

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 43 (1993)
Heft: 1

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 2 mai 1992 : philosophie transcendante et praxis politique chez Fichte
Autor: Radrizzani, Ives
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381493>

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: 14.01.2026

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

Pierre Bühler
29.3.1993

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 125 (1993), P. 1-20

Société romande de philosophie

Séance du 2 mai 1992

PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE ET PRAXIS POLITIQUE CHEZ FICHTE

IVES RADRIZZANI

Résumé

Selon la conception fichtéenne de la philosophie, le philosophe ne peut s'en tenir à sa pure science, mais doit s'engager dans la praxis politique, avec tous les risques que cela comporte. Ce passage du plan de l'a priori à celui de l'a posteriori s'avère problématique. Si Fichte a peu varié dans sa définition de l'Etat idéal, en revanche son jugement quant à la réalisation possible de cet idéal et aux moyens à mettre en œuvre pour y parvenir ont considérablement évolué. Cette évolution de sa pensée politique, souvent qualifiée de «machiavélisation», peut sans doute être expliquée par des arguments d'ordre tant historique que systématique. Toutefois, elle ne laisse pas de jeter un doute sur le caractère de «science» que Fichte prétend attribuer à la politique, en même temps qu'elle risque de rendre sujette à caution la consistance de la pensée transcendantale en matière de politique.

1. La politique comme thérapie

Dès ses premiers ouvrages, Fichte manifeste un goût très prononcé pour les questions politiques. C'est ainsi qu'en 1793 il fait éditer les *Considérations sur la Révolution française*, vibrante défense des idéaux de la Grande Révolution¹. L'ouvrage paraît à titre anonyme, tandis que son auteur vient se

¹ J. G. FICHTE, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* [= CRF], trad. Jules Barni, Paris, Payot, 1974 (reprise de l'éd. de 1849); GA I, 1, 203 sq. Pour le texte allemand, il sera toujours renvoyé, dans la mesure du possible, à la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [= GA], ed. R. Lauth et H. Jacob (à partir de 1973, H. Gliwitsky), en 4 séries (Œuvres: I; Œuvres posthumes: II; Correspondance: III; Cahiers

réfugier en Suisse, par crainte de représailles. La position ultra-libérale qu'il y prône avec une ferveur toute militante lui vaut une sulfureuse réputation de jacobin dont il mettra bien longtemps à se défaire, et elle sera la cause occulte de l'accusation d'athéisme qui lui coûtera sa chaire à Iéna en 1799. D'autres textes célèbres, comme l'*Etat commercial fermé* (1800) ou les *Discours à la nation allemande* (1806-1807), ou moins célèbres comme les *Dialogues patriotiques*, le *Machiavel* ou la *République des Allemands*², sont de la même veine, illustrant chacun à sa façon la mobilisation d'une pensée au service de visées politiques concrètes, l'engagement du philosophe dans la *praxis* politique. A l'instar d'un Condorcet en France, Fichte a toujours conçu que sa mission de philosophe ne se bornait pas à développer des spéculations savantes mais impliquait une prise de position face aux questions brûlantes d'actualité.

Cette conception d'une philosophie engagée, censée apporter une réponse pratique aux sollicitations de l'époque, est liée à l'affirmation du primat de la pratique, du primat de la *vita activa* sur la *vita contemplativa*, primat qui s'enracine au plus profond du système fichtéen. En effet, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, que l'on traduit usuellement par les *Principes de la Doctrine de la Science*³, seule version de la Doctrine de la Science publiée du vivant de son auteur, a pour résultat le plus remarquable de démontrer l'incapacité de développer le savoir théorique sans l'appuyer sur la pratique.

Déjà dans les *Leçons sur la destination du savant*, Fichte affirmait que le savant ne peut se contenter d'une simple connaissance générale des dispositions de l'homme et des moyens de les développer, telle qu'il peut l'obtenir à partir des seuls principes de la raison, et que la déduction *a*

d'étudiant: IV), Stuttgart, à partir de 1962. Pour les œuvres qui ne sont pas encore parues dans la GA, il sera renvoyé à l'édition d'I. H. Fichte, *Sämmtliche Werke* [= SW], 8 vol., Berlin, 1845-1846 (disponible en reproduction photomécanique: *Fichtes Werke*, I-VIII, Berlin, 1971) et *Nachgelassene Werke* [= NW], 3 vol., Bonn, 1834-1835 (disponible en reproduction photomécanique: *Fichtes Werke*, IX-XI, Berlin, 1971).

² J. G. FICHTE, *Etat commercial fermé* [= ECF], trad. Daniel Schulthess, Lausanne, L'Age d'Homme, 1980 (GA I, 7, 41 sq.); *Discours à la nation allemande*, trad. S. Jankélévitch, Paris, 1975 (SW VII, 259 sq.); «Dialogues patriotiques», trad. Luc Ferry et Alain Renaut, in: J. G. Fichte, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, Paris, Payot, 1981, p. 87 sq. (NW III, 221 sq.); «Sur Machiavel écrivain et sur des passages de son œuvre» [= M], trad. Alain Renaut, in: J. G. Fichte, *Machiavel et autres écrits philosophiques...*, op. cit., p. 37 sq. (NW III, 403 sq.); «La République des Allemands», in: J. G. Fichte, *Opuscules de politique et de morale*, trad. Jean-Christophe Merle, Caen, Univ. Caen, 1989, p. 49 sq. (SW VII, 530 sq.).

³ «Les Principes de la Doctrine de la Science», in: J. G. FICHTE, *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. Alexis Philonenko, Paris, 1964, p. 11 sq. (GA I, 2, 251 sq.).

priori, pour ne pas rester complètement stérile, doit nécessairement s'appuyer sur des connaissances empiriques.

«[...] Il ne suffit pas de savoir en général quelles sont les dispositions de l'homme, et par quels moyens en général on pourrait les développer; une telle connaissance resterait encore complètement stérile. Il faut qu'elle fasse encore un pas de plus, pour parvenir effectivement à l'utilité souhaitée. Il faut que l'on sache à quel degré précis de la culture se tient à un instant précis la société dont on est membre, – par quels degrés précis à partir de celui-ci elle peut s'élever, et quels moyens elle doit utiliser pour cela [...]. Mais indiquer le degré auquel elle se trouve à un instant précis, c'est absolument impossible à partir des seuls principes de la raison; là-dessus on doit interroger l'expérience [...].»⁴

Ainsi, dès ses premiers écrits, Fichte affirme clairement que la démarche philosophique, pour ne pas manquer sa vocation, doit s'ouvrir au champ du concret. Il le redit avec force, par exemple, dans l'*Etat commercial fermé*:

«Le philosophe, pour autant qu'il ne tienne pas sa science pour un simple jeu, mais pour une chose sérieuse, ne concédera ou ne présumera jamais le caractère absolument irréalisable de ses propositions; si tel était le cas, sans doute consacrerait-il son temps à quelque chose de plus utile qu'un simple jeu de concepts qu'il reconnaîtrait lui-même comme tel.»⁵

