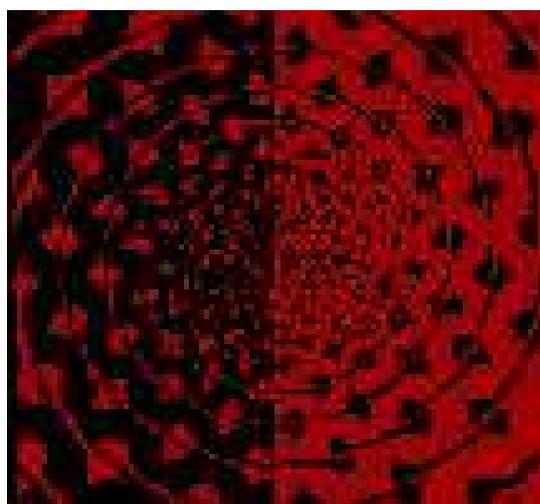


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: Typique transcendantale et typique phénoménologique.
III. Le dépassement fichtéen de la typique kantienne

Auteur: Marc Maesschalck

N° 63

Année : 2000

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2000

This paper may be cited as: Marc Maesschalck, «Typique transcendantale et typique phénoménologique - III. Le dépassement fichtéen de la typique kantienne », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°63, 2000.

© Marc Maesschalck, mai 2000

Typique transcendantale et typique phénoménologique

III. Le dépassement fichtéen de la typique kantienne

par Marc Maesschalck (UCL, FUSL)
Centre de Philosophie du Droit

Dans son introduction à la *Métaphysique des mœurs*, Philonenko remarquait qu' « il y a une temporalité spécifiquement pratique que Kant n'aurait pas manqué de mettre en évidence s'il n'avait commencé par considérer comme unifiés sous un même principe le droit et la morale »¹.

Cette dimension d'une "temporalité spécifiquement pratique" est une préoccupation centrale des recherches menées au sein de la cellule philosophique du Centre de Philosophie du Droit². Elle nous a conduit non seulement à élaborer une comparaison entre les théories du monde vécu chez Habermas et chez Bourdieu sous l'égide des concepts de subsomption et d'analogie³, mais elle est aussi à l'origine de la reprise des critiques de l'éthique de la discussion élaborées par K.O. Apel par la mise en évidence de son

¹ A. PHILONENKO, *Introduction*, in E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, Première partie : *Doctrine du droit*, Vrin, Paris, 1985, pp. 27 à 77, p. 48.

² Cf. M. MAESSCHALCK, *Les enjeux d'une recherche sur la typique de la raison pratique*, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 60, 1999.

³ Cf. *Le Carnet 51*, sur *La réduction du contexte chez Bourdieu et Habermas*, dans la série *Habitus et lien social* (I), in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 1998.

principe d'action téléologique, anticipatif et critique comme limitation contextuelle du Principe d'universalité des normes. Une partition s'est ainsi constituée sur des bases épistémologiques nouvelles entre l'acceptabilité rationnelle et l'acceptation pratique des normes avec l'aide des concepts de perception et d'usage tels qu'ils sont employés par Ladrière et Putnam dans le cadre de la limitation interne des formalismes⁴.

Pour achever cette critique de la discursivité procédurale appliquée à l'éthique comme milieu de vérification des régimes de justification rationnelle, voire comme logique de la raison publique, il fallait encore faire jouer la partition de l'acceptabilité et de l'acceptation dans le cadre plus général d'une théorie de la raison pratique et tenter d'en déterminer les conséquences pour le jugement pratique.

Ce type de problématique n'est pas étranger au champ de l'éthique contemporaine si l'on considère que tant les recherches sur les habitus pratiques que celles portant sur des compétences cognitives préliminaires peuvent être interprétées comme des manières d'éviter la question d'une reformulation des thèses spécifiques au jugement pratique. De la même manière, la référence commode au "sens commun", voire chez Rawls à des "idées intuitives de base" ou chez Habermas à des "convictions pré-compréhensives" est aussi une façon de s'établir d'emblée dans un horizon disposé à la rationalité, comme le logicien attendant un certain ajustement du monde à la règle de vérité qu'il définit. La raison pratique, dit Ladrière, renvoie d'elle-même à une *normativité intrinsèque* de l'action⁵.

Mais cette dernière proposition, empruntée à J. Ladrière, relance toute la question du jugement pratique précisément. Peut-on se contenter à ce niveau d'interrogation sur l'application des normes ou leur acceptation pratique, d'une solution strictement formelle selon laquelle, par exemple, tout jugement pratique se fonde sur l'*ajustabilité* du monde à la loi de la raison pratique? Il ne suffit pas, en effet, de renvoyer la conscience à la forme du déterminable en général et de se demander si un monde est concevable d'après l'unité des fins sans la loi morale, car, même si une telle croyance - en la Providence notamment - était formellement acquise, il faudrait encore savoir comment

⁴ Cf. les *Carnets 20* et *23* de la série *Formalismes et théories de l'action*, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 1996.

⁵ Cf. J. LADRIERE, *La forme et le sens*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 1, 1989, pp. 475 à 492, p. 491.

poser des jugements qui permettent de vivre conformément à cette croyance et, donc, comment l'appliquer.

Néanmoins, une réponse formelle est encore strictement envisageable: elle consiste à ne s'intéresser qu'à l'adéquation du jugement avec la croyance en un monde moralement déterminable. Il faudrait dès lors éliminer la référence empirique de l'intuition à une situation déterminée pour ne retenir de l'expérience qu'une forme voulue de moralité, c'est-à-dire l'application *formelle* du principe de détermination par la liberté. Par cette "*typification*" de l'acte, il devient donc possible de juger purement selon les concepts de la raison pratique. Le bien et le mal ne dépendent pas de déterminations contextuelles; ils sont atemporels, comme les exemples choisis par Kant dans sa *Typique du jugement pur pratique*: qu'en serait-il d'un monde où chacun se permettrait de tromper, de mettre fin à sa vie quand il se sent fatigué ou de rester complètement indifférent à la misère d'autrui?⁶

1. La typique kantienne

La typique chez Kant est une réponse formelle à la reformulation du jugement pratique dans le cadre déjà résolu d'une croyance formelle en un monde moralement déterminable. Pour bien saisir le formalisme de la typique, il faut se souvenir qu'à la différence du schème, celui-ci ne met pas en relation une image sensible et une règle: il relie la représentation d'une règle formelle de nature (une série causale) avec le principe général de conformité à la loi (l'ordre de la raison pure). Le type est à l'*intersection formelle* du sensible et du suprasensible dans la mesure où il rend possible par son opération la *représentation*, sous la forme d'une loi de nature, d'un *concept* de la raison pure. Dans les termes même de Kant, le type constitue un *test* pour les maximes de la raison pratique puisqu'il les soumet à l'épreuve de la forme d'une loi naturelle⁷. Mais ce test suppose aussi que la raison pratique puisse se concevoir elle-même sous le "type général" d'une loi universelle de la nature, c'est-à-dire qu'elle permette de vérifier effectivement la légalité d'une loi reliant des objets sensibles. Le type relie donc une forme générale de légalité (celle de la nature du monde sensible comme expérience en général) et une forme appliquée de loi de nature (combinant des objets de l'expérience), selon l'*habitus* de l'entendement qui fonde toujours ses jugements sur le modèle sensible.

