

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 41 (1991)
Heft: 3: Approches de Fichte

Artikel: Le véritable enjeu des discours à la nation allemande de Fichte
Autor: Lauth, Reinhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381445>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.10.2024

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

LE VÉRITABLE ENJEU DES *DISCOURS* À LA NATION ALLEMANDE DE FICHTE

REINHARD LAUTH

Résumé

Entre 1806 et 1809, Fichte découvre la pleine signification de la détermination de l'histoire en s'engageant dans une lutte de résistance active à l'occupation française des territoires qu'il regroupe sous le terme de «nation allemande». Au nom de la langue, du caractère et du peuple allemands, il dénonce en Napoléon l'«usurpateur sans nom» qui a détruit les idéaux révolutionnaires et ouvert la voie au règne du capital. Toutefois, le rapport du peuple à la religion ne trouve pas chez Fichte de solution.

Au cours de la première décennie du XIX^e siècle, on observe chez Fichte une transformation fondamentale. Alors que jusqu'en 1804, il travaillait encore, dans la retraite la plus complète, à l'achèvement de la *Doctrine de la Science*, il se consacre à partir de cette date, et de façon particulièrement manifeste dès 1806, à une tout autre tâche qui outrepassa la sphère proprement scientifique. Il mène à bien une détermination de l'histoire concrète de son temps, et cela non seulement sur le plan de la théorie mais également de la pratique, en intervenant activement sur le cours de l'histoire, dans les *Discours à la nation allemande* (1808), avec tous les moyens à sa disposition, et en exerçant, comme peu d'autres en Allemagne, une influence d'ailleurs si durable que la façon dont les Allemands se comprennent eux-mêmes et les actes qui en découlent – jusqu'au soulèvement de novembre 1849 – ne s'éclairent convenablement qu'à la lumière de la définition fichtéenne de la nation.

A l'origine de ce tournant vers la détermination de l'histoire concrète, il y a, d'une part, les événements qui ont entouré la démission de Fichte de sa chaire de Iéna, au printemps 1799, d'autre part, le renversement du Directoire par Bonaparte, le 18 brumaire (9 novembre) de la même année. Tout semble indiquer que Fichte, par l'entremise de Claude-Camille Perret (l'un de ses anciens auditeurs, plus tard secrétaire de Napoléon), était en contact

avec Sieyès et ses partisans et qu'il partageait largement leurs vues¹. A partir du 18 brumaire, Fichte prend position contre Bonaparte², dont les tendances despotiques commencent alors à se dessiner et qui atteignent leur pleine mesure avec le couronnement de 1804. Pour Fichte comme pour Perret, Bonaparte est l'homme qui a trahi les idéaux de la Révolution; et c'est là l'origine de la résistance de Fichte contre Napoléon.

Wilhelm Kalisch, qui a connu personnellement Fichte dans les années de l'insurrection, dira plus tard de lui qu'il «intervenant de façon lucide et active sur l'histoire de son temps, travaillant à préparer l'avenir au point limite où, selon lui, *science* et *expérience* se rencontrent [...]. Réunissant ces deux mondes avec le regard du visionnaire, il avait, dans le *Caractère de l'époque actuelle*, qualifié celle-ci d'époque de l'égoïsme achevé et prédit la nécessité du naufrage qui l'attendait»³. Il est certain que, dans le *Caractère de l'époque actuelle*, Fichte avait déjà l'attention fixée sur le bourreau de la Révolution, même s'il ne le mentionne pas nommément. La situation connut une aggravation dramatique lorsque, après la victoire sur l'Autriche (1805) et l'alliance avec la Prusse (1806) – qui entraîna, de son côté, la dissolution du Saint Empire (également en 1806) –, Napoléon entra en guerre et terrassa la Prusse dans les batailles de Iéna et d'Auerstedt.

Dès lors il ne s'agissait plus, pour Fichte, d'entreprendre une simple *interprétation* de l'histoire, mais d'*influencer activement* sur son cours. Il cherche d'abord à devenir prédicateur de l'armée, mais sa demande est rejetée par le roi de Prusse. Et lorsqu'en 1807, après la fuite à Königsberg via Copenhague, il retourne à Berlin, c'est à ses propres risques et périls que, dans cette ville occupée par les Français, il expose les *Discours à la nation allemande*, avec la puissance et l'énergie spirituelles d'un prophète.

Pour Fichte, un tel engagement était compatible avec ses convictions scientifiques, parce qu'il conçoit la philosophie comme une connaissance du tout de la réalité, dans le système uniquement de *ses principes*, et ce système, pour des raisons qui lui sont internes, doit nécessairement être complété par l'histoire *concrète* de la liberté et sa réalisation. La vision d'un idéal à réaliser *hic et nunc*, qui est la tâche de celui qui détermine l'histoire, ne repose nullement, selon les propres déclarations de Fichte, «sur une démonstration par concepts».

Les concepts peuvent certes éclaircir la question, mais sont impuissants à nous renseigner sur l'existence ou la valeur effective d'une chose, dont chacun ne peut avoir connaissance que par expérience personnelle directe. Des millions de gens peuvent dire, dans un cas comme le nôtre, que tout cela n'existe pas, mais en

¹ Cf. GA II, 6, 258; III, 2, 131-132, 183-184; III, 4, 34, 38, 124, 139, 141.

² Cf. *Fichte im Gespräch*, ed. ERICH FUCHS, Stuttgart, à partir de 1987, I, 418; II, 3.

³ *National-Zeitung*, Berlin, 1862, premier supplément du 21 mai.

le disant, ils disent uniquement que cela n'existe pas pour eux, et il suffit qu'un seul dise, à l'encontre de ces millions, que cela existe pour qu'il ait raison contre eux tous. Rien n'empêche que moi, qui vous parle en ce moment, je me trouve dans ce cas et je sois le seul à assurer savoir [...] que le patriotisme allemand existe, à prétendre connaître la valeur infinie de son objet et à affirmer que cet amour seul l'a poussé à dire ce qu'il a dit, en dépit du danger [...].⁴

Ce n'est pas Fichte l'auteur de la *Doctrine de la Science*, mais Fichte le prophète (au sens le plus large du terme) qui s'adresse, dans ses discours, au peuple allemand et qui agit à travers eux sur l'histoire.

On ne doit jamais oublier, lorsque l'on prend en considération tout ce que Fichte a écrit à ce sujet, qu'il s'est agi, à l'époque, d'un acte d'autodéfense où celui qui se défend utilise les moyens dont il peut disposer compte tenu de sa situation. Les discours de Fichte sont des coups portés avec des armes spirituelles dans une lutte de résistance active. Il ne faut pas non plus commettre l'erreur de présupposer que l'idée de l'Allemagne, largement répandue après 1815, existait déjà en 1806. Jusqu'en 1806, il n'y avait que le Saint Empire Romain, dont Fichte se faisait une conception très précise, positivement connotée. Dans les *Discours à la nation allemande*, Fichte parle de la «Providence et [du] plan universel divin qui ont présidé à la création d'une espèce humaine et qui n'existent que pour être pensé par l'homme et réalisé par lui»; et c'est dans ce contexte qu'il est question du «vieux monde, avec sa grandeur et sa fierté», qui s'est «écroulé» par la «propre indignité» et la «violence» des dernières générations⁵.

Dans l'écrit *Au sujet de l'homme sans nom* (1806), Fichte marque nettement la distinction entre le Saint Empire et les autres monarchies européennes: «Les régents modernes étaient, à proprement parler, des propriétaires et les sujets étaient sous certaines conditions leurs locataires; sous ces conditions, ils maintenaient au moins l'ordre à l'aide de leur police». Une telle institution devient caduque dès qu'«un *Etat est possible* et désiré. Mais un Etat poursuit l'idée de promouvoir, *par une volonté commune*, le but de l'espèce. Au contraire, ces institutions politiques de type policier abandonnent la majeure partie de la tâche à l'appréciation personnelle [du monarque]». Et on lit un peu plus loin: «On trouvera que c'est d'abord à travers la constitution impériale allemande que l'idée de l'Etat fut développée.» Le trait essentiel de cette constitution qui est relevé, c'est que le Saint Empire ait été une monarchie élective et qu'il n'y ait pas eu de «succession héréditaire» dans la maison régnante. Ainsi, seul «l'idée de la communauté» et non l'appât du gain a pu servir d'élément moteur⁶. Dans

⁴ *Discours à la nation allemande* [= DNA], trad. S. JANKÉLÉVITCH, Paris, 1975; SW VII, 399.

⁵ DNA 175; SW VII, 498.

