

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	41 (1991)
Heft:	3: Approches de Fichte
 Artikel:	Quelques réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen
Autor:	Radrizzani, Ives
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381447

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: 12.01.2026

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

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LE STATUT DE L'HISTOIRE DANS LE SYSTÈME FICHTÉEN

IVES RADRIZZANI

Résumé

L'approche transcendante de l'histoire chez Fichte s'articule autour de trois points: 1) déduction de l'être-dans-l'histoire comme condition transcendante de la conscience; 2) déduction de l'objectivité de l'histoire comme science a posteriori s'appliquant à des faits par essence non déductibles; 3) déduction du plan universel de l'histoire, qui détermine à la fois le sens de l'étude du passé et les principes qui doivent nécessairement guider l'action humaine dans la production de l'histoire, sur le chemin du «système de la liberté».

La thèse fondamentale de la philosophie transcendante telle que Fichte la conçoit est que «toute conscience est uniquement conscience de soi»; dans cette perspective, la tâche de la partie principielle du système revient à «prouver génétiquement que c'est de la conscience de nous-mêmes que découle toute la conscience [que nous considérons] selon le point de vue commun [comme découlant de quelque chose d'extérieur à nous]»¹. Admettons à titre d'hypothèse que la philosophie transcendante parvienne à remplir cette tâche. Elle aura alors montré, par exemple, que la nature, dans la mesure où nous en avons conscience (et en dehors de cette conscience elle n'est rien pour nous), est un produit de cette conscience. Prévenant l'objection qui se présente alors immédiatement à l'esprit: «Si la nature est votre propre produit, comment pouvez-vous encore en tirer un enseignement», Fichte rétorque que «cet apprentissage n'est rien d'autre qu'un apprentissage de nous-mêmes»². Or, Fichte met l'histoire d'une certaine façon sur le même pied que la physique, la définissant – au § 9 du *Caractère de l'époque actuelle* consacré à la «détermination de l'essence de

¹ *Doctrine de la Science Nova Methodo* [= NM], trad. Ives Radrizzani, Lausanne, 1989, p. 246 (traduction du manuscrit dit «de Krause» [= B], édité par Erich Fuchs, Hamburg, 1982, p. 192; entre crochets et en italique, précision apportée par la version parallèle du manuscrit dit «de Halle» [= A], GA IV, 2, 197-198).

² NM 260-261; B 204.

l'histoire» – comme une «partie de la science en général, à savoir, à côté de la physique» comme la «seconde partie de l'empirie»³. En vertu de cette analogie, l'histoire doit également n'être rien d'autre qu'un «apprentissage de nous-mêmes». Mais l'histoire, en tant qu'étude des libres interventions opérées par les hommes sur la nature à travers le fil du temps, implique la liberté, et la liberté est, en tant que telle, non déductible. Il se présente dès lors une grave question: comment, si l'histoire n'est effectivement qu'un «apprentissage de nous-mêmes», permet-elle la connaissance objective d'actes libres et donc non déductibles, pensés selon le point de vue commun comme résultant d'êtres libres hors de nous et ne dépendant donc pas de l'exercice de notre propre liberté? Comment, si toute conscience découle de la conscience de soi, avoir connaissance des actes non déductibles d'autrui?

C'est à cette question théorique engageant la cohérence de toute la position transcendante que nous voulons consacrer cet article. Notre propos sera d'esquisser rapidement comment l'histoire en tant que science particulière se rattache au reste du savoir; il s'agira, autrement dit, de relier l'histoire à son support «métaphysique» – ou mieux, puisque ce terme peut prêter à confusion, à son support transcendental⁴–, et d'examiner les conséquences pratiques qui en découlent.

Si un savoir historique est censé être possible, il doit pouvoir être rattaché au reste du système, il doit pouvoir être *déduit*, fût-ce dans sa non-déductibilité même. Cette exigence tout à fait originale est liée à la conception fichtéenne du savoir. Celui-ci en effet ne doit pas consister en un agrégat de propositions isolées, tirées ça et là de l'expérience, mais doit former un *système*, un tout organique, à l'intérieur duquel chaque élément puisse être déduit du principe premier et ramener à lui. L'histoire ne peut pas avoir de statut privilégié au sein de ce système, constituer un tout séparé et autonome. Le système transcendental, en raison du principe de cohérence qui l'habite, doit être à même de l'intégrer dans sa déduction génétique de ce qui se produit dans la conscience.