Le savoir ne doit jamais se borner à n'être qu'un «simple jeu de concepts», une occupation oiseuse; il ne doit jamais constituer une fin en soi mais un moyen d'agir dans la vie. Sa légitimité est en quelque sorte assurée par son utilité pour la société. Se perdre dans la *theôria*, dans la contemplation des idées, oublier que ce n'est pas le savoir mais «l'homme, en son perfectionnement total» qui est le but ultime⁶, mener des recherches purement spéculatives sans que celles-ci ne doivent se rapporter à la vie comme à leur fin dernière, relève, aux yeux de Fichte, d'une dénaturation de l'esprit qu'il ne craint pas, dans un petit texte de 1798 intitulé l'*Ascétique*, d'assimiler à une maladie. Au chapitre portant le titre suggestif de «Remèdes à la corruption spécifique de la disposition purement spéculative»⁷, il n'a, pour soigner cette maladie à laquelle les «artistes et les esthètes», mais aussi les philosophes et les théologiens seraient particulièrement exposés, qu'un seul remède à prescrire: celui qui en est affecté «doit prendre part à l'activité de la vie et toujours plus, de sorte qu'elle

⁴ J. G. FICHTE, *Leçons sur la destination du savant* [= DS], trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969, pp. 70-71 (GA I, 3, 53).

⁵ ECF 62; GA I, 7, 42.

⁶ «L'Ascétique comme supplément à la morale» [= A], in: J. G. FICHTE, *Opuscules de politique et de morale*, trad. Jean-Christophe Merle, Caen, Univ. Caen, 1989, p. 46 (GA II, 5, 75).

⁷ A 44 sq.; GA II, 5, 73 sq.

commence effectivement à revêtir de l'intérêt pour lui et à réclamer les forces qui sommeillaient auparavant dans le jeu oisif»⁸. Ce renversement du thème de la *theôria* désintéressée qui, loin de procurer l'achèvement, est au contraire comparée à une maladie et pour laquelle Fichte mobilise le thème classique de l'oisiveté, est l'une des illustrations les plus spectaculaires de ce primat accordé par Fichte à la pratique.

Suivant le même ordre de considérations, il est particulièrement significatif que, dans l'exposition du cours *a priori* de l'histoire figurant au début du *Caractère de l'époque actuelle*, Fichte ne fasse pas culminer l'histoire dans la science mais dans ce qu'il appelle l'«art de la raison» (*Vernunftkunst*)⁹. Selon le plan universel esquissé par Fichte, l'époque où la science régnerait en maître serait l'avant-dernière époque de l'histoire, celle où l'humanité, dont la destination sur terre est de régler avec liberté tous les rapports en son sein sur le modèle de la raison, serait guidée dans sa progression vers l'accomplissement de sa destination par la connaissance claire et distincte des lois rationnelles. Bien qu'en possession déjà de la vérité, l'époque de la science de la raison est déficiente parce que la science n'a encore de valeur que théorique et qu'il lui manque l'application. Selon les règles de la science de la raison, tous les rapports au sein de l'espèce humaine sont censés être réglés avec liberté sur le modèle de la raison, «mais pour mener à bien cette tâche, il est clair qu'il ne suffit pas de connaître la règle [...] mais qu'il est encore besoin d'une science propre de l'agir (*Wissenschaft des Handelns*), qui n'est élevée en savoir-faire que par l'exercice (*Übung*): en un mot, il est encore besoin de l'art (*Kunst*)»¹⁰.

Par-delà la simple acquisition de la science, il est donc besoin encore d'introduire la science dans la vie. Fichte distingue deux sciences qui ont pour tâche de remplir une telle fonction médiatrice et qui, par conséquent, relèvent de cette «science de l'agir» dont il était question: la politique et l'ascétique. La première, la politique, a pour fonction de «médiatise[r] l'application de la doctrine du droit pure aux constitutions existantes et déterminées»; la seconde, l'ascétique, a pour fonction de «médiatise[r] autant que possible l'application de la morale pure au caractère empirique»¹¹. Nous nous occuperons ici uniquement de la politique. Notre but sera d'examiner dans quelle mesure la politique parvient à combler le gouffre entre théorie et pratique¹² et, si la brèche demeure, d'examiner quelle part Fichte

⁸ A 46-47; GA II, 5, 75-76.

⁹ J. G. FICHTE, *Caractère de l'époque actuelle* [= CEA], trad. Ives Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, «Première leçon» et «Seconde leçon» (GA I, 8, 189 sq.).

¹⁰ CEA 27; GA I, 8, 200.

¹¹ A 29; GA II, 5, 60.

¹² A 28; GA II, 5, 60.

accorde au jugement prudentiel, enfin de tester la consistance du modèle fichtéen.

2. *La politique comme science philosophico-historique*

Comme il ressort de la définition qui vient d'être donnée de la politique, la science pure, dont la politique a pour tâche d'opérer la médiation avec la vie, est le droit. Le droit est une science pure, c'est-à-dire qu'il peut être déduit strictement *a priori* et relève, comme tel, de la connaissance philosophique. Point n'est besoin de consulter l'expérience pour déterminer ce qui est de droit. Au contraire, comme le relève avec force Fichte dès les *Considérations sur la Révolution française*, «la question du droit ne ressortit nullement au tribunal de l'histoire»¹³, et il multiplie les exemples des contradictions dans lesquelles tombent ceux qui entendent répondre «par l'expérience à la question du droit»¹⁴. Répondre à la question du droit, c'est déterminer par des principes en quoi consiste le devoir. Prêter l'oreille aux leçons de l'expérience, c'est au contraire faire intervenir des considérations qui relèvent de la prudence. Or, c'est une chose que de faire son devoir et c'en est une autre que de «chercher son intérêt d'une manière raisonnable»¹⁵. L'intention bien affirmée de ne pas construire le droit sur un agrégat de propositions isolées, tirées çà et là de l'expérience, mais de le rattacher organiquement au reste du système en l'appuyant sur des propositions démontrées dans la partie principielle du système, est clairement affichée dans le titre que Fichte a choisi pour désigner cette partie cruciale de la philosophie pratique: «Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science»¹⁶. Par là, le droit se démarque nettement de la science politique qui, du fait de sa fonction médiatrice, se doit de composer avec l'empirie. Dans le *Droit naturel*, Fichte oppose clairement les deux sciences:

«La science qui a affaire à un Etat particulier, déterminé par des caractéristiques contingentes (empiriques), et considère quelle est la façon la plus conséquente d'y réaliser la loi juridique, se nomme politique. Toutes les questions qui en relèvent n'ont rien à faire avec notre science, la doctrine du droit, qui est purement *a priori*, et elles doivent en être scrupuleusement écartées.»¹⁷

¹³ CRF 93; GA I, 1, 218.