⁶ «Au sujet de l'homme sans nom» [= HSN], trad. par PIERRE-PHILIPPE DRUET dans son livre: *Fichte*, Paris, 1977, p. 214; SW VII, 513.

les *Discours à la nation allemande*, Fichte avance à l'appui de cette thèse: «La nation allemande est la seule parmi toutes les nations européennes dont les citoyens aient prouvé, depuis des siècles, qu'ils étaient capables de supporter le régime républicain.»⁷

Chez les Allemands du Saint Empire, il y avait «séparation entre l'Etat et la nation». L'Etat était «représenté par les différents royaumes et principautés allemands»⁸. Que, surtout après la guerre de Trente Ans et la paix de Westphalie, ceux-ci aient gagné une «existence séparée» va «à l'encontre de toute nature et de toute raison». «Si l'Europe chrétienne était restée une, comme elle l'aurait dû et comme elle le fut primitivement, on n'aurait jamais eu l'occasion de concevoir [le] projet [d'un équilibre artificiel entre les puissances européennes, au nombre desquelles on comptait également les principautés de l'Empire]; ce qui est un repose sur soi-même [...] et ne se morcelle pas en forces antagonistes»⁹. Fichte souligne que les Allemands «comme nation, libres de la pression des autres peuples, libres de ne pas vivre tournés de préférence vers l'extérieur [...], ont le maximum de force pour se retirer en eux-mêmes et reposer tranquillement sur eux-mêmes», raison pour laquelle ils sont «les premiers parmi les Européens»¹⁰ à qui une constitution républicaine durable peut être donnée. Ce trait trouve son expression notamment dans le fait que l'Empire n'ait pas fait de colonies¹¹. Du fait de cette concentration sur leur tâche propre, les Allemands du Saint Empire étaient en outre disposés et «sans nulle difficulté» capables de «renoncer pour leur personne, s'il devait en être ainsi, [aux postes supérieurs] et [de] rester dans les postes inférieurs, pourvu que le droit de leur nation n'en soit pas amoindri.»¹² Fichte en est convaincu:

Une nation qui, comme la nation allemande, ne s'efforce de garder et d'afficher son être propre que pour elle-même, mais en aucune manière à l'imposer à autrui, n'est pas placée sans intention au milieu des peuples [...]. Elle est destinée, en une ébauche éternelle de l'espèce humaine dans sa totalité, à se dresser comme une digue contre cette importunité intempestive, et non seulement à se procurer, mais aussi à procurer à tous les autres peuples euro-

⁷ DNA 147; SW VII, 357.

⁸ DNA 180; SW VII, 392.

⁹ DNA 245; SW VII, 464.

¹⁰ «La République des Allemands...» (1807), traduit in: *Opuscules de politique et de morale* [= OPM], trad. JEAN-CHRISTOPHE MERLE, Caen, 1989, OPM 51; SW VII, 532.

¹¹ Il convient de rappeler que le but essentiel de l'*Etat commercial fermé* (1800) était d'empêcher un colonialisme allemand (cf. la préface dans la GA I, 7, p. 3 sq.). Cf. également DNA 242 (SW VII, 461): «Au cours des siècles, une heureuse fortune préserva les Allemands d'une participation directe au pillage du reste du monde» et DNA 246 (SW VII, 466).

¹² OPM 51; SW VII, 532.

péens, la garantie qu'ils pourraient concourir au but commun de leur propre manière.¹³

Comme cela a déjà été noté, la nation ne coïncidait pas avec l'Empire comme Etat. Elle était *une* «non pas en vertu d'un droit écrit, mais d'un droit vivant dans tous les esprits». Chacun au sein de la Ligue «pouvait se considérer à la fois comme citoyen de l'Etat dont il était originaire [...] et comme citoyen de la patrie commune de la nation allemande»:

Sur tout le territoire de cette patrie, il était permis à chacun de rechercher la formation qui convenait le mieux à son esprit et l'endroit qui lui convenait le mieux [...]. Celui que sa formation conduisait à quitter son plus proche entourage trouvait un accueil favorable ailleurs [...]. Jamais un prince allemand n'a pris sur lui de limiter la patrie de ses sujets aux montagnes et aux fleuves de son domaine [...]. Telle vérité qui ne pouvait pas être proclamée hautement en tel endroit pouvait l'être en tel autre [...]; et c'est ainsi que, malgré de nombreuses restrictions et limitations dictées par l'étroitesse d'esprit de certains Etats particuliers, l'Allemagne dans son ensemble était le pays de la plus grande liberté de recherche et de communication qu'un peuple ait jamais connue; la culture fut et resta partout l'effet de l'action réciproque que les citoyens de tous les Etats allemands exerçaient les uns sur les autres, et cette culture supérieure se répandit peu à peu jusqu'à la masse du peuple.¹⁴

C'est en particulier «grâce à des membres du peuple» que les villes allemandes libres parvinrent à cette belle floraison dans la paix. On notera en particulier les «excellentes organisations et institutions civiles» de ces villes allemandes¹⁵.

La liberté d'esprit prévalant dans le Saint Empire eut à nouveau pour résultat que le tout, affaibli politiquement, «n'était presque plus maintenu ensemble que par l'instrument de l'écrivain: la langue et l'écriture». Le support de l'unité allemande était la République des savants.

Cet Empire se trouva à tel point affaibli par des attaques massives de l'extérieur qu'il ne se décomposa pas seulement sous les coups de ses adversaires, mais que, en 1806, il devint le principe de sa propre dissolution.

Fichte s'est clairement engagé contre le particularisme qui s'exprimait avec toujours plus de force, aussi bien en Autriche qu'en Prusse, contre l'Empire. Le fils de Fichte rapporte que lors d'une réception que son père donnait chez lui à Berlin, «la nouvelle fraîchement tombée de la défaite des Autrichiens à Austerlitz avait été saluée avec jubilation. Fichte indigné s'était alors écrié: 'Il ne s'écoulera pas un an avant que l'on ne regrette amèrement cette défaite!」 En 1806, un patriotisme prussien se développa à Berlin, qui disposait d'un organe de presse propre: le «Preußischer Haus-

¹³ OPM 52; SW VII, 533.

¹⁴ DNA 180-181; SW VII, 392-393.

¹⁵ DNA 146; SW VII, 355.

freund» et contre qui Fichte se lança aussitôt dans une polémique en écrivant les *Dialogues patriotiques* dont la non-parution est due uniquement à l'éclatement de la guerre. Un patriotisme prussien au lieu d'un patriotisme allemand est un «mensonge», soutient-il¹⁶. Dans le premier des *Discours à la nation allemande*, il adresse à son gouvernement la critique de «négliger tous les liens grâce auxquels sa propre sécurité est solidaire de la sécurité d'autres Etats, de renoncer au Tout dont il est partie, et cela uniquement [...] parce qu'il se berce de la triste illusion, propre à l'égoïsme, de vivre en paix, tant que ses propres frontières ne sont pas attaquées»¹⁷. Il fait par là clairement allusion à la paix de Bâle de 1795, à l'inertie dans la défense des intérêts de l'Empire et à la neutralité pendant la campagne autrichienne de Napoléon, en 1805. Dès le début des *Discours à la nation allemande*, Fichte déclare: «Je parle pour des Allemands, rien que pour des Allemands, et je leur parle d'Allemands, rien que d'Allemands [...], en rejetant toutes les distinctions brûlantes que de malheureux événements ont créées depuis des siècles dans une seule et même nation.»¹⁸

Un élément important dans cet anti-particularisme aura été que les Etats qui faisaient partie de l'Empire étaient des monarchies héréditaires qui, dans le meilleur des cas, se trouvaient tacitement, par la mise en place d'une nouvelle constitution, sur la voie d'un Etat rationnel. Par ailleurs, Erich Fuchs a montré en s'appuyant sur le brouillon d'une lettre destinée à l'empereur François II (1799) que la condamnation de l'assassinat des ambassadeurs à Rastatt par la cour impériale, en juin 1799, avait conduit Fichte à reconsidérer son jugement sur la monarchie impériale¹⁹. Il va de soi que ce n'est pas en défenseur des monarchies héréditaires que Fichte s'opposait à l'empereur Napoléon.

L'engagement spirituel, la véhémence, l'énergie, l'inflexibilité avec lesquels Fichte s'est dressé contre la France de Napoléon suscitent la question: quel était donc l'ennemi contre qui il se dressait? Dans la perspective de Fichte, l'enjeu n'était pas qu'un monarque absolu prenne la place d'un autre. Le philosophe l'a fréquemment dit: peu importe qui est au pouvoir, pour le sujet d'un Etat absolu, si le pays dans lequel il vit tombe entre les mains d'un autre, pourvu que sa propriété ne soit pas touchée.

¹⁶ «Dialogues patriotiques» [= DP], trad. in: *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807* [= M], trad. LUC FERRY et ALAIN RENAULT, Paris, 1981, p. 99; SW XI, 233.

¹⁷ DNA 67; SW VII, 270.

¹⁸ DNA 62-63; SW 266.

¹⁹ Cf. ERICH FUCHS, «Fichtes Briefentwurf 'An den Kaiser' Franz II. aus dem Jahre 1799», in: *Transzendentalphilosophie als System*, ed. ALBERT MUES, Hamburg, 1989, p. 313.