La déduction porte en particulier sur trois points. 1) Il convient en premier lieu de déduire le fait même qu'«il y a de l'histoire». Puisque toute conscience est censée être conscience de soi, la pensée doit découvrir en elle-même le fondement de l'historicité. 2) Il s'agit en second lieu de déduire la possibilité de la connaissance du passé, de fonder l'histoire

³ *Le Caractère de l'époque actuelle* [= CEA], trad. I. Radrizzani, Paris, 1990, p. 140; SW VII, 129.

⁴ Dans la préface à la seconde édition du *Concept* (GA I, 2, 159), Fichte établit la distinction entre la métaphysique comme «enseignement des prétendues choses en soi» qu'il rejette et la métaphysique comme «déduction génétique de ce qui se produit dans notre conscience» qu'il préconise.

comme science *a posteriori* s'appliquant à des faits par essence non déductibles. 3) Il s'agit enfin de déduire les étapes que l'humanité peut franchir au cours de cette dialectique de la liberté dont l'histoire constitue le cadre et de déterminer projectivement les principes qui doivent nécessairement guider l'action humaine dans la production de l'histoire, si l'humanité entend progresser vers la réalisation du «système de la liberté» comme idéal qu'elle s'est librement imposé en s'engageant dans le processus historique. Pour prévenir d'emblée les contresens habituellement commis à propos de cette partie de la philosophie de l'histoire que Fichte projetait de développer dès les *Conférences sur la destination du savant*⁵ et qu'il présente dans le *Caractère de l'époque actuelle* sous le titre sans doute malheureux de «plan universel», soulignons que, puisqu'il est question de la réalisation du système de la liberté et que la liberté est par définition imprescriptible, la détermination des principes rationnels devant guider l'action pratique ne peut en aucun cas avoir de valeur contraignante, sinon tout au plus dans une perspective éthique.

1. *L'être-dans-l'histoire comme condition transcendante de la conscience*

Toute démonstration consiste à «transmettre la vérité d'une proposition connue à une autre». Pour pouvoir démontrer quelque chose à quelqu'un, il faut donc que ce quelqu'un admette une vérité elle-même indémontrable, un «postulat», qui procure la base d'accord minimale requise, faute de quoi toute philosophie systématique serait impossible. Ce postulat, que Fichte invite son interlocuteur à découvrir à travers l'expérience de l'intuition intellectuelle, est le fait de la conscience. Une fois le postulat effectué, il devient possible de «déduire», c'est-à-dire de dériver une chose d'une autre par la mise en évidence des conditions qui ont dû être réunies pour réaliser ce postulat. La déduction revêt la forme suivante: on pose A, mais pas de A sans B, pas de B sans C, etc. Déduire l'historicité revient par conséquent à montrer que l'historicité est une condition transcendante de la conscience. Comme il est impossible de restituer ici l'ensemble de la chaîne des conditions établies au fil de la déduction, il suffira de rappeler brièvement la déduction de l'intersubjectivité, étroitement liée à cette déduction de l'historicité, puisque la réponse à la sollicitation, l'acte par lequel l'individu se pose lui-même comme individu en relation et face à autrui, coïncide avec l'entrée dans l'histoire.

⁵ Cf. *Conférences sur la destination du savant*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, 1969, p. 71 (GA I, 3, 53): «On peut [...] tracer le chemin de l'humanité à partir des principes de la raison [...] on peut indiquer les degrés précis par lesquels elle doit passer pour s'élever et atteindre un stade précis de la culture.»

