

Fichte et le Droit de Révolution dans les “Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française”

Laurent Guyot

Abstract. *This article investigates the nature and basis of Fichte’s right of revolution in 1793. It aims to show that the latter is twofold, due to the initial division of right into “purely negative right” and “truly affirmative right”, and the existence of a different principle for each of these categories of right, namely : moral law insofar as it obliges and is freedom as the pure form of reason for the former, moral law insofar as it allows and is freedom as the free will of the individual will for the latter. The main aim of this article is to show that it is possible to rediscover the continuity of Fichte’s practical philosophy from the “Beiträge” onwards, by demonstrating that it is only by taking into account this initial division of right that it can be revealed. This division is in fact the point at which – but only at which – the respective domains of morality and law separate, a thesis from which Fichte never subsequently departed.*

Keywords. Contract, Right, Justice, Moral Law, French Revolution.

Laurent Guyot est docteur en philosophie, professeur agrégé au lycée Emile Littré dans l’Académie de Normandie. Il est membre de l’Internationale J.-G. Fichte-Gesellschaft et son champ d’études est celui de l’idéalisme allemand et de l’esthétique. Il est l’auteur d’une monographie sur Fichte et de deux livres sur la philosophie de la création artistique.

EMAIL: l-guyot@wanadoo.fr

1. La question de l’autonomie du droit vis à vis de la morale en 1793

Nous voulons enquêter ici sur la nature du principe de légitimation du droit de révolution dans la philosophie pratique de Fichte de 1793.

La proposition par laquelle s’ouvre “l’Introduction” de la monumentale *Histoire de la Révolution française* de Michelet est la suivante : « Je définis la Révolution, l’avènement de la Loi, la résurrection du Droit, la réaction de la Justice » (Michelet 1974, 49). Dans cet hommage au génie du peuple français qui, aux yeux de l’historien, sut embrasser, à la fin du « grand siècle » (Michelet 1974, 22), contre la tyrannie, l’arbitraire et les privilèges, « le parti de la Liberté » (Michelet 1974, 15), se trouvent comme confondues ces trois notions : la Loi, le Droit, la Justice. Cette identification semble aller de soi. Mais dès que l’on s’interroge sur le rapport exact entre ces notions mises ensemble par Michelet, des questions difficiles surgissent : la Loi, est-ce ici la loi morale, la pure forme de la Raison, ou la législation civile ? De même, de quel droit est-il question, du droit naturel ou du droit positif, social et politique ? Le Droit et la Justice relèvent-ils du même domaine, de la même science, ou faut-il considérer qu’ils sont disjoints ? En bref, le droit et la justice sont-ils une ou deux choses ? Et dans la dernière hypothèse : l’un peut-il se déduire de l’autre ?

C’est justement à ces questions que se confronte le jeune Fichte en 1793, lorsque, anticipant le jugement de l’historien français, trouvant légitime et juste la Révolution française, il veut démontrer, en cherchant à le déduire, l’existence d’un droit de révolution dans ses *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la*

Révolution française. Il est nécessaire pour cela de pouvoir en cerner la nature, d'identifier la catégorie des droits dans lesquels il s'inscrit, saisir les rapports qui l'unissent aux autres catégories de droit, de manière à remonter à ce qui le fonde. Or, cela suppose, premièrement, de savoir si lui-même en tant que droit se laisse tirer par voie de déduction de droits antérieurs et plus généraux, donc de droits primitifs et originaires, et, deuxièmement, si, de manière générale, le droit, en tant que tel, se laisse déduire de la morale.

Parvenir à déterminer le sens et les étapes de la déduction du droit de révolution dans les *Beiträge* de Fichte en 1793, a donc un enjeu décisif : celui d'apporter un éclairage sur un problème classique de l'évolution de sa philosophie pratique : est-ce que l'autonomie du droit vis à vis de la morale est déjà acquise ou non en 1793 ?¹ Une lecture attentive de la déduction du droit de révolution permet de déconstruire ce problème en refusant les termes de l'alternative dans lesquels il est posé. Car on va voir que les *Beiträge* montrent déjà de manière définitive que ce n'est pas le droit en sa totalité qui est indéductible de la morale, mais seulement le droit issu d'un contrat en général, thèse dont Fichte ne se départira jamais.

La loi morale ne commande pas à toutes les actions libres, mais elle regarde du moins à toutes. Le droit est entièrement supervisé – ce qui ne veut pas dire entièrement dicté – par la morale. C'est-à-dire il est nécessairement subordonné à la destination de l'homme, qui est de s'accomplir en commençant de réaliser ici-bas, au sein de la société civile, l'impératif de la raison pratique : sois libre ! Ce lien entre le droit et la constitution politique d'un côté, la morale et la destination de l'homme d'un l'autre, est confirmé par Fichte lorsqu'il avance que

cette question : Quelle est la meilleure fin de l'association politique ? dépend de la solution de celle-ci : Quelle est la fin de chaque individu ? La réponse à cette dernière question est purement morale et doit se fonder sur la loi morale, qui seule gouverne l'homme comme homme, et lui impose un but final. La condition qui en dérive immédiatement, et sans laquelle il n'y a pas d'association politique moralement possible, c'est que le but final de cette association ne soit pas contraire à celui que la loi morale prescrit à chaque individu et que, pour atteindre le premier, on n'entrave pas ou ne détruise pas le second. (GA I/1, 221).

