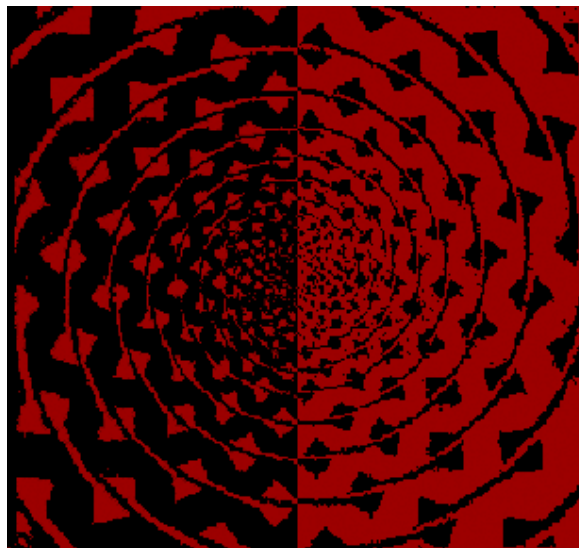


---

# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *L'éthique matérielle des devoirs du premier Fichte. Le cas de la Sittenlehre de 1798.*

Auteur (s) : Marc Maesschalck

N° : 108

Année : 2003

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2003

This paper may be cited as : Maesschalck Marc, « *L'éthique matérielle des devoirs du premier Fichte . Le cas de la Sittenlehre de 1798* », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°108, 2003.

## **L'éthique matérielle des devoirs du premier Fichte. Le cas de la *Sittenlehre* de 1798**

Dans son organisation générale, la doctrine des devoirs, telle qu'elle est exposée par Fichte dans la *Théorie des mœurs* de 1798, comporte d'abord une introduction (§ 19) qui fait, d'une part, la transition avec les deux premières sections du chapitre 3 consacré à l'application du concept de moralité et propose, d'autre part, la division générale qui justifie la structure de toute la troisième section. Cette section est celle qui comporte le plus grand nombre de paragraphes dans l'*Ethique* et c'est elle qui détermine précisément les interdictions et les commandements à suivre en s'adressant concrètement à la personne morale. En fonction de la double division des devoirs exposée en introduction, la section se développe ensuite en quatre matières : les devoirs conditionnés universels (§ 20), les devoirs conditionnés particuliers (§ 21), les devoirs inconditionnés universels (§§ 22-25) et les devoirs inconditionnés particuliers (§§ 26-33). Il n'y a pas de conclusion proprement dite de l'*Ethique* et elle se termine donc avec la doctrine des devoirs. C'est pourquoi le § 19 a un rôle récapitulatif de la première importance puisqu'il forme une sorte de conclusion de la déduction de la personne morale qui répond directement au projet général présenté en introduction à l'ensemble de l'*Ethique*.

Cette situation particulière de la doctrine des devoirs dans l'exposition de 1798 explique sans doute le peu d'engouement qu'elle a suscité chez les commentateurs. De Martial Gueroult à l'introduction de Verweyen dans l'édition Meiner de 1995<sup>1</sup>, on considère souvent que l'intérêt historique de la

---

<sup>1</sup> Cf. GUEROUT M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris, 1930, tome 1, p. 331, note 113 ; VERWEYEN H., « Einleitung », in FICHTE J.G., *Das System der*

troisième section du chapitre 3 est faible eu égard au développement de la pensée de Fichte. Les 18 premiers paragraphes auraient ainsi concentré à eux seuls les avancées les plus remarquables qui jettent un pont entre la doctrine du Droit naturel de 1796 et la *Novo Methodo* de 1799.

Face à ce scepticisme, certaines remarques de base s'imposent d'emblée. Tout d'abord, si l'on prend au sérieux les affirmations du texte, ce n'est qu'à partir du § 19 que l'on est en mesure de comprendre exactement l'apport original et nécessaire de l'*Ethique* à la philosophie pure de *Wissenschaftslehre*. Ensuite, si l'on considère dans son ensemble le projet du texte visant une éthique capable de s'adresser au moi individuel dans le processus empirique de son action, alors ce projet n'aboutit réellement qu'à partir du § 19 quand la sphère du devoir est complètement extériorisée comme objet de la loi morale pour la volonté empirique du moi individuel<sup>2</sup>. Enfin, si l'on tient compte de l'effort fichtéen conduisant par la réflexion transcendantale de la déduction d'un concept dans son applicabilité jusqu'à l'application de ce concept dans la réalité, il faut se garder du geste qui consisterait à clôturer la démarche transcendantale avec la position de l'applicabilité d'un concept sans examiner avec la même rigueur les *propositions conditionnelles*<sup>3</sup> qui découlent des exigences propres à sa mise en situation dans l'horizon de sa contingence comme processus déterminé.

Notre exposé va se concentrer sur la première étape de la doctrine des devoirs, à savoir la présentation de la double division qui justifie l'ensemble de son organisation (§ 19) et l'exposition des deux premières subdivisions qui découlent du § 19 et portent sur les devoirs conditionnés tantôt en tant qu'universels (§ 20), tantôt en tant que particuliers (§ 21). Cette restriction aura l'avantage de nous permettre d'insister plus particulièrement sur le rôle du conditionné dans l'*Ethique* de 1798.

---

*Sittenlehre...*, Hamburg, Meiner, 1995, pp. XI-XXXV, p. XXXIV. Dans une optique similaire, GILSON B., *L'essor de la dialectique moderne et la philosophie du droit*, Vrin, Paris, 1991, pp. 267-269.

<sup>2</sup> Ce point est capital, comme on le verra, car il permet de mettre un terme aux apories soulevées dans la réception de la morale transcendantale par les objections héritées de la scolastique et accusant le formalisme de la position de Kant, coupable de manquer les exigences psychologiques de l'action concrète et, en particulier, la nécessaire subordination de la sensibilité à la volonté empirique qui a besoin de son impulsion. Fichte connaissait bien ces objections reprises par Reinhold et Schmid et que reflète bien le texte de J.G.K.C. Kiesewetter, *Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie*, qui connut deux éditions successives à Halle (1788) et à Berlin (1790-1791). Cf. FABBIANELLI F., *Antropologia tascendentale e visione morale del mondo*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Coll. *Fichtiana* n°14, Napoli, 2000, pp. 48ss. L'originalité de la position défendue en 1798 n'a pas échappé à une recension publiée en 1799 dans la *Göttingischen Bibliothek der neuesten theologischen Literatur* (Bd. 4, 1799, n°5, pp. 673-676) et largement commentée, pour cette raison, par les éditeurs des *Werke* (GA 1, 5, 14-18).

<sup>3</sup> Cf. GA 1, 5, 205.

## 1. Question de méthode

La méthode que nous proposons de suivre vise à éviter les écueils que nous venons d'indiquer afin de donner à ces paragraphes toute leur valeur théorique.