En accord avec l'absoluté du principe du système, le moi ne peut se poser que comme libre. Pour se poser comme libre, il doit se trouver comme libre. Mais il ne peut se trouver comme libre que s'il a déjà fait l'expérience de la liberté. Or, il ne peut pas faire une telle expérience sans élaborer le concept d'une action libre. Mais il ne peut pas élaborer un tel concept s'il n'a pas déjà fait l'expérience d'une action libre. Il n'est possible de sortir de ce cercle qu'à la condition d'admettre une «limitation originale de la volonté» et, comme il ne peut y avoir de limitation pour le moi que dans la mesure où il se l'attribue lui-même, «la limitation originale de la volonté ne peut rien signifier d'autre qu'une tâche pour le moi de limiter soi-même sa volonté» (NM 222; B 172). Cette limitation, «je ne peux pas la produire moi-même, car je ne pourrais la produire que selon un concept d'elle, or je n'en ai pas; elle devrait alors être produite de l'extérieur, mais alors elle ne serait pas pour moi, elle serait une chose en soi» (NM 209; B 161). Il n'est possible d'expliquer la conscience de soi qu'à la condition d'admettre que j'aie une connaissance de la tâche de libre autodétermination sans pour autant l'avoir produite moi-même, puisque je ne peux pas en former le concept. Cette tâche doit donc venir de l'extérieur, elle doit m'avoir été suggérée par quelqu'un qui a déjà réalisé l'expérience de la libre autodétermination et qui peut m'en communiquer le concept. Nous devons donc admettre que «nous ne formons pas nous-mêmes le premier concept, mais [que] nous le recevons» (NM 228; A 177). Ainsi, «la raison individuelle ne peut pas être expliquée à partir d'elle-même» (NM 228; B 177): je ne peux me poser qu'à la condition qu'une «sollicitation» (Aufforderung) à m'autodéterminer m'ait été adressée et que je l'aie comprise comme telle. De plus, si une sollicitation doit pouvoir m'être adressée, elle doit pouvoir être perçue. La nature, en tant qu'elle doit être structurée de manière à permettre de véhiculer la sollicitation, n'est plus dès lors régie par les seules lois naturelles, elle devient la sphère de l'interaction des libertés, la scène de l'histoire. Grâce au double jeu de la déduction et de la perception de la sollicitation, le moi se trouve situé dans une société constituée d'une pluralité de sujets qui se trouvent eux-mêmes dans un rapport d'entre-sollicitation. A travers la sollicitation, je suis relié à la chaîne de l'humanité et j'entre dans l'histoire. Or, comme la sollicitation est condition de possibilité de la conscience de soi, le fait d'entrer dans l'histoire l'est également.

Si l'on examine de plus près cet acte par lequel le moi entre dans l'histoire, il s'avère que le processus d'individuation que la sollicitation a rendu possible est à la fois libre et conditionné tant formellement que matériellement. Ce paradoxe apparent provient de ce que le fondement de ma causalité réside en même temps hors de moi et en moi. Hors de moi, car si l'être hors de moi n'avait pas agi causalement sur moi et ne m'avait pas adressé une sollicitation, d'une façon générale je n'aurais pas pu entreprendre d'ac-

tion. En outre, mon action est également conditionnée matériellement, car, à travers la sollicitation, il m'est indiqué la sphère de mon action en général. Aussi Masullo a-t-il pu écrire que «dans le processus de l'histoire, la rencontre avec autrui décide de mon destin d'individu»⁶. Mais à l'intérieur de la sphère qui lui est indiquée à travers la sollicitation, «le sujet a choisi; il s'est donné à lui-même, absolument, la détermination la plus proche qui délimite son action; c'est la détermination ultime de sa causalité qui, seule, trouve uniquement et entièrement en lui son fondement»⁷. «Quelqu'un m'adresse une sollicitation» signifie que je dois lier quelque chose à une série donnée de l'agir; ce quelqu'un commence et va jusqu'à un certain point à partir duquel je dois prendre la relève.» Le fait que je suis relié à une chaîne de l'agir ne dépend pas de moi, en cela je suis lié. Mais comme la sollicitation est sollicitation à une activité libre, la façon dont j'y réponds n'est pas déterminée, en cela je suis libre. «L'agir de nombreux êtres raisonnables est une seule et unique chaîne», mais comme «ce n'est pas une chaîne de nécessité physique puisqu'il est question d'êtres raisonnables [*et que là où des êtres raisonnables agissent cela se produit avec liberté*], la chaîne progresse toujours par sauts [...]. La liberté consiste en ce que de tous les possibles, seule une partie soit rattachée à la chaîne»⁸. Par conséquent, chaque moment de l'histoire est certes déterminé, mais non conditionné par les moments précédents.

