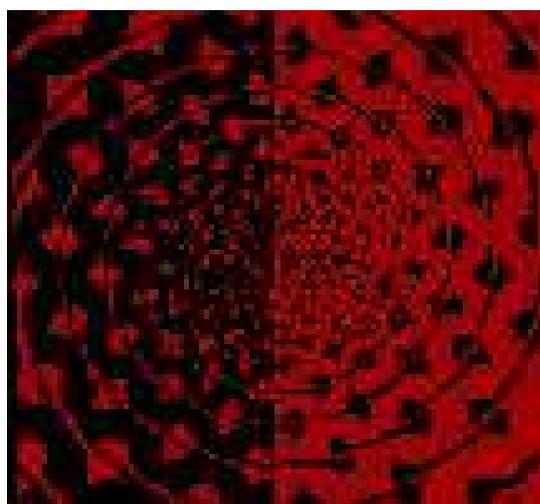


# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: *L'État commercial fermé* de Fichte et l'option « inférentialiste »  
en philosophie politique.

Auteur: Marc Maesschalck

N° 135

Année : 2008

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2008

*This paper may be cited as: Marc Maesschalck, « L'État commercial fermé de Fichte et l'option 'inférentialiste' en philosophie politique », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°135, 2008.*

*L'État commercial fermé* de Fichte  
et l'option « inférentialiste » en philosophie politique

Par Marc Maesschalck<sup>1</sup> (UCL, FUSL)

L'objectif de cette contribution est d'ouvrir une piste de recherche sur la politique fichtéenne qui nous semble faire défaut dans la *Forschung* actuelle. Cette piste concerne la place occupée par l'analyse contextuelle dans la réflexion fichtéenne.

De manière générale, la facture systématique conduisant la construction de l'argumentation des WL attire d'abord l'attention sur le mouvement déductif de la pensée. Les introductions aux grands ouvrages de philosophie pratique sur le Droit et la Morale renforcent cette orientation interprétative en rappelant leur rattachement aux synthèses originaires de l'auto-genèse de la conscience absolue. De plus, la séparation clairement marquée jusqu'en 1808 entre philosophie scientifique et philosophie populaire donne aux écrits plus contextuels sur l'esprit du temps présent ou sur la destination du savant un statut secondaire, lié à une fonction pédagogique particulière, visant de toute manière à reconduire l'intuition originare de la WL.

---

<sup>1</sup> Les recherches de Marc Maesschalck s'inscrivent aussi dans le cadre d'un programme de recherche fédéral belge PAI (VI/06), financé par les SSTC (accessible à l'adresse [www.cpdf.ucl.ac.be/iap6/](http://www.cpdf.ucl.ac.be/iap6/)).

Pourtant, force est de constater également que, des écrits sur la Révolution Française jusqu'aux derniers écrits sur le droit, en passant par les écrits sur l'économie et sur les relations internationales, sans parler des travaux sur la pédagogie de Pestalozzi et des traductions de Machiavel, Fichte a le souci de se maintenir informé non seulement des événements de l'époque, mais aussi des théories sociales et politiques en vogue à son époque, et ceci en dehors du seul cercle des productions philosophiques.

Si Fichte n'élabore pas de discussion systématique de cette littérature scientifique, il l'utilise pour construire son jugement contextuel sur la manière dont l'entendement construit, dans la réalité effective, ses exigences de rationalité et ses justifications. Sur ce point, son intérêt pour Burke, pour Pestalozzi ou pour Machiavel sont exemplatifs. Contrairement à l'idée reçue d'un idéalisme éthéré de la WL, l'auteur de celle-ci tient à confronter son propre jugement spéculatif avec une analyse critique des formes de rationalité opérant déjà dans le monde sensible.

#### 1. L'originalité de la position fichtéenne dans le contexte de l'idéalisme allemand

Sur ce point, l'option de Fichte nous semble être sensiblement différente de celles prises par Hegel ou par Schelling. Ainsi, le système de l'Identité épouse clairement les vues encyclopédistes défendues par les jeunes romantiques. Les *Leçons sur les études académiques* sont à cet égard un modèle pour une synthèse idéaliste du savoir moderne accomplie dans une réforme de l'université. Le Plan d'organisation du savoir académique conçu par Schelling en 1802 est basé sur l'idée d'uni-totalité de la science posée par la philosophie en tant qu'identité première de l'idéal et du réel : philosophie de la nature et philosophie de l'histoire sont les deux versants du présent de l'Esprit, comme source de l'individuation et avenir de l'espèce. De leur dissociation naît la possibilité de leur réconciliation vécue dans la création artistique.

Rappelons les grands traits de ce Plan<sup>2</sup> :

#### Plan de Schelling proposé dans ses *Leçons sur les études académiques* en 1802 (Iéna)<sup>3</sup>

Principe : l'université est fondée sur la connexion de toutes les sciences entre elles et elle en est l'organisation extérieure<sup>4</sup>.

---

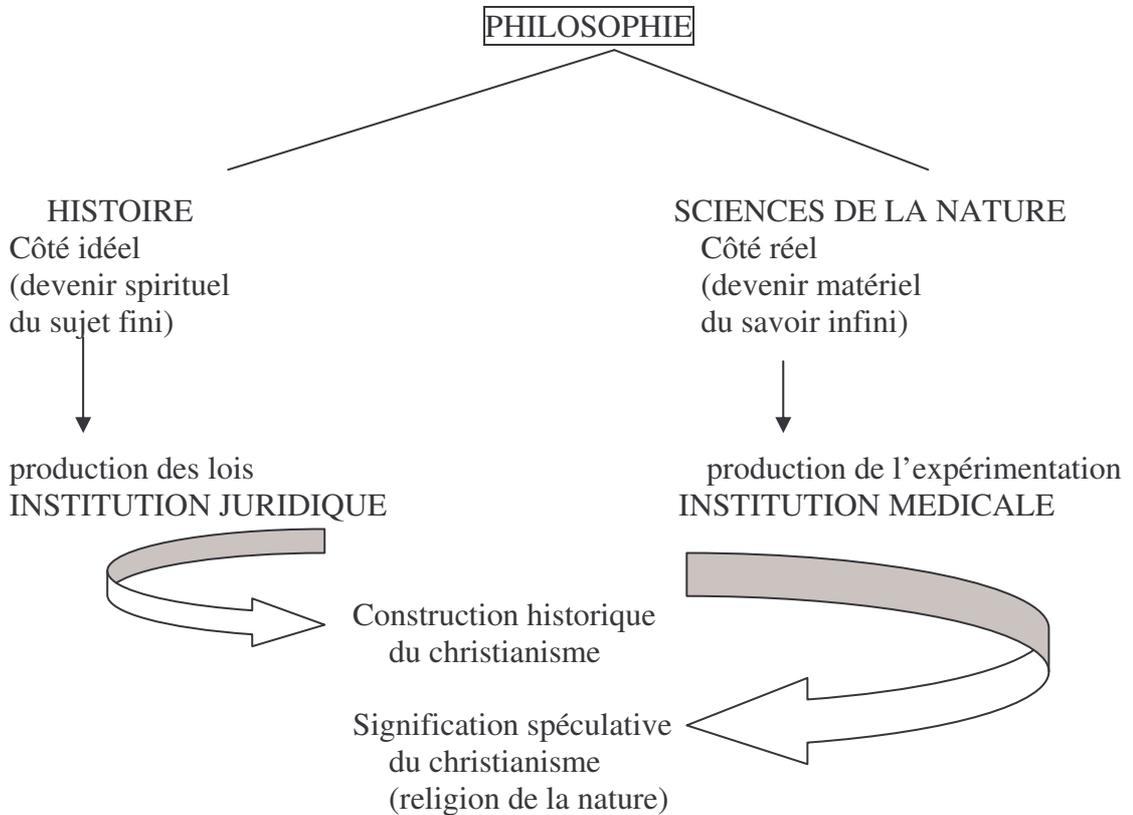
<sup>2</sup> On en trouve également une présentation chez J.-F. COURTINE, *Extase de la raison, Essais sur Schelling*, Galilée, Paris, 1990, p. 143.

<sup>3</sup> Pour la traduction française, *Philosophies de l'Université, L'idéalisme allemand et la question de l'Université*, Textes réunis à l'initiative du Collège de Philosophie, Payot, Paris, 1979.

<sup>4</sup> F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Bd. V, p. 74. Nous citerons S.W.

Base : Philosophie comme science de l'identité absolue du général et du particulier<sup>5</sup>

Caractère unique du Collegium Artium  
dont les maîtres ne sont pas des doctores qui ont prêté  
serment à l'Etat en échange de privilèges



Il faut une science générale des corps dans  
leur construction historique (procès  
dynamique universel) et une science  
générale de la nature organique ou du  
vivant

1/ magnétisme, électricité, chimie

2/ reproduction, action autonome,  
auto-intuition

(l'être organique contient la possibilité  
infinie de soi-même comme individu ou  
comme espèce)<sup>6</sup>.

