Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 21 (1971)

Heft: 4

Artikel: La doctrine fichtéenne du droit : (Grundlage des Naturrechts, Rechtslehre 1812, Reden an die Deutsche Nation)

Autor: Guéroult, Martial

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380969

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA DOCTRINE FICHTÉENNE DU DROIT

(*Grundlage des Naturrechts, Rechtslehre 1812, Reden an die Deutsche Nation*)

La philosophie fichtéenne du droit a pâti de deux voisinages, celui de Hegel qui l'a éclipsée par ses vastes visions historisantes, celui de Kant, considéré comme le chef de file des philosophies inspirées doublement par le moralisme et par les idées de la Révolution française.

D'une façon générale, on s'est préoccupé davantage de la théorie de Kant que de celle de Fichte, parce que Fichte, considéré comme le disciple de Kant, pour beaucoup, reste dans son ombre. D'autre part, la philosophie kantienne est animée d'un esprit juridique qu'on ne retrouve pas dans la philosophie de Fichte. La méthode de la *Critique* est pour Kant une méthode juridique. Au chapitre II de la Section I de l'Analytique transcendantale, dans la *Critique de la Raison pure*, Kant explique que, par *déduction*, il entend ce que les jurisconsultes entendent par là, c'est à savoir un examen visant à déterminer la légitimité de certaines prétentions, à résoudre la question *quid juris* ; ce qui conduit à se référer à un code de lois ; la prétention dont il s'agit ici étant celle des jugements synthétiques *a priori* à valoir objectivement, le code est alors celui des lois de l'entendement pur. Au contraire, l'esprit de Fichte n'a rien de juridique. Il prend pour modèle, non la déduction du jurisconsulte, mais la déduction génétique du géomètre, à l'instar de Spinoza.

Cependant, en fait, la philosophie du droit ne joue chez Kant qu'un rôle secondaire, tandis qu'elle joue chez Fichte un rôle de premier plan. Aussi est-ce vraiment par Fichte que le Droit s'est introduit dans la métaphysique comme un problème essentiel, et, cette place, il la conservera désormais. A cet égard, Hegel est l'héritier moins de Kant que de Fichte, malgré les différences considérables qui l'en séparent.

Enfin, la doctrine fichtéenne du droit est importante au moins à deux points de vue : 1° elle définit de façon nouvelle et originale le concept même du droit ; 2° elle exerce une influence profonde sur les

idéologies démocratiques du XIXe siècle, sur le développement des théories socialistes, en particulier sur Marx, qui cite Fichte à peu près autant que Hegel.

* * *

Mon intention n'est pas de l'exposer en détail — il y faudrait plusieurs articles — mais d'en dégager et d'en caractériser les grandes lignes.

Une première caractéristique est que la doctrine du droit est déterminée entièrement sous l'empire de la préoccupation morale qui anime de bout en bout toute la philosophie de Fichte. Elle constitue une partie de la philosophie pratique, le fondement de celle-ci étant l'effort invincible du Moi pour recouvrer son absoluité perdue.

La seconde caractéristique, c'est que, pourtant, le droit est indépendant de la morale. Droit et morale sont deux faits nécessaires de la conscience, qui diffèrent radicalement de nature et de structure. Aussi le droit n'est-il pas fondé sur la morale et ne peut-il pas se déduire d'elle, comme le prétend Kant qui voit dans le respect de la valeur absolue de l'individu fin en soi le principe de l'égalité que le droit impose devant sa loi à tous les individus. La sphère du droit est donc autonome, et cette autonomie, qui confère à la théorie un certain caractère objectif, permet d'envisager le fait du droit selon sa stricte spécificité.

La troisième caractéristique, c'est que le droit, bien qu'il constitue une sphère autonome, indépendante de la morale, n'est pas situé hors d'elle, dans une sorte d'isolement, car il est ce sans quoi la morale ne serait pas possible et, de ce fait, il en constitue l'assise. Ce n'est donc pas le droit qui dépend de la morale, c'est la morale qui dépend du droit, sans que celle-ci pourtant s'en déduise, puisqu'elle est un fait distinct du droit et irréductible à lui.

