

QUINZIEME ANNEE

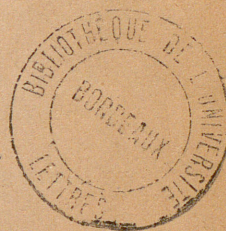
7952
N° 75

BULLETIN

de la

SOCIETE de PHILOSOPHIE

de BORDEAUX



....

7952

BULLETIN DE LA SOCIETE DE PHILOSOPHIE

DE BORDEAUX

(Fondateur : André DARBON)

« LES PREMIERS ECRITS POLITIQUES DE FICHTE »

Noms et adresses des Membres du Bureau :

- Président d'honneur :* M. LACROZE, 9 rue Jean Mermoz, Le Bouscat (Gde) - Tél. 52.54.43
- Président :* M. J. MOREAU, 34 rue Lachassaigne, Bordeaux - Tél. 48.45.63
- Vice-Président :* M. J. CHATEAU, 29 cours Lamartine, Pessac (Gde) - Tél. 21.24.36
- Secrétaires :* M. SAMAZEUILH, 32 rue du Docteur Albert Barraud, Bordeaux
M. DURAND, 22 rue J.J. Rabaud, Bordeaux
M. PONTEVIA, 133 rue David Johnston, Bordeaux - Tél. 52.44.28
M. GIRAUD, 36 rue du Docteur Albert Barraud, Bordeaux
- Trésorier :* Mademoiselle DAMIENS, 117 rue Mondenard, Bordeaux
- Secrétaire-adjoint :* M. SAUDUBRAY, Maurian, Blanquefort (Gde)

▲ ▲ ▲

SOCIETE DE PHILOSOPHIE DE BORDEAUX,

C. C. P. : N° 1551.13 BORDEAUX.

Février 1962.

« LES PREMIERS ECRITS POLITIQUES DE FICHTE »

par

Monsieur ABRIBAT

*Ancien Elève de l'E.N.S.,
Assistant de Sociologie.*

□

Février 1962.

La pensée politique de Fichte est profondément marquée par l'histoire de l'Europe à la fin XVIII^{ème} et au début XIX^{ème} siècles. Elle est influencée par la Révolution française, à son tour elle agit sur le travail des philosophes qu'elle influence à son tour.

Il est alors compréhensible de trouver Fichte dans l'histoire de l'Allemagne, de voir que au passage qu'il a l'individualisme politique qui se caractérise de l'Etat, le droit et surtout pour la notion de progrès. Le cosmopolitisme pour lui est une notion purement juridique. Les *« Fondements de la philosophie du droit »* (1793) et *« Les Fondements de la philosophie de la langue »* (1801) constituent dans ce parcours autocratique, l'Etat est la condition de la nation allemande.

« LES PREMIERS ECRITS POLITIQUES DE FICHTE »

Le parallélisme de la pensée de Fichte et de la pensée allemande de l'époque, méditeraient sur la notion de l'Etat dans son développement. Les thèmes économiques de l'Etat sont ceux qui ont été traités à l'époque de Napoléon que la pensée de Fichte a influencé. Fichte a été un philosophe de son époque, contemporains des grands penseurs de l'époque, mais il a été un philosophe de l'Etat, tenterait une synthèse entre la philosophie et la politique.

Monsieur ABRIBAT

Ancien Elève de l'E.N.S.,
Assistant de Sociologie.

Cette correspondance a beaucoup de points communs avec la pensée de Hegel, elle est fautive si l'on veut voir dans l'Etat une notion purement juridique. De même, voir dans la pensée de Fichte un simple passage du romantisme à Hegel ne se peut qu'en prenant de Hegel, de Rousseau et Schopenhauer de Fichte une vue d'ensemble et parfois même caricaturale.

La pensée politique de Fichte est beaucoup plus riche que celle de Hegel. Elle demeure même ambiguë dans son évolution, elle est ambiguë dans son évolution. En effet, Göttingen, plus précisément Vienne, ont influencé son œuvre, en effet, le romantisme d'Etat, voire le socialisme national. A. Lévy affirme que Fichte a été l'inspiration jacobine. Fichte de 1793 à 1813 se libère des idées de son époque pour entrer dans celles du XIX^{ème} siècle. Enfin H. Gauthier oppose Fichte à Hegel pour montrer que la notion de l'Etat de Proudhon qui a eu, au lieu de l'existence d'un Etat, l'existence d'un Etat, la notion de totalité non hiérarchique et établit la synthèse de l'individualisme et de l'individualisme. Si l'on ajoute que tout au long Fichte est devenu l'homme d'un seul Etat et que l'on a tenu dans les *« Discours »* l'essence de l'Etat, la notion de l'Etat, il peut apparaître nécessaire de suspendre, au moins provisoirement, la notion de l'Etat et des interprétations d'ensemble pour se livrer au travail plus minutieux de la lecture des œuvres.

Février 1962.

La pensée politique de Fichte n'est pas séparable de l'évolution historique de l'Europe à la fin XVIIIème et au début du XIXème siècles. A son début, elle est influencée par la Révolution française, à son terme elle vit de l'éveil des nationalités qu'elle influence à son tour.

Il est alors commode de situer Fichte entre Rousseau et Hegel, de montrer que sa pensée quitte l'individualisme politique pour la suprématie de l'Etat, le droit abstrait pour la notion de progrès, le cosmopolitisme pour le nationalisme germanique. Les *Considérations* (1793), les *Fondements de la théorie du droit* (1796), la *Doctrina de l'Etat* (1813) constitueraient dans ce parcours autant d'étapes essentielles, auxquelles on pourrait ajouter, par souci de la précision, l'*Etat commercial fermé* (1800) se rattachant plutôt aux *Fondements* et les *Discours à la nation allemande* (1807) annonçant la *Doctrina de l'Etat*.

Le parallélisme de la pensée et de l'histoire serait alors remarquable : les *Considérations* méditeraient sur la Terreur ; la place plus importante de l'Etat dans les *Fondements*, les thèmes économiques de l'*Etat commercial fermé* devraient être rattachés à l'œuvre de Napoléon, que la pensée de Fichte anticiperait parfois. Les *Discours à la nation allemande* seraient contemporains des traités de Tilsit et de la guerre d'Espagne. Enfin la *Doctrina de l'Etat* tenterait une synthèse nouvelle, après l'échec de Moscou, dans le climat des guerres de libération.

Cette correspondance a beaucoup séduit mais, comme l'a montré Vlachos, elle s'avère fautive si l'on veut voir dans l'*Etat commercial fermé* la préfiguration du Blocus Continental ! De même, voir dans la pensée de Fichte un simple passage de Rousseau à Hegel ne se peut qu'en prenant de Hegel, de Rousseau et finalement de Fichte une vue simplifiée à l'excès et parfois même caricaturale.