Notre interprétation va procéder par strates. Dans un *premier temps*, nous rappellerons brièvement le cadre kantien dans lequel Fichte situe sa propre réflexion. Dans un *deuxième temps*, nous analyserons le raisonnement proposé par Fichte dans ces trois paragraphes sans tenter de surdéterminer notre lecture par des appels constants à l'architecture générale de l'ouvrage. Dans un *troisième temps*, nous nous attacherons à montrer l'apport de ces paragraphes au sein du projet général d'«éthique selon les principes de la *Wissenschaftslehre*». Enfin, dans un *quatrième et dernier temps*, nous essayerons de mettre en évidence l'originalité et l'intérêt philosophique d'une telle conception de l'éthique des devoirs, non seulement pour son époque, mais aussi pour nous aujourd'hui.

En optant pour ce mode de stratification de notre interprétation, nous voulons coller le plus possible au mouvement conceptuel qui rend possible, chez Fichte, l'accès à l'application des concepts préalablement déduits jusque dans leur applicabilité formelle. Ce mouvement consiste, pour l'essentiel, selon une formulation proposée par Fichte au § 8, en l'inversion de la loi de subsumption au profit de la loi du jugement réfléchissant<sup>4</sup>. Pour entrer dans un tel mouvement, il faut éviter d'élever *mécaniquement* des contenus particuliers sous des règles universelles. L'enjeu devient, au contraire, de trouver *librement* l'universel à partir des contenus particuliers, c'est-à-dire d'appliquer à ces contenus la tendance à la liberté de telle sorte que, par « une action réciproque de la réflexion avec elle-même »<sup>5</sup>, ces contenus limités forment un tout organique avec l'auto-réalisation de la liberté ou, encore, deviennent l'élément matériel d'une exigence déterminée de la tendance morale<sup>6</sup>. Nous pensons que ce mouvement *génétique* est susceptible aussi de se traduire en exigence de lecture du texte fichtéen afin d'éviter un contresens interprétatif où la faculté de connaître théorique en viendrait à se confirmer elle-même<sup>7</sup>. En partant d'un objet particulier dans l'ordre de l'exposé, il doit être possible d'élargir la signification de cet objet en considérant la tendance à la liberté qu'il limite et en réfléchissant sur cette limitation selon son utilité pour réaliser la finalité de la liberté. Il ne faut donc pas entendre l'application à des objets particuliers comme la conséquence mécanique de la déduction d'un concept, mais comme ce

---

<sup>4</sup> Cf. GA 1, 5, 110.

<sup>5</sup> GA 1, 5, 114.

<sup>6</sup> Cf. GA 1, 5, 160.

<sup>7</sup> Cf. GA 1, 5, 160.

moment essentiel de médiation inhérente à l'auto-détermination de la liberté où à partir d'un donné particulier objectivé, il s'agit de saisir la manière dont la liberté peut *effectivement* produire le concept de sa moralité, c'est-à-dire se donner à elle-même sa propre fin dans les limites du monde sensible.

L'enjeu de l'interprétation d'un point particulier de la doctrine fichtéenne de l'éthique est ainsi, selon nous, de permettre au jugement librement réfléchissant, en tant que faculté théorique, de fournir la matière de la détermination morale, à savoir « ce [quelque chose de déterminé] qu'exige la loi morale appliquée à l'être temporel »<sup>8</sup>. De cette manière, à chaque pas du raisonnement, ce qui est acquis c'est un nouveau point de départ pour la réflexion. Si la communauté des Moïse est posée en idée comme la fin dernière de la liberté en tant que réalisation du règne de la raison<sup>9</sup>, le chemin à réaliser pour que le moi empirique parvienne à acquérir l'intelligence de cette fin dans son existence sensible ne découle pas mécaniquement de cette idée. Il faut repartir de cette situation particulière du moi empirique posé face à la loi morale comme objet de sa volonté. C'est un nouveau problème qui se donne à penser et non la simple répétition d'un raisonnement déjà acquis préalablement.

## 2. La référence kantienne

Si l'*Ethique* est traversée dans son ensemble par la référence à l'autorité de Kant, l'effort de démarcation n'en est pas moins tout aussi présent dans le texte. Fichte compare explicitement son système de pensée avec celui de Kant, n'hésitant pas à montrer les points d'accord, mais aussi à proposer des reformulations plus précises et à mettre en évidence les avancées rendues possibles par la *Wissenschaftslehre*. C'est en fait du progrès de la philosophie transcendantale qu'il s'agit, un progrès auquel Fichte entend bien contribuer de manière significative en remontant au fondement transcendantal de la liberté jusque dans la tendance pure<sup>10</sup>, tout en répondant aux objections des « esprits convenablement initiés à la philosophie transcendantale »<sup>11</sup>.

En ce qui concerne directement la doctrine des devoirs, deux points capitaux sont à souligner par rapport à Kant. Le premier concerne la conscience du devoir comme condition formelle de la moralité<sup>12</sup> (§ 15). Le deuxième porte sur la réalisation effective du devoir et sur la limite, à cet égard, de la formulation de l'impératif catégorique qui forme le point nodal de la *Critique de*

---

<sup>8</sup> GA 1, 5, 166. L'ajout entre crochets est de nous (*ndlr*).

<sup>9</sup> Cf. GA 1, 5, 227.

<sup>10</sup> Cf. GA 1, 5, 143.

<sup>11</sup> GA 1, 5, 141. Reinhold regrette d'ailleurs ce côté « spécialisé » des démonstrations de l'*Ethique* fichtéenne compréhensible uniquement, selon lui, par des professionnels de la philosophie transcendantale (Lettre à Frederik Münter du 7 sep. 1798, citée in GA 1, 5, 11).

<sup>12</sup> Cf. GA 1, 5, 161.

*la raison pratique*<sup>13</sup> (§ 18). Ces deux points permettent d'établir le concept de *personne morale* qui est le point de départ de la doctrine des devoirs et donne d'emblée à entendre en quel sens l'éthique fichtéenne des devoirs est une « éthique de la personne », c'est-à-dire une éthique dont le moyen de réalisation dans l'action est « l'homme sensible empiriquement déterminé tout entier »<sup>14</sup>, comme corps, comme intelligence et comme individu.

## 2.1. Limitation de la conscience formelle des devoirs

En régime kantien, le Théorème 3 de la *Critique de la raison pratique* est d'une clarté sans appel sur la nature formelle d'une loi pratique universelle<sup>15</sup> capable de garantir l'indépendance de la volonté par rapport aux conditions matérielles de son effectuation, tout en ayant la valeur d'une législation universelle pour la volonté<sup>16</sup>. Cette condition formelle de la liberté est le devoir. J'agis ainsi parce que c'est mon devoir, la décision qui correspond à l'exigence de pure indépendance de ma liberté. Kant précise cette idée d'une indépendance par rapport à des principes empiriques de détermination de la volonté grâce à des exemples extrêmes où la vie des concernés est directement en jeu. Il montre ainsi qu'il est possible d'acquérir la conscience du devoir même quand la liberté empirique est contrainte. Certes, il est possible que la personne concernée n'ait pas la force suffisante pour accomplir son devoir, mais elle peut sans hésiter le déterminer comme acte réalisable. Et Kant de conclure : « Il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a conscience qu'il doit la faire et il reconnaît ainsi en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue »<sup>17</sup>.