¹⁴ CRF 92; GA I, 1, 217.

¹⁵ CRF 92; GA I, 1, 218.

¹⁶ J. G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* [= DN], trad. Alain Renaut, Paris, 1984.

¹⁷ DN 295; GA I, 3, 286.

Comme on l'a vu précédemment, le défaut d'une science purement rationnelle telle que le droit est le caractère absolu de ses propositions, valables indépendamment de toute situation concrète. «La science pure ne convient pas quand on doit l'utiliser et déterminer d'après elle ce qui existe: ce qui existe ne correspond pas à ses propositions théoriques. Elle apparaît non pratique.»¹⁸ En tant que science médiatrice, la politique se voit impartie la tâche de remédier à ce défaut, d'adapter le système juridique à la situation empirique concrète, et d'instaurer progressivement la rationalité dans le règlement juridique des affaires humaines.

Aux antipodes de la connaissance purement philosophique dont relève le droit et qui «se fonde sur des principes purs de la raison», Fichte place la connaissance «purement historique»¹⁹, qui présente le *corpus* des déterminations factuelles de l'existence empirique et qui, comme telle, revêt un caractère strictement *a posteriori*. L'existence d'une sphère du contingent, soustraite comme telle à la déduction *a priori*, trouve son fondement dans le système transcendantal; elle est donc elle-même déduite, et correspond même à une exigence de la raison. L'ensemble du système transcendantal est en effet construit sur le concept de liberté. Or, la liberté est, en tant que telle, non déductible. Une formule de M. Lauth me paraît exprimer très clairement ce point: «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*.»²⁰ L'histoire, en tant qu'espace dans lequel s'inscrivent les libres interventions opérées par les hommes sur la nature à travers le fil du temps implique la liberté; elle constitue donc un champ de réalisations concrètes non déductibles et n'offre par conséquent prise qu'à un savoir *a posteriori*; la connaissance historique ne peut donc fonder qu'une science empirique établie sur des preuves factuelles. A ce titre, elle est doublement dénuée de sens: d'une part, loin d'être capable de restituer les déterminations de la liberté, elle ne livre que des faits bruts, reliés uniquement par la succession chronologique²¹. A moins d'outrepasser la sphère des faits, elle ne peut s'élever à la connaissance des mobiles expliquant cette succession chronologique et 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

¹⁸ A 28; GA II, 5, 59.

¹⁹ DS 70-71; GA I, 3, 53.

²⁰ Cf. REINHARD LAUTH, «Le véritable enjeu des discours à la nation allemande», in: *Approches de Fichte*, ed. Ives Radrizzani, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 123, 1991, p. 269.

²¹ Cf. p. ex. CEA 150-151; GA I, 8, 304-305.

seulement inférée à partir de certains phénomènes²². Or, une telle inférence est interdite à l'histoire qui doit s'en tenir aux faits. Ainsi, l'histoire est condamnée à n'être qu'un catalogue de faits dénués de sens. 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. Véritable tonneau des 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 citer la fameuse boutade de Fichte²³. Prise isolément, l'histoire n'est pas plus utile à la société que le droit.

A la différence du droit qui, pris isolément, est, par son extrême degré d'abstraction, une science sans application, l'histoire apporte sans doute la richesse du concret, mais elle n'offre aucun moyen d'orienter l'action dans le champ de la *praxis*. En raison précisément de sa trop grande richesse, elle est une science sans enseignement. Certaines situations actuelles peuvent sembler présenter une certaine analogie avec des cas anciens, et l'on pourrait être tenté d'y apporter les mêmes solutions que par le passé, mais l'histoire, selon Fichte, ne se répète pas; jamais les circonstances ne se retrouvent exactement dans la même configuration; aucune situation ne peut se représenter de façon parfaitement identique; par conséquent, une solution qui pouvait être une fois appropriée ne le sera pas nécessairement dans la situation nouvelle²⁴. Dans l'*Etat commercial fermé*, Fichte envisage le cas d'un «empiriste pur», qui ne ferait «confiance à aucun concept ni à aucun calcul, mais uniquement à la confirmation de l'expérience immédiate» et qui rejeterait toute politique qui ne constituerait pas un «récit d'événement». Un tel politicien, dit-il, «tient en réserve dans sa mémoire un certain nombre de cas et de mesures réputées efficaces, que d'autres avant lui ont adoptées dans de tels cas». A un homme de ce genre, Fichte suggère de rappeler «que tout ce qui est vieux maintenant a été neuf un jour»²⁵. Bref, l'histoire ne peut servir de livre de recettes pour la politique. La politique exige une capacité d'innover en se laissant guider par des principes. Or, l'étude de l'histoire, à moins d'être mise au service d'un intérêt étranger à son indifférente neutralité, n'en fournit pas. Aussi, bien que

²² Cf. p. ex. J. G. FICHTE, *Doctrine de la Science Nova Methodo*, trad. Ives Radrizzani, Lausanne, 1990, p. 294 (J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, ed. Erich Fuchs, Hamburg, Meiner, 1982, pp. 231-232).

²³ Boutade rapportée par Friedrich Schlegel dans sa lettre à Körner du 21 septembre 1796, cf. *Fichte im Gespräch*, ed. Erich Fuchs, Stuttgart, 1978, I, n° 446, p. 375.

²⁴ Pour la critique du jugement par analogie, cf. p. ex. CRF 98; GA I, 1, 222.

²⁵ ECF 63; GA I, 7, 43.

nécessaires, les contributions à tirer de l'histoire ne seront utiles et appropriées qu'une fois que nous saurons ce que nous avons à y chercher.

Dès les *Leçons sur la destination du savant*, Fichte distingue, à côté de la connaissance philosophique et de la connaissance historique, un troisième mode de connaissance, la connaissance «philosophico-historique»²⁶ qui, comme son nom l'indique, a pour tâche de médiatiser les deux premiers modes de connaissance, apparemment radicalement hétérogènes. Derrière l'opposition entre les deux premiers modes de connaissance, on voit se profiler l'opposition entre science et vie. Par conséquent, dans la recherche d'un mode de connaissance intermédiaire, c'est le problème de la politique qui est en jeu.