2. *L'histoire comme «analyse par la faculté de juger de ce qui est posé par l'imagination»*

Selon ce qui vient d'être dit, il semblerait que l'entrée dans l'histoire soit conditionnée par l'existence d'êtres libres hors du moi, source de la sollicitation et exerçant, à travers cette sollicitation, une influence déterminante (mais non conditionnante) sur le moi. Or, en vertu du principe du système transcendantal, il ne peut en être ainsi. Et, s'il est bien vrai que le moi individuel qui est parvenu à la conscience ne peut pas *expliquer* son éveil à la conscience sans admettre l'existence de tels individus hors de lui, puisque l'être-sollicité-par-autrui et l'être-situé-dans-l'histoire sont autant de conditions transcendantales de la conscience, il s'impose à la philosophie transcendantale la tâche de rendre compte transcendantalement de la genèse d'un tel mode d'explication. Conformément à la proposition fondamentale selon laquelle toute conscience découle de la conscience de soi, la philo-

⁶ ALDO MASULLO, *La comunità come fondamento*, Napoli, 1965, p. 135.

⁷ FICHTE, *Fondement du droit naturel*, trad. Alain Renaut, Paris, 1984, p. 57; GA I, 3, p. 349.

⁸ NM 295; B 232-233; entre crochets et en italique, complément de A 254.

sophie transcendante ne peut s'accommoder de l'affirmation ontologique de l'existence d'individus hors du moi; elle ne peut, sans renier son principe et verser dans le dogmatisme, admettre qu'un hors-conscience puisse agir sur le moi. Par conséquent, la philosophie transcendante doit compléter sa déduction de la nécessité de l'être-dans-l'histoire par la démonstration qu'une telle déduction n'est liée à aucune affirmation ontologique, à aucune proposition dogmatique sur l'hors-conscience. La tâche revient à montrer qu'il est possible de rendre compte, de façon purement interne, du passage du vouloir pur à la conscience empirique, qu'il est possible d'expliquer, en faisant l'économie de toute intervention externe, la genèse d'un moi se posant comme un corps déterminé au sein de la nature et comme un individu déterminé au sein de la société à laquelle il est relié par la chaîne de l'histoire.

Comme nous ne pouvons pas présenter ici cette genèse, d'une rare complexité, dont la doctrine des catégories ainsi que la doctrine de l'imagination productrice constituent la clé⁹, nous admettrons, à titre d'hypothèse, que Fichte parvient à remplir la tâche qu'il se propose et nous nous contenterons d'examiner quelles sont les implications qui en découlent pour la philosophie de l'histoire. Au terme de la genèse, il s'avère que l'histoire (tout comme l'espace, le temps, le corps, l'âme, la nature, la société) est une construction du sujet, c'est plus précisément l'«analyse par la faculté de juger de ce qui est posé par l'imagination»¹⁰.

3. *L'histoire comme «science empirique»*

Selon ce qui vient d'être dit, il apparaît que, dans le système transcendental, l'histoire ne peut être qu'une construction du sujet, plus précisément, pour utiliser la terminologie de Fichte, elle est un «produit de l'imagination». Ce point, qui est délicat à comprendre et qui peut facilement prêter à malentendu, demande quelques éclaircissements et nous amène à aborder le problème de l'objectivité de la connaissance historique. Commençons par préciser le vocabulaire. Le terme rendu en français par «imagination», l'«*Einbildungskraft*», littéralement la «faculté de produire des images», doit être soigneusement distingué de «*Phantasie*», qui est une production d'images fictives, d'images qui ne sont «pas vraies», c'est-à-dire qui ne correspondent pas à un état du sujet sentant. L'imagination est le

⁹ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage *Le fondement de l'intersubjectivité* (à paraître) dans lequel nous avons consacré un développement important à cette genèse.