Fichte interprète le passage de *l'Écrit sur la religion* qu'il mobilise au §15 à la lumière du Théorème 3 de la *Critique de la raison pratique*. Dire que « la conscience morale est une conscience qui est elle-même un devoir »<sup>18</sup>, c'est dire, selon Fichte, que la conscience morale n'est rien d'autre que « la condition formelle de la moralité de nos actions »<sup>19</sup>, c'est-à-dire qu'elle est immédiatement selon la modalité de se donner une loi à soi-même, de satisfaire une exigence absolue de la liberté. Mais, pour Kant, cette condition formelle, suffit à comprendre comment la liberté en vient à reconnaître qu'un acte déterminé est

---

<sup>13</sup> Cf. GA, 1, 5, 211-212.

<sup>14</sup> GA 1, 5, 210.

<sup>15</sup> Cf. KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft*, cité suivant *Kant's Gesammelte Schriften* (Berlin, 1908), Bd. V, p. 27. Nous citerons désormais AK.

<sup>16</sup> Cf. AK V, pp. 28-29.

<sup>17</sup> AK V, p. 30. Chez Wolff, l'autonomie de la raison morale en tant qu'elle se suffit rationnellement à elle-même se reconnaît précisément par le concept d'obligation : « *Sine obligatione lex nulla est. Quamobrem ratio sufficiens legis necessario est ratio sufficiens obligationis, unde regula vim legis accipit* » (*Philosophia Practica Universalis*, T. 1, 1738, § 143, in WOLFF Chr., *Gesammelte Werke*, Olms, Hildesheim/New York, 1971, p. 122). Cf. MARECHAL J., *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, Museum Lessianum, Louvain, 1933, pp. 208-209.

<sup>18</sup> GA 1, 5, 161.

<sup>19</sup> *Ibid.*

un devoir. Par contre, pour Fichte, si la conscience morale peut produire un sentiment d'évidence du devoir, elle ne permet pas de juger de l'acte déterminé à poser pour que se réalise concrètement un devoir déterminé. Si la certitude morale est susceptible d'orienter l'action dans le sens de la réalisation de l'autonomie absolue de la liberté, elle dépend *matériellement* d'un jugement théorique qu'elle sanctionne formellement<sup>20</sup>.

Il n'en résulte pas pour autant que « quelque chose soit donné au moi de l'extérieur »<sup>21</sup>. Un être libre ne juge de toute manière que selon l'exigence absolue dont sa conscience morale est formellement l'évidence immédiate<sup>22</sup>. Sur ce point, il faut s'en tenir strictement à la position de Kant. Mais si c'est bien, en dernier ressort, la loi universelle de la conscience morale qui se donne à elle-même à travers la série des actes temporels (décisions) de la volonté empirique, alors il faut qu'*a priori* la totalité de cette série soit réunie au principe de réalisation de la loi morale comme *élément matériel* de l'autonomie visée par la loi morale. Cette synthèse implique que les conditions de réalisation de l'égoïté soient matériellement subordonnées à la loi morale, c'est-à-dire que les conditions matérielles de l'action soient satisfaites en fonction du développement d'une personnalité morale ou, encore, soient consciemment dirigées selon des « commandements moraux matériels » déterminant la fin dernière du corps comme instrument de l'action morale<sup>23</sup>.

Au-delà de cette subordination matérielle de la tendance naturelle à la tendance morale, il faut encore envisager la dépendance de notre volonté à l'égard de nos jugements théoriques (et pas uniquement de notre force physique) et donc à l'égard de notre intelligence. L'intelligence fait aussi partie des conditions de notre égoïté et joue un rôle majeur dans la réalisation de la série des actes temporels décidés par notre volonté. Il en résulte des « lois morales »<sup>24</sup> de l'usage de l'intelligence en fonction de la réalisation de l'autonomie absolue. Dans ce cas, la subordination à la tendance morale est formelle et non plus matérielle. Il ne s'agit pas d'agir sur l'intelligence comme on peut agir sur la formation du corps. Il faut que l'activité de connaissance dans son ensemble soit rapportée à un principe supérieur de la connaissance elle-même, à savoir la loi morale, comme principe originaire de toute légalité pour l'être humain.

## 2.2. Limitation d'un accord possible des volontés selon l'impératif catégorique

---

<sup>20</sup> Cf. GA 1, 5, 155.

<sup>21</sup> GA 1, 5, 166-167.

<sup>22</sup> Cf. GA 1, 5, 164.

<sup>23</sup> Cf. GA 1, 5, 197.

<sup>24</sup> GA 1, 5, 198-199.

A ce point de la réflexion surgit un deuxième écueil par rapport au raisonnement kantien. Certes, l'*Ethique* aurait déjà pu s'arrêter à la seule considération du sentiment interne du devoir dans la conscience morale, car celui-ci suffit pour rendre possible l'action réelle<sup>25</sup>. Mais pour élever l'*Ethique* au rang de science, il faut aussi élucider *a priori* la loi de raison<sup>26</sup> qui sous-tend nécessairement la suite des décisions qui peuvent être rendues en fonction de ce sentiment de justesse<sup>27</sup>. De la même manière, on pourrait se contenter en éthique d'en appeler à l'idée d'un certain accord nécessaire de toutes les libertés<sup>28</sup>, en considérant qu'un effort de chacun pour vivre selon l'autonomie de la raison en général suffit à rattacher la volonté dans une action déterminée à « une loi de tous les êtres raisonnables, en tant qu'ils ont une volonté en général »<sup>29</sup> et sont capables, au-delà de la l'impératif moral, de se représenter une *Urbilde* de la moralité, la volonté sainte qui est l'horizon du progrès indéfini des maximes pour un esprit vertueux<sup>30</sup>.

C'est la position que défend Kant dans le Scolie qui suit la célèbre formulation de l'impératif catégorique au § 7 de la *Critique de la raison pratique*. Mais, à nouveau, pour Fichte une éthique *scientifique* doit aller plus loin et envisager concrètement le rapport de la conscience individuelle, déjà posée dans son corps et dans son intelligence, avec tous les autres êtres libres. La raison en est que la série totale des actes réalisant un moi autonome comme individualité, distinct du moi pur de la raison en général auquel correspond tout être raisonnable en général, – que cette série totale n'est concevable que selon la loi d'un accord *effectif* de toutes les libertés dans leur réalisation matérielle. Il faut donc, de nouveau, par rapport à Kant, chercher « une détermination matérielle plus serrée de la moralité »<sup>31</sup>.