La pensée politique de Fichte est beaucoup plus riche que ces correspondances. Elle demeure même énigmatique dans son évolution, s'il faut admettre une évolution. En effet Gibelin, plus récemment Vlachos, ont insisté sur ce qui en elle annonce le socialisme d'état, voire le socialisme national. X. Léon affirme au contraire la fidélité de Fichte à l'inspiration jacobine. Fichte de 1793 à 1813 se libère des erreurs de son temps sans tomber dans celles du XIXème siècle. Enfin M. Gurvitch oppose Fichte à Hegel pour montrer dans le premier un précurseur de Proudhon qui a su, en face de l'étatisme unitaire hégélien, parvenir à la notion de totalité non hiérarchique et réaliser la synthèse de l'individualisme et de l'universalisme. Si l'on ajoute que trop souvent Fichte est devenu l'homme d'un seul livre et que l'on a trouvé dans les *Discours* l'insanité de l'exaltation de soi, la mégalomanie germanique, il peut apparaître nécessaire de suspendre, au moins provisoirement, le jeu des correspondances et des interprétations d'ensemble pour se livrer au travail plus modeste d'une lecture attentive des œuvres.

Les écrits antérieurs à la publication de la *Doctrine de la Science* constituent la partie la moins connue de l'œuvre de Fichte. Nous essaierons d'en présenter une analyse serrée et de les mettre en perspective sur les ouvrages plus tardifs.

Le premier écrit politique important de Fichte : *Revendication de la liberté de penser auprès des princes de l'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici*, (1793) permet d'analyser le rôle que Fichte attribue au pouvoir, les notions de droit et de liberté telles qu'il les a élaborées dans une première démarche.

Ce serait une erreur grave, dit Fichte, que de former une idée trop haute du prince. En effet, vicié par sa formation, il ignore tout de la destination de l'homme. Prisonnier d'une morale fausse et endormante, de plaisirs prématurés, de la superstition, il ne conçoit de vérité que particulière, et croit disposer de la domination des autres qu'il tiendrait en sa propriété. Il faut, dans ces conditions, savoir gré au prince du mal qu'il ne fait pas. Cette critique tout à fait classique de l'absolutisme, est intimement liée aux préoccupations morales et philosophiques de Fichte : le prince est tel parce qu'il ne parvient pas à l'évidence du moi et de la liberté. Il soumet les autres à la contrainte dans la mesure où il n'est pas autonome ; il les voue à l'ignorance dans la mesure où il ne possède pas le savoir.

L'ignorance n'est pas seulement imputable au prince. Les hommes attendent du prince ce qu'il ne peut pas et ne doit pas leur donner : le bonheur. S'il le pouvait il serait Dieu, et non pas ce qu'il est : *primus inter pares*, parcourant à l'aveuglement une partie d'un plan qui le dépasse et possède une certitude absolue. Il y a donc un ordre moral et divin supérieur à l'ordre étatique, ce qui ne signifie pas que cet ordre soit transcendant : l'« autre monde » est déjà actuel ; il recueille les fruits de l'activité des hommes, mais cette activité n'est pas enfermée dans le cadre étatique, réduite aux obligations qu'il comporte.

La critique a donc pour but de situer le rôle du prince. Il doit protéger les activités des hommes, leurs droits, leur restituer ces droits si cela est nécessaire, et s'interdire tout ce qui va contre le devoir de respecter la liberté des hommes. Les biens que le prince peut donner ne sont que des instruments de l'activité : le bonheur ne se trouve pas dans ces instruments, mais dans la spontanéité du moi. A proprement parler, l'intention de Fichte n'est pas révolutionnaire : il s'agit de remettre dans sa vérité le pouvoir de l'Etat. Son rôle est de *défendre* le droit, d'*interpréter* les ordres de la vertu quand il distribue les honneurs, de *rendre* son pain au malheureux qui, compte-tenu du contrat social, en est injustement privé. La politique ne cesse pas d'être subordonnée à l'éthique, l'état à la vie sociale globale, qui porte seule les valeurs spirituelles. Le rôle le plus haut du prince est de reconnaître la vérité, de la faire reconnaître comme plus sublime que sa propre dignité. C'est dans cet effort seulement qu'il peut trouver le véritable honneur, que seule sa propre conscience peut lui décerner.

Une telle conception du pouvoir s'adosse à une théorie du droit que Fichte commence à développer dans cet ouvrage et qu'il ne cessera d'approfondir. Appartient au domaine du droit tout ce qui n'est pas défendu par la conscience morale. Une distinction vient préciser cette définition qui reste encore négative : distinction entre les droits inaliénables et les droits aliénables. Les droits inaliénables sont requis comme les conditions mêmes du devoir moral ; en dehors d'eux le devoir d'autonomie perd son sens. Les droits aliénables (domaine des actions simplement permises) peuvent être abandonnés ; mais la volonté est requise pour cet abandon. Il s'agit d'un échange entre membres d'une même société et cet échange ne peut

porter que sur les actions extérieures et jamais sur les sentiments : je peux renoncer à faire, non pas à penser ou à sentir. De ce renoncement réciproque naît la société civile qui repose sur un contrat. Le contrat doit être passé par tous avec chacun et par chacun avec tous. Il doit être accepté, volontaire, il a pour condition l'autonomie. Les droits aliénables reposent sur les droits inaliénables. Comme la rupture unilatérale du contrat peut amener une lésion du droit, un pouvoir exécutif (protéger et restituer les droits) est délégué à un homme ou à plusieurs. Ainsi le prince a des droits par un acte de délégation de la société : l'état protège le droit, il ne le crée en rien.

Cette théorie du droit a une conséquence remarquable : l'état ne peut pas limiter la liberté de penser, parce que la société ne le peut pas, avant lui. L'homme ne peut pas renoncer à l'amour de la vérité, qui prépare la pureté morale des sentiments, sans être une bête. Il y a là un droit inaliénable. Le droit de communiquer sa pensée n'est pas moins clair : la loi morale ne défend pas cette réciprocité des consciences et la société n'a pu supprimer cette permission, car elle aurait détruit un beau lien et invité l'homme à renoncer à sa personnalité. La société est ainsi comprise comme essence spirituelle. C'est aussi poser comme inaliénable le droit à une recherche poussée à l'infini ; car, vouloir arrêter la recherche par crainte du doute, c'est décider de n'être homme que jusqu'à un certain point, ce qui est contradictoire : l'homme est progrès infini, Il peut seul poser à lui-même des limites.

Ainsi la notion d'autonomie est le support de ce premier écrit de Fichte et fonde sa pensée politique. La vérité ne saurait pour des raisons de sécurité (crainte de voir répandre un poison des âmes) être asservie au pouvoir, car c'est là l'esclavage le plus sûr : non plus du corps, mais de la pensée. La destination de la société est au contraire de réaliser l'autonomie ; et au-dessus du prince qui protège les efforts de la société totale, se trouvent les savants qui habitent dans la lumière de la liberté. Ils ne cesseront pas de jouer un rôle de premier plan dans l'œuvre politique de Fichte.