La quatrième caractéristique est que, si le fait du droit est à celui de la moralité dans le rapport de la condition au conditionné, la philosophie du droit est à celle de la moralité dans le rapport du théorique au pratique. Autrement dit, si le droit appartient à la philosophie pratique, il en est la partie théorique. Toute philosophie théorique consiste, en effet, à déduire la causalité d'un non-moi sur le moi comme condition nécessaire de facultés dans le moi. Or, le système du droit consiste à déduire un certain non-moi (celui des individus, celui de l'Etat, etc.) comme condition nécessaire dans le moi d'une faculté d'exercer librement une action sur le non-moi ; il s'occupe uniquement de déduire la *réalité* de cette activité et les conditions de son exercice ; il montre dans le rapport de droit ce sans quoi l'être même de cette activité serait impossible. Il ne se préoccupe nullement de déduire les

devoirs qui commandent un certain usage de cette activité, cette tâche étant du ressort de la partie pratique de la philosophie pratique. Ainsi, déduisant une *réalité* et la conscience d'une réalité, non un *devoir être* et la conscience d'un devoir, la philosophie du droit est bien, à l'intérieur de la sphère pratique, une discipline théorique.

La cinquième caractéristique est que le droit et les réalités déduites en fonction de lui apparaissent comme des moyens à l'égard des fins de la morale, car pour que la morale puisse commander à l'activité libre du moi de réaliser sa fin idéale, il lui faut d'abord disposer de cette activité et des moyens de s'en servir. Or, c'est le droit qui les rend possibles, tandis que, d'autre part, ces réalités qu'il implique pour sa propre possibilité, à savoir le corps, le monde sensible, les individus, leur communauté juridique, fournissent à la moralité la matière à laquelle s'appliquent les actions qu'elle prescrit.

La sixième caractéristique est le caractère de déduction génétique (non historique) de la théorie du droit. Il s'agit d'établir comment le droit et la structure des institutions juridiques se produisent nécessairement de par la *nature* même du moi. Par là est fondé authentiquement le droit *naturel*, inviolable et inaliénable par définition, puisque le violer, c'est léser la nature humaine fondamentale. Il ne s'agit donc plus de partir, comme Rousseau, d'une affirmation gratuite, de ce postulat « l'homme naît libre » pour *imaginer* ensuite les institutions qui pourraient sauvegarder son activité libre, mais de donner la genèse intime de cette activité même pour en dévoiler la structure à partir de la nature du moi et pour poser tout ce qu'impliquent *nécessairement* le déploiement et l'application possibles de cette activité. Le rapport de droit apparaît alors comme tenant à la structure du moi aussi étroitement que son corps, que l'articulation de ce corps et son organisation, que les déterminations du monde sensible qui en dépendent. On voit par là que la déduction du droit constitue une pièce essentielle de la nouvelle métaphysique constituée par la *Wissenschaftslehre*.

Enfin, la septième, ultime, et fondamentale caractéristique, liée à toutes les autres, est que le concept du droit se détermine entièrement sous l'idée de l'activité libre, laquelle constitue l'essence du moi. Ainsi la structure du droit dépend entièrement des requisits de cette activité.

* * *

Donnons maintenant, sans trop nous y attarder, un aperçu de cette déduction, afin d'en mesurer l'évidence et la rigueur, rigueur qui caractérise d'ailleurs l'ensemble des démarches de la philosophie fichtéenne.

Son principe général est que doit être posé tout ce que le Moi requiert nécessairement pour réaliser son essence. La doctrine du droit