En fait, l'impératif catégorique bien compris suppose plus que l'idée d'un accord *possible* des volontés sous le concept de la loi morale (Moi pur). Il faut un accord *effectif* des volontés. C'est la conception de cet accord effectif comme nécessaire pour l'accomplissement de la loi morale qui permet d'achever la déduction de la libre personnalité morale du moi en tant qu'être empirique sur laquelle repose l'*Ethique* au sens propre comme doctrine des devoirs, celle dont l'exposition commence au § 19. L'être vivant de la doctrine des devoirs est posé dans les conditions de l'égoïté empirique avec un corps, une intelligence et une individualité propres, cette dernière façonnée par les relations avec ses semblables. Une telle éthique, dans la mesure où elle suppose acquise cette

---

<sup>25</sup> Cf. GA 1, 5, 190.

<sup>26</sup> Cf. GA, 1, 5, 191.

<sup>27</sup> Cf. GA 1, 5, 156.

<sup>28</sup> Cf. GA 1, 5, 212.

<sup>29</sup> AK V, p. 32.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> GA 1, 5, 201.



situation contingente des êtres raisonnables individués<sup>32</sup>, est une science constituée de propositions *conditionnelles* du point de vue de la philosophie pure<sup>33</sup>.

L'accès à ce qu'on pourrait nommer « une éthique matérielle » des devoirs dépend ainsi de la déduction génétique du moi individuel qui s'achève par la déduction des conditions de l'individualité. C'est le point qui a principalement retenu l'attention des commentateurs de l'intersubjectivité fichtéenne<sup>34</sup>. L'individualité ne peut être posée que si le moi peut se réfléchir comme activité libre limitée, c'est-à-dire comme une activité déterminée par d'autres êtres libres qui se posent en individus hors du moi. Ces autres êtres libres m'appellent à la liberté comme cet individu reconnaissant leur liberté, c'est-à-dire limitant le champ de mes actions possibles pour respecter les conditions matérielles de leur liberté. Mais cette limitation possible *a priori* pour la liberté entraîne une formulation plus précise du concept d'individualité au plan moral : la tendance morale concerne la série totale des êtres raisonnables comme une communauté de destination – un « système des Moï » dira la *Rechtslehre* de 1812<sup>35</sup> – déterminée *a priori*<sup>36</sup> comme unité de la loi morale. De cette unité des fins pour une totalité d'individus possibles – ou de cette « prédestination » au sens de Fichte<sup>37</sup> – découle une exigence morale particulière pour la faculté de juger qui s'applique à toutes les situations concrètes de décision : celle de chercher à réaliser concrètement cet accord *a priori* de la loi morale par l'argumentation<sup>38</sup>, c'est-à-dire en cherchant à accorder effectivement les jugements.

Il faudrait donc traduire l'impératif catégorique de la *Critique de la raison pratique* en disant : « Agis de telle sorte que tu puisses convaincre les autres libertés de l'acceptabilité rationnelle de la maxime de ton action », c'est-à-dire « de telle sorte que tu puisses les convaincre que ta maxime est bien pensable comme principe d'une législation universelle ». Fichte précise encore : « Chacun doit réaliser un accord absolu avec lui-même en dehors de lui, chez tous ceux qui sont là pour lui, car ce n'est qu'à cette condition qu'il est lui-même libre et

---

<sup>32</sup> Cf. GA 1, 5, 209-210.

<sup>33</sup> Cf. GA 1, 5, 205.

<sup>34</sup> Nous avons montré les limites des présupposés méthodologiques de ces interprétations dans notre thèse d'agrégation (MAESSCHALCK M., *Droit et création sociale*, Peeters, Leuven, 1996, pp. XXXII-XLIII) et nous avons approfondi cette critique dans la perspective de la théorie des normes en philosophie du droit, en montrant les implications d'une conception faible de l'intersubjectivité sur la conception du jugement d'application des normes (ID., *Normes et contextes*, Oms, Hildesheim, 2001, pp. 221-231) ainsi que sur la conception de la reconnaissance sociale (ID. et LENOBLE J., *Toward a Theory of Governance*, Kluwer Law International, The Hague, 2003, pp. 185-193)

<sup>35</sup> F.W. X 501.

<sup>36</sup> Cf. GA 1, 5, 206.

<sup>37</sup> Cf. GA 1, 5, 228.

<sup>38</sup> Cf. GA 1, 5, 211.

indépendant »<sup>39</sup>. Or il s'agit bien ici de produire un accord effectif et pas uniquement d'évaluer pour soi-même la légalité de la maxime suivie. L'idée même d'une « récursivité » de la postulation d'autrui<sup>40</sup> est donc insuffisante pour rendre compte de la proposition fichtéenne. Au-delà d'une condition formelle de la moralité de l'action, il faut aussi, de manière conditionnelle, poser la condition matérielle de la moralité ou, plus exactement, la *condition pragmatique* qui complète sa formulation transcendantale pure<sup>41</sup>. Saisir l'exigence matérielle de la production d'un accord avec autrui au plan du jugement moral qui rend possible l'élément matériel de la réalisation empirique du devoir, c'est accéder à la sphère d'activité sensible de la personne morale qui pose comme son objet l'accord de tous les êtres raisonnables dans la recherche du juste.

### 3. Principes et enjeux d'une division de la doctrine des devoirs

Nous avons ainsi atteint, par le biais du débat avec Kant, le point de départ de la doctrine des devoirs comme « éthique matérielle ». L'accord effectif de tous les êtres raisonnables comme effort de la faculté de juger théorique en accord avec la loi morale est posé hors du moi individuel. En tant que personnalité morale empiriquement déterminée, le moi individuel trouve le principe général de sa raison comme un objet extérieur à lui, comme une exigence à réaliser par le jugement théorique soutenu par la santé générale du corps. La personne morale est, dans ce sens, le « sujet » de la loi morale, c'est-à-dire celui qui doit se soumettre à sa fin pour réaliser son objet, se déterminer en fonction d'elle<sup>42</sup>, grâce à la subordination matérielle de son corps, à la subordination formelle de son intelligence et à la recherche d'un accord effectif avec les autres êtres raisonnables. Chacun est ainsi comme personne morale un *moyen* pour la réalisation de la loi morale dans une communauté d'action réciproque où il puisse reconnaître tous les autres comme des fins en soi. Ce que nous avons appelé la *condition pragmatique* de cette reconnaissance consiste à s'engager dans l'action conforme au devoir avec la disposition d'esprit d'être « l'instrument et le véhicule de la loi morale »<sup>43</sup> et donc de n'être, en aucun cas, une fin pour soi-même<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> GA 1, 5, 212.

<sup>40</sup> Suivant une interprétation très suggestive proposée par LIVET P., « Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez Fichte », in *Archives de Philosophie*, 50 (1987), pp. 581-619.

<sup>41</sup> Même dans les termes du *Droit naturel*, il s'agit du moment où des êtres libres s'engagent *effectivement* dans un processus d'auto-limitation réciproque par « l'intelligence et la liberté » (GA 1, 3, 351 ; cf. aussi GA 1, 3, 386).

<sup>42</sup> Cf. GA 1, 5, 230.

<sup>43</sup> GA 1, 5, 210.

<sup>44</sup> Cf. GA 1, 5, 230.

