

Fichte, la connaissance et l'histoire

TOM ROCKMORE, *Duquesne University*

On a trop dit que Fichte voulait parfaire le kantisme sans suffisamment comprendre à quel point il va au-delà de Kant pour contribuer à l'ouverture d'une nouvelle étape de la pensée. En philosophie comme ailleurs, la théorie suit souvent la pratique. Pour comprendre la portée de la contribution fichtéenne, il faut voir que sa pensée se constitue non pas avant, mais à la suite de la grande Révolution française.¹ Cet événement politique partage la discussion philosophique en deux parties. À l'aube de la période moderne, la philosophie se dote d'un sujet pour comprendre l'objectivité à partir de la subjectivité. Mais ce sujet reste abstrait et la sorte de connaissance proposée n'a pas de dimension historique. En montrant le caractère transitoire, donc historique, des institutions politiques, la Révolution française engendre une prise de conscience historique en philosophie ainsi qu'une transformation du concept du sujet qui est toujours d'actualité.

Depuis la Révolution française, et en formulant un concept de l'histoire au passage, la philosophie s'efforce de trouver les moyens théoriques pour repenser le sujet de la connaissance comme être historique et la connaissance comme enracinée dans l'histoire. Fichte contribue à cette prise de conscience en repensant le kantisme, foncièrement anhistorique, à partir du primat de la raison pratique² comprise historiquement. Or, ce tournant historique n'est pas souvent discuté, sans doute parce qu'on croit toujours qu'il peut y avoir des connaissances de l'histoire, mais que la connaissance, elle, n'est pas historique. Le but de cet article consiste à relever quelques aspects de la contribution fichtéenne au rapprochement philosophique, inachevé, entre la connaissance et l'histoire.

Deux tournants épistémologiques en philosophie moderne

Comme le rapprochement entre la connaissance et l'histoire concerne le problème de la connaissance, grosso modo ce qu'on appelle l'épistémologie, commençons par quelques remarques épistémologiques avant de nous pencher sur l'histoire. Ce problème, bien entendu, n'est pas limité à la période moderne. Il n'a donc pas été créé par Descartes et il ne touche pas à sa fin, comme certains le croient, chez Kant. D'une certaine façon la philosophie s'en est toujours occupé.

Toute la tradition philosophique, c'est évident, est constituée d'une série d'analyses de la connaissance qui se livrent bataille à travers les siècles, bataille dont la fin ne paraît toujours pas à l'horizon. On se

souvent des analyses de la connaissance chez Aristote et Platon, pour ne pas parler de Socrate et des penseurs présocratiques. Hegel n'a pas tort de faire remonter ce problème jusqu'à Parménide. Il continue bien entendu après Kant, même au-delà de l'idéalisme allemand, par exemple dans des mouvements aussi variés que la phénoménologie, la philosophie analytique et le pragmatisme américain, pour ne pas parler du marxisme, etc., autant de tendances actuelles axées sur la connaissance.

Dans la période moderne, les deux tournants épistémologiques les plus connus sont associés aux noms de Descartes et de Kant. Comme ces deux tournants sont connus, nous pouvons aller vite. Qui dit connaissance, veut dire connaissance objective. Suivant Montaigne, Saint Augustin, etc., Descartes introduit un élément subjectif dans la connaissance objective. À partir de Descartes, il devient clair que l'accès à l'objectivité passe nécessairement par la subjectivité. Voici donc le premier tournant en épistémologie moderne.

Le deuxième, également bien connu, consiste à porter plus loin la dépendance de l'objectivité sur la subjectivité en faisant découler l'objet du sujet censé le «produire» en quelque sorte pour le connaître. Cette idée est anticipée en toute clarté par Vico, un anti-cartésien précoce, dans sa formule *verum et factum convertuntur*.³ Selon le penseur napolitain, Dieu seul peut connaître la nature puisqu'il en est l'auteur. L'homme ne peut connaître que l'histoire parce qu'il la crée. Cette idée revient sous une autre forme dans la très célèbre Révolution copernicienne. Kant, qui pense déceler les conditions de la connaissance en général, souligne le besoin de faire correspondre l'objet au sujet qui produit littéralement (*herstellen* = produire) ce qu'il connaît.⁴

Ces deux tournants épistémologiques, très différents l'un de l'autre, partagent l'insistance sur la subjectivité comme voie d'accès à l'objectivité. Par ce biais, le sujet devient la clé de voûte du problème de la connaissance. Pourtant, à ce niveau, le sujet n'est ni plus ni moins qu'un principe abstrait, invoqué sur des bases uniquement épistémologiques. Ni Descartes ni Kant ne comprennent le sujet de la connaissance comme être humain. Pourtant, ils tendent tous les deux dans ce sens. Car dès qu'on introduit un sujet comme élément nécessaire, on pointe, ne serait-ce que de façon implicite, vers l'homme. Heidegger a donc raison de voir, sinon chez Descartes, du moins à partir de lui, les conditions d'une transformation anthropologique inévitable qui se poursuit tout au long de la discussion postérieure.⁵

Le tournant historique en philosophie moderne

Fichte participe pleinement aux tournants épistémologiques subjectif et copernicien ainsi qu'au troisième tournant anthropologique historique. Comme Descartes et Kant, il fonde sa théorie dans un concept du sujet. Comme Kant, il comprend le sujet comme origine de son objet. Mais Fichte s'en démarque en transformant le sujet et ainsi tout le débat. Chez Descartes et Kant, le sujet n'est qu'un principe épistémologique, compris pour les besoins d'une idée normative de la connaissance. En inversant ce procédé pour comprendre le sujet comme être humain, Fichte transforme la discussion de la connaissance de façon fondamentale.