**Nécessité d'une théorie des Beaux-Arts**

L'Encyclopédie hégélienne procède d'une autre logique : la philosophie n'est pas le point de vue en surplomb qui rend possible l'équilibre général de tous les savoirs, elle est la méthode qui en permet l'assemblage reconstitutif et

<sup>5</sup> S.W. V, p. 255.

<sup>6</sup> S.W. V, p. 339.

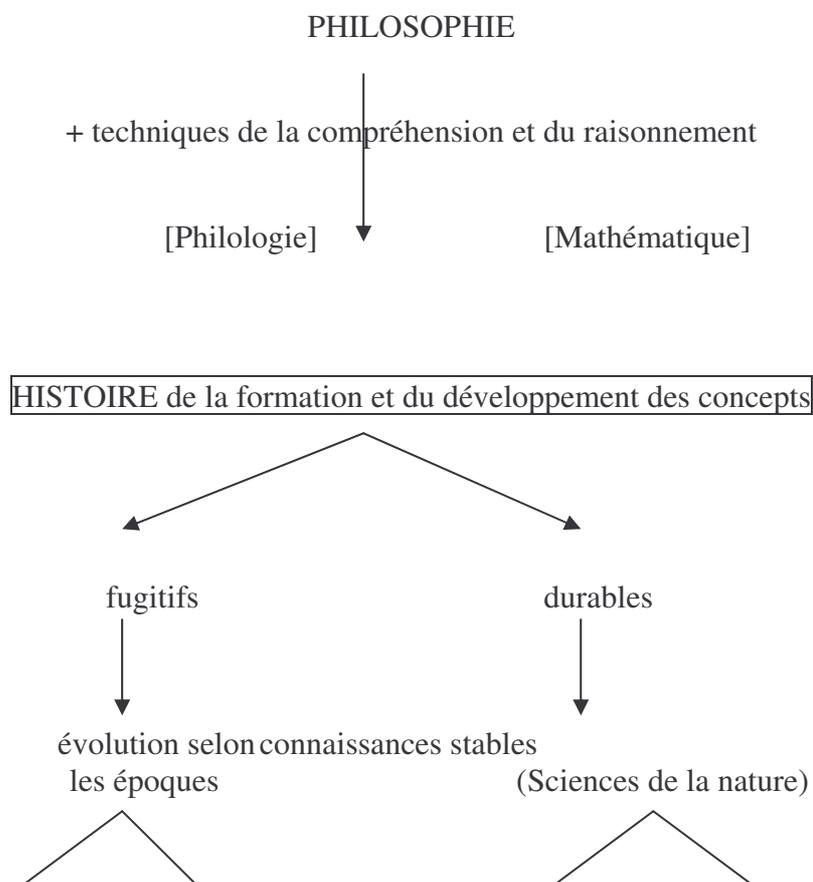
totalisateur grâce auquel l'Esprit peut se reconnaître dans son mouvement d'accomplissement.

La position de Fichte ne participe pas de ces grandes ambitions encyclopédistes ou totalisatrices. Fichte est plus préoccupé par le divorce qui s'installe dans les sciences modernes entre le savoir de la nature avec ses concepts fixes et le savoir des sociétés humaines avec ses concepts relatifs. Pour comprendre à la fois la nécessaire dissociation de ces savoirs et leur mise en concurrence dans l'espace de l'université moderne, il faut se référer à l'histoire parce qu'elle seule est à même de renvoyer ces champs disciplinaires à la nécessaire auto-réflexion qui les fonde comme espace conceptuel stable ou relatif.

Le Plan déductif de Fichte pour un établissement d'enseignement supérieur à Berlin (Texte de 1807)

« L'exigence fondamentale d'un tel plan est la complémentarité et la totalité organique de l'encyclopédie »<sup>7</sup>.

L'université est une « école de l'usage scientifique de l'entendement »<sup>8</sup>.



<sup>7</sup> F.W. VIII 133.

<sup>8</sup> F.W. VIII 130.

Droit	Histoire générale (dont histoire des religions)	Anatomie, botanique, etc. (concept positif de nature)	Application médicale (institut autonome) thérapeutique
-------	--	--	---

Fichte insiste sur le fait qu'il faut envisager un enseignement autonome approfondi des sciences de la nature. L'équipe enseignante sera donc composée d'un encyclopédiste de la philosophie, d'un encyclopédiste de l'histoire générale et d'un encyclopédiste des sciences de la nature. On leur adjoindra un encyclopédiste du droit. Différents comités seront à nommer : l'un pour gérer les compléments en philologie et en mathématique, un autre pour déterminer le choix des matières juridiques et celui de l'enseignant qui les prendra en charge, un troisième pour instituer un enseignement autonome de la médecine capable de continuer à informer l'université de ses observations. Eventuellement, la théologie dans sa forme catéchétique pourra être aussi confiée à un institut autonome ayant pour mission de former en cette matière les instituteurs<sup>9</sup>. Ce serait la tâche d'un quatrième comité indépendant constitué de théologiens et de pasteurs qualifiés.

Dans le plan d'université de Fichte, le jugement sur l'histoire tient donc une place centrale parce qu'il rend l'acte d'auto-réflexion directement analysable dans le processus de sa genèse. Ce qui n'est pas le cas du Plan de Schelling pour lequel l'auto-réflexion est supposée acquise par le point de vue statique du savoir de l'Identité en soi. Du point de vue de Fichte, ni le concept de droit, par exemple, ni le concept d'Etat, ne peuvent se réduire à la seule genèse spéculative de leur cohérence avec la réalisation de la liberté absolue. Ils renvoient aussi à la nécessaire mise en évidence de leur genèse empirique par le mouvement d'un devenir-moi de la conscience du droit ou de la conscience de l'Etat<sup>10</sup>. Il en va de même pour les concepts fondamentaux de l'économie comme la libre entreprise/activité, le travail, la propriété et la monnaie. Il faut articuler la genèse spéculative de ces essences à l'analyse critique de leur auto-réflexion dans le monde sensible. Une théorie purement spéculative de la propriété ou du travail n'aurait aucune productivité sémantique si elle ne pouvait s'appliquer à l'état effectif du savoir empirique concernant le travail et la propriété. Inutile dès lors de discuter dans le cadre obsolète d'une conception de la propriété basée sur la richesse foncière, alors que la raison mercantiliste a défini sur de nouvelles bases le sens de la richesse des nations en déterritorialisant celle-ci et en instaurant la fiction d'un équilibre optimal des

---

<sup>9</sup> F.W. VIII 140.

<sup>10</sup> Sur ce point, on relira le beau témoignage de Reinhard Lauth rassemblé par Carla di Pascale et Marco Ivaldo, R. LAUTH, *Fichte in Germania e in China 1957-1980-2005*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2007, pp. 108-109.

échanges, en cohérence avec des hypothèses de rationalité parfaite. Fichte analyse, de ce point de vue, avec beaucoup de finesse, le passage de l'économie physiocratique au système mercantiliste et il identifie très bien les contradictions internes d'un tel système dans ses extensions impérialistes et ses guerres protectionnistes. Cette attention aux régimes théoriques opérant dans la réalité sociale le distingue des deux autres grands idéalistes. Il est le seul à tenter de subvertir concrètement les rationalités déjà opérantes et à proposer des formes de résistance qui ont pour originalité de subordonner l'attention sociale à d'autres principes d'organisation tout en tenant compte des contraintes actuelles des régimes en place.

C'est cette manière de procéder qui nous semble fournir une piste de recherche fondamentale à approfondir dans la mesure où elle donne au jugement transcendantal une extension contextuelle et inférentielle que risquent d'ignorer les approches trop unilatéralement déductives. Or ces dimensions du jugement transcendantal n'intéressent pas uniquement l'exégèse du corpus fichtéen de philosophie pratique. Elles permettent aussi de mettre en évidence l'actualité de cette philosophie du point de vue de son épistémologie du jugement pratique. Cette voie a déjà été entrevue à plusieurs reprises, mais elle n'a jusqu'à présent conduit qu'à une relecture des conditions eidétiques de la reconnaissance sociale. Il était ainsi possible de tenter un pont entre le versant pratique de la WL et les entreprises procédurales des théories communicationnelles de l'action. Le thème majeur de ces relectures était celui de l'intersubjectivité.

## 2. Inférentialisme vs interactionnisme

L'un des problèmes majeurs de l'interprétation reçue de la philosophie politique de Fichte centrée sur l'idée d'intersubjectivité est qu'elle a eu pour conséquence de focaliser l'attention sur une solution théorique au problème pratique. Les interprétations de Fichte qui ont privilégié le schème de l'intersubjectivité et les rapprochements tant avec la pragmatique communicationnelle qu'avec la phénoménologie de Husserl<sup>11</sup>, ont tenté de relire le dépassement de la critique kantienne en fonction de l'interdit transcendantal porté sur la chose en soi. La liberté humaine n'appartient pas, selon la perspective de Kant, au monde des phénomènes sensibles; elle ne satisfait pas aux conditions de l'ordre causal qui régit l'ensemble des phénomènes naturels<sup>12</sup>. Si, pour Fichte, il en va autrement, c'est donc qu'il serait parvenu à trouver une solution à la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*<sup>13</sup> qui conviendrait à l'idée que la liberté puisse agir comme une cause dans le monde sensible, plutôt que d'en rester, comme Kant, à

---

<sup>11</sup> Pour un aperçu de cette abondante littérature, on verra M. MAESSCHALCK, « Philosophie de l'action et intersubjectivité », in *Science et Esprit*, 44 (1992), pp. 25-44; A. SCHNELL, « Husserl und Fichte », in *Cahiers de l'Université de Paris XII*, 2000, n° 4, pp. 129-153.