La connaissance philosophico-historique est définie comme la connaissance des moyens nécessaires à la satisfaction des besoins déduits philosophiquement²⁷. Un tel mode de connaissance transcende la connaissance purement historique, car, pour pouvoir discerner les moyens nécessaires pour parvenir à une fin, il faut que je connaisse la fin, pour apprécier leur qualité de moyens par rapport à cette fin, or, la fin ne peut être connue que philosophiquement²⁸. A l'inverse, la recherche des moyens introduit un intérêt pratique qui était étranger à la connaissance strictement philosophique, dont le désintéressement faisait justement la valeur et suppose une connaissance du monde que la déduction *a priori* est dans l'incapacité de produire. Dans la connaissance philosophico-historique, connaissance philosophique et connaissance historique sont donc destinées à se compléter. D'une part, Fichte écrit: «Je soutiens que l'étude d'une philosophie sérieuse ne dispense pas du tout d'acquérir des connaissances empiriques, pourvu seulement qu'elles soient sérieuses, et je montre qu'au contraire une telle étude démontre d'une façon irréfutable que ces connaissances sont indispensables.»²⁹ Il faut donc «interroger l'expérience», «faire un examen approfondi des circonstances», «porter ses regards autour de soi et observer ses contemporains»; mais, d'autre part, cette investigation ne prend sens qu'«avec un regard éclairé par la philosophie»³⁰. Dans ce mode de connaissance mixte, la connaissance philosophique trouve un objet auquel s'appliquer et la connaissance historique un fil conducteur auquel se raccrocher.

²⁶ Cf. DS 70 sq.; GA I, 3, 53.

²⁷ Cf. DS 70; GA I, 3, 53.

²⁸ Cf. DS 70; (GA I, 3, 53): Pour connaître les «moyens nécessaires à [la] satisfaction [des besoins de l'homme]», il faut «que je rapporte les fins qui ne peuvent être reconnues que philosophiquement aux objets donnés dans l'expérience, pour pouvoir apprécier ceux-ci comme moyens d'atteindre des fins».

²⁹ DS 72; GA I, 3, 54.

³⁰ DS 71; GA I, 3, 53.

Dans les *Leçons sur la destination du savant*, cette tripartition des modes de connaissance a une valeur très générale et s'applique à la «sphère entière du savoir humain»³¹. Dans l'*Etat commercial fermé*, on voit réapparaître le même modèle, appliqué spécifiquement au domaine qui nous intéresse: l'ouvrage est divisé en trois livres, consacrés respectivement au droit, à l'histoire et à la politique³². Au sein de cette structure, la politique occupe la place qui était tenue par la connaissance philosophico-historique. Dans cette œuvre, le problème de la médiation censée effectuée par la politique est clairement posé. Fichte distingue entre l'«Etat réel» et l'Etat idéal ou «Etat de raison», à savoir entre un Etat doté d'une constitution «née du hasard et de la providence» et un Etat doté d'une constitution résultant d'une «construction délibérée», par concepts purs, et il définit la politique comme la science chargée d'opérer la médiation entre l'Etat réel et l'Etat de raison. «Si on donne le nom de *Politique* à la science du gouvernement de l'Etat réel, [...] cette Politique se place à mi-chemin entre l'Etat donné et l'Etat de raison.»³³ A la différence de l'histoire, qui ne s'occupe que de l'Etat dans sa factualité, et du droit, qui ne s'interroge que sur la question *de droit* et non *de fait*, la politique, ni purement historique, ni purement philosophique, est la science de gouverner ayant pour tâche de discerner ce qui, de l'Etat de droit, est réalisable en telles circonstances, et de conduire l'Etat réel sur la voie de l'Etat idéal³⁴. Pour l'exprimer dans une formule proche de celle qui avait été utilisée pour définir la connaissance philosophico-historique, la politique est la connaissance des moyens nécessaires à l'instauration progressive des fins déduites philosophiquement. S'élevant au-dessus de l'histoire dont elle perçoit toute la contingence, elle confère au droit l'instrumentalité qui lui fait défaut.

3. La sentence de la raison et le jugement prudentiel

Je me suis appliqué jusqu'à présent à faire apparaître le «gouffre» que la politique a pour tâche de combler si elle entend assurer un passage sans accroc de la théorie à la *praxis*. Fichte est toujours resté attaché aux idéaux

³¹ *Ibid.*

³² ECF 69 sq.: «Livre premier – Philosophie de ce qui est de droit dans l'Etat de raison quant aux échanges commerciaux»; 115 sq.: «Livre deuxième – Histoire contemporaine de la situation des échanges commerciaux dans les Etats réels contemporains»; 143 sq.: «Livre troisième – Politique de la façon dont un Etat existant doit être conduit vers la constitution exigée par la raison ou: de la fermeture de l'Etat commercial».

³³ ECF 67; GA I, 7, 51.

³⁴ Cf. également la définition donnée dans l'*Ascétique*, p. 29 (GA II, 5, 60): «La politique doit indiquer la voie par laquelle on peut conduire peu à peu un Etat déterminé à la constitution uniquement juste et conforme à la raison.»

de la Révolution française, comme l'ont encore récemment démontré de façon particulièrement convaincante M. Buhr et D. Losurdo dans leur petit opuscule *Fichte – Die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*³⁵. La prise de distance progressive marquée par Fichte à l'égard de la façon dont la Révolution s'est déroulée tient à l'insuffisance des principes théoriques sur lesquels elle s'appuyait. Le rêve de Fichte a sans doute toujours été de découvrir les principes qui auraient dû guider la Révolution pour la prévenir des déviations qu'elle a connues. J'aimerais revenir sur le plan universel présenté au début du *Caractère de l'époque actuelle*. Fichte distingue cinq grands stades dans l'histoire de l'humanité³⁶. Je passe rapidement sur les deux premiers, définis respectivement comme l'état d'innocence, ou l'enfance de l'humanité, et l'époque où l'humanité plie sous le joug de l'autorité exercée par quelques hommes et dont le système féodal offre une bonne illustration. La troisième époque, qui caractériserait selon Fichte l'époque moderne, est celle du triomphe des Lumières, de la libération, qui se traduirait dans tous les domaines et dont la Révolution serait en matière de politique l'un des exemples les plus frappants. Cette libération, qui constitue aux yeux de Fichte un progrès incontestable, souffre pourtant d'un grave défaut, car elle est le produit d'une liberté purement formelle, d'une liberté vide³⁷, et elle est conduite sans principes. L'action à elle seule ne suffit pas, elle doit être fondée. Comme nous l'avons vu précédemment, ce n'est qu'à la quatrième époque, celle de la science de la raison, que l'humanité s'élève à la connaissance théorique des règles qui lui seront nécessaires, au cinquième stade, pour ordonner rationnellement le domaine de la *praxis*. Fichte, comme il le dit lui-même dans le *Caractère de l'époque actuelle*, s'exprime en se plaçant au point de vue de la science de la raison³⁸ et entend mettre en place une stratégie politique concrète qui s'appuierait sur des principes rationnels ou, ce qui revient au même, qui serait fondée dans le système transcendantal, permettant un passage harmonieux de la théorie à la pratique. Le but de cette troisième partie sera d'examiner dans quelle mesure la conception de la politique développée par Fichte permet effectivement d'opérer la médiation qu'elle se propose. La tâche revient, en d'autres termes, à démasquer les éléments de discontinuité qui pourraient malgré tout subsister.

La première qualité requise de la part du politicien est, selon Fichte, la faculté de ne pas «*tenir le contingent pour nécessaire*». «Celui qui s'est

³⁵ MANFRED BUHR et DOMENICO LOSURDO, *Fichte – Die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 1991.