C'est dire que puisque l'homme ne cesse pas d'être homme quand il entre dans l'Etat et qu'il y devient citoyen, l'Etat doit être – au sens de l'impératif moral du *Soll* – le lieu de la réalisation de la nature de l'homme, ce qui suppose qu'il revête la forme de l'Etat de

¹ Deux positions s'affrontent en effet ici. La première, initiée en France par Xavier Léon et reconduite notamment par Marc Richir, tient que Fichte, dès 1793, sépare nettement le droit et la morale et brise ainsi avec l'école kantienne du droit naturel qui veut déduire le droit de la morale, tendant à résoudre celui-là dans celle-ci. La seconde, à laquelle se rattachent en France notamment Gueroult et Philonenko, tient que Fichte ne sépare pas encore le droit et la morale en 1793 et que cette séparation n'intervient clairement, moyennant un remaniement profond de son système juridique et moral, qu'à partir de 1794. Cf. Xavier Léon (1922, 473) : « Fichte, l'auteur des Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française, devait, à son tour, aborder le problème. La nouveauté et la hardiesse de la solution qu'il en donna, en contrastant avec tous les laborieux essais des contemporains pour déduire assez platement le droit des principes de la morale kantienne, vinrent affirmer, une fois de plus, la maîtrise et l'originalité du génie de Fichte ». Cf. Marc Richir (1974, 58) : « L'originalité de Fichte à cet égard consiste en la radicale division qu'il opère entre loi morale et droit naturel ». Cf. Martial Gueroult (1974, 212) : « Les Principes du droit naturel [...] apportent des modifications importantes aux thèses soutenues dans la *Zurückforderung* et dans les *Beiträge*. Tout d'abord contredisant sa récente opinion, [...] Fichte se refuse à tirer le droit de la morale ». Cf. Philonenko (1988, 117) : « Dès 1794, Fichte abandonnera ces principes. Il séparera droit et morale rigoureusement ».

droit et qu'il ait pour fonction première de garantir et protéger les droits que l'homme apporte en naissant, les droits naturels. D'où cette proposition : « c'est une grande erreur de croire que l'état naturel de l'homme est supprimé par le contrat civil ; il ne peut jamais être supprimé, il passe et subsiste sans interruption dans l'Etat » (GA I/1, 277-278). Cette idée, qui est guidée par un lien entre le droit et la morale, est reprise telle quelle en 1796 dans le *Fondement du droit naturel* qui contient pourtant la nette affirmation de l'autonomie de leurs domaines respectifs (cf. GA I/3, 359) : « l'Etat lui-même devient l'état de nature de l'homme, et ses lois ne doivent être rien d'autre que le droit naturel réalisé » (GA I/3, 432). Alors comment cette idée peut-elle s'y trouver ? On ne s'en étonnera que tant que l'on ne tiendra pas compte de la thèse que visent justement à démontrer les *Beiträge*, suivant laquelle l'autonomie du droit concerne uniquement le droit acquis par contrat. D'où la question qui se précise à propos du droit de révolution : tire-t-il sa justification du principe qui préside à un contrat en général ou d'un autre principe antérieur et supérieur au premier, ou même encore d'une justification mixte des deux à la fois ? Ce problème est ramassé dans l'épithète qui sert à caractériser chez Fichte le droit de révolution, celui de 'légitime'. Car il ne se comprend qu'à partir d'un jeu complexe d'oppositions qui dessinent les rapports exacts entre 1) le droit naturel et le droit positif, 2) le droit naturel et la morale, et enfin 3) le droit positif et la morale.

"Légitime" n'est pas synonyme de "juste". Est juste ce qui est commandé par la loi morale et qui s'appelle un devoir ; est légitime ce qui est autorisé par la loi morale et qui s'appelle un droit : « Ce que cette loi nous commande est appelé en général une chose juste, un devoir ; ce qu'elle nous défend, une chose *injuste, contraire au devoir*. [...] Tout ce que la loi ne défend pas, nous pouvons le faire. Tout ce que nous pouvons faire, nous avons le *droit* de le faire, puisque ce pouvoir est *légitime* » (GA I/1, 220). Ainsi, selon toute rigueur, la justice relève de la morale, et la légitimité, du droit. On a affaire à la justice ou au droit selon que l'on se place sous le rapport de ce que la loi morale commande ou sous le rapport de ce que la loi morale autorise.

2. Droit réellement affirmatif et droit purement négatif

La loi morale autorise cependant dans deux sens très différents qui correspondent à deux droits très différents. Cette différence ouvre une coupure à l'intérieur du droit, et c'est cette coupure qui indique dans quelle mesure le droit n'est pas déductible de la morale. Fichte écrit en ce sens :

Ce que la loi morale ne fait que nous permettre, nous avons le droit de le faire ; mais nous avons aussi le droit opposé au précédent, celui de ne pas le faire. La loi morale se tait, et nous rentrons tout à fait dans notre libre arbitre. – Nous avons aussi le droit de faire notre devoir ; mais nous n'avons pas le droit opposé à celui-là, celui de ne pas le faire. De même nous avons le droit d'être des êtres libres, moraux ; mais nous n'avons pas le droit de ne pas l'être. Le droit est donc très différent dans les deux cas : dans le premier, il est réellement affirmatif ; dans le second, il est purement négatif. J'ai le droit de faire ce que permet la loi morale, signifie : il dépend de moi de le faire ou de ne pas le faire ; j'ai le droit d'être libre et de faire mon devoir, signifie seulement : rien ne peut m'en empêcher, personne n'a le droit de m'en empêcher. Cette distinction est infiniment importante, [car c'est à elle que] nous devons ramener toutes nos recherches sur la légitimité ou l'illégitimité d'un acte libre. (GA I/1, 220).

