



Philosophie et prophétie

Author(s): Reinhard Lauth

Reviewed work(s):

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 101e Année, No. 1, LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE CHEZ FICHTE (Janvier-Mars 1996), pp. 85-116

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40903460>

Accessed: 09/11/2011 06:26

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<http://www.jstor.org>

Philosophie et prophétie

La leçon que l'on peut tirer du débat qui opposa les hégéliens à Schelling, dans les années quarante, à Berlin, c'est que l'histoire concrète ne peut pas être comprise selon un modèle panlogistique et que son interprétation, en tant que philosophie prétendument positive ne peut pas être confiée au système d'une philosophie de la relation. En effet, cette « philosophie positive » est incapable tant de justifier de sa qualité de philosophie que de fournir un pont menant à elle à partir de la philosophie négative. Seul un système de la liberté tel que le système transcendantal, système ouvert à partir de lui-même, offre l'espace principal pour son complément, la détermination de l'histoire concrète (la prophétie), dont l'existence devient par là la seconde source principale de l'ensemble de notre connaissance.

Bei der Auseinandersetzung der Hegelianer mit Schelling in den 40er Jahren in Berlin zeigte sich, daß die konkrete Geschichte weder panlogistisch verstanden werden kann, noch ihre Deutung als angeblich positive Philosophie dem System einer Relationsphilosophie beigegeben werden kann. Denn diese « positive Philosophie » kann sich weder als Philosophie ausweisen, noch vermag von der negativen Philosophie zu ihr übergegangen werden. Nur ein System der Freiheit, wie das transzendente, als ein aus sich offenes System eröffnet den prinzipiellen Raum für ihr Komplement, die Bestimmung der konkreten Geschichte (der Prophetie), deren Existenz eben dadurch zur zweiten großen Quelle unserer Gesamterkenntnis wird.

PENSÉE ET RÉALITÉ CHEZ SCHELLING ET HEGEL

Le Berlin des années quarante, au XIX^e siècle, offre, du point de vue de la philosophie, un spectacle extraordinaire. Depuis que Fichte s'y était rendu, en 1800, après avoir quitté Iéna, Berlin était devenu le centre du développement de la philosophie. C'est là qu'avec le système de la philosophie transcendantale, Fichte avait ramené à leurs justes proportions l'éclectisme et l'empirisme plats des Mendelssohn et des Nicolai. C'est là qu'après la mort de Fichte (1814) et le congrès de Vienne, on vit surgir avec Hegel une étoile de premier plan. Avec la mort de Hegel,

en 1831, la puissance créative de la philosophie, cela est indéniable, entra dans une période de déclin. L'hégélianisme prévalait encore dans les années trente, mais, face aux progrès considérables des sciences empiriques, sa philosophie de la nature paraissait de plus en plus difficile à soutenir. Ce n'est pas pour rien que l'éminent élève de Hegel, Eduard Gans, assurait à Goethe qu'assurément la philosophie de Hegel « ne prétendait pas être un carcan d'idées valable pour tous les temps, mais voulait uniquement représenter son époque, et qu'au vu des nouveaux pas accomplis par l'histoire et les découvertes qui l'accompagnent, elle était pleinement disposée à assouplir sa position en rendant flexible ce qu'elle contient de typique »¹. Force est d'admettre que le vent était contraire. 1840 fut, on le sait, l'année de la mort du ministre Altenstein, qui avait durablement appuyé de ses faveurs Hegel et son courant; ce fut également l'année de l'accès au pouvoir de Frédéric-Guillaume IV qui, nourrissant quelque inquiétude devant les tendances toujours plus radicales de la gauche hégélienne, fit appeler Schelling à Berlin. En novembre 1841, cet adversaire acharné de Hegel commença ses cours à l'Université de Berlin. Il est notoire que, du côté du gouvernement, on en attendait le dépassement de la philosophie hégélienne. Selon Lilienkron, le bruit courut partout que « Schelling n'attendait que l'occasion d'apparaître comme le prophète d'une nouvelle philosophie et que le roi, en l'invitant, avait voulu lui fournir cette occasion. Berlin fut traversé d'un formidable mouvement spirituel [...]. L'affluence fut si forte, et les anciens hégéliens n'étaient pas de reste, que le plus grand auditoire de l'Université ne suffit pas à contenir la foule »².

Schelling reprochait à la philosophie hégélienne de pratiquer un terrorisme de la raison abstraite³, c'est-à-dire, selon la formule de Haym, « l'auto-déploiement seulement logique du concept abandonné par la réalité »⁴. Elle excluait toute connaissance réelle, et serait donc une philosophie sans réalité. Elle s'en tiendrait en fin de compte à l'essence universelle des choses, ce qui serait masqué uniquement par le fait qu'Hegel également « n'a pu résister à la puissance du positif »⁵ et l'aurait, par conséquent, introduit subrepticement. Cela apparaîtrait notamment dans sa conception de Dieu; dans cette philosophie, Dieu serait devenu raison;

1. Cf. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, G. Nicolin (ed.), Hambourg, Meiner, 1970, p. 346.

2. Cf. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* [= *TS*], X. Tilliette (ed.), 2 vol., Turin, Bottega d'Erasmus, 1947 et 1981; vol. I, 247.

3. *TS* I, 479.

4. Lettre à H. Finke de janvier 1845 (*TS* I, 496).

5. Expression de Schelling rapportée par J.A. Bornemann, début 1842 (*TS* II, 217).

mais, par là, il serait précisément éliminé. Il n'y aurait plus lieu de se soucier de la révélation, puisque, dans le meilleur des cas, elle ne pourrait rien contenir d'autre que l'énoncé de la raison, et jamais sous une forme purement rationnelle.

Schelling affirmait que cela correspondait pour l'essentiel à la position qu'il avait lui-même défendue en 1801, avec sa philosophie de l'identité, contre le transcendantalisme fichtéen. Hegel lui aurait uniquement conféré un caractère purement logique et en aurait fait une philosophie absolue. Mais l'absolu de la philosophie de l'identité — comme Schelling lui-même l'aurait ultérieurement reconnu — ne serait pas l'absolu effectivement existant. C'est pourquoi une telle philosophie, en tant que philosophie négative, ne pourrait servir que de *philosophia prima*, à partir de laquelle il serait nécessaire de passer à une *philosophia secunda* positive. Il ne serait toutefois possible de reconnaître la nécessité d'un tel passage qu'en partant du point de vue où l'on appréhenderait la réalité effective elle-même. Il serait par conséquent nécessaire que la philosophie aille plus loin. Comme il l'avait fait quarante ans plus tôt, il entendait maintenant tourner une nouvelle page dans le livre de la philosophie et lui procurer l'achèvement également du côté positif. Il faudrait ajouter à la philosophie telle qu'elle s'était développée jusqu'alors une nouvelle science tenue jusqu'alors pour impossible : une philosophie de l'histoire qui comprenne les mythes et la révélation.

Les disciples de Hegel soutiennent là-contre que le système hégélien est, dans le principe, capable de satisfaire à toutes les exigences que l'on peut adresser à la philosophie. Ils nient que Hegel ait subrepticement introduit des contenus de la connaissance empirique dans le déploiement de la raison et ne leur ait prêté que l'apparence d'une déduction systématique. Ils n'admettent pas davantage que le système présente des sauts, par exemple dans le passage de la logique à la philosophie de la nature, et de celle-ci à la philosophie de l'esprit. Ils demeurent convaincus que ce système renferme les pensées les plus profondes de la religion sans renvoyer à quoi que ce soit qui se trouve au-delà.

Il est toutefois intéressant de remarquer que même les élèves les plus doués de Hegel notent avec un certain embarras qu'il y a quelque chose de pertinent dans l'attaque de Schelling. Voici par exemple ce que relate Varnhagen von Ense au printemps 1842 :

« Ce qui est proprement inquiétant dans toute l'affaire, c'est que [...] Schelling, malgré toutes ses impostures et ses tromperies, fait toujours preuve d'une puissance d'esprit qui le soutient et le porte, et qui en fait un adversaire digne

de respect. Werder, notamment, assure [...] que Schelling établirait correctement certains points qui impliqueraient la tâche, pour la philosophie, de progresser davantage »⁶.

Ce qui inquiétait en particulier les hégéliens, c'était la conclusion que, puisque système et histoire, chez Hegel, coïncident, une fois le système achevé, l'histoire devrait, elle aussi, finir.

Quelques années déjà avant l'arrivée de Schelling à Berlin, l'aile radicale de l'école hégélienne avait proposé une première tentative de solution⁷. Une œuvre de dimension modeste mais de contenu fort important en fut un premier signe : les *Prolegomena zur Historiosophie*⁸ de Cieszkowski. En se référant explicitement à Fichte, Cieszkowski ne voit — comme à sa suite Ruge, Bakounine et Marx — dans l'achèvement systématique de la philosophie réalisé par Hegel que la conclusion d'une phase déterminée, en l'occurrence la seconde, celle du développement de l'esprit et de la connaissance. Celle-ci devait être suivie d'une troisième phase de la réalisation de la volonté dans l'acte. La pensée absolue devait retourner à la réalité et se réaliser dans l'acte : au processus d'effectivation de la philosophie devait correspondre un devenir-philosophique du monde⁹. Un tel acte, comme l'avait déjà montré Cieszkowski, ne pouvait consister uniquement dans la *critique* de la réalité encore irrationnelle — critique qui devait, entre autre, faire descendre la philosophie de son piédestal et la mettre aux prises avec les contingences du quotidien¹⁰ —, mais devait devenir action. Toutefois, l'acte ne pouvait plus désormais consister qu'en l'acte de l'universel appliqué à la réalité, ou « acte social »¹¹, selon Cieszkowski et ceux qui partageaient sa conviction. Ruge était convaincu que le « terrorisme de la raison » devait devenir un terrorisme de l'action sociale¹², et c'est en ce sens qu'en

6. TS I, 459.

7. Pour un développement plus détaillé de ce point, cf. R. LAUTH, « Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der marxischen Weltanschauung », in *Orientalia christiana periodica*, XXI, 1955.

8. A. von CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, Veit et Comp., 1838.

9. Cf. MEGA, Berlin, Dietz, I, 65 : « Le devenir-philosophique du monde est en même temps le devenir-mondain de la philosophie ».

10. Cf. A. von CIESZKOWSKI, *op. cit.*, p. 125 ; MEGA I, 64 : « La *praxis* de la philosophie est elle-même *théorique*. C'est la critique ».

11. A. von CIESZKOWSKI, *op. cit.*, p. 112 : « L'absolument pratique, l'agir et le vivre social dans l'État [...] devient désormais l'élément déterminant ».