<sup>12</sup> Cf. A. RENAUT, *Le système du droit*, P.U.F., Paris, 1986, p. 192.

<sup>13</sup> Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 444-5/B 472-3.

la position dualiste d'un déterminisme naturel et d'un spiritualisme de la volonté exerçant alors sa causalité dans le monde suprasensible.

Selon Renaut, la déduction métaphysique du concept de droit chez Fichte consisterait à établir « qu'il correspond à un acte nécessaire du sujet, sans lequel le sujet ne serait pas proprement un sujet, c'est-à-dire une conscience de soi, à savoir *l'acte qui pose la libre causalité réciproque des êtres raisonnables finis* »<sup>14</sup>. La relation intersubjective est la condition d'émergence même du sujet<sup>15</sup>, « l'être raisonnable fini ne se pose comme tel qu'en reconnaissant d'autres êtres raisonnables finis en dehors de lui »<sup>16</sup>, le concept du droit est « condition de la conscience de soi »<sup>17</sup>. Mais le véritable problème qui est en question est plutôt celui de la déduction du concept de communauté juridique du point de vue de l'applicabilité du droit. La déduction métaphysique du concept de droit consiste donc à poser le concept de *communauté* d'autolimitation réciproque nécessaire à la détermination d'une conscience de l'applicabilité du droit. Pouvoir agir comme *conscience juridique* ou se comporter comme *sujet juridique*, c'est se déterminer selon un mode spécifique de rapport au pouvoir législateur de la raison qui consiste à exercer celui-ci comme un impératif hypothétique dépendant du vouloir commun d'appartenir à une « communauté de traitement raisonnable réciproque »<sup>18</sup>. La régression n'a d'intérêt ici que pour établir que tout ce qui ne concerne pas ou ne met pas en cause les conditions de participation à cette communauté ne relève pas des compétences de cette forme de pouvoir législateur de la raison<sup>19</sup>. Fichte termine ainsi sa deuxième section consacrée à l'applicabilité du concept de droit :

« La possibilité de ce qui est déterminé par le concept de droit et doit être jugé d'après lui, est démontrée : l'influence réciproque d'êtres libres et raisonnables les uns à l'égard des autres »<sup>20</sup>.

Fichte nous entraîne donc dans une toute autre direction que celle d'une solution théorique à la question pratique. Toute la philosophie de Fichte est ordonnée à la question de l'auto-génération de la liberté dans l'existence rationnelle. Cette perspective connue sous le thème de l'auto-position du Moi absolu entraîne certes une certaine doctrine de la vie, mais en tant que celle-ci est précisément

---

<sup>14</sup> A. RENAUT, *Qu'est-ce que le droit?, Aristote, Wolff et Fichte*, Vrin, Paris, 1992, p. 74.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 113 (suivant littéralement GA 1, 3, p. 322).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 103 (GA 1, 3, p. 386; F.W. III 88).

<sup>19</sup> Cf. GA 1, 3, p. 322.

<sup>20</sup> GA 1, 3, p. 388; F.W. III 91 (trad. citée, p. 106). L'enjeu de ce passage est bien précisé par MANZ H.G. von, « Das Problem der Anwendung in der Ethik, Fichtes Überwindung des traditionellen Anwendungsbegriffs durch sein Konzept der sittlichen Konstitution der Wirklichkeit », in E. FUCHS, M. IVALDO u. G. MORETTO (Hrsg.), *Der transcendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit, Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 381-392, pp. 386-387.

une science de la liberté, qui s'efforce de prendre en compte les propositions conditionnelles de toutes les sciences particulières pour développer entièrement son concept de fin de la raison. Ainsi, chaque application de la doctrine du savoir de la liberté à l'agir sensible permet de déterminer le sens de la transformation du concept de fin dans le processus temporel où il devient une série de résolutions déterminées de la volonté qui agit sur le corps et, à travers lui, sur le monde sensible<sup>21</sup>. Cela vaut, par exemple, du moi empirique pris singulièrement dans ses tâches d'auto-conservation de soi, mais cela vaut également du moi empirique pris collectivement dans sa réalisation sociale au sein des différents groupes structurant les rapports de production dans la société.

Non seulement le moi empirique est, comme principe agissant, un instrument de la loi morale qui a le devoir de s'auto-conserver, mais l'inscription de son action dans l'ordre de la division sociale devient également un devoir en tant que condition de son action. Il n'en résulte pas qu'il faille attribuer une valeur morale à une forme déterminée d'ordre social, car elle n'est, comme telle, qu'une production contingente de l'entendement. C'est *l'engagement* de chacun à occuper une place dans l'organisation sociale qui est le véritable aspect moral de cet ordre. L'engagement par rapport à l'organisation de la société ne se limite pas à occuper une place, mais à s'assurer de la *reconnaissance* des autres à l'égard de ce choix.

L'accomplissement d'un tel devoir présuppose idéalement un système éducatif qui rende possible le libre choix de sa place dans la société<sup>22</sup> et une institution de gouvernement capable – comme celle décrite dans *l'Etat commercial fermé* – de sauvegarder une répartition équilibrée entre les différents secteurs, tout en veillant aussi à la culture nécessaire à acquérir spécifiquement pour la bonne marche de chacun de ces secteurs<sup>23</sup>.

Dans le cas des devoirs conditionnés particuliers, ce sera donc surtout par l'éducation que le moi individuel pourra acquérir l'état d'esprit d'un instrument de la loi morale, en se préparant à choisir une place dans la société tout en sachant aussi que ce choix est conditionné à nouveau par l'appartenance à une communauté de destination dont l'autorégulation comme sphère commune d'activité détermine nécessairement les choix individuels. Un projet éducatif peut ainsi prendre forme en fonction de l'exigence de libre choix d'une place

---

<sup>21</sup> GA 1, 5, p. 29.

<sup>22</sup> Cf. GA 1, 5, p. 244. C'est un point aveugle de la position kantienne, comme le souligne R. LAUTH, « Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung », in R. LAUTH, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg, 1989, pp. 196-208, pp. 196-197.

<sup>23</sup> Une préoccupation qui traverse les plans pédagogiques de Fichte jusqu'au grand texte des *Discours à la nation allemande*. Cf. notre étude : M. MAESSCHALCK, « Education et jugement pratique chez Fichte », in J-Ch. GODDARD (dir.), *Fichte. Le moi et la liberté*, P.U.F., Paris, 2000, pp. 135-163.

dans la division sociale des tâches. Le *Droit naturel* posait les conditions nécessaires d'une communauté d'influence réciproque<sup>24</sup>, communauté que l'*Ethique* exige cette fois comme processus effectif d'éducation mutuelle au respect de la loi morale et que l'application du concept de moralité aux devoirs conditionnés traduit par l'exigence d'un *plan d'éducation sociale* qui permette à tous de choisir au mieux leur place dans la société en fonction des besoins de celle-ci.

Toutefois, cette forme d'eidétique de l'interactionnisme social ne permet guère d'envisager plus largement la signification d'une pragmatique de l'action collective basée non plus sur les conditions *a priori* de l'engagement mutuel, mais sur la capacité effective à transformer ces conditions théoriques en formes de vie pratique. La théorie de l'intersubjectivité transcendantale nous laisse au seuil de la philosophie pratique, au point même où le processus éducatif entre en action et amène la dissociation de l'attention qui marque le devenir libre du Moi par sa confrontation à l'ordre effectif. Pour l'esprit véritablement libre, il n'y a pas de règle prédéterminée qui garantirait à l'avance la réalisation de la liberté. Cette dernière n'est pas une question de subsumption, mais bien d'inférence : elle envisage sa destinabilité en fonction de sa réflexibilité, c'est-à-dire en condition d'une capacité qu'elle découvre et apprend en l'actualisant.

Fichte sur ce plan est incontestablement proche des intuitions fondamentales du pragmatisme social des James, Peirce et Dewey<sup>25</sup>. C'est à ce titre que sa lecture inférentielle du jugement pratique est particulièrement interpellante aujourd'hui. Elle offre, dans un cadre épistémologique distinct, une manière de théoriser l'action collective qui rencontre les préoccupations du tournant pragmatiste contemporain dans les sciences sociales<sup>26</sup> : sortir d'une vision intellectualiste de l'action pour construire un cadre adapté à sa structure autotélique et processuelle.