Napoléon, il est vrai – et cela constitue une première différence – n’est pas un dirigeant *légitime*. Les dynasties légitimes sont nées des «liens des sujets avec le sol»²⁰. Le pouvoir est né «du sol, puisqu’aussi bien le sol établissait qui était sujet». Ainsi, en France, le roi était appelé à juste titre «Roi de France» et non «Roi des Français». «La propriété civile du sol sert de fondement à toute possession.»²¹

Les citoyens d’une telle monarchie héréditaire ont été constamment gouvernés par une certaine famille; ils se sont «développés à l’abri de sa puissance». Entre eux et cette famille s’est installé un rapport de confiance réciproque. Le gouvernant considère sa charge comme «en quelque sorte» divine. «Il est porté par sa foi et par celle des autres.» «Il faut bien que quelqu’un prenne sur soi la responsabilité si le peuple tout entier ne veut pas s’en charger ou ne le peut pas à travers les formes de la constitution. C’est un *décret divin*, dit le particulier, que je vive dans une monarchie (là où tous les autres partagent cette croyance) et que *celui-là* soit mon roi. C’est un *décret divin*, pense le monarque, que tout dépende de ma seule décision et de mon intelligence.»²²

«Mais là où [...] la succession héréditaire est encore de règle, comment l’Etat peut-il prendre corps?» Ou, formulé autrement: «Comment peut-on atténuer les effets de l’hérédité et comment peut-elle être tolérée là où elle existe?» La plupart du temps, ces monarchies sont déjà sur la voie de l’Etat rationnel. «Bien sûr, le seigneur héréditaire gouverne lui aussi avec ses ministres, mais à supposer qu’il les choisisse en se guidant sur la voix générale de la nation, il instaure tacitement un Etat de liberté. Ce n’est pas la forme extérieure qui importe.»²³ Ainsi, «le seigneur héréditaire du pays [s’est] progressivement transformé en un régent du peuple». Le monarque héréditaire peut donc «avoir bonne conscience»²⁴.

Mais si le peuple «voit clair et se soucie des affaires publiques», la forme légitime est la *République*. Dans ces conditions, il n’est plus *légitime* de *créer* de nouvelles monarchies. Si Napoléon s’est fait couronner empereur de France et fonde là-dessus la légitimité de son pouvoir, c’est seulement par *usurpation* qu’il s’est emparé des droits de la monarchie héréditaire. «C’est le propre de l’usurpation que d’utiliser à son profit personnel des choses volées à son ennemi.» «Il est aussi l’usurpateur des droits des autres monarques: il veut passer pour leur égal et par là capte leur réputation.»²⁵

²⁰ HSN 213; SW VII, 512.

²¹ HSN 216-217; SW VII, 515.

²² HSN 215; SW VII, 514.

²³ HSN 214-215; SW VII, 513-514.

²⁴ HSN 216; SW VII, 515.

²⁵ HSN 213; SW VII, 512-513.

Par ailleurs, on ne peut pas non plus considérer l'empereur Napoléon comme *imperator* au sens de la Rome antique. Rome acceptait le pouvoir des *imperatores*, car la lutte permanente entre les factions rendait nécessaire la présence d'un chef qui mette de l'ordre dans les affaires de la République. N'existe-t-il pas là une analogie, demandera-t-on, et ne peut-on pas en tirer argument pour fonder la légitimité du système impérial? «Certainement», répond Fichte, «mais il aurait dû alors laisser subsister la République et se cantonner dans un rôle de protecteur.» «Lorsque l'on dispose déjà d'une forme telle que celle de premier consul», il n'y a pas de raisons qui légitiment la transformation de cette charge en celle d'un monarque héréditaire. Que cherchait donc Napoléon avec le titre d'empereur? «Obtenir frauduleusement cette chose invisible, sacrée, qui dépasse un simple contrat (comme le montre le couronnement par le pape), la grâce divine». «Si tu l'es par la constitution de la République», lui oppose Fichte, «qui est toujours par la grâce divine, pourquoi as-tu encore besoin d'une grâce divine particulière?»²⁶

C'est parce que Napoléon n'est ni monarque ni *imperator* que Fichte le qualifie de «sans nom» (Namenloser). Il n'a pas de titre légitime! Nous verrons cependant que, pour Fichte, d'autres considérations encore bien plus profondes entrent ici en jeu. Car, compte tenu de ce qui a été dit auparavant, on peut se demander si le caractère «sans nom» du personnage n'est pas relativement secondaire, dans la mesure où il continue de contribuer à la victoire et à la diffusion des idéaux de la Révolution. Or, c'est précisément ce point que Fichte conteste très clairement: «Ceux qui veulent lui imputer de graves crimes mentionnent toujours le cadavre sanglant du prince d'Enghien, comme si c'était le pire de ses méfaits. J'en vois pour ma part un autre, face auquel l'assassinat d'Enghien est complètement éclipsé [...]. La nation française était occupée à lutter pour le règne de la liberté et du droit [...]. C'est alors que la conduite suprême des affaires est échue à cet homme – je passerai sous silence par quels moyens. [...] S'il y avait eu la moindre parenté entre ce concept [de liberté et de droit] et sa conception des choses, s'il y avait eu en lui la moindre étincelle de compréhension pour [cette lutte], il n'aurait pas abandonné la fin mais recherché les moyens [...], une éducation à la liberté, régulièrement prodiguée et échelonnée peut-être sur plusieurs générations. [...] Ce qu'il a fait contre cela, de quelle façon rusée il a trompé la nation concernant la liberté»²⁷, on peut en juger par ses actes.

²⁶ «Deliberationen über politische Objekte» [= Deliberationen] (1807), manuscrit inédit, conservé dans le fonds Fichte de la «Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz» de Berlin sous la cote B 357, feuillet 2 v.

²⁷ *Über den Begriff des wahrhaften Krieges* [= WK], Tübingen, 1815, 63-65.

La responsabilité de l'échec de la Révolution n'incombe pas, il est vrai, à Napoléon seul. D'autres causes essentielles de cet échec sont inhérentes à l'idée même de cette Révolution et à ceux qui en ont été les acteurs.

La Révolution *devait* échouer et courir à sa propre perte parce qu'elle se faisait sur des bases spirituelles insuffisantes. Son penseur le plus important a été Rousseau (qui n'est pas français!). Or, son *Contrat social* ne conçoit pas le droit comme «un concept purement a priori, ayant son lieu dans la raison» mais «empirique, arbitraire, librement imaginé»; il prend chez lui sa source dans une «ruminantion sur des questions spéculatives sans principes spéculatifs. C'est là-dessus que [reposait] la Révolution française: guère étonnant que, sur de telles bases, elle se soit déroulée de cette façon!»²⁸ Il convient d'accorder la plus grande attention à cet argument. C'est précisément ce qui a poussé en 1793 l'auteur de la *Zurückforderung* et des *Contributions* à se détourner dans un premier temps de la politique et à se consacrer à la fondation des sciences et de la pratique en général. Les concepts à la base de chaque domaine particulier doivent être déduits de façon conséquente de la raison et recevoir une solide assise; et ce n'est qu'une fois reconnue leur position déterminée dans l'ensemble de la structure de la raison que l'on peut opérer selon eux.

Ce n'était toutefois pas uniquement les principes de la Révolution française qui étaient instables et donc impropres à servir de réelle assise: les hommes qui en furent les acteurs eux aussi n'étaient pas mûrs pour cette entreprise. Les raisons avancées par Fichte sont les suivantes: le caractère fondamental des Français est un besoin maladif de gloire. Leur fierté nationale repose sur la vanité. Les valeurs qu'ils reconnaissent sont déterminées par l'opinion générale et, à l'époque moderne, chez eux, cette opinion est, pour l'essentiel, orchestrée et élevée en norme par les écrivains²⁹ (tandis que dans l'Empire les convictions étaient en dernier ressort portées par le peuple). L'importance primordiale que les Français accordent à la reconnaissance sociale, ajoutée à leur vanité et à leur besoin maladif de gloire, a eu pour conséquence qu'ils n'ont également pratiqué la philosophie que d'une façon badine et ratiocineuse, à la manière d'un jeu, ce qui s'est traduit dans les résultats pratiques.

Avec leur caractère, les Français *devaient nécessairement* devenir la proie d'un personnage tel que Napoléon. «En premier lieu, il n'est pas français. S'il l'était, quelque inconséquence de caractère serait venue se mêler à ses conceptions fondamentales des rapports humains, à son mépris pour l'opinion d'autrui et pour tout ce qui lui est extérieur, comme ce fut le cas notamment de Louis XIV, à mon avis le pire produit de ce caractère

²⁸ *Die Staatslehre* (1813), SW IV, 436.

²⁹ *Ibid.*, SW IV, 421-422.

national français.»³⁰ Bonaparte, qui fit la connaissance des Français à l'une des heures les plus agitées de leur histoire, «dut rapidement prendre conscience [...] de l'extrême versatilité de ce peuple». «N'était-il pas inévitable qu'il n'étende au genre humain tout entier le jugement qu'il portait sur cette nation à laquelle il devait toute sa formation d'esprit et qu'il devait tenir pour la meilleure? Il ne pouvait pas soupçonner une destination morale supérieure de l'homme.» A cette parfaite clarté d'analyse, concernant la nature de la nation sur laquelle il avait étendu son emprise, s'ajoutait une puissante et inébranlable volonté, qui s'expliquait par son origine et qui s'était affermie tout au long de sa lutte, constante mais secrète, contre le milieu de sa jeunesse. Porté par cette «grandeur humaine, cette tranquille clarté d'analyse et cette ferme volonté», il aurait pu devenir «le bienfaiteur et le libérateur de l'humanité»³¹. Il est vrai que, pour les raisons susmentionnées, les Français étaient incapables de créer un nouvel Empire sur des bases rationnelles. Lui en était capable. Fichte ne conteste pas que Napoléon ait été porté par l'esprit et animé de la «foi en sa mission divine»; seulement c'était l'esprit de l'égoïsme. Fichte a également admiré son génie technique et pratique; les qualités énumérées lui ont même servi à plusieurs reprises de modèle et il les a montrées en exemple aux Allemands, dans leur lutte contre celui-ci.