Jusqu'à Fichte, il s'agit d'une analyse théorique de la possibilité de la connaissance en général, analyse qui donne lieu à un concept du sujet. Après lui, il s'agit de comprendre la nature et les limites de la connaissance humaine à partir de l'homme. En substituant un concept de l'homme par un concept épistémologique, il aide à transformer la discussion de la connaissance traditionnellement abstraite dans une discussion désormais de plus en plus concrète, et qui, à partir de Marx, devient ensuite théorie sociale et historique.

Ce tournant anthropologique et ensuite historique, qui commence très tard au dix-huitième siècle, constitue le grand changement épistémologique depuis l'introduction cartésienne du principe subjectif. Bien que Fichte donne une impulsion énorme à ce tournant, il ne l'amorce pas. Le thème de l'histoire, déjà soulevé notamment par Vico, est partout présent dans la philosophie allemande à partir de Herder. Hormis Fichte, beaucoup de philosophes allemands, y compris Herder, Kant, F. Schlegel, Schelling, Hegel s'y intéressent.⁶ Dans l'idéalisme allemand, les deux extrêmes sont représentés par Kant, qui pense l'histoire en la séparant rigoureusement de la connaissance, et Hegel, qui en essayant de «penser la vie»,⁷ ou encore «la vie de l'esprit qui est inséparable de l'histoire»,⁸ la réduit aux connaissances historiques.

Le rapport entre connaissance et histoire dans la théorie critique indique bien la difficulté à combiner les deux dans une conception de la connaissance historique. À la remorque de Herder, Kant ouvre la discussion de l'histoire dans l'idéalisme allemand. Dans ses écrits mineurs, en réaction à son ancien étudiant, il jette les bases d'une théorie de l'histoire. Conforme à son approche transcendantale, il ne s'intéresse pas beaucoup aux faits historiques mais à leur possibilité en général. Suivant la même approche qu'il emploie partout dans sa philosophie critique, il pose la question transcendantale de la possibilité a priori de l'histoire.⁹

Kant suit à sa guise les événements historiques. Mais même dans son œuvre posthume, il maintient toujours une cloison imperméable entre l'histoire et la philosophie,¹⁰ entre les faits et la connaissance. De ce fait, il n'arrive pas, et en fait n'essaie même pas, d'intégrer les connaissances à l'histoire. Tout en formulant une idée de l'histoire, Kant maintient sciemment la conception bien connue de la philosophie comme source de connaissance supratemporelle, donc suprahistorique, conception que Hegel nie dans sa définition de la philosophie comme compréhension de son moment historique au niveau de la pensée. En effet, si chacun appartient à son temps, si le philosophe relève nécessairement de son moment historique, la philosophie n'est plus au-dessus de, mais pleinement intégrée à l'histoire.

Fichte, Kant, et l'histoire

La philosophie critique domine son époque, sinon toute la discussion qui s'ensuit. Comme Schelling et Hegel, Fichte est kantien. Mais en dépit de ce que Fichte a pu dire concernant la continuité sans faille de sa position et celle de Kant, on aurait tort de le croire au pied de la lettre, tort de réduire sa position à celle de Kant. Car ce faisant, on a du mal à comprendre la nouveauté de sa propre pensée.

Afin de cerner la contribution fichtéenne au tournant historique, évoquons le rapport de sa position à celle de Kant de manière plus détaillée. Comme bien d'autres auteurs de son époque, Fichte participe à l'engouement pour la philosophie critique. Nous savons qu'après Hegel, de nombreux penseurs croient que la philosophie est arrivée à sa fin. L'idée que la philosophie puisse s'achever est un thème central dans la réception de la philosophie critique. Après la parution de la *Critique de la raison pure*, à compter de Reinhold, de nombreux penseurs veulent mener à bien la Révolution copernicienne pour terminer la philosophie, et même pour en terminer avec la philosophie.

Fichte pousse l'identification de sa position et celle de Kant très loin, sans doute parce qu'il y croit et peut-être aussi, surtout au début, pour justifier sa propre pensée. Il va jusqu'à soutenir que sa position n'est rien d'autre que le kantisme bien compris¹¹ et il affirme aussi avoir découvert un nouveau fondement sur lequel édifier le système de la philosophie. Il prétend même que sa pensée était celle que Kant aurait dû proposer s'il s'était compris avec plus de clarté.¹²

Il en résulte une déformation de la position fichtéenne, transmise à la postérité par Hegel, mais dont Fichte doit en partie assumer la responsabilité. On a tort de vouloir, comme Hegel, réduire le fichtisme à une simple variante, aussi géniale soit-elle, du kantisme. Hegel est le premier

à proposer une telle analyse qu'il soutient déjà son premier écrit philosophique¹³ et dans toute son œuvre ultérieure. Mais une philosophie importante, et celle de Fichte appartient au cercle très restreint des philosophies les plus importantes, ne se laisse jamais réduire à ses antécédents.