Une fois acquis et précisé le résultat des réflexions menées dans les paragraphes précédents<sup>45</sup>, la doctrine des devoirs vise principalement à établir les exigences à remplir par le moi individuel pour être dans l'état d'esprit qui rend possible la réalisation de la loi morale. A la détermination des devoirs – de comment il faut agir de manière déterminée pour devenir libre ou accomplir la loi de la raison – correspond un certain état de *discernement* du *Gemüth*. L'enjeu plus particulier des trois premiers paragraphes de la doctrine des devoirs est d'acquérir cet état du *Gemüth* pour développer le jugement théorique apte à appliquer le concept de moralité.

Cet état du *Gemüth* se décline dans un réseau lexical<sup>46</sup> qui consiste à poser le moi individuel au rang de *moyen* de la réalisation de la loi morale. *Positivement*, cela signifie que le moi individuel ou la personne morale doit se considérer, dans toute son individualité (corps, intelligence, relationalité), comme un outil, un instrument ou un véhicule de la loi morale. *Négativement*, cela signifie que le Moi individuel ne doit pas se considérer comme sa propre fin ou s'imaginer qu'il peut s'unir à la volonté de Dieu au point de devenir indirectement sa propre fin<sup>47</sup> ou, encore, décider de sa propre mort comme s'il s'agissait d'une action suprême capable de transcender les errances temporelles. L'enjeu est d'acquérir le juste ou l'authentique<sup>48</sup> oubli de soi, celui qui constitue aussi la véritable vertu morale, celui qui consiste à agir concrètement, de manière déterminée, en fonction du devenir libre de tous les êtres raisonnables.

Par rapport à cet état d'esprit à acquérir qu'apporte exactement la considération des devoirs conditionnés (§§ 20-21)? Ceux-ci instaurent,

---

<sup>45</sup> A savoir, essentiellement, que la moralité n'est possible que pour la liberté d'un moi empirique voulant par son action réaliser, avec tous les êtres raisonnables, leur destination commune, qui est le règne de la raison en général ou l'autonomie absolue.

<sup>46</sup> Il s'agit des termes *Werkzeug*, *Mittel*, *Instrument* et *Vehicul*. Le plus utilisé est le premier dans des expressions du genre « *Werkzeug des Gesetzes* ». *Vehicul* n'est pas employé dans les paragraphes 19 à 21, mais a été utilisé avec *Werkzeug* en GA, 1, 5, 210.

<sup>47</sup> C'est une leçon mystique connue. Chez saint Bernard de Clairvaux, l'itinéraire spirituel consiste dans le dépassement du « s'aimer soi pour soi » en parvenant à « s'aimer soi pour Dieu » (cf. notamment, GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, Paris, 1980, p. 156). Fichte dénonce l'illusion à laquelle pourrait conduire cette représentation de l'ascension mystique d'un point de vue moral. Dans son article « *Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen* » (in *Fichte Studien*, Bd. 18, pp. 19-48, pp. 30-31), Edith Düsing souligne ce point de l'*Ethique* de 1798 et pense qu'il vise Kant. Nous pensons que c'est plutôt le refus d'un mysticisme à la Jacobi qui est en question ici et qui consisterait à sublimer l'obéissance morale et l'effort de l'action humaine sous un quiétisme absolu confondant la mort de la volonté propre avec l'anéantissement de la volonté tout court ! (Cf. aussi FABBIANELLI F., *op. cit.*, p. 192). De ce point de vue, il faudrait nuancer, nous semble-t-il, les rapprochements prématurés avec Jacobi au sujet de la « morale supérieure ». La question consiste à préciser ce que l'*Anweisung* maintient de la critique du mysticisme, tout en suivant l'accord qui se dessine avec Jacobi dans les textes de philosophie populaire de 1805-1806. Cf. LAUTH R., « *Elementare Pflicht und höhere Moral* », in LAUTH R., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit, Fichte und sein Umkreis*, Ars una, Neuried-München, 1994, pp. 57-120. pp. 407-419. Lauth renvoie, notamment, à GA 1, 8, 76-77 et à la lettre du 8 mai 1806 (GA 3, 355-356), qui confirme une auto-correction par rapport à 1798.

<sup>48</sup> Ce concept d'authenticité n'est pas inconnu de Fichte car il est utilisé par J.H. Abicht dans son *Neues System eines philosophischen Tugendlehre* (Leipzig, 1790). Cf. FABBIANELLI F., *op. cit.*, p. 84

précisément, une distinction entre la fin prochaine et la fin dernière des actions du moi individuel<sup>49</sup>. Un devoir conditionné résulte, en effet, des contraintes que peut rencontrer le moi individuel dans la réalisation de ses actions. Son agir moral peut être entravé parce que son rôle médiateur de moyen ne parvient pas à s'effectuer. Il est de son devoir de prévenir ces situations et d'assurer les conditions rendant possible l'effectuation de son rôle d'outil de la loi morale. Il s'agit du seul genre de devoir conditionné rationnellement admissible : maintenir active la personnalité morale dans sa capacité d'action. Tous les autres devoirs acceptables ne peuvent être qu'inconditionnés, c'est-à-dire immédiatement constitutifs de l'accomplissement de la loi morale. Quant aux devoirs conditionnés, ils peuvent encore être de deux types, suivant que l'on considère la nature sensible de l'action morale, c'est-à-dire en tant qu'elle pose l'action réciproque du moi avec le monde sensible comme conditionné par son action réciproque avec les autres libertés. Dans cette optique, les devoirs conditionnés se subdivisent en devoirs universels et en devoirs particuliers, selon qu'ils concernent tous les êtres raisonnables individuellement (universels) ou qu'ils peuvent faire l'objet d'une délégation à un groupe particulier d'êtres raisonnables (devoirs particuliers) en fonction de la division de la société en différents états concourant à la réalisation de fins communes. Cette subdivision s'appliquera aussi aux devoirs inconditionnés.

De manière générale, les devoirs conditionnés universels (§ 20) – ceux qui valent pour chaque individu – concernent l'*auto-conservation de soi* et les devoirs conditionnés particuliers (§ 21) – ceux qui sont répartis selon la division sociale des tâches – portent sur le *choix d'une place* dans cet agencement collectif, sur le choix d'un état de vie. Comme nous l'indiquons dans le tableau de synthèse suivant, la double division des devoirs résulte, en fonction du concept de la conscience<sup>50</sup>, d'une divisibilité selon l'objet ou selon le sujet<sup>51</sup> :

---

<sup>49</sup> Cf. GA 1, 5, 234. Cette distinction joue un rôle important dans la théologie morale scolastique. Thomas d'Aquin distingue déjà le choix (*electio*) des moyens en vue d'une fin et l'intention (*intentio*) d'atteindre une fin grâce à des moyens adéquats (*Summa theologica*, Prima Secundae, Quaestio XII, art. 4). Mais c'est Leonardo Lessius (1554-1623), dans son opuscule *De perfectionibus moribusque divina*, Lib. VI, c. 4, n. 32 (Lethielleux, Paris, 1881, p. 80) qui distingue entre les fins immédiates et la fin ultime : « *Est tamen multiplex in rebus bonitas ; quia res quaelibet deservit ad multos fines inter se subordinatos ; qui tamen omnes ad unum finem ultimum, nimirum gloriam Dei, reducuntur* » Cf. THILS G., *Théologie des réalités terrestres*, t. 1 *Préludes*, DDB, Bruges/Paris, 1947, p. 136.