### 3. Inférentialisme, internalisme et science inductive de l'action

Dans la solution envisagée par Fichte au problème d'une dépendance de l'action libre par rapport à des conditions matérielles d'effectuation de celle-ci, on trouve la possibilité de penser, de manière synthétique, la dépendance par rapport aux faits sociaux de toute forme de volonté normative et son indépendance en tant qu'expression de la pure normativité de la raison. Ainsi, l'engagement même à l'égard d'un ordre de reconnaissance sociale et d'un devoir d'auto-conservation dépend de la *croyance* qu'un tel engagement peut conduire la liberté à se réaliser

---

<sup>24</sup> Cf. le concept de *Bildsamkeit* en GA 1, 3, pp. 379 et 383.

<sup>25</sup> Cf. H. JOAS, « Pragmatism in American Sociology », in ID., *Pragmatism and Social Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, pp. 14-51.

<sup>26</sup> Cf. J. LENOBLE et M. MAESSCHALCK, « Beyond Neo-institutionalist and Pragmatist Approaches to Governance », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 2007, n° 130.

hors de soi en devenant effectivement le moyen de sa propre fin, c'est-à-dire en devenant, à travers son concept de moyen, un produit de la volonté pour un concept de fin *désormais posé hors de soi par ce moyen*<sup>27</sup>. Il est ainsi possible *pratiquement* d'inférer l'existence d'une fin morale hors de soi à partir du concept d'individualité comme produit de la liberté, c'est-à-dire comme un moyen pour la réalisation du moi pur. L'action sur le moyen nécessite de poser une fin hors de soi, c'est-à-dire d'inférer du concept de fin immédiate un concept de fin médiate, toujours à l'horizon de la totalité du processus temporel de nos actions<sup>28</sup>.

A l'encontre du postulat intentionnaliste des éthiques rationalistes, Fichte suit une voie nouvelle en philosophie. La spécificité de cette voie est d'adopter une position « internaliste » en philosophie pratique dans le sens où l'exigence transcendantale de l'action ne peut se déterminer *complètement* que lorsqu'elle est saisie dans les conditions d'effectuation de celle-ci, comme *limitation* interne à elles. Alors que l'intentionnalisme pose les conditions d'effectuation de l'action comme externes à la visée formelle de la fin, l'éthique matérielle réconcilie ces dimensions de l'action en montrant que la visée formelle de la fin ne peut se concevoir pragmatiquement que comme condition de la condition d'effectuation : la réflexivité sur le moyen rend médiatement possible la réflexivité sur la fin de ce moyen. La culture de l'action, tant au plan individuel (§ 20) qu'au plan collectif (§ 21), est, en conséquence, une exigence que la raison se donne à elle-même en tant qu'elle se veut comme *principe agissant* de sa liberté, c'est-à-dire en tant qu'elle *s'incarne* dans cette disposition d'esprit. C'est uniquement en voulant son incarnation comme moyen qu'elle peut savoir ce que signifie vouloir sa fin absolue.

Cette distinction est fondamentale de notre point de vue pour comprendre les deux plans sur lesquels se déploie la philosophie politique de Fichte en tant que « philosophie appliquée ». Elle est nécessairement et d'un seul tenant une politique comme science déductive et une politique comme science inductive. Ce couple devrait remplacer, je l'espère, de manière bien plus heureuse, le couple politique de la raison et politique de l'entendement qui ne signifie rien chez Fichte. La distinction que nous utilisons est particulièrement bien construite dans l'introduction de *l'Etat commercial fermé*, puis mise en œuvre dans le corps du texte. C'est lorsque l'on a bien saisi cette distinction que l'on peut lire avec profit la doctrine du droit de 1812 sans perdre de vue précisément ces deux versants et, donc, sans la réduire à un exercice déductif.

L'enjeu de notre insistance sur le versant appliqué du système, en suggérant même de lire la philosophie populaire comme devoir conditionné du savant, est

---

<sup>27</sup> Cf. GA 1, 5, p. 203.

<sup>28</sup> Cf. GA, 1, 5, p. 234.

qu'elle permet de mettre en évidence la *condition pragmatique* de l'agir libre que ce versant est le seul à expliquer complètement. Sans en rester à l'*inférence* formelle d'un primat de la raison pratique<sup>29</sup>, il inscrit l'exigence pratique de la raison dans une transformation du jugement théorique sur l'action grâce au concept de fin. Parvenir à juger des conditions empiriques selon lesquelles la fin dernière dépend des fins proches et transformer dès lors celles-ci en devoirs pour l'individu qui poursuit cette fin, c'est introduire, dans l'action elle-même, une double réflexivité sur les conditions nécessaires à sa poursuite et sur la nécessité de ces conditions eu égard à l'objet ultime de la poursuite de l'action. L'action est donc toujours doublement conditionnée, quand on la considère pragmatiquement, au plan de l'application : dans sa capacité à persister temporellement et dans sa capacité à orienter cette persistance vers son but ultime. La double réflexivité sur ces conditions de l'agir libre permet une synthèse originale de deux moments que la tradition scolastique a traité, dans l'héritage d'une morale intellectualiste, comme subordonnés, à savoir l'*intentio* (visant la fin à travers des moyens) et l'*electio* (choisissant en conséquence les moyens pour cette fin)<sup>30</sup>. De plus, la double réflexivité envisagée par Fichte permet aussi de sortir de l'antithèse actuelle entre théorie naturaliste et théorie positiviste de la normativité de l'action : il ne faut ni imposer dogmatiquement une dépendance de la normativité à l'égard des faits sociaux, ni poser formellement la nécessaire indépendance de la normativité à l'exclusion de tout rapport avec l'exigence d'une croyance pratique dans la normativité<sup>31</sup>.

#### 4. Le pragmatisme de Fichte selon *L'Etat commercial fermé*

Lorsqu'on retravaille aujourd'hui les auteurs américains qui sont à la base du renouveau des sciences sociales et politiques – je pense en particulier au Dewey de *Démocratie et éducation* –, on ne peut qu'être interpellé par la force et la pertinence des positions que Fichte tentait d'élaborer dans sa philosophie pratique appliquée dès 1800. Ces auteurs partagent avec Dewey l'idée que l'organisation de la fonction politique de l'éducation est la clé de l'existence démocratique. Vivre dans une démocratie consisterait d'abord à poser collectivement les conditions de processus collectifs d'apprentissage et de participation rendant possible une véritable innovation sociale.

Un tel principe signifie d'une part que la société démocratique doit être capable de produire les conditions d'un « type d'éducation qui amène les individus à s'intéresser personnellement aux relations sociales et à la conduite de leur

---

<sup>29</sup> Cf. GA 1, 5, 154 ; ainsi que GA 1, 5, pp. 65-66.

<sup>30</sup> Cf. *supra*, note 49.

<sup>31</sup> Cf. COLEMAN J., *The Practice of Principle, In Defense of a Pragmatist Approach to Legal Theory*, Oxford UP, Oxford/New York, 2001, pp. 107, 212-213. Nous discutons ce point in J. LENOBLE et M. MAESSCHALCK, *Toward a Theory of Governance, The Action of Normes*, Kluwer Law International, The Hague/ London/ New York, pp. 291-299.

société »<sup>32</sup>. Mais ce principe signifie aussi, d'autre part, que la société soit effectivement organisée de telle manière qu'elle « permet à tous ses membres d'avoir une part égale à ses bienfaits et qu'elle assure souplement le rajustement de ses institutions par interaction des différentes formes de vie communautaire »<sup>33</sup>.

Une philosophie soucieuse d'identifier les exigences d'un tel équilibre entre gouvernance et éducation doit s'élaborer elle-même comme une théorie de l'éducation, c'est-à-dire comme une méthode rigoureuse capable de guider de manière délibérée la reconstruction continue de l'expérience grâce à une transformation de son environnement<sup>34</sup>. Pour y parvenir – et à l'instar de la *Destination de l'homme* –, Dewey indique que la philosophie recourt nécessairement et de manière systématique à l'expérience de l'inquiétude, de l'opinion et du doute. Ce recours s'effectue à travers différents usages de la pensée que Dewey nomme : réflexif, spéculatif et inférentiel. Le réflexif correspond à la clarification du jugement confronté à la prolifération des idées devant une situation<sup>35</sup>, comme lorsque Fichte réfute les idées de Burke sur la Révolution Française. Le spéculatif propose une forme d'argumentation *a priori* sur les principes susceptibles de réguler l'expérience<sup>36</sup>. Reste l'inférentiel qui pose la question de la continuité possible des deux premières opérations avec la transformation effective de l'expérience. C'est à notre sens la situation particulière du texte de l'ECF. L'enjeu majeur de ce texte réside dans sa structure inférentielle. Celle-ci a pour particularité d'inclure l'incertitude comme un moyen terme nécessaire de l'intelligence des concepts dans la mesure où la question n'est pas de prouver la conformité à des vérités, mais de découvrir par l'enquête l'extension de connaissances nécessaire à la réalisation des principes<sup>37</sup>.