La thèse hégélienne, qui pèse depuis longtemps comme une chape de plomb sur la façon de comprendre l'idéalisme allemand, en empêchant d'y voir clair, est rigoureusement fautive.¹⁴ Comme il s'agit ici du rapport entre connaissance et histoire, quelques remarques sur les différences de perspective à cet égard entre Kant et Fichte s'imposent. Les différences entre Kant et Fichte se laissent comprendre grosso modo comme suit: Kant, qui n'est pas indifférent à l'histoire vers laquelle il effectue une percée importante, distingue rigoureusement connaissance et histoire. Il peut y avoir des connaissances de l'histoire mais la connaissance n'est pas historique. Connaissance et histoire font deux.

Il y a une tension évidente entre, d'une part, le souci kantien de séparer connaissance et histoire, et d'autre part, le rôle de la philosophie critique qui fait sauter cette distinction. Sa thématization de l'histoire, en fait toute la philosophie critique, contribue par la suite à faire éclater le concept bien connu de la connaissance anhistorique. Mais Kant ne tire pas cette conséquence. Bien au contraire, il affirme de nouveau la thèse classique du caractère abstrait de la connaissance. Selon cette thèse, la connaissance paraît dans le temps mais n'en relève point. Fichte, par contre, embarque sur la pente qui mène à une conception historique de la connaissance. En un mot, bien que Kant tienne toujours à la raison pure, Fichte, bien que kantien, y substitue immédiatement la raison «impure». C'est là la pente où nous nous trouvons depuis lors, ce dont on n'a toujours pas compris l'importance.

Le déplacement fichtéen, en fait les déplacements multiples du kantisme effectués par Fichte, interdi(sen)t tout effort pour réduire sa position à celle de Kant, en dépit de ce que Fichte a pu dire ou même croire. Citons pour mémoire quelques déplacements fichtéens par rapport à la philosophie critique. Kant insiste de façon bien classique sur la connaissance comme connaissance apodictique. Il soutient qu'on ne peut rien changer dans sa position sous peine de faire effondrer la raison humaine en général.¹⁵ Suivant Kant, Fichte aussi insiste sur l'impossibilité de réfuter sa position. Mais au contraire, dans le petit écrit métaphilosophique accompagnant la *Grundlage*, il affirme clairement que la science philosophique est circulaire donc hypothétique.¹⁶

Un autre déplacement concerne le concept du sujet. L'auteur de la philosophie critique comprend le sujet comme principe épistémologique abstrait, ce qu'il appelle l'unité transcendante de l'aperception. Fichte

repense le sujet comme être humain. Kant s'efforce de saisir les formes de la connaissance à travers des formes d'activité attribuées au sujet pour en comprendre leur possibilité, sans toutefois, pouvoir arriver à un concept unitaire de sujet. Fichte, par contre, inverse ce procédé pour penser les formes d'activité à partir du sujet compris littéralement comme activité. Enfin, Kant distingue rigoureusement entre connaissance et histoire pour empêcher ce que Husserl appellera plus tard le psychologisme. Fichte, au contraire, bien qu'il n'y arrive pas tout à fait, essaie finalement de comprendre le sujet dans l'histoire.

Fichte, la pratique et l'histoire

La différence entre Fichte et Kant se remarque surtout en ce qui concerne l'histoire. À cet égard il est utile de mentionner la différence entre histoire et pratique. L'histoire relève du domaine pratique mais la pratique n'atteint pas encore l'histoire. La pratique est un stade intermédiaire entre la théorie, qui précède l'expérience, et l'histoire ou le caractère historique de l'expérience. La pratique, telle que Kant la comprend, a trait à la morale, à ce que je dois faire, mais ce que je dois faire n'a rien à voir avec la situation d'un être concret, telle ou telle personne enracinée dans le monde réel.

Fichte, qui substitue une conception éthique beaucoup plus souple que la morale dualiste de Kant, ne suit pas l'analyse kantienne de la pratique. Ce dernier propose deux analyses incompatibles du rapport de la théorie à la pratique suivant que celle-ci fait partie de ou, au contraire, dépend de celle-là. D'une part, Kant s'efforce de résorber la pratique dans la théorie dans son écrit populaire sur ce rapport¹⁷ et surtout dans sa théorie morale. Pourtant, cette ligne d'analyse est très problématique. S'il est possible et même nécessaire que le principe motivant toute action morale s'applique de façon identique, sans distinction aucune, à tout être rationnel, sans prendre en considération le cas particulier ou les conséquences escomptées, alors la spécificité de la pratique est supprimée. En ce cas de figure, la pratique se réduit à la théorie, qui la résorbe entièrement, faute de pouvoir lui opposer une résistance efficace. D'autre part, tout en gardant la distinction entre théorie et pratique, Kant essaie à plusieurs reprises, mais toujours sans succès, comme il le dit explicitement, de subordonner celle-ci à celle-là.¹⁸ Il y a donc lieu de croire que Kant n'arrive jamais à donner une analyse cohérente du rapport entre théorie et pratique.

Sur ce point, Fichte ne suit que partiellement Kant. Tout comme ce dernier, Fichte insiste sur la priorité de la pratique avant la théorie. Mais il va plus loin que l'auteur de la philosophie critique en analysant la

pratique et en faisant ressortir la théorie de la pratique qui est, selon lui, sa seule raison d'être. Comme Kant n'analyse que très rarement les données pratiques, il n'est pas difficile de le faire plus souvent ou mieux que lui. Il préfère traiter le plan pratique de façon abstraite, c'est-à-dire en le ramenant sur le plan théorique. En morale, en sciences naturelles, en fait partout il s'en tient au niveau a priori afin de penser les conditions de la possibilité pour comprendre le niveau a posteriori à partir du plan théorique.