12. A. RUGE, « Selbstkritik des Liberalismus », in *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, 1843. A cette époque, il est fait fréquemment recours à la comparaison entre l'achèvement du système de Hegel et le règne de la Terreur en France, en 1794.

1842, il confia à Bakounine le soin de publier dans les *Jahrbücher* de Halle, sous le pseudonyme de Jules Elysard, un article intitulé « Die Reaktion in Deutschland », qui prônait non pas un changement résolu de la réalité par voie de réformes, mais une grande révolution qui détruirait complètement toutes les anciennes structures. L'antithèse à la réaction n'était plus organiquement reliée à celle-ci : elle était désormais parvenue « à la conscience positive de son principe », et, en vertu de cette auto-compréhension qui avait engendré un niveau qualitativement nouveau, elle pouvait uniquement signifier la destruction sans ménagement de la réaction même, destruction qui seule lui permettrait d'atteindre « la plénitude vivante de soi »¹³.

Dans ce développement de la pensée de la gauche hégélienne, on voit se dessiner la façon dont celle-ci concevait la solution du rapport entre raison et réalité. La gauche avait renoué avec la pensée systématique de la Doctrine de la Science de Fichte, selon laquelle à l'époque de la science achevée de la raison devrait succéder comme sa réalisation l'époque de l'art de la raison¹⁴. On verra par la suite que la gauche ne rendait pas de cette façon justice à l'ensemble de la conception de la Doctrine de la Science.

Le problème de la réalité attaqué de front par Schelling ne préoccupait pas uniquement les partisans de l'idéalisme. Preuve en est la première réaction de Kierkegaard, qui, le 22 novembre 1841, note dans son Journal :

« Ma joie d'avoir entendu la seconde leçon de Schelling est indescriptible! Longtemps j'ai soupiré, longtemps les pensées ont soupiré en moi! Lorsqu'il prononça le mot de « réalité » et lorsqu'il parla du rapport de la philosophie à la réalité, je bondis intérieurement de joie, tout comme [l'enfant dans] Élisabeth! Je me souviens de presque chaque parole qu'il prononça depuis lors. Ce seul mot qui me rappelle toutes mes souffrances et tous mes tourments philosophiques! »¹⁵.

Schelling parvint véritablement à ébranler la conviction selon laquelle le système hégélien procurerait une connaissance complète. Pierre Leroux rapporte en mai 1842 :

13. Proudhon prévoit que ce développement aurait tout résorbé dans une autorité anonyme, en vertu de laquelle les individus auraient été dépouillés et gouvernés au nom de l'idée abstraite (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*).

14. Cf. J.G. FICHTE, *Le Caractère de l'époque actuelle* [= CEA] (1806), trad. I. Radrizani, Paris, Vrin, 1990, p. 8 (GA I, 8, 201).

15. Note relative au 22 novembre 1841; cf. TS I, 444.

Reinhard Lauth

« Un hégélien qui vient d'arriver de Berlin, interrogé [...] sur l'effet qu'avait produit en lui le cours de Schelling, a répondu : « Il a détruit dans mon esprit la confiance que j'avais dans la philosophie de Hegel, mais il n'a rien mis à la place »¹⁶.

Et Marx écrivit à Feuerbach, fin octobre 1843 :

« M. Schelling a su fort habilement leurrer les français, [...] même le génial Leroux. Pour Pierre Leroux et consort, Schelling passe [...] pour l'homme qui a remplacé l'idéalisme transcendantal par le réalisme rationnel, la pensée abstraite par la pensée en chair et en os, et la philosophie académique par la philosophie mondaine ! La pensée sincère de Schelling — faisons crédit à notre adversaire de l'hypothèse favorable ! — est devenue pour eux la vérité, la réalité, la chose la plus sérieuse ! Schelling est sa *caricature* [= la caricature de Feuerbach] *anticipée*, et dès que la réalité se présentera face à la caricature, celle-ci devra s'évanouir en fumée ! »¹⁷.

Mais à quoi cette connaissance de la réalité, annoncée par Schelling et opposée à la connaissance interne au système, devait-elle ressembler ? C'est ce qu'aucun des auditeurs n'a réussi à tirer des exposés de Schelling. Varnhagen, qui était présent dans l'auditoire, rapporte que Schelling « parlait à la façon d'un charlatan, prétendait résoudre toutes les énigmes, répondre à toutes les questions, sans que cela ne conduise à aucun résultat »¹⁸. « Schelling continue de faire des promesses, mais sans jamais entrer dans le vif du sujet. [...] Ceux de ses auditeurs [qui portent un intérêt] scientifique [à la philosophie] n'y trouvent toujours pas leur compte et sont déjà déçus »¹⁹. Ernst Curtius écrit à ses parents :

« Figurez-vous le grand auditoire plein à craquer, jour après jour, les premières rangées de bancs remplies de professeurs [...] mais tous bouche bée et n'y comprenant rien »²⁰.

Même Kierkegaard, dont on a vu l'enthousiasme initial, fait part à Emil Boesen, au début déjà de février 1842, de ses « attentes déçues à l'égard de Schelling » et de la « confusion dans ses idées philosophiques »²¹.

16. P. LEROUX, « Du cours de la philosophie de Schelling », in *Revue indépendante*, mai 1842, p. 341. Cf. *TS* II, 227.

17. Cf. *TS* I, 484.

18. *Ibid.*, 436.

19. *Ibid.*, 437.

20. Lettre à ses parents du 16 janvier 1842; cf. *TS* I, 456.

21. Cf. *TS* I, 451.

Pourquoi en était-il ainsi? En janvier 1842, Jacob Peter Mynster écrit à Sibbern :

« Ce que Schelling dit contre Hegel, je peux, pour la majeure partie, le comprendre et l'approuver; en revanche, son propre point de vue reste pour moi obscur. D'où la philosophie positive tire-t-elle sa propre position? »²².

Giovanni, un auditeur de Bolzano, l'exprime de façon fort irrespectueuse : « Auprès de ses héritiers, l'hégélianisme a perdu honneur et réputation, et le Dieu raide mort de Schelling, qui n'est appelé à la vie que par le philosophe, est loin de leur apporter satisfaction »²³. C'est Varnhagen qui indique la raison décisive qui motive la déception à l'égard de Schelling : « On ne voit pas poindre le moindre système [...], c'est ce que disent aussi bien ses amis que ses ennemis »²⁴. Friedrich Förster, « l'un des auditeurs les plus zélés de Schelling » formule le même jugement : « La seule chose qui me soit devenue claire, c'est qu'il [= Schelling] ne créera pas de nouveau système, pas plus qu'un septuagénaire ne fera une nouvelle dent »²⁵. En 1843, Kühne porte le jugement suivant : « Il [= Schelling] peut bien se tourner de tel ou tel côté avec une souplesse d'esprit à certains égards géniale, n'empêche qu'il lui faudra bien finir par être positif », ce qui ne pourra manquer d'être « *un salto mortale* pour la raison pensante »²⁶. Si la philosophie négative, selon Schelling, expliquait d'une façon générale *ce qu'est* la chose, écrit Mynster, il en résulterait déjà, comme l'a montré Hegel, une grande richesse de connaissances particulières. Si la philosophie négative doit expliquer *quid sit res*, et la philosophie positive *quod sit*, il ne reste à cette dernière qu'un contenu fort maigre, une fois qu'elle a dit amen à la réalité de la [...] philosophie négative »²⁷. Le « mode à demi-sensible d'intuition et d'expression »²⁸, propre à l'exposé de Schelling, ne se prête à aucun énoncé scientifique.

Lorsque Varnhagen avance comme bilan de la prestation berlinoise de Schelling que « le seul résultat auquel il parviendra ici sera de renforcer un renouveau de la pensée hégélienne, plus fortement que jamais imprégnée dans l'esprit de ses disciples »²⁹, sa partialité l'induit lourdement

22. Cf. TS II, 218.

23. Lettre de Josef von Giovanelli à Görres du 15 septembre 1843; cf. TS II, 247-248.

24. Lettre à Troxler du 23 décembre 1842; cf. TS I, 474.

25. Lettre à Herrmann von Pückler-Muskau du 24 février 1842; cf. TS II, 220.

26. Cf. TS I, 479 sq.

27. Cf. TS II, 218.

28. Expression de J. Burkhardt dans une lettre à G. Kinkel du 14-19 juin 1842; cf. TS I, 466.

29. Lettre à J. Kerner du 12 mars 1842; cf. TS I, 463.

en erreur. Mais ceux qui estimaient la philosophie systématique de Hegel purement et simplement liquidée se trompaient tout aussi lourdement, car, avec sa philosophie positive, Schelling avait promis de la *philosophie*, or il n'avait été capable ni de faire d'elle une philosophie scientifique, ni de démontrer son lien systématique à la philosophie négative.

L'OUBLI OU L'INCOMPRÉHENSION DE LA PHILOSOPHIE DE FICHTE

Il est fort remarquable et hautement significatif qu'aucun de ceux qui prirent part à cette dispute n'ait plus été conscient de la façon dont Fichte avait abordé et résolu le problème en question. La chose a de quoi surprendre à plus d'un titre. Impossible d'avancer que la solution fichtéenne aurait pu ne pas être connue des intéressés. Dans l'édition des *Nachgelassene Schriften* (1834/35)³⁰, Immanuel Hermann Fichte, le fils du philosophe, avait publié des textes décisifs concernant la *Philosophia prima* de la Doctrine de la Science. Pourtant, ni les disciples de Hegel, ni Schelling, n'en prirent connaissance. Varnhagen von Ense et Altenstein, deux partisans résolus de Hegel, avaient assisté aux exposés scientifiques et « populaires » de Fichte à Berlin, dans les années 1804-1806³¹. S'ils les avaient compris, ils devaient donc savoir comment Fichte avait pris position sur la question. Enfin, les protagonistes de la dispute, Hegel et Schelling, s'étaient confrontés à la Doctrine de la Science, d'une façon que l'on pouvait supposer décisive, dans leurs écrits de 1801, lorsqu'ils s'en étaient démarqués avec leur doctrine de l'identité³². Toutefois, sur la base de tout ce qu'ils déclarèrent à l'époque et par la suite à l'encontre de la Doctrine de la Science, on peut clairement montrer qu'ils l'ont comprise de travers, l'interprétant au sens d'une métaphysique idéaliste³³, et que cette erreur d'interprétation *persista*.

30. J.G. Fichte's *nachgelassene Werke* [= *NW*], I.H. Fichte (ed.), 3 vol., Bonn, Marcus, 1834-1835.

31. Cf. R. LAUTH, « Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis, Anfang, 1805, und seine Zuhörerschaft », in *Hegel-Studien*, vol. XV, Bonn, 1980, p. 9 sq.