<sup>50</sup> Cf. GA 1, 5, 39.

<sup>51</sup> Il est possible d'établir une comparaison entre cette division et celle que propose Kant dans sa *Métaphysique des mœurs*. Une distinction en apparence semblable à celle du conditionné et de l'inconditionné est aussi mobilisée par Kant qui sépare les devoirs parfaits et les devoirs imparfaits, mais, quant à lui, selon qu'ils concernent immédiatement ou médiatement la *matière* de l'obligation morale. De plus, Kant divise préalablement cette matière de l'obligation elle-même selon que le sujet est obligé envers soi-même ou envers les autres humains, car il maintient sa division au plan du Moi transcendantal de la raison pure pratique. Le Moi individuel demeure donc, dans ce cas, un objet de l'obligation morale (autant comme « animal », l'universel matériel, que comme « être moral », l'universel spirituel) et n'est pas en conséquence le sujet d'une éthique matérielle comme chez Fichte. Dans le cas de devoirs envers les autres, on retrouve cette division entre l'universel spirituel (les autres pris comme être moraux dans l'absolu) et l'universel matériel (les autres en tant que déterminés par leur condition dans l'ordre social). L'éthique appliquée aux états de vie devient alors une

DEVOIRS		Universels	Particuliers
Division objective	Division subjective		
Conditionnés		Auto-conservation de soi (§20)	Choix de son état de vie (§21)
Inconditionnés		[Cf. §§22-25]	[Cf. §§ 26-33]

Par rapport aux deux types de devoirs conditionnés, l'enjeu est d'acquiescer l'état d'esprit d'un moi individuel *outil* de la loi morale, alors même que ce dernier doit agir médiatement à l'égard de sa fin dernière compte tenu d'un devoir dont il est l'objet immédiat. Dans chacun des cas, le discernement du jugement théorique va devoir s'affiner.

### 3.1. Etre outil de la loi morale par l'auto-conservation de soi

Dans le premier cas (§ 20), qui concerne les devoirs conditionnés auxquels sont soumis tous les individus, il s'agit d'établir une limite entre la tendance égoïste naturelle à l'auto-conservation et la tendance morale à l'auto-conservation. Si le *Droit naturel* a déjà été amené à démontrer la nécessité d'une continuité de l'activité représentative pour que l'être raisonnable puisse se poser comme agissant causalement dans le monde sensible<sup>52</sup>, l'*Ethique* ne peut se contenter d'une durée motivée par une fin matérielle de l'action. La seule fin recevable de l'auto-conservation pour l'action morale, c'est l'action morale elle-même en tant qu'incorporée dans une série temporelle dont la fin dernière est la loi morale<sup>53</sup>. Il en résulte donc une exigence *limitée* d'auto-conservation, une exigence conditionnée par la suite prochaine d'actions morales déterminées. Il ne s'agit pas dès lors d'un principe inconditionné d'auto-conservation<sup>54</sup>. C'est donc bien au plan moral aussi qu'il faudra traiter des jugements théoriques envisageant des actes contraires à ce principe d'auto-conservation. Si l'auto-

---

simple question de code de conduite à développer suivant les situations sociales. Il n'y a donc pas, chez Kant, de distinction entre les devoirs universels et particuliers, comme chez Fichte, parce que la dimension matérielle de l'éthique n'est pas élaborée à partir du moi individuel comme principe agissant de la loi morale. On obtient de la sorte les tableaux suivants :

Devoirs envers soi	Comme animal	Comme être moral	Devoirs envers les autres	Comme êtres moraux absolus	Comme membres du corps social
parfaits	auto-conservation	véracité	parfaits	amour	
imparfaits	Perfectionnement matériel de soi	Perfectionnement spirituel de soi	imparfaits	modestie	

<sup>52</sup> Cf. GA 1, 3, 338.

<sup>53</sup> Et non la persistance « comme un moyen pour une fin quelconque » au sens du *Droit naturel* (GA 1, 3, 408).

<sup>54</sup> Et non au plan juridique, car l'Etat ne peut pas limiter le droit externe illimité que chacun possède sur sa propre vie (cf. GA 1, 4, 117-118).

conservation ne peut être considérée comme un devoir inconditionné, il est nécessaire de préciser en quel sens elle peut être limitée par une fin supérieure. C'est pourquoi la discussion sur le suicide, envisagé ici comme acte résultant d'un choix délibéré<sup>55</sup>, prend une place centrale dans le § 20.

Du devoir conditionné d'auto-conservation morale découlent des recommandations négatives et positives. Les premières sont des interdictions, les deuxièmes des commandements. On peut certes distinguer dans les interdictions celles qui portent sur l'intérieur et sur l'extérieur, c'est-à-dire, d'un côté, celles qui interdisent de porter atteinte à la santé du corps et à l'activité de l'esprit (par privation ou par excès) et, de l'autre côté, celles qui mettent en garde contre les risques inconsidérés liés au contexte de l'action. Mais le suicide vient opérer comme une synthèse de ces interdits dans la mesure où il s'agit d'une destruction intentionnelle de la vie directement par un usage de ma propre force ou indirectement par un usage des circonstances<sup>56</sup>. Cette volonté de limiter le principe naturel d'auto-conservation semble convenir à l'idée que celui-ci n'est pas inconditionné et que, oralement parlant, le devoir peut exiger effectivement de mettre en péril sa propre vie. C'est cependant à cet endroit précis que se trouve la limite à ne pas manquer entre le conditionné et l'inconditionné. L'auto-conservation est un devoir conditionné en fonction de la persistance dans le temps de la série des actes déterminés réalisant la loi morale. C'est donc en fonction d'une action morale déterminée à réaliser qu'est posée la condition de l'auto-conservation. Le risque possible pour la vie n'est que conséquent aux circonstances de l'action à poser<sup>57</sup> et ne peut se traduire par une obligation directe de supprimer sa vie ou de résoudre une situation au prix de sa vie. La condition visée par l'auto-conservation est, en effet, de tout faire pour se maintenir dans le processus temporel de réalisation de la destination morale. Un acte qui conduit sûrement à la mort est donc contraire à ce devoir, car dès que je supprime cette vie où je poursuis ma destination morale, je me soustrais à la loi morale. Et même si je croyais poser un tel acte pour accéder à une vie supérieure, plus authentique d'un point de vue moral, je serais toujours en

---

<sup>55</sup> « *Ein mit kalter Besonnenheit ausgeübten Selbstmord* » (GA 1, 5, 240). Chez Kant également, les considérations sur le suicide sont posées dans le cadre d'une délibération morale de la conscience (tout en admettant comme Fichte différents motifs possibles). Kant parle de « *willkürliche Entleibung seiner selbst* » (AK VI, p. 422). Cf. Aussi AK IV, pp. 422 et 429. Au 23, Fichte rappelle le § 20 en utilisant les termes de « *prämeditirte Selbstmord* » (GA 1, 5, 249).