⁶ Cf. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. par Fr. Picavet, P.U.F., Paris, 1960, p. 72.

⁷ *Ibid.*

On remarquera dès lors que la typique permet de reprendre une formule connue de la raison sur les conditions de possibilité de l'expérience en général et des objets de l'expérience. Mais dans ce cas, il faut préciser que si, pour le jugement pratique, la condition d'une forme générale de légalité est *en même temps* la condition d'une forme de loi d'application, c'est-à-dire le type, on ne peut en conclure pour autant à une *temporalisation* du jugement moral. Au contraire, le rapport formel qu'établit le type général d'une loi universelle de moralité et le type particulier d'une loi d'action dans le monde sensible, - ce rapport formel est atemporel parce qu'il concerne exclusivement la convenance des maximes aux principes moraux, c'est-à-dire la vérification dans *la forme* de la maxime de la loi d'auto-détermination de la liberté. Il n'y a pas d'autre vérification possible, ni par des conséquences empiriques, ni par des intuitions suprasensibles. L'issue à cette double limitation est exclusivement du côté de la forme et de l'entendement, c'est-à-dire dans un "rationalisme" de la raison pratique⁸.

Philonenko en arrive à la même conclusion à propos de la *Doctrine du droit* et, en particulier, de la théorie du concret lorsque Kant propose de représenter "les deux actes, celui de la promesse et celui de l'acceptation (...) non comme se suivant l'un l'autre, mais tout au contraire (...) comme procédant d'une volonté commune unique, ce qui est exprimé par l'expression "en même temps" (*zugleich*)⁹. "Mais comment ne pas voir, commente Philonenko, que le "zugleich" n'a pas ici le même sens que dans la philosophie théorique? Il représente non pas l'unité temporelle et temporalisante (au sens transcendantal) des conditions de l'expérience et des objets de l'expérience, mais bien plutôt l'*Aufhebung* du temps en lui-même par lui-même dès lors que l'on pénètre dans la sphère du droit"¹⁰.

2. Le dépassement fichtéen

Notre thèse d'agrégation sur Fichte, défendue en 1996, se terminait en tentant de montrer que la philosophie politique de Fichte atteint un "sommet métaphysique" dans sa philosophie intermédiaire avec l'*Anweisung zum seligen Leben*¹¹. On trouve, en effet, dans cet écrit spéculatif de philosophie populaire,

⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁹ A. PHILONENKO, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰ *Ibid.* p. 49.

¹¹ Cf. M. MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte*, Vrin/Peeters, Paris/Leuven, 1996, pp. 307-342.

une théorie de la création morale et du génie pour l'action¹² qui permet d'incarner la réflexivité de la philosophie première dans une "typique du jugement pratique"¹³ conforme à l'exigence formelle de Kant¹⁴, mais aussi construite sur les bases d'une intersubjectivité transcendantale. Outre l'interprétation particulière de la *virtu* qui est rendue possible par le type¹⁵, la proposition générale de l'*Anweisung* nous semble aussi avoir une portée politique décisive dans la mesure où, comme doctrine de la religion, elle ouvre la dimension historique de la finalité du processus d'auto-limitation des consciences en rapport à la destination absolue des libertés. Sur ce point, il faut mentionner l'important travail de réhabilitation des *Discours à la nation allemande* réalisé - une fois n'est pas coutume - tant par R. Lauth¹⁶ que par A. Renaut¹⁷, mettant respectivement en évidence le rôle de l'identité collective dans la destination spécifique de l'homme et le principe premier d'éducabilité du genre humain. C'est à la lumière de ces relectures des *Discours* qu'il faut situer l'ensemble de la production politique de la philosophie intermédiaire, sans se laisser ébranler par les généalogies factieuses qui voudraient toujours voir les systèmes politiques jaillir tout armés du cerveau des philosophes...

P.-Ph. Druet¹⁸, notre prédécesseur dans la tradition fichtéenne en Belgique après les pères Maréchal¹⁹ et Lahaye²⁰, a voulu mettre en évidence la

¹² Cf. F.W. V 469 et 526.

¹³ Cf. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, op. cit., pp. 70-74.

¹⁴ Comme le souligne avec précision Hartmut Traub, mais en privilégiant la comparaison avec l'*Écrit sur la religion* de Kant et les *Fondements de la métaphysique des moeurs* alors que le problème du passage à l'application de la règle entraîne nécessairement vers la question de la typique. Cf. H. TRAUB, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1992, pp. 231-236.

¹⁵ Comme annoncé dès F.W. V 411 pour la vertu et repris en F.W. V 527 par le thème du *Gemüth* rayonnant de la beauté d'un art de vivre qui plaît à Dieu: "*die Urquelle der Schönheit ist allein in Gott, und sie tritt heraus in dem Gemüthe der von ihm Begeisterten*".

¹⁶ Cf. R. LAUTH, *Le véritable enjeu des Discours à la nation allemande de Fichte*, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 123 (1991), pp. 249-273.

¹⁷ Cf. A. RENAUT, *Présentation*, in J.G. FICHTE, *Discours à la nation allemande*, Imprimerie Nationale, Paris, 1992, pp. 7-48.

¹⁸ Cf. la thèse inédite de cet auteur, *De l'anarchie à la dictature éducative, Politique et métaphysique chez Fichte*, Liège, 1974; ainsi que son *Fichte*, Seghers, Paris, 1977.

¹⁹ Cf. J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique, Cahier IV, Le système idéaliste chez Kant et les post-kantiens*, Ed. Universelle/DDB, Bruxelles/Paris, 1947.

²⁰ Cf. E. LAHAYE, *Philosophie, Cours*, Namur, 1977.

“politisation de la métaphysique” chez Fichte²¹. Sa thèse, très critiquée par A. Philonenko²², était marquée par la hantise d'un retour du modèle communautaire chez Fichte, comme si la société kantienne des nations ordonnée à la paix universelle était devenue, sous l'impulsion de Fichte, à travers la justification spéculative de l'Etat rationnel, une “théocratie comprise”²³, la “communauté idéale” d'une société de l'amour, conformant ses membres à son idéal totalitaire par le biais de l'éducation. On remarquera que c'est précisément sur ce point qu'Habermas prétend se démarquer de la reprise du modèle fichtéen tel qu'il le repère chez K.O. Apel²⁴: la communauté idéale de communication ne peut en aucun cas se comprendre et se représenter sous le mode d'une société bonne; elle n'est qu'une exigence régulatrice approchable formellement par des règles idéales. Cette réplique, en apparence très kantienne de Habermas, reste insuffisante même sur le plan kantien, tout comme la critique de P.-PH. Druet qui se concentre sur la mise en évidence d'un anti-type communautaire. En fait, Habermas tente de neutraliser formellement ce que P.- PH. Druet mobilise négativement: le type de la loi pratique. Or l'application de la loi pratique par l'entendement pose un problème au niveau de la représentation, à savoir au niveau des schèmes tirés de situations sensibles. A quoi pourraient bien correspondre des anticipations de règles de comportements réussies, d'autant plus qu'un accord de la liberté avec soi-même ne se mesure pas nécessairement par sa réussite au plan phénoménal?