32. Cf. F.W.J. SCHELLING, « Darstellung meines Systems der Philosophie », in *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, cahier 2, 1801, p. 1 sq. ; G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Iéna, Akademische Buchhandlung bei Seidler, 1801.

33. Cf. R. LAUTH, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie*, Freiburg-Munich, Alber, 1975 ; *id.*, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Franz Steiner, 1987.

A Berlin, Schelling a insisté — j'estime à raison — sur le fait que Hegel aurait conservé dans sa philosophie ultérieure l'idée décisive de la philosophie de l'identité de 1801³⁴. Schelling jugeait que la philosophie de l'identité était la seule exposition de sa philosophie (négative) qui fût rigoureusement scientifique³⁵. Mais Fichte, dans un écrit intitulé *Zur Darstellung von Schelling's Identitätssystem* et publié lui aussi en 1835 par son fils³⁶, en démasquera la conception purement spéculative, scientifiquement insoutenable. Il montrera que, sur une telle base, il est impossible d'édifier un système scientifiquement fondé, qu'en particulier, cette position est incapable de fournir la moindre solution à la question du rapport entre philosophie et réalité.

Cela a eu une double conséquence. En ce qui concerne Hegel, sa philosophie, en vérité, n'est pas un système capable de satisfaire aux exigences scientifiques. L'écrivain russe, Nikolai Melgunow, rapporte dans ses notes de voyage, publiées à Saint-Pétersbourg en 1839, l'anecdote suivante :

« Peu de temps avant sa mort, Hegel, ce fier systématicien, confessa à Franz von Baader, entre quatre yeux, qu'à proprement parler, il ne possédait pas encore de système et qu'il n'était pas encore parvenu à former un tout harmonieux. Comme me l'assura Baader, cet inachèvement était le tourment de sa vie »³⁷.

Hegel, qui, depuis son adhésion à la philosophie de l'identité de Schelling, excluait tout véritable *a posteriori*, devait nécessairement inclure l'ensemble de la réalité dans son « système », c'est-à-dire dans l'auto-déploiement de l'esprit. Dans cette perspective, l'histoire apparaît dès lors comme un processus systématique supra-temporel projeté dans la temporalité. Quant à Schelling, il remarquait, sans doute très justement, que sa philosophie de l'identité ne laissait aucune place à l'histoire effective. Or, comme cette philosophie constituait le cadre systématique qui lui était tout simplement imposé, il était incapable de découvrir un *passage systématique* à la *philosophie* positive; l'histoire apparaît chez lui comme plaquée de l'extérieur, comme un énoncé dont il est par principe impossible d'étayer la valeur scientifique.

Cette figure de pat reproduisait au fond la situation de pat dans laquelle s'étaient trouvés Lessing et Jacobi au cours de leur entretien de Wolfen-

34. Cf. par ex. *TS I*, 445.

35. Cf. SCHELLING, *Münchener Vorlesungen*, A. Drews (ed.), Leipzig, p. 146-147 : « [...] dans la première exposition authentique de la philosophie de l'identité, l'unique que l'auteur ait depuis lors reconnue comme rigoureusement scientifique [...] ».

36. Cf. *NW III*, 368 sq. (*GA II*, 5, 487 sq.).

37. *TS I*, 387.

Reinhard Lauth

büttel, en 1780, dans un débat opposant le cœur et l'esprit³⁸. Lessing avait dû nier toute liberté et défendre un « ensoph » qui conduisait, en soi, à des conséquences absurdes et ne laissait aucune place à l'éthique véritable et à l'histoire. Face à une telle logique, Jacobi ne put trouver de salut que dans un *salto mortale*. Par la suite, Kant avait certes démontré que la raison est également pratique, mais il n'avait pas réussi à comprendre de quelle façon raison théorique et raison pratique constituent une unité. Fichte fut le premier à placer dans la liberté l'essence de la raison en général, à développer en un système achevé les principes de la réalité, et à atteindre par là le but de l'entreprise philosophique.

LE SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE SUR LE PLAN ÉPISTÉMIQUE, ÉPISTÉMOLOGIQUE ET LOGOLOGIQUE

J'aimerais maintenant montrer comment la philosophie transcendante, telle qu'elle a été systématiquement élaborée par Fichte, résout le problème sur lequel Hegel et Schelling devaient nécessairement échouer : comment la liberté, qui se réalise dans la réalité historique et l'unité systématique close de la raison, se rapportent l'une à l'autre et peuvent être conçues dans une perspective unitaire, sans rupture.

Si l'on compare Fichte à Hegel ou à Schelling, ce qui frappe, c'est le soin et la précision avec lesquels il a continué, sa vie durant, d'approfondir l'essence de la philosophie. Pour Fichte, la philosophie consiste en l'acte de former (*Bilden*) l'ensemble de la réalité à partir de principes. En recourant au terme de « *Bilden* » (qui n'est utilisé que tardivement par Fichte), j'entends mettre d'emblée l'accent sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un savoir simplement théorique, mais en même temps d'une construction pratique, d'un agir spirituel, par quoi il ne faut pas seulement comprendre que le savoir serait thématiqué dans la philosophie en tant qu'agir spirituel, mais également que la philosophie est, en tous les cas, une réalisation pratique, relevant de la pratique.

Comme Kant, Fichte opère le tournant copernicien, selon lequel l'être n'est toujours que dans la conscience. « Les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont en même temps les conditions de la

38. Cf. F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Löwe, 1785, p. 11-38.

possibilité des objets de l'expérience »³⁹. Il s'agit pour la philosophie transcendante de reconnaître dans les objets apparemment autonomes leur être-constitué par la conscience. La conception fichtéenne de cette constitution de la réalité de l'expérience est, dans les grandes lignes, conforme à celle de Kant. Sur certains points, dans un certain sens il est vrai essentiels, avant tout dans la conception de la modalité⁴⁰, Fichte suit d'autres voies que Kant. Dans d'autres cas, il élargit le domaine imparti par Kant à la connaissance (par exemple avec la *déduction* de la constitution du temps et de l'espace⁴¹). En outre, Fichte est le premier à découvrir les facteurs pratiques à l'œuvre en toute constitution théorique d'objets (par exemple l'entrave à la spontanéité du former dans la sensation) et à démontrer la fonction théorique constitutive des moments pratiques de l'intention et de la liberté. Dans le domaine du jugement réfléchissant, la Doctrine de la Science introduit, à côté de la finalité nécessaire dans la nature, la finalité libre dans le champ social⁴². Mais, sur ce plan épistémique, Kant et Fichte défendent, pour l'essentiel, la même position.

Toutefois, pas plus pour Kant que pour Fichte on ne peut dire qu'avec ce plan épistémique le domaine de la philosophie soit épuisé. En effet, dès lors que l'on prend connaissance des opérations de l'esprit rendant possible l'expérience, ces opérations deviennent *ipso facto*, comme telles, objet de la recherche philosophique. Kant, dans ses *Critiques*, s'occupe lui aussi de ces opérations de l'esprit, de ce former en tant que tel, selon des approches toujours renouvelées dont le thème est tout en un le former de l'objectivité et le former du former. Mais à ce second niveau, que nous appellerons avec Marek Siemek⁴³ le plan épistémologique, Kant entre curieusement en contradiction avec lui-même. En vertu de la « limitation », à laquelle il procède, « de toutes les connaissances spéculatives [c'est-à-dire théoriques] possibles de la raison aux purs objets de l'expérience »⁴⁴, il est contraint de dénier aux vues épistémologiques le carac-

39. I. KANT, *Critique de la raison pure* [= *CRP*], trad. A.J.L. Delamarre et F. Marty, in E. KANT, *Œuvres philosophiques* [= *OP*], 3 vol., Paris, Gallimard, 1980-1986, I, p. 1414-1415 (A 111).

40. Cf. R. LAUTH, *Die transzendente Naturlehre Fichtes*, Hambourg, Meiner, 1984.

41. Cf. à ce propos R. LAUTH, *Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein*, Hambourg, Meiner, 1981.

42. Cf. R. LAUTH, « Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung », in *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hambourg, Meiner, 1989, p. 196 sq.

43. Cf. M. SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hambourg, Meiner, 1984.

44. KANT, *CRP*, *OP I* (B XVII).

tère d'une véritable connaissance. Il suffit d'ouvrir au hasard une page du *Kant-Lexikon* de Eisler pour se convaincre de la part prépondérante des énoncés épistémologiques dans les *Critiques*, et pourtant ceux-ci ne livrent aucune connaissance! La seule explication que l'on puisse avancer, c'est que Kant, restant résiduellement prisonnier du dogmatisme réaliste, ne voulait pas reconnaître aux actes de l'esprit la valeur de la réalité des objets (constitués). De la même façon, Kant se sert de l'expression de « usage seulement pratique » avant tout dans un sens dépréciatif.

Ce n'est pas tout. Même s'il a tenté vers la fin de sa vie d'affirmer le contraire⁴⁵, Kant n'a pas livré un système de la raison, mais uniquement une critique de la raison. La tâche essentielle de cette critique consistait à séparer la constitution *a priori* du fait *a posteriori*. Dans les *Aphorismes* rédigés en 1804 pour Madame de Staël, Fichte écrit : « Dans leur essence fondamentale, en tant que transcendantalisme, [...] la philosophie kantienne et la Doctrine de la Science sont entièrement d'accord, et cette dernière reconnaît avec gratitude l'utilisation de l'invention d'autrui. Il n'en va pas de même dans l'entreprise proprement dite »⁴⁶. Kant n'aurait fait que poser, dans des domaines séparés, comme ne pouvant être expliquées et unifiées davantage, des distinctions fondamentales telles que la théorie et la pratique, l'*a priori* et l'*a posteriori*. Comme l'écrit Fichte à Appia la même année, Kant aurait « ramené à chacune de ces unités fondamentales *particulières* tout ce qui peut être déduit à partir de chacune d'elles »; ce faisant, il n'aurait fourni d'une part qu'une exposition incomplète, c'est-à-dire qui ne remonte pas à l'unité de la raison, d'autre part qu'une philosophie reposant sur des faits et donc « non rigoureusement scientifique »⁴⁷.

Malgré son incomplétude sur le plan épistémique et ses défauts sur le plan épistémologique, la philosophie critique de Kant n'en reste pas moins — et c'est un point qu'il convient de souligner avec force — philosophie transcendante. Toute autre philosophie fait de la conscience et du savoir un second *être* (au sens dogmatico-réaliste). Ceux qui méconnaissent le caractère transcendantal de la méthode kantienne croient à tort que sa philosophie se contenterait de « renverser le procédé dogmatique et de faire de la conscience [entendue comme un être dans l'acceptation dogmatique!] le principe premier et suprême, à la façon dont la

45. Cf. la déclaration de Kant, in *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung* du 28 août 1799, cols. 876-878; cf. *Schellingiana rariora*, L. Pareyson (ed.), Turin, Bottega d'Erasmus, 1977, p. 78-81.