On a senti qu'il fallait procéder avec lui autrement qu'avec les autres monarques. [...] Ceux-ci ont l'habitude de se considérer comme les défenseurs de la propriété et de la vie, comme les moyens pour atteindre ce but, et ce but, pour cette raison, ne saurait jamais être sacrifié. Celui-là se pose comme le défenseur d'une volonté absolue – constituant en elle-même une fin –, comme le défenseur d'une loi universelle [...] et il s'appuie sur la puissance formelle de la loi morale, [...] *Que* tout doive être sacrifié, il l'a bien vu; il en a fait sa maxime personnelle et tiendra parole jusqu'à son dernier souffle: la force de sa volonté en est le garant. [...] C'est à la liberté humaine qu'il devrait se sacrifier lui-même, et nous tous avec lui, et alors moi-même, et quiconque voit le monde tel que je le vois, nous devrions nous précipiter joyeusement à sa suite, dans les flammes sacrées du sacrifice.³²

Toutefois, même si l'on prend en considération ce jugement sur le pouvoir de Napoléon, on ne voit pas de commune mesure avec la vigueur

³⁰ *Ibid.*, SW IV, 424. D'ailleurs le fait que Napoléon ait été Italien pourrait bien avoir constitué le mobile des recherches que Fichte a consacrées en 1806-1807 à Machiavel. Un caractère tel que celui du pape Jules II offre un aperçu éclairant sur ce type de dirigeants. A côté de l'écrit «Über Machiavell» publié dans la revue *Vesta*, I, Königsberg, 1807, il existe encore un manuscrit inédit, conservé dans le fonds Fichte de la Deutsche Staatsbibliothek de Berlin sous la cote II, 21, intitulé «Realbemerkungen bei Machiavell» et consacré au commentaire de l'édition en 8 volumes de Machiavel: *Opere di Niccolò Machiavelli*, 1796-1799.

³¹ *Staatslehre*, SW IV, 425.

³² WK 58-59.

de résistance qui commande la position de Fichte et dont il réclame la mise en œuvre dans la lutte contre l'«usurpateur». Finalement, la «monarchie absolue», version perversie de la monarchie, était partout victorieuse depuis Richelieu et Louis XIV, et on ne voit pas en quoi ces bienfaites conséquences étaient censées faire une telle différence. D'autres raisons encore plus profondes doivent avoir été déterminantes pour expliquer le comportement de Fichte. Ce n'est certainement pas qu'il ait voulu défendre uniquement la monarchie légitime, qui, une fois conçu l'Etat rationnel, ne lui paraît plus soutenable – il vaut d'ailleurs mieux ne pas soulever la question: «à quelle condition les anciennes dynasties peuvent-elles persister?»³³

Un passage que le fils de Fichte a laissé tomber lors de la publication du *Machiavel* nous permet de creuser davantage la question: «L'esprit pur qui a guidé la nation française [pendant la Révolution] fera tout dépendre de la diffusion de sa structure sociale [...] à travers la race humaine et du recul de toute autre influence devant la sienne propre; l'esprit pur guidant les Allemands soutiendra par contre que cette forme est vide, fera au contraire tout dépendre de ce que le contenu allemand [...] se répande universellement, et en tirera pour soi les mêmes conclusions que l'esprit français pour lui.»³⁴ Il faut rapprocher ce passage de celui de la *Staatslehre* où Fichte dit que la «formation de la libre personnalité»³⁵ serait insuffisante chez les Français «parce que, par leur système de pensée, ils ont omis l'idée de la valeur personnelle purement créatrice». C'est pourquoi, ils n'auraient «jamais pu s'élever à la pensée de la liberté et du règne du droit»³⁶.

Il importe de comprendre exactement ce que Fichte entend par là. Selon la *Doctrine de la Science*, c'est au troisième niveau de réalité, au point de vue de la «moralité supérieure», que l'on reconnaît la valeur purement créatrice personnelle. Or, l'esprit qui a inspiré la Révolution française n'a jamais atteint ce niveau. Cela revient à dire qu'une réglementation purement juridique des rapports humains ne suffit pas, même sur le plan de la société. En 1800, Fichte avait traité dans son *Etat commercial fermé* un aspect resté inabordable dans les diverses constitutions révolutionnaires et qui doit pourtant nécessairement être réglé, si la forme rationnelle de la société – la forme économique et sociale – doit être réalisée. Chaque homme a un droit au travail et, en cas d'incapacité de travail sans faute de sa part, au soutien de la société. Toutefois, cela n'est pas encore suffisant. Le caractère primordial de l'humain est son être spirituel. Si celui-ci est relégué dans une sphère facultative et irréaliste – et c'est précisément ce que fait la démo-

³³ HSN 216; SW VII, 515.

³⁴ «Über Machiavell», in: *Vesta*, I, 41-42.

³⁵ *Staatslehre*, SW IV, 429.

³⁶ *Ibid.*, SW IV, 422.

cratie formelle –, la société ne peut pas fonctionner rationnellement. La relégation de l'esprit dans la sphère purement privée laisse un espace vide, qui, c'est ce que Fichte craint, sera nécessairement occupé, usurpé, par un substitut anonyme.

Fichte écrit dans son *Machiavel*:

Dans la dernière moitié du siècle écoulé [XVIII^e], la philosophie contemporaine était vraiment devenue plate, malade et pauvre, offrant en guise de souverain bien un certain humanitarisme, un certain libéralisme, un certain amour du peuple, implorant que l'on pût simplement être bon, et qu'on pût ensuite rendre aussi tout le reste conforme au bien, recommandant partout la «médiocrité dorée» [...] mais éprise tout particulièrement des paix perpétuelles. [...] Depuis la Révolution française, les doctrines des droits de l'homme, de la liberté et de l'égalité originelle de tous – qui constituent certes les fondements éternels et inébranlables de tout ordre social, à quoi absolument aucun Etat ne peut déroger, mais par la conception exclusive desquelles on ne peut ni fonder un Etat, ni l'administrer –, sont traitées même par certains [...], dans le feu du combat, avec un accent trop enthousiaste et comme si elles conduisaient dans l'art politique encore plus loin qu'elles ne le font effectivement [...]. Cela étant, on n'a certes pas manqué de rechercher plus tard ce qui constituait des erreurs, sous toutes sortes de formes; mais il semble que ces écrits sont restés lettre morte, simples exercices scolaires, [...] indignes d'être touchés par les gens du monde.³⁷

Dans son cours de philosophie appliquée de 1813, Fichte indique clairement à quoi il faisait allusion dans le passage qui vient d'être cité: «De même qu'il n'y a pour nous strictement qu'un seul et même monde sensible, de même [...] il doit y avoir une vision fondamentale du monde *moral* en général, comme condition de la vie commune, – et il en découle les rapports sociaux». Tous doivent s'élever à cette vision. «Cette élévation est ce qui est proprement sacré; lui faire obstacle [...] est impie.»³⁸ Dans la même ligne, un auditeur rapporte, début 1813, de ce cours:

Tu dois tout d'abord savoir que Fichte ne limite pas la lutte et ce pourquoi il s'agit de combattre aux limites de l'Empire allemand; il conçoit la guerre actuelle «comme une lutte de la société qui ne peut tolérer davantage l'assujettissement de ses forces à des buts étrangers et veut libérer ces forces pour des *buts qu'elle se pose elle-même*». A la question: «Que peuvent faire *les amis de la culture de l'esprit?*», il répond: «La lutte est engagée en dernier ressort [...] dans l'intérêt des amis de la libération de l'esprit, même si chacun ne le voit pas [...]; car les forces entravées et exploitées doivent être libérées, et il ne peut manquer qu'après cette libération, l'esprit, pour peu qu'il veuille attendre son temps et ne rien précipiter par impatience, influera sur la détermination de celui-là».³⁹

³⁷ *Machiavel*, in: M 62-63; NW III, 427-428.

³⁸ WK 42-43.

³⁹ Lettre de Sch...z à Förster, in: *Deutsche Pandora*, I, 41-44.

Tous les passages cités attestent que la détermination spirituelle de l'homme doit, selon Fichte, nécessairement être incluse *dans la réalisation sociale*. La transformation par Napoléon de la République en une monarchie illégitime illustre de façon exemplaire qu'une solution ignorant certains domaines essentiels de la réalisation sociale (mise en place d'une structure socio-économique équitable, mode de vie moral et spirituel) *doit* nécessairement tomber sous le règne de l'égoïsme et de l'arbitraire illégitime. Ce n'est pas par hasard que Fichte ne trouve pas d'autres termes qu'«usurpation» et «Namenlosigkeit» («anonymité») pour désigner de façon appropriée le désastre en train de se produire et contre lequel un combat de vie et de mort était nécessaire. En tant qu'ennemi de la vie spirituelle de l'humanité, Napoléon visait, selon Fichte, «à malaxer tous les germes d'humanité que cèle le genre humain pour couler dans un moule [nouveau] cette pâte molle».