* * *

Fichte toutefois ne dédaigne pas complètement la science des faits. Mais elle ne prend de sens qu'au niveau des moyens, et elle tend à se confondre avec la psychologie transcendante d'une âme humaine uniforme des lois générales de psychique. Fichte est même en garde contre une science historique qui tiendrait trop compte du passé. L'humanité se forme en oubliant les jeux de son enfance et si ce qu'elle acquiert est important, la manière dont elle l'a acquis n'importe guère. L'humanité se forme en allant vers ce qui dépasse les faits, la véritable état, et en écartant les états nés du hasard, pour lesquelles valent les lois incertaines tirées de l'expérience. L'histoire apparaît donc comme une multiplicité équivoque où le philosophe ne trouve rien à imiter, mais dans laquelle il doit agir rationnellement, c'est-à-dire selon les exigences a priori du moi autonome.

Cette méthode, fondée sur un principe unique, nous permet de comprendre les conclusions de Fichte concernant le contrat, l'état et la rupture du pacte social et civil. Le droit ne saurait exister en dehors du contrat et celui-ci en dehors du consentement ; mais il ne peut y avoir consentement à des abandons de droits dans le domaine de la loi morale. Ce pourquoi, comme nous l'avons déjà montré la revendication de la liberté de penser est celle des droits inaliénables et le contrat qui aliène ces droits inaliénables est par lui-même illégitime. Dans ces termes, la

Dans les *Considérations*, comme dans la *Revendication de la liberté de penser*, Fichte se propose d'instruire et d'éduquer. Aux efforts révolutionnaires il faut substituer la sagesse et la justice. La Révolution par son développement historique peut instruire mais elle ne donne pas les principes, qu'il faut tirer de soi-même. Sans cette éducation, la licence remplacera la liberté véritable. Les conséquences de cette attitude sont claires : Fichte dénonce l'injustice des états actuels, mais il répudie la violence. Bien plus, l'instruction du peuple doit permettre de convaincre le prince : si la dignité de l'homme est conquise en allant du bas vers le haut, l'affranchissement doit aller de haut en bas. Il reste que l'affranchissement naît nécessairement de l'éducation : le prince ne saurait persévérer seul dans l'injustice.

Cette attitude politique générale en appelle à une méthode pour comprendre et juger l'histoire, dégager les principes qui permettent le jugement. En s'opposant au conseiller Rehberg, Fichte s'oppose à l'empirisme. Pour juger, il faut une loi, et cette loi ne peut être loi d'expérience. Le jugement d'expérience risque d'être vicié par les préjugés, par les modes, par l'influence de la sensibilité, c'est-à-dire très particulièrement des penchants égoïstes. Il ne peut donner au mieux qu'une vérité contingente, soumise aux variations individuelles et historiques. Le principe doit être donné par une loi *a priori*.

Pour mieux le comprendre, il faut distinguer entre la prudence et le devoir. Le devoir seul peut nous dire ce qui doit être en histoire, nous dire si ce qui est doit être. La prudence n'indique que la meilleure manière de réaliser ce qui doit être. Elle doit se soumettre au devoir, et être rejetée si elle s'oppose à lui : que tout s'écroule plutôt que de voir l'injustice s'accomplir !

Le principe du jugement est le principe même de l'action d'un être raisonnable et libre, le fait du devoir, identique à la forme pure du moi. Ainsi, de manière très claire, le but de l'association politique est ordonné au but final du moi, que l'association doit seconder dans ses efforts. A la forme pure, tout ce qui est changeant doit être rapporté. Pour penser la diversité historique il faut la ramener à l'unité *a priori*.

Fichte toutefois ne dédaigne pas complètement la science des faits. Mais elle ne prend de sens qu'au niveau des moyens, et elle tend à se confondre avec la psychologie transcendante d'une âme humaine uniforme des lois générales du psychique. Fichte est même en garde contre une science historique qui tiendrait trop compte du passé : l'humanité se forme en oubliant les jeux de son enfance et si ce qu'elle acquiert est important, la manière dont elle l'a acquis n'importe guère. L'humanité se forme en allant vers ce qui dépasse les faits, le véritable état, et en écartant les états nés du hasard, pour lesquelles valent les lois incertaines tirées de l'expérience. L'histoire apparaît donc comme une multiplicité équivoque où le philosophe ne trouve rien à imiter, mais dans laquelle il doit agir rationnellement, c'est-à-dire selon les exigences *a priori* du moi autonome.

Cette méthode, fondée sur un principe unique, nous permet de comprendre les conclusions de Fichte concernant le contrat, l'Etat et la rupture du pacte social et civil. Le droit ne saurait exister en dehors du contrat et celui-ci en dehors du consentement ; mais il ne peut y avoir consentement à des abandons de droits dans le domaine de la loi morale. Ce domaine, comme nous l'a déjà montré la *Revendication de la liberté de penser*, est celui des droits inaliénables, et le contrat qui aliène ces droits inaliénables est par là-même illégitime. Dans ces œuvres, le

souci est très net de distinguer le domaine de la législation morale de celui de la législation civile. Il serait même funeste, dit Fichte, que la seconde appuie la première. L'autonomie civile, qui dérive de la nature morale, ne s'identifie pas avec elle. Les abandons de droits ne peuvent avoir lieu que dans le domaine laissé indéterminé par la loi morale.

La conséquence est grave pour les Etats historiques, qui prétendent rendre le pacte civil éternel. En effet, seule la forme du moi est fin du soi, tout le reste est moyen en vue de cette fin. L'homme doit se proposer comme but final, la concordance de sa volonté avec la loi de la raison, comme but sensible, la culture, c'est-à-dire la soumission de la sensibilité à la loi, afin qu'il soit le maître de ses penchants, et la formation de sa sensibilité, afin qu'il ne soit pas un maître sans serviteurs. La culture exclut la passivité, encore plus la servitude ; or les Etats qui nous invitent à la passivité ne se sont pas proposés ce but authentique, mais des buts viciés : exercer leur souveraineté à l'intérieur (et pour cela développer la passivité des sujets), établir l'équilibre européen, c'est-à-dire, nous dit Fichte, qui critique pour la première fois le thème de l'équilibre des puissances, cacher leur volonté d'expansion, car tout état tend à la monarchie universelle. Ces buts viciés n'ont aucun sens pour les peuples : peu importe aux peuples que ce soit le Roi de France ou l'Empereur qui les subjugué. Supprimer les états ce serait supprimer les guerres et la servitude.

Ainsi on ne saurait considérer le pacte civil comme éternel : l'état ne s'est pas proposé la culture des peuples, même s'il l'a fait parfois, il l'a fait dans son propre intérêt, en arrêtant très vite le développement des peuples, Fichte nous dit que la papauté incarne à cet égard l'idéal de la monarchie, car elle a voulu étouffer en l'homme le germe de toute activité personnelle en faisant dépendre sa pensée d'une autorité extérieure. Les états historiques ne sauraient justifier leur permanence ; quant à l'Etat idéal il est en tant que tel destiné à dépérir dans un progrès infini, au terme duquel personne ne sacrifiera plus rien de ses droits. Pour ce thème déjà, Fichte peut être rapproché des penseurs socialistes.