¹⁰ La formule figure in: NM 260-261 (B 204), où elle est appliquée à la physique.

pouvoir fondamental de synthèse qui permet de stabiliser les données toujours fluentes du sentiment dans des images consistantes. La fantaisie est en quelque sorte l'imagination en tant qu'elle n'est pas tenue par l'enchaînement de la réalité et qu'elle vagabonde de façon débridée. Faire de l'histoire un produit de l'imagination n'implique nullement que l'histoire se réduise à n'être qu'un gigantesque spectacle que la conscience s'organise pour elle-même selon les règles qui lui plaisent, ni la thèse que l'histoire ne soit qu'une fiction, voire un fantasme illusoire. Et dire que, du point de vue transcendental, le moi n'est pas dans l'histoire mais qu'il *se pense* seulement comme étant dans l'histoire n'implique nullement qu'il aurait pu se penser comme n'étant pas dans l'histoire. Au contraire, comme cela a été démontré au point 1, l'engagement dans l'histoire est une condition transcendante de la conscience; je ne suis donc pas libre de me penser comme pouvant ou non m'engager dans l'histoire; aussi sûrement que je suis doué de conscience, je me trouve toujours déjà engagé dans l'histoire.

Par ailleurs, je suis sans doute libre de construire l'histoire comme je veux. Je peux à mon gré faire coexister des personnes qui ont vécu à des époques différentes, inventer des événements fantaisistes, infléchir le cours d'une bataille dont j'aurais souhaité un autre dénouement, remodeler à mon goût les époques. Je dois nécessairement être libre de produire toutes les histoires-fictions concevables, car si je n'avais pas cette liberté, ce serait une entorse fatale à l'absoluité du principe du système. En revanche, je ne suis pas libre de construire arbitrairement l'histoire de telle ou telle façon, si elle est censée avoir une validité objective, correspondre à la réalité, c'est-à-dire s'appuyer sur l'état du sentiment. L'histoire ne peut revêtir de validité objective que s'il y a harmonie entre l'état du sujet sentant et l'image produite par l'imagination. Toute connaissance historique objective doit donc s'appuyer sur une perception actuelle.

La preuve factuelle procède selon la forme suivante: il y a tout d'abord un fait, parvenu jusqu'à notre époque, et que l'on peut voir de nos yeux, entendre de nos oreilles, palper de nos mains. Ce fait ne peut être compris strictement qu'à la condition d'en présupposer un autre, antérieur, qui ne nous est plus perceptible. Donc, ce fait antérieur a, lui aussi, été autrefois perçu. Il faut observer rigoureusement la règle consistant à n'estimer avoir démontré comme fait antérieur que ce qui est absolument nécessaire à la compréhension du fait encore présent; il ne faut, dans la preuve historique, accorder de crédit qu'à l'entendement, et en aucune façon à la fantaisie. (CEA 147; SW VII, 136)

N'est un *fait* (Faktum) que ce qui tombe sous l'un ou l'autre des sens humains. *L'histoire* consiste en la transmission de telles impressions des sens à d'autres personnes, dont les sens n'ont pas été affectés par ce fait. N'est, à mes yeux, démontré historiquement que le fait *sans lequel* un autre fait qui tombe sous mes sens *ne pourrait pas du tout être tel qu'il est*. Tout fait dont la condition ultime ne s'applique pas est, à mes yeux, *indémontrable*, et je ne soutiendrai jamais la moindre affirmation à son sujet, ni *pour*, ni *contre*. Tout fait dont la présupposition aurait pour conséquence que quelque chose qui tombe sous

mes sens ne pourrait pas être tel qu'il est effectivement, est, à mes yeux, *prouvé être faux*¹¹.

Si la connaissance historique doit toujours s'appuyer sur des faits actuellement perceptibles, c'est en raison de l'impossibilité de déduire *a priori* le cours effectif de l'histoire, qui dépend de l'usage que les hommes font de leur liberté – c'est parce que la chaîne de la liberté progresse toujours «par sauts». Ainsi, la connaissance historique ne peut être qu'une connaissance *a posteriori*, et l'histoire une science empirique, établie sur des preuves factuelles.