consiste donc à montrer que le Moi requiert pour cette réalisation une certaine action qui constitue le rapport juridique. Le Moi ne pouvant réaliser son autonomie essentielle que par l'exercice de sa libre activité, doit d'abord prendre conscience de sa liberté et se l'attribuer ; mais toute conscience n'est possible que par la position d'un objet en face du sujet. Un objet doit donc être posé grâce auquel le moi peut prendre conscience de sa liberté. Or, un tel objet ne peut évidemment être qu'un sujet libre, seul capable d'éveiller en moi la conscience de ma liberté par l'influence qu'en tant qu'être libre il exerce sur moi. Ainsi, la conscience de ma liberté naît en moi d'un *stimulus* vers la liberté venu d'un autre être libre. Autrement dit, pas de conscience de ma liberté sans un autre individu libre exerçant sur moi une influence *éducatrice*, sans un concert d'individus qui étant par essence faits pour la liberté, s'éveillent les uns les autres à la liberté. Mais, pour que ces multiples êtres libres puissent subsister ensemble, pour que leurs libertés se tolèrent et s'accordent, il faut que soit institué entre eux un certain rapport qui permette leur coexistence dans leur liberté réciproque. Ce rapport, c'est le rapport juridique. La fonction première du Droit et son fondement, c'est donc de rendre possible une communauté d'individus libres *s'éduquant mutuellement à la liberté*.

Cette éducation mutuelle des libertés suppose une reconnaissance mutuelle de la liberté. En effet, l'exercice du libre pouvoir d'action requiert pour chaque individu une certaine sphère pour son action. Pour pouvoir exercer simultanément leurs libertés, les individus doivent les restreindre volontairement afin de ne pas empiéter sur la sphère d'action des autres. Chacun doit donc *reconnaître* la liberté d'autrui et la respecter. Le sentiment que ma liberté est respectée par autrui contribue à éveiller en moi la conscience de ma liberté. Cette limitation des libertés de chacun par l'*idée de la possibilité* de la liberté d'autrui constitue en moi et pour moi le rapport de *droit*. Par cette déduction est prouvée la *vérité* du concept de droit ; et cette vérité ou rationalité en fonde la *réalité* au sens métaphysique du terme.

Cependant, il ne suffit pas que la réalité du droit soit justifiée en raison, il faut aussi qu'il soit *applicable* et *appliqué*.

* * *

L'applicabilité du droit requiert une condition externe et une condition interne.

La première, c'est le corps et sa structure propre. La liberté, étant le pouvoir pour chacun de modifier ou de produire à sa guise des objets d'après un concept (*Vorbild*), est *volonté*. Cette volonté, requérant une sphère d'action dans le monde matériel, s'incarne dans une partie

de celui-ci : c'est le *corps*, volonté devenue visible, diront, à la suite de Fichte, Schelling et Schopenhauer. Incarnant cette volonté, le corps l'exprime par sa structure, qui rend possibles la modification et la production des objets d'après des concepts. Notre corps doit en conséquence être *articulé*, c'est-à-dire pouvoir changer le rapport de ses parties de façon que ces changements répondent à l'infinie diversité de nos concepts ; il doit être *organisé*, c'est-à-dire tel que les modifications du rapport de ses parties et ses parties elles-mêmes soient soumises au concept, bref, soient susceptibles de finalité. De plus, puisque ma liberté doit se déterminer en fonction d'autrui, je dois pouvoir, en face de l'être libre, m'abstenir de certaines actions. Ces actions doivent être inscrites dans mon corps comme seulement possibles. Une telle distinction dans mon corps entre les actions réelles et les actions possibles a lieu par l'organe des sens où l'action ne répond pas immédiatement à l'excitation, un organe central permettant l'inhibition du mouvement, qui, sans cela, se produirait immédiatement. En exprimant ainsi par son organe la restriction volontaire qu'il rend possible, le corps humain permet le rapport des êtres libres et fonde matériellement la possiblité du droit. Enfin, étant éducable, il manifeste qu'il est une création de notre volonté et se distingue par là de tous les autres corps.

De cette théorie, il ressort qu'il n'y a nulle opposition entre le corps et l'âme, que le corps n'est pas l'obstacle, mais l'instrument de notre accomplissement comme être libre, que, de ce fait, il doit être respecté, contrairement à ce que prétendent les morales mystiques et ascétiques qui le méprisent et au besoin prescrivent de le mortifier.

Ce respect du corps, qui le rend inviolable, fonde un droit primitif qui est celui de la propriété, droit qui vise la conservation du corps et celle des choses nécessaires à sa subsistance, droit fondamental qui dans ces limites, est absolument inviolable et sacré.