46. FICHTE, *Aphorismen (pour Mme de Staël)*, in *GA* II, 7, p. 246-247.

47. Lettre du 23 juin 1804, *GA* III, 5, 246.

philosophie prékantienne concevait l'être »⁴⁸. Une telle erreur d'interprétation passe complètement à côté de la vision transcendante fondamentale.

Ce que l'on a dit vaut en particulier lorsque la constitution de l'objectivité est bien reconnue grâce au former, mais que celui-ci, néanmoins, est à nouveau conçu de façon réaliste. Il naît alors un simulacre de transcendantalisme, qui masque le dogmatisme persistant⁴⁹. De son côté, le former n'est saisi transcendalement que quand il est vu dans un former et en faisant un avec lui, et ce former du former lui-même ne peut jamais être posé sur le mode d'un objet. C'est, selon Fichte, précisément l'erreur qu'auraient commise Schelling et Hegel.

Par delà le niveau épistémique et le niveau épistémologique, la philosophie transcendante, au travers de son accomplissement systématique, s'élève à un troisième et dernier niveau, que nous appellerons avec Fichte « logologique ». A ce niveau, le former du former-du-former est réalisé et reconnu dans son unité. Ici, la philosophie transcendante doit procéder de façon à « pénétrer et à représenter cette unité originnaire de l'être et de la conscience en ce qu'elle est *en soi*, indépendamment de sa séparation en être et conscience. — J'appelle cette unité : raison, ὁ λόγος [...]; et donc le système : savoir du savoir (*Wissenschaftslehre*), λογολογία [...]. Si l'on expose correctement cette unité, on comprendra en même temps pourquoi elle se scinde en être et en conscience; on comprendra en outre pourquoi, *dans cette scission*, elle continue de se scinder *davantage*, d'une façon déterminée, tout cela strictement *a priori*, sans la moindre aide de la perception empirique, à partir de cette vision de l'unité; [...] qui a de tout temps constitué la tâche de la philosophie »⁵⁰.

La formule « sans la moindre aide de la perception empirique » inclut également la perception interne et signifie que l'unité suprême n'est pas saisie sur un mode transcendantal, si c'est uniquement à partir d'une évidence de fait qu'elle est pensée comme unité synthétique⁵¹. Ce serait

48. *Aphorismen*, GA II, 7, 246.

49. Cf. le second exposé de la Doctrine de la Science de 1804 : FICHTE, *La théorie de la science. Exposé de 1804* [= DS 1804-II], trad. D. Julia, Paris, Aubier, 1967, p. 26-27 (GA II, 8, 12) : « Même depuis Kant, on en est resté, partout et sans exception sauf dans la Doctrine de la Science [...], au même être absolu [...]; car ce qui importe, ce n'est pas comment on désigne cet être, mais comment on le retient et le saisit intérieurement. On peut bien l'appeler « Moi ». Si on l'objective originellement et si on se l'aliène, alors c'est justement la vieille chose en soi » (trad. revue).

50. Lettre à Appia, GA III, 5, 246-247.

51. C'est surtout contre J. Fries que Fichte a soutenu ce point; cf. *Anmerkungen zu Fries « Reinhold, Fichte und Schelling »*, GA II, 7, 252 sq.

également le cas si cette unité n'était déterminée (comme chez Hegel et chez Schelling) qu'au moyen de la seule spéculation, car le point de vue spéculatif repose toujours sur des présupposés factuels, même si c'est souvent de façon irréfléchie ou voilée. L'unité transcendante suprême est une unité analytico-synthétique qui, comme telle, est génétiquement évidente.

Grâce à sa fondation et à son couronnement logologique, la philosophie transcendante est à même de satisfaire à toutes les exigences que doit remplir, comme l'avait déjà montré Descartes⁵², un système scientifiquement fondé : il doit être possible, à partir d'un principe suprême, en soi génétiquement évident, de développer, sans qu'il n'y ait de saut dans la déduction, l'ensemble de la partie principielle du système.

LE SYSTÈME TRANSCENDANTAL

Pour éviter que l'unité transcendante suprême ne soit à son tour fausement comprise de façon dogmatique, il nous faut en caractériser ici certains traits décisifs. La philosophie transcendante ne part pas, comme le dogmatisme, d'un être, mais d'un agir spirituel, dans lequel s'opère une connaissance de la raison par elle-même, dans l'intuition intellectuelle. Cet agir ne doit en aucun cas être compris de façon réaliste comme un simple être positif, mais consiste uniquement dans l'accomplissement d'une tâche et donc uniquement dans l'auto-constitution en être. Cet être qui se rapporte à lui-même, cette auto-affirmation, est un être d'une tout autre sorte que l'être simplement positif, « puisque le voir n'est jamais complètement en soi et par soi, mais seulement par suite d'un acte, et que la Doctrine de la Science consiste précisément en cette vision »⁵³.

En posant comme principe cet agir, cette vie spirituelle réflexive, à la place de l'être, la philosophie transcendante est une philosophie de la liberté. Ce que Jacobi n'avait pu admettre qu'après un *salto mortale*, de façon non philosophique, ce que Kant avait reconnu comme appartenant à la raison mais non comme constituant le principe unitaire de la raison, devient, dans la Doctrine de la Science comme logologie, le point suprême du système. « Mon système », écrit Fichte en 1800 à Reinhold, « n'est du début à la fin qu'une analyse du concept de la liberté, et, en lui, celui-ci ne peut pas être contredit »⁵⁴.

52. Cf. la lettre à Picot de 1647, in R. DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 557-558.

53. FICHTE, *Nebenbemerkungen zu 1.*, GA II, 10, 235.

54. GA III, 4, 182.

La vie spirituelle est une détermination qui correspond à un devoir (*Soll*) absolu, en tant précisément qu'auto-détermination. La vérité en tant que vérité détermine le former absolu à l'auto-détermination en rapport à la tâche qui en découle de réaliser cette vérité. C'est pourquoi le former a un aspect fondamentalement doxique (pratique), dont la nature a été méconnue par Schelling et, à sa suite, par Hegel. Ce n'est pas un hasard qu'il n'y ait pas place pour une éthique chez Schelling avant 1809, et les invectives de Hegel contre le « *Soll* » de la philosophie transcendantale⁵⁵ attestent la lacune constatée en ce domaine.

Enfin, selon Fichte, le former est, en son essence fondamentale, auto-relation (*Sichbezüglichkeit*) : dans l'acte suprême, en tant que lumière ou vision pure, et dans la forme d'existence qui en résulte, en tant que moi réflexif. Dans ce contexte, il convient d'insister particulièrement sur le fait que, dans le mode suprême de la lumière réfléchie, le former absolu n'est pas en dehors du moi qui le saisit réflexivement, et n'est que dans l'accomplissement de cette saisie réflexive par le moi. Descartes l'avait déjà vu correctement : le *cogito* est, tout en un, un *esse*, et cet *esse* est aussi bien un *sum* qu'un *existo*. Rien ne peut être déterminé sans que, en même temps, le déterminer ne se détermine par là lui-même à quelque chose. « Dans la science, on ne peut pas intuitionner l'absolu hors de soi, [...] mais il faut être et vivre l'absolu en sa propre personne »⁵⁶. C'est de ce point de vue que Fichte reproche à Schelling de « séparer dès le début la raison d'elle-même », dans sa philosophie de l'identité, « et de renoncer [...] à réfléchir, ne fût-ce qu'une seule fois, à la façon dont il procède, pour parvenir réellement à toutes les autres affirmations qu'il en déduit »⁵⁷.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Schelling, dans la phase tardive, n'ait considéré la philosophie de l'identité que comme une pure doctrine

55. Cf. HEGEL, *op. cit.*, p. 127 : « Ce n'est que dans la mesure où l'objet même est un sujet-objet que le moi = moi est l'absolu. Moi = moi ne se transforme en : moi doit devenir égal à moi, que si le moi objectif est à son tour sujet = objet » (*Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, in G.W.F. HEGEL, *Premières publications*, trad. Marcel Méry, Gap, Ophrys, p. 81, trad. revue). Cf. en outre HEGEL, *Foi et savoir* : « Parce qu'il ne renonce pas véritablement à soi, le devoir [dans la Doctrine de la Science] s'éternise, il est un vouloir durable qui ne peut rien d'autre que pénétrer seulement jusqu'à l'infinité et au néant, mais sans les traverser jusqu'à la connaissance rationnelle positive » (Glockner (ed.), *SW I*, 406; trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 185, trad. revue).

56. FICHTE, *Aufsatz, als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift*, *NW III*, 360.

57. FICHTE, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*, *SW VIII*, 386.

de l'essence. C'est la raison pour laquelle il lui a fallu introduire *de l'extérieur* la réalité dans cette philosophie. Dans l'idéalisme absolu de Hegel, en revanche, l'acte de la liberté est apparemment résorbé dans le déploiement de l'esprit absolu.

La liberté existante, du fait précisément qu'elle soit liberté, est par principe indéductible. C'est d'ailleurs justement la raison pour laquelle elle ne pouvait être utilisée dans un système dogmatique, où le terme de liberté désigne toujours un rapport nécessaire, appelé « liberté » uniquement par abus de langage⁵⁸. Élever cette liberté en principe suprême devait nécessairement détruire le dogmatisme. Dans le système transcendantal, la liberté du former est *in actu* dans toutes ses subdivisions ultérieures, dans le règne des esprits naturellement, mais également dans l'objet mort et dans toutes ses déterminations nécessaires, du moment que celles-ci ne peuvent-elles aussi se présenter que par et pour la liberté. D'autre part, toutefois, la liberté est le principe à partir duquel procède la déduction.

Comme dans le cas du rapport entre entrave et spontanéité⁵⁹, le système de la liberté peut et doit être considéré sous deux aspects, comme *système* de la liberté et comme *système de la liberté*. D'un côté, considérée du point de vue des principes, la liberté et toutes ses manifestations est un principe constitutif que l'on peut saisir *a priori*. De l'autre côté, la liberté est indéductible dans son existence concrète et on ne peut en faire l'expérience qu'*a posteriori*. Il s'agit de bien comprendre ce point : même cette concrétude peut être considérée sous le double point de vue mentionné, comment moment principiel, systématiquement fondé, ou comme réalité particulière unique. Même si, pour différencier, on voulait parler de concrétude principielle et de concrétude concrète (terminologie qu'utilisa Rickert), la même chose se répéterait : la concrétude concrète peut à son tour être entendue comme principielle ou comme spécifiquement concrète. S'en tenir exclusivement à l'une de ces deux conceptions, c'est ce que Fichte qualifie d'« obstination » de l'idéalisme ou de l'empirisme⁶⁰. L'idéalisme hégélien pêche précisément par cette obstination. Dans sa phase tardive, Schelling voit au contraire l'autre aspect, et exige pour cette raison une seconde philosophie, positive, qui complète la première. Mais il ne peut placer ce second aspect qu'en dehors de toute compréhension négative.