4. *L'enjeu pratique de la recherche historique*

En tant que connaissance purement factuelle, l'histoire est dénuée de sens, et cela à double titre. D'une part, loin d'être capable de restituer la chaîne des déterminations de la liberté influant sur mon propre engagement historique, elle ne livre que des faits bruts, reliés uniquement par la succession chronologique. Sauf à outrepasser la sphère des faits, elle ne peut s'élever à la connaissance des mobiles expliquant cette succession chronologique, elle reste face à la chaîne de liberté dans un rapport d'extériorité radicale. En effet, en raison de la finitude de la raison humaine, la liberté ne peut pas être perçue immédiatement mais peut seulement être inférée, conjecturée à partir de certains phénomènes. Or, une telle inférence, qui relève de l'interprétation, est interdite à l'histoire qui prétendrait s'en tenir strictement aux faits. En tant que science purement factuelle, l'histoire est condamnée à n'être qu'un catalogue de faits qu'elle ne comprend pas. Elle ne peut pas non plus, sans se départir de sa neutralité, accorder davantage d'importance à un fait plutôt qu'à un autre.

Le collectionneur de simples faits n'a pas le moindre point d'appui, pas de fil conducteur, de support ferme, sinon la succession extérieure des années et des siècles, sans aucunement tenir compte de leur contenu [...]. Il est annaliste. [...] Dans chacune de ces époques, [...] les matériaux les plus divers se trouvent juxtaposés et entremêlés [...]. Le simple historien empirique doit fidèlement recueillir et juxtaposer ces éléments tels qu'il les trouve. (CEA 150-151, SW VII, 140)

D'autre part, ce ne sont pas seulement les éléments de ce catalogue qui sont dénués de sens, mais également l'entreprise même de constituer un tel corpus, par nature indéfiniment extensible. A chaque instant, le présent est englouti dans le passé qui s'enrichit sans discontinuer de nouveaux faits à emmagasiner. Pour chaque époque, les limites de l'investigation sont sans cesse repoussées par la découverte de nouveaux faits. Véritable tonneau des

¹¹ Lettre du 10 juin 1800 à Ignaz Aurelius Fessler, GA III, 4, n° 543, p. 265.

Danaïdes, la science historique est à l'infini incapable de saisir son objet et se transforme en une entreprise non seulement décourageante mais absurde. «Autant compter des petits pois»!, pour reprendre la fameuse boutade de Fichte¹². Loin de permettre l'«apprentissage de nous-mêmes» escompté, la science historique recèle un principe de dispersion absolue.

Mais est-il légitime de poser la question du sens? Il convient pour éclaircir ce point de revenir sur la réponse à la sollicitation, qui coïncide avec l'engagement dans l'histoire. Comprendre la sollicitation, c'est comprendre qu'un «du sollst» m'est adressé, que, dans le concept d'un être libre hors de moi, l'on compte sur ma liberté. Pour peu que la sollicitation ait été comprise, je suis forcé d'y répondre, fût-ce par une non-réponse, selon l'usage que je décide de faire de ma liberté. En répondant au «Soll» qui m'est adressé, je m'engage librement dans un processus d'autodétermination, de limitation de ma liberté. Cette limitation librement consentie ne peut pas être une limitation par un être, en quel cas il y aurait contrainte extérieure, mais uniquement par «une loi que je me donne à moi-même», une «loi du vouloir», la «loi morale» (NM 218, B 169). Or, dans la mesure où l'entrée dans l'histoire consiste en une limitation morale de mes possibilités d'action, l'histoire est d'emblée investie d'une dimension éthique et liée à la question du sens. La question du sens n'est donc pas extérieure à l'histoire, introduite de façon suspecte par le philosophe, elle est toujours déjà impliquée. Aussi sûr que nous sommes des êtres conscients, nous nous trouvons situés dans une sphère de relations interpersonnelles et investis d'une responsabilité historique. C'est le cas également de l'historien. Détacher l'histoire de l'éthique en voulant, au nom d'un idéal par ailleurs parfaitement légitime de scientificité, la réduire à une série de faits, revient à en abstraire une dimension essentielle.