Fichte se penche très concrètement sur la pratique à des moments critiques de sa carrière, surtout dans ses analyses importantes de la Révolution française: au début de sa carrière dans un écrit célèbre pour défendre la Révolution, et plus tard dans les non moins célèbres *Discours à la nation allemande* où il entreprend de la défendre à nouveau. Mais s'intéresser à la pratique, même de façon concrète, ne veut pas dire la saisir ou la saisir entièrement. Tout comme Kant, pourtant à un degré moindre, il éprouve tôt des difficultés pour penser ensemble théorie et pratique. Ainsi dans la première version de la *Wissenschaftslehre* [WL], il développe une analyse circulaire du rapport entre théorie et pratique pour conclure que celle-ci n'a lieu de cité que pour comprendre celle-là. La pratique, qui ne peut se comprendre sans la théorie, en a donc besoin et, en revanche, pour cette raison et cette raison seulement l'existence de la théorie est justifiée. Autrement dit, sans la pratique, point de théorie qui en dépend car, selon Fichte, la théorie n'est pas autonome. Mais il manque à ce niveau une compréhension de ce qu'on pourrait appeler l'historicité de la pratique, car il manque toujours une compréhension de l'histoire qui ne viendra que pour ainsi dire après, pour parachever la théorie fichtéenne.

Il y a une différence entre la pratique et l'histoire. La pratique fait appel à l'histoire qui la dépasse. Au temps de Fichte, l'événement historique le plus important, sans doute l'événement le plus important des temps modernes, est la Révolution française. Depuis lors tout ce qui se passe est marqué par l'empreinte de cet événement qui constitue une rupture politique dans le monde moderne.

Comme en politique, il faut faire la distinction en philosophie entre les théories pré- et post-révolutionnaires. Quand la Révolution éclate, Kant a 65 ans. Les grandes lignes de sa position sont déjà en place depuis longtemps. On a bien dit que Kant ne connaît que deux révolutions: la révolution religieuse inaugurée par Luther, et la révolution copernicienne qui deviendra l'emblème de sa propre révolution épistémologique. Mais il ignore tout d'une révolution politique, et cela même s'il approuve en principe un événement pour lequel il n'y a pas de place dans sa propre théorie.¹⁹ Sa théorie est donc en retard par rapport à la pratique. Car

Kant nie le droit à la révolution politique, ce que d'autres, comme Erhard, pourtant très kantien, proclament tout de suite.²⁰

À la suite de Kant et Fichte, Erhard insiste sur le besoin de réaliser la raison dans le contexte social. Il entend la révolution comme transformation des principes de base (*Grundgesetze*) d'une société,²¹ ce qu'il prône afin d'amender la constitution en faveur du peuple.²² Fichte a la réputation d'être un penseur jacobin. Erhard, qui l'est encore plus que lui, va jusqu'à défendre le droit à la révolution contre Fichte. Selon Erhard, le Fichte des *Contributions destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, aurait introduit une ambiguïté concernant le bien à obtenir par une révolution et le droit à agir de la sorte.²³

Kant s'efforce d'anticiper la pratique sur le plan théorique, tandis que Fichte, inversant le rapport, fait suivre la pratique par la théorie. Comme il subordonne la théorie à la pratique, un changement pratique fondamental devrait entraîner un changement théorique. C'est bien ce qui se produit en philosophie après la Révolution française.

Comme tous les penseurs post-révolutionnaires, Fichte est fortement marqué par la Révolution politique qui n'a pas encore fini d'alimenter la discussion philosophique. Son propre tournant historique est doublement déterminé, au début par l'intérêt qu'il porte à la Révolution même avant de formuler sa position, ensuite par la position qui en découle. Tout le monde connaît l'important texte que Fichte consacre à la défense de la Révolution politique dès 1793. Comme bien d'autres, Fichte comprend cet événement comme événement d'une portée universelle. Il fait donc une distinction entre ce qu'y se passe en France et la France, entre l'événement qui a lieu dans tel ou tel pays et le pays où l'événement a lieu. Il revient à la charge dans les *Discours à la nation allemande* où il défend la Révolution encore une fois, cette fois contre Napoléon, l'homme sans nom qui, aux dires de Fichte, l'aurait trahie.

L'intérêt que Fichte porte à la Révolution française se reflète très visiblement dans son concept de sujet. On compare souvent Fichte à Descartes, mais le contraste est des plus saisissants. Descartes offre un sujet passif, un simple spectateur en niant l'idée même de l'histoire sous le terme *fabula mundi*. Fichte, par contre, propose un sujet foncièrement actif, donc anti-cartésien. Il souligne comment, par ses efforts, l'individu se parfait dans ses interactions avec d'autres individus et avec le monde naturel. Ce développement n'est pas théorique mais pratique, consistant à étendre le rayon d'action de l'individu en surmontant les obstacles rencontrés, en allant au-delà de toutes entraves pour agir librement.