Une manière d'éviter cette question consiste à introduire un “concept flou” de *prudence*²⁵. On évoluerait ainsi vers une sorte d'état intermédiaire de la conscience politique dans le processus de l'application²⁶, - intermédiaire entre l'idéalisme de la raison politique et le réalisme de l'Etat effectif²⁷.

²¹ Cf. P.-Ph. DRUET, *La politisation de la métaphysique idéaliste: le cas de Fichte*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974), pp. 678-711; ID., *Métaphysique, droit et politique chez Fichte*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80 (1975), pp. 254-261.

²² Cf. A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, Vrin, Paris, 1984, p. 158, n. 7.

²³ Selon l'expression avancée en F.W. VII 693.

²⁴ Cf. J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, p. 106. Habermas renvoie alors à K.O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, Bd. II, p. 419.

²⁵ Cf. L. FERRY et A. RENAUT, *Présentation*, in J.G. FICHTE, *Machiavel et autres écrits politiques de 1806-1807*, Payot, Paris, 1981, pp. 9-35, p. 34. Il serait en fait plus approprié de revenir au concept de prudence dans le cadre des *Considérations sur la Révolution française* (GA 1, 1, 230- 232 et 352-355).

²⁶ Tel qu'il apparaît dans le texte sur machiavel en F.W. XI 404-405; GA 1, 9, 224-225.

²⁷ Cf. A. RENAUT, *Politique de l'entendement, politique de la raison, De Raymond Aron à Fichte*, in

L'infléchissement que recherchait notamment l'*État commercial fermé*²⁸ serait de cette façon compris comme une adaptation souple de la règle aux circonstances du temps présent, la constitution d'un "sens pratique", d'une capacité à saisir l'événement en reconstituant prudemment le fil de l'interprétation.

Si cette solution peut paraître séduisante par son oecuménisme et sa polyvalence de principe, elle me paraît surtout contradictoire au plan fichtéen parce qu'elle reconduit incidemment soit à une perspective utilitariste, soit à une perspective moralisante. Le jugement de prudence est, en effet, proposé comme solution sans être déterminé dans sa provenance. Quelle sera pourtant la base du tri des événements dans l'interprétation? Il s'agira nécessairement d'une hypothèse sur la convenance des événements à la réalisation des principes de la raison pratique. Une telle hypothèse de convenance devra soit se baser sur un calcul de satisfaction (l'événement optimise-t-il les chances de réalisation de la loi pratique, la version utilitariste), soit envisager, par le biais d'un principe d'action, certaines conditions historiques susceptibles de renforcer le progrès communautaire vers la réalisation de la loi pratique. On trouve ce cas de figure chez J. Rawls notamment, avec l'idée du Consensus par recoupement²⁹. La garantie d'un développement durable de l'ordre politique vers un mieux-être en commun peut se formuler alors comme un primat du raisonnable sur le rationnel. Mais il s'agit, en fait, de l'*adhésion morale* des individus au consensus politique de leur société. Le jugement prudentiel s'appuie alors, comme chez Ricoeur relisant Rawls, sur le jugement moral³⁰.

Une fracture apparaît dès lors dans le domaine de l'application, qui maintient dans les versions tant conséquentialiste que déontologique, le dualisme du sensible et du suprasensible que Fichte parvient pourtant à dépasser par sa théorie de l'action. Il faut cependant bien se rappeler un trait essentiel de la fondation fichtéenne de l'intersubjectivité si l'on veut tirer tout le profit de son dépassement du dualisme kantien. Cette fondation est double (intuitive et

Cahiers de Philosophie Politique et Juridique, 1989, n° 15, pp. 25-39; ID., *Fichte et la politique de l'entendement*, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 123 (1991), pp. 305-313.

²⁸ Cf. GA 1, 7, p. 351.

²⁹ Selon l'article désormais classique, J. RAWLS, *The Idea of an Overlapping Consensus*, in *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), pp. 1-25.

³⁰ Cf. P. RICOEUR, *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990)*, in *Lectures I, Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991, pp. 196-215, p. 215; ID., *Le juste*, Esprit, Paris, 1995, pp. 111-119.

pragmatique) telle qu'elle est amenée dans la *Rechtslehre*³¹ et elle donne accès à l'intersubjectivité par l'*intercorporéité*³². Fichte se réfère d'abord, en effet, à la nécessaire constitution de la subjectivité par l'expérience du semblable, rendue possible grâce à la manifestation du corps de l'autre comme chair vivante. C'est par la réflexivité que se constitue donc la conscience du corps comme totalité vécue dans une communauté de ressemblance. Cet aspect des choses suffit à fonder le postulat théorique de la raison pratique dans les termes de la *Nova Methodo*³³.

C'est ensuite la possibilité d'un devenir de cette communauté de ressemblance qui en justifie la fondation pragmatique: celle-ci consiste dans le postulat récursif nécessaire à toute forme d'accord entre les libertés dans l'ordre de la reconnaissance. Il s'agit de l'engagement dans la relation en supposant de la part de l'autre liberté la même volonté de me traiter comme liberté. De nouveau, ce postulat met en oeuvre la réflexivité qui rend possible l'engagement en fonction d'une communauté d'auto-limitation réciproque. On pourrait donc considérer l'intersubjectivité comme une communauté de ressemblance ouverte à la possibilité d'un devenir commun grâce à l'accord réciproque des libertés.

Si la perception d'autrui et la reconnaissance pragmatique qui conduit à l'institution juridique sont deux moments distincts, leur point commun est la réflexivité. Celle-ci rend, en effet, possible une ouverture de la conscience à sa propre sphère de déterminabilité qui permet de décentrer l'auto-appréhension de sa propre opérativité vers une saisie de soi dans son rapport d'auto-limitation comme partie prenante d'un Tout qu'on l'appelle Etre, Vie ou Absolu. Cette possibilité intrinsèque d'une conscience de l'être-dérivé de la conscience par la communauté des existences constitue un sommet métaphysique comparable à ceux atteints par Leibniz ou Spinoza³⁴. Mais la réflexivité qui en est le principe premier a ceci de particulier qu'elle inscrit dans l'ordre de l'agir la totalité ainsi conçue.

Sur les traces de Luther³⁵, Fichte reprend le schème de l'abandon de la volonté propre pour signifier la portée de l'unité spéculative de la vie conçue à

³¹ Cf. GA 1, 3, 384-386.

³² Cf. M. MAESSCHALCK, *Droit et création sociale*, op. cit., pp.110-117.

³³ Cf. GA 4, 2, p. 264.

³⁴ Cf. en particulier, J.-Chr. GODDARD, *Fichte et Spinoza*, in *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, 27 (1991), pp. 2 à 29, p. 21.

³⁵ Cf. J.-Chr. GODDARD, *Avant-propos*, in J.G. FICHTE, *Querelle de l'athéisme suivie de divers*

travers la réflexivité. La réflexivité culmine ainsi dans le processus d'attestation d'une possibilisation du "faire absolu" au sein même de l'échec de l'existence phénoménale³⁶. Dans ce cadre, la référence à "la prière des prières" ("que ta volonté soit faite"³⁷) est déjà le signe d'un mode d'accomplissement de cette réflexivité par un décentrement vers la figure d'une autre conscience opérant elle-même un tel abandon. Mais ce processus de décentralisation ne se limite pas à fonder une christologie de l'exemplarité. On le retrouve au contraire au fondement même de cette créativité morale aussi bien dans la relation d'éducation maternelle³⁸, que dans la relation d'enseignement savant³⁹.