Pour saisir cette structure spécifique, on ne peut se contenter de lire l'ECF en le considérant du point de vue de la situation déductive de la théorie du droit de 1796, ni même selon l'architectonique proposée dans la *Nova Methodo* de 1799.

---

<sup>32</sup> J. DEWEY, *Démocratie et éducation*, trad. par G. Deledalle, A. Colin, Paris, 1990, p. 146.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Le tournant pragmatiste en sciences sociales peut se lire à cette lumière : il s'agit pour lui de définir les exigences d'une ligne expérimentale en politique, c'est-à-dire de prendre en compte la formation d'une capacité d'auto-destination des individus, d'une capacité d'engagement et de coopération à des processus de résolution de problèmes. Le pragmatiste établit une tension entre le nous moral donné, comme implicite, et le nous potentiel, le nous explicite, celui d'une communauté à faire, exigeant elle-même une force de création sociale pour passer d'un processus social centralisé visant la division des tâches à un processus social décentralisé visant l'engagement des différents groupes dans un processus innovant. Ce type d'approche montre qu'il est possible de déterminer des stades de transformation des compétences d'acteur en fonction du développement de leur implication dans un processus d'action collective. Le vecteur de l'apprentissage devient alors la construction des processus d'action collective susceptibles de remplir les mécanismes participatifs orientés vers la résolution de problème. Cf. M. MAESSCHALCK, « Entre règle de reconnaissance et autorité sociale: la reconstruction du jugement téléologique », in *Archivio di Filosofia*, 74 (2006), 1-3, pp. 295-306.

<sup>35</sup> Cf. J. DEWEY, « Some Stages of Logical thought », in ID., *Essays in Experimental Logic*, The University of Chicago Press, Chicago, 1920, pp. 183-219, p. 197.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 208-210.

Cette déduction correspond à la première partie du texte. Mais pour atteindre l'expérience et formuler des propositions politiques, comme c'est le cas dans la troisième partie, il ne suffit pas de prolonger le geste déductif. Celui-ci est comme tel impuissant à passer à l'expérience effective. Il peut proposer d'identifier des conditions qui rendraient applicables les principes du droit pur dans une politique rationnelle, en se demandant quelle serait idéalement une politique de l'organisation économique de la société conforme aux principes du droit pur. Mais il ne peut de soi-même garantir le passage à l'application parce que celle-ci dépend de son pouvoir d'adaptation à une situation effective et de réponse aux solutions déjà opérantes dans cette situation. Fichte aborde cet enjeu dans la deuxième partie de son texte. Celle-ci rompt avec la perspective déductive pour examiner les principes d'orientation rationnelle déjà opérante dans la situation et mettre en évidence leur tendance naturelle, c'est-à-dire la séparation irréfléchie dans laquelle ils s'inscrivent et qui pourrait aussi justifier qu'on cherche à les dépasser en se donnant progressivement d'autres principes. C'est dès lors un processus inductif qui va prendre le relais pour fonder ensuite une inférence.

La référence à la dimension inférentielle de la raison est particulièrement importante à saisir dans le cadre de la philosophie politique telle que Fichte la conçoit et la construit en 1800 en tant que maillon<sup>38</sup> de l'application de la théorie du droit pur à l'ordre constitutionnel et de l'ordre constitutionnel à l'ordre du gouvernement de l'intérêt public au sein de la société civile. L'enjeu de l'inférence<sup>39</sup> réside dans la capacité d'extension de la connaissance, comme lorsque, d'un axiome j'infère un théorème ou comme lorsque, d'une connaissance acquise et garantie j'infère un diagnostic et une ligne de conduite possible. Pour réussir une telle opération, j'ai besoin de connecter ma connaissance des principes à des critères. L'identification de ces critères dépend d'une connaissance théorique guidée par un savoir pratique. Cette connaissance théorique est un jugement réfléchissant dont l'avantage est de ne pas procéder par subsomption. Ce jugement va rechercher le libre accord possible entre le point de vue formel de la raison principielle et le point de vue matériel de la connaissance théorique des limitations d'une situation. En réunissant de la sorte le *terminus a quo* et le *terminus ad quem*, le jugement réfléchissant peut indiquer un *terminus per quem* résultant de l'application d'une exigence formelle à une contrainte matérielle. « Quelle part de ce qui est de droit est réalisable dans les conditions données ? »<sup>40</sup>. Il est possible de la sorte de retrouver les termes de la science politique selon la WL énoncés par l'ECF, à savoir l'Etat donné comme

---

<sup>38</sup> Fichte présente l'ECF à von Struensee comme « *ein Glied aus der Kette seines allmählig aufzuführenden Systems* » (GA 1, 7, p. 44).

<sup>39</sup> Cf. R. AUDI, *Epistemology*, Routledge, London, 1998, pp. 152 ss. Cf. également, R. B. BRANDON, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard UP, Cambridge, 2000, pp. 32-35. III 165.

<sup>40</sup> GA 1, 7, p. 51: « wie viel von dem was Rechtens ist, unter den gegebenen Bedingungen ausführbar sey ? »,.

effectif, l'Etat rationnel et l'Etat réfléchi<sup>41</sup>, tentant de transformer l'un en l'autre. Tous les rapports d'applicabilité et d'application chez Fichte sont construits selon ce modèle. Il faut donc qu'à chaque étape importante, une déduction de l'applicabilité purement rationnelle des principes puisse être suivie d'un jugement réfléchissant qui permette de déterminer des critères d'application de l'ordre formel. De manière générale, toute la philosophie pratique dépend aussi en ce sens, pour son application, de la construction du postulat théorique de la philosophie du droit, sans lequel aucun critère de l'action en société ne pourrait s'élaborer. La science politique elle-même repose quant à elle sur la connaissance formelle des principes du droit pur et suppose le passage par une conception inférentielle de la puissance publique appuyée sur les critères de l'ordre constitutionnel. Mais une fois posée de manière encore déductive cette connaissance pratique des exigences propres à un bon gouvernement selon l'ordre d'une politique rationnelle, il faut encore dépasser cette nouvelle figure de l'applicabilité pour référer ses principes pratiques à leur point de départ nécessaire, à savoir la situation déterminée des citoyens dans l'Etat effectif. Désormais, c'est dans l'ordre de la raison politique elle-même que doit se réaliser l'application et non dans l'ordre du fondement de la puissance publique républicaine comme figure appliquée cohérente de l'Etat de droit constitutionnel. Il faut désormais identifier des critères concrets de gouvernance pour que les principes pratiques de la bonne gestion de l'intérêt public puissent s'appliquer : le Plan doit en quelque sorte devenir Programme de réforme, en mobilisant de nouveau un jugement réfléchissant susceptible de poser des critères face à des limitations dans la situation effective de la gouvernance publique à l'époque de Fichte. On est donc devant un processus extrêmement subtil de traduction progressive d'une forme générale de l'auto-généralisation de la liberté dans une pratique politico-sociale qui suppose une extension progressive de la connaissance grâce à des critères de différents ordres reposant à chaque fois sur l'inférence de jugements réfléchissants qui stabilisent du même coup les acquis de l'ordre précédent.

Une des conséquences importantes de ce processus de traduction est de permettre à Fichte de s'écarter des perspectives attendues de l'utopisme rationnel sans pour autant céder à un rationalisme programmeur. S'il y a un idéal régulateur de la raison, celui-ci est connaissable rationnellement du point de vue des principes *a priori* de la raison pure. Mais si ces principes peuvent être appliqués, c'est grâce à une identification matérielle de critères qu'ils ne contiennent pas, mais qu'ils sont susceptibles de guider. L'action créatrice procède de la rencontre de ces deux processus en produisant un comportement cohérent avec ces critères. Elle traduit ainsi un idéal dans une forme de programmation sociale dont la clôture réflexive devra être garantie par la

---

<sup>41</sup> « In der Mitte zwischen dem gegebenen Staat und dem Vernunftstaate » (GA 1, 7, p. 51).

satisfaction interne de ses principes. La politique de Fichte est donc intrinsèquement évaluative. Elle doit créer des institutions plus sensibles à leurs conséquences internes en s'appuyant sur la formation du jugement politique lui-même.

Une deuxième conséquence importante de ce processus de traduction est de donner une conception de l'application qui s'écarte de sa représentation théorique subsomptive pour en construire une approche qu'on pourrait dire pragmatique inférentielle<sup>42</sup> : d'une part, il faut une analyse théorique des limitations pour identifier des critères, mais, d'autre part, cette analyse doit être guidée par sa référence à la possibilité de se conformer à des principes formels. Les principes sont ainsi liés à leur extension par la recherche théorique de solutions, mais ils guident aussi celle-ci en suscitant cette recherche et en déterminant les questions qui la motivent. La question n'est donc pas uniquement comment s'y prendre pour réaliser tel ou tel principe général, mais à quel problème être attentif prioritairement pour adapter les conditions de réalisation de ce principe en fonction de la transformation de cette contrainte effective. Le concept d'orientation fourni au départ va devoir ainsi s'adapter au fur et à mesure de son application. C'est dans ce sens, à notre avis, qu'il faut relire le titre de l'ouvrage : un Etat commercial fermé, c'est un Etat en régime mercantiliste qui tente de se fermer<sup>43</sup>, c'est-à-dire de produire les conditions de sa sortie de ce régime et donc d'être commercial d'une manière nouvelle et encore indéterminée dans sa réalisation (c'est-à-dire être souverain dans sa politique économique comme il est souverain dans sa constitution juridique). L'application exprime donc concrètement la relation nécessaire dans une forme de déterminabilité entre une volonté pratique de détermination et une détermination théorique fondant des critères révisables. Dans ce sens, la troisième partie de l'ECF ne peut se comprendre que comme une proposition d'expérimentation sociale à soumettre au double test des principes et des critères.