Bien plus, tout homme peut rompre le pacte civil s'il le désire, sans commettre d'injustice et sans devoir renoncer au droit de propriété ou à sa culture propre (1). En effet, ce n'est pas l'Etat qui fonde la propriété, mais la nature raisonnable. La propriété découle de la forme que l'activité donne aux choses. Toute appropriation est formation ; seul Dieu (et non les particuliers ou l'Etat) est propriétaire de la matière brute, si la notion de propriété peut encore s'appliquer en dehors de l'activité. Cette activité appartient à l'individu au même titre que son corps, que ses facultés spirituelles. L'Etat ne fonde même pas le droit d'héritage : en effet, la propriété d'un homme qui est mort redevient en quelque sorte une matière brute dont chacun pourrait s'emparer s'il n'y avait un renoncement réciproque au profit des plus proches parents. L'Etat protège ce contrat mutuel, il ne le fonde pas. L'individu qui se retire de l'Etat renonce à cette protection : il ne doit plus rien à l'Etat, l'Etat ne lui doit plus rien. Ainsi on peut dire que pour Fichte, comme pour Spinoza, l'état de nature persiste au sein même de l'Etat et que l'individu peut sans cesse le retrouver. L'Etat n'a que les droits que l'individu lui abandonne : le droit naturel de guerre contre l'étranger, le droit naturel de contrainte à l'égard de qui le lèse. Dans ce dernier cas, par l'abandon que je lui ai fait de mon droit, l'Etat s'identifierait à la personne qui m'a lésé, et je pourrais porter la guerre contre l'état, s'il ne réparait pas le dommage, comme il me le doit.

De même l'individu ne doit pas sa culture à l'Etat, mais à ses parents qui se sont, à sa naissance, chargés de ses droits et de ses devoirs, par le consentement de l'humanité entière qui aurait pu revendiquer l'enfant trop faible encore pour exercer lui-même ses droits. Si l'indi-

vidu doit donc remercier quelqu'un, il s'agit de la société, et non de l'Etat, qui n'a même pas eu à exercer sa contrainte car, les tendances originaires étant bonnes, les hommes s'occupent spontanément de leur éducation réciproque. La communication de la vérité est ainsi en dehors et au-dessus de la sphère de l'Etat. Organisée, elle appartient à des publics de savants, la vérité ouvre le monde des esprits, supérieur au monde politique.

Ainsi Fichte ne cesse pas de limiter le rôle de l'Etat et de montrer les sphères qui le débordent. La sphère la plus large est constituée par la conscience morale impérative. On pourrait concevoir l'homme seul, dans l'état de nature, sans anéantir toute loi. La conscience morale détermine toujours les devoirs et les droits, les plus hauts : ceux qui tiennent à la liberté du moi. Au milieu des autres hommes, l'homme se voit définir d'autres devoirs et d'autres droits, constituant le droit naturel, c'est une seconde sphère comprise dans la première. Le domaine laissé indéterminé par la loi morale et par le droit naturel est le lieu des contrats ; mais, avant le contrat civil, nous trouvons la possibilité d'un contrat général. Enfin le contrat civil, fondant l'Etat, est la sphère la plus étroite, qu'enferment toutes les autres. L'individu a toujours la possibilité de se retirer de la sphère du contrat vers les sphères plus larges du droit naturel et de la loi morale. Il peut vivre comme s'il n'y avait pas d'Etat, bien plus comme s'il se trouvait dans une île déserte.

Les conséquences politiques de cette théorie sont particulièrement claires. Dans la seconde partie des « *Considérations* », Fichte dénoncera les contrats illégitimes, en étudiant tour à tour la noblesse et l'Eglise. Toute propriété établie sur l'homme est scandaleuse et illégitime, comme est illégitime tout contrat de travail qui ne saurait être révisé, ou l'emploi de la contrainte dans le domaine de la pensée religieuse. La volonté ne saurait en aucun cas aliéner sa liberté et l'obligation du contrat ne vaut qu'autant que la volonté la reconnaît. Si la volonté se ravise, le contrat est annulé et l'individu délié totalement, après une éventuelle réparation du dommage.

Le contrat est ainsi rendu particulièrement instable, surtout le contrat civil qui peut être à chaque instant rompu sans dommage, par un ou plusieurs individus qui éventuellement entreraient dans un nouveau contrat - c'est-à-dire formeront un nouvel état. Dans cet écrit fondamental, Fichte s'est efforcé de justifier la pratique révolutionnaire : il a poussé à ses extrêmes conséquences le principe de la volonté autonome ; mais il n'a pu le faire qu'en rendant le contrat sans cesse révisable et qu'en menant la distinction de la société et de l'Etat, très nettement affirmée, jusqu'à l'exténuation des pouvoirs de ce dernier.

* * *

Les leçons sur la *Destination du savant et de l'homme de lettres* reprennent les thèmes précédemment analysés. Elles opèrent une première synthèse de la pensée politique de Fichte autour d'un problème déjà rencontré : quel est le rôle politique et humain du philosophe ?

Pour répondre à cette question, Fichte définit la société. Elle est « toute agrégation d'hommes raisonnables, vivant ensemble dans l'espace et se trouvant dans des rapports mutuels ». L'essence spirituelle de la société est très clairement affirmée, mais Fichte introduit une notion nouvelle : la différenciation du corps social. Les rapports mutuels ne sont possibles que par

l'existence de différents « états », ou classes. Il faudra définir le rôle des savants au sein de cette différenciation, par rapport aux autres « états ».

D'un autre côté, les questions philosophiques ont une primauté essentielle : on ne saurait définir le rôle du savant sans définir d'abord le rôle de l'homme social en général, et avant tout celui de l'homme en soi. La sociologie de Fichte exige pour la fonder une philosophie. Cette philosophie est celle de la *Doctrine de la Science*. Le Moi pur est unité, mais il n'y a de conscience que des déterminations empiriques. L'homme considéré en soi n'est donc pas moi pur, mais l'homme séparé de ses semblables. Comme tel, il est fin pour lui-même ; il est parce qu'il doit être. Mais à côté de cet être raisonnable, l'homme est aussi quelque chose, un non-moi. Il possède une sensibilité. De cette opposition résulte sa destination : il doit être ce qu'il est ; l'homme a un devoir d'unité : il doit parvenir à l'unité de toutes ses facultés. Cette harmonie est le contenu de la culture. Le souverain bien coïncide avec cet accord de soi avec soi, de la volonté avec l'idée d'une volonté éternellement agissante, des choses transformées par la volonté avec la volonté même. Cette unité est projetée pour l'homme à l'infini. L'homme a comme destination le perfectionnement infini pour dominer ce qui n'est pas raisonnable.