Or, aucun individu n'agit tout seul car toute action humaine a toujours lieu dans un contexte social. Dans la WL, bien qu'il jette les bases

d'une analyse de l'interaction, Fichte raisonne à partir de l'individu, du Moi. Plus tard, il changera d'avis.²⁴ En adoptant tacitement un concept du sujet pluriel, comme Kant, il insistera sur le développement de l'espèce (*Gattung*).²⁵ Ce processus de développement n'est jamais instantané mais s'étend dans le temps. Fichte a très bien vu que son propre concept de l'être humain actif, c'est-à-dire l'idée anti-cartésienne du sujet à laquelle il est arrivé par suite de son analyse de la Révolution française et qui sert de présupposition pour la théorie proposée dans la WL de 1794, exige un tournant historique, une théorie de l'histoire.

Fichte et la théorie de l'histoire

Selon Philonenko, qui s'efforce d'éliminer les contradictions, Fichte ne s'est jamais contredit.²⁶ En fait, il semble y avoir une continuité remarquable dans le développement progressif dans la pensée fichtéenne, de ses origines jusqu'à la fin. Nous avons déjà remarqué qu'elle se constitue dans l'espace post-révolutionnaire, après l'événement le plus marquant de la période moderne qu'elle ne perd jamais de vue. En réaction, Fichte formule une théorie qui, du moins dans sa première version, appelle une dimension historique qui n'a pas encore été bien comprise. Bien que demeurant implicite, le concept d'histoire manque les premiers travaux de Fichte. Et sauf erreur, le mot ne paraît même pas dans la première WL, la plus influente version d'une pensée si souvent mécomprise que Fichte, après plusieurs tentatives jugées insuffisantes, renoncera ensuite à présenter autrement qu'oralement.

Si sa position renvoie à l'histoire, on est en droit de se demander: où se trouve sa théorie de l'histoire? Il n'est pas simple d'y répondre. Selon Philonenko, qui juge les textes fichtéens postérieurs à 1807 comme indignes de son auteur, Fichte n'a vraiment écrit que de 1793 à 1807.²⁷ Dans cette perspective, sa position commence et se termine avec des analyses de la Révolution française. Fichte serait donc non seulement un philosophe qui réfléchit dans l'espace post-révolutionnaire, mais aussi et surtout un penseur dont le fait politique serait en quelque sorte le fil conducteur de sa pensée.

Ce n'est pas faux car, de tous les idéalistes allemands, Fichte est celui qui retient le plus son enthousiasme révolutionnaire. On peut penser à un Schelling ou même à un Hegel dont l'enthousiasme révolutionnaire précoce est vite tempéré. On se souvient du jugement sévère porté ensuite par Hegel sur les excès de la Terreur dans un chapitre bien connu de la *Phénoménologie de l'esprit*.²⁸ Mais il y a une nuance entre une analyse des faits historiques, exercice auquel Fichte se livre à plus d'une reprise, et une théorie de l'histoire.

J'ai dit que la théorie de l'histoire était déjà inscrite dans la pensée de Fichte dès le début. Lauth situe la «vraie» théorie fichtéenne de l'histoire dans les *Discours à la nation allemande*. Selon Lauth, le tournant historique chez Fichte est précipité par une série d'événements mettant fin à l'empire romain, notamment les victoires de Napoléon à Auerstädt et à Iéna qui obligent ensuite Fichte à élargir sa perspective transcendantale en la complétant par une analyse historique.²⁹ Mais en revanche, on est généralement d'accord pour considérer *Le Caractère de l'époque actuelle* comme une source majeure de cette théorie.³⁰ Tout au plus, dans sa défense de la Révolution française contre Napoléon, Fichte applique sa propre conception historique.

De même que tous les écrits fichtéens qui ont paru après le fameux *Atheismusstreit*, y compris les *Conférences sur la destination du savant* et les *Discours à la nation allemande*, *Le Caractère de l'époque actuelle* appartient à son œuvre populaire. Nous ne possédons donc pas de présentation «scientifique» de la pensée fichtéenne de l'histoire. Pourtant, comme l'ensemble des travaux de William James qui n'a jamais donné une forme écrite à sa philosophie et qui n'a laissé que des écrits populaires, ce livre est très important.

Fichte s'approche du problème de l'histoire en philosophe transcendantal. Dans la «Première Introduction à la WL» (1797), il dit que le chimiste³¹ et l'homme ordinaire voient la même chose de deux façons différentes, celui-ci a priori en analysant le tout, celui-là a posteriori et dans le détail.³² Cela suggère la possibilité de tracer les grandes lignes de l'histoire avant toute expérience. C'est bien l'avis de Fichte. Dans les *Conférences sur la destination du savant* (1805), il laisse prévoir l'application de cette approche au problème de la compréhension historique. «On peut [...] tracer le chemin de l'humanité à partir des principes de la raison [...] on peut indiquer les degrés précis par lesquels elle doit passer pour s'élever et atteindre un stade précis de la culture».³³ Dans *Le Caractère de l'époque actuelle*, Fichte élabore cette approche dans un argument détaillé.

Cet argument se laisse résumer rapidement comme suit: l'époque actuelle (comme toute époque) est une multiplicité qui ne se laisse comprendre qu'à partir d'un seul principe d'ordre général. Ce principe est à déterminer a priori par le philosophe. Or, toutes les époques renvoient au temps compris comme unité. Afin de comprendre une seule période, il faut saisir le sens général de l'histoire, à savoir l'histoire humaine. Pour Fichte, «le but de la vie humaine sur terre est d'organiser tous les rapports librement selon la raison».³⁴ Pour ce faire, il faut se libérer de l'emprise des instincts.