Pour tirer le meilleur parti de l'ECF, il faut donc être attentif à distinguer trois types de résultats :

- 1/ la déduction de principes réalisables déterminant l'applicabilité du droit pur pour une science rationnelle du gouvernement ;
- 2/ l'induction des règles suivies par l'entendement dans l'Etat donné pour garantir son existence ;

---

<sup>42</sup> Nous avons déjà insisté ailleurs sur le fait que ce point important est établi dès 1798 dans la reprise que propose Fichte de la *Critique de la raison pratique* : les passages capitaux sont GA 1, 5, pp. 153-154 à lire en fonction de GA 1, 5, p. 110. Cf. M. MAESSCHALCK, « Éducation et jugement pratique chez Fichte », *op. cit.*, pp. 135-164.

<sup>43</sup> Le processus est déjà clairement énoncé dans la Préface. Fichte parle de « freilich Verzicht » réalisé « durch seinen Austritt aus der grössern Europäischen Handelsgesellschaft » (GA 1, 7, p. 44).

- 3/ l'inférence des critères qui devraient permettre d'engager une transformation de l'Etat donné en expérimentant une autre méthode de gouvernement.

Même si la partie déductive demeure elle-même très riche à analyser par sa conception du bien-être, de la valeur, des loisirs, du partage du travail et de la politique monétaire elle-même (notamment dans ses rapports à l'inflation et à la spéculation), nous nous contenterons d'attirer l'attention sur un point absolument décisif pour nous aujourd'hui. L'Etat commercial fermé, du point de vue déductif, correspond à la forme de vie rationnelle qui découle de l'institution d'un ordre juridique universel entre les individus et entre les nations qui regroupent ces individus. Si un Etat est en principe une totalité fermée qui garantit l'égalité des droits de tous ses membres, il ne se limite pas pour autant à des Etats effectifs, pas plus qu'à un nombre déterminé d'individus ; au contraire, pour penser déductivement une politique selon la raison, il faut envisager sans restriction *a priori* la possibilité d'un ordre juste rassemblant tous les humains, si bien que « tout homme en vie est citoyen de cet Etat [...] ». De même que chaque produit d'une activité humaine appartient au domaine de ses échanges, ou ne lui appartient pas, sans qu'il puisse y avoir de troisième terme »<sup>44</sup>. L'enjeu pourrait dès lors se formuler comme celui d'une République commerciale universelle régulant un marché global. Ainsi, l'Etat serait en mesure « d'aider chacun à acquérir ce qui lui revient en tant que partie prenante de l'humain »<sup>45</sup>. Pour Fichte, cela suppose une politique basée sur la garantie des libertés individuelles (droit de propriété), le partage et l'organisation du travail (et des loisirs), ainsi qu'une politique monétaire. Ces principes sont les garants d'un équilibre intérieur qui est le premier but que devrait poursuivre tout gouvernement.

A cette exigence, la politique inductive oppose l'analyse d'une toute autre logique que l'on pourrait caractériser, avec les théoriciens contemporains des relations internationales, comme celle de *l'équilibre hégémonique*<sup>46</sup>. Dans ce cadre, Fichte entend mener une enquête historique pour montrer les caractéristiques particulières de l'ordre commercial moderne et de l'apparition d'une nouvelle forme d'anarchie liée à la concurrence entre grandes puissances commerciales<sup>47</sup>. Face à cette situation d'anarchie commerciale, les idéaux du

---

<sup>44</sup> GA 1, 7, p. 70.

<sup>45</sup> GA 1, 7, pp. 69-70.

<sup>46</sup> GA 1, 7, p. 106. Fichte parle de « Übergewicht ». Dès 1815, c'est la notion de « balance of power » qui guidera la politique internationale impulsée par le Congrès de Vienne et garantie par l'empire britannique. Pour une définition contemporaine de la notion d'équilibre hégémonique, R. O. KEOHANE, *After Hegemony*, Princeton UP, Princeton, 1984, pp. 138-139. L'ouvrage phare de cette tendance est celui de R. GILPIN, *The Political Economy of International Relations*, Princeton UP, Princeton, 1987. On en trouve une présentation critique chez Y. MURAKAMI, *An Anticlassical Political-Economic Analysis*, trad. par K. Yamamura, Stanford UP, Stanford, 1996, pp 76-80.

<sup>47</sup> GA 1, 7, p. 95.

libre-échange universel hérités des conceptions antiques du commerce formeraient une illusion pour les Modernes parce qu'ils présupposent une sorte de Grand Etat commercial doté d'une forme de cosmopolitisme qui n'existe plus<sup>48</sup>.

Le rôle de l'enquête menée par la politique inductive est de comprendre comment ces principes antiques se sont transformés en armes de destruction dans la fiction rationnelle qu'est le mercantilisme et sa recherche d'équilibre hégémonique<sup>49</sup>. A partir du moment, en effet, où l'Etat base sa richesse sur la prospérité de la société marchande et non sur la gestion de ses avoirs fonciers et qu'il construit sa politique sur les recettes qu'engendrent les activités commerciales de ses citoyens, il va devoir garantir sa richesse en ordonnant sa politique économique à l'équilibre de sa balance commerciale. Il en résulte une politique commerciale qui définit la richesse indépendamment «de la prospérité interne des citoyens, de leur genre de vie plus ou moins agréable ou pénible»<sup>50</sup>. Dans ce système d'échange, la nation en position de leadership sera en mesure d'influencer l'organisation de la production dans les autres nations, de telle sorte qu'elle pourra «contraindre l'étranger, qui n'obtient à grande peine que le nécessaire pour lui-même, à travailler pour ses plaisirs»<sup>51</sup>. Elle continuera ainsi à augmenter sa richesse aux dépens de l'autre qui s'appauvrira. Il y a dès lors, pour Fichte, une corrélation nécessaire, dans un marché globalisé réglé sur le profit des balances commerciales<sup>52</sup>, entre la richesse de certaines nations et l'appauvrissement des autres. Face à cette situation, les pays qui sont en mesure de se défendre vont adopter des stratégies protectionnistes qui toutes ont un dénominateur commun : l'instrumentalisation de la population pour servir d'armée commerciale de réserve. Quant aux nations qui n'ont pas les ressources naturelles ou humaines suffisantes pour résister, elles n'ont d'autre choix que d'entrer dans une spirale d'autodestruction qui les conduit à inverser les principes de l'Etat rationnel : elles vont d'abord subir l'écroulement progressif de leur monnaie nationale ; elles vont ensuite subir l'exode massif de leur main-d'œuvre ; enfin, l'Etat ouvre son territoire à la spéculation immobilière de puissances étrangères et finit par vendre son indépendance<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*,

<sup>49</sup> Si l'on considère la synthèse qu'en propose K. Valaskakis, Fichte a bien saisi les enjeux politiques de l'ordre westphalien dont la première période s'étend de 1648 à 1815. « Il s'agit de l'époque mercantiliste par excellence. Accompagnant la montée des Etat-nations et l'expansion coloniale européenne, le mercantilisme, tel que pratiqué entre autres par Jean-Baptiste Colbert, devient l'un des instruments d'un étatisme étudié et agressif. L'Etat est présent dans toutes les activités de la vie économique. Il protège l'industrie nationale avec des tarifs douaniers élevés. Il encourage des balances de paiement favorables avec des subsides aux exportations (...) » (K. VALASKAKIS, « Westphalie II : Pour un nouvel ordre mondial », in *Futuribles*, juin 2001, n° 265, pp. 5-27, p. 31).

<sup>50</sup> GA 1, 7, p. 101.

<sup>51</sup> GA 1, 7, p. 102.

<sup>52</sup> GA 1, 7, p. 104.

<sup>53</sup> GA 1, 7, p. 103.

Quels sont les critères que devrait en conséquence se donner une politique rationnelle de sortie du désordre commercial ? A plusieurs reprises, Fichte mobilise la formule suivante, indicative de ce que je nomme *critère* : « un gouvernement dont l'idée serait de fermer l'Etat commercial devrait d'abord... »<sup>54</sup>. Il doit prêter attention à différents enjeux qui sont les conditions d'une expérimentation politique visant à sortir du désordre commercial. De manière générale, un tel Etat doit repartir des besoins et des attentes de ses citoyens de manière à :

- définir une nouvelle politique de production commune,
- définir une nouvelle politique territoriale (élargissement ou restriction pacifique),
- définir une nouvelle unité monétaire.