Le droit simplement négatif, c'est le droit naturel, les droits de l'humanité en soi, les droits inaliénables de l'homme. Il n'est que l'envers du devoir, et n'est que la condition de possibilité immédiate de son effectuation dans le monde : je dois pouvoir faire ce que je dois faire, un point c'est tout. Je dispose ainsi naturellement d'un droit de contrainte

sur quiconque m'empêche de le faire, même dans l'état de nature, c'est-à-dire dans un état hypothétiquement pensé antérieur à la société civile, état qui n'est pas pour Fichte antérieur à toute société en soi, mais qui désigne une société sans Etat,² bref, une société originaire où nul contrat n'aurait encore été passé entre les hommes. Le droit naturel ou seulement négatif n'est donc en rien une permission accordée à notre libre arbitre de s'exercer indifféremment dans un sens ou dans un autre, mais ce qui s'attache à l'homme du fait de sa nature libre et raisonnable et qui justifie toute action qui va dans le sens du commandement adressé à notre moi sensible par notre Moi pur. Ainsi, tout ce qui s'impose à l'homme à l'état de nature, c'est-à-dire à l'homme vivant soit isolément, soit en société sans avoir encore conclu de pacte, l'est uniquement par la loi morale, qui est, à ce stade, la source exclusive des droits et des devoirs. Pris comme « être isolé » (GA I/1, 278), dit bien Fichte en ce sens, l'homme est « seul avec sa conscience et le suprême exécuteur des décisions de sa conscience » (GA I/1, 278), par où il n'y a qu'un seul juge auquel il soit soumis, la divinité, et « la loi, au nom de laquelle parle le juge invisible de ce tribunal, est la loi morale, en tant qu'elle se rapporte simplement au monde spirituel » (GA I/1, 278). – Pris cette fois comme être en société dans un champ non contractuel encore, « sa loi est la loi morale, en tant qu'elle détermine le monde des phénomènes, et elle s'appelle alors droit naturel » (GA I/1, 278).³ De fait, si la loi morale impose de cultiver

² Cf. GA I/1, 276-277 : « Il est sans doute possible aux hommes, j'entends moralement possible, de vivre en société dans le premier sens du mot, c'est-à-dire de vivre à côté les uns des autres et entre eux, sans former une société dans le second sens que vous attachez à ce mot, sans être unis par un contrat. Ils ne sont pas alors sans droits et sans devoirs réciproques. Leur loi commune, c'est la loi de la liberté, ou ce principe : "Ne trouble la liberté de personne, alors qu'elle ne trouble pas la tienne" ». Il est remarquable que Fichte ici s'inscrit dans la lignée de ses prédécesseurs jusnaturalistes qui n'opposent pas nécessairement état de nature à "société civile", mais à "société naturelle", comme le fait Pufendorf et après lui Rousseau. Pufendorf distingue bien deux sens à "état de nature", le premier signifiant l'existence de l'homme dépourvue des commodités apportées par l'industrie et le commerce, et le second signifiant bien déjà un état social dans lequel « on conçoit les hommes, en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation morale, que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention et tout acte humain qui en ait assujéti quelques-uns à d'autres » (Pufendorf 2002, liv. II, ch. I, § 5, p. 4). Rousseau, de même, prend l'état de nature à plusieurs niveaux. Le premier niveau est un état fruste où l'homme se distingue encore à peine de l'animal, mais le second est déjà la société naissante qui précède l'établissement de la société civile. Ce second niveau est celui qui correspond à la société telle que Fichte l'oppose à l'État, et sur l'importance de laquelle Robert Derathé a magistralement insisté, en montrant que cet état social intermédiaire est, dans l'économie de la pensée politique de Rousseau, celui qui permet d'expliquer comment l'homme a pu former sa raison avant de sceller le pacte social, puisque si la société, sans laquelle l'homme n'aurait pu développer sa raison, commençait avec le pacte social, ce dernier, qui suppose l'homme en possession de sa raison, ne pourrait jamais avoir lieu. (Cf. Robert Derathé 2009, 174-177).

³ On pourrait ici croire que la scission affirmée en 1795 entre le droit naturel et la morale contredit ce passage des *Beiträge*. En réalité, ce sont les mêmes idées qui sont affirmées, simplement qu'elles le sont à différents niveaux d'analyse. En 1793, Fichte énonce d'abord ce qui est en droit ; en 1795, il ne manque pas de prendre en compte ce qui est en fait. En 1795, Fichte ne nie pas l'existence de droits naturels de l'humanité en soi dans l'état de nature. Simplement, il fait voir que, en fait, sans l'Etat, il n'existe aucune garantie pour ces droits, lesquels n'ont donc, à ce point de vue, qu'une existence problématique dans l'état de nature, qui ne signifie pas un état où l'homme en tant qu'homme serait dénué de droits, mais bien un état où ces droits de l'homme ne peuvent pas encore être exercés de manière effective. Par où ce qui donne de la réalité au concept de droit de l'homme – si l'on entend par réalité d'un concept ici le fait pour un concept de pouvoir correspondre à un objet dans le monde phénoménal et de pouvoir s'y appliquer – est uniquement

en soi-même la liberté, elle impose de la respecter chez l'autre homme, qui doit pouvoir la cultiver à son tour, ce qui lui confère des droits.

Le droit affirmatif, contrairement au précédent, est un affranchissement partiel de la loi morale – il en est suffisamment affranchi pour ne plus s'en laisser déduire.⁴ C'est à partir de là que le droit et la morale deviennent autonomes.⁵ C'est donc à ce niveau que l'autorisation de la loi morale revêt un nouveau sens et se change à proprement parler en permission. Être permis par la loi morale signifie : ne plus relever directement de son autorité et obéir à un autre principe d'obligation. C'est un droit qui naît quand « la loi morale se tait » (GA I/1, 220), c'est-à-dire quand une action ne fait pas l'objet d'un commandement de sa part et se trouve donc abandonnée par elle à mon libre arbitre, lequel est, précisément, la liberté de faire ou de ne pas faire cette action. Pour me résumer : permettre n'est pas commander, et c'est justement cette différence entre les deux qui génère l'écart entre le droit et la morale, ou, ce qui revient au même, c'est au niveau du droit "réellement affirmatif" que la différence entre le droit et la morale s'accuse comme séparation. Nous quittons avec ce droit le domaine du droit naturel pour entrer dans celui du droit acquis, c'est-à-dire du droit qui se crée à partir d'un contrat. Dans le domaine des contrats en général, le contrat civil est une modalité précise et déterminée de contrat qui fonde la société civile et l'Etat, qui reposent sur une association volontaire. C'est donc sur la libre acceptation d'un contrat que se fonde tout droit positif, ce qui signifie que le principe de l'obligation qui s'attache à un contrat en général et à la législation civile en particulier, est la liberté de la volonté individuelle et non plus la loi morale.⁶ Voilà, du coup, l'obligation morale nettement distinguée de l'obligation juridique, avec la loi morale pour fondement de la première et la volonté libre pour fondement de la seconde : « c'est donc uniquement, écrit Fichte, parce que nous nous l'imposons à nous-mêmes qu'une loi positive est obligatoire pour nous. C'est notre