Fichte distingue cinq époques correspondant aux différents degrés d'action rationnelle, dont le stade actuel qui se trouve à un moment charnière entre l'instinct et la raison. En guise de sommaire, dans son dernier cours, Fichte écrit: «Dans les discours précédents nous avons interprété le moment actuel comme partie nécessaire du grand plan concernant la vie terrestre de notre espèce et révélé son sens caché; nous nous sommes efforcés de comprendre les manifestations du temps présent à partir de ce concept, de les déduire comme résultats nécessaires du passé, de prévoir leurs conséquences immédiates pour l'avenir».³⁵

Ce qui frappe d'emblée tout lecteur qui connaît un peu l'idéalisme allemand est l'aspect si «hégélien» de cet ouvrage, la façon dont il anticipe des aspects bien connus du soi-disant idéalisme absolu. Pourtant, une telle affirmation est controversée. Selon Lauth, la perspective fichtéenne sur l'histoire se distingue de celle de Hegel car il lui manque une structure purement logique.³⁶ Mais en faisant abstraction de l'expérience, toute analyse a priori, y compris celle de Fichte, est forcément purement logique. Au contraire, Lauth a raison d'attirer l'attention sur la façon dont Fichte s'y prend pour combiner les aspects rationnel et libre dans sa théorie de l'histoire comme réalisation de l'espèce humaine.³⁷

En effet, Fichte caractérise l'époque actuelle comme moment historique où chevauche la liberté et la nécessité. «Ainsi le moment contemporain unifie les fins de deux mondes entièrement différents selon leurs principes, le monde de l'obscurité et celui de la clarté, le monde de la compulsion et celui de la liberté, sans appartenir à aucun des deux».³⁸ Nous voyons ici comment Fichte, entre Kant et Hegel, reproduit l'antinomie kantienne entre la liberté et la causalité, entre la liberté individuelle et le déterminisme logique, tout en anticipant l'idée hégélienne, provenant de Spinoza, de la liberté comme manifestation de la raison.

Les parallèles entre Fichte et Hegel sur ce point sont très nombreux. Pour penser l'histoire, tout comme Hegel le fera par la suite, Fichte souligne: la raison, la liberté, le développement comme processus conceptuel et historique, donc forcément temporel, la façon dont diverses nations incarnent momentanément l'esprit de telle ou telle époque avant de se faire remplacer par d'autres, et l'importance de l'époque actuelle comprise comme moment crucial de transition—dans la *Phénoménologie de l'esprit* le jeune Hegel dira *eine neue Gärung* (à un monde nouveau).

Pour Fichte et Hegel, l'époque actuelle est d'une importance capitale. Cette importance est certainement politique. Bien que ni l'un ni l'autre ne parle explicitement de la Révolution française, il est difficile de ne pas s'apercevoir que tous deux croient, à la suite d'un événement historique qui a transformé le monde d'alors, que de nouvelles possibilités existent.

La différence entre les deux perspectives, très importante, concerne leurs analyses respectives du couple raison/liberté. De même que Kant, Fichte voit dans la liberté une simple donnée. Il comprend l'histoire comme la réalisation de l'idée de la raison. Selon Fichte qui, tout comme les penseurs des Lumières, sous-estime peut-être la difficulté de réaliser la liberté sur le plan pratique, ce qu'il appelle «le plan» consiste à «éduquer l'espèce dans cette vie avec liberté à la raison». ³⁹ Pour Hegel, par contre, l'histoire est en soi rationnelle car il y a toujours une raison dans l'histoire. Mais en revanche, bien qu'on le critique souvent sur ce point, il n'affirme jamais que ce qu'y se passe est pour autant rationnel dans un sens ultime. Dans sa perspective, la liberté n'est pas une donnée, ce qu'on possède déjà, mais plutôt le but de l'histoire. ⁴⁰

Fichte et la connaissance de l'histoire

Fichte entend donner une déduction transcendantale de l'histoire. «Déduction» veut dire à peu près «rendre intelligible en proposant a priori un schéma ou un principe général pour l'interprétation de tous les faits a posteriori». Il n'est donc pas question de produire les objets des faits, selon le reproche de Kant adressé à Fichte, mais plutôt de comprendre l'expérience, y compris les données historiques. À propos de l'histoire, Fichte établit une certaine réciprocité entre les niveaux a priori et a posteriori. Le schéma laisse interpréter les faits qu'il ne produit pas et les faits appellent à un schéma pour les comprendre.

Fichte est-il un positiviste à cet égard? Il y a une analogie, superficielle d'ailleurs, entre le procédé fichtéen et l'approche positiviste selon laquelle l'intelligibilité de l'histoire exige qu'il y ait des lois historiques de même que des lois de la nature. En philosophie des sciences (et en philosophie analytique), on dit parfois que la possibilité de la connaissance exige que l'on trouve des lois de l'histoire semblables aux lois de la nature. Selon Hempel, il y a des lois historiques semblables à tous points de vue aux lois de la physique. ⁴¹

Il s'ensuit que la nature et l'histoire ne font qu'un. Fichte, par contre, croit à une différence fondamentale entre la nature et l'histoire. Suivant Kant, il établit une distinction entre la nature qui obéit à la causalité et l'histoire qui découle des actes libres de l'être humain. Bien qu'il propose une loi de l'histoire, il ne s'agit pas d'une loi de type physique mais plutôt d'une description a priori de stades par lesquels l'espèce humaine est obligée de passer afin de devenir pleinement rationnelle.