<sup>56</sup> Fichte discute surtout le premier cas (en GA 1, 5, 237-238), mais il envisage aussi le second cas quand la mort est présentée comme un moyen pour une action bonne (en GA 1, 5, 242). Ainsi, dit-il, la conduite de Codrus qui provoque sa mise à mort par les soldats ennemis est une espèce de suicide. Cf. des exemples similaires chez Kant en AK VI, p. 423.

<sup>57</sup> Comme dans le cas, par exemple, du devoir inconditionné de porter assistance à d'autres semblables en danger. L'accomplissement de ce devoir peut comporter des risques, mais ceux-ci ne constituent pas des moyens de l'action à réaliser (ce sont des circonstances externes), ni encore moins sa fin médiate (cf. § 23, GA 1, 5, 251-252).

contradiction avec la loi morale parce que je prétendrais « défendre le mal au nom du bien qui doit en résulter »<sup>58</sup>.

Si la vie est si importante n'est-il pas préférable alors de chercher à la sauver à tous les coups et d'éviter ainsi d'en faire usage comme un simple instrument de la loi morale ? Le raisonnement que l'on vient de faire n'exclut pas les risques que peut entraîner une action morale déterminée dans l'adversité. Ce raisonnement se refuse tout autant de faire de la mort héroïque un moyen pour la morale et de l'exaltation du suicide un modèle de transcendance du temps présent. Le chemin de crête qui se dessine est celui de l'homme vertueux, un chemin qui se sépare de celui du sage stoïcien<sup>59</sup> comme de celui du héros tragique modernisé<sup>60</sup>. Comme dans la *Première Lettre de Paul aux Corinthiens*<sup>61</sup>, l'homme vertueux se distingue du seul courage et de la force de caractère par l'amour de la loi. Le mobile de son action, c'est de soumettre sa volonté au devoir, de faire en sorte que, par ses actes déterminés, un dessein plus grand que le sien puisse s'accomplir, un dessein qui lui échappe dans l'ordre contingent de sa réalisation, mais auquel la seule chance pour lui de se rattacher est de suivre son devoir, de s'en faire le « principe agissant »<sup>62</sup>.

Ainsi, uniquement du devoir à accomplir dans les tribulations du temps présent provient la justification. Derrière la question du suicide se profile l'épreuve de l'angoisse et le trouble de l'âme incertaine de son salut. Dès qu'il prend son salut comme individu pour fin de son existence morale ou qu'il pense s'unir à Dieu en se sacrifiant pour le salut du monde, le moi individuel cède au penchant égoïste de se réaliser soi-même et perd l'esprit de la loi morale : accepter de vivre une vie qui n'est pas pour soi-même, tantôt en la supportant même quand elle semble se perdre, tantôt en la risquant même quand elle croit pouvoir se sauver.

### 3.2. Etre outil de la loi morale par le choix de son état de vie

---

<sup>58</sup> GA 1, 5, 241. Agir « *sub specie boni* ».

<sup>59</sup> C'est bien le stoïcisme qui est explicitement visé par Kant dans la *Métaphysique des mœurs* (AK VI, p. 422). La critique de l'héroïsme stoïcien est présentée dans une note de la *Critique de la raison pratique* (AK V, p. 127) selon une perspective plus directement apologétique en faveur de la morale chrétienne. Parmi plusieurs exemples, on peut se référer aux *Pensées* de Marc-Aurèle (Livre IX, 3).

<sup>60</sup> Nous pensons ici en particulier à Friedrich Schiller. Il y a dans le tragique de Schiller une exaltation esthétique de la souffrance et de la mort qui vise à mettre en évidence la nature sensible de l'être moral, ses affects libérateurs, mais dont l'idée de la vertu reste, au sens de Fichte, de l'égoïsme ou de l'amour propre (GA 1, 5, 231). Cf. quelques belles pages à ce sujet de MEIER G., *Schiller und Fichte*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1993, pp. 87-88 et 97-98 où il commente *Über tragische Kunst* (1792) et *Anmut und Würde* (1793).

<sup>61</sup> Cf. 1 Co 13, 1-3.

<sup>62</sup> GA 1, 5, 242. Toujours selon la *Première Epître aux Corinthiens*, l'homme vertueux est un « adjuvant » de l'oeuvre divine (cf. 1 Co 3, 9). Fichte précise ainsi que le moi individuel comme instrument de la loi morale n'est pas « Mittel desselben als Sache ». L'*Anweisung* reviendra sur ce dernier concept de moyen pour l'attribuer explicitement aux stoïciens (cf. GA 1, 9, 150).

Le cas des devoirs conditionnés particuliers (§ 21) – ceux qui sont relatifs à la division des tâches et des rôles dans la société – apporte une deuxième occasion d'affiner le discernement du jugement théorique en l'appliquant cette fois à l'organisation civile de l'interaction des libertés. 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 d'ordre social déterminée, 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>63</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>64</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 dans la division sociale des tâches. Le *Droit naturel* posait les conditions nécessaires d'une communauté d'influence réciproque<sup>65</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.

---

<sup>63</sup> Cf. GA 1, 5, 244. C'est un point aveugle de la position kantienne (cf. *supra*, note 51), comme le souligne LAUTH R., « Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung », in LAUTH R., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg, 1989, pp. 196-208, pp. 196-197.

<sup>64</sup> Une préoccupation qui traversera les plans pédagogiques de Fichte jusqu'au grand texte des *Discours à la nation allemande*. Cf. notre étude, MAESSCHALCK M., « Education et jugement pratique chez Fichte », in GODDARD J.-Chr. (dir.), *Fichte : le moi et la liberté*, P.U.F., Paris, 2000, pp. 135-163.

<sup>65</sup> Cf. le concept de *Bildsamkeit* en GA 1, 3, 379 et 383.



Par rapport à ce plan d'éducation sociale, les recommandations positives pour l'auto-conservation intégraient déjà les Beaux-Arts au nom de la capacité des satisfactions esthétiques à fortifier le corps et l'esprit<sup>66</sup>. Le *Système de l'Idéalisme transcendantal* de Schelling et le plan d'université proposé dans ses *Leçons académiques* de 1802 donneront une place prépondérante aux Beaux-Arts dans l'éducation<sup>67</sup>. Fichte est et restera plus circonspect, au nom peut-être d'une plus grande clairvoyance sur les exigences de l'éducation sociale : il faut éviter, selon lui, de partir de l'idéal d'une culture théorique<sup>68</sup> (où l'éducation deviendrait une fin en soi en s'identifiant au principe absolu de la vie de l'esprit) et chercher plutôt – par une éducation conçue comme un moyen – à rendre possible la liberté de chacun dans la place qu'il aura choisie comme « ce que lui ordonnait sa situation, son cœur et sa pénétration intellectuelle »<sup>69</sup>, en acceptant ici encore que le choix d'un état de vie ne soit pas sa propre fin, mais soit d'abord soumis aux besoins de l'organisation sociale (fin prochaine) et, à travers elle, à la réalisation de la loi morale (fin dernière).