La nature spirituelle n'a pu représenter l'essence de l'humanité qu'en affectant des formes extrêmement variées dans les individus et dans les individualités plus générales, c'est-à-dire les peuples. C'est dans la mesure où chacun de ces peuples se développe et se forme en toute liberté selon sa propre individualité, et dans la mesure où, au sein de chacun de ces peuples, chaque individu se développe et se forme selon cette individualité générale ainsi que selon son individualité propre, ce n'est que dans cette mesure que la manifestation de la divinité offre l'image qu'elle doit présenter, et seul celui qui n'a pas le moindre respect pour la légalité et l'ordre divin, ou qui en est un ennemi acharné, pourrait vouloir oser contrevenir à cette loi suprême du monde des esprits. Ces particularités invisibles [...] des nations constituent l'élément qui les rattache à la source originare de la vie, la garantie de leur dignité, de leurs vertus et de leurs mérites à venir; lorsque ces particularités sont émoussées par des mélanges ou des frottements, l'uniformité banale qui s'ensuit entraîne une scission avec la nature spirituelle, et tous les individus sont confondus dans une même déchéance.⁴⁰

Les peuples européens n'ont pas besoin d'une pareille monarchie universelle car ils sont déjà animés d'un tel esprit.

Si on leur fait miroiter quelque avantage national, peut-être s'enthousiasmeront-ils un certain temps pour la guerre [comme les Français sous Napoléon]; mais si la même sollicitation se reproduit toujours, le rêve disparaît, ainsi que la fièvre qu'il avait suscitée; [...] on finit par se demander: où est le but et pourquoi dois-je supporter tout cela?⁴¹

La réponse est la «rapacité». On ne voit dans les peuples concernés «rien de plus que le moyen de faire très rapidement de l'argent, pour s'en aller ailleurs faire à nouveau de l'argent». «Une fois que l'on en a retiré tout ce qu'il y a de bon à prendre», on les «abandonne à [leurs] destinées.

⁴⁰ DNA 247-248; SW VII, 467.

⁴¹ DNA 248; SW VII, 468.

[On] abat l'arbre pour atteindre le fruit dont [on] a envie. A celui qui travaille avec de tels instruments, tous les moyens de séduction, de persuasion et de tromperie» seront bons. «Avec des hommes de cette espèce, on peut dévaster la terre, la transformer en désert, la broyer jusqu'à en faire un chaos informe»⁴². Cela va de pair avec un avilissement des efforts d'ordre spirituel. Les vaincus ne doivent pas considérer que «la bonne cause était de leur côté et qu'ils auraient mérité la victoire». «Nous sommes en même temps censés reconnaître combien il est injuste d'avoir d'autres désirs qu'eux [= les vainqueurs] et de leur résister; nous devons bénir nos défaites comme l'événement le plus salubre qui pouvait nous arriver et nos vainqueurs comme nos plus grands bienfaiteurs.»⁴³ «Une libre formation de l'esprit ne serait plus permise ni tolérée.»⁴⁴

Celui qui institue une telle monarchie universelle doit chercher à tout transformer et remodeler à sa guise. «Si nous ne résistons pas, il se pourrait encore qu'il [Napoléon] soit honoré pour avoir effacé *les traces de la culture* et pour les destructions qu'il a lui-même causées, car ce sont eux qui produiront dorénavant les rapports [sur le passé].»⁴⁵ De cette façon, la postérité est trompée.

Mais qu'en est-il lorsque les forces de la société sont «assujetties et enchaînées, que, par conséquent, la culture de l'esprit se voit privée de sa fin propre?» Elles sont dès lors incapables d'une culture par la vision. Fichte est d'avis «que, si la société, qui dispose à son gré des forces matérielles, veut telle chose de telle façon et s'en accommode, ceux qui s'y opposent ne peuvent strictement rien faire». Ils doivent alors «uniquement chercher à veiller à leur propre conservation, tant que cela est possible, pour élaborer dans le secret les principes qui, des siècles après leur mort, deviendront une force capable de modeler le monde.»⁴⁶ Mais cette situation est épouvantable. «Chez le [résistant], c'est précisément cet esprit supérieur qui l'honore qui fait pour lui de la terre un enfer et un objet de dégoût.»⁴⁷ C'est l'aspect le plus grave de l'usurpation: l'ennemi usurpe la position spirituelle.

Dans son appel à la résistance, Fichte compare la lutte contre Napoléon à la lutte des Germains contre Rome.

Si les Romains avaient réussi à [...] les exterminer en tant que nation, toute l'évolution de l'humanité eût pris une autre direction [...]. C'est à eux que nous

⁴² DNA 249-250; SW VII, 469.

⁴³ DNA 252-253; SW VII, 472-473.

⁴⁴ WK 74.

⁴⁵ *Deliberationen*, I v.

⁴⁶ WK 74-78.

⁴⁷ DNA 183; SW VII 395.

sommes redevables [...] d'être encore portés par le flot de la vie indépendante et originaire.

Un peuple qui est capable, ne serait-ce qu'en la personne de ses représentants suprêmes [...], de regarder en face cette vision venue du monde des esprits [qui est son idéal] et d'être pris d'amour pour lui [...] remportera certainement la victoire sur un peuple qui ne sert, comme les armées romaines, qu'à être l'instrument d'ambitions étrangères et à assujettir des peuples indépendants.⁴⁸

Il convient de souligner expressément que Fichte ne veut pas une monarchie universelle *allemande*. Comme il en fait lui-même la remarque:

Un Etat allemand particulier aurait [également] pu se proposer de réunir sous son pouvoir la totalité de la nation allemande et d'instaurer, à la place de la République des peuples traditionnelles [= le Saint Empire], un régime monarchique. Sil est vrai (et tel est du moins mon avis) que cette constitution républicaine fut jusqu'ici la source la plus féconde de la culture allemande et le premier moyen de conservation de son originalité, [...] ce serait un grand dommage pour la cause du patriotisme allemand qu'une pareille éventualité se soit réalisée, et tout esprit noble vivant en un lieu quelconque du territoire commun aurait eu à s'y opposer.⁴⁹

A la lumière de tout ce qui précède, on voit maintenant clairement *contre quoi* Fichte prend position. Mais *pour quelle cause* s'engage-t-il? Fichte écrit que «la première tâche est de sauver l'existence de l'Allemand et de la perpétuer», et c'est en relation à cette tâche qu'il établit explicitement la «distinction entre Etat et nation»⁵⁰. Les divers Etats allemands auraient à servir inconditionnellement la *nation dans son unité*. Nous nous trouvons cependant ici devant un curieux paradoxe. Fichte, qui, comme nous le montrerons bientôt, fait reposer la supériorité de l'Allemand sur la langue allemande et sur ses possibilités créatives, se sert du mot latin «*nation*»! Essayons de comprendre ce qui a pu l'amener à parler de «*nation*» plutôt que de «*peuple*».

Dans le dictionnaire d'Adelung, la «*nation*» est définie comme «les autochtones, dans la mesure où ils ont une origine et une langue communes, peu importe qu'ils soient réunis en un seul Etat ou répartis sur plusieurs»⁵¹. Il s'en faut manifestement de beaucoup pour que cette conception permette de comprendre la position de Fichte. La partie occidentale du Saint Empire était appelée «*Reich deutscher Nation*». Luther, lors de sa Réforme, s'était adressé «à la noblesse chrétienne de nation allemande» – voilà l'un des aspects du terme «*nation*» qui fait résonance dans l'usage que Fichte en fait. C'est en ce sens qu'il parle au huitième des *Discours à la nation allemande* de «l'ensemble de la patrie commune à la nation alle-

⁴⁸ DNA 178-179; SW VII, 390-391.

⁴⁹ DNA 184-185; SW VII, 397.

⁵⁰ DNA 184; SW VII, 396.

⁵¹ Edition de 1808, coll. 439-440.

mande»⁵². Toutefois les révolutionnaires français avaient conféré à ce terme une signification nouvelle; ils firent du peuple le souverain absolu et conçurent leur soulèvement comme celui de la nation. Et, du moment que leur nation fut la première à mener à bien la Révolution, elle était à leurs yeux la «Grande Nation». Le pouvoir absolu du monarque absolu revint au peuple. Ce second aspect est tout aussi important pour le nouveau concept fichtéen de la nation. Comme dans le cas de Napoléon, il s'est bien plus inspiré du modèle révolutionnaire français de la nation que l'on n'aurait été de prime abord tenté de le penser. C'est ainsi que l'idée par exemple d'une religion nationale a eu pour lui, un certain temps, quelque chose de si attirant qu'il a conçu des projets rebutants pour réaliser une telle religion en Allemagne⁵³.