58. C'est le cas chez Spinoza et chez Leibniz.

59. Cf. le § 4 des *Principes de la Doctrine de la Science* (1794).

60. Cf. *DS* 1804-II, XII^e leçon, 120 sq. ; *GA* II, 8, 176 sq.

Dans la douzième conférence de la seconde exposition de la Doctrine de la Science de 1804, Fichte éclaire de façon pénétrante, *ante litteram*⁶¹, la position qu'adoptera le Schelling tardif.

« Manifestement, le réalisme [de cette sorte] se donne pour plus élevé, précisément en niant [la validité exclusive] du principe idéaliste et en tirant lui-même origine de cette négation; mais, du fait précisément de cette négation, il conserve un lien négatif à l'idéalisme, alors que celui-ci au contraire [selon sa conception] extirpe jusqu'à la possibilité du [réalisme]. »

On ne pourrait réfuter cet idéalisme qu'en « le combatt[ant] à partir de lui-même et [en] le pren[ant] en flagrant délit de contradiction avec lui-même »⁶². La destruction de la validité exclusive de l'idéalisme doit en effet être reconnue sur le mode de la pensée systématique pour saisir la vraie signification du positif! Mais cela signifie en même temps que la Doctrine de la Science reconnaît sur le mode de la pensée, dans la saisie du principe de l'unité analytico-synthétique, la vérité de l'acte concrètement concret de la liberté.

« Tel est le point de différenciation le plus net entre la Doctrine de la Science et tous les autres points de vue possibles du savoir [...]. Elle conçoit l'en-soi; tout autre mode de pensée ne le *conçoit* pas, mais l'*intuitionne* uniquement, et, dans cette mesure, le tue de quelque façon. La Doctrine de la Science conçoit elle-même chacun de ces modes de pensée, à partir de son propre mode de pensée à elle et comme ses négations, non pas il est vrai absolues, mais privatives »⁶³.

SYSTÈME OUVERT ET DÉTERMINATION HISTORIQUE

Face à l'unilatéralité de l'idéalisme absolu, la Doctrine de la Science n'est donc pas un système clos, mais un système par lui-même ouvert pour l'aspect positif, concrètement concret. L'achèvement qu'elle peut atteindre ne porte que sur le système *des principes*, et n'épuise pas la liberté concrètement concrète.

61. L. PAREYSON, dans son *Fichte* (1950), 2^e éd. aug., Milan, Mursia, 1976, a qualifié, d'une façon assez heureuse, les formulations de Fichte à l'encontre de l'idéalisme absolu de « critique » et de « réfutation *ante litteram* ».

62. *DS* 1804-II, 124 (trad. revue); *GA* II, 8, 182.

63. *DS* 1804-II, 128-129 (trad. revue); *GA* II, 8, 188.

Mentionnons en passant que la solution de la fonction systématique de la liberté a réservé à Fichte des difficultés considérables. Il s'agissait en effet de comprendre, au sein de l'acte de la liberté supérieure, un nouvel acte de liberté, secondaire, c'est-à-dire l'existence d'une liberté personnelle au sein de la liberté supra-personnelle. Lors de l'élaboration de sa *philosophia prima*, Fichte se rapproche, en 1805, à Erlangen, d'un point de vue dans lequel toute liberté secondaire apparaît résorbée dans la liberté primaire. Seule la confrontation aux événements historiques tumultueux de 1806 le fera s'écarter de cette position unilatérale et le mettra sur la voie d'une solution adéquate du rapport entre les deux manifestations de la liberté. En définitive, tout commencement libre (*Prinzipieren*) doit être compris comme se produisant dans un acte de liberté supra-temporel (non un *être* supra-temporel), qui, dans le développement analytico-synthétique, apparaît dans le temps comme acte d'une communauté de personnes.

Le travail de l'imagination originellement productive, déjà exposé au § 4 des *Principes*, fait comprendre comment l'acte réflexif de la liberté doit, par suite des entraves qui le rendent possible, se schématiser dans l'être temporel, tandis que ces entraves, d'un autre côté, ne peuvent jamais se présenter réellement pour soi, mais uniquement dans la réflexion qui s'effectue dans le temps. Le retour réflexif sur soi conduit à l'infinité spécifique de positions renouvelées de la liberté qui, du fait de leur réflexivité, doivent prendre place dans le cadre de l'histoire. Le former travaille de façon tout à la fois projective, en se renouvelant constamment, et intégrative, en s'incorporant chacune de ses nouvelles projections. Ce processus se développe en rapport constamment à des entraves spécifiques qui se présentent petit à petit; elles ne peuvent être comprises selon une logique implicative comme les effets d'une cause, mais prennent seulement appui, en tant que moments statiques, sur tout acte de la liberté. Selon le point de vue de la Doctrine de la Science, ces entraves ne se prêtent à une expérience que *dans* les actes de la liberté, en eux-mêmes indéductibles⁶⁴. C'est pourquoi Fichte a toujours continué expressément de soutenir, contre la philosophie de la nature de Schelling et de Hegel,

64. Cf. Fichte, « Seconde Introduction à la Doctrine de la Science », in J.G. FICHTE, *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980, 291-292 (GA I, 4, 242) : « Nous voyons ainsi déduite, à partir de la possibilité du moi, la nécessité d'une limitation de celui-ci en général. La *déterminité* de cette limitation ne peut cependant être à son tour déduite [...]. C'est donc ici que toute déduction trouve son terme. Cette *déterminité* apparaît comme l'absolument contingent et livre ce qui est le *pur empirique* de notre connaissance ».

que ce caractère *a posteriori* des entraves (du substrat de la nature) n'entre en jeu qu'au sein de la série, qui ne se présente elle aussi qu'*a posteriori*, des actes de la liberté, autrement dit, que la nature n'est rien en soi. « Le monde extérieur est uniquement le schème du monde intérieur, moral »⁶⁵; il est uniquement le matériau nécessaire pour remplir (ou ne pas remplir) le devoir. Ainsi, grâce au fait que le libre former a la faculté de sélectionner dans le cours du temps des constellations de résistance adéquates, même le fait naturel, dès le commencement, n'est pas un *simple* fait naturel, mais, du côté de la réflexion, il existe, et existe tel qu'il est, uniquement à travers des actes spécifiques de la liberté⁶⁶.

De la relation fondamentale, précédemment exposée, entre la structure de principes et la réalité concrète, il s'ensuit que cette dernière peut être philosophiquement comprise dans sa structure *princielle*. Puisque cette réalité est essentiellement une réalité historique, la philosophie de l'histoire se divise, pour la Doctrine de la Science, en une philosophie de l'histoire fondée sur des principes *a priori* et en une détermination *a posteriori* de l'événement unique, historiquement concret.

C'est à partir de l'itinéraire personnel de Fichte que l'on comprend pourquoi cette vision ne lui est clairement apparue dans toute sa portée qu'au fil du temps. En raison d'un intérêt tourné avant tout vers la philosophie, l'aspect concrètement historique de la réalité lui apparaissait de prime abord de moindre dignité. Ce n'est pas un hasard que la seconde partie, historique, des *Contributions sur la Révolution française*⁶⁷, partie historique qui devait traiter des solutions appropriées à la situation du moment, manque : il s'agissait d'abord pour Fichte de juger de la légitimité de la Révolution. Friedrich Schlegel raconte en 1796 que Fichte lui aurait dit qu'il « préférerait compter des petits pois plutôt que d'étudier l'histoire »⁶⁸. Comme l'a très bien exprimé Martial Gueroult, dans la fondation de tout grand système, l'histoire commence toujours par encourir un « grand interdit »⁶⁹. Même au moment où la dramatique tournure des événements, en Allemagne, dans les années 1805-1806 (défaite de l'Autriche et de la Prusse, Rheinbund, auto-dissolution du Saint-Empire), amène Fichte à se consacrer en priorité à l'histoire, il commence, dans le premier ouvrage qu'il lui consacre, le *Caractère de l'époque*

65. FICHTE, *Wissenschaftslehre*, Königsberg (1807), GA II, 10, 137.

66. Cf. R. LAUTH, *Transzendente Naturlehre*, op. cit., p. 57-95.

67. GA I, 1, 203 sq.

68. Cf. J.G. Fichte im Gespräch, E. Fuchs (ed.), I, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978, p. 375.

69. M. GUEROUT, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1979, vol. II.

actuelle, par l'aborder d'une façon relativement unilatérale, à partir de sa structure *a priori*, « uniquement en tant que philosophe, se maintenant rigoureusement à l'intérieur de ses limites, sans tenir compte d'une quelconque expérience, et [...] strictement *a priori* »⁷⁰. Cependant, en approfondissant le sens de l'histoire, il en vient à accorder une importance croissante à l'aspect de la détermination concrète. Assurément, la détermination fondamentale de l'histoire exposée à la neuvième leçon : d'être « une partie de la science en général, à savoir la seconde partie de la science empirique, à côté de la physique »⁷¹, va plus loin que l'explication *a priori* des lois des cinq époques fondamentales développée dans la première leçon ; toutefois, dans l'évaluation des deux aspects, Fichte n'est pas encore parvenu à un résultat équilibré. Une première percée se fait jour à la cinquième leçon où l'individualité empirique, jugée de piètre importance, est distinguée de l'originalité spirituelle, qui se manifeste dans des réalisations créatives concrètes exerçant, de façon imprévisible, une influence déterminante sur l'histoire. Dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*, ce point est illustré de façon tout à fait exemplaire en la personne de Jésus-Christ⁷². Fichte perçoit dès lors très clairement le rôle éminent de l'acte créateur (que ce soit en bien ou également en mal, comme dans le cas de Napoléon) qui, à son tour, n'a lieu que sur la base d'une décision libre⁷³, et qui présuppose qu'une « nature spirituelle » se soit formée, qui la rende possible.