#### 4. Portée systématique de la doctrine des devoirs conditionnés

Il nous semble que deux gains majeurs peuvent être retirés de ce travail d'interprétation. Le premier concerne l'intelligence du système de la *Wissenschaftslehre* en général. Le deuxième concerne plus spécifiquement le projet de l'*Ethique* comme telle.

*En ce qui concerne l'intelligence de la Wissenschaftslehre en général* d'abord, ces pages permettent de comprendre la nécessité, pour une science de la liberté, de prendre en compte les propositions conditionnelles d'une science particulière pour développer entièrement son concept de fin de la raison. L'application à l'agir sensible permet effectivement 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>70</sup>.

Ensuite, *en ce qui concerne la tâche spécifique d'une éthique scientifique*, ces pages apportent la preuve qu'une détermination du devoir dépassant l'ordre purement formel de la conscience morale est nécessaire pour orienter le jugement théorique dans la réalisation du devoir. Cette réalisation n'est

---

<sup>66</sup> Cf. GA 1, 5, 241.

<sup>67</sup> Cf. *Schelling's Sämtliche Werke*, Bd. V 350-352.

<sup>68</sup> Cf. GA 1, 5, 245. Cette position, Fichte l'a élaborée dans son opposition aux thèses d'une « éducation esthétique de l'humanité » telles que Schiller les défendait (cf. FABBIANELLI F., *op. cit.*, p. 137 ; MEIER G., *op. cit.*, pp. 126-127).

<sup>69</sup> GA 1, 5, 242.

<sup>70</sup> GA 1, 5, 29.

pensable, en effet, qu'en fonction d'une « éthique matérielle » de la personne morale, selon laquelle la volonté empirique du moi individuel doit adopter la disposition d'esprit d'un instrument de la loi morale et ordonner sa vie en conséquence dans son action réciproque avec le monde sensible. Cette exigence implique concrètement d'engager son corps, son esprit et sa capacité relationnelle dans un processus temporel dont la fin dernière n'est pas soi-même, mais bien la communauté des êtres raisonnables comme présentation du moi pur, objet de la loi morale. Développer le jugement théorique qui permet, en fonction du devoir, d'accepter d'agir sans être la fin dernière de sa propre vie et de choisir sa place dans la société en tenant compte de ses besoins organisationnels, c'est une tâche complexe qui transforme tout autant l'idée reçue de la nécessaire auto-conservation de soi que celle de l'organisation mécanique d'une société indifférente à l'engagement individuel dans son système de gouvernance.

Quand on atteint ces dimensions fondamentales de la vie individuelle que sont celles de l'*animal laborans* et de l'*homo faber*<sup>71</sup>, on se rend compte encore, du point de vue de l'entreprise intellectuelle de Fichte dans son ensemble, que les travaux de philosophie populaire, loins d'être simplement parallèles, voire marginaux, aux grandes œuvres systématiques, s'articulent directement aux chantiers ouverts par la philosophie scientifique appliquée et les prolongent. Ainsi, on trouve déjà en germe, dans ces paragraphes sur les devoirs conditionnés, les préoccupations de *L'Etat commercial fermé*<sup>72</sup> et les bases des réflexions pédagogiques que Fichte développera dans ses plans d'enseignement, puis dans les *Discours à la Nation allemande*. Comment ne pas interpréter l'engagement de Fichte comme savant, dans ses recherches sur l'organisation économique de l'Etat et sur la politique éducative, à la lumière des devoirs conditionnés énoncés par l'*Ethique* ? A plusieurs reprises<sup>73</sup>, Fichte dit clairement que c'est un devoir pour tout homme qui comprend leur nécessité de s'engager à rendre possible leur réalisation dans sa société.

## 5. Actualité philosophique de la doctrine des devoirs conditionnés

Il nous reste brièvement à mettre en évidence, l'originalité des propos de Fichte que nous avons tenté de resituer et d'interpréter dans leur mouvement transcendantal.

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

---

<sup>71</sup> La distinction entre le travail et les œuvres chez Arendt est reprise librement ici pour séparer l'auto-conservation de soi et l'engagement dans la division sociale des tâches. Pour l'origine de cette distinction, ARENDT H., *Vita Activa*, Piper, München, 1981 (1967), pp. 79-82.

<sup>72</sup> Cf. les indications de J.-Chr. Merle dans *Justice et progrès*, P.U.F., Paris, 1997, pp. 177-178.

<sup>73</sup> Cf., notamment, GA, 1, 5, 232 et 244.

savant, est qu'elle permet, comme on l'a souligné plus haut, 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>74</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>75</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>76</sup>.

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 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>77</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

<sup>74</sup> Cf. GA 1, 5, 154 ; ainsi que GA 1, 5, 65-66.

<sup>75</sup> Cf. *supra*, note 49.

<sup>76</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 LENOBLE J. et MAESSCHALCK M., *Toward a Theory of Governance, op. cit.*, pp. 291-299.

<sup>77</sup> Cf. GA 1, 5, 203.

immédiate un concept de fin médiate, toujours à l'horizon de la totalité du processus temporel de nos actions<sup>78</sup>.

Cette synthèse de l'agir éthique dans le domaine des devoirs conditionnés nous l'avons nommée « éthique matérielle ». Nous voulions indiquer par là qu'à l'encontre du postulat intentionnaliste des éthiques rationalistes, Fichte suit une voie nouvelle en philosophie avec laquelle renouera en particulier la phénoménologie de Scheler<sup>79</sup> et, plus tard, les versions radicalisées de la phénoménologie transcendantale de Michel Henry et de Rolf Kühn<sup>80</sup>. 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 conditions 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. Aucune intuition n'est donnée à ce vouloir ultime, qui ne peut s'appuyer que sur la certitude de soi-même comme volonté incarnée, c'est-à-dire sur l'assurance de la vertu qui accepte une vie comme moyen de la loi morale, une vie d'amour au sens de l'apôtre Paul.

---

<sup>78</sup> Cf. GA, 1, 5, 234.

<sup>79</sup> On verra à ce propos, en particulier, les pages de Scheler défendant contre Kant le principe d'une éthique matérielle (cf. SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle, 1927, pp. 122-124). R. Lauth suggère aussi le rapprochement dans « Elementare Pflicht... », *op. cit.*

<sup>80</sup> Cf. HENRY M., *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., Paris, 1990, pp. 163-177 ; KÜHN R., *Radikalisierte Phänomenologie*, Peter Lang, 2003, pp. 245-251. On verra, également, sur la portée de ces réflexions, STAUDIGL M., *Die Grenzen der Intentionalität, Zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, pp. 173-182, ainsi que KÜHN R., *Husserl und Fichte, Phänomenologie der Persönlichkeit oder Seligkeit*, in *Recherches Husserliennes*, 19 (2003), pp. 13-31.