3. Des exemples de types dans les *Discours à la nation allemande*

Formellement, ce qui se définit de la sorte, c'est une typique du jugement pratique: l'application de la règle est dirigée par sa "possibilisation" dans des formes de vie qui l'incarnent. Ces formes de vie ne constituent pas en tant que telles une vérification empirique de la satisfaction de la règle, mais un comportement déterminé par une volonté prolongée de se conformer à la règle qui en rend concevable la possibilisation comme règle de vie. De manière plus spécifique encore, ce processus de décentrement joue en rapport au corps d'autrui comme corps vécu dans la mesure où l'intentionnalité supposée du rapport à la règle (*überzeugung*⁴⁰) se manifeste, par-delà la paix intérieure (*Gesinnung*⁴¹) qui en résulte, à travers la force tranquille de cette esthétique de vie que produit la *vertu*.

Cette typique du jugement pratique, on la retrouve à l'oeuvre dans les *Discours à la nation allemande*, lorsqu'il est question de constituer en types les

textes sur la religion, Vrin, Paris, 1993, pp. 7-27, p. 23. On verra aussi H. BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Gerd Mohn, 1953; ainsi que W. FÜHRER, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1984, p. 94.

³⁶ Cf. F.W. V 533.

³⁷ Cf. F.W. V 522 (Mt 6, 10; Lc 11, 2). Pour mémoire en 1799, F.W. V 313.

³⁸ Cf. F.W. V 527 (à mettre en parallèle avec F.W. V 414).

³⁹ Cf. F.W. V 420. On pourra aussi se reporter, parmi beaucoup d'autres passages, à F.W. VIII 368.

⁴⁰ Cf. GA 1, 5, pp. 152 et 153 (le § 15 intitulé *Exposition systématique des conditions formelles de la moralité de nos actions*; trad. Naulin, P.U.F., Paris, 1986, p. 157).

⁴¹ Cf. GA 1, 5, p. 162. Sur l'importance de cette distinction, on pourra se rapporter à M. MAESSCHACKL, *Pour une éthique des convictions*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994, pp. 10 et 14.

identités nationales⁴². Il y a une volonté de permettre aux Allemands de se comporter en peuple de manière à pouvoir échanger réellement avec d'autres peuples, au-delà de l'échec et de la trahison des élites. L'idée de Fichte, quand elle est resituée dans la perspective d'une typique, me semble mieux cernable: il s'agit de rendre accès à une réflexivité des Allemands sur leur destin de manière à rendre à nouveau possible une forme de différenciation dans la reconnaissance, plutôt que d'identification-soumission au vainqueur, qui apparaît comme incarnant un autre génie national. Si l'on peut dire que le type national n'a de sens que dans une perspective cosmopolitique⁴³, il faut bien comprendre que ce cosmopolitisme n'a lui-même de sens que dans la perspective d'une communauté d'auto-limitation réciproque des Etats, selon le modèle déjà envisagé dans *L'État commercial fermé* et même la *Rechtslehre*⁴⁴.

La typique reparaît dans les *Discours* lorsqu'il est question de la mission de l'éducation savante. Celle-ci doit tendre à encadrer le développement de la capacité du savant à dépasser le stade de la production de l'organisation (celui de l'entendement mécanique) pour « appréhender l'avenir et être capable de l'implanter dans le présent pour en permettre le développement futur »⁴⁵. C'est le stade de la faculté de juger réfléchissante tel que le déterminait déjà la *Sittenlehre* de 1798⁴⁶. Sa spécificité est de pouvoir prendre le relais de l'entendement mécanique lorsque celui-ci est confronté à l'échec dans son mode de traitement des situations particulières, à savoir la subsomption sous une règle générale. Le rôle du savant est alors d'inverser la loi de subsomption et de produire une sélection de possibles dans le fil naturel de la causalité de manière à y insérer concrètement la loi de liberté.

Il ne s'agit donc pas de séparer les savants pour constituer une classe de privilégiés de l'ordre social, mais de créer les conditions d'une fonction de programmation sociale en intégrant les connaissances savantes dans « l'élément de l'intuition commune » et d'en tirer un art d'être-en-commun⁴⁷.

⁴² Cf. F.W. VII 467.

⁴³ Cf. F.W. XI 229.

⁴⁴ Cf. GA 1, 4, p. 153.

⁴⁵ F.W. VII 427; trad. citée, p. 278.

⁴⁶ F.W. IV 112 ; GA 1, 5, p. 110.

⁴⁷ F.W. VII 441; trad. citée, p. 298.

4. Typique du jugement pratique et convictions

L'inversion de la loi de subsumption et le principe qui consiste, en conséquence, à produire une sélection de possibles dans l'ordre naturel de la causalité permet ainsi de prendre en compte la *limitation communautaire* de l'ordre pratique. On pouvait déjà repérer celle-ci en 1796, dans la critique du formalisme juridique. Pour Fichte, une « doctrine du droit « purement formelle »⁴⁸ est une théorie spéculative élaborée par abstraction de la *limitation communautaire* des droits individuels. La condition en effet pour que soit concevable une sphère d'activité est sa possible réciprocité avec d'autres sphères semblables. « De façon effective, écrit Fichte, < l'individu > n'a de droit que dans la communauté qui le réunit à d'autres (...) »⁴⁹.

Faire abstraction de cette limitation communautaire est une pure possibilité de la raison spéculative. Et il ne manque pas de professeurs de droit qui « se contentent de philosopher formellement sur le concept de droit, et, pourvu qu'à leur concept soit conférée la simple pensabilité, se préoccupent peu de son applicabilité »⁵⁰. Pourtant, la conséquence directe de cette position formelle est de négliger complètement les conditions temporelles de l'application du droit. Comment, en effet, pourrait-on concevoir l'exercice du droit d'une partie lésée pour rétablir une juste réciprocité si en même temps cet exercice n'est pas défini par le pouvoir de juger d'un tiers qui garantit « l'expérience à venir dans sa totalité »⁵¹? Ainsi, l'application contextuelle de la contrainte est indécidable pour les parties en cause et ne peut être déterminée que du point de vue supérieur selon lequel il y a une coïncidence évidente entre « la restitution réciproque de la liberté et la totalité de l'expérience à venir »⁵². Est formelle une doctrine juridique énoncée *hors du temps* qui considère uniquement la possibilité abstraite d'exercer un droit sans la nécessité d'en délimiter l'application pour garantir l'avenir de la relation sociale.

Cette dimension est reprise du point de vue supérieure de la réalisation de la liberté par l'action morale dans la *Sittenlehre* de 1798. Fichte s'en prend cette fois à une éthique traitée « du seul point de vue formel »⁵³, c'est-à-dire ne

⁴⁸ F.W. III 112 ; GA, 1, 3, 403 (trad. citée, p. 127).

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ F.W. III 99-100 ; GA 1, 3, p. 395 (trad. citée, p. 115).

⁵¹ F.W. III 98 ; GA 1, 3, p. 394 (trad. citée, p. 114).