La pensée ne saurait s'arrêter à l'homme étudié séparément. En effet, pour atteindre l'harmonie, le moi humain doit se donner une image de toutes ses idées, et en particulier de celle d'un être raisonnable, libre. C'est là un thème essentiel à la pensée de Fichte : déjà l'*alter ego* apparaît comme condition de possibilité de la conscience de soi. Cette image est celle d'un être agissant selon des fins, sans être déterminé par une cause extérieure, mais par ses propres idées : il ne saurait y avoir, hors de moi ou en moi une conscience directe de la liberté. Il faut un détour par l'image, et l'homme ne saurait trouver cette image que dans la société. Fichte accentue l'importance de la société : l'homme ne se réalise qu'en elle. Cela ne veut pas dire que l'Etat prenne plus de place ; il se distingue nettement de la société, il n'est qu'un moyen pour atteindre une société parfaite : « le but du gouvernement est de rendre le gouvernement superflu ». Le but dernier de la société est un commerce des esprits fondé sur la liberté. Les hommes ont pour destination de tendre à ce but par une lutte incessante des esprits. A son tour la sociabilité, condition du perfectionnement de l'espèce, est prise comme but. L'homme veut, pour perfectionner ses semblables, les trouver libres, et il s'agit de substituer à une société reposant sur la subordination une société fondée sur la coordination, dans l'influence réciproque. Fichte oppose à un type de société qu'il a dénoncé dans ses écrits antérieurs un type nouveau où la liberté joue à plein, c'est-à-dire, comme nous le disait déjà la *Revendication* l'habileté à prendre et à donner la vérité. Nous parvenons à l'idée d'une action universelle de l'humanité sur elle-même, reliant les points et les temps les plus éloignés.

Cette action justifie la différenciation du corps social. L'existence de divers états, de l'inégalité, ne saurait être expliquée par des considérations utilitaires, Fichte s'efforce de donner une explication rationnelle : la loi pratique doit être annoncée par un instinct que développe l'expérience et qui ultérieurement devient un penchant et un besoin. Mais l'expérience est diverse ; les individus empiriques seront divers, inégaux, limités dans leur caractère. Toutefois l'individu doit recevoir un développement total ; d'où une contradiction que seule peut résoudre la société différenciée, car seule elle assure par les échanges l'existence de l'être humain comme être générique. La nature et la raison se contrediraient si la société ne dénouait cette contradiction.

Elle la dénoue librement, car l'individu choisit son « état », en prenant conscience de ses instincts. Il peut résister à l'appel social, vouloir dominer la société comme une chose et refuser d'entrer dans les rapports sociaux d'échange. Il peut chercher son développement total dans la solitude. Le choix d'un état n'est pas une obligation, mais il est conseillé par la prudence. La nature est déjà humanisée : il y a donc une dette ; d'autre part, l'individu qui voudrait se livrer à un travail universel et refuserait de choisir se condamnerait à l'impuissance. La solidarité morale des travaux et le développement infini de l'humanité justifient donc la différenciation. Bien plus, dans cette perspective, l'histoire prend un sens ; car cette tâche commune n'a pas de fin, elle fonde l'immortalité de l'homme dans l'espèce. Comment ne pas penser à Auguste Comte ?

Ce rapprochement s'impose d'autant plus que parmi les « états », les savants occupent la première place. Fichte pour recenser les états recense les besoins : une société parfaite prend soin de tous les besoins. Le plus haut besoin est celui de connaître l'ordre des besoins ». Cette connaissance est philosophique. Elle s'accompagne de la connaissance philosophique et historique des moyens (qui appartient aussi aux philosophes), de la connaissance du degré de développement d'une société positive, qui requiert à la fois l'histoire philosophique et empirique. Ainsi s'opère une différenciation et une spécialisation parmi les savants. Mais occupent la première place ceux qui veillent au progrès même de l'humanité, qui veillent sur les autres états. Cet état incarne pleinement l'essence sociale de l'homme : il sait combien il est éloigné du but, et veille à progresser lui-même pour entraîner le progrès de tous. Il veille à développer sa propre sociabilité et trouve sa fin dans la société. On peut dire que dans la conscience des savants la société se saisit avec évidence et se propose comme but à elle-même. Le contraste est saisissant avec le prince qui fuit la vérité, s'efforce de l'arrêter et par la même ruine la société.

Il serait facile de mettre en évidence tout ce qui rapproche la *Revendication* et les *Considérations* du *Contrat social* ; mais il ne faut pas sous estimer ce qui sépare Rousseau de Fichte et que Fichte, en conclusion des *Leçons*, a tenu à marquer explicitement. Il faut, nous dit-il, montrer l'erreur pour faire mieux comprendre la vérité. Rousseau a opposé l'état de nature à la corruption ; il a vu dans la classe des savants la source de cette corruption. Il s'agit de mieux le comprendre qu'il ne s'est compris lui-même. Rousseau s'efforce de cultiver l'humanité. En lui se contredisent les actes et les pensées. Il a été guidé par une représentation idéale du monde savant et il s'est révolté devant les contradictions du réel : le monde savant se laissait vaincre par la servilité et la sensualité, réduisait la sagesse à une plate habileté. Mais Rousseau est resté au niveau du sentiment, il n'a pas atteint les véritables principes. Trompé par une fausse et faible philosophie, il en appelle à une véritable régression.

L'état de nature ferait disparaître des vices, mais aussi les vertus. C'est vers l'avenir qu'il faut se tourner. Fichte oppose une philosophie de l'activité à une philosophie de la passivité. Rousseau affaiblit la sensibilité qu'en lui et hors de lui il craint ; il ne fortifie pas la raison. Seule l'activité est joie et bonheur, seule elle peut donner un sens à la douleur, délivrer de la sensibilité égoïste. Pour Fichte, la nature est grossière ; elle cherche à jouir autant que possible et à faire aussi peu que possible. « Agir, agir, voilà pourquoi nous sommes ici-bas ». Et les savants, les philosophes, atteignent l'activité de la raison, point culminant de la liberté.

Ainsi, malgré des ressemblances évidentes de thèmes, Fichte propose une réfutation de Rousseau. Sa politique, à ce moment, donne une place plus restreinte à l'Etat. La différence

essentielle, cependant, n'est sans doute pas là, ni même dans la conception de la philosophie, malgré la place de choix réservée par Fichte à la *réflexion* philosophique. Nous la chercherions dans l'importance que prend chez Fichte la notion de l'effort infini.

de l'un à l'autre requiert une action... C'est le sens de la réalisation d'un état commercial fermé; l'économie permet le dépassement historique de la nécessité vers la liberté. Enfin cette action requiert une attitude agissante, c'est l'Europe des *Traité Considérentiels des Temps Présents*, mais nous à votre époque, c'est le projet, et c'est finalement dans l'Allemagne que Fichte trouve le levier cherché, parce qu'elle a la valeur d'une réalité originale et originante.

* * *

La réflexion se déplace donc du fondement idéal (la liberté) vers le fondement réel (l'Etat, l'économie). Lorsqu'on s'efforce d'analyser les premiers écrits de Fichte, on ne peut s'empêcher de remarquer la constance des thèmes, et une analyse qui prend tour à tour chacun de ces ouvrages fait bien ressortir cette constance.