l'Etat, dans lequel peut seul se réaliser paradoxalement le véritable état de nature de l'homme, ce qui signifie qu'il n'y a que dans l'Etat, à la faveur de la puissance publique, que l'homme peut jouir pleinement de ses droits naturels. C'est à ce point de vue que le droit naturel et la morale sont nettement distingués, car la morale est la science de ce qui doit être inconditionnellement pour l'homme, au lieu que le droit est la science qui traite notamment, sinon exclusivement, des moyens de contraindre l'homme au respect de ce qui doit être. Cf. sur ce point Léon (1922, 501) : « il n'y a pas de droit possible sans la constitution d'un Etat capable de l'imposer par la force ; le droit ne se conçoit pas sans la contrainte ; et c'est l'Etat qui, identifiant en lui la loi et la force, opère la synthèse nécessaire de la volonté particulière et de la volonté générale ; c'est l'Etat qui représente le pacte social avec le triple contrat qu'il enveloppe : propriété, protection, association. L'Etat se trouve ainsi rationnellement justifié ; il est la condition de réalisation du droit ».

⁴ Pour une analyse détaillée de la distinction entre droits négatif et affirmatif en 1793 et sa répercussion sur la philosophie juridique et morale ultérieure de Fichte, cf. Laurent Guyot (2024, 489-512).

⁵ Même si c'est là un point rarement pointé par le commentarisme, il est pourtant clair que lorsque Fichte écrit dans GNR FW 3, S. 54 : « La notion de devoir qui découle de cette loi [morale] est précisément opposée à celle de droit dans la plupart de ses caractéristiques. La loi morale ordonne catégoriquement le devoir : la loi juridique ne fait que permettre, mais n'ordonne jamais d'exercer son droit » (trad. originale), la loi juridique correspond seulement au droit affirmatif (que je peux exercer ou non) et exclut le droit négatif (que ne peux pas ne pas exercer) !

⁶ On voit ici ce qui rapproche Fichte de Rousseau, à savoir la conception individualiste de l'obligation. Cf. Derathé (2009, 239) : « l'obligation n'implique nullement [chez Rousseau] qu'il existe une autorité extérieure et supérieure aux individus, autorité qui lui impose le respect. Elle a son fondement dans l'individu lui-même, dans l'engagement qu'il a pris de se soumettre. [...] La conception rousseauiste de l'obligation est rigoureusement individualiste. L'autorité politique a son fondement dans l'acte par lequel l'individu s'engage à obéir à la volonté générale. La source première de la souveraineté, c'est l'individu lui-même ».

volonté, c'est notre résolution, considérée comme durable, qui est le législateur, et il n'y en a pas d'autre. Tout autre est impossible » (GA I/1, 237).

La distinction entre ces deux types de droit, négatif et affirmatif, naturel et positif, inaliénable et aliénable, donne tout son sens à la distinction entre droits de l'homme et droits du citoyen : les premiers sont naturels, inaliénables et antérieurs à tout contrat, les seconds sont acquis, aliénables et postérieurs à un contrat. Ainsi que le note Fichte, « je ne puis pas posséder comme citoyen, en tant que tel, un droit que je possède comme homme ; et je ne puis avoir déjà possédé comme homme le droit que je possède à titre de citoyen » (GA I/1, 277).

3. La double justification du droit de révolution

A quel principe de légitimation obéit dès lors le droit de révolution ? Est-ce au principe qui régit le droit négatif ou est-ce au principe qui régit le droit affirmatif ? Si c'est au principe qui régit le droit négatif, l'autorisation dont il procède est celle de la loi morale qui oblige : il peut s'exercer parce qu'il doit s'exercer. – Si c'est au principe qui régit le droit affirmatif, l'autorisation dont il procède est celle de la loi morale qui permet et sa légitimité lui vient alors seulement du principe qui fonde la possibilité d'un contrat en général, à savoir la liberté de la volonté individuelle. Qu'en est-il donc ?

Le raisonnement de Fichte montre que le droit de révolution est remarquable en ce qu'il transcende cette alternative et que sa légitimité se déduit à la fois du principe qui régit le droit négatif et du principe qui régit le droit affirmatif. Il est la résultante logique des deux moments de l'autorisation générée par la loi morale (i. e. permettre absolument ce qu'elle commande et permettre simplement ce qu'elle ne défend pas), si bien que les deux principes différents de la morale et du contrat en général concourent ensemble à le justifier. Sa double justification l'instaure dans tous les cas comme un droit naturel de l'homme, une première fois comme droit naturel fondé dans la pure nature raisonnable de l'homme, une seconde fois comme droit naturel fondé dans le simple droit, antérieur à tout contrat, de passer des contrats en général. C'est ce que nous allons expliquer maintenant.