⁵² F.W. III 100 ; GA 1, 3, p. 395 (trad. citée, p. 115).

⁵³ F.W. IV 147 ; GA 1, 5, p. 139 (trad. citée, p. 141).

considérant unilatéralement que la *tendance pure* de la liberté à s'auto-déterminer. Une telle éthique se réduit à une « *métaphysique des moeurs (...)* formelle et vide »⁵⁴. Elle ne peut prôner que l'abnégation la plus totale et l'anéantissement de toute volonté pour éviter qu'un désir d'objet et la jouissance naturelle qu'il suscite n'interfère avec le désir spirituel de la pure détermination de l'activité par soi-même (c'est-à-dire par abstention à l'égard de tout objet).

La conséquence contradictoire d'une telle éthique de la non-détermination par la tendance naturelle est de rendre impossible toute effectuation temporelle de la tendance spirituelle à la pure détermination de soi comme fin dernière de l'unité des tendances. Or l'éthique est précisément la conséquence du mode d'être synthétique de la conscience de soi en tant que destination. Notre agir est un processus limité de réalisation de l'indépendance absolue comme fin.

Une éthique purement formelle fait l'impasse sur la difficulté que recèle cette formulation de la dimension temporelle de l'éthique. Elle opte pour une fusion "hors du temps" avec « la forme absolument pure de la raison, c'est-à-dire Dieu »⁵⁵ et manque du même coup l'essentiel, c'est-à-dire « la possibilité d'accomplir individuellement et dans le temps sa destinée *de chaque moment* »⁵⁶.

Comme le droit, l'éthique procède donc à une synthèse qui combine liberté et temporalité, mais cette fois, il s'agit plus précisément de combiner en un seul acte *l'absolue restitution de l'activité pure et la totalité de la destinée morale à venir*. Il est alors possible en chaque moment de notre existence de poser des actes appropriés au but ultime de notre raison finie.

Poser concrètement de tels actes suppose un jugement approprié sur la situation à la fois sur le plan formel et sur le plan matériel. Un tel jugement se construit chez Fichte en rapport à la conviction. Celle-ci porte directement la marque de la temporalité dans la mesure où elle complète la maxime d'agir suivant le concept du devoir par une autre maxime, négative celle-ci, celle de ne jamais agir contre sa conviction. Cette deuxième maxime a pour particularité non seulement de renvoyer à la possibilité de la perversion de la première, mais de plus, elle en indique le principe de jugement. D'où la formule préférée par

⁵⁴ F.W. IV 131 ; GA 1, 5, p. 126 (trad. citée, p. 126).

⁵⁵ F.W. IV 151 ; GA 1, 5, p. 142 (trad. citée, p. 144).

⁵⁶ *Ibid.*

Fichte: « *agis toujours d'après la plus parfaite conviction de ton devoir* »⁵⁷. C'est la *synthèse* du devoir-être et de la totalité de la destinée morale.

Mais la conviction ne joue pas seulement un rôle au plan de la cohérence *formelle* de l'action. Elle permet aussi d'envisager la réalisation concrète d'une destinée morale commune. Kant, pour sa part, en reste à l'*idée* d'un accord entre les libertés⁵⁸. La formule selon laquelle mon action devrait être réfléchie comme si elle pouvait être le principe d'une législation universelle n'a qu'une portée heuristique, mais non constitutive⁵⁹: elle ouvre une direction, mais ne montre pas comment se produirait effectivement un libre accord des libertés eu égard à ma propre conviction *privée*. Kant laisse donc de côté, la question pratique essentielle du processus d'accord des jugements⁶⁰, c'est-à-dire les conditions effectives d'une influence réciproque (respectueuse de l'intégrité physique, selon le droit). Ce genre d'influence, selon le point de vue de Fichte, ne peut s'exercer qu'à travers le jugement de conviction. La réalisation de la destinée morale passe par le « jeu de cette action réciproque »⁶¹ qui engendre une « culture morale universelle »⁶² et permet d'acquérir des « convictions pratiques communes »⁶³. Pour agir dans le monde commun et se réaliser soi-même, il est donc nécessaire de se régler sur la formation d'une conviction commune.

Cette temporalisation de la conviction dépend d'une dernière synthèse propre au jugement de conviction et qui réunit la restitution de la conviction privée et la totalité de la conviction commune. Ce qui oriente la temporalisation d'un tel jugement, c'est un *idéal d'humanité* sans détermination substantielle, un idéal strictement procédural, celui de la *perfectibilité*⁶⁴. S'il y a, en effet, une indécidabilité d'un conflit de convictions sur l'injustice d'une situation, celle-ci ne peut interdire l'action sans contredire la loi morale. Il faut alors procéder à la synthèse du limitant et du limité, c'est-à-dire agir selon sa conviction la plus parfaite quelle que soit la "*conviction relative*" qui rattache à une « *réalité*

⁵⁷ F.W. IV 156 ; GA 1, 5, p. 146 (trad. citée, p. 150).

⁵⁸ Cf. F.W. IV 234 ; GA 1, 5, p. 212 (trad. citée, p. 223).

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cf. F.W. IV 233 ; GA 1, 5, p. 211 (trad. citée, p. 223).

⁶¹ F.W. IV 235 ; GA 1, 5, p. 213 (trad. citée, p. 225).

⁶² *Ibid.*

⁶³ F.W. IV 236 ; GA 1, 5, p. 213 (trad. citée, p. 225).

⁶⁴ Cf. F.W. IV 240 ; GA 1, 5, p. 217 (trad. citée, p. 229).

effective dont je fais partie moi-même comme membre de la société»⁶⁵. La conviction qu'une *volonté générale* rencontre ma conviction privée d'une injustice implique de considérer ma conviction relative à cette situation comme subordonnée et à traiter « la condition présente de l'Etat de nécessité comme un moyen de produire l'Etat de raison »⁶⁶. Dès lors, le jugement de conviction permet la restauration d'une fin commune **limitée** sur la base du rattachement et de l'évaluation de ma conviction privée eu égard à la formation d'une conviction commune. Agir selon sa conviction la plus parfaite ne devient ainsi possible qu'en rapport à la *temporalisation* d'une conviction commune de tous les humains.

5. Typique et philosophie politique

Quant à savoir si la vertu d'un type national dépend de celle de son leader, et si en conséquence, un despotisme éclairé sera bien accueilli par Fichte, il est clair que la vertu nationale dépend pour lui d'une forme de vie collective et que celle-ci comprend un certain leadership. Mais ce leadership ne peut être que le produit de l'organisation d'une forme de vie dans le cadre d'un Etat de Droit, et il joue sa légitimité sur sa capacité à développer la qualité de vie dans l'ordre social donné⁶⁷.

Si certains détracteurs n'ont pu voir dans *L'État commercial fermé*, et Schelling en tête, que "l'idée d'un Etat parfait, aboutissant à la théorie du despotisme le plus néfaste (...)"⁶⁸, ils ont laissé de côté l'effort de Fichte pour concevoir la voie d'une auto-limitation de l'Etat dans un contexte d'anarchie militaro-commerciale et d'expansionnisme territorial⁶⁹, alors même qu'on pouvait fixer théoriquement l'idéal d'un ordre constitutionnel républicain. Schelling, si critique, se contente de considérer l'Etat de guerre comme "tout aussi nécessaire que la lutte des éléments dans la nature"⁷⁰. "L'Etat, écrit Schelling, pour le dire sans détours, est une conséquence de la malédiction qui

⁶⁵ F.W. IV 239 ; GA 1, 5, p. 216 (trad. citée, p. 228).