Nous pensons toutefois qu'une certaine progression n'est pas absente. Le centre de la *Revendication* est constitué par une théorie des limites du pouvoir; la théorie du contrat semble passer au premier plan dans les *Considérations*; enfin le progrès de l'homme social guidé par le philosophe forme le centre et le but des *Leçons*.

Il est certain que la philosophie de Fichte concernant le pouvoir et l'Etat mérite le qualificatif d'individualiste. Fichte dénonce les pratiques des monarchies absolues, les fausses théories appelées pour les justifier. Il oppose à l'Etat la société civile qui a sur lui la prééminence. Bien plus, le pacte civil peut être défait et la contrainte politique doit dépérir. Fichte pense ainsi justifier les actes de la Révolution française; mais peut-on dire qu'il ne formule pas des réserves? Il est sûr qu'il préfère à la violence l'action de l'éducation. C'est de la philosophie qu'il attend la fin des aliénations politiques, la prise de conscience et le développement infini de la liberté.

Il nous semble donc que les premiers écrits politiques de Fichte ne peuvent pas être séparés de l'élaboration de la *Doctrine de la Science*. La réflexion philosophique donnera ses fondements à la théorie politique, mais la réflexion politique est peut-être venue la première. S'il en est ainsi, cela tient à ce que la réflexion politique est de manière indivisible pour Fichte réflexion morale. La liberté politique est la condition de réalisation, le moyen de la liberté pure.

Si l'on acceptait cette perspective, on serait amené à penser que Fichte a modifié sa politique parce qu'un problème identique et permanent ne lui paraissait pas totalement résolu. En fait, il s'agirait moins d'une évolution que d'une recherche sans cesse plus poussée des conditions de possibilité. Nous trouverions le même mouvement dans la réflexion philosophique: la théorie de l'Absolu serait formulée comme l'ultime condition de possibilité de la conscience de soi. Réflexion philosophique et réflexion politique ne cesseraient pas de se rejoindre puisque, dans les *Discours à la Nation allemande*, la nation, condition de possibilité d'une politique vraie et animée par la liberté apparaît comme le phénomène de l'Absolu, condition de possibilité de la conscience de soi.

Il nous reste, pour conclure, à marquer très brièvement quels ont été dans le domaine politique les principaux moments de la réflexion de Fichte. On peut dire qu'elle a intégré au système des réalités dont elle avait d'abord strictement limité le rôle. Ainsi, le *Fondement du droit naturel*

trouve dans l'Etat la sanction des différents contrats qui reposent sur la nature intersubjective du droit. Le *Système des Moeurs* accorde ce rôle non seulement à l'essence idéale de l'Etat, mais aussi à l'Etat de nécessité, moyen de réalisation de l'Etat idéal. Mais le passage de l'un à l'autre requiert une action historique, et c'est le sens de la réalisation d'un état commercial fermé: l'économie permet le dépassement historique de la nécessité vers la liberté. Enfin cette action requiert une réalité agissante: c'est l'Europe des *Traits Caractéristiques des Temps Présents*; mais nous n'avons encore là qu'un projet, et c'est finalement dans l'Allemagne que Fichte trouve le levier cherché, parce qu'elle a la valeur d'une réalité originaire et originante.

La réflexion se déplace donc du fondement idéal (la liberté) vers le fondement réel (l'Etat, l'économie, l'Europe, la nation). Mais ce déplacement n'est peut-être pas fuite ou contradiction; le fondement réel trouve dans le fondement idéal sa raison d'être. Bien plus, la recherche ne s'arrête que lorsqu'elle parvient à l'unité du fondement réel et du fondement idéal: la nation, phénomène de l'Absolu, est un être qui porte en lui-même sa raison d'être.

Monsieur Maréchal.

Il m'a semblé reconnaître dans ce que vous avez dit, des thèmes de la première orientation de Schiller. Ceux de *Das Gesetz*, par exemple: la liberté de conscience et le bonheur; le despotisme éclairé. Ne pensez-vous pas ■ ■ ■ Fichte a été influencé par Schiller?

Monsieur Aribet.

Je parlais, entre Schiller et Fichte, d'une convergence certaine de pensée. Au contraire, Fichte s'oppose au romantisme (Novalis) pour qui Schelling est le philosophe. Mais dans l'attitude de Fichte à l'égard de Schelling, il y a une ambiguïté. Fichte écrit ses *Dialogues périodiques* et ses *Discours* alors que Schelling a déjà pris une attitude patriotique. Chez Fichte, il y a un effort pour montrer que la *Doctrine de la Science* est apte à rendre compte de la totalité de la réalité contemporaine mieux que ne le font Schelling et le Romantisme.

C'est la thèse de Xavier Léon. C'est le Romantisme qui influence Fichte. En outre, il y a un Romantisme fichtéen.

Monsieur Gru.

Ce que dit Fichte de la langue allemande me semble annoncer certains thèmes du National-Socialisme - comme celui de la supériorité des Aryens...

Monsieur Aribet.

Ici encore, il y a une ambiguïté. Pour Fichte, l'Allemand est la langue originelle suprassensible. C'est pourquoi seule l'Allemagne peut avoir une philosophie et une poésie. Mais il n'y a pas de notion de race. L'originale signifie seulement l'appartenance au suprassensible. L'ambiguïté est extraordinaire - Par exemple, dans l'immédiat, Fichte n'a eu aucune influence.

Monsieur Châteauneuf.

J'ai beaucoup admiré votre exposé. D'abord pour sa clarté et sa fermeté; ensuite pour ce qu'il m'a appris: pratiquement je ne connaissais pas Fichte.

Ce qui me frappe surtout, c'est le nombre d'idées modernes qu'il y a dans Fichte. Fichte me semble être un centre de jaillissement de thèmes que l'on retrouvera, par exemple, chez Comte, Marx ou Lénine.

DISCUSSION

Monsieur Moreau.

Je voudrais d'abord remercier M. Abribat pour l'exposé magistral que nous venons d'entendre. Il faut regretter cependant que le manque de temps ne lui ait pas permis de développer entièrement certaines des parties. Mais je ne saurais assez insister sur le grand intérêt de cette communication. J'y ai beaucoup appris ! Et je crois que tout le monde ici, aura été sensible, comme moi à la fermeté de cette analyse.

Malheureusement, pour la discussion, il faudrait trouver des interlocuteurs qui aient une connaissance approfondie de Fichte. Je ne sais s'il y en a parmi nous. Peut-être alors aurions-nous intérêt à nous orienter vers une discussion sinon sur le *fond*, du moins sur la valeur intemporelle de cette philosophie. C'est évidemment une évasion. Mais, au fait, nous pourrions demander l'avis des germanistes présents ici ?

Monsieur Marache.

Il m'a semblé reconnaître dans ce que vous avez dit, des thèmes de la première orientation de Schiller. Ceux de *Don Carlos*, par exemple : la liberté de conscience et le bonheur ; le despotisme éclairé. Ne pensez-vous pas que Fichte a été influencé par Schiller ?

Monsieur Abribat.

