

Symphilosophie

Revue internationale de philosophie romantique

« L'homme n'est homme que parmi les hommes »

Intersubjectivité, droit et État dans la philosophie de Johann Gottlieb Fichte

René Aristide Rodrigue Nzameyo^{*}

ABSTRACT

This article focuses on the notion of intersubjectivity in the thought of Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), idealist philosopher and successor of Kant. Articulated around the problem of deduction from the external world, Fichte's philosophy, embodied in the very first versions of his *Wissenschaftslehre*, which is a philosophical theory of knowledge as knowledge, successfully attempted in its embryonic phase to deduce the existence of others as a rational being from a radical interrogation of the structures of subjectivity. The challenge of this reflection on the concept of intersubjectivity lies in the coherence that Fichte makes within his system to find in theory the notion of law and the State, indispensable instruments to guarantee living together within the community of rational beings.

Keywords: *Wissenschaftslehre*, intersubjectivity, law, State

RÉSUMÉ

Le présent article porte sur la notion d'intersubjectivité dans la pensée de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), philosophe idéaliste et successeur de Kant. Articulée autour du problème de la déduction du monde extérieur, la philosophie de Fichte, incarnée dans les toutes premières versions de sa *Wissenschaftslehre*, qui est une théorie philosophique du savoir en tant que savoir, tente avec succès dans sa phase embryonnaire de déduire l'existence d'autrui comme être raisonnable à partir d'une interrogation radicale des structures de la subjectivité. L'enjeu de cette réflexion sur le concept d'intersubjectivité se trouve dans la mise en cohérence que réalise Fichte à l'intérieur de son système pour fonder en théorie la notion du droit et de l'État, instruments indispensables pour garantir le vivre-ensemble au sein de la communauté des êtres raisonnables.

Mots-clés : *Wissenschaftslehre*, intersubjectivité, droit, État

^{*} Docteur en philosophie, Professeur au Département de philosophie de l'École normale supérieure / Université de Yaoundé 1, B.P. 47 Yaoundé, Cameroun –
nzameyo.aristide@gmail.com

1. Introduction

Le problème du vivre-ensemble est éminemment philosophique. Il est par exemple traité par Aristote, pour qui « il est évident que l'homme est un animal politique plus que (μᾶλλον) n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire »¹. D'après lui, l'homme est un animal dont la nature et l'essence ne sont réalisables que dans un cadre relationnel, communautaire, institué et voulu par les hommes, ses semblables, avec qui il constitue une « communauté politique (πολιτικῆς κοινωνίας) »² fondée par la justice qui en fournit une définition essentielle. Même si Aristote reconnaît dans le même texte, *Les politiques*, le caractère politique de certaines espèces ani-males, il met l'accent sur le « bien plus (μᾶλλον) » de l'homme qui le distingue radicalement des autres espèces animales, lesquelles, bien que vivant en communauté, ne sauraient constituer une *Polis*. La cité, mieux : la société, entendue comme un ensemble de relations que les êtres raisonnables entretiennent entre eux, devient un lieu artificiel déterminé par les hommes, en vue de leur épanouissement. La vie en communauté devient l'expression même d'une vie authentiquement humaine. Dans une telle perspective, celle précisément des *Politiques* d'Aristote, le vivre-ensemble cesse d'être un constat de la réalité humaine pour devenir une exigence, un impératif, une nécessité³. Au-delà de ses accents solipsistes dus à son affirmation excessive du moi, comme principe fondateur de son système, la philosophie de Fichte, dont l'affinité élective avec la conception antique de l'homme reste évidente, met un accent particulier dans la possibilité qu'a le moi de transcender la sphère qui est la sienne, enfin de trouver un non-moi qui n'est pas moi, mais qui fonde l'existence du moi. Autrement dit, contrairement à celle de Kant, la philosophie de Fichte est dominée par une préoccupation fondamentale : comment déduire l'existence du monde extérieur à partir d'une interrogation radicale des structures de la subjectivité ? Cet état de dépassement du moi dans une perspective transcendantale, c'est-à-dire *a priori*, Fichte la nomme intersubjectivité. Cette idée, bien nouvelle, absente dans la philosophie transcendantale de Kant, constitue, l'un des points essentiels de sa philosophie et se trouve dans les premiers textes qu'il publie à Iéna, à savoir : *Fondement du*

¹ Aristote, *Les politiques*. Traduction inédite, Introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, p. 91.

² *Ibidem*, p.93.

³ Donald J. Allan, "Individual and State in the Ethics and Politics", in Rudolf Stark, Donald J. Allan, Pierre Aubenque, Paul Moraux, Raymond Weil, G.J. D. Aalders H. Wzn., Olof Gigon (éd.), *Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome XI. La politique d'Aristote*, Vandoeuvre-Genève 1964, pp. 55-95.

droit naturel d'après les principes de la Wissenschaftslehre (1796-1797) et la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-1799). Dans ces deux textes, Fichte déduit et expose systématiquement sa doctrine de l'intersubjectivité. Le but de la présente contribution est d'exposer, à partir des textes cités, la doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité pour ensuite montrer comment, à partir de cette doctrine, Fichte essaye d'appliquer ces principes dans sa conception du droit et de l'État.