⁶⁶ F.W. IV 239 ; GA 1, 5, 216; (trad. citée, p. 229).

⁶⁷ Cf. F.W. XI 248 et 249; ainsi que F.W. XI 421.

⁶⁸ Cf. F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Cotta, Augsburg/Suttgart, 1856-1861, Bd. VII, p. 462. Cité "SW". Nous suivons pour les citations la traduction française de J.-F. Courtine et E. Martineau, *Conférences de Stuttgart*, in *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, pp. 203-259, p. 239.

⁶⁹ Cf. F.W. III 468.

⁷⁰ S.W. VII 462; trad. citée, p. 239.

pèse sur l'homme"⁷¹. Même dans sa forme moderne d'institution rationnelle, il ne peut produire qu'une *unité extérieure* que seule la connaissance religieuse pourra libérer de soi-même comme puissance aveugle de contrainte lorsque "la grande alliance de tous les peuples reposera sur la base de convictions religieuses devenues universelles"⁷². Mais le prix de cette libération semble être, pour Schelling, que "la pression de la tyrannie politique (...) s'accroisse toujours jusqu'à atteindre son maximum"⁷³.

Cette conception pessimiste de l'ordre politique est surtout caractérisée par l'absence de médiation entre l'ordre de l'Etat effectif et la libération par le principe d'une unité spirituelle des libertés. Fichte se refuse précisément à cette considération fataliste de l'exercice du pouvoir dans l'histoire et à sa justification morale par une théologie de la chute. Si Fichte mobilise aussi une conception théologico-politique du destin de l'homme (comme dans les *Grundzüge*⁷⁴), celle-ci intègre le rôle libérateur de la modernité comme promesse d'une réconciliation de l'ordre du monde avec la forme de la liberté. De plus, Fichte n'attend pas la transformation de l'ordre du monde d'une révolution morale. Il l'attend d'une transformation de la raison elle-même dans sa capacité à anticiper pratiquement l'ordre éidétique. C'est pourquoi *L'État commercial fermé* se propose à la manière d'un **plan** politique, comme les *Discours à la nation allemande* cherchent aussi à tracer un plan d'éducation, autant de plans qui s'inscrivent dans l'optique d'un monde anticipable par la raison. "L'Etat réel peut être ainsi conçu, écrit Fichte en 1800, comme pris dans le mouvement d'instauration progressive de l'Etat de raison"⁷⁵. Pour qu'un Etat effectif puisse incarner son idéal constitutionnel, "il faut ramener à des concepts tout ce qui pourra s'y transformer, et refuser d'abandonner tout ce qui est susceptible d'être maîtrisé au hasard aveugle, avec l'espoir que ce dernier fera pour le mieux"⁷⁶.

6. Typique et théorie des relations internationales

⁷¹ S.W. VII 461; trad. citée, p. 238.

⁷² S.W. VII 465; trad. citée, p. 241.

⁷³ S.W. VII 464; trad. citée, p. 241.

⁷⁴ Cf. VERGNIOLLE DE CHANTAL H., *Une oeuvre peu connue de Fichte: les "Caractéristiques du temps présent"*, in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 171 (1981), pp. 273 à 281.

⁷⁵ F.W. III 397; trad. par D. Schultess, *L'Age d'Homme*, Lausanne, 1980, p. 67.

⁷⁶ F.W. III 398; trad. citée, p. 68.

La politique internationale est soumise au même principe. Elle répond à l'exigence d'une auto-limitation de la puissance politique à l'exploitation de ses ressources naturelles propres dans un système de production et d'échange bien organisé, comme l'esquisse déjà la *Rechtslehre* de 1796⁷⁷ avant *L'État commercial fermé*⁷⁸. Cette manière d'envisager l'art de gouverner représente pour Fichte un progrès considérable dans un contexte historique où prédomine encore l'illusion qu'il y a plus à gagner "dans le désordre général"⁷⁹ et que "même si chez soi tout avait été exploité, la conquête et la soumission commerciales des peuples étrangers et des autres parties du monde, ouvriraient une source d'appoint inépuisable et lucrative"⁸⁰. Cette critique des limites contextuelles du droit cosmopolitique universel, formulée dès 1795, montrait déjà comment Fichte entendait dépasser le formalisme de la position kantienne sur la paix perpétuelle en traduisant **matériellement** les limitations de la liberté dans une organisation positive de la vie économique et sociale de l'Etat⁸¹. Mais il lui fallait préalablement élaborer la déduction de l'Etat juridique fermé!⁸²

Les considérations annexes de 1796 sur le droit cosmopolitique présupposent cet Etat juridique fermé, puisqu'elles envisagent des alliances volontaires entre Etats scellées par des **contrats** reconnaissant l'indépendance réciproque⁸³. Pour parvenir à cette qualité d'échange, tout un processus historique est nécessaire, comme l'analyse en détail *L'État commercial fermé*. Aucun équilibre total ne peut être atteint tant que persistera l'illusion que l'on peut s'enrichir en se soumettant d'autres Etats. Dans un tel contexte, la base nécessaire à des relations pacifiques demeure l'affirmation de sa force, de sa *virtu*. Loin d'être réduite à une déclaration de guerre permanente, l'affirmation de la *virtu* relève de la logique réflexive du type. Basée sur la reconnaissance intuitive de la force propre à toute collectivité organisée (celle du *pouvoir de dominer* tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de soi)⁸⁴, l'affirmation de la *virtu*

⁷⁷ Cf. GA 1, 4, 38.

⁷⁸ Cf. F.W. III 408-410.

⁷⁹ F.W. VIII 434; *Compte rendu du projet de paix perpétuelle de Kant (1795)*, trad. par L. Ferry, Payot, Paris, 1981, pp. 185-193, p. 192.

⁸⁰ F.W. VIII 435; trad. citée, p. 192.

⁸¹ Cf. F.W. VIII 432.

⁸² F.W. III 388.; trad. citée, p. 59.

⁸³ Cf. GA 1, 4, p. 153.

⁸⁴ Cf. C.LEFORT, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1986 (1ère éd. 1972), p. 115:

traduit, dans une reconnaissance pragmatique, sa propre volonté de pouvoir sur la défense d'une sphère propre d'activité et d'une sphère d'influence⁸⁵.

