

cher de son achèvement le temple sacré qu'ils ont dû laisser inachevé." Mais surtout:

Si j'entreprends cette tâche sublime, je n'aurai jamais fini: aussi sûrement que c'est ma destination de l'entreprendre, je puis ne jamais cesser *d'agir*, et par conséquent ne jamais cesser *d'être*. Ce qu'on appelle mort ne peut briser mon oeuvre; car mon oeuvre doit être achevée, et comme elle ne peut être achevée en aucun temps, il n'est pas fixé de temps à mon existence,—et je suis éternel. En entreprenant cette grande tâche, j'ai tiré à moi l'éternité. J'élève ma tête hardiment vers les cimes menaçantes, vers les tempêtes qui font rage, vers les nuages qui tonnent et voguent dans une mer de feu, et je dis, je suis éternel, et je défie leur puissance! Faites tout tomber sur moi, et toi terre, et toi ciel, mêlez-vous en un tumulte sauvage, et vous, tous les éléments, crachez, faites rage, et broyez dans un combat sauvage la dernière particule du corps que je dis mien;—seule, ma volonté doit, avec son plan déterminé, flotter, hardie et froide, sur les ruines de l'univers: car j'ai atteint ma destination et elle est plus durable que vous: elle est éternelle, et je suis éternel, comme elle.¹

CHAPTER 12

Fichte et la Terreur

MARC RICHIR

1. L'appréhension "esthétique" de la Terreur

ON n'a peut-être pas suffisamment insisté, jusqu'ici, sur le fait que les acteurs révolutionnaires, plongés qu'ils étaient dans le rythme extrêmement rapide des événements, dans l'apparence d'une "logique" implacable et inexorable qui semblait, à travers une fantastique effervescence, un gigantesque bouillonnement social et politique, conduire à une sorte d'abîme, ont eu le sentiment d'être absolument dépassés par le cours des choses, et l'ont dit, à leur manière, dans des formules demeurées célèbres. Que ce soit dans le recul devant ce qui apparaissait comme un excès absolu: ainsi le girondin Vergniaud: "La Révolution est comme Saturne: elle dévorera tous ses enfants"; ou Billaud-Varenne, membre du Comité de Salut public, juste avant thermidor: "Nous marchons sur un volcan." Ou que ce soit, comme Saint-Just, pour invoquer ce même excès: "Tous les crimes se tiennent, et forment dans ce moment une zone torride autour de la République" (31 mars 1794); et: "Nous avons opposé le glaive au glaive, et la liberté est fondée; elle est sortie du sein des orages: cette origine lui est commune avec le monde, sorti du chaos, et avec l'homme, qui pleure en naissant" (15 avril 1794). Paroles ou dits qui, nulle part mieux que chez Saint-Just, témoignent de leur proximité avec la mort. On en connaît le mot: "La Révolution est glacée." Mais il faut encore citer ceux-ci: "Une révolution est une entreprise héroïque, dont les auteurs marchent entre les périls et l'immortalité" (31 mars 1794); "On peut arracher à la vie des hommes qui, comme nous, ont tout osé pour la vérité; on ne peut point leur arracher les coeurs, ni le tombeau hospitalier sous lequel ils se dérobent à l'escalavage et à la honte d'avoir laissé triompher les méchants" (même jour); "Ne vous attendez point à d'autre récompense que l'immortalité" (15 avril 1794).

Franchissons le Rhin, et écoutons les propos prononcés par un philosophe allemand, en juin 1794, dans la paisible ville d'Iéna: "Le sentiment de notre dignité et de notre force croît, si nous nous disons ce que chacun d'entre nous peut se dire: mon existence n'est pas vaine et sans but; je suis un maillon nécessaire dans la grande chaîne qui va depuis le moment où le premier homme est parvenu à la pleine conscience de son existence jusqu'à l'éternité: tout ce qui fut jamais de grand, de sage et de noble parmi les hommes . . . je suis venu pour récolter leurs fruits; . . . je puis continuer la construction là où ils ont dû s'arrêter; je puis rappo-

Ce philosophe allemand, c'est J.G.Fichte. Ces phrases ont donc été, même si c'était rigoureusement à la même époque, dites dans un tout autre contexte. Mais devant cette furieuse invocation de la catastrophe cosmique, ne peut-on être tenté de lui répondre par cette parole de Saint-Just: "Rien ne ressemble à la vertu comme un grand crime"? Ou mieux, encore, traduire notre recul par cette autre réflexion du même Saint-Just: "Ce qui produit le bien général est toujours terrible ou paraît bizarre quand on commence trop tôt?" Il n'y a pas lieu de s'étonner si les contemporains de Fichte furent partagés entre l'enthousiasme et la frayeur, et s'il fut perçu comme un "jacobin". Quoi qu'il en soit, avant d'en venir à la critique historique de ce jugement porté sur Fichte par les Allemands, nous voudrions indiquer ce qui motive, par delà les contextes fort différents, le rapprochement que nous venons de proposer entre les formules des révolutionnaires, plongés dans les événements, et les formules de Fichte, très manifestement à leur écart.

Dans son pénétrant commentaire des *Conférences sur la destination du savant*, J.L. Vieillard-Baron indique à juste titre que, dans cette flamboyante péroraison, Fichte "reprend presque textuellement les expressions de Kant à propos du sublime dynamique de la nature",² au § 28 de la *Critique de la faculté de juger*. Citons-les en effet: "Des pics audacieux et pour ainsi dire menaçants, d'orageux nuages qui se rassemblent dans le ciel et s'avancent avec des éclairs et des coups de tonnerre, des volcans dans toute leur violence destructrice, des ouragans porteurs de désolation, l'immense océan dans sa fureur, les chutes d'un fleuve puissant, etc., tout cela fait paraître notre pouvoir de résister infime et insignifiant en comparaison de leur puissance." Témoins, sans doute, d'une sensibilité commune à la fin du XVIII^e siècle. Cependant, contrairement à Fichte, Kant ajoute aussitôt après le passage cité: "Mais, si nous nous trouvons *en sécurité*, leur aspect (*Anblick*) est d'autant plus attirant (*anziehend*) qu'il est plus effrayant (*furchtbar*); et nous nommons volontiers ces objets sublimes parce qu'ils élèvent les forces de l'âme au-dessus de leur moyenne commune et nous font découvrir en nous un pouvoir de résister *d'un tout autre genre*, qui nous donne le courage de pouvoir nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature." (Nous soulignons). C'est par ce *recul* rendu seulement possible par notre sentiment de sécurité physique que la puissance irrésistible de la nature "nous fait connaître, en tant qu'êtres de la nature, notre faiblesse physique, mais en même temps découvre un pouvoir de nous considérer indépendants d'elle, et une supériorité sur la nature, sur laquelle se fonde une auto-conservation d'un *tout autre genre* que celle qui est attaquée par la nature hors de

nous et qui peut être mise en péril. . .” (Nous soulignons). Ainsi la nature n'est-elle dite sublime que “parce qu'elle élève *l'imagination* à la présentation de ces situations en lesquelles l'esprit peut se *rendre sensible* (*sich fühlbar machen*) à ce qui est proprement sublime dans sa destination [d'être] lui-même au-dessus de la nature” (Nous soulignons).

Autrement dit, si les phénomènes naturels évoqués par Kant sont ressentis par le sujet comme menaçant effectivement son intégrité physique—cas réel des acteurs révolutionnaires pris dans le tourbillon des événements, cas imaginé par Fichte de l'être englouti par le cataclysme cosmique—, il sera pris, non pas par le sublime, mais par la peur physique de la mort physique. Nulle possibilité d'attrait, de fascination, dans ces cas, mais invasion pure et simple de l'effrayant, de la destruction. Pour qu'opère le sublime, c'est-à-dire le mouvement de l'imagination, il faut le recul que nous avons repéré, c'est-à-dire une véritable *époque* phénoménologique de l'effrayant: *l'imagination* s'épuise alors, selon la doctrine kantienne, à égaler ou à dépasser les forces gigantesques de la nature, et ce n'est que dans son épuisement, dans son échec à imaginer ce qui doit terrasser l'être comme la mort, que le sujet se découvre une destination encore plus forte, encore plus haute, au-delà des limites illimités du monde, et qui est sa destination supra-sensible, son rapport à ce qui, par-delà la mort physique elle-même, l'institue symboliquement comme sujet de l'institution symbolique, comme être déterminé symboliquement par la liberté. Le sublime kantien est, à notre sens,³ l'épreuve sereine et résolue de la mort *et de l'au-delà de la mort*, non pas, précisément, dans ce qui serait tout simplement la “fermeté d'âme” de l'être-pour-la-mort (Heidegger), mais dans la “réconciliation” singulière, car toujours individuelle, du sujet avec les puissances transcendantes du symbolique, qui ne sont qu'unilatéralement mortifères—dans le fanatisme et la superstition, donc aussi, pourrions-nous ajouter, dans le “terrorisme politique”. Cette “réconciliation” est un *abîme*, il n'en existe nulle part, pour le sujet, de formule toute faite, car elle est l'oeuvre quotidienne de ce qui doit être la sage pratique de la liberté. Elle est, selon l'esprit kantien, ce qui doit amener le sujet à vivre en harmonie avec soi-même et avec les autres, parce qu'elle doit amener le sujet à vivre en harmonie avec la puissance symbolique qui l'institue depuis l'au-delà du monde, comme vivant *humain*, symbolique.