La déduction transcendantale est censée coordonner la théorie ainsi que la connaissance de l'histoire. Concernant cette dernière, trois aspects retiennent l'attention: tout d'abord ce qu'on pourrait appeler, en suivant

la terminologie hégélienne, la catégorie de la totalité, ensuite le concept de raison dont il est question dans l'interprétation de l'histoire, enfin le statut de toute l'analyse. De même que Hegel plus tard, Fichte insiste sur le besoin de comprendre les faits par rapport à une totalité sous-jacente qu'il faudrait obligatoirement identifier avant d'aborder les données expérimentelles. Comme Kant, Fichte voit qu'il n'y a pas de données immédiates ou non-médiatisées, à l'état brut pour ainsi dire. Comme Hegel, il s'aperçoit que toute différence suppose une unité de fond contre laquelle la différence paraît. Enfin, comme tous les penseurs herméneutiques de nos jours, à partir de Dilthey, y compris Heidegger, Gadamer, Ricoeur, etc., il établit une distinction entre l'idée générale qu'on se fait de quelque chose avant d'avoir recours à l'expérience et l'expérience illustrant cette idée. ⁴²

Mettons qu'il faille un tel principe, une idée générale afin de comprendre la multiplicité expérimentelle. Cela revient à dire qu'il y a, comme Hegel l'affirme, une raison (*Vernunft*) dans l'histoire. La philosophie apporte à l'étude de l'histoire seulement le concept de la raison. Puisque la raison est la loi du monde, on peut le comprendre rationnellement. Selon Fichte, il y a toujours un fil conducteur reliant les données historiques entre elles et qu'il faudrait trouver non pas après mais avant comme condition de toute interprétation. Mais comment identifier l'idée dont il s'agit afin d'interpréter les données historiques?

Kant croit que la maturité humaine consiste à penser librement. ⁴³ Tout comme Kant, dont la pensée représente le sommet du siècle des Lumières, Fichte pose comme principe que toute la vie humaine se dirige vers l'organisation de tous les rapports humains librement ordonnés par la raison. Il affirme catégoriquement qu'il s'agit d'une analyse non-perspectiviste de la période actuelle, c'est-à-dire une analyse de cette époque qui n'en dépend point. ⁴⁴ Bref, il s'agit d'une analyse historique qui, puisqu'elle ne dépend pas de telle ou telle période historique, a en principe un statut transhistorique. Par ce biais et peut-être à son insu, Fichte rejoint le problème épistémologique, plus précisément les limites épistémologiques de l'analyse herméneutique. ⁴⁵

Fichte prétend que son analyse dépasse et donc ne dépend pas de l'époque actuelle. Pourtant, cette affirmation est difficile. Kant croit identifier et même déduire la seule structure catégoriale possible. Depuis, cette dernière possibilité a été mise en question. ⁴⁶ Évidemment, il y a plus d'une seule analyse catégoriale possible. Les exemples de Fichte et de Hegel sont là pour nous le montrer. Comme il y a autant de systèmes catégoriaux qu'on veut, il est toujours possible d'en créer un autre, toujours possible d'apporter une autre analyse catégoriale.

Si on peut être d'accord sur le besoin de préciser un principe général afin d'interpréter les données expérientielles, rien ne prouve que Fichte ait identifié ce qui caractérise toute l'histoire humaine ou même notre époque actuelle, qui sont susceptibles d'être interprétées de manière perspectiviste en suivant d'autres principes. En fait, tout principe herméneutique n'offre qu'une perspective parmi d'autres possibles pour analyser le contenu expérientiel. Il n'y pas un seul mais une multiplicité de principes qui donnent autant de perspectives. Pour ne prendre qu'un exemple, Hegel pense que l'histoire mondiale reflète le progrès de la conscience de la liberté qui n'était atteinte que chez les peuples germaniques. Cette idée est hautement contestable. Qui connaît l'histoire de notre siècle trouble pourrait croire qu'il s'agit plutôt d'une fausse conscience. Fichte a raison de croire que toute interprétation présuppose un principe. Mais il a tort de croire qu'il n'y a qu'un seul principe ou qu'il l'ait trouvé.

Les limites de l'approche fichtéenne

L'introduction du concept du sujet épistémologique à l'aube de la période moderne, initialement sous une forme abstraite, appelle, ce qui se fera plus tard, à son interprétation anthropologique et historique ainsi qu'au tournant historique. Ces deux étapes de la connaissance furent franchies, après la Révolution française, dans l'espace post-kantien. Le même événement, qui introduisit une cassure politique, mena à une transformation philosophique en dévoilant l'être humain comme vrai sujet et le sujet humain comme historique.

Suivant Fichte lui-même, qui se réclame de Kant, on comprend souvent sa WL en continuité directe avec la philosophie critique. Pourtant, Fichte se distingue de Kant à maints égards, en remplaçant l'être humain par le principe épistémologique abstrait que Kant emprunte à Descartes, et en s'efforçant de comprendre l'histoire et l'époque actuelle en particulier. Ensuite, il va sans doute plus loin que Kant en s'occupant du problème de l'histoire de manière plus approfondie et plus détaillée. Mais pas plus que son illustre prédécesseur, il n'arrive à comprendre l'aspect relatif des connaissances enracinées, comme l'est peut-être toute connaissance, dans l'histoire.