Pour mener une telle politique, précise bien Fichte, il faudrait garantir « la régulation des échanges publics, la fixation des prix et [la stabilité] de la *situation de tous* »<sup>55</sup>. Une telle politique suppose encore une sorte d'accroissement de l'*intelligence collective* qui devrait d'ailleurs préparer l'avènement d'une société mondiale de l'intelligence fondée sur les échanges scientifiques et non sur les principes du mercantilisme.

## 5. Vers une radicalisation pragmatiste de la dernière philosophie ?

Mais Fichte nous paraît, à cette époque, commettre une erreur fondamentale qu'évitera sa dernière philosophie. Certes, le formalisme de la Paix universelle kantienne est dépassé au profit d'une véritable réflexion sur ses conditions d'institution à partir d'une économie juste et solidaire<sup>56</sup>. Mais Fichte suppose néanmoins que l'écart qui apparaîtra entre les attentes des citoyens habitués à l'ancien système et les conséquences immédiates d'une politique de fermeture

---

<sup>54</sup> GA 1, 7, p. 116 (cf. aussi pp. 119, 124).

<sup>55</sup> GA 1, 7, p. 123: « die Garantie des Zustandes aller ». Un aspect sur lequel Fichte reviendra plus particulièrement dans son argumentaire contre les mesures taxatoires envisagées par l'Etat prussien face à la pression subie par les exigences financières de Napoléon (cf. GA, 1, 7, p. 4).

<sup>56</sup> S'il est fondamental de rappeler avec Gérard Raulet que l'écrit de Kant sur la Paix représente un progrès cosmopolitique indéniable du point de vue de la conception des relations internationales en passant de l'Europe des Princes à l'Europe des citoyens et, à travers elle, à l'idée d'un Fédéralisme d'Etats libres (G. RAULET, *Kant, Histoire et citoyenneté*, P.U.F., Paris, 1996, pp. 240-241), il n'en reste pas moins qu'il manque à cette perspective un concept plus approprié des fondements possibles d'un ordre commercial international dans lequel les nations interviennent comme des agents de marché, sans autre principe d'autolimitation rationnel que celui de la recherche de l'équilibre de leur balance commerciale. Il faut donc penser en termes de limitation des sphères d'activité et non plus simplement sur la base physique des territoires fonciers. Il faut limiter la spirale des mécanismes du protectionnisme hégémonique sous peine de ne plus pouvoir fonctionner qu'en régime d'équilibre hégémonique. Pour une lecture critique de la téléologie naturaliste qui sous-tend l'écrit de Kant et fonde sa confiance dans « l'esprit du commerce », cf. K.O. APEL, « Kant's "Towards Perpetual Peace" as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty », in J. BOHMAN and M. LUTZ-BACHMANN (eds.), *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge, 1997, pp. 79-110, pp. 98-101.

pourra être comblé par la création d'un nouveau marché visant à attirer les ressources intellectuelles de l'étranger pour accroître le potentiel de créativité de l'intelligence collective. Il est difficile d'imaginer que cette nouvelle forme de dépendance commerciale ne puisse engendrer des conséquences comparables à la précédente. De plus, elle donne de la capacité d'évolution des citoyens une image particulièrement pauvre dans la mesure où c'est l'imposition extérieure d'un nouveau cadre de contrainte et les solutions proposées par un Etat omniscient qui seront à l'origine de cette évolution. Le caractère répressif et dangereux des solutions pratiques suggérées par l'ECF provient de ce manque d'application pédagogique – ce qu'on pourrait identifier comme une inférence incomplète ne traduisant pas les principes économiques dans une théorie des institutions sociales inférant une pédagogie<sup>57</sup>. La réflexion de Fichte est visionnaire pour autant qu'on reconnaisse aux citoyens une capacité telle d'apprentissage qu'ils puissent jouer un rôle dans la création d'institutions susceptibles de mettre en œuvre les critères d'un ordre juste et solidaire. Ce type d'institutions n'est pas encore présent dans la réflexion de Fichte en 1800, alors que la *RL* de 1812 en formulera clairement la nécessité [et ceci même si *La Destination de l'homme* reconnaît déjà pour sa part le rôle éducateur que jouerait le peuple d'un Etat libéré à l'égard des autres peuples].

La communauté éducative doit être conçue en fonction de sa disparition comme communauté limitée et moteur externe des volontés pour être identifiée, de manière archétypale, à une République idéale. Comme telle, elle joue le rôle de « forme potentialisante » du règne de la raison, lequel supprime alors la distinction entre un public savant et un public non-savant<sup>58</sup> par l'accord effectif de tous les êtres raisonnables. Ce que l'Etat doit accomplir extérieurement, la communauté savante doit l'accomplir intérieurement en servant le progrès du règne de la raison.

C'est le problème que tente de résoudre la partie strictement politique de *La doctrine de l'Etat* de 1813. Il s'agit de la question d'une « éducation à la compréhension du droit en général »<sup>59</sup>. Celle-ci exige l'institution d'un « corps d'enseignants, de professeurs » car, pour enseigner la signification du droit « jusqu'à une clarté qui saisisse la volonté, il faut posséder une vue d'ensemble de tout le règne de la raison et du monde spirituel »<sup>60</sup>. Toute la téléologie du corps social va alors dépendre de l'articulation entre deux corps fondamentaux dans la société : l'élite dirigeante et les dirigés. Mais à aucun moment, la communication entre ces deux corps ne peut être suspendue. D'abord parce que le premier produit le second en tant qu'auteur du partage<sup>61</sup>, mais ensuite parce

---

<sup>57</sup> Un aspect que tentent de corriger les *Discours à la nation allemande*.

<sup>58</sup> GA 1, 5, p. 226.

<sup>59</sup> F.W. IV 450.

<sup>60</sup> F.W. IV 451.

<sup>61</sup> F.W. IV 453.

que le second est la base effective du premier, la source à partir de laquelle l'intelligence se manifeste et s'élève dans sa disposition à servir le tout<sup>62</sup>.

On retrouve ainsi, au plan pédagogique, l'articulation entre le point vue déductif et le point vue inductif comme condition de l'interférence d'une liberté s'expérimentant dans la construction du corps social.

C'est grâce à cette inférence qu'il est possible de franchir l'hiatus qui sépare, d'un côté, la culture d'une communauté savante, en tant que projection extérieure pour ceux qui reçoivent l'éducation, et, d'un autre côté, la production intérieure d'une intuition vivante du savoir par l'enseigné.

La conséquence qui résulte d'un tel point de vue est de considérer le pouvoir public dans la perspective de la destination du droit comme système d'une communauté de libertés. La séparation sensible<sup>63</sup> du droit et de la liberté individuelle dans l'Etat comme celle de la gouvernance économique et de l'initiative privée n'est qu'un point de passage vers l'apprentissage d'une liberté vécue concrètement en commun dans le respect mutuel des droits de tous. C'est pourquoi si l'Etat doit d'abord produire sa liberté<sup>64</sup>, celle-ci est vouée à disparaître progressivement « comme principe moteur des volontés »<sup>65</sup>, grâce à la formation de chaque individu à la liberté<sup>66</sup> dans des institutions adéquates<sup>67</sup>.

D'où cette maxime fondamentale de la puissance publique :

« l'individu ne peut garantir une liberté qui n'est pas, il ne peut garantir que la possibilité de son devenir. Cela advient grâce aux institutions chargées de former chaque individu à la liberté et par le fait qu'on donne à chacun la possibilité de mettre en œuvre cette liberté »<sup>68</sup>.

Le défi d'une telle maxime réside en finale dans sa mise en œuvre par des *autorités* dont le jugement, inévitablement, devrait dépasser celui de la masse des citoyens à encadrer par des institutions justes, dont certaines seraient dotées d'une capacité formatrice et téléologique. Cette différence de jugement de la part des autorités ne résulte pas d'un fait, comme si une supériorité intellectuelle et morale pouvait être donnée factuellement et, de plus, s'octroyer par un effet de reconnaissance, le pouvoir de s'imposer. Ce qui est requis pour l'exercice de l'autorité dans le système du droit, c'est un jugement d'une nature différente de

---

<sup>62</sup> F.W. IV 454. Selon le schéma déjà connu des *Discours à la nation allemande*.

<sup>63</sup> RL 1812, F.W. X 537.

<sup>64</sup> RL 1812, F.W. X 538.

<sup>65</sup> RL 1812, F.W. X 542.

<sup>66</sup> RL 1812, F.W. X 540.

<sup>67</sup> RL 1812, F.W. X 540 et 541.

<sup>68</sup> RL 1812, F.W. X 540 (trad. Cerf, Paris, 2005, p. 80).

celui communément mobilisé par les usagers de ce système qui ne le considèrent légitimement que du point de vue de la réalisation de leur volonté propre. Ce jugement spécifique consisterait à adopter le point de vue de la volonté commune des libertés qui fonde le système et à agir en fonction d'elle exclusivement<sup>69</sup>. Ainsi la loi juste existe quand elle est appliquée de manière certaine par des *officiels* dont la volonté consiste à agir dans tous les cas selon la loi et à produire l'application juste de la loi dans chaque cas particulier<sup>70</sup>.