Certes, les paroles révolutionnaires ont été prononcées dans de tels moments de recul, tout comme celles de Fichte prennent le recul de l'imagination. Mais les premiers se sentaient pris irrésistiblement dans le cours des choses qui leur paraissait inexorable et effrayant: on trouve cependant une ébauche de sublime chez Saint-Just, mais étrangement avortée dans une “esthétisation” de la mort qui est celle du héros révolutionnaire. Et le second imagine précisément un sujet impliqué dans son intégrité physique par la catastrophe naturelle qui l'emporte. Il y a donc là du sublime kantien, mais il y a là aussi, dans le même mouvement, le *court-circuit* du moment qui permet à l'imagination de travailler, “d'élever les forces de l'âme” au-dessus de “l'apparente toute-puissance de la nature”, et d'articuler, dans la pratique, en gestes, en actes, et en paroles, la destination suprasensible (symbolique) de la liberté. Dans le cas de Fichte, il faudrait dire, non pas: que périsse le monde, et je (nous) serai (serons) toujours libre(s) car éternel(s); mais: que demeure le monde pour que j'y inscrive, par une *praxis* sensée, l'empreinte de la liberté, du mieux que je pourrai, à la mesure du mieux que les autres pourront—

à la mesure de ce qui fait notre commune humanité. Sûrement pas au prix de l'embrassement universel par les oeuvres de la mort. Ce que nous voudrions montrer ici, c'est que, si Fichte ne fut pas empiriquement un “terroriste”—fort heureusement l'occasion ne lui en a jamais été donnée—, il a rejoint à sa manière, en philosophe, les germes de ce qui a pu faire, dans le cours de la Révolution, une pratique et une “philosophie” terroristes. Et cela, dans la mesure où chez lui comme chez les révolutionnaires français—mais nous le verrons aussi: comme dans la philosophie politique postérieure—, il y a un véritable court-circuit aussi bien pratique que théorique de tout ce qui fait le mouvement du sublime chez Kant.

2. Fichte ne fut pas un terroriste

Il y aurait quelque unilatéralité, voire quelque complicité avec les jugements réactionnaires (contre-révolutionnaires) de l'époque, à dire que le “jacobinisme” avéré de Fichte dissimule quelque part un activisme politique qui aurait eu directement à voir avec le terrorisme français. A considérer l'ensemble de la vie de Fichte, on ne peut manquer, avec la distance historique, d'être étonné par deux séries de faits, apparemment contradictoires. Considérons tout d'abord la première série, celle des écrits, conférences, paroles, actes. Dressons-en le bref inventaire, en ne reprenant que le plus important, et en omettant la part de la philosophie spéculative (plus de dix versions rédigées dans la *Wissenschaftslehre* en vingt ans d'activité intellectuelle). En 1793/94, les *Considérations sur la Révolution française* firent connaître le philosophe comme ardent et fougueux défenseur de la Révolution, de sa profonde légitimité, comme un “jacobin” imbu d'un “démocratisme” si radical qu'on peut y voir une sorte de précurseur de l'anarchisme. En 1794, les *Conférences sur la destination du savant*, prononcées à Iéna, tous les dimanches (!), et dont nous avons cité un extrait en commençant, témoignent de la même virulence à l'égard de tout système politique despotique. En 1796, les *Fondements du droit naturel* ne prétendent à rien d'autre qu'à la fondation rationnelle de l'Etat légitime, qui, s'il n'est déjà plus démocratique dans l'esprit du philosophe (le peuple ne peut à la fois gouverner et être gouverné), n'en est pas moins une République égalitaire dont le pouvoir doit être censuré par un conseil d'Ephores. En 1798 paraît son écrit “Sur le fondement de notre croyance à un gouvernement divin du monde”, qui lui vaut l'accusation d'athéisme, et son départ d'Iéna en 1799. *L'Etat commercial fermé*, système d'une sorte de “socialisme d'Etat” fondé sur l'exclusive valeur économique du travail (et non plus des privilèges ou des richesses accumulées), paraît à Berlin, en 1800. Après les *Traits caractéristiques du temps présent*, professé à Berlin en 1803/04, et qui sont une vigoureuse contre-attaque dirigée contre la “réaction romantique” visant à la réinstitution du Saint-Empire et de l'esprit du catholicisme, il prononce après la “catastrophe de 1806” (l'effondrement militaire de la Prusse à Iéna), plus précisément durant l'hiver 1807/08 et dans le grand amphithéâtre de l'Académie de Berlin, les célèbres *Discours à la nature allemande*: derrière les aberrations bien romantiques du peuple allemand comme *Urvolk* et de la langue allemande comme *Ursprache*, c'est encore un appel au républicanisme contre Napoléon, l'usurpateur de l'héritage révolutionnaire, à l'Etat égalitaire et éducateur contre la corruption des princes et des grands qui ont pactisé avec l'envahisseur français, comme si, la France ayant désormais fait la preuve de son

immaturité politique, le réveil allemand devait, depuis l'extrême détresse, se faire par la reprise radicalisée des idéaux de 1789. Étrange coalescence, mélange instable et éminemment explosif, dira-t-on avec raison, et nous reviendrons longuement sur les dangers terroristes d'une pensée qui s'énonce, au moins en apparence, de si haut. Quoi qu'il en soit, cet activisme ne se démentit pas jusqu'à la fin (en janvier 1814, des suites de la fièvre typhoïde), puisqu'à l'occasion de la "guerre de libération" de 1813, Fichte fut encore réticent à l'appel du roi de Prusse à la guerre, disant qu'il ne pouvait y consentir que s'il s'agissait effectivement d'une guerre de libération, destinée à fonder un État égalitaire et éducateur, et non pas d'une guerre où un prince défendrait ses intérêts propres contre un autre prince—et cette guerre fut en effet bien peu libératrice puisque, de proche en proche, elle devait mener à la Restauration et au Congrès de Vienne. Quels que soient les changements dus aux époques et aux contextes, et en particulier à l'apparition du premier romantisme à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles—dont Fichte fut au demeurant l'une des sources si l'on pense à Novalis ou à Fr. Schlegel—, on ne peut manquer d'être frappé par une constante de la pensée politique fichtéenne, qui est comme son commun dénominateur: la destination de l'homme, ce qui en fait un être véritablement humain, réside dans le perfectionnement à l'infini de soi-même et des autres, c'est-à-dire, tout autant dans la réduction progressive des barrières positives opposées à ce perfectionnement par le despotisme d'Ancien Régime (en France avec Napoléon), que dans l'humanisation progressive de la nature. C'est que, si on compare cette pensée à celle de Kant, l'expérience pratique de la Loi morale ne suffit pas à elle seule à instituer l'homme en son humanité, et cela, parce que l'intelligibilité nouménale de ce qui est, pour Kant, radicalement transcendant au monde (sensible ou phénoménal), est réinscrite, chez Fichte comme idée régulatrice, dans l'immanence d'une incarnation toujours à perfectionner dans l'effort. Cette transcendance qui, chez Kant, demeure de l'ordre du divin en l'homme, indicible sinon dans la *praxis* irréductiblement individuelle—le social et l'histoire relevant plutôt d'une contingence non moins irréductible—, devient rapidement, chez Fichte, une transcendance qu'il en vient lui aussi à penser comme divine, mais qui doit trouver son incarnation mondaine, sa médiation nécessaire dans l'État qui doit instituer l'homme en disciplinant sa part sensible et phénoménale *en vue* de la reconnaissance de la Loi morale. C'est par là qu'on a souvent, quoiqu'un peu gauchement, baptisé sa pensée de "moralisme": le social et le politique sont en quelque sorte, chez lui, les conditions premières de l'humanisation, cela *seul* qui permet à l'homme d'accéder à sa destination supra-sensible. D'où un "activisme" politique à vrai dire fantastique, sinon souvent fantasque, où l'on pressent des ferments "terroristes" sur lesquels nous allons venir.