Mais la connaissance progressive, de la part de Fichte, de la signification de la détermination historique concrète a encore un motif beaucoup plus profond. Ernst Wilhelm Kalisch, qui a connu personnellement Fichte dans les années de l'insurrection allemande qui suivirent les défaites de 1805-1807, dira plus tard de lui qu'il « intervenait de façon lucide et active sur l'histoire de son temps, travaillant à préparer l'avenir au point limite où, selon lui, *science* et *expérience* se rencontrent [...]. Réunissant ces deux mondes avec le regard du visionnaire, il avait, dans le *Caractère de l'époque actuelle*, qualifié celle-ci d'époque de l'*égoïsme* achevé [...] et prédit la nécessité du naufrage qui l'attendait. Cela se passa l'hiver 1804-1805, alors que la hache qui allait abattre l'arbre était déjà affûtée »⁷⁴. Non seulement Fichte fut le premier à pressentir l'approche

70. CEA 22; GA I, 8, 196.

71. CEA 140; GA I, 8, 295.

72. J.G. FICHTE, *Initiation à la vie bienheureuse* [= *VB*], trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1944, VI^e conférence, p. 182 sq., ainsi que l'appendice qui s'y rapporte, p. 286 sq.; GA I, 9, 51 et 115 sq.

73. Cf. à ce sujet J.G. FICHTE, *De l'essence du savant* (1806), GA I, 8, 59 sq.

74. « National-Zeitung », Berlin, premier supplément du 21 mai 1862.

du destin, mais il entreprit activement de s'y opposer. Il le fit en cherchant d'une part à comprendre en profondeur l'événement historique en train de se dérouler, en accomplissant d'autre part lui-même un acte décisif sur le cours de cette histoire, par la présentation, dans les *Discours à la nation allemande*, d'une détermination de l'histoire.

On peut fort bien employer ici le terme de « prophétie », à condition d'apporter préalablement une précision terminologique. Au sens étroit, la prophétie est l'expression d'une révélation positive, concrètement particulière, de Dieu. Cette prophétie strictement religieuse, qui se fonde sur une réception immédiate de la révélation, a toutefois quelque chose de commun avec la « détermination de l'histoire », que l'on peut également appeler « prophétie » dans un sens plus large : liant connaissance et inspiration créatrice, elle exprime le sens le plus profond de la situation concrète; elle répond à une question qui, bien qu'elle n'ait encore jamais pu être clairement formulée jusqu'alors, est pourtant la question décisive de l'heure historique; enfin, elle indique un nouvel idéal à réaliser (qui, dans le cas de la *vraie* prophétie, sera supérieur), dans le prolongement des efforts déjà accomplis en vue de la pleine réalisation de la raison. Nous nous en tiendrons ici à l'expression de « détermination historique ».

Si l'on suit l'activité de Fichte à partir de 1804, il ne fait aucun doute qu'il ne philosophe plus uniquement en auteur de la Doctrine de la Science, mais qu'il se présente désormais en prophète (au sens large), c'est-à-dire comme quelqu'un qui interprète et cherche à déterminer de façon exemplaire l'histoire, et cela, non pas avec l'objectivité désintéressée d'un spectateur indifférent, mais avec toute la passion qu'implique une situation de légitime défense face à un adversaire qu'il qualifie d' « usurpateur » et d' « homme sans nom »⁷⁵.

Schelling — pour le prendre comme point de comparaison — a également songé un instant lancer un appel aux allemands. Mais, véritable feu de paille, le courage lui manqua devant les victoires écrasantes de Napoléon, et il finit, selon la formule irrespectueuse de Heine, comme « philosophe destitué »⁷⁶. De son côté, Hegel vit dans Napoléon l' « âme du monde », et dans son règne l'ultime synthèse nécessaire du chemin de l'esprit. Cela va si loin que Hegel considéra comme

75. Cf. J.G. FICHTE, *Au sujet de l'homme sans nom*, in Pierre-Philippe DRUET, *Fichte*, Paris, Seghers, 1977, p. 213 sq. (GA II, 10, 83 sq.).

76. Cf. TS I, 447.

ennemies⁷⁷ les troupes autrichiennes que Napoléon avait chassées de Ratisbonne et qui gagnaient à nouveau du terrain dans l'Allemagne du Sud, quelque temps après la victoire d'Aspern ! Il en alla tout autrement de Fichte : il s'identifia entièrement et jusque dans les dernières fibres de son âme à l'esprit de son peuple et au non que les allemands opposèrent à Napoléon.

Le cas de Fichte nous offre le phénomène rare d'une détermination active de l'histoire précédant la connaissance théorique de sa signification fondamentale. En effet, Fichte s'était, au début, presque interdit la possibilité d'une telle connaissance. Dans le premier des *Dialogues patriotiques*, datant de l'été 1806, il défendait radicalement la thèse qu'à l'époque où l'on se trouvait, l'instinct de raison se serait éteint et que seule la maîtrise scientifique des problèmes en suspens était encore possible. Fichte écrivit alors :

« Il n'est plus aucune affaire humaine en laquelle ne se soit pas totalement éteint l'esprit et qui n'attende exclusivement de la science une nouvelle vie »⁷⁸.

Mais à peine les troupes françaises étaient-elles entrées dans la dernière partie encore libre du Saint-Empire (la Prusse !) que Fichte mobilisa son activité purement scientifique au service de la lutte active contre l'« usurpateur sans nom ». La totale résolution avec laquelle il s'en acquitta le mit effectivement à même d'opérer de façon paradigmatique une détermination de l'histoire.

La fermeté exemplaire de Fichte s'appuie sur son sérieux scientifique. Il écrit :

« La science n'est vie en soi autonome [...] que si la pensée est la disposition d'esprit du sujet pensant, de telle sorte que tout ce qu'il pense, voit et juge, il le voie et le juge d'après cette pensée fondamentale, et que si celle-ci influe

77. Cf. la lettre de Hegel à F. Niethammer le 7 mai 1809, in HEGEL, *Correspondance*, trad. Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1962, t. I, n° 147, p. 255 : « Personne ne peut vous féliciter plus chaudement que moi d'avoir été délivrés des ennemis [= les Autrichiens] ; ce dimanche [...] doit avoir été un jour très joyeux [...]. En revanche, la libération opposée — celle de Friedrich Schlegel, avec notre catholicisation à tous — a lamentablement échoué, et celui-ci doit se considérer heureux d'être délivré de la potence. Comme Fr. Schlegel a ici beaucoup de gens de son espèce, [...], cette racaille a poussé un « Vivat ! » fraternel en l'honneur du piquet de uhlans qui est entré ici [= à Nuremberg] [...]. Nous voilà maintenant sans doute débarrassés une fois pour toutes de tout ce tapage » (*Briefe von und an Hegel*, J. Hoffmeister (ed.), I, Hambourg, Meiner, 1952, p. 283). A cette époque, Schlegel était officier au quartier général autrichien.

78. « Dialogues patriotiques », in J.G. FICHTE, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Payot, 1981, p. 101 (trad. revue) ; *GA II*, 9, 406.

sur l'agir, de façon tout aussi nécessaire il agisse d'après elle. Mais la pensée n'est nullement vie et disposition d'esprit, si elle n'est conçue que comme pensée d'une vie étrangère, si clairement et complètement qu'elle puisse être conçue, en tant que pensée simplement possible, et malgré toute la clarté avec laquelle on peut imaginer que quelqu'un puisse penser ainsi. Dans ce dernier cas, il y a entre la pensée [simplement] pensée et la pensée réelle un vaste champ [...] de liberté que nous ne pouvons pas réaliser »⁷⁹.

Fichte fit preuve du même sérieux existentiel lorsque, dépassant le plan strictement scientifique, il chercha à produire une détermination active de l'histoire. Là également, il parvint à la pleine compréhension de l'activité spirituelle particulière, à l'œuvre dans cette opération.

« Le fait de planer dans les hautes sphères de la pensée ne dispense pas de l'obligation universelle de comprendre son temps. Tout ce qui est supérieur doit nécessairement vouloir intervenir à sa manière sur le présent immédiat, et celui qui vit véritablement [dans cet élément supérieur] vit également en même temps [dans le présent], et s'il ne vivait pas aussi dans celui-ci, cela prouverait qu'il ne vit pas non plus dans celui-là [...] »⁸⁰.

« Nous devons [...] réfléchir, en suivant la dynamique même de nos pensées, aux grands événements de notre temps, examiner en quoi ils nous concernent et ce que nous avons à en attendre; nous devons nous forger, sur tous ces objets, une opinion claire et ferme et répondre par un « oui » ou par un « non » résolu et immuable à toutes les questions qui se posent »⁸¹.

DÉTERMINATION HISTORIQUE ET PROPHÉTIE

Pour saisir les moments décisifs de la détermination de l'histoire (de la prophétie au sens large), telle que la conçoit la Doctrine de la Science et telle qu'elle est à l'œuvre dans l'acte historique, revenons pour commencer sur ses présupposés généraux, tels que la philosophie transcendantale les thématise.

Dans la vie de la conscience, le principe systématique de la liberté se manifeste constamment de deux façons : comme spontanéité immédiatement active et comme liberté qui prend une décision sur la base d'une délibération. En tout acte de l'auto-détermination, la liberté s'assimile

79. J.G. FICHTE, *Discours à la nation allemande*, trad. A. Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 145-146 (trad. revue); *SW VII*, 331.

80. *Ibid.*, 307; *SW VII*, 447.

81. *Ibid.*, 306; *SW VII*, 447.

spontanément les entraves qui se manifestent, réagissant à leur impact et œuvrant en vue d'une solution rationnelle, réaction souvent hâtive, en raison de sa spontanéité, et inadéquate. Toutefois, ces réalisations de la liberté, prises pour soi, ne forment jamais à elles seules toute la vie rationnelle : elles n'en sont toujours qu'un complément dépendant, qui, en un certain domaine, se trouve à la disposition de la libre décision dans la délibération. Ce n'est pas seulement la tendance naturelle qui se manifeste de façon spontanée, mais également l'inspiration supra-naturelle, qui elle aussi ne nous impose pas tout simplement une détermination, mais se trouve face à la liberté consciente. La synthèse de spontanéité et de liberté consciente, de tendance naturelle et d'inspiration spirituelle, donne naissance à une nouvelle forme de réalité, que Fichte appelle « nature spirituelle »⁸², et que présupposent les réalisations spirituelles supérieures, véritablement vivantes. La liberté entière agit et, dans son action, transforme véritablement la réalité; elle ne reste nullement abstraite, irréaliste, mais s'incarne. Elle se réalise concrètement, c'est-à-dire dans le contexte des réalisations historiques et en relation intentionnelle à celles-ci.

La « nature spirituelle » n'est jamais l'esprit originaire même, mais uniquement l'organon au moyen duquel l'esprit se réalise librement. Si, dans les *Discours à la nation allemande*, Fichte cherche par endroits à comprendre l'esprit de la « nation allemande » à partir de sa langue, il se trompe tout autant que Luther, quelques siècles plus tôt, avec la tentative de saisir l'esprit de la révélation uniquement à partir des Écritures.