Il me semble que la caractéristique de la conception fichtéenne de l'histoire consiste dans la tentative de fondre l'ancien concept allemand de nation avec celui emprunté aux révolutionnaires français. On le voit le mieux en examinant ce qu'il comprend sous ce nouveau terme de «nation». Ce terme est d'abord fréquemment utilisé par Fichte dans ses réflexions sur l'économie, ce qui s'explique tout simplement par le fait qu'il était courant de parler d'«économie nationale». Indépendamment de cet usage, Fichte se sert du terme de nation, *de façon pleinement réfléchie*, en rapport au support décisif de l'unité spirituelle du Saint Empire. A l'intérieur du Saint Empire, la nation allemande n'occupe naturellement que la partie saillante, de même que la nation grecque dans la partie orientale du Saint Empire, sans que cette désignation n'ait quoi que ce soit d'exclusif pour les autres nations de cet Empire. Fichte comprend d'ailleurs les Suisses allemands dans la nation allemande, bien qu'ils n'aient pas été citoyens de l'Empire. Mais, du fait que, dans sa Réforme, Luther se soit adressé en particulier à «la noblesse chrétienne de nation allemande», l'accent s'est déplacé. Fichte constate lui-même «que Luther, en parlant de ses intérêts purement humains, [...] s'adresse [certes] à tous, [mais] d'abord à l'ensemble de sa nation». C'est le peuple allemand qui aurait embrassé sa cause avec un «formidable enthousiasme» et s'en serait fait le véritable support; c'est lui qui aurait ensuite «entraîné et contraint à l'unité» les princes qui étaient réticents⁵⁴. Certes, en Allemagne également, toute nouvelle détermination enthousiasmante de l'histoire proviendrait de personnalités créatrices qui l'auraient apportée au peuple par l'écriture ou le discours, mais c'est toujours lui qui a été le véritable support de cet idéal et de sa réalisation. En 1793 déjà, Fichte écrivait qu'il «était profondément convaincu par les droits de l'homme et qu'il avait travaillé et continuerait de travailler à en

⁵² DNA 180; SW VII, 392.

⁵³ Cf. la *République des Allemands*, OPM 52 sq.; SW VII, 533 sq.

⁵⁴ DNA 139-140; SW VII, 348-349.

convaincre le lecteur. Mais on ne peut pour le moment [...] rien faire de plus que de diffuser aussi largement que possible autour de nous [...] la connaissance et l'amour intime de la justice [...]. La dignité de la liberté doit venir de la base; la libération sans désordre ne peut venir que d'en haut.»⁵⁵

Si, en 1808, Fichte s'adresse, avec ses discours, à la nation allemande, c'est qu'il vise le peuple qui, par sa disposition vivante et spirituelle, constitue de façon exemplaire le support de l'Empire pour toutes les autres nations comprises en lui. Or, l'idée d'une représentativité exemplaire a elle aussi une longue histoire derrière elle et a conduit au concept de «nation» de la Révolution. La France, en rivale du Saint Empire germanique, s'est désignée comme «fille aînée» de l'Eglise catholique, ce qui entraîna qu'elle récusa, partout où il était possible, un devoir de vassalité envers l'Empire. Lorsque, après la défaite de Crécy, cette idée fut associée à celle de l'émancipation du pouvoir laïque – dont l'Angleterre avait déjà donné l'exemple –, cela conduisit à la formation de la monarchie absolue avec ses prétentions d'hégémonie. Au monarque héréditaire, absolu, la Révolution substitua la souveraineté absolue de la nation – en réalité, comme la pratique le démontra bientôt, la domination absolue d'une classe, le Tiers-Etat. Cependant, comme le peuple ne peut pas s'exprimer, comme tel, il délégua – ou plutôt: la classe délégua – un parti (les Girondins, puis les Jacobins), qui finit par trouver son maître absolu dans une seule personne (Robespierre, puis Bonaparte).

Si l'on relie les deux conceptions de la «nation» comme représentante exemplaire, on aboutit à cette nouvelle conception de nation que l'on trouve chez Fichte. Le danger d'une telle conception, c'est que le représentant exemplaire de l'idée s'arroge à ses propres fins le caractère absolu de l'idée et finalement la dégrade en un simple moyen pour asseoir sa puissance absolue. On peut dès lors se demander si, dans le nouveau concept fichtéen de la nation allemande, le caractère absolu du représentant exemplaire n'absorbe pas lui aussi le caractère absolu de l'idéal qu'il soutient. La réponse doit être que cette déviation irait certes à l'encontre de l'intention fondamentale de Fichte, mais qu'elle est en tout cas favorisée par une faille de l'idéal qu'il proclame, dont il nous faudra rendre compte dans ce qui suit, mais dont il n'est pas responsable. Pour voir cette faille, nous devons aborder la question de ce qu'il faut entendre par ce «contenu» proprement allemand qui, selon Fichte, doit imprégner la forme sociale instituée par la Révolution, si l'on veut aboutir à une réalisation pleinement rationnelle de la société.

⁵⁵ GA I; 1, 207.

A un premier niveau d'investigation, nous trouvons la langue des Allemands, qui, selon Fichte, par sa croissance spirituelle, continue et organique, possède une plasticité et une potentialité créatrice unique. Il n'est toutefois nullement besoin, dans le cadre de notre problématique, d'examiner plus avant la justesse de la conception fondamentale du langage et du jugement spécifique porté sur la langue allemande, puisque la tentative fichtéenne de découvrir le «contenu» allemand déjà dans la langue ne peut en aucun cas réussir. De quelque façon qu'on la conçoive, la langue ne peut jamais être que l'*organon* d'une idée spirituelle, elle reste toujours un instrument, même si c'est un organe de «nature spirituelle». La langue est un phénomène de nature spirituelle; par conséquent, grâce à l'esprit qui agit en elle et qui est actif grâce à elle, elle est telle qu'elle est, et, dans le cas de la langue allemande, elle est originaire et créatrice.

C'est pourquoi, à un second niveau, nous trouvons la disposition spirituelle des Allemands, par quoi leur langue est devenue ce qu'elle est. Fichte mentionne ici: la probité, l'incorruptible honnêteté, le sérieux, la fermeté de caractère et, liées à ces qualités ou en découlant, le zèle, l'esprit de conséquence, la profondeur, l'ingénuité et la simplicité. L'Allemand, selon Fichte, veut davantage «être» que «paraître». En même temps que le caractère originaire et vivant qui lui est propre, l'Allemand posséderait l'ouverture à l'inspiration créatrice et la faculté qui lui est liée d'intervenir activement sur le cours de la vie. C'est précisément du fait de cette disposition d'esprit que la langue remplirait par excellence la fonction d'*organon* que Fichte lui attribue. Ici également, il n'est pas besoin d'examiner plus avant le bien-fondé de la caractérisation fichtéenne de l'Allemand, car il est de toute façon clair qu'un tel caractère spirituel ne peut être que la conséquence du fait qu'il est mû par un idéal vivant déterminé, c'est-à-dire par un «contenu» à partir duquel seul on peut juger ce qui fonde en fin de compte la positivité.

Dans le premier article sur le patriotisme, de 1806, l'idéal conçu initialement par Fichte est clairement défini:

Le patriote veut que le but du genre humain soit réalisé [...]. A notre époque ce but ne peut être accessible qu'à partir de la science [transcendantale]. Par suite, la science et son extension aussi grande que possible sont, à notre époque, le premier but du genre humain, lequel ne peut ni ne doit se fixer d'autre but que celui-ci. Le patriote allemand, en particulier, veut que ce but soit tout d'abord atteint chez les Allemands et qu'ensuite ce succès s'étende au reste de l'humanité. Cela l'Allemand peut le vouloir, car c'est chez lui que la science [transcendantale] a commencé [...]: on peut penser que c'est dans la nation qui a eu la force de produire [cette] science que l'on trouvera aussi la plus grande capacité à la comprendre. Seul l'Allemand peut vouloir cela, car seul il peut, grâce à la possession de la science et à la compréhension de

l'époque qui lui est ainsi rendue possible, apercevoir que c'est bien là le premier but de l'humanité.⁵⁶

En rompant avec la «foi en l'opinion de l'étranger», la Réforme a préparé le fait spirituel consistant à «rechercher le supra-sensible dans la raison même et [...] à créer la philosophie au sens propre du mot. Tel fut l'objectif de Leibniz [...]; et ce véritable fondateur de la philosophie allemande moderne a bien atteint son but [...]. Depuis lors, la tâche, chez nous, a été entièrement résolue, et la philosophie achevée, ce qu'il faut pour le moment se contenter d'affirmer, en attendant la venue d'une époque qui la comprenne. Ceci présupposé, [...] il en serait résulté la création de quelque chose de totalement nouveau, sans précédent.»⁵⁷ «Maintenant, grâce à une philosophie devenue parfaitement claire à elle-même, cette nation se trouve mise en présence d'un miroir [...] qui lui renvoie l'image de sa destination.» Elle doit maintenant «faire de soi ce qu'elle est censée être, parfaitement et intégralement, selon ce concept clair et d'un art réfléchi et libre»⁵⁸.