³⁶ Cf. ci-dessus note 9.

³⁷ CEA 37; GA I, 8, 209.

³⁸ CEA 139 (GA I, 8, 295): «notre [...] conception de l'histoire, que nous avons développée en étant guidés par la science de la raison».

habitué non seulement à reconstituer par sa pensée ce qui existe véritablement, mais aussi à créer librement le possible en lui-même grâce à cette pensée, découvre très fréquemment entre les choses des liaisons et des relations très différentes de celles qui existent, peut-être tout aussi possibles que celles-là, voire bien plus d'un point de vue rationnel.»³⁹ Grâce à cette faculté de produire du possible, condition nécessaire pour qu'il puisse se lancer dans des «innovations hardies»⁴⁰, le politicien peut élaborer diverses stratégies entre lesquelles il doit opérer un choix. Ce choix, comme il découle de ce qui précède, est conditionné par la prise en compte d'un double objectif. D'un côté, le politicien doit viser l'instauration de l'Etat de droit; d'un autre côté, il doit tenir compte des circonstances particulières liées à la situation contingente de l'Etat dans lequel il se trouve, il doit être capable de discerner ce qui, du but qu'il poursuit, est faisable dans telles conditions, capable d'adapter son programme à toutes les situations; il doit en particulier savoir faire face au surgissement inopiné de telle ou telle «circonstance qui en soi n'était ni nécessaire, ni prévisible», capable enfin d'examiner «comment cette circonstance est utilisable pour son dessein [...], en homme qui, peut-être, si, au lieu de celle qui s'est présentée, c'était exactement la circonstance contraire qui était survenue, aurait aussi bien trouvé en elle ce qui s'adapte à son dessein»⁴¹. Renaut exprime admirablement l'articulation entre ces deux objectifs: «la politique de l'entendement, sachant que la raison humaine n'est point maîtresse du temps, inclut en elle une dimension prudentielle, c'est-à-dire une ouverture à l'«occasion» et au «temps» qui n'annule aucunement la nécessité pour elle d'être fondée sur un «savoir» (Wissenschaft)»⁴². La question que j'aimerais soulever est celle de la compatibilité de ces deux objectifs. Ce que conseille la prudence ne peut-il pas entrer en conflit avec ce que prescrit la raison? C'est là un problème dont Fichte a toujours été pleinement conscient et qu'il pose déjà dans toute son acuité dans les *Considérations sur la Révolution française*:

«Une action peut être très prudente et en même temps très injuste; d'un autre côté, nous pouvons avoir droit à une chose dont il serait pourtant fort imprudent de faire usage. Les deux tribunaux rendent des sentences tout à fait indépendantes l'une de l'autre: ils ne suivent pas du tout les mêmes lois et ne répondent pas du tout aux mêmes questions. [...]

La sentence de la raison [...] est une loi absolue et universelle: ce qu'elle ordonne doit absolument être fait; ce qu'elle permet ne doit rencontrer absolument aucun obstacle. La décision de la prudence n'est qu'un *bon conseil*; si nous sommes prudents, nous ne manquerons certainement pas de l'écouter; si

³⁹ ECF 117; GA I, 7, 92.

⁴⁰ ECF 64; GA I, 7, 43.

⁴¹ M 83; NW III, 449.

⁴² ALAIN RENAUT, «Fichte et la politique de l'entendement», in: *Approches de Fichte*, op. cit., p. 310.

nous ne le sommes pas autant que vous, si nous ne possédons pas votre arithmétique en matière d'intérêts, cela est sans doute fâcheux pour nous, – mais vous n'avez pas le droit de nous *forcer* à être prudents.»⁴³

Dans ce texte, écrit sur fond de révolution et dans le but précisément de justifier auprès du public l'entreprise révolutionnaire, on voit Fichte accorder sans conteste la primauté au droit. Le passage figure d'ailleurs au chapitre traitant du droit du peuple à changer de constitution. Sous cet éclairage, le recours à une politique de prudence apparaît comme une manœuvre dilatoire pour tenter, au nom d'intérêts conservateurs, de maintenir une situation d'inégalité au lieu de s'engager clairement à réaliser ce qui ne doit souffrir absolument aucun obstacle. Fichte se montre, en tout cas dans ce texte, très peu soucieux de faire des concessions à la prudence sous le prétexte d'une ingénieuse arithmétique d'intérêts. Ce texte fait apparaître une autre difficulté: comment définir la prudence puisque, à l'inverse du droit, il n'existe pas de critère absolu pour la définir, et qu'une conduite qui peut paraître prudente à certains paraîtra hardie ou timorée à d'autres?

Dans l'*Etat commercial fermé*, on note déjà un infléchissement considérable du rôle accordé à la prudence. Dans ce texte, il est vrai, Fichte affiche une grande confiance dans la continuité entre la science pure qu'est le droit et la science appliquée qu'est la politique, expliquant que le caractère irréalisable du droit pur tient uniquement à un degré insuffisant de précision et non à une profonde inadéquation: «Il [= le philosophe] soutiendra que ses directives, même si elles n'ont été établies qu'en pure *théorie* et qu'elles sont inapplicables dans l'immédiat, n'ont qu'à *être déterminées plus précisément* pour s'adapter à une situation réelle donnée, puisqu'elles conviennent, par leur extrême généralité, à *tout objet* et par conséquent à *nul objet déterminé*», et Fichte n'hésite pas à comparer le calcul auquel doit se livrer le politicien pour rendre applicables les directives générales que lui dicte la théorie au calcul d'un géomètre: «il en va de même dans un triangle; en connaissant les rapports généraux qu'ont entre eux les côtés et les angles, on ne dispose encore d'aucun savoir précis sur un côté ou un angle réels dans le plan, et il est encore besoin d'appliquer effectivement quelque part un mètre et un rapporteur, et de relever une mesure; mais par la connaissance des rapports généraux, on est mis à même de trouver les données restantes sans application effective du mètre, par pur calcul». De même en politique: «Le praticien de la politique a toujours la tâche d'appliquer une règle, qui reste immanquablement générale à certains égards, et cette application est un peu différente dans chaque cas particulier; mais cette règle générale reste très proche de son applica-

⁴³ CRF 104; GA I, 1, 230-231.

tion.»⁴⁴ Selon ce passage, la part revenant à la prudence dans la mise en œuvre de la science politique semble minime.

Un autre passage du même texte nous oblige toutefois à nuancer cette affirmation: «Il [= l'Etat réel doté d'une constitution née du hasard et de la providence] ne saurait détruire tout soudain cette constitution sans disperser les hommes, les rendre à la sauvagerie, et anéantir son vrai but, à savoir l'instauration [...] d'un Etat de raison.»⁴⁵ Fichte prend ici ses distances par rapport à la Révolution française. Il n'est plus question de changer d'un coup la constitution, d'appliquer immédiatement les sentences de la raison. Vouloir forcer les choses, ne pas adapter la politique à la situation contingente de l'Etat, vouloir d'emblée instaurer l'Etat de raison, loin de promouvoir la fin rationnelle, va à son encontre, conduit à la barbarie. La prudence n'est plus dès lors simplement «de bon conseil», elle devient une alliée nécessaire de la raison. Seul son concours permet de faire progresser l'Etat vers la réalisation du droit constitutionnel pur.