Ce corps que nous venons ici de décrire n'est que la condition externe de l'applicabilité du droit. Condition externe, car il est pour les volontés individuelles l'instrument extérieur qui les met en état de réaliser, *si elles le veulent*, la communauté juridique. Mais il faut qu'intérieurement *elles le veuillent*. Or le rapport de droit n'est ni physiquement nécessaire, puisqu'il ne s'impose pas matériellement, ni moralement nécessaire, puisque, étant réciproque, il est subordonné à cette réciprocité. Le droit peut donc être nié à chaque instant ; cependant il doit être, puisque sans lui le Moi ne pourrait se réaliser. Il faut donc une condition qui détermine les volontés à le vouloir : c'est la *condition interne* de l'applicabilité du droit.

Cette condition surgit de la loi même du droit. Selon cette loi, en effet, en tant que je traite autrui comme une personne libre, j'ai droit à être moi-même traité par lui comme tel. S'il s'y refuse, il perd son

droit à être ainsi traité et j'ai dès lors le droit de l'y *contraindre*. Ainsi le droit de contrainte (Zwangsrecht) est la condition interne de l'applicabilité du droit.

* * *

Il reste maintenant à passer de l'*applicabilité* à l'*application* du droit. Celle-ci requiert une nouvelle série de conditions.

Tout d'abord, le droit de contrainte implique le droit de juger, car c'est un jugement porté sur la violation du droit qui autorise la contrainte. En principe, le droit de contrainte est infini, car, qui a violé le droit semble avoir dénoncé la loi et doit en conséquence être exclu de la communauté juridique. Mais une telle sanction est excessive, car qui a violé la loi accidentellement n'a pas pour cela la volonté de la renier définitivement, et si l'individu désormais s'y soumet, il a le droit de résister à la contrainte, et de jouir de la liberté que les individus se reconnaissent mutuellement. Mais comment savoir si l'individu qui a violé la loi ne recommencera pas demain ? Comment être sûr qu'il ne l'a pas reniée fondamentalement ? Pour résoudre cette difficulté, il faut que tous les individus se garantissent pour toute la durée de leur existence contre les violations possibles du droit en se mettant mutuellement dans l'impossibilité de s'attaquer réciproquement. Ils ne le peuvent que s'ils remettent toute leur puissance entre les mains d'un tiers plus fort qu'eux, ce tiers devant exercer pour eux le droit de contrainte et de juger, bref tous les droits. De l'union du droit de contrainte avec la puissance du tiers à qui est remise la puissance de l'exercer naît la *loi positive* : elle réunit en elle tous les cas possibles de la violation du droit et la règle de leur sanction approuvée par moi comme exprimant la volonté immuable qui doit être la mienne si je suis juste. Ainsi, en me soumettant à cette loi, je reste soumis à ma propre volonté. J'ai exercé d'un seul coup, pour tous les cas et pour toute ma vie, mon droit de juger, et je n'aurai pas besoin d'user de ma propre force pour rendre mes jugements exécutoires.

La loi me garantit le juste exercice de ma liberté, mais qui garantira la souveraineté de la loi ? Ce ne peut être qu'un pouvoir lié à la loi, pouvoir qui doit être une volonté uniquement déterminée par cette loi et dont la puissance doit dépasser celle des individus. Cette puissance naît en effet de leur réunion, et leur réunion dépend de leur volonté du droit. Si, en effet, ils voulaient l'injustice, leur pacte se dissoudrait et perdrait toute puissance.

Cette puissance collective de volonté juste l'emporte nécessairement sur celle de la volonté injuste qui est individuelle et isolée. Mais elle doit garantir, non simplement contre l'injustice généralisée, mais aussi contre des injustices partielles commises à l'égard de tel ou tel

individu. Cette garantie est assurée dès lors que la moindre injustice contre un seul individu constitue une injustice à l'égard de tous, car l'injustice devient alors un malheur public, et la collectivité entière est intéressée à venir protéger mon droit. Cet être collectif par qui la loi a force et souveraineté, c'est l'*Etat*.