Il y a donc une tension dans la position fichtéenne. D'une part, il croit comprendre le sujet de la connaissance comme être humain, pris dans le temps. Pourtant, il croit, envers et contre tout, échapper au temps, donc aux limites historiques, en maintenant la fiction vieille de plus de deux millénaires d'une philosophie qui débouche sur des connaissances non perspectivistes. Car si Fichte emprunte le tournant historique, il n'arrive

pas (et depuis lui sans doute personne ne parvient à le penser jusqu'au bout), à intégrer la connaissance et l'histoire, ce qui reste encore à faire.

rockmore@duq.edu

Notes

1. Pour une discussion du rapport entre Fichte et la Révolution française, voir les articles de Alain Renaut, Ives Radrissani, et Alain Perrinjaquet, in *La Révolution française dans la pensée européenne*, éd. par Daniel Schulthess et Philippe Muller (Nuchâtel/Lausanne: Presses académiques Neuchâtel et L'Âge d'Homme, 1989).
2. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris: PUF, 1983), 79.
3. Voir G. Vico, *La Scienza nuova* (Milano: Rizzoli, 1963), § 331.
4. Voir E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Meiner Verlag, 1976), B xiii, xviii.
5. Voir M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», in *Holzwege* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1963).
6. Pour une discussion récente, voir Manfred Buhr, «Philosophische Geschichtsschreibung», in *Weltbürgerkrieg der Ideologien, Antworten an Ernst Nolte*, éd. Thomas Nipperdey, Anselm Doering-Manteuffel, et Hans-Ulrich Thamer (Berlin: Propyläen Verlag, 1993).
7. H. Nohl (Ed.), *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen, 1907), 429.
8. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 14.
9. Voir E. Kant, *Werke in sechs Bänden [Kants-Werke]*, éd. W. Weischedel (Frankfurt a. M., 1964), VI, 351.
10. Voir Opus posthumum, in *Kants-Werke* (Berlin: Akademie-Ausgabe), XXI, 115.
11. Voir «Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre», in *Fichtes-Werke*, I, 469.

12. Voir *Fichtes-Werke*, I, 478.

13. Voir G. W. F. Hegel, *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. par M. Méry (Paris: édition Ophrys, 1975).

14. Voir notre recueil, *Hegel et l'idéalisme allemand* (Bruxelles: Ousia, 1993).

15. Voir E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B xxxviii.

16. Voir «Über den Begriff der Wissenschaftslehre», in *Fichtes-Werke*, I.

17. Voir E. Kant, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», in *Kants-Werke*, IX.

18. Voir E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants-Werke*, VIII.

19. Voir André Tosel, *Kant révolutionnaire, Droit et politique* (Paris: PUF, 1988), 14.

20. Voir «Über das Recht des Volks zu einer Revolution», in Johann Benjamin Erhard, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften* (Frankfurt a. M., 1976).

21. Ibid., 43.

22. Ibid., 91.

23. Voir «Rezension von Fichtes Revolutionsbuch», in *ibid.*

24. Voir *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Hamburg: Meiner Verlag, 1956), 26.

25. Pour une analyse de Kant, voir Monique Castillo, *Kant et l'avenir de la culture* (Paris: PUF, 1990).

26. Voir Alexis Philonenko, *L'œuvre de Fichte* (Paris: Vrin, 1984), 211.

27. Voir Philonenko, *L'œuvre de Fichte*, 212. Par contre, pour Vetö, la phase la plus importante de l'évolution de la pensée fichtéenne est la troisième et dernière, allant de 1810 à 1813. Voir Miklos Vetö, «Les trois images de l'absolu. Contribution à l'étude de la dernière philosophie de Fichte» (*Revue*

philosophique, no. 1, 1992), 34.

28. Voir G. W. F. Hegel, «La liberté absolue et la terreur», *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre (Paris: Aubier, 1991).

29. Voir «Die Handlung in der Geschichte nach der Wissenschaftslehre», in Reinhard Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski* (Hamburg: Meiner Verlag, 1989).

30. À titre d'illustration, voir I. Radrizzani, «Quelques Réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen» (*Revue de théologie et de philosophie*, 123, 1991).

31. Cet exemple est intéressant dans la mesure où Kant qui voit en la physique la science naturelle fondamentale comprend la chimie comme simple art. Voir E. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *Kants-Werke*, VII.

32. Voir Fichte, *Fichtes-Werke*, I, 449.

33. *Conférences sur la destination du savant*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron (Paris: Vrin 1969), 71 (GA I, 3, 53).

34. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 11.

35. Ibid., 248.

36. Voir R. Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski* (Hamburg: Meiner Verlag, 1989), 399–400.

37. Ibid., 409.

38. Voir Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Hamburg: Meiner Verlag, 1956), 56.

39. Ibid., 20.

40. Voir Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, éd. Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1980), XII, 32.

41. Voir Carl Hempel, «The Function of General Laws in History», in *Readings in Philosophical Analysis*, éd. Herbert Feigl et Wilfred Sellars (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949).
42. Voir Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 145 [CEA 150].
43. Voir E. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», in *Kants-Werke*, IX.
44. Voir Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 253–4.
45. Voir notre article, «Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Hegel et Heidegger» (*Archives de philosophie*, octobre–décembre 1990, tome 53, cahier 4), 547–557, repris dans notre recueil, *Hegel et l'idéalisme allemand* (Bruxelles: Ousia, 1993).
46. Voir Stephan Körner, *Categorical Frameworks* (New York: Barnes et Noble, 1970).