Enfin, les objectifs mêmes que Fichte se fixe dans l'*Etat commercial fermé* paraissent révélateurs de cette évolution: il n'est plus question d'imposer, fût-ce par la force, le modèle républicain au reste de l'Europe. En raison d'une suspicion croissante face à la politique et aux visées des Français et surtout des Anglais, Fichte prône maintenant la fermeture des frontières. On peut supposer que certains motifs de prudence ne sont pas étrangers à cette nouvelle orientation, que Fichte prétend pourtant fonder uniquement dans la raison.

Dans le *Caractère de l'époque actuelle*, on voit apparaître une nouvelle conception de l'articulation entre la politique de la prudence et la promotion des fins rationnelles. Selon Fichte, l'Etat moderne est caractérisé par une tendance à la monarchie universelle. «Chaque Etat aspire [...] à la monarchie universelle chrétienne, ou, du moins, à la faculté de pouvoir y aspirer, à maintenir l'équilibre lorsqu'un autre veut le perturber et, dans le plus grand secret, à la faculté de le perturber éventuellement lui-même.»⁴⁶ La volonté de puissance qui est à la racine de cette tendance à la monarchie absolue se traduit sur le plan extérieur par une politique expansionniste, soit par annexion, soit par alliance, et sur le plan intérieur par la recherche effrénée d'un accroissement de puissance en attirant les étrangers, en pratiquant une politique nataliste, en améliorant les hôpitaux, en perfectionnant les techniques de domination de la nature⁴⁷, en revitalisant l'industrie, en développant le commerce, etc.⁴⁸. Toutes ces mesures sont dictées à l'Etat

⁴⁴ ECF 62-63; GA I, 7, 42.

⁴⁵ ECF 67; GA I, 7, 51.

⁴⁶ CEA 209; GA I, 8, 357.

⁴⁷ CEA 211-212; GA I, 8, 359.

⁴⁸ Cf. CEA 173; GA I, 8, 323.

moderne par la prudence, et non par la poursuite désintéressée de fins rationnelles. L'Etat ne cherche que son intérêt. Mais, dialectiquement, cette politique de la prudence sert les fins de la raison. Sans le vouloir, en ne «cherchant que son intérêt d'une manière raisonnable», l'Etat est contraint d'adopter des mesures progressistes. C'est ainsi qu'il se voit imposé la nécessité d'instaurer l'égalité des droits de tous⁴⁹. Non pas qu'il le veuille positivement. Ce qu'il veut, c'est uniquement attirer des étrangers pour accroître sa puissance. Or, ce que recherchent les Européens, «d'une extrémité de l'Europe à l'autre», c'est la même chose :

«Ils recherchent une liberté personnelle, un droit et une loi qui soient égaux pour tous et qui les protègent tous, sans exception et sans délai; ils recherchent l'occasion de gagner par leurs efforts et leur travail de quoi vivre honnêtement; ils recherchent la liberté confessionnelle; ils recherchent la liberté de penser selon leurs principes religieux et scientifiques, de s'exprimer ouvertement sur ceux-ci et de juger selon eux. Là où l'une de ces exigences n'est pas remplie, ils aspirent à partir; là où elles sont remplies, ils affluent. Or, l'ensemble de ces exigences constituent déjà, de toute façon, les fins nécessaires de l'Etat en tant que tel. Dans la situation étriquée où se trouve actuellement l'Etat, elles lui sont même imposées par la nécessité et par le souci qu'il porte à sa propre conservation; car la crainte d'être englouti le contraint à s'agrandir [...].»⁵⁰

Par la contrainte dans laquelle l'Etat se voit placé de contribuer à promouvoir l'égalité des droits, il concourt inconsciemment, aveuglément, à l'instauration du règne du droit. La politique de la prudence devient l'instrument de la politique de la raison, par le recours à un modèle présentant une étrange analogie avec la théorie de la ruse de la raison.

Dans le *Machiavel*, on voit réapparaître la thèse d'une tendance généralisée des Etats modernes à la monarchie absolue, mais cette thèse revêt désormais une forme encore plus radicale. Comme dans le *Caractère de l'époque actuelle*, les rapports internationaux sont régis par le seul droit du plus fort, mais Fichte ne s'appuie plus sur un modèle de ruse de la raison, et il n'est plus certain que la loi de la jungle prévalant dans ces rapports internationaux favorise dialectiquement une promotion des fins de la raison. La poursuite d'intérêts technico-pratiques exigée du gouvernement va désormais diamétralement à l'encontre de ce que pourrait prescrire la morale. Le prince, celui qui est à la tête du gouvernement, n'a pas à présumer de la part des autres gouvernements l'application des lois universelles de la morale; c'est là, d'un point de vue technico-pratique, une grave erreur politique, responsable de la majorité des guerres. Il ne lui est pas permis de dire «J'ai cru en l'humanité, j'ai cru à la fidélité et à l'honnêteté». [...] Qu'il croie à l'humanité, s'il le veut, dans ses affaires privées,

⁴⁹ CEA 212; GA I, 8, 360.

⁵⁰ CEA 210; GA I, 8, 358.

mais qu'il n'expose pas la nation [...] uniquement pour qu'il puisse être dit de lui qu'il a cru en l'humanité.»⁵¹ Contre un «certain humanitarisme», contre un «certain libéralisme», contre un «certain amour du peuple, implorant que l'on pût simplement être bon», Fichte, s'inspirant de l'enseignement de Machiavel, prescrit désormais une «vision plus sérieuse et plus forte de l'art politique», dont les maximes sont les suivantes: «Aux lois universelles de la morale, le prince est tenu dans sa vie privée, comme le plus humble de ses sujets; dans sa relation à son peuple (en état de paix) il est tenu à la loi et au droit [...]; mais dans sa relation aux autres peuples, il n'y a ni loi, ni droit, excepté le droit du plus fort, et cette relation confie à la responsabilité du prince, dépose entre ses mains les droits divins de souveraineté sur le destin et l'administration du monde, et l'élève au-dessus des interdits de la morale individuelle, jusqu'à un ordre éthique supérieur dont le contenu matériel est inscrit dans la formule: *salus et decus populi suprema lex esto.*»⁵² Sans renier ses anciens idéaux, Fichte semble désormais davantage attaché à dénoncer les illusions qu'ils peuvent engendrer et les récupérations idéologiques auxquelles ils peuvent se prêter. C'est ainsi qu'il s'en prend à la «médiocrité dorée» régnante, toute empreinte d'humanitarisme et «éprise tout particulièrement des paix perpétuelles», qui a «étendu son influence déprimante sur les cours et dans les cabinets ministériels. 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 quelques-uns de nos compatriotes, 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.»⁵³

En vertu de cette machiavélisation de la pensée politique du Fichte tardif, du rôle croissant accordé à la prudence, le lien entre politique et science tend à devenir toujours plus ténu⁵⁴. Les anciens idéaux, tels que

⁵¹ M 62; NW III, 427.