Penchons-nous à présent sur la seconde série de faits que nous annonçons. Il est frappant qu'à travers toutes ces vicissitudes et polémiques souvent violentes, à travers les foudres d'un caractère intempérant, intransigeant, voir intolérant, qui frise parfois la pathologie psychique (une sorte de "manie"), Fichte ait toujours bénéficié, tout au long de sa vie, de hautes protections. C'est Charles-Auguste de Saxe-Weimar, conseillé par Goethe, qui appelle Fichte à professer à Iéna, l'année même où paraissent encore les *Considérations* sur la Révolution française. C'est la Cour de Weimar qui défend Fichte contre les premières attaques extrêmement virulentes de la revue réactionnaire *Eudaemonia*, et contre les manifestations hos-

tiles des ordres étudiants.⁴ Et c'est encore la Cour de Weimar qui cherche à tempérer, à protéger le philosophe au début de la "querelle de l'athéisme". Si Fichte dut finalement quitter Iéna, c'est finalement qu'il n'y avait vraiment pas mis "du sien", qu'il n'a rien compris à la manœuvre! Quand il arrive à Berlin en juillet 1799, il y jouit aussitôt de la protection du roi Frédéric-Guillaume et du conseiller de cabinet Beyme. Il y reçoit une pension, et est nommé en 1804 à l'Université d'Erlangen—sans compter qu'il fait des cours privés devant des aristocrates, des professeurs, des hommes d'État, des hommes d'affaires et des conseillers intimes du roi. En 1810, lors de la fondation de l'Université de Berlin par W. von Humboldt, il fut le premier doyen de la faculté de philosophie, et, un an plus tard, il en fut le premier recteur élu—même si, décidément tête très peu "politique", il dut démissionner en 1812, sous la pression du "clan" rassemblé autour de Schleiermacher. Voilà décidément un "agitateur" bien étrange, au mieux avec bien des gens! Voilà ce que ne peut certes pas expliquer à lui seul—ces temps n'étaient pas si différents des nôtres!—le fait que Fichte ait été un grand philosophe.

Pour comprendre cette étrange situation, il faut se replonger dans l'Allemagne de l'époque, qui n'a pas connu la rupture révolutionnaire et l'exacerbation corrélative des conflits sociaux, qui a gardé tout au long ses structures d'Ancien Régime, qui n'a glissé qu'insensiblement—malgré les secousses de 1806 et de 1813, lesquelles n'ont finalement rien secoué du tout—, de l'*Aufklärung* à la réaction politique de 1814/15. La seconde série des faits dont nous parlons consiste, à nos yeux en une remarquable convergence entre deux sous-séries en quelques sorte complémentaires.

1) D'un côté, l'appartenance de Fichte à la Franc-Maçonnerie, et même à sa partie "illuministe": il l'est devenu dès le début de 1793 à Dantzig, est admis, en novembre 1794, à la loge d'Iéna "Günther au Lion debout," puis est reçu, peu après son arrivée à Berlin, à la loge Royal Yorke où il est nommé Grand-Orateur le 23 mai—même si son conflit de pouvoir avec Fessler qui en avait entrepris la réforme l'en a finalement détourné. Fichte était donc un "illuministe," et même remarquablement informé des principes et secrets de l'ordre. Celui-ci, rappelons-le, fut fondé en Bavière, en 1778, à Ingolstadt, par Adam Weishaupt. Constitué en société secrète, l'ordre des Illuminés avait pour but de faire triompher contre les Jésuites, très influents en Bavière, la raison et la science, la dignité humaine et la vertu, mais aussi une nouvelle orientation politique. Inspirée par l'*Aufklärung* et la maçonnerie, l'organisation prônait une sorte d'anarchisme tempéré, dirigé contre le principe même de l'État, animé par l'amour de la liberté et par le respect des droits de l'homme, la vraie morale se trouvant dans l'enseignement authentique du Christ, qui se confond en réalité avec celui de la Raison, à condition d'en éliminer toutes les versions intolérantes et oppressives. Le moyen de transformation sociale qu'elle proposait était essentiellement réformiste puisqu'il reposait sur l'éducation, ainsi que sur le ralliement à ses idées d'individualités "d'élite" et de personnages influents—souverains, ministres, fonctionnaires, écrivains, artistes et professeurs. En 1780, le baron von Knigge—que Fichte cite nommément dans les *Considérations* de 1793—décida l'ordre à se joindre à la maçonnerie, à la "noyauter" pour en faire progressivement la conquête. Dénoncé en 1783 par des pamphlets, le mouvement fut pourchassé avec fureur et détruit en 1785 en tant qu'organisation. Mais il a subsisté sporadiquement en Saxe, à Weimar, sans doute

aussi à Francfort, et en esprit, vraisemblablement, chez les Allemands les plus audacieusement réformistes. Peu après la Révolution, la réaction anti-révolutionnaire s'est greffée sur le mouvement anti-illuministe, confondant dans la même attaque "jacobinisme" et "illuminisme"—allant même jusqu'à soutenir (par exemple l'abbé Barruel) que l'Illuminisme bavarois fut la véritable source de la Révolution française. Dès lors, il n'y a pas à s'étonner que, dans les campagnes menées contre Fichte par *Eudaemonia*, celui-ci y soit accusé d'être un émissaire des Illuminés et des Jacobins.

2) Nous ne pourrions ajouter foi à ce qui pourrait n'être qu'un amalgame diffamant, si à cette première "sous-série" de faits ne s'en ajoutait une autre, bien plus révélatrice encore: ce sont les noms d'"Illuminés" connus. Goethe et Charles-Auguste de Weimar, qui appelèrent Fichte à succéder à Reinhold (autre "Illuminé") à Iéna. Pestalozzi, que Fichte et son épouse visitèrent, en 1793, lors de leur "voyage de noces". Hardenberg, futur ministre, très important, et réformateur, de la Prusse. Fr. Schlegel, dont Fichte devint le "Frère" à la loge d'Iéna et qui l'accueillit chaleureusement à Berlin, lors de son arrivée suite à la querelle de l'athéisme. W. von Humboldt, le fondateur de l'Université de Berlin.⁵ Et surtout le haut fonctionnaire Rahn, le propre beau-père de Fichte,⁶ qu'il rencontra à Zürich en 1788, et dont il devint le "favori", en même temps qu'il le devint de sa fille. On n'a peut-être pas assez insisté sur l'importance de cette rencontre (de 1788 à 1790), qui marqua un véritable tournant dans la vie du philosophe, puisqu'elle aboutit déjà à un mariage—même s'il y eut de la part de Fichte des atermoiements, mais Jeanne Rahn n'était plus toute jeune. Il suffit en effet de considérer ce que fut Fichte avant et après la rencontre. Avant: un jeune homme d'origine modeste, né au village, qui ne dut son éducation que d'avoir été remarqué pour sa mémoire extraordinaire et ses talents oratoires par le baron de Miltiz, en visite à la campagne, et qui l'envoya au Collège de Pforta. Un jeune candidat en théologie sans le sou, qui erre à pied sur les routes d'Allemagne pour trouver un emploi de précepteur, et qui, surtout, par sa croyance en la prédestination et au déterminisme universel, est un jeune homme désespéré, déprimé, plutôt mélancolique, sans idée originale. Après: un homme non moins pauvre, mais fier, enthousiaste, entreprenant, qui vient de découvrir la culture ou la "vie de l'esprit", qui se met à lire de près les trois *Critiques* de Kant, qui y découvre l'aliment philosophique de la liberté, qui rencontre même le philosophe en 1791 à Königsberg, et qui le "séduit" par un *Essai d'une critique de toute Révélation*, lequel, paraissant par erreur sans nom d'auteur, est immédiatement attribué à Kant, qui dément publiquement et révèle le nom de Fichte, devenu par là célèbre en Allemagne. L'essai se vend bien et Fichte peut rentrer, la tête haute, à Zürich, en octobre 1793, pour épouser Jeanne Rahn. Dans la foulée est déjà écrit le texte sur la Révolution, dans lequel Fichte voit poindre l'idée directrice de la *Doctrine de la Science*.⁷ Enfin, si nous en revenons à ce que nous avons repéré comme la constante de la pensée politique fichtéenne, le socio-politique comme condition première de l'humanisation, l'Etat légitime comme éducateur et "instituteur" de l'humanité de l'homme, nous ne pouvons manquer d'y reconnaître l'empreinte des idées illuministes: tout se passe comme si Fichte s'était fait le propagantiste de l'illuminisme, auquel il aurait donné une singulière énergie, et peut-être une singulière "force explosive" en le réaménageant selon les principes philosophiques du criticisme kantien, donc aussi en

adultérant ceux-ci d'une certaine manière—Kant s'en distancia publiquement en 1799. Tout cela s'explique si nous concluons que le père Rahn et sa fille, imprégnés d'illuminisme, furent les véritables éducateurs de Fichte en matière de "culture", que Fichte en reçut une empreinte indélébile, résistant aux variations, aux circonstances et aux changements du temps. Fichte ne fut donc pas, "dans la réalité", un "terroriste" mais il fut un "Illuminé" et un "jacobin", ce qui, dans l'esprit des contemporains allait ensemble.⁸ Même s'il ne dit pas un mot contre la Révolution pendant et après l'épisode de la Terreur,⁹ même si, sous le Directoire, il offrit ouvertement ses services à la France à l'occasion de la fondation projetée d'une université à Mayence.¹⁰ Dans ce contexte, les attaques menées par *Eudaemonia* contre lui à Iéna, depuis l'affaire de 1794 contre les *Conférences* du dimanche jusqu'à la querelle de l'athéisme, paraissent en fait participer plus d'une campagne contre-révolutionnaire générale contre les tendances illuministes de la Cour de Weimar que d'un procès instruit contre un "terroriste" particulièrement dangereux: s'étant lui-même mis en évidence, Fichte devint sans doute la "tête de turc" contre laquelle il fallait d'abord frapper pour assurer la défense de l'Ancien Régime. Il n'en fallut d'ailleurs pas moins de cinq ans pour qu'elles aboutissent, malgré toutes les maladresses de celui que Goethe lui-même nommait "le Moi absolu", toujours convaincu, presque autistiquement, de son bon droit.