Toutefois, même cela n'est pas le trait le plus important. Selon la connaissance systématique propre de Fichte, la philosophie réalise *le système de la liberté*, et cette liberté, du fait précisément qu'elle soit liberté, ne peut pas être déduite. C'est pourquoi la philosophie, en tant qu'exposé exhaustif de ce qui relève des principes, comprend, à titre accessoire, la détermination concrète de la liberté qui, au niveau des principes, n'est pas encore appréhendée⁵⁹. Cela seul rend possible l'entreprise fichtéenne de détermination de l'histoire, qui nous occupe ici. L'achèvement de la science transcendantale dans la connaissance logologique du «former absolu» laisse entièrement indéterminé le domaine de la liberté concrète. La *Doctrine de la Science* n'est donc aucunement, comme Fichte le pensait encore dans son premier article sur le patriotisme, la tâche unique de l'humanité dans l'histoire. Au contraire, elle est incapable de donner la solution de la tâche entière de l'humanité. Ce que Fichte devait opposer à la solution «de l'étranger», qu'il qualifie à juste titre de «purement formelle», ne pouvait pas consister à son tour uniquement en une solution «purement formelle», mais devait offrir une réponse concrète à un problème concret, posé par le développement historique.

Or, il est juste que l'élaboration du «système du former» (Systems des Bildens) à une époque déterminée de l'histoire constitue elle aussi un acte concret de liberté; la question est seulement de savoir si cela peut, d'une façon générale, apporter une réponse concrète adéquate à la problématique

⁵⁶ DP 99; SW XI, 233-234.

⁵⁷ DNA 144; SW VII, 353.

⁵⁸ DNA 164; SW VII, 374-375.

⁵⁹ Cf. R. LAUTH, «Philosophie und Prophetie», à paraître, in: *Annuario filosofico*, VI, 1991.

résultant des décisions historiques qui l'ont précédée. C'est précisément ce qu'il faut nier. A la tâche concrète que proposait cette heure historique, seule pouvait correspondre d'une façon satisfaisante une réponse concrète, basée sur les décisions antérieures, et cela uniquement si elle ne retombait pas en deçà des solutions déjà obtenues dans l'histoire concrète.

Selon la conviction de Fichte, la religion chrétienne est la vraie religion. Mais il a une conception particulière – basée uniquement sur une partie du message johannique – du christianisme comme d'une religion purement spirituelle⁶⁰. Dans le *Caractère de l'époque actuelle* déjà, il élimine l'aspect qui est essentiel dans la religion de Jésus: le péché et l'expiation (qu'il considère comme des éléments pauliniens empruntés au judaïsme). La conséquence en est que Fichte ne comprend pas l'Eglise comme institution de salut mais seulement comme communauté de foi. Alors qu'il reconnaît la nécessité de l'incarnation dans le cas du peuple, il l'ignore complètement dans le cas de la religion de l'Eglise chrétienne. Il rejette les sacrements; il ne conçoit pas non plus que la religion elle aussi doit s'incarner dans un langage qui lui soit propre (parole, image, musique divines, liturgie), si elle doit être vivante et agir. Ceux qui en sont persuadés, il les traite avec mépris de «sectaires».

Il n'est pas étonnant dès lors que Fichte ait pris abruptement position contre la doctrine luthérienne de la nature radicalement peccable de l'homme. Dans le troisième discours aux Allemands, il dit:

Si l'on reconnaît comme la toute première présupposition de la nouvelle éducation qu'au plus profond de lui-même l'homme éprouve un plaisir pur au bien, et que l'on peut développer ce plaisir à tel point qu'il devienne [pratiquement] impossible à l'homme de négliger ce qui est reconnu comme bien et de commettre à la place ce qui est reconnu comme mal, l'ancienne éducation en revanche [...] a inculqué dès la plus tendre enfance d'une part que l'homme éprouve une aversion naturelle pour les commandements de Dieu, d'autre part qu'il lui était absolument impossible de les observer. La seule chose que l'on peut attendre d'un tel enseignement [...], c'est que chaque individu s'abandonne à sa nature présumée incorrigible [...]; oui, qu'il en arrive même à se complaire dans la bassesse qu'on lui prête, à se reconnaître dans sa nature radicalement peccable [...].⁶¹

L'esprit, en revanche, selon Fichte, ne devient la vraie nature que de celui en qui «le ciel et la terre, l'invisible et le visible, se pénètrent réciproquement»⁶², qui est donc réellement transformé par lui. D'un tel homme, ou d'un tel peuple, il affirme que: «quelque chose de divin est apparu en

⁶⁰ Cf. avant tout *l'Initiation à la vie bienheureuse* (1806), passim.

⁶¹ DNA 103-104; SW VII, 307-308.

⁶² DNA 172-173; SW VII, 383.

lui, et [la source] originaire l'a jugé digne d'en faire son moyen d'émanation immédiat dans le monde»⁶³.

Comme Fichte ne connaît qu'une religion spirituelle et, corrélativement, qu'une Eglise invisible, cette religion ne peut être pour lui qu'une religion rationnelle. La révélation comme source de connaissances ne joue définitivement plus aucun rôle. C'est dans cette perspective qu'il juge de la valeur de la Réforme. Luther était en possession de la «religion plus profonde»⁶⁴, en effet, il prit au sérieux le salut de l'âme, à l'inverse de Rome retombée dans le paganisme. Sans doute, il ne libéra que de l'autorité de l'Eglise catholique, et non de toute autorité ecclésiastique en général, alors qu'il s'agissait, en vérité, non pas de «remplacer le médiateur extérieur entre Dieu et les hommes, mais de se passer de tout médiateur externe»⁶⁵. Le trait essentiel de la Réforme consiste pour Fichte dans cette «libération», ce non à la foi révélée des catholiques, libération non seulement de la forme pervertie sous laquelle elle était pratiquée dans la Rome de l'époque, mais de toute foi positive. Luther, selon Fichte, n'a apporté aucun nouveau «contenu» positif, il n'a fait qu'ouvrir la voie conduisant au domaine dans lequel un contenu positif devait être ultérieurement découvert. Selon Fichte, l'élément positif apporté par les Allemands, c'est bien sûr la philosophie transcendantale. De façon parfaitement conséquente, la seule religion envisageable, selon lui, est la religion universelle propre au quatrième point de vue. Seulement, comme on l'a déjà montré précédemment, Fichte entre de cette façon en conflit avec lui-même, non seulement en tant qu'il entreprend de déterminer l'histoire de son temps, mais également en tant qu'auteur de la *Doctrine de la Science*.

La structure fondamentale de l'histoire est, il est vrai, connue a priori et peut être déduite du «former absolu». Mais le savoir absolu n'est pas seulement un tout systématique, il est également, comme tel, le système de la liberté. Or, comme la *Doctrine de la Science* le reconnaît, il est, par principe, impossible de déduire la liberté. La philosophie transcendantale reconnaît donc a priori et par principe que la réalité dans sa totalité comprend, grâce à la liberté et en conséquence de celle-ci, une partie indéductible, qui n'est appréhendable qu'a posteriori. De façon parfaitement correcte, Fichte définit l'histoire comme une «partie de la science en général, à savoir, à côté de la physique», comme la «seconde partie de l'empirie»⁶⁶. Nous ne pouvons donner des phénomènes dans cette partie *qu'une détermination*

⁶³ Manuscrit inédit de 1807, conservé au fonds Fichte de la Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz à Berlin sous la cote Ms. B 345, f. 1.

⁶⁴ DNA 139; SW VII, 347.

⁶⁵ DNA 141; SW VII, 349. Cf. également la suite du passage.

⁶⁶ *Caractère de l'époque actuelle*, trad. IVES RADRIZZANI, Paris, 1990, 140; SW VII, 129.

concrète. Le savoir, dans sa forme systématique, ouvre un espace propre de réalisations concrètes indéductibles. La *Doctrine de la Science* ne connaît qu'un *système ouvert par lui-même* (et non fermé, comme l'idéalisme de Hegel).

Illustrons ce point à l'aide du schème de l'interpersonnalité: les personnes n'existent les unes pour les autres que dans le rapport de l'appel et de la réponse. Or, la réponse est toujours libre. Celui à qui est adressé l'appel peut l'accepter, avec la sollicitation qu'il contient, ou le rejeter. Cela donne deux rapports fondamentaux très différents: l'accord ou l'opposition, la guerre ou la paix. Dans la suite de l'échange, celui qui est interpellé répond à une sollicitation concrètement déterminée par l'appel spécifique. En même temps, il crée une situation historique unique par sa libre façon de répondre. Dès le moment où la réponse a été formulée, cette réalité déterminée est réalisée, à l'exclusion des autres qui auraient également été possibles. Etant donné que l'appel et la réponse sont des actes de la conscience, la conscience des deux personnes impliquées dans l'échange intègre à chaque instant ce qui précédait et se détermine précisément en rapport avec ce qui précédait; dans la nouvelle détermination, la volonté qui s'exprimait dans la détermination précédente est *in actu* co-déterminante. A chaque décision, les décisions précédentes sont jugées, mises en rapport, intégrées, légitimées ou rejetées. Du même coup, toute «position» (*Setzung*) concrète et libre est une projection dans le futur; ce faisant, on réalise d'une manière créative une position indéductible, dont il faudra tenir compte pratiquement par la suite. Vu sous cet angle, cette «position» constitue un idéal (ou un anti-idéal) sur la ligne conduisant du donné à l'idée rationnelle absolue. La réalisation est en même temps une idéalisation. Tout idéal doit pouvoir être jugé à l'aune de l'idée rationnelle absolue et est comparé aux idéaux déjà introduits dans la réalité, aussi bien en ce qui concerne sa qualité que son sens.

