouvoir de schématiser conscient de soi et sous la forme d'une liberté, sans laquelle ce pouvoir d'imager ne serait pas « vie authentique, effective et vraie »⁶⁹. D'autant que cette vie authentique est, Fichte ne cesse de le répéter dans *La Doctrine de l'État*, vie créatrice, donc libre.

qu'est une image. L'être implique l'image de son être formel, son caractère, son être immédiatement par soi. **Il peut seulement être intuitionné mais non pensé.** (trad p. 49, SW X, p. 332)

(...) en effet la possibilité n'est ici déduite que de l'effectivité, puisque tout procède de la factualité et de l'effectivité. (trad p. 50, SW X, p. 332)

(...) *ce qu'*est une image devient immédiatement clair en ce que l'image est, l'image s'indique elle-même et indique sa capacité à être image (Bildlichkeit). (...) Donc l'apparition s'apparaît à soi-même en raison du *Faktum* lui-même. (trad , p. 55, SW X, p. 337)» *Doctrine de la Science de 1812*, traduction d'Isabelle Thomas-Fogiel.

⁶⁹*D.S de 1812*, p. 65, SW X, p. 347.