Certes, l'illuminisme ne fut pas homogène: on y compte aussi Lessing, Herder et Jacobi, qui ne furent pas des "activistes"—tout comme au reste, Goethe, Humboldt et bien d'autres. Il ne faut pas tomber à son tour dans le fantasme contre-révolutionnaire du "complot". Il y a une certaine *recontre* de Fichte et de l'illuminisme, auquel le philosophe a donné sa marque propre, celle d'un activisme tout compte fait révolutionnaire, ou celle d'une radicalisation intempérante, en cohésion avec la radicalité spéculative de la *Wissenschaftslehre*. Ce que nous voulons dire, c'est que la pensée fichtéenne a deux sources qui, dans son esprit, se sont confondues: l'illuminisme et le criticisme kantien, les deux s'y modifiant l'un par l'autre. Et que si, dans ses actes et ses discours, il en vient à fréquenter des gens d'origines très diverses, alors qu'il était lui-même d'origine très modeste—autant dire, en ce temps: sans origine—, c'est que, formé à l'illuminisme par le père et la fille Rahn, il conçut son action dans la ligne de l'illuminisme, à travers ce qui fut, dans certaines loges maçonniques de l'époque, dont celles d'Iéna et de Berlin, le prolongement de sa doctrine socio-politique, aussi bien quant à la théorie que quant à la pratique. Fichte dut sa promotion sociale, mais aussi son intégration spirituelle, à sa femme et à son beau-père. C'est pourquoi il ne fut pas de ces Allemands qui émigrèrent en France par enthousiasme, désœuvrement, ou esprit d'aventure: il a cru toute sa vie que la Révolution était possible "par le haut", et en ce sens, nul doute qu'il ne se soit voulu, plus ou moins, "conseiller de Prince", "réformateur" en un sens platonicien. C'est pourquoi aussi il serait encore plus absurde le l'imaginer comme un "guillotineur", un admirateur ou un sectateur de Danton et de Robespierre. C'est pour le coup qu'il eût perdu toutes ses amitiés et protections si haut placées. Il ne faut pas oublier, par ailleurs, la "libéralité" d'Ancien Régime qui régnait encore à l'époque, aussi bien dans le Grand-Duché de Saxe-Weimar qu'en Prusse, et ce jusque 1806—sociétés fortement hiérarchisées, certes, mais où les conflits sociaux couvent étouffés sous la cendre, et où l'*Aufklärung* unit dans la même culture aristocrates, bourgeois, hommes de talent qui,

comme Fichte, ont échappé à la petitesse de leurs origines. Il devait y régner une sorte d'esprit de tolérance dont il faut situer l'acte du décès avec le Congrès de Vienne et la Restauration—après la grande secousse, et la grande peur sociale engendrée par le rouleau incessant des guerres napoléoniennes.

3. Le terrorisme et la philosophie politique de Fichte

Le débat doit donc être porté au niveau fondamental, c'est-à-dire au niveau des implications de la *philosophie* politique de Fichte, et par là, être renoué avec ce que nous indiquions en commençant. La grande idée de Fichte, nous l'avons vu, et où réside l'empreinte illuministe, est que l'intelligibilité nouménale, chez Kant radicalement transcendante et principiellement non intuitionnable, même pour la pure pensée, est réinscrite, par Fichte, comme idée régulatrice ou comme horizon de sens *situé* à l'infini, cette situation dans l'immanence d'une incarnation toujours à perfectionner, indéfiniment, au long de la chaîne des générations, impliquant la pratique constante de *l'effort*—effort tendant à humaniser l'homme et la nature dans ce que Hegel nommera le "mauvais infini". Or, cet effort doit avoir, d'autre part, une origine en ce monde: elle est dans l'institution socio-politique qui constitue la condition première de l'humanisation, donc de la liberté. Il est dès lors capital, pour l'institution de l'humanité, que l'institution socio-politique n'obscurcisse pas, par la contingence de ses divisions ou l'opacité de sa positivité—qui la muerait en chose quasi-machinique—ce qui doit constituer le point d'entrée des hommes sous l'horizon de leur destination supra-sensible. C'est ce qui fait, malgré toutes les précautions à vrai dire oratoires que prend Fichte quand il dit, le plus souvent, qu'il parle dans l'idéalité, que le problème politique prend chez lui des allures explosives ou révolutionnaires: il s'agit toujours, plus ou moins clairement selon les circonstances, d'instituer un "état" du socio-politique qui soit le plus *transparent* possible à la destination supra-sensible de l'homme à laquelle il doit *introduire*. Non pas, donc, un Etat moral ou moralisateur à proprement parler, puisque le règne de la moralité, le règne kantien des fins, signifierait sa disparition immédiate, mais un Etat dont la "rationalité", la réciprocité totale des libertés *civiles*, conduirait à laisser s'épanouir au mieux la réciprocité des libertés *morales*. Par conséquent, toujours, l'Etat despotique d'Ancien Régime, avec ses inégalités et ses opacités, doit être détruit, soit par une classe éclairée de savants le réformant progressivement (quand Fichte est le plus modéré), soit par la Révolution (première période, de 1792 à 1796), soit encore, comme dans les *Discours à la nation allemande*, en profitant de l'effondrement soi-disant empirique des Etats allemands en 1806, pour instituer, quasiment *ex nihilo*, c'est-à-dire depuis les principes fichtéens eux-mêmes, une éducation générale de la jeunesse à *l'écart* radical de l'histoire allemande empirique et des anciennes générations—on se prend à rêver à ce qu'aurait pu donner cette sorte d'"encasernement" général de la jeunesse: image effrayante d'un projet que nous, aujourd'hui, pouvons reconnaître comme déjà "totalitaire". Là se manifeste le mélange explosif qu'il y a dans cette pensée, une sorte de coalescence très instable, où il nous faut situer notre interrogation, et qui ne vient pas seulement de l'irréalisme ou de l'intempérance spéculative jouant avec des abstractions.

Le problème, en fait, est bien celui de toute la philosophie politique du XIX^e

242

siècle (et jusqu'il y a peu: du nôtre), puisqu'il s'agit de *l'incarnation de la rationalité* dans l'Etat et la société, et de *cette incarnation comme condition de possibilité réelle de l'humanité*. Ce fut aussi, à l'évidence, le problème majeur de la Révolution française, mais également de toute pensée classiquement révolutionnaire, pour laquelle la Révolution devait amener l'homme à se libérer lui-même de ses chaînes pour être enfin, tel qu'en lui-même, l'être qu'il est et que seule la contingence de l'Histoire empêche d'être. La pensée fichtéenne est à cet égard l'un des premiers "laboratoires" de la pensée révolutionnaire, et il faut être conscient de cet enjeu, où c'est à l'institution socio-politique qu'il revient de faire, mieux *d'instituer* l'homme en son humanité—qu'on le baptise homme réellement homme ou nouvel homme est finalement assez secondaire. Et cette incarnation, chez Fichte tout comme dans le courant illuministe dont il procède, n'est certes pas elle-même chrétienne, mais prend pour mesure un modèle chrétien. Il s'agit donc aussi d'une nouvelle modalité de théologico-politique, déjà en rupture avec une tout autre modalité, celle de la philosophie politique moderne de Hobbes et de Rousseau—nous ne parlons pas, évidemment, de Machiavel.

Qu'est-ce qui se joue, donc, dans ce problème de l'incarnation d'une rationalité qui, dans sa pureté, est pour Fichte, véritablement divine? Pour le comprendre, rien n'est mieux, sans doute, que de considérer la manière dont il traite le fondement du droit naturel—de la réciprocité des libertés dans le monde sensible—, dans l'écrit de 1796 portant ce même titre.¹¹ La longue "déduction transcendantale" de la réciprocité des êtres libres ou raisonnables, c'est-à-dire des consciences ou des hommes en leur humanité dans le monde, aboutit au corps de chair (*Leib*)—qui n'est pas le corps (*Körper*) tout extérieur des choses de la nature—comme lieu de manifestation de la liberté, donc de l'humanité. C'est parce que nous sommes "pourvus" d'un corps de chair, qui n'est pas tout simplement un "instrument" machinique et technique, que nous reconnaissons *immédiatement*, en l'autre corps de chair comme en notre corps de chair propre, l'incitation à agir librement, à ne traiter ni notre corps ni celui de l'autre comme une chose, mais comme l'incarnation (nous ne disons pas "symbole") d'une liberté qui est à elle-même sa propre *fin* (tout comme, *mutatis mutandis*, dans l'une des expressions de l'impératif catégorique kantien). Selon un mouvement qui fait irrésistiblement penser à la *V^e Méditation cartésienne* de Husserl, il s'agit donc là d'une appréhension ou d'une "apprésentation" (Husserl) *phénoménologique immédiate* de l'homme par l'homme, où le corps de chair se phénoménalise d'emblée comme un phénomène immédiatement porteur de sens, et dès lors irréductible, en fait, à la positivité corporelle et inerte des choses. Texte remarquable, très riche en enseignements phénoménologiques qui ne sont pas ici notre objet, mais aussi en enseignements philosophiques, et en conséquences pour la philosophie politique, comme nous allons nous efforcer de le montrer.