⁵² M 62; NW III, 427-428.

⁵³ M 63; NW III, 428.

⁵⁴ D'une part, l'engagement de Fichte à partir de 1804, et surtout de 1806, tend à devenir plus concret; d'autre part, la valeur scientifique de ces nouveaux objectifs, prétendument concrets, semble fort équivoque. Examinons l'exemple souvent cité de l'engagement pour la nation allemande. Dans un article consacré au problème du nationalisme dans les *Discours à la nation allemande* («Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch», in: *Fichte-Studien*, 2, 1990, pp. 7-19), j'ai déjà essayé de faire apparaître toute l'ambiguïté de ce recours au concret en montrant que derrière la fameuse opposition entre l'Allemand et l'étranger, on retrouve une opposition de caractère non nationaliste mais philosophique et que, par le biais d'un

l'engagement républicain, le projet de paix perpétuelle, sont bien sûr maintenus, puisqu'ils trouvent leur fondement dans la philosophie transcendante et que la partie proprement scientifique du système n'est pas, comme telle, remise en question; mais, en raison de l'affaiblissement du lien entre science et politique, ces idéaux perdent, sinon de leur lustre, en tout cas de leur actualité. Alors que, dans le bouillonnement de l'époque révolutionnaire, ils avaient pris valeur de programme politique concret, ils sont désormais relégués dans un futur incertain. Le titre donné par Losurdo à la dernière partie de son étude consacrée à l'idéal de la paix éternelle chez Fichte: «Der ewige Friede – vom politischen Programm zur Utopie» (La paix éternelle – du programme politique à l'utopie)⁵⁵ me semble particulièrement bien choisi et caractériser de façon pertinente la tendance générale de la pensée politique du Fichte tardif. Alors que chez le jeune Fichte, la politique semble conduire, de façon plus ou moins directe, à l'Etat rationnel, le lien entre politique et raison paraît désormais rompu, ce qui signifie également l'échec de la tentative de relier scientifiquement théorie et pratique, du moins dans le domaine de la politique. Ce n'est plus la paix perpétuelle (*ewiger Friede*) mais tout au plus une paix bien assurée (*sicherer Friede*) qui constitue dorénavant l'objectif politique concret⁵⁶. Les idéaux de la raison sont renvoyés dans l'utopie, c'est-à-dire nulle part. Le propre de l'utopie est de n'avoir son lieu, son *topos*, nulle part. Aucune voie politique concrète ne semble y conduire. Sans doute, l'échec n'est pas irrémédiable, et il n'est pas exclu de penser que l'humanité atteindra un jour ce que Fichte appelle l'époque de la science de la raison et celle de l'art de la raison, mais une telle progression ne semble plus dépendre uniquement des hommes et ne semble plus l'affaire exclusive de la politique. C'est la foi qui prend le relais.

4. Consistance de la pensée transcendante en matière de philosophie politique

Le terme d'«échec» vient d'être prononcé. Est-il bien approprié? N'était-il pas clair dès les premiers écrits de Fichte que la science politique,

langage nationaliste, Fichte veut faire passer des idées qui, elles, n'ont rien de nationaliste. Nous nous trouvons alors placé devant l'alternative suivante: de deux choses l'une, soit Fichte tient toujours un langage transcendantal et, sous le couvert d'un langage nationaliste, il ne s'agit toujours que d'une défense de la philosophie transcendante; dans ce cas, le discours de Fichte n'a rien de concret; ou alors le discours de Fichte est effectivement nationaliste, mais alors le rapport à la philosophie transcendante devient équivoque.

⁵⁵ LOSURDO, *op. cit.*, p. 128.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 130.

en raison du caractère mixte du mode de connaissance auquel elle se prête, ne peut atteindre la certitude propre à la connaissance purement rationnelle, et que par conséquent, pour l'exprimer dans les termes de Renaut, la politique présente le «niveau ultime d'une problématique de l'application dont les derniers développements lui échappent par définition»?⁵⁷ S'imaginer dès lors qu'une politique guidée par la «science de la raison» pourrait conduire à l'«art de la raison» ne relève-t-il pas de l'illusion propre à une raison «inconsciente de ses limites» et «traversée par [l']oubli de la finitude»? L'apport spécifique de Fichte, loin de consister dans la recherche d'un passage sans accroc de la théorie à la pratique, ne consiste-t-il pas au contraire à démasquer les illusions engendrées par une «politique de la raison» – c'est-à-dire par une politique qui prétendrait se fonder sur des principes purement rationnels –, et à prôner une «politique de l'entendement» – c'est-à-dire une politique qui «s'enracine dans cette figure désillusionnée de la raison qui est celle de la raison critique» et renonce au projet «extravagant» de déduire «à partir du concept» une politique «spatio-temporellement conditionnée»?⁵⁸ On ne peut, me semble-t-il, qu'abonder dans le sens de Renaut. C'est d'ailleurs précisément pourquoi, après avoir, dans la seconde partie de cet article, défini la politique comme une science philosophico-historique (qui, comme telle, relève de ce que Renaut appelle la «politique de l'entendement»), je me suis attaché, dans la troisième partie, à l'étude du thème de la prudence, d'une façon certes très rapide et qui demanderait à être approfondie. Or, s'il est vrai, comme le souligne Renaut, qu'en «refusant de faire de la raison le 'point de départ' de la praxis, Fichte donne [...] la formule d'une critique des politiques prétendant déduire leur contenu à partir d'une prétendue appréhension du sens de la totalité historico-sociale», sans succomber pour autant à la tentation de l'antirationalisme juridique, l'évolution notable que l'on observe dans le rôle accordé au jugement prudentiel invite tout de même à s'interroger sur la consistance propre de cette «politique de l'entendement». Alors que, dans le *Fondement du droit naturel* et dans l'*Etat commercial fermé*, la marge d'indétermination dans l'application politique des principes juridiques paraît étroite et que le rôle propre du jugement prudentiel ne semble consister qu'en l'optimisation des conditions d'application de ces principes, en fonction des circonstances dont il faut tenir compte, on constate chez le Fichte tardif une autonomisation du politique allant de pair avec l'apparition de nouvelles normes, intra-politiques, dont on trouve une esquisse par exemple dans le *Machiavel*. Ces nouvelles normes, dictées exclusivement par des intérêts technico-pratiques, se substituent aux idéaux de la raison comme principes régulateurs de la *praxis* politique. L'idée de paix éternelle,

⁵⁷ *Art. cit.*, p. 312.