Une révolution ne peut être faite que par des hommes qui vivent dans un Etat, c'est-à-dire par un peuple. Un peuple n'est un peuple que par un contrat social à la faveur duquel une multitude s'est assemblée pour définir les conditions de l'association politique qu'elle s'apprête à former. Cela suppose un engagement de tous auprès de tous où chacun donne aux autres sur soi exactement les mêmes droits que les autres lui cèdent sur eux. Cet engagement vaut donc acceptation des termes du contrat civil. La loi cardinale de l'Etat, qui forme la constitution politique, doit ainsi pouvoir être soumise au consentement de chaque individu pour que faire partie de cet Etat relève de sa décision. C'est à lui d'estimer, s'il veut être citoyen de cet Etat, si ses devoirs envers ce dernier sont justement proportionnés à ce qu'il en attend en retour. Cet engagement est-il donc celui de se lier pour toujours à l'Etat ? Il faut pouvoir démontrer que non pour garantir la légitimité du droit de révolution, puisqu'il implique le droit pour un peuple de rejeter sa constitution politique, c'est-à-dire celui de sortir de l'Etat, donc de rompre le contrat civil, et celui de constituer avec tous ceux qui font de même une nouvelle association volontaire, autrement dit celui de créer un Etat dans l'Etat destiné à le remplacer. La révolution est achevée quand tous acceptent de se rattacher au nouveau pacte social. Si l'enjeu de cette démonstration est capital, c'est aussi parce que l'objet sur lequel elle porte concentre sur lui les principaux affrontements entre les pro- et les contre-révolutionnaires, comme le chancelier Rehberg, contre lequel sont nommément dirigées les *Beiträge*.

3.1. La justification morale

La possibilité pour un peuple de rompre un contrat avec l'Etat, c'est-à-dire de modifier ou de transformer le contrat social pour changer la constitution politique, quand bien même l'Etat s'y refuserait, est d'abord attestée par un argument d'ordre exclusivement moral, argument qui fait partant valoir cette possibilité comme un droit de l'humanité en soi. Elle repose sur l'exigence portée par la loi morale, qui s'adresse à l'homme en général, de se perfectionner, c'est-à-dire de se cultiver, donc de travailler à la réalisation en soi du plus haut degré de liberté :

Cette culture en vue de la liberté est le seul but final possible de l'homme, en tant qu'il est une partie du monde sensible ; mais ce but final sensible n'est pas encore le but final de l'homme en soi : il n'est que le dernier moyen pour atteindre un but final plus élevé, son but final spirituel. [...] Tout ce que l'homme fait doit pouvoir être considéré comme un moyen d'arriver dans le monde sensible à ce dernier but final. (GA I/1, 243).

Dit autrement : se perfectionner est un droit inaliénable et naturel, car c'est d'abord un devoir. Tout ce qui, à l'extérieur de soi, empêche ou freine cette action, doit donc pouvoir être supprimé. Dès lors, demande Fichte, « l'immutabilité d'une constitution politique n'est-elle pas contraire à la destination que la loi morale assigne à l'humanité ? » (GA I/1, 240-241). Réponse : oui, car chacune correspond à un stade, à un pallier de transition dans le développement de la culture de l'homme, et elle doit pouvoir être modifiée à mesure que l'humanité progresse et se perfectionne. Comme ce perfectionnement est voué à se poursuivre à l'infini, celui des constitutions politiques l'est aussi : l'homme tend à la moralité parfaite, à une volonté qui coïncide avec la forme pure de la raison, et cet idéal situé à l'horizon infini de ses efforts correspond, sur le plan politique, à l'Etat parfait, qui répond à l'absence de nécessité de l'Etat même, dont la force et l'appui pour protéger les droits de l'homme n'ont plus lieu d'être pour une humanité devenue totalement libre.

La clause qui déclarerait le contrat social immuable, en conclut Fichte, serait donc en contradiction flagrante avec l'esprit même de l'humanité. Dire : je m'engage à ne jamais rien changer ni laisser changer dans cette constitution politique, reviendrait à dire : je m'engage à n'être plus un homme et, autant qu'il dépendra de moi, à ne pas souffrir que quelqu'un le soit. [...] Je m'oblige et j'oblige tous les autres à en rester au degré de culture où nous sommes parvenus. (GA I/1, 254).

La constitution politique la plus contraire au but final de l'homme est celle de la monarchie absolue, puisqu'en ne visant qu'un seul but, celui d'étendre sa puissance à l'extérieur comme à l'intérieur de ses frontières, bref, en voulant régner partout, jusque sur les consciences, elle viole la première des libertés, la liberté de penser. Elle fait donc obstacle au progrès de l'esprit humain.

3.2 La justification juridique

Le second principe qui accorde sa légitimité au droit de révolution, et donc au droit de chaque citoyen de se retirer du contrat social pour en passer un autre, n'est plus cette fois d'ordre exclusivement moral mais juridique. Il s'agit toujours de la liberté mais de la liberté prise sous un nouveau rapport. Ce n'est plus la liberté liée par la loi morale, mais la liberté partiellement déliée de la loi morale pour autant qu'elle n'est plus sous le régime de son obligation mais de sa permission. C'est la liberté comme libre-arbitre, celle qui n'a