Dans sa "déduction", après avoir montré que le *Leib* est l'incarnation d'une liberté qui est à elle-même sa propre fin, le phénomène où affleure immédiatement, à même sa propre phénoménalité, un sens qui est déjà humain, Fichte ajoute en effet aussitôt et sans médiation qu'il est le "symbole" de la liberté, à savoir la manifestation sensible d'un sens, celui de la liberté, qui, d'une autre manière, lui reste transcendante. C'est ici que se joue une très profonde équivoque qui n'est pas sans conséquences pour *l'incarnation* de la rationalité. A lire, en effet, le texte

243
fichtéen dans l'esprit de la *Critique* kantienne de la faculté de juger, l'appréhension immédiate du corps de chair procède d'un jugement esthétique réfléchissant, et même, dans la mesure où rien d'informe ni d'effrayant n'y paraît, d'un jugement esthétique réfléchissant où le *Leib* devrait se phénoménaliser dans sa beauté. En termes kantien, la "déduction" fichtéenne aurait ceci d'absurde que la communauté humaine serait ultimement fondée sur un *sens* commun lui-même coextensif de la "beauté" du corps de chair des hommes. Ce qu'on pourrait prolonger, de manière plus subtile, en disant qu'il s'agit là, en fait, d'une manière restreinte de dire la *phénoménalité orginaire du social*. Mais même à cette condition qui appréhende la phénoménalité non seulement dans le *Leib sensé* mais dans l'échange général *des sens* au sein du "sens commun" (qui n'est pas, rappelons-le, "l'entendement commun"), cette phénoménalité ne serait encore appréhendée qu'unilatéralement, en court-circuit de moment kantien du sublime, où, selon sa généralisation, non seulement le corps de chair, mais aussi le phénomène du social (le sens commun), se phénoménalisent aussi par l'informe, par l'effrayant, le menaçant, c'est-à-dire aussi par l'imminence suspendue en eux de la mort, et où seulement, en fait, selon l'esprit kantien, l'homme est susceptible d'accéder à sa destination suprasensible, pour peu, cependant qu'il s'y sente en sécurité par un recul, pour peu, donc, que l'imminence de la mort y demeure suspendue par une *epochè* et ne se transforme pas en menace immédiate.

Or, c'est ce "moment" phénoménologique du sublime qui est littéralement court-circuité par Fichte: le *Leib* est immédiatement symbole de la liberté, si bien que la part de mort en lui n'est jamais que la part corporelle (*körperlich, Körper*) ou mécanique en lui, la part "naturelle" qu'il faut discipliner et éduquer par la contrainte (*Zwang*). Cela fonde à son tour la légitimité rationnelle de l'Etat éducateur et instituant de la liberté—à savoir cette paradoxale légitimité d'une institution socio-politique, celle de l'Etat rationnel qui doit, par un "contrat" pourtant librement consenti à l'origine, *contraindre les hommes à la liberté*. La conséquence philosophique de ce mouvement est que tout se passe désormais comme si, le concept encore vide de la liberté se manifestant à même la phénoménalité innocente du corps de chair (et du social), c'était ce même concept, désormais, qui devait instituer, littéralement, depuis lui-même, *cette même phénoménalité*; dès lors, comme si le concept de la réciprocité des libertés paraissant à travers le phénomène devait néanmoins engendrer ce même phénomène—et nous savons, depuis la Dialectique transcendantale kantienne, que tout concept qui prétend à engendrer le phénomène depuis "une influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement" (Kant), n'est rien d'autre qu'une *illusion transcendantale*. Il y a donc, à l'oeuvre dans la pensée fichtéenne, une fantastique illusion transcendantale quant à la politique, que l'on va retrouver sous d'autres formes, nous allons y venir, dans les pensées postérieures, et que nous pourrions nommer d'un mot l'"illusion transcendantale de la philosophie politique contemporaine", génératrice de tous les terrorismes socio-politiques, et en notre siècle, du totalitarisme.

A l'encontre des interdits kantien formulés tout au long des trois *Critiques*, et plus très particulièrement dans la troisième, la pensée fichtéenne est en effet profondément "métaphysique"—ou si l'on préfère: dogmatique—parce qu'en elle s'effectue un passage sans rupture apparente du champ propre de la phénoménalité au champ propre de l'institution symbolique (ici le social légitime ou rationnel),

244
et ce, nous venons de le voir, jusqu'à impliquer ce passage dans les deux sens: comme si la phénoménalité du *Leib* et du *social* pouvait engendrer son institution symbolique, et comme si, à l'inverse, par cette chiquenaude initiale, l'institution symbolique du *Leib* et du *social* pouvait les amener, dans une sorte de parousie, à leur pleine phénoménalité, c'est-à-dire à une phénoménalité tout à fait transparente à l'institution symbolique de la loi morale—même si c'est là un travail qui doit se poursuivre à l'infini. Or, ce que Kant nous apprend très précisément dans la problématique du sublime, c'est qu'entre le champ des phénomènes et le champ du symbolique (ce qui institue l'homme comme être ayant une destination suprasensible, donc supra-phénoménale), il y a un *abîme infranchissable* par les moyens exclusifs de l'un ou de l'autre, parce que ce qui creuse cet abîme comme un gouffre sans fond, c'est l'épreuve de la mort et de ce qui permet de la traverser dès l'expérience d'ici-bas, dans une *praxis* au singulier, et en *abîme*, de la liberté. Celle-ci n'est pas plus "déductible" du sublime, que le sublime n'en est "déductible", mais l'expérience du sublime appelle, comme un "appel d'air", l'expérience de la liberté, tout comme celle-ci, qui est aussi l'expérience ou la *praxis* de la culture (de la "vie de l'esprit"), appelle, de la même manière l'expérience du sublime. Dialectique au singulier, sans synthèse universelle, que Hegel pensera tout aussi illusoirement résoudre par un saut dogmatique.

Dans des termes plus proches du langage contemporain, la grande leçon kantienne est que l'homme n'arrive à s'ancrer concrètement, et ce qui, chez Kant, est la même chose, librement, au champ de ce qui l'institue symboliquement comme sujet libre ayant son ipséité libre, que s'il fait, avec le recul ou l'*epochè* phénoménologique nécessaire, l'épreuve de la mort pour la traverser dans la découverte concrète de son immortalité symbolique, qui est celle du *sens* divin qu'il y a en la liberté humaine. C'est en ce sens que le sublime est la découverte, dans l'épaisseur phénoménologique de l'expérience elle-même, de la transcendance ou de la "divinité" du *sens* (de la liberté) au-delà de l'immanence: c'est, pourrions-nous dire, l'épreuve quotidienne, mais difficile, d'une "incarnation réussie". Cette épreuve est donc nécessairement, aussi, non seulement l'épreuve de ce qui paraît comme imminence de la mort à même l'informe ou l'effrayant qui apparaît aussi dans les phénomènes—pour Kant, certes, phénomènes de la nature, mais aussi, au-delà de Kant, phénomènes du social, où le sens commun paraît en sa phénoménalité qui n'est pas seulement ni nécessairement "belle" ou "rassurante"—; mais encore l'épreuve des puissances mortifères de l'instituant symbolique lui-même, génératrices des dévastations fanatiques ou superstitieuses. Cela implique que la résonance en abîme de l'expérience phénoménologique du sublime à l'expérience pratique de la liberté s'étend à la résonance en abîme de la peur, ou de l'horreur exclusives face au sublime, à l'automatisme quasi-machinique de répétition dans le fanatisme ou la superstition, où dans un véritable *Gestell* au sens heideggerien, mais *Gestell* symbolique qui est un "machin" anonyme, se répète à l'aveugle l'oeuvre de ce que Freud nommait si bien la pulsion de mort. Si l'expérience kantienne du sublime est une expérience du singulier, qui n'est jamais donnée d'avance comme une formule magique, c'est qu'elle est la rencontre, due à la bonne fortune (*tuchè*), au sein d'une *praxis* concrète, de l'épaisseur d'expérience d'un sujet concret et de ce qui l'institue symboliquement comme sujet par-delà la mort. C'est aussi que rien, *a priori*, ne peut empêcher le *malencontre symbolique*, presque au

245
sens de La Boétie, où l'horreur de la mort, trop exclusive ou trop "égoïste", se retourne en puissance mortifère de l'instituant symbolique dans la machination anonyme et aveugle où le sectarisme fait alliance explosive avec le rituel—machination qui fut précisément à l'oeuvre, dans la Révolution française, durant l'épisode de la Terreur.