⁵⁸ *Ibid.*

l'idéal républicain, sans être carrément abandonnés, sont relégués au stock des vœux pies. Il n'est plus même possible de s'y référer dans le discours politique sans qu'ils ne revêtent une connotation idéologique suspecte. L'accent, chez le Fichte tardif, n'est plus mis sur la problématique de l'application, mais sur la recherche d'un équilibre entre des forces antagonistes ne reconnaissant entre elles que la loi de la jungle. Pour l'exprimer autrement, la tâche de la politique n'est plus principalement de conférer au droit l'instrumentalité qui lui fait défaut mais de fournir à l'Etat les moyens de sa survie.

Le déplacement est considérable. Est-il de nature à jeter le discrédit sur l'ensemble de la pensée politique de Fichte, à faire apparaître l'inconsistance de la «politique de l'entendement» et l'incapacité de la pensée transcendante à quitter le plan de l'*a priori*? Il importe de préciser ce point. En effet, dans la mesure où la politique est désormais conçue bien plus comme la connaissance des moyens nécessaires à la survie de l'Etat que comme la connaissance des moyens nécessaires à l'instauration progressive des fins déduites philosophiquement, c'est l'essence même de la politique de l'entendement qui est remise en cause. Il est toutefois possible d'expliquer dans une très large mesure ce déplacement par l'évolution de la situation historique. Dans la perspective de Fichte, le bouleversement de l'ordre international occasionné par l'entreprise napoléonienne menaçait tous les acquis de la civilisation. Face à l'urgence de la situation, de nouvelles priorités s'imposaient. En situation de guerre, l'objectif d'actualité n'était plus de continuer de progresser vers la «science de la raison» et vers l'«art de la raison», mais de préserver l'indépendance nationale. Une telle réorientation des objectifs politiques en période de crise n'implique nullement l'inconsistance en soi de la «politique de l'entendement», mais signifie uniquement que les conditions qui doivent être réunies pour mener à bien cette politique n'étaient plus remplies. Il n'est pas interdit de penser qu'une fois écarté le danger de retour à la barbarie, lié aux yeux de Fichte à l'entreprise de celui qu'il appelle l'«Homme sans Nom» (Napoléon), et une fois la paix rétablie, la politique de l'entendement devait reprendre tous ses droits et la problématique de l'application revenir au premier plan. Selon une telle hypothèse qui présente l'avantage d'expliquer l'évolution considérable de la pensée politique de Fichte sans discréditer la politique de l'entendement, l'échec, si échec il y a, n'est pas imputable au système transcendantal, mais aux circonstances historiques et – puisque, selon le système transcendantal, l'histoire est le produit de la liberté – au mauvais usage de la liberté.

Ce modèle d'explication faisant recours à un argument d'ordre historique peut en outre être conforté par des réflexions d'ordre systématique touchant à la philosophie de l'histoire. L'abandon de la foi naïve dans le progrès de l'humanité professée avec un optimisme un peu tapageur par exemple dans les *Leçons sur la destination du savant* et la prise en compte

très sérieuse de la possibilité de retournements catastrophiques dans le cours de l'histoire, loin d'équivaloir à un affaiblissement, voire à un abandon de l'humanisme, en est au contraire le fidèle prolongement et ne consiste au fond qu'en l'exploitation des conséquences ultimes découlant de la conception fichtéenne de l'essence de l'homme, ni bonne, ni mauvaise: neutre, et corrélativement, du modèle d'une histoire ouverte, à l'image de ce que les hommes font de leur liberté. Dès lors que l'amélioration des institutions politiques ne saurait être garantie puisque, par définition, il est impossible de tabler sur les résultats de la liberté, la progression vers les dernières étapes de l'humanité esquissées dans le *Caractère de l'époque actuelle* ne peut plus être qu'un article de foi, à savoir de foi dans le «bon» usage de la liberté.

Toutefois, invoquer des arguments historiques et même systématiques pour expliquer, voire justifier la tournure prise par la philosophie politique du Fichte tardif, ne permet pas de résoudre tous les problèmes. En effet, si vraiment il y a continuité dans la philosophie politique de Fichte, les difficultés manifestes que le Fichte tardif éprouve à articuler science et politique ne sont-elles pas révélatrices d'une inconsistance radicale de la «politique de l'entendement»?

Comme l'a bien fait remarquer Renaut, l'intérêt de la position fichtéenne est d'avoir cherché une position intermédiaire entre ce que l'on peut, avec lui, appeler la «politique de la raison» et l'antirationalisme juridique d'un Jacobi ou d'un Burke; mais cette position intermédiaire, que l'on peut, toujours avec lui, appeler «politique de l'entendement», n'est pas exempte de difficultés, et ces difficultés font peser une menace non négligeable sur la consistance d'une telle politique de l'entendement. En effet, dans la mesure précisément où cette politique de l'entendement est politique de l'entendement et non politique de la raison, c'est-à-dire dans la mesure où elle ne peut pas être déduite à partir de principes rationnels, mais où, par définition, elle peut seulement se laisser guider par de tels principes, autrement dit, dans la mesure où les principes rationnels ne peuvent valoir qu'à titre de principes régulateurs et non de principes constitutifs, elle est nécessairement affectée d'un coefficient d'indétermination qui risque fort de la rendre suspecte. Le danger est double. Il y a d'abord danger de contamination idéologique si l'on investit de l'autorité de la philosophie transcendante des positions que celle-ci ne permet pas à elle seule de fonder. En retour, la philosophie transcendante peut être confondue dans le rejet des prises de position qui ont été accidentellement adoptées en son nom. L'exemple de l'engagement de Fichte pour la nation allemande est une bonne illustration de ce propos. En mobilisant son système au service d'une cause politique concrète, Fichte fait sans aucun doute acte de courage politique, mais en même temps qu'il apporte à cette cause une caution que son système est incapable de fonder, il le rend

susceptible d'être affecté par les critiques portées contre cette cause. En conclusion, si la philosophie transcendantale produit une déduction de la sphère du politique, si elle produit une déduction des fins à fixer au politique, si elle produit même la déduction de la nécessité pour l'homme d'agir dans la sphère du politique et de s'engager, elle doit s'effacer dès qu'il y a passage à l'action. Le philosophe doit, comme tout homme, s'engager dans la *praxis* politique, mais dès lors qu'il le fait, il ne peut, sauf à outrepasser les limites d'une philosophie de la finitude, le faire au nom de sa philosophie, en vertu de la radicale hétérogénéité entre le plan philosophique et le plan politique. Et ce n'est qu'en maintenant une telle hétérogénéité – avec plus de conséquence que ne l'a réalisé Fichte dans ses écrits populaires – que l'on peut préserver la philosophie transcendantale de tout usage et de toute critique abusive, et construire un véritable «système de la liberté».