Une telle abstraction est toutefois irréalisable et l'idéal de neutralité chimérique. L'histoire purement factuelle – qui ne pourrait, comme telle, revendiquer la moindre utilité puisqu'elle ne pourrait être utile qu'en fonction d'objectifs qui lui sont extérieurs, qui ne saurait en aucune façon être édifiante puisqu'elle ne pourrait l'être qu'en fonction d'un sens qui, quel qu'il fût, lui serait radicalement hétérogène, et qui, par conséquent, ne saurait être qu'une science paradoxalement sans enseignement –, est une simple vue de l'esprit. Tous les efforts que l'historien peut déployer pour jouer le rôle d'un observateur absolument non impliqué par sa matière et sans point de vue, contemplant les événements terrestres comme depuis Sirius, sont vains. Aussi sûrement que l'historien s'est élevé à la conscience, il est lui aussi engagé dans l'histoire, il a lui aussi une perspec-

¹² Boutade rapportée par Friedrich Schlegel dans sa lettre à Körner du 21 septembre 1796, cf. *Fichte im Gespräch*, éd. Erich Fuchs, Stuttgart, 1978, I, n° 446, p. 375.

tive sur le monde, et son investigation est nécessairement orientée. Selon une fameuse formule, l'histoire est fille de son temps. L'historien qui n'a pas pris conscience du caractère nécessairement subjectif de son enquête emprunte naïvement à son époque tout l'appareil conceptuel qu'il met en œuvre, sans se soucier de l'origine de ses concepts et sans se douter de la perspective qui commande son approche des problèmes et de l'idéologie qu'il véhicule.

5. *La responsabilité du philosophe face à l'histoire*

Même si l'historien n'est plus obnubilé par l'idéal d'objectivité et s'il est conscient de l'inévitable subjectivité de son approche, il reste incapable de juger véritablement du sens des événements. Faire de l'histoire la fille de son temps conduit bien à introduire un simulacre de sens dans l'histoire, mais comme ce sens est relatif à l'époque, et comme chaque époque produit ses propres valeurs et se trouve motivée par un intérêt différent dans son investigation du passé, il s'ensuit l'émettement de la vérité historique en une multiplicité d'approches partielles, apparemment également légitimes puisque l'historien ne dispose pas de critères pour en juger, valables indépendamment des époques. L'historien n'est pas armé pour lutter contre la dissolution historiciste de l'histoire, s'il n'est pas épaulé par la philosophie, s'il n'est pas lui-même philosophe.

Nous en venons à aborder le troisième aspect de la déduction philosophique en relation à l'histoire. A côté de la déduction de l'historicité fondamentale de la conscience et la déduction de la non-déductibilité nécessaire du cours effectif de l'histoire, il doit être également possible, selon Fichte, de produire une déduction *a priori* des étapes que l'humanité doit nécessairement franchir pour parvenir au système de la liberté qu'elle a en point de mire, dès lors que, par son entrée dans l'histoire, elle s'est engagée dans la dialectique de la liberté. La thèse est que, s'il n'est pas possible de déduire *a priori* le cours effectif que suivra l'histoire, faute de supprimer la liberté, condition suprême de la conscience de soi, il est du moins possible de tracer *a priori* le cours qu'elle devrait suivre pour atteindre le but de la raison. Cela presuppose qu'indépendamment de l'action toujours imprévisible des hommes, l'histoire comme cadre de la dialectique de la liberté possède une structure fondamentale, liée à la structure même de la raison et donc déductible *a priori*¹³. Pour le «philosophe traitant de l'histoire en philosophe», ce cours *a priori* du «plan universel», cadre formel à l'intérieur duquel vient s'inscrire le cours effectif de l'histoire, doit être «clair

¹³ Cette déduction est exposée en particulier dans les deux premières leçons du *Caractère de l'époque actuelle*.

indépendamment de toute histoire». Déduire un tel plan signifie montrer qu'en vertu des lois de la raison et pour atteindre les fins de la raison, l'humanité doit nécessairement passer par un stade 1 avant de passer à un stade 2 et par un stade 2 avant de passer à un stade 3; mais, comme il faut soigneusement distinguer ce plan *a priori* du cours effectif de l'histoire, il est impossible de déduire *a priori* combien de temps l'humanité aura besoin pour passer d'un stade à l'autre, impossible de déduire *a priori* si l'humanité, après être passée du stade 1 au stade 2, continuera sa progression vers le stade 3 ou ne rétrogradera pas au stade 1, impossible de déduire *a priori* si elle atteindra jamais les stades 4 et 5.