Dans une étude dont nous ne pouvons, ici, que reprendre l'idée directrice,¹² nous avons en effet tenté de montrer en quoi la Terreur révolutionnaire, survenant après une fantastique effervescence où le social en était venu à paraître dans sa phénoménalité même—phénoménalité ambiguë, tout autant de fêtes, de débordements, de gestes, d'actes et de paroles à l'infini, que de menaces, de tourbillons, de dissolution non moins traumatisante—, est une sorte de course folle et anonyme pour conjurer la mort, détruisant à la fois ses acteurs eux-mêmes et la société tout entière. Sous l'irréversible poussée des événements, ce mouvement vers l'abîme ne parvint pas à le "rattraper" et à le "traverser" (car le "réveil" thermidorien ne fut que le réveil d'un cauchemar que l'on s'empessa d'oublier en le chargeant de valeurs exclusivement négatives, ce qui ne l'a pas protégé, mais l'a au contraire exposé aux aventures, puis aux aventuriers militaires), manqua du recul nécessaire à ce qui aurait pu être l'épreuve toute nouvelle du sublime en politique, et se retourna, de cela même, en le *Gestell* symbolique quasi-machinique de la Terreur, où la société, mais aussi tout citoyen, étaient effectivement exposés à la menace *immédiate* de la mort—et c'est ainsi que nous interprétons le paroles des acteurs terroristes par lesquelles nous avons commencé. C'est donc comme si, dans la Terreur, la démocratie n'avait pas su faire l'épreuve concrète et libre de l'indéterminité foncière de ses phénomènes et de ses repères symboliques, et comme si cette fatale inexpérience, il est vrai devant quelque chose d'absolument *inédit et inouï*, s'était frénétiquement retournée en un "fanatisme", voire une "superstition" démocratiques, où tout un chacun était exposé à l'universel soupçon d'être un traître à la cohésion impossible du corps social—fanatisme dans les arrestations et exécutions sommaires, superstition dans l'observance, réclamée de manière de plus en plus sourcilleuse, des apparentes "règles" démocratiques, à mesure toujours plus vidées de leur sens. Ce recul nécessaire à l'épreuve du sublime en politique, peut-être avons-nous aujourd'hui une chance de le prendre, après que notre siècle ait administré des expériences de la Terreur politique encore bien plus effroyables, maintenant que l'horreur, devenue nue, absolue et incontournable, mais ne nous menaçant plus avec la même immédiateté, nous a délivré, pour l'essentiel, du mirage et de la fascination totalitaires—du moins en Occident. C'est sans doute seulement aujourd'hui que nous avons les moyens de comprendre la Terreur comme une véritable *pathologie symbolique* qui s'étend aux dimensions de toute une société, comme une machine de mort et une machination de la mort qui se machine dans l'automatisme de répétition, qui échappe à la prise des hommes et vise à les détruire. Les puissances de l'instituant symbolique se retournent contre nous comme puissances effrayantes car mortifères si nous ne cherchons pas le moyen de nous les concilier, et cela n'est possible que si nous affrontons symboliquement la mort—ce qu'a sans doute réalisé le christianisme puisque le mystère de l'incarnation se résoud par la Croix et la Résurrection laissant le tombeau *vide*.¹³ Ce qui, au plan politique, pourrait se traduire par: si nous ne pouvons croire à notre immortalité empirique, du moins devons-nous, dans l'expérience de

246
la démocratie, si imparfaite fût-elle, faire confiance au *sens* dont nous nous sentons porteurs, mais non détenteurs excusifs, en tant que *sens de l'humain*, sens de la transcendance en nous et qui rend les autres irremplaçables et non interchangeables dans le même "sens commun" démocratique; cela, tout en sachant, tant pour nous-mêmes que pour les autres, que nous n'en aurons jamais fini de lutter contre les malencontreuses de notre incarnation, qui ne sont pas dus seulement à ce que notre corps aurait de rebelle, mais plus profondément, aux puissances mortifères qui gisent en nous tout comme en l'institution démocratique. Bref, il nous faut quotidiennement faire l'épreuve de notre finitude comme l'épreuve de ce qu'il y a, dans "tout ça", quelque chose qui nous dépasse absolument, et qui n'est que secondairement notre mort propre: à trop nous braquer sur celle-ci (comme Heidegger, sur lequel il y aurait beaucoup à dire), nous ne faisons que l'étendre au corps social tout entier, et à en porter la menace contre les autres—le totalitarisme est un fantastique exemple de non-sens radical porté par la mort, qui y est significativement vécue dans une solitude absolument désertique, comme un broyage insignifiant par la machine de mort se machinant à l'aveugle.

Ce regard jeté sur les enjeux symboliques de la Terreur permet de mieux saisir la portée du court-circuit, chez Fichte, du moment du sublime dans ce qui, pourtant, doit amener les hommes à se reconnaître comme appelés à une destination supra-sensible. D'où vient que sa pensée soit très équivoque, et pleine, nous l'avons dit, d'un mélange explosif? De ce que, d'une part, l'incarnation de la liberté, et donc de la rationalité, dans le corps de chair y est unilatéralement "heureuse", et d'autre part à jamais manquée puisque le *Leib*, véritable "corps glorieux" de la liberté, reste toujours empêtré, ici-bas, dans un *Körper*, dans une naturalité ou une choséité (la même chose pour Fichte) qu'il faut discipliner et éduquer par la contrainte. Dès lors, l'épreuve de la mort, et de sa traversée, ayant été manquée, c'est l'opacité mortifère d'une contrainte qui doit contrebalancer l'opacité mortifère d'une naturalité inerte, si bien que l'exigence pourtant rationnelle et donc librement reconnaissable de la réciprocité des libertés se charge symboliquement de tous les attributs de ce qu'elle a à combattre. Et c'est par là qu'en réalité, de manière bien dissimulée par ce court-circuit qui se traduit par un blanc dans la pensée, par une immédiation, l'Etat légitime fichtéen apparaît simultanément comme un Etat idéal, voire idyllique, où la société se verrait réconciliée avec elle-même—les conflits n'étant pas suffisamment déchirants pour que les Ephores ne puissent y apporter une sage solution—, et comme l'Etat le plus fantastiquement oppresseur, bénéficiant en effet de la rationalité, et par surcroît d'une rationalité suffisamment vide pour être interprétée, toujours à sens unique, par des dirigeants dont les Ephores deviendraient, dans le réel, presque inéluctablement les complices. Certes, ce serait un contre-sens historique de le dire totalitaire, puisqu'il ne serait institué qu'en vue de *tout* autre chose que lui-même, la divinité (la rationalité, la liberté) des hommes, et non pas en vue de la réconciliation soi-disant *immanente* de la société avec elle-même. Mais la factualité même de l'obstacle irrationnel qui est le seul à *le faire être* et à le légitimer du point de vue de la Raison—obstacle qui, dans son irréductibilité factuelle, le préserve du totalitarisme—, en fait un Etat encore bien plus *despotique* que l'Etat d'Ancien Régime, et d'où une certaine pratique que nous dirions totalitaire ne serait pas forcément exclue. Sous la forme d'une certaine pratique terroriste, tout citoyen pourrait y être soupçonné de n'être

décidément pas “raisonnable”, d’être perverti à l’origine, en sa Raison ou en sa liberté, et d’être finalement assimilé à un animal. Cela, notons-le bien, dans la mesure même où les puissances mortifères de l’instituant symbolique, tout comme ce qui leur fait pendant, les aspects informes, difformes ou effrayants des phénomènes en leur phénoménalité, n’y ont pas été conjurés en y ayant été reconnus comme tels, donc dans la mesure où ils n’ont d’autre statut que celui d’obstacles qui résistent à la rationalité, et non pas celui de puissances qui agissent de l’intérieur même de cette dernière. Rien ne protège, donc, l’incarnation fichtéenne de la rationalité dans l’Etat légitime, de ses puissances mortifères; rien n’y empêche, pour parler comme Saint-Just, la vertu individuelle de se confondre avec un grand crime. La vertu des citoyens, mais aussi celle de l’Etat, peut paraître belle, sans pour autant que ne se dissimule, derrière cette beauté, l’oeuvre de la mort. Cette oeuvre, il faut en faire concrètement l’épreuve pour que la beauté ne soit pas aussi, en quelque sorte, celle du “diable”. Bref, dans notre rapport à la phénoménalité, il faut savoir aussi que nous sommes en rapport avec la mort, et que, dans ce double rapport se joue en abîme, chaque fois, notre condition d’hommes comme condition d’êtres libres sans réponses toutes faites aux questions ultimes. En ce sens, dès que la rationalité se pense comme pouvant être, sans reste, instituant du social et de l’humanité, comme devant aller jusqu’à façonner leur être même pour faire coïncider leur être et leur phénomène, le risque de l’expérience terroriste n’est pas loin—ou tout au moins le risque d’une oppression dévastatrice, peut-être celle que nous sommes amenés à vivre.