Il ne reste plus qu'à déduire la structure nécessaire que doit prendre l'Etat pour répondre à sa mission. L'Etat, étant un pouvoir garantissant la liberté des personnes en les contraignant au respect du droit, doit être une volonté où s'unissent la volonté générale et la volonté particulière, ce qui suppose un *accord unanime*. Cet accord suppose un *contrat social* qui, fixant la volonté générale, donne naissance à la *loi qui détermine les droits* (*législation civile*) et à celle qui détermine les *sanctions* (*législation pénale*). Le *pouvoir* doit s'ajouter à la loi pour lui donner force, et la loi doit garantir par la *constitution* que ce pouvoir ne sera jamais contraire à la loi. La constitution, à son tour, doit être garantie par la séparation de deux pouvoirs, l'exécutif qui comprend en lui le pouvoir judiciaire, et le pouvoir de contrôle que Fichte appelle l'Ephorat. Enfin, le contrat par lequel la collectivité confie à des représentants la force publique doit être adoptée à l'unanimité, les dissidents devant s'en aller d'un Etat où ils ne voudraient pas vivre, ou s'incliner devant la majorité, ce qui produit une unanimité.

* * *

Comme on le voit, il y a là un ensemble rigoureusement déduit, une sorte de mécanique rationnelle de l'activité libre, et Schelling a pu déclarer à ce propos qu'une telle science théorique était pour la liberté ce qu'est la mécanique pour le mouvement.

Mais une telle rigueur de déduction géométrique ne donne-t-elle pas l'impression qu'on est en présence de la plus abstraite des théories ? Le droit n'est-il pas fondé dans l'éther d'une métaphysique pure au lieu d'être considéré et recueilli tel qu'il est, sur le sol concret des sociétés réelles, dans le contexte vivant de l'histoire changeante, où il s'incarne diversement selon le moment et selon le génie différent de chaque peuple ? Comme on se sent loin ici des leçons d'un Herder, des vastes visions historiques de Hegel où la dialectique s'allie si souvent à un sens aigu de l'histoire concrète ! C'est pourquoi on a cru pouvoir rapprocher à l'extrême, au point de l'y confondre, cette doctrine des doctrines françaises, en particulier de Rousseau et des protagonistes de la Révolution, dont Fichte s'est d'ailleurs, dès le début, révélé un disciple fervent. Ne retrouve-t-on pas là une même notion du contrat social fondé sur les volontés individuelles, aboutissant à une volonté générale distincte de la volonté de tous, mais dépendant

originellement d'une décision arbitraire des individus, leur laissant le droit de se retirer de la communauté, requérant l'unanimité, etc... ? N'y trouve-t-on pas, selon la manie des têtes pensantes de l'époque, la construction d'une constitution idéale ? D'où la conclusion qu'il ne s'agirait en l'espèce que du plus abstrait des atomismes individuels, que d'un pur produit de la philosophie des lumières.

La plupart de ces critiques sont excessives. Elles négligent l'originalité du penseur allemand et n'en retiennent que les caractères extrinsèques.

Certes, la conception fichtéenne, en opposition avec la conception hégélienne, est an-historique. La dialectique par laquelle elle s'établit a un caractère génétique et géométrique étranger à la dialectique de Hegel. En ce sens, on peut la dire abstraite. Mais il s'agit là d'une abstraction de méthode, plutôt que de doctrine. Cette méthode génétique vise seulement à donner un fondement solide et rigoureux à une théorie en elle-même concrète qui, assise sur le réel, unit le droit, comme réalité, à l'ensemble des réalités constitutives de l'homme conçu comme Humanité. Par là cette théorie diffère déjà des conceptions françaises puisqu'elle ne s'enferme pas étroitement dans le seul problème du fondement du droit, des institutions et des lois, conçu séparément du reste. L'être humain étant constitué essentiellement par l'action, par une activité efficace, réalisatrice, libre, qui tend à promouvoir ici-bas son absoluité, c'est cette activité qui constitue l'assiette concrète des rapports de droit en même temps que le principe de leur pleine justification.

D'où une série de caractères originaux : 1 liaison étroite de la théorie du droit avec la théorie physiologique du corps humain ; 2 réduction du droit de propriété aux droits imprescriptibles de l'action ; 3 fonction capitale de l'éducation ; 4 primauté de la communauté sur l'individu ; 5 conception nouvelle de l'Etat ; 6 socialisme ; 7 internationalisme.