2. La doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité

Depuis les travaux d'Alexis Philonenko⁴ et les thèses d'Ives Radrizzani⁵, la doctrine de l'intersubjectivité dans la philosophie de Fichte a déjà fait l'objet de plusieurs débats. Au centre de ces discussions, se trouve la thèse défendue par Alexis Philonenko, à savoir : « Fichte a construit toute sa première philosophie, afin de résoudre le problème de l'existence d'autrui »⁶. Cette thèse, aussi radicale puisse-t-elle paraître, met en relief l'importance que revêt la problématique de l'intersubjectivité dans la philosophie de Fichte, notamment dans la philosophie de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794, dont la finalité reste et demeure la déduction de l'intersubjectivité, laquelle sera présentée de manière réussie deux ans plus tard, dans le *Fondement du droit naturel d'après les principes de la Wissenschaftslehre*. Ives Radrizzani, par ailleurs grand exégète de la philosophie de Fichte, part de la thèse de Philonenko pour montrer la centralité de la thèse de l'intersubjectivité dans la philosophie de Fichte, qu'il complète en étendant son lieu d'expression à la *Wissenschaftslehre nova methodo*, où précisément la démonstration de l'existence d'autrui est posée comme fondamentale dans l'exposition de sa conception du savoir. Qu'il s'agisse de la thèse radicale de Philonenko, ou de l'ouverture des positions de Ives Radrizzani, l'on doit pouvoir noter l'importance que revêt la problématique de l'intersubjectivité dans la philosophie de Fichte. Seulement, il importe de dire en quoi consiste précisément la notion de l'intersubjectivité et montrer comment Fichte l'expose dans sa toute première philosophie.

Dans la *Grundlage* de 1794, tout comme dans *Les cours sur la destination du savant* datant de la même année, Fichte développe l'idée de l'intersubjectivité comme conséquence de sa doctrine du moi. Cette doctrine se fonde sur

⁴ Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

⁵ Ives Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité. Des Principes à la Nova methodo*, Paris, Vrin, 1993.

⁶ Philonenko, *op. cit.*, p. 24.

l'idée fondamentale qu'il existe « des choses hors de soi »⁷. Il n'est pas du tout aisé de présenter la conception fichtéenne de l'intersubjectivité sans exposer au préalable quelques éléments de son anthropologie, c'est-à-dire, de manière explicite, ce que Fichte entend par l'homme.

a) Quelques éléments de l'anthropologie de Fichte

Fichte pense que l'homme ne peut s'accomplir comme individu que lorsqu'il entre en relation libre avec les autres individualités⁸. D'une manière générale, Fichte présente l'homme comme un être raisonnable fini, *endliches Vernunftwesen*⁹. La détermination de l'homme comme être raisonnable fini permet à Fichte de préciser deux aspects importants de son anthropologie : premièrement, il veut mettre l'accent sur la nature même de la subjectivité dont il est question dès lors que nous appréhendons l'homme comme sujet raisonnable ou comme une finitude de la subjectivité pratique. Dans le cadre de sa philosophie du droit, un tel être raisonnable se présente comme un devoir pour lequel le possible et le réel ne doivent pas se présenter comme des absolus, mais plutôt comme des êtres finis. Le champ d'action de cet être raisonnable doit fondamentalement s'inscrire dans la finitude ; dans un second moment, l'idée de l'homme comme « être raisonnable fini » rappelle que le droit dont il sera question plus tard chez Fichte n'est pas le résultat

⁷ J. G. Fichte, *Doctrine de la science nova methodo* (1796-1799), in *Doctrine de la science nova methodo, suivie de l'Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, traduction par Ives Radrizzani, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989. Ici abrégé DSNM. Traduction des notes de cours de Krause: J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre, nova methodo*, Kollegnachricht von K. Chr. Fr. Krause 1798/1799, d'E. Fuchs, Hambourg, Meiner, 1982, complétée par la version du Manuscrit de Halle figurant au volume IV, 2 de la *Gesamtausgabe de la Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA), p.43.

⁸ Toute l'œuvre de Fichte en allemand sera citée d'après l'édition de référence de l'Académie bavaroise des sciences, *J. G. Fichte Gesamtausgabe* [= GA], éd. Reinhard Lauth et Hans Jacob (à partir de 1973, Hans Gliwitzky), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2011, 42 vol. GA I/3, 347: « *Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anders seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre - sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn. Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung, oder auf andre Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung* ».

⁹ À titre de rappel, la détermination de l'homme comme être raisonnable fini n'est pas de Fichte, mais plutôt de Kant, qui l'utilise abondamment dans ses écrits, notamment dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787) et dans la *Critique de la raison pratique*.

des facteurs empiriques, encore moins anthropologiques, mais de la constitution structurelle de cet être raisonnable fini.