Tel est donc le rapport profond, mais de second degré, que la philosophie politique fichtéenne entretient avec la Terreur. Rapport que les contemporains ont confusément ressenti, et qui a fait que, fort heureusement, Fichte n’a jamais été écouté par les gouvernants pour d’éventuelles “applications” de sa pensée dans le réel, mais tout au plus pour la “grandeur” de ses envolées dans l’idéal. Fort heureusement pour lui, Fichte n’a pas connu, comme Heidegger, le malheur d’une “aventure syracusaine”. Mais, ce qui est significatif de son instabilité intrinsèque, la philosophie fichtéenne a profondément inspiré des penseurs comme les premiers romantiques, en lesquels, cependant, il ne tarda pas à reconnaître des adversaires, tant au plan spéculatif qu’au plan politique. Schelling reprend sans la critiquer son assimilation du corps de chair au symbole de la liberté. Et les romantiques pousseront jusqu’au bout le court-circuit du moment du sublime en reconnaissant, dans l’organisme social harmonieusement soudé à lui-même—qu’ils projettent imaginairement dans le passé médiéval du Saint-Empire—, la transparence du concept et de l’être, de l’instituant symbolique et du phénomène: au lieu qu’elle soit, comme chez Fichte, projetée dans un avenir infini, et, en fait, eschatologique, elle est rétro-jetée comme un Age d’or originaire dont il s’agirait de retrouver l’inspiration. Coalescence pareillement dangereuse, explosive, et, pour ainsi dire encore plus imaginaire que chez Fichte, qui se monnayera dans la pratique par le plat acquiescement au donné historique, au scepticisme politique et à la réaction triomphante du Congrès de Vienne. Mais coalescence où, malgré tout, malgré l’imaginaire de la réconciliation rêvée de l’instituant symbolique et des phénomènes, s’aiguise un nouveau sens de la phénoménalité, c’est-à-dire aussi de la sensibilité.¹⁴

On retrouve cette réconciliation supposée universelle de l’instituant symbolique

et de la phénoménalité dans les assises de la pensée hégélienne. Déjà l’oeuvre de jeunesse était partie à la recherche de cette grande “synthèse” de la “beauté” et de la vie en société, de ce qui est susceptible d’être pensé comme une incarnation “réussie” de la rationalité (de la liberté) dans le monde sensible, en sautant par-dessus l’abîme creusé par Kant dans le moment du sublime, abîme de la mort qui paraît à même l’informe et l’effrayant qu’il y a à même les phénomènes (et que Kant a un peu “naïvement” repérés), et qui, toujours à même les phénomènes, dans l’époque de la menace réelle, conduit à la traverser, à saisir le dit de ce qu’elle inter-dit, et qui est la destination suprasensible de l’homme: la découverte kantienne est que ce dit est inénonçable dans le langage “logique” de la métaphysique, parce qu’il est l’amorce, et l’amorce seulement, de la téléologie métaphysique, dans l’invention en abîme qu’est appelée à faire la *praxis* au singulier de la liberté. Il y a tout d’abord, chez Hegel, le même court-circuit du sublime que chez Fichte, et cependant, il en a retrouvé, dans la profondeur de son génie, quelque chose, vers 1805/06, avec la célèbre dialectique du maître de l’esclave. Il y complète en quelque sorte la dialectique fichtéenne du *Leib* en y ajoutant, à même la phénoménalité de la rencontre de l’homme avec l’homme, la mise en oeuvre des puissances de la mort. Mais là aussi, la résolution de ce conflit originaire, en tout les cas instituant d’humanité, est extrêmement équivoque et explosive: les choses demeurent, en quelque sorte, bloquées entre la maîtrise et la servitude, et si, finalement, seul l’esclave est véritablement institué en son humanité, c’est, non pas qu’il a traversé l’épreuve de la mort, qu’il est passé au-delà de sa propre mort physique, mais qu’il ne l’a mise à distance que pour avoir renoncé à sa mise en jeu. Dans le même temps, cela laisse le maître en suspens, fait que lui non plus n’a pas concrètement fait l’épreuve de cette traversée, mais demeure dans l’appréhension narcissique de soi comme être “fort”, comme être mythiquement autarcique et instituant du point de vue symbolique. Certes, par là, l’esclave entre dans le temps, dans l’épreuve sans cesse différée de sa propre mort, dans l’économie de sa servitude qui doit lui permettre de subvertir le maître. Par là, il s’ouvre au langage et à la *praxis* véritablement humaine, mais c’est par rapport à un instituant symbolique qui demeure, dans son isolement, à distance. De la sorte, il y a bien dans cette dialectique quelque chose du sublime kantien qui n’est plus entièrement court-circuité. Il demeure néanmoins que c’est par rapport à un mode “aliéné” de l’institution symbolique un peu vite clôturée au lieu du Grand Autre (on sait tout ce que Lacan doit à Hegel), ou plutôt, c’est dans un *malencontre symbolique originaire* qui assure de sa fondation *métaphysique* ce que La Boétie nommait génialement la *servitude volontaire*. Paradoxe finalement non moindre que chez Fichte puisqu’il ne s’agit certes plus d’une contrainte à la liberté mais d’une *servitude* “librement” (rationnellement) *consentie*. Le principe de l’Etat comme instituant la liberté est non moins “rationnellement” fondé, avec ce tour de force qu’y est à présent incluse la division sociale entre dominants et dominés, dans la coalescence instable et explosive de la liberté et de la servitude—Hegel, on le sait, vit en Napoléon, au soir de la bataille d’Iena, l’“âme du monde”. Certes, par là, le moment terroriste est mis hors circuit dans sa puissance redoutable d’effraction, il est dépeint par Hegel dans sa *Phénoménologie*, avec un ensemble de traits fort justes, mais c’est précisément pour être diffusé à l’infini tout au long de l’Histoire, pour être “économisé” dans son oeuvre patiente jusqu’au coeur de toute vie en société, de tout

véritable changement historique qui, puisant aux puissances mortifères de l'instituant symbolique, actionne aveuglément les hommes au gré des "ruses de la Raison", que l'on pourrait aussi bien nommer ruses du Grand Autre. Il y a, on l'a dit, dans la pensée hégélienne, un fantastique acquiescement au donné, une très subtile "rationalisation" du devenir historique, comme si, selon le même retour du théologico-politique par d'autres moyens, l'incarnation de la rationalité, dans l'apparente contingence des institutions et des événements, devait finalement aboutir dans une formule dont le système serait censé détenir la clé. Or cela, à nouveau, laisse radicalement à l'écart la *radicale* contingence *phénoménologique* du sujet, et n'est pas, par voie de conséquence, à l'abri du fanatisme et de la superstition—de l'Histoire comme *Gestell* symbolique se machinant à l'aveugle en machinant aveuglément l'oeuvre de la mort. Il y a, chez Hegel, et c'est la grandeur de son génie, un incontestable *sens* du sublime en histoire et en politique, donc un sens non moins incontestable des enjeux symboliques qui y sont à l'oeuvre, mais il y a, dans le même moment, un très subtil court-circuit du sublime puisque, pour lui, ce dernier est censé pouvoir trouver quelque part une *formule* éternelle et universelle. Le passage est non moins métaphysique chez lui que chez Fichte, et tout autant à double sens, entre le champ phénoménologique et le champ de l'institution symbolique,¹⁵ avec la même ambiguïté d'une origine qui, conduite par l'Histoire à l'imminence de sa parousie, rend les deux champs transparents l'un à l'autre, comme si le phénomène engendrait le concept, et comme si le concept était propre à engendrer le phénomène—ambiguïté que l'on retrouvera tout entière au moins chez le jeune Marx,¹⁶ et qui conduit à ce que nous avons nommé *l'illusion transcendantale* de la philosophie politique contemporaine.

4. Conclusion. Fichte et la terreur

En envisageant la question propre à l'incarnation de la rationalité, c'est-à-dire de la liberté, dans le monde sensible—dans le champ des phénomènes—comme devant nécessairement en passer par l'institution socio-politique de l'homme en tant que ce qui doit *ouvrir* celui-ci à la destination supra-sensible de sa liberté, Fichte a, selon nous, ouvert le laboratoire de la philosophie politique contemporaine. Il en résulte en effet une "divinisation" du socio-politique, qui y fait entrer autrement le théologico-politique, et que l'on n'observe comme telle ni chez Rousseau ni encore moins chez Kant. Dans cette tendance à penser le socio-politique, non plus comme ne devant pas constituer la "mécanique" inerte, positive et corruptrice des hommes qu'elle est censée avoir toujours été, donc comme étant à fonder pour *contrecarrer* la domination, mais comme devant instituer véritablement l'homme en son humanité, c'est-à-dire aussi en sa divinité, il est aisé de reconnaître, après coup, le motif directeur de ce que nous avons nommé la pensée révolutionnaire "classique", avec son "régime" de problèmes et d'apories dont on sait qu'ils ont été diversement traités. Que l'infini, le divin, le rationnel ou le libre dans sa pureté, soient à l'infini quasi-mathématique d'un futur asymptotique, à jamais futur, comme chez Fichte, ou qu'ils soient intégrés dans l'Histoire, comme chez Hegel, comme structure symbolique de domination devant parvenir, finalement, à la quasi-résorption du Grand Autre dans l'harmonie hiérarchique d'une rationalité socio-historique, nous en sommes toujours au problème de l'incarnation. Et, nous