En premier lieu, c'est un trait unique et curieux que le lien de la théorie du droit avec celle de la constitution anatomique et physiologique du corps humain, trait d'une signification remarquable, car il fonde biologiquement l'homme comme un animal juridico-social. Ainsi est mise particulièrement en relief l'insertion du droit dans la nature intime de l'être humain. Non seulement l'homme est physiquement constitué en vue du rapport de droit, mais l'instauration de ce rapport apparaît nécessaire pour l'achever réellement dans son essence d'homme. En même temps, la volonté s'incarnant dans le corps et le monde terrestre étant le lieu où se réalise la liberté, le corps et la nature sont réhabilités, ils ne s'opposent plus à l'Esprit, ils sont ce par quoi l'Esprit se réalise.

En second lieu, puisque l'individu humain n'existe pas simplement par l'action solitaire qui le pose, mais par l'action libre que l'autre exerce sur lui, et réciproquement, la conscience et l'exercice de la liberté par laquelle il est homme étant rendues possibles par là, la fonction assumée par cette action réciproque détermine pour chacun les limites de sa sphère d'action, c'est-à-dire de sa *propriété*, dont le corps, où s'incarne immédiatement son action, est le centre inviolable. Ainsi la propriété n'est un droit inaliénable que dans la mesure où est inaliénable le droit pour chacun d'exercer sa liberté en respectant celle d'autrui. Toute propriété qui lèse le droit de chacun à la liberté est donc nulle de plein droit. Conséquence considérable, car elle est socialement révolutionnaire.

En troisième lieu, puisque la constitution originelle de l'homme dépend des influences réciproques qu'exercent les individus les uns sur les autres, l'éducation, conçue comme la mise en œuvre de ces influences en vue d'élever à la conscience de la liberté, est liée étroitement au rapport de droit, fondée comme lui dans la constitution de la nature humaine. Le rapport de droit instituant l'action réciproque des libertés, cette action réciproque définissant, d'autre part, l'éducation, cette éducation enfin permettant l'apparition de la conscience de la liberté, conscience qui, en retour, conditionne la position du rapport de droit, par tout cela, on voit que droit et éducation sont les deux faces d'un même phénomène et s'impliquent l'un l'autre. Et c'est parce que l'homme ne peut être homme sans la libre influence de l'autre que l'Ecriture, selon Fichte, représente Dieu comme créant originellement, non un homme, mais un couple qu'il instruit d'abord lui-même pour qu'ensemble les deux éléments du couple s'éduquent l'un par l'autre. Aussi l'Etat, dont la mission est d'assurer la possibilité et la subsistance de l'activité libre, doit-il exiger une éducation, sans toutefois s'en mêler directement, car il introduirait sa force là où ne doit jouer que la liberté du rapport mutuel, Il doit exiger seulement que l'éducation ne soit pas contraire au requisit qui la justifie et l'impose, à savoir à l'éveil de la liberté par la reconnaissance de la liberté d'autrui, par le progrès de la conscience de la liberté au moyen de la culture et de la science. Cependant, dans les *Discours à la Nation allemande*, Fichte, concevant que l'éducation doit être donnée à tous également, sans distinction de naissance, de rang, ni de fortune, sera amené à donner à l'Etat un rôle plus direct dans l'organisation d'une *éducation nationale* ; il prescrira alors le monopole de l'enseignement.

En quatrième lieu, puisque l'homme naît à lui-même par la communauté qui l'éduque, on voit qu'il est impossible de concevoir l'individu fichtéen comme un atome isolable : *L'individu isolé de l'humanité*, déclare Fichte, *n'est qu'une illusion imaginative*. L'individu se détermine au contraire, dès son instauration, au sein d'une communauté

d'êtres qui se font les uns les autres par leurs influences mutuelles. D'où le caractère originel de la communauté, caractère qu'accuse dès 1798 la *Sittenlehre* laquelle développe l'idée d'une intersubjectivité et interpersonnalité transcendantales à l'intérieur de laquelle se polarisent les individus toujours en perpétuel libre échange réciproque. C'est pourquoi la notion de contrat n'a rien d'une fiction arbitraire ; plus encore que chez Rousseau, elle répond à une nécessité réelle inscrite dans la nature des choses. Si la liberté est à la base du contrat, celui-ci est inspiré par la nécessité immanente à la communauté de réaliser en elle et par elle la liberté absolue du moi universel, si bien que les individus ne peuvent se dérober à l'action libre de son institution.