Ce dédoublement pragmatique de la volonté est capital car, en jouant sur la reconnaissance d'une sphère d'influence garantissant la sphère propre d'activité, l'affirmation de la *virtu* est ouverte à un échange, à une détermination réciproque au plan de l'*influence*. Loin de justifier le rapport aveugle à la guerre, Fichte tente d'en saisir le principe d'épuisement par l'auto-limitation réciproque de zones d'influence au-delà du périmètre des frontières nationales. La défense de ces zones d'influence permet de *tester* concrètement la détermination pacifique des autres Etats concernés, une détermination qu'il est illusoire de leur prêter *a priori*, puisqu'elle dépend de multiples données qu'on ne peut maîtriser de l'extérieur⁸⁶. En défendant une zone d'influence, un Etat reconnaît immédiatement un autre Etat dans son propre pouvoir d'exercer aussi une influence et d'entrer ainsi dans une relation d'équilibre entre influences réciproques. D'où cette formule qui caractérise, selon nous, une "typique de la *virtu*":

"nul ne songe à commencer la guerre s'il ne peut le faire avec profit, mais puisque tous sont toujours intéressés et attentifs à ne laisser à personne un quelconque avantage, une épée maintiendra l'autre en repos, et une longue paix s'en suivra"⁸⁷.

Fichte décrit bien une règle de comportement qui ne peut s'appliquer que par l'affirmation de la *virtu* sur le mode réflexif d'une anticipation des possibilités contenues par l'influence réciproque⁸⁸. Un tel comportement se construit dans la droite ligne du schéma de double postulation de la reconnaissance pragmatique d'autrui. Le parallélisme se retrouve d'ailleurs dans le texte sur Machiavel, puisqu'il y est question aussi de l'équilibre entre les libertés singulières au sein d'une même communauté de droit. De la même manière que la détermination morale des individus est indécidable pour

"Tel n'est pas, en effet, le but de l'essai de faire une apologie de la puissance; son auteur s'attache à démontrer que la connaissance des rapports de force qui sont au fondement de la vie politique, loin de favoriser le déchaînement des guerres, permet de faire une économie de la violence; que ce sont au contraire les erreurs commises par les Souverains qui engendrent la plupart des conflits".

⁸⁵ Cf. F.W. XI 423.

⁸⁶ Cf. F.W. XI 423.

⁸⁷ F.W. XI 425-426; trad. par A. Renaut, Payot, Paris, 1981, pp. 39-86, p. 61.

⁸⁸ Cf. F.W. XI 424.

l'élaboration d'un ordre juste⁸⁹, de la même manière, la détermination pacifique des Etats est indécidable pour l'élaboration d'un équilibre international⁹⁰. Il faut dès lors tester cette détermination par sa soumission à l'ordre formel du droit (pour les individus) et au jeu des influences réciproques (pour les Etats).

L'apport du machiavélisme retravaillé par Fichte en 1806-7 aux positions défendues en 1800 réside dans la perspective d'un processus de sortie de l'état de guerre, non par la voie idéaliste d'une condamnation morale, voire même juridique de la guerre, mais par la **voie réflexive** de la recherche d'un équilibre rendant inadéquat le recours à la guerre. Il ne s'agit pas simplement d'une issue empirique où l'on tenterait d'éliminer l'intérêt de la guerre au cas par cas. Le terme réflexif veut signifier que, dans la solution mise en avant par Fichte, il y a transformation d'un mode d'affirmation ou de positionnement contextuel de manière à provoquer l'évolution du mode d'appréciation des forces en présence. C'est la capacité à *influencer* qui devient première par rapport à la force d'appropriation ou d'annulation. On entre ainsi dans une dynamique de consolidation qui permet d'attester l'intérêt pour le maintien de sa force propre. Ce positionnement par l'influence amène à prendre en compte l'autre dans son propre intérêt réflexif à réaliser la même stratégie à mon égard. C'est un schème d'auto-limitation réciproque qui donne place à des types d'Etats interlocuteurs d'un équilibre potentiel⁹¹. Il est possible dès lors d'envisager, à partir de cet arrachement à l'état de guerre, des formes d'association entre Etats conduisant progressivement à projeter réellement un avenir commun. Les préoccupations sur le cosmopolitisme exprimées, à la même époque, dans les *Dialogues patriotiques*, prennent alors tout leur sens. Comment, en effet, envisager le dépassement des cultures nationales dans une culture du genre humain tout entier⁹² si un espace d'influence réciproque ne s'instaurait pas entre des Etats eux-même en dialogue?⁹³

Mais même si l'on met entre parenthèses cette perspective qui maintient le lien avec le cosmopolitisme, il faut remarquer qu'au plan de la réflexion

⁸⁹ Cf. F.W. XI 420.

⁹⁰ Cf. F.W. XI 424.

⁹¹ Nous pensons qu'il est toujours utile de relire dans cette optique les articles déjà anciens de Messek et Léon: A. MESSEK, *Fichte und Machiavelli*, in *Kant-Studien*, 24 (1919/20), pp. 116-122; X. LEON, *J.G. Fichte contre l'impérialisme*, in *Revue de Paris*, 34 (1966), pp. 816 à 838.

⁹² Cf. F.W. XI 229.

⁹³ Cf. J.-Chr. GODDARD, *La résistance au pouvoir dans la pensée de Fichte*, in *Le pouvoir*, Vrin, Paris, 1992, pp. 163-177, p. 177.

politique, le machiavélisme de Fichte reste, dans la même optique que *L'État commercial fermé*, une application du principe d'auto-limitation dans un contexte effectif d'invasion, de défaite et d'abdication des élites. Fichte repart de l'impossibilité de fonder l'ordre collectif sur un jugement moral. Postulant au contraire l'exigence d'une combinatoire des sphères d'activités ou des forces en présence, il tente d'appliquer le processus génétique d'influence réciproque des consciences aux relations inter étatiques, de manière à inscrire aussi, à ce niveau d'expression de la raison, une réflexivité récursive capable de fonder un principe d'association ou de faire naître la possibilité d'une référence communautaire.

Cette reprise met en évidence le cadre théorique *autonome* de la relecture de Machiavel par Fichte, un cadre qui renvoie aussi à la perspective spéculative du *Weltplan* qui justifie seul, chez Fichte, cette confiance première dans la capacité de l'humanité à se relever et à se sauver. Le cadre de l'auto-limitation réciproque amène Fichte à devoir sans cesse éviter deux écueils: le pacifisme et le bellicisme. Le pacifiste est celui à qui on enlèvera même ce qu'il a parce qu'il donne l'impression d'être incapable de s'appropriier plus que ce qu'il a⁹⁴; le belliciste est celui qui ne juge les rapports de force que dans l'action et se laisse séduire par "l'espoir d'une issue heureuse"⁹⁵. Mais plus encore, c'est l'hypothèse globale d'une fixation hégémonique des rapports de forces à laquelle Fichte se refuse, parce que la domination n'est jamais qu'une *unité extérieure* que l'homme a le pouvoir de transformer⁹⁶ et dont le *Weltplan* nous révèle d'ailleurs qu'elle n'est qu'une étape par rapport à l'*unité spirituelle* des libertés⁹⁷.

7. Typique fichtéenne et théorie procédurale des relations internationales

Ce sont ces éléments qui permettent un rapprochement avec la théorie procédurale des relations internationales telle qu'on la trouve formulée par Robert O. Keohane⁹⁸, notamment. Cet exercice me semble poursuivre légitimement le sens de la réflexion inaugurée par Fichte qui souligne lui-même le caractère contextuel des propos de Machiavel⁹⁹, Fichte dont la lecture est

⁹⁴ Cf. F.W. XI 424.

⁹⁵ F.W. XI 426; trad. citée, p. 61.

⁹⁶ Cf. F.W. XI 448-449.

⁹⁷ Cf. F.W. VII 7.