plus affaire au monde des phénomènes en tant qu'il est parfaitement déterminé par la loi morale, mais « le monde des phénomènes en tant qu'il n'est pas parfaitement déterminé par la loi morale. Sa loi dans ce champ est la *libre* volonté (la volonté affranchie de toute loi) » (GA I/1, 278). Ce champ, on l'a vu, est celui des contrats.⁷ Rien n'oblige à passer un contrat, mais tout le permet.⁸ On est libre de passer ou non un contrat, ce qui est le sens du 'droit de passer des contrats'. Il a bien pour seul principe la liberté de la volonté individuelle, ce qui signifie que nulle volonté étrangère à la mienne ne peut m'obliger, mais que, à rebours, c'est toujours moi qui m'oblige en dernière instance parce que j'en fais le choix. Le droit de passer un nouveau contrat social pour faire suite au rejet du précédent a donc son autre principe dans cette liberté-là, ou plutôt dans ce sens-là de la liberté. – Mais comme cette liberté déliée de la loi morale ne l'est que 'partiellement' et non pas totalement, elle reste articulée à la loi morale. Passer sous le régime de la permission de la loi morale est un moment orchestré par loi morale elle-même dans lequel elle ordonne une dernière fois : car c'est encore elle qui oblige, à l'instant même où elle nous délie de sa loi, à prendre désormais pour unique loi notre seule volonté libre : « Là où sa loi l'affranchit, [l'homme] est entièrement libre ; là où elle lui donne une permission, elle le renvoie à sa volonté, et l'*oblige* en ce cas à ne reconnaître d'autre loi que cette volonté » (GA I/1, 236). C'est le sens de cette articulation entre l'obligation morale et l'obligation juridique qui rattache le droit primitif de passer des contrats au droit naturel et qui qualifie par là le droit de faire ou de refaire un contrat social, et donc le droit de révolution, comme un droit naturel. Le droit de passer ou de repasser un contrat social ne dérive d'aucune obligation morale, il n'est donc pas, si c'est un droit naturel, un droit naturel issu de la forme du Moi pur de l'homme ; mais comme il ne dérive pas non plus d'un contrat préalable, ce n'est pas un 'droit de contrat', un droit acquis, ni par l'homme ni par le citoyen, et c'est donc bien, comme droit naturel, un droit naturel issu de la liberté (du droit) qui revient à chacun de passer un contrat. C'est en quoi le droit de révolution appartient au domaine du droit naturel et que, sans faire partie à proprement parler du domaine des contrats en général où les droits sont acquis par contrat, il est sous l'autorité de la loi qui prévaut dans le domaine des contrats en général.

Il s'agit alors, en se fondant sur la compréhension exacte du sens de ce principe (qui fonde l'obligation juridique), de répondre aux objections contre-révolutionnaires, qui revêtent plusieurs formes tout en restant identiques dans le fond, et qui se ramènent au final à une seule : c'est l'objection d'après laquelle un contrat engage définitivement celui qui le passe, *a fortiori* avec l'État, au motif qu'un contrat est une promesse et qu'une promesse lie absolument celui qui la fait : celui qui promet de respecter le contrat serait lié deux fois, une première fois par lui-même, sous le rapport de sa conscience, et une seconde fois par celui avec lequel il a contracté, qui serait toujours en droit, s'il s'est acquitté de sa promesse, d'exiger de lui en retour l'exécution de la sienne. – Cette objection contre-révolutionnaire part, en réalité, d'une confusion entre le droit et la morale.

⁷ Pour une définition du contrat, cf. Georg Mohr (2005). Voir en particulier p. 187 : « Der Vertrag ist diejenige Form der Festlegung von Rechten und Pflichten, die auf wechselseitiger informierter und freiwilliger Übereinkunft basiert. Gegen-über Personen als vernunft- und freiheitsfähigen Wesen können Rechtsverbindlichkeiten nur so legitimiert werden ».

⁸ Cf. sur ce point Frederick Beiser (2016). Voir en particulier p. 45 : « Fichte explains, however, that we have no *moral* obligation to enter into, or even to keep, the social contract. The moral law permits, but not does no oblige, us to enter into it. My obligation to make and keep a contract is therefore based upon nothing more than my sovereign will, my decision to limit my choice and to enter into a specific agreement with others ». Cf. également Christoph Asmuth (2011), en particulier p. 96.

Premièrement, rien ne me donne dans un contrat le droit d'obliger l'autre à réformer sa volonté et de faire ce qu'il a promis, car « je ne suis pas l'exécuteur de la loi morale en général ; c'est Dieu : c'est à lui qu'il appartient de punir la fausseté » (GA I/1, 263). A défaut, donc, d'avoir le droit « de surveiller la sincérité des autres hommes » (GA I/1, 263), j'ai celui, très différent, de demander réparation en cas de lésion. J'ai le droit d'exiger la restitution du produit de mon action, soit de l'exécution de ma promesse, quand l'autre n'a pas tenu la sienne. Deuxièmement, si je veux encore tenir ma promesse après que l'autre ait trahi la sienne, je peux bien le faire, mais rien ne m'y oblige que moi-même, car dans le contrat, ma promesse n'était pas inconditionnelle, mais conditionnée par ma croyance en la sincérité de l'autre. Troisièmement, puisque nul, en dernière instance, ne peut obliger ma volonté que moi-même dans un contrat, et que je ne peux m'obliger à conserver une volonté immuable, sous peine de renoncer à l'exercice de mon jugement, je suis toujours libre de rompre un contrat, et je suis seulement tenu, s'il y a lieu, pour ne pas porter atteinte à la réciprocité du contrat, de rendre à l'autre la contrepartie du produit de son action. Or, si cela vaut pour un contrat passé avec un individu, cela vaut aussi pour un contrat passé avec l'Etat : « l'un vient-il à changer de volonté, à partir de ce moment il n'est plus soumis au contrat ; il n'a plus de droit sur l'Etat, l'Etat n'en a plus sur lui » (GA I/1, 264). En résumé : le principe du contrat, civil ou non, est tel, qu'il n'en résulte aucune obligation pour personne d'en rester prisonnier. Rien ne fait donc obstacle en théorie au droit de révolution, pour autant qu'il est inséparable du droit de sortir du contrat civil.