Je parlerai, entre Schiller et Fichte, d'une convergence certaine de pensée. Au contraire, Fichte s'oppose au romantisme (Novalis) pour qui Schelling est *le philosophe*. Mais dans l'attitude de Fichte à l'égard de Schelling, il y a une ambiguïté : Fichte écrit ses *Dialogues patriotiques* et ses *Discours* alors que Schelling a déjà pris une attitude patriotique. Chez Fichte, il y a un effort pour montrer que la *Doctrine de la Science* est apte à rendre compte de la totalité de la réalité contemporaine mieux que ne le font Schelling et le Romantisme.

C'est la thèse de Xavier Léon. C'est le Romantisme qui influence Fichte. Ensuite, il y a un Romantisme fichtéen.

Monsieur Grun.

Ce que dit Fichte de la langue allemande me semble annoncer certains thèmes du National-Socialisme - comme celui de la supériorité des Aryens...

Monsieur Abribat.

Ici encore, il y a une ambiguïté. Pour Fichte, l'Allemand est la langue originaire supra-sensible. C'est pourquoi seule l'Allemagne peut avoir une philosophie et une poésie. - Mais il n'y a pas de notion de race. L'originaire signifie seulement l'appartenance au supra-sensible.

L'ambiguïté est extraordinaire - Par exemple, dans l'immédiat, Fichte n'a eu aucune influence.

Monsieur Château.

J'ai beaucoup admiré votre exposé. D'abord pour sa clarté et sa fermeté ; ensuite pour ce qu'il m'a appris : pratiquement je ne connaissais pas Fichte.

Ce qui me frappe surtout, c'est le nombre d'idées modernes qu'il y a dans Fichte. Fichte me semble être un centre de jaillissement de thèmes que l'on retrouvera, par exemple, chez Comte, Marx ou Lénine.

Monsieur Abribat.

Pour les uns, Fichte est l'ancêtre :

- du Socialisme dans un seul pays ;
- du national-socialisme.

Pour d'autres, c'est un Jacobin - pour Xavier Léon en particulier. Je crois qu'il ne faut pas dissiper l'équivoque.

Le premier effort à tenter en face de la pensée de Fichte, c'est je crois :

- d'abord mettre l'accent sur sa modernité ;
- ensuite respecter son ambiguïté.

Monsieur Lacroze.

A mon tour, je tiens à vous remercier. Vous m'avez beaucoup instruit : de Fichte, je connaissais le métaphysicien et l'auteur des *Discours à la nation Allemande*. Et je ne trouvais pas le joint entre le philosophe et le politique, entre l'idéaliste et le patriote. Maintenant, je comprends le passage.

Mais je redirai ce que nous a dit tout à l'heure Monsieur Moreau : il faudrait, pour discuter de votre exposé, des spécialistes. Mon silence est donc le silence qui témoigne du respect devant la compétence.

Monsieur N...

Je voudrais reprendre la question que vient de soulever Monsieur Lacroze : dans quelle mesure l'évolution de la métaphysique de Fichte est-elle liée à celle de sa philosophie politique ?

Monsieur Abribat.

C'est un sujet immense. Je me bornerai à marquer un point : il y a, dans les *Discours*, un développement incompréhensible sans une lecture préalable des *Wissenschaftslehre*. Ce qui semble indiquer qu'il y a chez Fichte un approfondissement simultané de la métaphysique et de la philosophie politique.

Ici, je citerai Fichte lui-même :

« Agir, agir, tout est là »

L'approfondissement de la métaphysique doit donner à la science politique son caractère rationnel. La politique doit être rationnelle. L'évolution de la pensée de Fichte est dialectique, (dialogue de la philosophie et de la politique, épreuve mutuelle).

Monsieur N...

Fichte essaie de retrouver les résultats de Schelling.

Monsieur Abribat.

Oui. Il y a une référence constante au second Romantisme et à la Philosophie de la Nature. En politique, le côté patriotique est repris par Fichte, mais de manière différente : le Romantisme essaie de retrouver l'Allemagne originaire ; c'est celle de la féodalité et de la catholicité. Pour Fichte, le retour se fait plutôt à l'Allemagne hanséatique - celle de la Bourgeoisie des villes et de la Réforme.

Monsieur Pontevia.

Sur quoi se fonde cette suprématie absolue que Fichte reconnaît à la langue allemande ?

Monsieur Aribat.

L'Allemand est proche du Grec. Et comme le Grec, il a un caractère originaire. Et surtout Fichte refuse un conventionalisme du langage : à cet égard, sa démarche serait comparable à celle du *Cratyle*.

Il y a une double théorie :

- d'une part, au niveau du sensible, une théorie de la correspondance entre l'idée et la phonation ;

- d'autre part, au niveau du supra-sensible, une théorie du symbolisme.

La langue allemande est originaire parce que c'est la langue d'un peuple vivant. En revanche, la langue française est morte parce qu'elle est achevée. On ne peut pas la vivre ; on ne fait que l'expliquer.

« *La philosophie française — dit Fichte — se borne à expliquer le dictionnaire* ».

Monsieur Durand.

Je ne parviens pas à m'expliquer comment ce philosophe, cet apôtre du moi — qui devait être conduit à l'idéalisme — est conduit au « peuple rationnel ». Kant, lui, en arrivait à un individualisme politique.

Monsieur Aribat.

Nous en avons parlé tout à l'heure : il faut passer du moi pur à l'histoire et ce passage, c'est la *Nation allemande* qui le propose.

L'individu réalise son essence dans l'action ; cette réalisation est une exigence d'éternité, éternité qui, cependant, ne peut pas être de l'au-delà :

« *Il faut réaliser le ciel sur la terre* », dit Fichte. Il n'y a pour cela qu'un seul moyen : le peuple.

Il n'y a aucune antinomie entre l'action libre du moi et la rationalité du peuple. Cela permet au contraire, — et garantit un monde permanent.

Monsieur Freyssinet.

Cette antinomie, on la retrouve aussi chez Rousseau, entre le moi libre et l'Etat rationnel.

Monsieur Aribat.

Les rapports entre Fichte et Rousseau sont eu aussi ambigus. Il y a une évolution :

- dans une première période, Fichte pense que Rousseau a trop cédé à l'empirisme.
- ensuite, pour Fichte, Rousseau représente la sensibilité souffrante.
- enfin, dans les écrits sur Machiavel, Fichte pense que les droits libres sont nécessaires à tout état — mais non suffisants.

Monsieur Lacroze.

La théorie du contrat m'a semblé être inspirée par Rousseau.

Monsieur Aribat.

Oui, mais dans les premiers écrits seulement.

Monsieur Pontevia.

La théorie de l'Education est sans doute aussi inspirée par Rousseau — par l'intermédiaire, par exemple, de Pestolazzi.

Monsieur Abribat.

Comme dans la *Nouvelle Héloïse*, Fichte insiste sur l'éducation autarcique. On pourrait confronter Rousseau et Fichte. Mais ensuite, il y a une évolution.

Monsieur Château.

L'influence de Pestolazzi est importante ?

Monsieur Abribat.