En cinquième lieu, l'Etat n'est pas une personne morale supérieure aux individus et d'où ceux-ci tiennent tous leurs droits, comme dans la Cité Antique, ou une création arbitraire des individus, comme le veulent les philosophes du XVIIIe siècle, mais il est à la fois l'un et l'autre : œuvre des libertés individuelles, il ne leur est pas antérieur ; fondé sur une nécessité rationnelle, il n'est pas contingent, et, s'imposant aux individus, il existe en dehors d'eux et au-dessus d'eux. De plus, n'ayant d'autre rôle que la garantie mutuelle des libertés dans une société imparfaite où la violation du Droit est toujours possible, il doit dépérir au fur et à mesure que la société se perfectionne, c'est-à-dire se moralise, et il disparaîtrait tout à fait si le progrès moral pouvait s'achever. C'est l'idée du *Notstaat*, dont Schiller fut le protagoniste.

En sixième lieu, la substitution du point de vue social au point de vue individuel dans le contrat civil débouche naturellement sur le socialisme. Puisque la substance des individus réside dans la communauté, ceux-ci n'ont de droits que dans la mesure où ils œuvrent pour la communauté et non pour leur seul profit personnel. Le droit de propriété tire de là à la fois sa justification et sa limite, car, nous l'avons vu, toute propriété qui lèse le droit de chacun à la liberté est nulle de plein droit. Il ne peut donc y avoir pour l'individu un droit primitif et absolu de propriété sur les choses comme le prétendaient le droit romain et le droit moderne qui en découle. Le droit de propriété doit se définir, non comme la possession exclusive d'une chose donnée, mais comme l'attribution d'une certaine sphère d'action permettant à chaque homme de produire par le travail ce qui lui est nécessaire pour vivre. Tout individu a donc le droit de trouver les moyens de vivre et de vivre de son travail. Et comme le droit de vivre est égal pour chacun, il faut qu'à l'intérieur de la communauté la répartition des moyens et des produits du travail se fasse de telle sorte que tous puissent également trouver leur subsistance. D'où une division et une réglementation du travail permettant d'assurer à l'ensemble des citoyens le maximum de bien-être et de prévenir le désordre écono-

mique avec les injustices qui en résulteraient. C'est la fameuse théorie de l'*Etat commercial fermé,* inspirée en grande partie par les Physiocrates (Turgot) et par Adam Smith dont Garve venait de faire paraître une seconde traduction allemande de son ouvrage : *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Les caractéristiques de la théorie de l'Etat commercial fermé (dont l'examen attentif requerrait de nombreux articles) sont une planification de toute l'activité économique par l'Etat (plans de cinq ans) et le calcul d'un équilibre strict entre les différentes branches de travail. De là résultent : 1 la fermeture de l'Etat commercial, puisque l'introduction de produits étrangers romprait cet équilibre ; 2 la conquête par l'Etat, au besoin par des guerres, de ses frontières naturelles, pour que, à l'intérieur de ses frontières, il puisse trouver tout ce qui est nécessaire à la subsistance de ses citoyens ; en revanche, un monde qui serait constitué d'Etats ainsi heureusement enfermés dans leurs frontières naturelles et se suffisant économiquement, échapperait aux guerres incessantes suscitées par le mercantilisme international.