⁹⁸ Cf. R. O. KEOHANE, *After Hegemony, Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

⁹⁹ Cf. F.W. XI 407.

aussi marquée par les enjeux de l'époque, comme le rappelle Claude Lefort¹⁰⁰, une lecture qui sera d'ailleurs régulièrement revisitée, comme le souligne A. Philonenko¹⁰¹, à partir d'un intérêt contextuel prédominant. Or, au sortir de la guerre froide, notre époque se pose à nouveau la question d'un ordre international après la codification des relations dans les conventions établies par la géo-politique des blocs. Certes, l'angle d'approche de la plupart des théories contemporaines est marqué par un concept de *coopération* étranger à Fichte. Mais le cadre post-conventionnel qui est le nôtre, marqué par la recrudescence des guerres locales et par l'interventionnisme des Etats alliés, pose des questions qui rendent une certaine actualité aux considérations de Fichte, me semble-t-il.

Dans la perspective ouverte aussi par Haas et Sibenius¹⁰², Keohane tente de comprendre les conditions d'instauration de régimes internationaux de coopération qui peuvent servir de cadre à des négociations internationales¹⁰³. Dans cette perspective, il tente aussi d'échapper à deux écueils: l'un réaliste et l'autre institutionnaliste. Alors que l'institutionnaliste est à la recherche d'un nouvel ordre conventionnel, le réaliste s'en tient au postulat de l'égoïsme rationnel des acteurs. Mais l'institutionnaliste manque des informations complètes qui lui permettraient de déterminer un dispositif de coordination pleinement efficient, tandis que le réaliste doit sans cesse jouer la carte du conflit pour obtenir cette information et maximiser ses chances au coup par coup. Un régime de coopération négociée sur un mode contractuel apparaît dès lors comme une solution intermédiaire pour maîtriser une information incomplète et substituer à la seule maximisation de l'intérêt la satisfaction aux règles du régime.

Malgré le contexte éminemment conflictuel de leur élaboration, les considérations de Fichte se laissent aisément traduire dans cette perspective

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 112.

¹⁰¹ Cf. A. PHILONENKO, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin, Paris, 1976, p. 47.

¹⁰² Cf. P. M. HAAS, *Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination*, in *International Organization*, 46 (1992), pp. 1-35; J. K. SEBENIUS, *Dealing with Blocking Coalitions and Related Barriers to Agreement: lessons from Negotiations on the Oceans, the Ozone, and the Climate*, in *Barriers to Conflict Resolution*, K.J. Arrow & al. (eds), W.W. Norton & Company, New York/London, 1995, pp. 150-182.

¹⁰³ Cf. R. O. KEOHANE, *The Analysis of International Regimes: Towards a European-American Research Programme*, in *Regime Theory and International Relations*, V. Rittberger and P. Mayer (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 23-45. On verra aussi Fr. WANDEY, *Régimes internationaux et procéduralisation*, Robert O. Keohane revisité, in *Les Carnets du Centres de Philosophie du Droit*, Louvain-la-Neuve, n° 66, 1999, 22 pp.

coopérative. Tout d'abord, leur mise entre parenthèses d'un savoir de la détermination pacifique des autres Etats les inscrit bien dans la perspective des régimes d'information incomplète. De plus, l'arrachement à la seule logique de l'intérêt immédiat construite sur l'espérance maximisatrice rejoint la critique de l'égoïsme rationnel dans les théories procédurales. Enfin, le déplacement de ce calcul stratégique optimisateur vers l'élaboration de *règles de comportement* dans le cadre de processus d'influence réciproque rencontre directement le déplacement opéré par les régimes internationaux de la maximisation vers la satisfaction. On trouve bien chez Fichte une réflexion menée en régime d'incertitude et dont l'objectif est de produire des équilibres à travers des formes de comportement réflexifs susceptibles d'appeler l'auto-limitation des autres acteurs concernés dans des régimes d'influence.

Si on la relit de cette manière, la position de Fichte me semble encore riche d'un apport particulier et recèle donc encore, comme le suggérait Fichte pour Machiavel¹⁰⁴, une applicabilité pour notre temps. Keohane tente exclusivement de formaliser les dispositifs susceptibles d'organiser les régimes de coopération de manière contractualiste. Or la position réflexive de Fichte rattache nécessairement le cadre théorique de l'auto-limitation réciproque à une perspective *communautaire*. Celle-ci ne constitue pas simplement une finalité substantielle comme l'a pensé K.O. Apel ou une idée régulatrice d'ordre éidétique au sens de Habermas. Cette référence communautaire n'est pas à confondre immédiatement avec la théocratie comprise de l'Etat rationnel. Lorsque l'interaction est rendue possible par l'influence réciproque, une communauté d'apprentissage se constitue *ipso facto* et celle-ci n'a rien d'un idéal transcendantal.

Chez Fichte, la communauté d'apprentissage s'exprime concrètement par ce que nous avons nommé la "typique de la vertu": la force du positionnement d'un Etat dans le régime de l'influence dépendra aussi de sa force interne, de "la paix entre le prince et le peuple"¹⁰⁵. C'est l'enchevêtrement de ces niveaux d'auto-limitation qui détermine le cadre d'une politique effective, un cadre communautairement limité au sens où l'inscription dans un régime d'influence appelle un répondant doté du même pouvoir, un répondant capable lui aussi d'attester sa *virtu*. Le régime d'influence ne comprend donc pas uniquement des règles de comportement tournées vers l'extérieur ou vers l'autre. Il renvoie aussi vers l'intérieur, vers la structure interne de l'ordre politique.

¹⁰⁴ Cf. F.W. XI 420.

¹⁰⁵ Cf. F.W. XI 421.

C'est donc par le biais des ordres négociés que pourrait se coordonner la transformation des régimes politiques nationaux, comme dans le cas des négociations sur le climat¹⁰⁶, bien plus que par des conventions internationales. Mais au-delà de la vision contractualiste de ces changements, ce qui est en cause c'est la possibilité de se rattacher à des types communautaires qui donnent crédit à ces perspectives de changement. J.-M. Ferry avait parlé, à cet égard, dans le cadre du droit d'ingérence, de la nécessité de coupler l'imposition du droit avec l'anticipation d'une reconnaissance morale¹⁰⁷. Il manquait de nouveau à cette perspective prudentielle un moyen terme, un régime de négociation qui permette de tester, d'expérimenter la relation d'auto-limitation réciproque¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cf. la perspective autorisée de L. SUSSKIND, *Barriers to Effective Environmental Treaty-Making*, in *Barriers to Conflict Resolution*, op. cit., pp. 293-309.

¹⁰⁷ Cf. J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, 2 tomes, Cerf, Paris, 19 , t. 2, p. 221.

¹⁰⁸ La formule politique la plus forte qu'on puisse imaginer serait un parlement des nations. Mais l'intérêt des régimes négociés est déjà d'élargir les domaines de décisions concernés pour éviter de restreindre les échanges aux seuls enjeux de *domination*. Dans ce sens, on verra J. CAMILLERI, *Impoverishment and the National State*, in *Earthly Goods, Environmental Change and Social Justice*, F.O. Hampson and J. Reppy (eds.), Cornell University Press, Ithaca/London, 1996, pp. 122-154.