Mais l'accomplissement du droit comme système des libertés ne dépend pas uniquement de l'attitude des officiels. Il dépend aussi de la mise en place des institutions qui seront en mesure de transformer l'autre jugement – celui de soumission. La relation entre les deux types de jugement est donc particulièrement difficile à cerner parce qu'elle a une signification génétique et non statique. Or la manière même de la formuler est dans un premier temps dépendante d'une séparation sensible entre citoyens ordinaires et autorités, entre rôles dans l'application du système et entre actes de conscience à l'égard de ce système. La séparation sensible met en scène deux groupes, alors que, génétiquement, un troisième terme est nécessaire à la réalisation de l'ensemble, celui qui agit dans les institutions rendant possible la formation de la liberté à l'intérieur du système<sup>71</sup>.

Si un système juridique ne devait fonctionner que sur la base de cette séparation sensible des comportements de groupes sociaux distincts par leur jugement, il pourrait se contenter de se développer comme un système de contraintes soucieux d'étendre et de perfectionner ses capacités de contrôle sociale sans préparer en même temps sa propre disparition « comme principe moteur des volontés »<sup>72</sup>. Il renforcerait donc unilatéralement le pôle identifié à la volonté commune et pourrait se contenter du dressage social des autres groupes concernés. Rien ne le prémunirait contre l'institution d'une forme de despotisme. Il manque une forme de responsabilité et de solidarité à l'égard du groupe des officiels eu égard à sa mission sociale.

## 6. Le sens de l'éducation sociale chez Fichte

Ce point est fondamental pour ne pas se méprendre sur la signification de l'éducation sociale chez Fichte. Même si celui-ci ne cesse de se démarquer par rapport au dressage despotique, ses propositions sont encore souvent mécomprises. Pourtant, la fonction-tiers d'un processus d'éducation de la liberté ne peut être correctement saisie que si :

---

<sup>69</sup> RL 1812, X 628.

<sup>70</sup> RL 1812, X 627-628.

<sup>71</sup> RL 1812, X 542.

<sup>72</sup> RL 1812, X 542.

- 1/ la reconnaissance du système juridique est acquise au plan externe d'un Etat de droit,
- 2/ l'autorité de cet Etat de droit contrôle sa validité pour tous,
- 3/ le partage entre citoyens et officiels est ordonné à la réalisation de la volonté commune de liberté.

C'est dans un tel cadre que des institutions de formation de la liberté peuvent avoir un sens, du point de vue de la transformation du jugement d'effectivité concrète des citoyens pour que, précisément, l'effectivité formelle du système ne demeure pas la question d'un groupe particulier mais puisse correspondre enfin à une responsabilité de tous à l'égard du devenir commun. Dans son projet fictif de Constitution pour une république des Allemands au XXII<sup>e</sup> siècle, Fichte écrivait déjà à propos de la nécessaire évolution du jugement externe que :

« Celui qui doit nécessairement ne vouloir qu'en suivant une intellection étrangère n'est pas libre. Le système de la croyance aveugle en l'autorité, là où il ne procède pas d'esprits de despotes, procède néanmoins en effet sûrement d'âmes d'esclaves. Mais aucune constitution pour un peuple libre ne peut ni instituer une quelconque disposition qui requiert de poser des limites à l'intellection personnelle comme condition constitutionnelle de la citoyenneté, ni même laisser le peuple en l'état sans mot dire »<sup>73</sup>.

Il en résulte une finalité de la culture politique, celle de conduire à l'autonomie illimitée qui consiste dans l'auto-position intérieurement comprise de ses limites pour réaliser sa destination morale. Une telle conception de la destination de l'ordre juridique à l'intérieur de la culture politique qu'il engendre est fondamentalement marquée par les réflexions sur le cosmopolitisme et la recherche d'une réinterprétation du machiavélisme dans les relations internationales<sup>74</sup>. La vision statique des ordres politiques conduit à leur propre perte. Ils sont immanquablement liés à la réalisation de la liberté dans la destinée humaine. L'Etat ne doit donc pas simplement être considéré dans sa forme stable comme reposant sur la réalisation de ses propres exigences internes comme constitutionnel. Il doit encore être considéré « en tant qu'à l'intérieur de cette forme stable, et protégé par elle, il se recréerait toujours à nouveau en s'acheminant vers une existence spirituelle supérieure »<sup>75</sup>. Les réflexions sur le cosmopolitisme qui découlent de cette vision de l'Etat mettent en évidence une forme de relation entre le citoyen et sa communauté politique qui dépasse le simple sens de l'obéissance réglementaire. Juger de l'effectivité concrète de

---

<sup>73</sup> F.W. VII 535.

<sup>74</sup> F.W. XI 422-424.

<sup>75</sup> F.W. XI 248-249.

l'effectivité formelle dans la sphère juridique, c'est concevoir une « soumission libre » en écartant en même temps la servitude volontaire au despote. Mais ce jugement n'est encore que l'ombre de la liberté politique, la projection hors de soi de la vie intérieure qui est contemplée à la place de la vie intérieure elle-même<sup>76</sup>. L'objectif de l'éducation politique est de ne pas laisser le citoyen « s'arrêter sur une ombre de puissance inférieure »<sup>77</sup>, mais de l'élever à une intuition vivante de sa liberté dans la sphère juridique.

L'autorité sociale ne provient dès lors que d'un savoir de l'exigence accessible de progrès, un savoir d'inférence. Ce qui peut être inféré de l'état donné de l'intelligence de la soumission au droit. Ce savoir est intérieur au jugement externe de soumission à la loi, c'est le savoir du point-limite<sup>78</sup> où se tient l'intelligence commune de la loi de liberté et sa capacité effective de progrès.

C'est grâce à ce savoir qu'il est possible de franchir l'hiatus qui sépare, d'un côté, la culture d'une communauté savante, en tant que projection extérieure pour ceux qui reçoivent l'éducation, et, d'un autre côté, la production intérieure d'une intuition vivante du savoir par l'enseigné. « La culture savante, expliquent les Leçons de 1811, fait au moins rentrer l'homme en lui-même, sur le terrain du sens interne, elle l'y acclimate entièrement et fait toujours s'y diriger son œil, en lui apprenant à pratiquer le savoir, la compréhension et la pensée comme un art libre »<sup>79</sup>. Elle rend ainsi progressivement l'entendement capable d'entrer la vision dans le monde réel<sup>80</sup>. L'entendement exercé et formé par la culture savante devient « en quelque sorte un premier plan fixe pour les visions, dans lequel elles peuvent se réfracter, se réfléchir et être saisies »<sup>81</sup>.

Fichte donne ainsi une idée plus précise du rôle de l'enseigné dans un processus d'échange par rapport auquel il avait déjà amplement expliqué le rôle de l'enseignant. Selon les *Discours à la Nation Allemande*, être savant c'était « être <toujours> en avance sur le présent, appréhender l'avenir et être capable de l'implanter dans le présent pour en permettre le développement futur »<sup>82</sup>. Il devient plus clair, à la lecture des textes de la dernière philosophie, que, par-delà la communication de la vision dans la relation d'apprentissage, se joue la libre production de celle-ci du côté de l'apprenant qui va introduire une loi de *composition* avec le monde sensible, en engageant concrètement la *destination de sa série vers l'indépendance absolue*. On pourrait alors reprendre cette expression de la première philosophie : « Là est en vigueur la loi de causalité, ici

---

<sup>76</sup> F.W. XI 259.

<sup>77</sup> F.W. XI 261.

<sup>78</sup> F.W. IV 456.

<sup>79</sup> F.W. XI 181.

<sup>80</sup> F.W. XI 182-183.

<sup>81</sup> F.W. XI 181.

<sup>82</sup> F.W. VII 427 (trad. de A. Renaut, pp. 277-278).

celle de la substantialité, en ce sens que chaque décision libre est elle-même substantielle, elle est ce qu'elle est, absolument par elle-même »<sup>83</sup>.

L'achèvement de la culture savante dans l'effectivité concrète de l'action libre de tous est donc nécessaire pour que la destination de la communauté sociale puisse se réaliser. Cette culture n'est qu'un « simple moyen pour une fin que l'on doit réellement atteindre dans le temps »<sup>84</sup>. Dans un tel processus, il y a place pour des figures intermédiaires qui attestent des effets positifs de la guidance sociale sur les capacités des apprenants et anticipent les étapes à franchir collectivement pour sa réalisation complète<sup>85</sup>.

© Marc Maesschalck, Louvain-la-Neuve, 2008.

---

<sup>83</sup> GA 1, 5, pp. 128-129; trad. citée, p. 129.

<sup>84</sup> F.W. XI 184. Vrai sens de l'autorité du point de vue téléologique.

<sup>85</sup> F.W. XI 198-199.