Dans la mesure où Fichte, comme nous l'avons démontré au début, non seulement accomplit lui-même, par son intervention dans l'histoire, une détermination concrète de l'histoire, mais encore saisit correctement son caractère spécifique, il doit aboutir à une conception très différente de l'histoire que s'il ne l'avait déterminée qu'au niveau des principes. Et c'est bien le cas! Ainsi, dans les cours d'Erlangen intitulés *Sur l'essence du savant* (parus à Berlin en 1806), il insiste sur le rôle de la réalisation créative concrète (au niveau de la morale supérieure) qui, d'après lui, s'accomplit au troisième des points de vue fondamentaux. Dans la sixième leçon de l'*Initiation à la vie bienheureuse*, Jésus-Christ exemplifie une telle irruption créatrice dans l'histoire, et son caractère concret et par conséquent indéductible. C'est à partir de là que, pour Fichte, la réalisation opérée par Jésus vient progressivement occuper le centre de notre histoire, à la place précisément qu'il avait d'abord attribuée à la *Doctrine de la Science*. A l'opposé,

Napoléon en tant qu'usurpateur sans nom devient, pour Fichte, un cas marquant de concentration du mal dans la lutte contre le bien et la raison⁶⁷.

Avec ces nouvelles perspectives, la vision de l'histoire se transforme; elle se détache de la conception unilatérale ne comprenant que des moments déduits des principes et est désormais saisie en même temps comme histoire concrète comportant une série unique de réalisations sur le mode d'appel et réponse, d'idéalisation, d'intégration et de projection.

Selon la conception de la religion catholique, Jésus est venu pour expier les péchés du monde. Cette expiation est une réalisation idéale, une réponse libre à une situation créée par les réalisations concrètes précédentes. Son acte religieux ne signifiait pas se soumettre aveuglément à une autorité mais, par son agir particulier, unique, par l'idéal mué de ce fait en réalité, apporter une réponse déterminée à une problématique non résolue, qui, dans son idéalité supérieure, soit tournée vers l'avenir.

Fichte, dans son *Initiation à la vie bienheureuse*, a même déclaré que Jésus était «la raison absolue devenue conscience immédiate de soi»⁶⁸, qu'en lui «d'une façon qui n'a été accordée à aucun autre homme, l'existence éternelle de Dieu a pris une personnalité humaine, que tous les autres ne peuvent parvenir à l'union avec Dieu que par son intermédiaire et en répétant en eux son caractère entier»⁶⁹. Concernant le mode de connaissance permettant d'appréhender cet être, Fichte a expressément souligné que le phénomène de Jésus ne peut être saisi que «comme un simple fait absolu, existant purement pour soi» et qu'il est strictement impossible de le déduire d'une loi supérieure a priori. «Le défaut fondamental de toute prétendue science qui méconnaît ses limites [...] est [...] de rendre le fait métaphysique.»⁷⁰

S'il en est ainsi, la détermination de l'histoire opérée par Jésus offre une position insurpassable. Mais alors, Fichte aurait dû opposer à la République formelle des Français, comme contenu propre, la vérité du Christ, telle qu'elle est vivante dans la chrétienté. Il est indubitable que, dans les écrits relatifs à notre sujet, Fichte a souvent été très proche de faire ce pas. Pourquoi, faut-il alors se demander, ne l'a-t-il pas fait, ou, du moins, ne l'a-t-il pas fait de façon suffisamment univoque?

Il y a manifestement une raison essentielle pour expliquer que Fichte, dans sa tentative de détermination de l'histoire, n'ait pas conçu entièrement le caractère fondamentalement différent et complémentaire de la détermina-

⁶⁷ A titre de preuve, il suffit de comparer la conception fichtéenne de l'histoire de la *Staatslehre* de 1813 avec celle des années 1806-1808.

⁶⁸ *Initiation à la vie bienheureuse* [= VB], trad. MAX ROUCHÉ, Paris, 1944, p. 292; SW V, 572.

⁶⁹ VB 286; SW V, 567.

⁷⁰ VB 287; SW V, 568.

tion systématique. D'un côté, la libération – opérée par la Réforme – de l'emprise de l'autorité, la fondation rendue ainsi possible de la philosophie transcendantale par Kant, et son achèvement systématique par Fichte, sont censées constituer la parole concrète des Allemands dans l'histoire. D'un autre côté, en réfléchissant sur sa propre tentative d'élaborer une position concrète pour faire front à l'usurpation de Napoléon, Fichte prend conscience que la nouvelle parole ne peut être qu'une réalisation idéale concrète, qui doit avoir un contenu correspondant concret. Toutefois, en 1806, le recours à une foi une et vivante n'est plus possible pour Fichte, étant donné l'éclatement de l'unité de la foi, dans le Saint Empire, depuis la Réforme. C'est pourquoi le soulèvement allemand restait, en fin de compte, vide de contenu positif concret. Mais Fichte a très bien vu l'élément fondamental, supportant tout le reste, de la détermination religieuse dans la réalité concrète. «Quiconque ne se voit pas sous l'angle de l'éternel ignore l'amour; l'amour de la patrie lui est étranger.»⁷¹ Mais, par «éternel», il ne faut pas entendre le principe du quatrième point de vue de la *Doctrine de la Science*, qui n'a de valeur qu'au niveau des principes! Car Fichte poursuit:

Celui à qui la vie invisible, et non point la vie visible, paraît éternelle peut bien avoir un ciel et une patrie dans le ciel, mais il n'a pas de patrie ici-bas, car celle-ci ne peut être vue que sous l'image [...] de l'éternité visible et perceptible aux sens. Il ne pourra donc jamais aimer sa patrie. (*Ibid.*)

Après Jésus-Christ, qui est, selon Fichte, la raison absolue élevée à la conscience, cette patrie ne peut plus désormais consister que dans la chrétienté et son royaume, le «peuple chrétien», comme il se désignait lui-même spontanément au IV^e siècle. «Quelque chose de divin est apparu en lui», dit Fichte du peuple qui est concrètement réel dans la «nature spirituelle», «et la [source] originare l'a jugé digne d'en faire son moyen d'émanation immédiat dans le monde; voilà pourquoi il va en jaillir quelque chose de divin.» (*Ibid.*)

La patrie et le peuple, comme représentants et gages de l'éternité terrestre, [...] vont bien au-delà [...] de l'ordre social, tel qu'il s'exprime dans le concept clair que nous en avons et tel qu'il est établi et maintenu conformément à ce concept. Cet Etat veut une certaine justice, la paix intérieure, et exige que chacun trouve par son travail de quoi assurer son entretien et prolonger son existence sensible [...]. Tout cela n'est que le moyen, la condition et la charpente [...] de l'épanouissement de l'éternel et du divin dans ce monde, toujours plus pur et plus parfait.⁷²

A la connaissance de la signification fondamentale que revêt la religion pour le peuple est donc liée la question de sa fonction sociale. Nous avons

⁷¹ DNA 172; SW VII, 383.

⁷² DNA 173; SW VII, 384.

noté que Fichte a tout d'abord pensé à un culte d'Etat, à la Robespierre, mais qu'il est ensuite revenu à la position selon laquelle la religion est une affaire purement intérieure qui ne requiert pas d'instruction religieuse particulière dans l'Etat. Manifestement, cette religion était la religion du quatrième point de vue de la raison. Mais, comme nous l'avons vu, au-delà de celle-ci, il doit s'agir de l'éternité «visible» et «terrestre». Même la réalisation de la connaissance transcendantale systématique laisse inabordable tout l'aspect de la réalisation concrète de l'histoire. Une religion concrètement incarnée doit de toute évidence posséder une «nature spirituelle», être une Eglise *visible* dans l'histoire concrète.

Fichte combat l'Eglise catholique romaine, dans la forme dégénérée où elle était *de facto* tombée à la Renaissance; il combat également, à juste titre, l'Etat ecclésiastique. Par ailleurs, comme le montre son évolution de 1807 à 1808, il abandonne l'idée d'une Eglise d'Etat, dont il avait commencé d'élaborer un modèle dans la *République des Allemands*. Une telle Eglise n'aurait pu être que l'usurpation de la religion concrète par une puissance «anonyme», donc cela même que Fichte cherchait à éviter à tout prix. Le philosophe rejette par là du même coup une religion universelle analogue à la monarchie universelle de Napoléon. En effet, une telle universalité priverait la religion de sa «nature spirituelle» et la reléguerait dans le facultatif, où chacun peut faire ce qu'il veut à condition que cela n'entraîne pas de conséquence pour la réalité sociale.

Traduction: Ives Radrizzani