La détermination historique efficiente (prophétie) se produit toujours sur un mode créatif et concret, mais elle est, ce faisant, soumise à des conditions bien déterminées, qui peuvent également être connues philosophiquement (dans le cas de la prophétie, comme partout ailleurs, c'est l'élément principal qui est connu philosophiquement). Le premier caractère essentiel à mentionner est qu'elle opère par intégration, c'est-à-dire en se référant aux déterminations antérieures. Le rapport est le suivant : les déterminations antérieures pèsent *in actu* de tout leur poids dans la nouvelle détermination en ce qu'elles exercent au moins une influence co-déterminante. Néanmoins, la nouvelle détermination prophétique de l'histoire reste toujours libre, car les déterminations antérieures co-déterminantes n'exercent jamais une influence absolument déterminante : elles sont synthétiquement intégrées à l'élément de détermination libre-

82. Concernant ce concept, cf. R. LAUTH, « Die Handlung in der Geschichte nach der Wissenschaftslehre », in *Transzendente Entwicklungslinien*, op. cit., p. 403 sq.

ment spontané, actuellement à l'œuvre dans la nouvelle détermination. Sur la base d'un tel rapport, la nouvelle détermination de l'histoire offre une réponse aux déterminations antérieures, en ce sens non seulement que les déterminations antérieures sont activement intégrées dans la nouvelle évaluation, mais également maîtrisées, dépassées et justifiées.

L'efficace de la nouvelle détermination prophétique de l'histoire se laisse mesurer à sa capacité à produire du *sens*. Fichte a bien vu cet aspect (la question de la réalisabilité de l'idéal et de l'idéalisabilité du réel), mais, à l'instar de Kant, il n'a pas développé au niveau des principes une doctrine du sens⁸³. Le sens est un concept *a priori*, qui n'est pas abandonné au bon vouloir du libre arbitre, mais qui exerce une fonction régulatrice de façon autoactive en déterminant ce qui est porteur de sens et dans quelle mesure quelque chose est porteur de sens. Le sens dépend d'un côté de la valeur absolue, de l'idéal en jeu, d'un autre côté de la réalité, et de la part de réalité qui doit être idéalisée. Appelons la production de valeur ici en jeu « idéalisation ». Ce terme désigne la tâche d'élaborer et de réaliser créativement un idéal. Selon le point de vue de la Doctrine de la Science, un tel idéal se trouve par delà toutes les réalisations à chaque fois effectuées, en tant que réalisation d'une valeur supérieure, sur la ligne conduisant à l'Idée de la raison. La nouvelle détermination de l'histoire consiste à cet égard en l'élaboration et la réalisation d'un idéal supérieur; autrement dit, dans la prise de conscience d'un degré insuffisant de réalisation de cet idéal. La nouvelle détermination de l'histoire est de ce fait projective, c'est-à-dire qu'elle progresse, en s'appuyant sur l'idéal supérieur qu'elle vient d'esquisser, vers un avenir déterminé par ce nouvel idéal et par sa réalisation. Elle se pose comme solution aux problèmes brûlants de l'actualité, et comme voie pour dépasser ce que le présent a d'insatisfaisant.

A partir de ce qui précède, on comprend que la détermination historique comme prophétie ne peut jamais advenir que de façon concrète. C'est la raison précisément pour laquelle elle est imprévisible et indéductible *a priori*. Elle surgit sur un mode inattendu et d'un côté que l'on ne pouvait prévoir⁸⁴. En effet, l'idéal et le sens qui entrent en jeu n'ont jamais pu se voir par anticipation. La décision qui se rapporte à une inspiration créatrice est libre, et aurait donc également pu être prise autre-

83. Concernant ce concept, cf. R. LAUTH, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, Munich, J. Barth, 1953; cf. en outre du même, « Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre », in *Transzendente Entwicklungslinien*, op. cit., p. 125 sq.

84. L'exemple classique est le Coran et les conséquences historiques qui en ont découlé.

ment. Fichte l'a clairement reconnu dans le cas également de sa propre détermination active de l'histoire. C'est ainsi qu'il écrit dans les *Discours à la nation allemande* :

« Au reste, il faut remarquer ici que la décision à l'égard de cette question ne dépend aucunement d'une démonstration par concepts; les concepts peuvent certes apporter à cet égard quelque clarté, mais ne peuvent aucunement nous renseigner sur l'existence effective ou sur la valeur, et ces dernières ne peuvent être vérifiées qu'à travers l'expérience immédiate qu'en fait chaque individu. En pareil cas, des millions de gens peuvent bien dire : « cela n'existe pas »; ce faisant, ils disent uniquement que cela n'existe pas pour eux, et il suffit qu'une seule personne se dresse face à ces millions et assure que cela existe pour qu'il ait raison contre eux tous. Rien n'empêche, puisque c'est justement moi qui suis en train de parler, que je ne sois moi-même dans le cas d'être cet individu unique qui assure savoir par expérience immédiate qu'il existe quelque chose comme [son idéal], qu'il connaît la valeur infinie de son objet, que cet amour seul l'a poussé à dire, au mépris de tout danger, ce qu'il a dit et continuera de dire [...] »⁸⁵.

Le terme d' « expérience » désigne ici très justement le caractère *a posteriori* de la manifestation prophétique. Il ne faut pas commettre l'erreur de comprendre ce terme dans le sens d'un savoir basé sur l'induction. Il s'agit plutôt de cette inspiration créative concrète, librement saisie et réalisée dans l'action, qui détermine le moment historique.

A titre d'illustration, rappelons quelques exemples de détermination historique : Laotseu, qui proclama qu'avec l'ordre cosmico-politique, le droit chemin n'était pas encore assuré; Sophocle, qui opposa l'ἄγραφος νόμος au νόμος physico-politique; Moïse, qui, en lieu et place d'un sacrifice physique naturel, accomplit un sacrifice moral; Isée, qui révéla l'accomplissement de la gloire de Dieu dans les souffrances du serviteur de Dieu. Fichte ne produit pas les exemples qui viennent d'être mentionnés, mais d'autres qui lui étaient plus proches. Lorsqu'il vit en Napoléon l'usurpation de l'autorité légitime par une puissance anonyme, qui devait nécessairement entraîner la mort spirituelle des sujets sous son pouvoir, Fichte aborde un problème qui a également profondément occupé d'autres grands penseurs de son temps. Ce n'est pas un hasard que Schiller, peu avant sa mort (1805), ait choisi comme sujet de sa dernière pièce le « faux Démétrius ». La Russie voyait en Boris Godounov l'usurpateur du trône légitime du tsar, dont il s'était emparé après avoir assassiné

85. *DNA* 241; *SW* III, 399.

Dimitri. Comme on le sait, cet événement, avec le rejet de l'usurpateur Grischka Otrepew par le peuple et la malédiction dont il fut frappé par l'Église, est considéré par les Russes comme la clé de leur histoire. Il est aisé d'établir à partir de là la connexion avec l'assassinat de Thomas Beckett par des hommes de main de Henri II, ainsi qu'avec l'exécution de Louis XVI, comme l'a établi Jacobi⁸⁶. Même l'histoire de Faust présente, sous un certain aspect, un cas analogue d'usurpation de pouvoir (sur l'innocente Marguerite), à quoi Jacobi opposera dans son *Allwill* la mise en lumière des agissements d'un tel usurpateur (Allwill) et son rejet par Lucia comme solution éthique *ante litteram*. Par-delà le relais constitué par l'*Evguéni Oneguine* de Pouchkine, les deux formes d'usurpation en viennent par la suite à se confondre, chez Dostoïevski, dans la figure de Stavroguine, dans les *Démons*⁸⁷.

Si l'on remonte plus loin en arrière dans l'histoire, on en arrive aux mythes, dont Fichte présume à tort que « le contenu [...] n'est pas histoire, mais [seulement] philosophème »⁸⁸, ce qui revient à n'en saisir qu'un aspect. Ceux-ci ont en effet une forme hybride : ils ne sont pas seulement l'énonciation, sous une forme imagée inadéquate, de quelque chose de principiel, mais sont sans conteste également des déterminations historiques (au sens établi ci-dessus).

Ce n'est pas toute détermination effective de l'histoire qui se trouve sur la ligne conduisant à l'idée absolue de la raison. De même qu'il y a une détermination de l'histoire orientée vers le bien, il y en a une orientée vers le mal. Dans la sphère d'expérience de Fichte, c'était avant tout Napoléon qui tenait le rôle de modèle de prophétie négative⁸⁹.

« Si, comme j'en ai la solide conviction, j'ai une connaissance correcte de Dieu et de son plan universel, si, en outre, j'ai bien compris [le sens de] l'apparition jusqu'à présent [...] de notre ennemi — s'agissant d'un fait historique, je

86. Cf. « Zufällige Ergiessung eines einsamen Denkers » de l'*Allwills Briefsammlung*, figurant in *F.H. Jacobi's Werke*, Leipzig, I, 1812, p. 254 sq. Cf. en outre à ce sujet R. LAUTH, « Jacobis Vorwegnahme romantischer Intentionen », in *Transzendente Entwicklungslinien*, *op. cit.*, p. 297 sq.

87. Cf. R. LAUTH, « Friedrich Heinrich Jacobis Allwill und Fedor Michajlovic Dostojevskijs Dämonen », in *Dostojevski und sein Jahrhundert*, Bonn, Bouvier, 1986, p. 94 sq.

88. *CEA* 148; *GA* I, 8, 303.

89. Dans les *Discours à la nation allemande*, Fichte cite également le nom de Mahomet tout en précisant qu'il ne s'agit pas du « véritable Mahomet de l'histoire » sur lequel il n'entend pas porter de jugement, mais de « celui d'un célèbre poète français », faisant là allusion à Voltaire et voulant en réalité désigner Napoléon (cf. *DNA* 229; *SW* VII, 391).

Reinhard Lauth

peux bien sûr me tromper —, alors tout ce qu'il y a de mauvais et d'hostile à Dieu et à la liberté se trouve concentré en lui, et il a surgi d'un seul coup, armé de toute la puissance dont peut disposer le mal »⁹⁰.