Le *Livre des Mères* est cité dans la *Nation Allemande*. Les rapports entre Fichte et Pestalozzi sont remarquables : il y a d'abord, de la part de Fichte, un effort réel de compréhension ; en outre, Pestalozzi est, aux yeux de Fichte, le type même de l'Allemand originaire. Enfin, il y a une critique de la pédagogie :

- le rôle du langage est discutable. Pour Fichte, il faut développer l'ABC des sensations, l'écriture est subordonnée.

- Fichte substitue à l'éducation populaire une éducation nationale.

« Les moyens de Pestalozzi (je cite Fichte) étaient supérieurs à ses buts ».

Monsieur Moreau.

L'élève parfait est l'autodidacte. Il y a un caractère spontané de l'éducation. C'est un thème platonicien.

Mais ce qui m'intéresse surtout, c'est l'unité du développement de la pensée politique de Fichte. Le point de départ est dans Rousseau. Comment alors un rationalisme individualiste peut-il aboutir au nationalisme autoritaire ?

Monsieur Château.

C'est ce qui se passe chez Rousseau aussi.

Monsieur Moreau. Cela ne me semble pas comparable.

Monsieur Château.

C'est pourtant peut-être ce qu'il y a de plus important chez Rousseau : l'essentiel se trouve dans la fin du *Contrat social* et la *Profession de foi*.

Monsieur Moreau.

Ce qui frappe surtout, c'est que Fichte n'est pas un penseur politique purement théorique, comme à l'époque classique. Avant, la philosophie politique était *utopique* ; elle tournait le dos aux événements. Elle élaborait une politique normative.

Fichte, ce n'est plus ça : il intervient dans la réalité en mouvement. Il n'y a pas de monde intelligible. La réalité que considère Fichte est une réalité révolutionnaire - ou, mieux, catastrophique. Il ne peut donc pas y avoir d'unité dans sa pensée.

Autre chose : chaque fois que Fichte remanie son système pour le préciser, il fait appel à une information nouvelle : il y a d'abord Rousseau - puis la science économique - enfin (à l'occasion d'un événement : la défaite de la Prusse), Fichte introduit le nationalisme.

Finalement, c'est un penseur qui a voulu être trop de son temps et qui a laissé sa pensée se confondre. L'unité est donc très difficile à dégager. Il faudrait dégager l'accidentel : au fond, dégager le Fichte philosophique du Fichte historique.

Monsieur Abribat.

Le rôle de l'actualité est absolument certain - Dans les écrits situés entre 1804 et 1807 (les *leçons*, les *dialogues patriotiques*, l'écrit sur Machiavel, les fragments politiques de 1806-1807), il y a une critique de l'Etat Allemand et, parallèlement, l'élaboration d'une utopie « pour le XXIIème siècle » le fragment de 1813 établit la légitimité de la guerre nationale et cependant Fichte ne cesse pas de déclarer cet écrit n'est pas pour le moment présent ; il sera incompris. Il incrimine « La lâcheté de l'époque » (ce sont ses propres termes) et ouvre toujours un avenir lointain.

Fichte voulait - à partir du moment présent - ouvrir l'avenir rationnel.

« L'Allemanité s'identifie au sens de l'avenir ».

L'Allemagne est l'état historique concret qui ouvrira l'avenir rationnel.

Il y a donc deux tendances chez Fichte : celle d'une exigence d'information et celle qui tend à ouvrir des perspectives futures et éternelles. Fichte a posé le problème de la participation de l'une à l'autre.

Monsieur Pontevia.

Cela me fait penser au mot de Nietzsche :

« Les Allemands ont un avant-hier et un après-demain ; ils n'ont pas d'aujourd'hui ».

ce qui semble caractériser cette philosophie allemande qui saisit l'identité de l'originaire et du futur.

Monsieur Abribat.

C'est à partir du moment où l'Allemagne est défaite qu'elle peut ouvrir à la fois passé et avenir. La défaite de l'Allemagne est ce moment (historiquement) pur à partir duquel se fondent et s'ouvrent passé et avenir.

Monsieur N... Y a-t-il une ouverture vers le Hégélianisme ?

Monsieur Abribat.

La philosophie de Fichte est une philosophie de l'antithèse maintenue, de la scission. Fichte n'aurait pas pu dire, comme Hegel : « tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel ». Pour Fichte, le réel est séparé du rationnel.

Monsieur N... Ficht est intermédiaire entre Kant et Hegel.

Monsieur Abribat.

Fichte nous apparaît tel parce que nous avons une certaine vision du post-kantisme.

Fichte recrée la réalité à partir d'un effort infini. L'Absolu se manifeste sans s'épuiser dans le phénomène - Au-delà de la représentation, il y a la religion. Cela n'est pas hégélien.

Monsieur Adibat.

Le rôle de l'actualité est absolument certain - Dans les écrits situés entre 1804 et 1807 (les leçons, les dialogues patriotiques, l'écrit sur Machiavel, les fragments politiques de 1806-1807), il y a une critique de l'Etat Allemand et, parallèlement, l'élaboration d'une utopie « pour le XVIIIème siècle » le fragment de 1813 établit la légitimité de la guerre nationale et cependant Fichte ne cesse pas de déclarer cet écrit n'est pas pour le moment présent ; il sera incompris. Il incrimine « La lâcheté de l'époque » (ce sont ses propres termes) et ouvre toujours un avenir lointain.

Fichte voulait - à partir du moment présent - ouvrir l'avenir rationnel.

« L'Allemagne s'identifie au sens de l'avenir ».

L'Allemagne est l'état historique concret qui ouvre l'avenir rationnel. Il y a donc deux tendances chez Fichte : celle d'une exigence d'information et celle qui tend à ouvrir des perspectives futures et éternelles. Fichte a posé le problème de la participation de l'une à l'autre.

Monsieur Pontevia.

Cela me fait penser au mot de Nietzsche :

« Les Allemands ont un avant-hier et un après-demain ; ils n'ont pas d'aujourd'hui ».

ce qui semble caractériser cette philosophie allemande qui saisit l'identité de l'originale et du futur.

Monsieur Adibat.

C'est à partir du moment où l'Allemagne est délaissée qu'elle peut ouvrir à la fois passé et avenir. La délaissée de l'Allemagne est ce moment (historiquement) par à partir duquel se fondent et s'ouvrent passé et avenir.

Monsieur N... Y a-t-il une ouverture vers le Hégélianisme ?

Monsieur Adibat.

La philosophie de Fichte est une philosophie de l'antithèse maintenue de la scission. Fichte n'aurait pas pu dire, comme Hegel : « tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel ». Pour Fichte, le réel est séparé du rationnel.

Monsieur N... Ficht est intermédiaire entre Kant et Hegel.

Monsieur Adibat.

Fichte nous apparaît tel parce que nous avons une certaine vision du post-kantisme. Fichte recrée la réalité à partir d'un effort infini. L'Absolu se manifeste sans s'épuiser dans le phénomène - Au-delà de la représentation, il y a la religion. Cela n'est pas hégélien.