En septième lieu, la définition du rapport réciproque des libertés, s'éveillant les unes les autres à la conscience de la liberté, fonde l'idée d'une collaboration internationale entre les divers peuples. En principe, il n'y a qu'une humanité qui ne fait qu'un et il n'y a que la collaboration de tous les individus humains à l'œuvre commune de réalisation absolue de la liberté par la liberté. Mais, en fait, l'humanité comporte des communautés distinctes qui sont les unes pour les autres dans le rapport du moi au non-moi. Toutefois, ce rapport n'est nullement le rapport théorique qui impose la destruction du non-moi par le moi tendant à restaurer sa plénitude originelle, mais le rapport éthique de droit des individus entre eux qui, loin de se détruire les uns les autres, se respectent réciproquement et s'éveillent mutuellement à la liberté et au progrès. C'est un tel rapport qui doit s'instituer entre les nations, et ce rapport implique la constitution d'un droit international. Cette théorie est très importante pour l'interprétation des *Discours à la nation allemande.* Elle réfute ceux qui y voient, au nom de la destruction du non-moi (l'Etranger) par le moi (l'Allemagne), l'appel à une guerre raciste, nationaliste, destinée à assurer l'emprise violente d'un peuple privilégié sur tous les autres. C'est là un contresens qui a été commis aussi bien en Allemagne (*sendet Fichte in den Schützengraben*) qu'en France (notamment par E. Boutroux). Mais, déclare au contraire Fichte, à l'égard de l'Etranger, l'Allemand ne doit pas se définir par le rapport théorique du moi au non-moi, et de ce fait par l'exclusion et la négation de l'Etranger, mais par le rapport pratique et juridique de l'individu à l'autre individu. Le progrès de sa culture n'est qu'une suite d'échanges réciproques avec l'Etranger, l'aboutissement de ce progrès étant une synthèse harmonieuse fondée

sur la collaboration et l'entr'aide : « Dans ces destinées différentes au départ, mais unies à l'arrivée, les deux parties doivent se reconnaître personnellement et s'entr'aider en conséquence ; chacune doit surtout se résigner à conserver l'autre et à lui laisser son individualité dans toute sa pureté ; c'est le seul moyen d'assurer à l'ensemble le progrès harmonieux et la culture complète et absolue » (5e Discours, SW, VII, pp. 340-341). Sans doute, dit Fichte, l'Etranger est superficiel, l'Allemagne est profonde, mais, ajoute-t-il, l'Etranger conservera toujours un rôle essentiel, celui de l'initiateur et du découvreur : « Dans ce nouvel ordre de choses, la mère patrie ne fera jamais de véritables découvertes : pour les plus petites choses comme pour les plus grandes, la première impulsion, il faut bien l'avouer, lui viendra de l'Etranger ». C'est ainsi que Fichte ne conçoit pas la culture nationale allemande sans l'Antiquité, sans la nation germanique gréco-latine (la France), sans la Renaissance italienne, sans Descartes, etc. (342-347). Ainsi, malgré son patriotisme, il ne cesse de professer un humanisme internationaliste et libéral.

J'ai achevé cette course rapide, trop rapide, à travers la doctrine fichtéenne du Droit. Il y aurait tant d'autres choses à dire que je n'ai pas dites ! Je me bornerai à marquer, pour conclure, combien d'idées nouvelles ont été introduites par cette théorie : la constitution du corps humain dont la structure apparaît comme liée à la liberté essentielle de l'homme (Schelling, Schopenhauer, Bergson), le nouveau concept de l'éducation : l'homme étant le seul animal à devoir s'achever par la société au moyen d'une éducation conçue comme nationale ; l'idée de l'organisation économique d'une société socialiste où l'on trouve déjà énoncée la nécessité de la planification et les plans de cinq ans, qui sont une des caractéristiques de notre société économique actuelle, l'idée marxiste du dépérissement de l'Etat ; l'idée des nations unies liées entre elles dans le respect mutuel par le droit international et par un contrat universel.

Enfin, je soulignerai la grandeur d'un génie qui partout sait élever les problèmes à la hauteur des plus hautes méditations philosophiques ; la générosité, l'humanisme, l'élan optimiste qui l'inspirent, et où s'unit à l'enthousiasme révolutionnaire de l'époque un sentiment religieux spécifiquement allemand, sans que cependant la rigueur de la pensée en pâtisse, et que la doctrine sombre dans une *Schwärmerei* aussi décevante qu'arbitraire.

MARTIAL GUEROULT.