Il n'est pas seulement la « fêrulle de Dieu », il est bien plus « porté par un esprit »⁹¹; « il est inspiré et a une volonté absolue » : « il veut être le maître du monde, et au cas où il ne pourrait pas l'être, préfère ne pas être du tout »⁹². Il est fort instructif de voir que la conception insuffisante que Fichte se fait du mal, dont il nie la dimension satanique, l'empêche de saisir de façon appropriée le principe qui guide l'usurpateur anonyme qu'à tort ou à raison il voyait incarné en Napoléon⁹³. Napoléon, selon Fichte, « se pose en défenseur d'une volonté absolue — qui est elle-même une fin —, d'une loi universelle, qui n'est en réalité qu'une volonté individuelle [...], armée de la force formelle de la loi morale »⁹⁴. Rien n'empêche toutefois de substituer à cette conception inadéquate de l'idéalisation négative une conception appropriée qui reste fidèle aux présupposés systématiques du système transcendantal⁹⁵. On constate à travers l'ensemble de l'histoire une succession de prophéties mensongères et d'incarnations du mal, graduellement toujours plus terribles. Les deux modes de la prophétie se trouvent dans un rapport d'interaction qui fait apparaître l'histoire comme un dialogue dramatique sur le choix ultime de la liberté et sur la théodicée comme justification complète de Dieu et de sa justice. Face à cela, les réalisations dans le domaine juridique, politique, économique et même culturel n'ont qu'une importance subordonnée, précisément parce que le véritable facteur à l'œuvre est l'intention de réaliser la raison absolue.

Il va de soi qu'une détermination prophétique de l'histoire peut également être, sur certains points importants, supérieure à la réalité contemporaine, tout en étant, sur d'autres points tout aussi importants, insuffisante à l'égard de ce qui est réellement advenu dans l'histoire. En ce sens, la détermination prophétique de l'histoire par Fichte n'a pas été tout à fait suffisante. Certes, il a combattu à raison une conception

90. J.G. FICHTE, *Über den Begriff des wahrhaften Krieges in Bezug auf den Krieg im Jahre 1813* [= G], Tübingen, 1815, p. 39.

91. *DNA* 230; *SW* VII, 391.

92. *G* 60-61.

93. Pour Fichte, l'association des Illuminés de Bavière, qu'il rejeta résolument, ensemble avec ses principes et ses méthodes, constituait une autre incarnation du mal. Cf. à ce propos R. LAUTH, « Reinholds Weg durch die Aufklärung », in *Transzendente Entwicklungslinien*, *op. cit.*, p. 73 sq.

94. *G* 58.

95. Cf. R. LAUTH, « Eröffnungsvortrag », in *Transzendentalphilosophie als System*, A. Mues (ed.), Hambourg, Meiner, 1989, p. 1 sq.

de la vie de type purement juridico-politico-économique. Ainsi, dans l'un des passages du *Machiavel* omis dans les *Sämmtliche Werke* publiés par son fils, il écrit :

« L'esprit pur qui guidait la nation française faisait tout dépendre de la diffusion de la pure forme ordonnatrice [sociale] dans le genre humain, de façon à faire reculer toute autre forme; l'esprit pur qui conduit les allemands dira au contraire que cette forme est vide et que ce qui importe, c'est bien davantage que le contenu allemand [...] se répande universellement, et, à partir de là, il tirera pour soi la même conclusion que celui-là »⁹⁶.

Il était clair pour Fichte que l'incapacité de remplir d'un contenu le vide spirituel devait nécessairement conduire au règne de l'anonyme. Toutefois, il se montra incapable de proposer un idéal spirituel positif qui fût satisfaisant. La « nature spirituelle », en particulier la langue (allemande) et le caractère national (des allemands), ne peut jamais fonctionner que comme *organe* d'une idéalisation spirituelle concrète. Même la science transcendante et l'art de la raison ne peuvent représenter que l'accomplissement de l'aspect *systématique* du former absolu. L'idéalisation *concrètement prophétique* fait défaut. La faute n'en revient pas à Fichte. Il fit front à une situation d'extrême nécessité en se servant de tous les moyens à disposition. C'est dans ce contexte qu'il tenta de recourir au christianisme comme idéalisation positive ultime. Mais, avec les allemands, il avait à faire à un peuple qui n'était plus lié par des convictions religieuses communes, depuis la fameuse dispute de Luther avec Eck en 1517. Dans une Allemagne ainsi divisée entre catholiques et protestants, sa tentative de reprise du christianisme ne pouvait donc être considérée comme un idéal exempt de contradictions. Cependant, malgré tous les défauts que l'on peut constater dans la détermination prophétique de l'histoire que Fichte a livrée, il n'en reste pas moins qu'il a su placer au même niveau prophétie et philosophie.

« LE » PRINCIPE DÉTERMINANT

Fichte aurait dû soutenir l'idéal de la religion chrétienne contre la thèse opposée de l'usurpation anonyme avec d'autant plus d'énergie que, dans *l'Initiation à la vie bienheureuse*, il avait lui-même conçu Jésus-Christ comme Le principe déterminant de l'histoire *κατ'ἕξοχήν*.

96. J.G. FICHTE, « Über Machiavell, als Schriftsteller » (1807), in *Vesta*, I, juin 1807, p. 41 (GA I, 9, 241).

Reinhard Lauth

« En Jésus, en tout premier lieu et en une façon qui n'a été accordée à aucun autre homme, l'existence éternelle de Dieu a pris une personnalité humaine, et tous les autres ne peuvent parvenir à l'union avec Dieu que par son intermédiaire et en répétant en eux son caractère entier »⁹⁷.

« Jésus ne tenait sa connaissance, ni de spéculations personnelles, ni de communications de l'extérieur; [...] il la tenait purement et simplement de sa seule existence. [...] Il n'y avait point à anéantir en lui de moi spirituel opérant des recherches ou recevant un enseignement, car c'est seulement dans cette connaissance absolue que son moi spirituel s'était révélé à lui. Sa conscience de soi était directement la vérité rationnelle pure et absolue elle-même, existante et stable [...]. Il était la raison absolue devenue conscience immédiate de soi [...] »⁹⁸.

Et Fichte déclare explicitement :

« Ce que je viens de m'efforcer d'exprimer avec précision pourrait bien avoir constitué le véritable caractère personnel de Jésus-Christ, qui, comme toute individualité, ne peut avoir place qu'une fois dans le temps et ne peut s'y répéter »⁹⁹.

Son apparition n'est compréhensible que « comme fait simple et absolu, existant purement pour soi et détaché de tout le reste », mais il n'est absolument pas déductible d'une loi supérieure. « Le défaut fondamental de toute prétendue science [...] qui méconnaît ses limites, c'est de ne pas vouloir se contenter de prendre le fait purement comme fait, mais de le rendre métaphysique »¹⁰⁰. (Précisément ce que Hegel fera plus tard!) Lorsqu'on prétend « expliquer », on se contente en réalité d'inventer une déduction et de combler à l'aide de concepts arbitraires un abîme insurmontable.

Ces spécifications font clairement voir que Fichte a compris l'apparition de Jésus-Christ comme La détermination historique effective *κατ'ἕξοχήν*, qui donc ne pouvait ni ne peut être dépassée par aucune autre idéalisation ultérieure. L'accomplissement systématique de la philosophie est certainement lui aussi un événement historique, mais, comme Fichte le comprit mieux vers la fin de sa vie, n'équivaut pas à l'incarnation concrète de l'Idée de la raison. Dans la conception de Fichte, cet accomplissement de la philosophie perdit la position centrale dans l'his-

97. *VB* 286; *GA* I, 9, 188.

98. *VB* 291-292; *GA* I, 9, 191.

99. *Ibid.*

100. *VB* 286-287; *GA* I, 9, 188.

toire qui lui avait été initialement accordée, position qui fut dès lors occupée par la manifestation de Dieu en Jésus. Cela se serait fait de façon beaucoup plus nette, si Fichte avait reconnu la signification éthique centrale de la réparation et de la justification, et leur accomplissement concret dans la mort de Jésus.

On comprend que la prophétie concrète, en tant précisément que telle, n'est pas la réalisation de la philosophie sous forme d'un système complet. En effet, la prophétie concrète ne produit aucun savoir du savoir; elle ne peut même pas le vouloir, sans renoncer à son caractère de prophétie. « L'Évangile de Jean [...] n'est pas un système philosophique : il ne démontre ni ne déduit »¹⁰¹, et pourtant, il exprime la vérité absolue. La caractéristique majeure du Nouveau Testament est de n'offrir aucune explication de la nature, aucune philosophie, mais d'exprimer la détermination historique universelle concrète. L'énoncé d'une prophétie ne doit donc pas être de type réflexif et scientifique; au contraire, il n'a, le cas échéant, nul besoin d'être logiquement exact; ce qui importe, c'est que la détermination historique qui en découle propose une nouvelle explication, une nouvelle réponse, une nouvelle solution, une nouvelle justification, supérieure, de ce qu'il faut expier, qu'elle réalise un idéal supérieur (ou suprême) et, avec cela, se présente comme l'auto-justification de la vérité.

Au début de la présentation de la philosophie transcendantale, nous avons expressément attiré l'attention sur le fait que celle-ci n'est pas pure théorie, mais qu'en tant que former, elle est également un former pratique. A partir des expositions successives de l'essence de ce former, en tant que former du former, celui-ci est apparu comme libre exécution, au sein d'un système en soi achevé. C'est précisément pour cette raison que, selon le point de vue de la Doctrine de la Science, ce former est d'un côté philosophie, de l'autre, prophétie. L'ensemble du former *in actu* est à la fois la connaissance philosophique transcendantale et la prophétie concrète non philosophique. C'est seulement à travers l'accomplissement de ces deux modes que le former absolu se réalise entièrement. Lorsque l'un des deux empiète sur le domaine de l'autre, il donne l'impression de faire quelque chose qu'en réalité, comme tel, il est incapable de faire. Lorsque l'un des deux seul est réalisé de façon adéquate, l'accord entre le cœur et l'esprit est fortement mis en danger. Un *intelligo, ut credam* doit aller de pair avec le *credo, ut intelligam*, et ce *credere* ne doit pas reposer sur une foi aveugle, mais être, pour l'exprimer avec

101. FICHTE, *Wissenschaftslehre*, Königsberg, GA II, 10, 149.

Reinhard Lauth

St Paul, un *rationale obsequium*. Dans l'ensemble du devenir spirituel de l'humanité, il est question tant de la connaissance au niveau des principes, et de sa réalisation dans un « art de la raison », que de l'incarnation pleine et concrète du Logos. Si, concernant cette dernière, nous en revenons à la prophétie au sens spécifique — et la Doctrine de la Science en reconnaît la possibilité et la nécessité —, on connaît alors enfin toute la dimension de ce que la Doctrine de la Science appelle « manifestation absolue de l'absolu » : lumière au sens transcendantal, mais également, et encore bien davantage, lumière au sens johannique : « Au début était la parole, et la parole était auprès de Dieu, et Dieu était la parole. Tout a été fait par elle [...] ».

Reinhard LAUTH
Université de Munich
traduit par Ives Radrizzani