– Rien, disions-nous, ne fait obstacle en théorie au droit de révolution. Mais qu'en est-il en pratique ? Les contre-révolutionnaires cherchent ici à faire valoir l'argument selon lequel la rupture du contrat avec l'Etat serait rendue impossible en pratique par l'incapacité où nous serions toujours de nous acquitter de notre dette envers lui, ainsi qu'il le faudrait pourtant pour rompre équitablement le contrat. Nous serions absolument attachés à l'Etat par ces deux choses au moins dont nous lui serions redevables, pour lesquelles il n'y aurait pas de compensation possible en retour : le droit de propriété et la culture. Regardons ce qu'il en est réellement.

Si vraiment le droit de propriété venait de l'Etat, nous lui serions redevables en effet de tout ce que nous avons, et nous ne pourrions rompre le contrat civil sans perdre la jouissance de ce droit qui nous est indispensable pour vivre. L'argument de Rehberg est que l'action de donner forme à une matière par son travail ne suffit pas à fonder le droit de propriété sur celle-ci, car si la forme donnée à une matière est bien le produit de mes forces, la matière brute, quant à elle, ne l'est pas, et comme elle n'est à l'origine à personne, seul l'Etat peut s'instituer propriétaire du sol et en céder légalement une partie à chacun de ses membres, qui deviendra seulement alors libre d'imposer une forme à une parcelle de matière. – Fichte prend la mesure de l'objection, car il convient que le droit de propriété sur la matière n'existe pas : « si la matière brute, comme telle, pouvait être la propriété de quelqu'un, comment donc arriverions-nous jamais à avoir une propriété ? » (GA I/1, 269). Mais, en même temps, ce n'est pas parce qu'il n'existe pas chez l'individu de droit de propriété sur la matière brute que ce droit peut exister pour l'Etat, car

comment l'Etat acquiert-il un droit que n'a aucun des membres individuels dont il se compose ? Nul n'a, dites-vous, de droit de propriété sur la matière ; mais comment tous, en unissant leurs droits, en pourraient-ils faire sortir celui-là ? De plusieurs parties homogènes pouvez-vous former un tout qui soit d'une autre nature que les parties ? Si chacun versait du rhum dans un bol, cela ferait-il du punch ? (GA I/1, 269).

Il faut donc, pour qu'on en arrive à avoir une propriété, que l'on possède un droit, non de propriété, mais d'appropriation sur la matière, c'est-à-dire le droit d'imposer par son travail une forme à une matière qui n'en revêt pas déjà une causée par un autre homme, de manière à ce que cette matière informée par nos propres forces nous appartienne. C'est là le vrai fondement du droit de propriété, et c'est un droit naturel. Il ne dérive donc pas de l'Etat. Dès lors, les contrats de propriété passés dans l'Etat et sous sa protection ne sont rien qu'une modalité particulière, choisie parmi d'autres, instituée par les membres de l'association civile, de l'exercice de leur droit de propriété. Cela signifie que l'Etat n'est pas plus rendu par là dépositaire du droit de propriété de ses membres, lesquels ne lui ont pas aliéné ce droit en tant que tel – il reste un droit naturel et partant inaliénable –, mais seulement une possibilité (une manière) de l'exercer parmi d'autres. Point donc, sous ce rapport, de dépendance absolue ni de dette infinie de l'homme et du citoyen envers l'Etat, qui ôteraient à chacun de ses membres la possibilité de se soustraire à sa loi et qui rendraient nul le droit de révolution.

N'en va-t-il pas exactement de même pour la culture ? Si l'homme devait l'épanouissement de son humanité à l'Etat, c'est-à-dire s'il lui devait tout simplement le fait d'être homme, sa dette serait bien trop grande envers ce dernier pour qu'il puisse, ici, se dégager du contrat social sans s'exposer à une « demande en restitution » (GA I/1, 269) de la part de l'Etat, qu'il ne pourrait pas satisfaire, alors qu'il y serait tenu par la nature du contrat. Mais l'Etat n'est pas la société, or c'est à la société plus qu'à l'Etat que l'homme doit de n'être pas resté un animal, car l'homme doit être éveillé à ses droits et à ses devoirs avant de passer le contrat social, qui est là d'abord pour garantir ces droits et veiller à l'exécution de ces devoirs. Plus encore, la culture est fondamentalement formation, action de former – *Bildung* – et il n'est pas d'activité qui ne soit d'abord auto-activité, par où la culture est ce que l'homme se doit à lui-même avant tout. Le rôle de l'Etat est de ne pas contrevenir à cette formation, mieux encore de la permettre et de la favoriser, par exemple au moyen de l'instruction publique, mais il ne peut être de la créer dans l'homme à sa place : « La culture, écrit Fichte en ce sens, ne s'applique pas à l'homme, comme un manteau aux épaules nues d'un paralytique. [...] Ce que je suis, c'est en définitive à moi que je le dois, si je suis quelque chose par moi-même » (GA I/1, 269). Rien donc, ici encore, qui annule la légitimité du droit de se retourner contre l'Etat.

Ainsi est-il acquis au terme de ce raisonnement que

si un individu a le droit de sortir de l'Etat, plusieurs le peuvent. Or, ceux-ci restent, à l'égard les uns des autres ou à l'égard de l'Etat qu'ils abandonnent, dans le simple droit de nature. Si ceux qui se sont séparés veulent se réunir plus étroitement et conclure un nouveau contrat civil aux conditions qui leur conviennent, ils en ont parfaitement le droit en vertu du droit naturel, dans le domaine duquel ils sont rentrés. Un nouvel Etat s'est formé. La révolution, qui pour le moment n'embrasse qu'une partie, est accomplie. (GA I/1, 269).

On voit qu'il n'est pas nécessaire, selon son concept, que la révolution soit violente, car le droit de révolution, naturel et inaliénable, est ni plus ni moins le droit de refonder le contrat social, quand on juge qu'il n'est plus seulement question de l'améliorer. Ce n'est que si l'Etat refuse ce droit à ceux qui veulent en user, que ces derniers seront légitimes à exercer leur droit de contrainte, dans la mesure où il sera fait obstacle aux droits de l'homme. Le droit de résistance à l'oppression ne saurait donc être confondu avec le droit de révolution, quoique l'usage de l'un et l'usage de l'autre aillent souvent de pair, comme dans la Révolution française.