Ce développement de la race humaine ne s'effectue pas d'un seul coup, à la façon dont le philosophe le dépeint dans l'unité d'un tableau synoptique, mais il est entravé par des forces qui lui sont étrangères, et il ne s'effectue que progressivement, à certaines époques, en certains lieux, dans certaines circonstances particulières.¹⁴

Etant donné que le moteur de l'histoire est la liberté, il faut toujours compter avec la possibilité d'un retournement catastrophique. Aucun acquis n'est définitif; tout progrès est réversible; tout appel à la liberté comporte un risque. C'est l'homme, par l'usage qu'il fait de sa liberté, qui façonne l'histoire à l'image des buts qu'il se fixe, et ce but n'est pas nécessairement le devoir, sans quoi sa liberté serait sacrifiée et il n'y aurait plus de place pour l'éthique.

Indépendamment du cours effectif de l'histoire et de la part de rationalité guidant l'homme dans son action, le plan universel offre un «tableau synoptique» des progrès possibles de l'humanité, servant d'étalon de mesure pour évaluer l'apport respectif de chaque époque. C'est à la lumière seulement d'un tel plan que les événements prennent *sens*, comme illustration du progrès ou du recul de l'humanité par rapport à la poursuite de ses fins.

[Le philosophe] n'utilise nullement l'histoire dans le but de démontrer quelque chose, étant donné que ses propositions ont déjà été prouvées par avance, indépendamment de toute histoire, mais il l'utilise uniquement pour illustrer, grâce à des exemples de la vie concrète, ce que l'on comprend également sans l'aide de l'histoire. Par conséquent, à travers tout le cours du temps, il ne retient dans sa sélection que les cas où l'humanité progresse réellement vers sa destination, laissant de côté et dédaignant tout le reste, étant donné précisément qu'il ne se propose pas de prouver d'abord historiquement que l'humanité doit parcourir ce chemin, l'ayant déjà démontré philosophiquement, et qu'il ajoute uniquement en guise d'illustration à quelle occasion cette progression est également apparue dans l'histoire.¹⁵

¹⁴ CEA 150; SW VII, 139.

¹⁵ *Ibid.*

Mais ce plan universel ne permet pas seulement d'orienter l'étude du passé, de donner sens aux faits que l'annaliste ne peut que juxtaposer, et de considérer de l'intérieur, en s'appuyant sur «l'esprit profond» des époques¹⁶, cette dialectique de la liberté dont l'histoire constitue le cadre, il doit également servir de guide à la construction rationnelle du futur et à l'engagement concret dans la pratique.

C'est ici que l'on voit surgir la dimension foncièrement activiste et révolutionnaire de l'approche fichtéenne de l'histoire. Fort de sa connaissance des étapes ultérieures que devra franchir l'humanité pour s'approcher de sa destination, le philosophe se voit incomber une lourde responsabilité face à l'histoire. Il doit d'une part, dans tous les domaines de l'activité humaine (science, droit, politique, morale, religion, pédagogie...), exercer une fonction critique par rapport à son époque, cherchant à démasquer les principes sur lesquels elle repose, à identifier les diverses positions qui s'affrontent en son sein, et à assigner à chacune sa place par rapport au plan universel; il doit, d'autre part, dans chacun de ces domaines, tracer la voie à suivre pour passer aux étapes ultérieures. Il doit s'engager dans un combat contre toutes les formes d'injustice sociale, contre toutes les dérives politiques, morales ou religieuses, qui subsisteront tant que l'Etat de droit n'aura pas été réalisé et que le but de la raison ne sera pas atteint. Il doit, par son action, tenter d'exercer l'influence la plus large possible et d'entraîner dans ce combat les personnes les plus diverses. Toutefois, le philosophe ne peut que chercher à éclairer l'enjeu des sollicitations adressées à chacun par l'époque et contribuer à exercer une influence déterminante sur la réponse à la sollicitation; mais, comme, par nature, la chaîne de liberté ne progresse que par sauts, il ne peut ni exercer une influence conditionnante, ni être certain de l'effet produit par son intervention.

¹⁶ Cf. CEA 151; SW VII, 140.