devons le reconnaître aujourd'hui, de l'incarnation *manquée*, car fondée sur un *malencontre symbolique*, qui est lui-même coextensif d'un refus, très chargé du point de vue symbolique, de l'épreuve concrète, dans l'épaisseur *quotidienne* de la praxis, de la traversée de la mort.¹⁷ C'est, si cette épreuve concrète n'a pas lieu, ou si elle est supposée résolue dans l'imaginaire d'une formule censée être universelle, que les puissances symboliques de l'instituant symbolique se retournent contre les hommes comme puissances de mort—que ce soit la mort effective, physique, dans les déferlements terroristes ou guerriers, ou que ce soit la mort lente, économisée dans sa diffusion, administrée par la domination ou le despotisme. La liberté qui ne s'incarne pas dans l'expérience concrète de chacun, comme un "esprit" ou une "mentalité", et qui, dans cette incarnation, ne se met pas à l'épreuve de soi-même et des autres, devient rapidement despotisme, voire même terrorisme. En inversant l'"état de nature", entièrement mythique chez Rousseau—quoiqu'on en ait dit dans des lectures qui sont des contresens—, en "paradis" habité de "corps glorieux" et devant descendre sur terre par une sorte de processus d'approximations successives, Fichte a inversé pareillement l'institution de l'Etat légitime comme possibilité de l'esprit de *résistance* démocratique contre les inévitables pesanteurs symboliques du socio-politique, en l'institution fantastiquement oppressive de la rationalité devant ni plus ni moins, sinon faire l'homme *ex nihilo*, du moins le faire sortir des ténèbres originelles. Activisme, a-t-on dit à juste titre, et qui rentrerait bien dans le quasi-"autisme" du philosophe, mais activisme qui, s'il avait dû se traduire dans le réel, eût sûrement été terroriste, car procédant de ce despotisme démocratique de la liberté, où encore une fois, comme le disait Saint-Just, "rien ne ressemble à la vertu comme un grand crime".

Laissons, pour conclure, à la méditation, ces phrases prononcées en 1807/08, dans les *Discours à la nation allemande*: "L'Histoire, et avec elle, le genre humain, ne suivent pas leurs cours selon la loi occulte d'une danse en rond (scil. attaque contre les romantiques): au contraire, c'est l'homme authentique et digne de ce nom qui la crée lui-même, non pas en répétant seulement ce qui a été, mais en projetant dans le temps sa création d'une *totale nouveauté*"; "Le monde qui va naître (est) un monde régi par l'*a priori*, tel qu'il est à venir et qu'il restera constamment à venir"; "l'affaire de l'homme et de sa liberté, ce n'est pas d'*être* rationnel, mais de *devenir* rationnel"; "ce ne seront pas des individus qui modèleront la communauté historique de l'avenir, mais nous, en tant que communauté qui s'est *fondue* dans son concept, et s'est fondue en une unité de pensée, *par l'oubli absolu de nos personnalités individuelles*" (Nous soulignons). Nul doute que Fichte n'ait vécu la "catastrophe" de 1806 comme il s'imaginait, dans les *Conférences* de 1794, qu'il aurait vécu le cataclysme cosmique: une *tabula rasa* pour l'institution "rationnelle" de la liberté. C'est certes naïf car c'est croire qu'une grande défaite militaire a effacé d'un trait les cadres symboliques dans lesquels les hommes n'ont cessé de penser et de s'orienter comme sujets eux-mêmes dotés d'une identité symbolique qui perdure. Mais reconnaissons aussi, aujourd'hui, que c'est effrayant. N'oublions pas que Fichte attendait que l'on sépare les enfants de leurs familles pour qu'on les éduquât selon cette "absolue nouveauté"! La démiurgie est décidément une affaire trop sérieuse pour être laissée aux mains des philosophes. Mais aussi des hommes. Entre reconnaître que le monde n'est pas entièrement l'oeuvre de sujets souverains, qu'il s'est fait, se fait, et se fera largement à notre insu, et

acquiescer à l'ordre existant des choses, il n'y a pas immédiate, mais il y a, nous sommes en train de le découvrir, un très long chemin, de nombreuses, voire d'innombrables médiations à *chercher* dans la pratique, qui font, dans ce faire à faire, toute l'épreuve concrète de la liberté, où jamais l'ordre existant des choses ne pourra nous satisfaire, parce que, toujours, nous y découvrirons de l'*insensé*, et parce que, toujours, nous-mêmes, aussi, ferons à notre tour et à notre corps défendant, de l'*insensé*. Ce qu'il nous faut penser aujourd'hui, tant en politique que dans d'autres champs, c'est que notre "destination suprasensible", comme disaient Kant et Fichte, n'est finalement que d'*être au sens*, et dans cette mesure de *faire* du sens; que de ce sens, que pourtant nous cherchons et faisons éveillés, nous sommes toujours responsables sans néanmoins en être les maîtres absolus. Il y a quelque chose dans le sens qui nous dépasse absolument. Quoi? Nous n'en savons rien. C'est pour avoir cru, dans la *W-L*, l'avoir saisi jusque dans ses profondeurs ultimes, que le métaphysicien Fichte a été conduit, lui aussi à son corps défendant, à faire, fantastiquement, du non-sens. Ce fut le fardeau de son existence. Et soyons lui reconnaissants de l'avoir porté avec conséquence, énergie et non sans grandeur. Il nous aura au moins montré une erreur qui fut aussi la nôtre, et qui pourrait encore l'être; une erreur, donc, qui nous appartient, alors que nous n'en savons guère plus que lui, pas davantage que lui n'en savait beaucoup plus que nous.

Notes

1. J.G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant* (1794), trad. fr. par J.L. Vieillard-Baron, Paris, pp. 65–66 (fin de la troisième conférence).
2. *Ibid.*, pp. 149–50.
3. Cf. notre ouvrage: *Phénoménologie et institution symbolique* (Grenoble, 1988), IIe partie, ch. I.
4. Question complexe et obscure, qui nécessiterait les lumières de l'historien, puisqu'il y avait plus que probablement, parmi eux, d'authentiques révolutionnaires. L'"extrémisme" est toujours sujet, on le sait, aux manipulations politiques. Et dans l'"affaire" des ordres estudiantins (interdits par la Diète d'Empire mais tolérés à Iéna), il n'est pas impossible de penser que la complicité réelle de Fichte avec le Pouvoir puisse s'expliquer, nous allons l'indiquer, par un désir de "propagande illuministe". Sans doute Fichte fut-il, dans ce cas, un agent trop zélé du Prince.
5. Il faut citer aussi: Lessing, Herder, Wieland, Jacobi, Haydn, Mozart, Beethoven, mais pas Kant!
6. Et le beau-frère de Klopstock, lui-même "Illuminé": l'épouse de Fichte en était donc la nièce.
7. Voir le célèbre projet de lettre à Baggesen d'avril 1795.
8. Pas en France. On trouve en effet, parmi les Illuminés français: Bonneville, Fauchet (fondateurs du *Cercle social*), Brissot, Mirabeau, Talleyrand!
9. Mais rappelons la réaction de Kant *en privé*, selon une lettre célèbre de Nicolovius à Jacobi, du 23 janvier 1794: "Kant est un vrai démocrate, il m'a fait part récemment de sa sagesse. Toutes les horreurs qui arrivent actuellement en France ne sont rien en comparaison du mal prolongé du despotisme établi en France auparavant. Il est presque certain que les Jacobins ont eu raison dans tout ce qu'ils ont fait présentement."
10. Voir l'important dossier publié par X. Léon in *Fichte et son temps* (Paris, 2e éd., 1959), Tome II, 2e partie, pp. 287–90; ainsi que, dans le même ouvrage, Tome I, pp. 599–604 (on y apprend que C. Perret, secrétaire diplomatique de Bonaparte en mars 1798, était un ancien élève de Fichte!).
11. Nous résumons ici à l'extrême le traitement approfondi que nous en proposons dans notre ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*, Ière partie, ch. II.
12. Voir notre étude: "La trahison des apparences", in *Le genre humain*, no. 16–17, consacré à "la trahison" (Paris, 1988), pp. 139–56.
13. Et à l'inverse, le moment kantien du sublime est donc plus chrétien qu'il n'y paraît à première vue: c'est aussi un passage de la "chair mondaine" à la "chair mystique". Hegel, au reste, l'a pressenti.
14. Voir sur cette importante question les travaux de R. Legros, en particulier son ouvrage *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique* (Bruxelles, 1980), et son séminaire de 1987/88 au

Collège International de Philosophie, intitulé *Critique phénoménologique de la pensée romantique*, première expression publique d'un ouvrage à paraître prochainement.

15. Cf. dans notre ouvrage à paraître, *La "crise" du sens et la phénoménologie*, le chapitre final de la Ière partie, consacré à une lecture approfondie de l'*Introduction à la Phénoménologie de l'Esprit*. Voir aussi notre ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*, IIe partie, ch. I, §d.
16. M. Abensour sur le jeune Marx dans un ouvrage à paraître.
17. Laquelle est tout autre chose que l'épreuve de la guerre.