4. Conclusion

On voit maintenant pourquoi Fichte a été partisan de la Révolution française contre un Rehberg ou contre un Burke : c'est que les privilèges, abolis dans la nuit du 4 août 1789, ne se justifient ni par les droits naturels de l'homme, ni par les droits acquis de l'homme et du citoyen. Là où la lecture marxiste fera de la Révolution française une révolution bourgeoise et assimilera les droits de l'homme à de simples droits abstraits propres à favoriser la domination de la bourgeoisie, la lecture fichtéenne de la Révolution française, sans doute moins entachée de naïveté que Marx a bien voulu le laisser croire, la fera apparaître comme le moment où l'homme mesure les droits de sa nature raisonnable et refuse enfin de fonder le contrat social sur d'autres principes que ceux-là. Si l'idée d'une noblesse héréditaire de droit a été balayée par la Révolution, c'est d'abord parce qu'elle contredit à la nature même du droit. En effet, le droit d'hériter par sa naissance de privilèges qui obligent les autres hommes, ne peut être un droit inné, car « nous ne connaissons de droits innés que les droits universels de l'homme, et de ces droits aucun n'est exclusif. Il faudrait donc, en définitive, que [ce] droit eût été acquis, sinon par eux [i. e. les privilégiés], du moins par un autre, qui leur aurait transmis, et encore faudrait-il qu'il eût été acquis par voie de contrat, puisque nul droit sur des personnes ne peut être acquis autrement » (GA I/1, 269). Mais comment pourrait-il avoir été acquis par contrat ? Il eût fallu que ce contrat consistât pour tous les membres de l'Etat à « céder exclusivement à une classe de citoyens privilégiés ou même à un seul privilégié le droit de changer quelque chose à la constitution de l'Etat. Si un pareil contrat était conclu, tous les autres contrats de privilège seraient par là-même, en tant que faisant partie de la constitution de l'Etat, affermis et rendus inviolables pour les citoyens exclus » (GA I/1, 269). Mais on a vu que ce contrat irait contre le principe de tout contrat, qui stipule que la volonté de ceux qui contractent reste libre à l'avenir de le rompre, puisque nul ne peut s'engager à lier sa volonté une fois pour toutes, et encore moins, par son intermédiaire, celle d'autres hommes. Autant ma volonté ne peut rester libre de ne pas suivre le commandement de la loi morale, autant ma volonté doit toujours pouvoir rester libre de ne pas suivre les obligations du contrat auquel j'ai souscrit, à condition de réparer les dommages causés par la rupture du contrat. La seule forme de noblesse qui fasse droit, sans être aucunement héréditaire, est celle d'opinion, que l'on s'acquiert dans le monde par ses propres mérites.

La légitimité du droit de révolution se déduit donc de la liberté à deux points de vue. Elle se déduit de la liberté d'abord telle qu'elle est au principe de notre nature raisonnable qui fait de nous des êtres soumis dans le monde intelligible et dans le monde sensible à la loi morale. Elle se déduit de la liberté ensuite telle qu'elle est au principe de tout contrat dans le monde des phénomènes, en tant que liberté de la volonté. Ces deux aspects principaux de la liberté convergent en ce que le second, bien que différent du premier, s'y rattache par l'obligation morale que fonde ce dernier de sauvegarder dans tout contrat la liberté du contractant, autrement dit de ne céder aucune obligation sur soi à autrui que l'on n'ait pas d'abord voulu lui céder par soi-même : c'est la liberté de notre nature, en somme, qui exige que la liberté de la volonté préside à tout contrat. Si le droit de révolution est un droit qui prévaut sur ceux qui sont acquis par voie de contrat, c'est-à-dire sur la constitution politique, c'est parce qu'il ne faut pas juste pouvoir améliorer cette dernière en la changeant partiellement, mais aussi la transformer : améliorer la constitution ne suppose pas nécessairement de rupture du contrat civil et s'appelle dans ce cas une réforme, au lieu que sa refonte suppose nécessairement de sortir du contrat civil et s'appelle dans ce cas une révolution.

Bibliographie

- Asmuth, C. (2011). Der Staat und die Sittlichkeit. Fichtes Verhältnisbestimmung von Recht und Moral. G. Zöller (Hrsg.). *Der Staat als Mittel zum Zweck, Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz* (91-109). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Beiser, F. (2016). Fichte and the French Revolution. In D. James & G. Zöller (eds.). *The Cambridge Companion to Fichte* (38-64). Cambridge : Cambridge University Press.
- Derathé, R. (2009). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris: Vrin.
- Gueroult, M. (1974). Fichte et la Révolution française. In *Etudes sur Fichte* (152-246). Paris: Aubier.
- Guyot, L. (2024). Fichte et le problème de la rationalité juridique. *Fichte-Studien*, 53(2), 489-512.
- Léon, X. (1922). *Fichte et son temps* (tome 1). Paris: Armand Colin.
- Michelet, J. (1974). *Histoire de la Révolution française* (tome 1). Paris: Editions Jean de Bonnot.
- Mohr, G. (2005). Recht und Staat bei Fichte. In H.J. Sandkühler (Hrsg.). *Handbuch Deutscher Idealismus* (187-194). Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Philonenko, A. (1988). *Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris: Vrin.
- Pufendorf, S. (2002). *Les devoirs de l'homme et du citoyen* (tome 2). Trad. Fr. de J. Barbeyrac. Caen: Presses universitaires de Caen.
- Richir, M. (1974). Révolution et transparence sociale. In *Présentation des "Contributions destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française" de Fichte* (7-74). Paris: Payot.