Ainsi se présente le fondement du droit chez Fichte. En effet, pour lui, la sphère d'expression de l'agir de l'homme doit être limitée, puisque l'essence de l'homme est conditionnée par la finitude. Le concept du droit apparaît ainsi comme un concept relationnel qui unit deux moments, à savoir la sphère de l'agir de l'homme mue par la liberté d'une part et la conscience, voire la conscience de soi d'autre part. Ce rapport du concept du droit à la conscience constitue le fondement de ce que Fichte appelle la déduction, mieux la méthode déductive ou synthétique qui se trouve dans le *Fondement du droit naturel* et dans le tout premier écrit philosophique de Fichte, *Essai d'une critique de toute révélation*. Le but poursuivi par Fichte dans le *Fondement du droit naturel* est de déduire le concept du droit en démontrant la nécessité d'un tel concept, qui est une idée pure de la raison.

b) Moi et intersubjectivité

C'est au niveau des paragraphes trois et quatre du *Fondement du droit naturel*, où il est question de la « Déduction du concept du droit », que Fichte aborde la question épineuse de l'intersubjectivité. Les intitulés de ces paragraphes sont suffisamment illustratifs. En effet, dans le paragraphe trois, nous pouvons lire ceci : « L'être raisonnable fini ne peut pas s'attribuer à lui-même une causalité libre dans le monde sensible sans l'attribuer aussi à d'autres, par conséquent sans admettre aussi d'autres êtres raisonnables finis hors de lui »¹⁰. L'intitulé du paragraphe quatre est encore plus explicite : « L'être raisonnable fini ne peut admettre d'autres êtres raisonnables finis hors de soi, sans se poser comme se tenant avec eux dans une relation déterminée, que l'on nomme la relation juridique »¹¹. Ainsi, c'est fondamentalement dans ces deux chapitres que Fichte va exposer sa théorie de l'intersubjectivité qui n'est rien d'autre que la déduction du monde extérieur, c'est-à-dire des autres à partir des structures de la subjectivité, car d'après Fichte, l'homme est fondamentalement un moi, c'est-à-dire un sujet. Fichte estime que l'intersubjectivité est une condition transcendantale de la constitution dialectique de la conscience.

¹⁰ GA I/3, 340: « *Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen* ».

¹¹ GA I/3, 349: « *Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt* ».

3. Droit et intersubjectivité

La déduction du droit à partir de la doctrine de l'intersubjectivité est manifeste dans les *Fondements du droit naturel*. Seulement, il est à souligner que c'est dans la *Destination de l'homme*, texte populaire, que Fichte va essayer de déduire de manière conséquente la théorie du droit et l'idée de religion sur la base de l'intersubjectivité. Pour des raisons méthodologiques évidentes il n'est pas question, dans ce cadre, d'analyser l'idée de religion et de voir comment celle-ci s'articule à la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité. Nous nous limiterons au droit, d'abord brièvement dans le système de Fichte, ensuite dans son rapport à l'intersubjectivité proprement dite.

a) Le droit dans le système de Fichte

Dans la vie tout comme dans l'œuvre de Fichte, l'on constate la présence d'une sensibilité particulièrement prononcée pour la problématique du droit et de la justice. Cela est dû, d'une part, aux origines très modestes du philosophe et d'autre part à ses rapports très tendus avec l'État de Prusse, qui lui coûteront, par exemple, sa chaire de philosophie à Iéna. Très tôt, le droit apparaîtra chez Fichte comme une tentative de limitation du pouvoir politique de l'État. Cela dit, dans l'œuvre de Fichte, nous pouvons retenir deux œuvres majeures qui examinent la question du droit, à savoir le *Fondement du droit naturel*¹² et la *Doctrin du Droit* de 1812, publiée à peine deux ans avant le décès du philosophe¹³. Dans le premier texte, Fichte veut, au moyen des principes gagnés dans la *Wissenschaftslehre*, clarifier la relation existant entre le droit et la liberté, ainsi que la relation qui lie l'individu à la société. Le titre, *Fondement du droit naturel d'après les principes de la Wissenschaftslehre*, indique bien que le droit, malgré toute la cohérence interne qu'il peut posséder en vertu de son propre caractère systématique en tant que science particulière,

¹² J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (GA), Jena und Leipzig, Gabler, 1796-1797. L'unique traduction française à notre disposition est celle d'Alain Renaut : J. G. Fichte *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, présentation, traduction et notes par Alain Renaut, Paris, PUF, Collection Épiméthée, 1984. C'est ce texte que nous allons citer tout au long de notre travail. Sauf là où nécessité se fera, nous ferons recours au texte original allemand.

¹³ Les premiers textes de Fichte sont implicitement marqués par un intérêt manifeste pour la politique et le droit. Déjà, en 1793, Fichte publie les *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française (Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution)*. Dans ce texte, il s'agit d'un plaidoyer passionnant pour l'idéal de la grande révolution. En dehors de cet écrit, il est à relever que Fichte a publié un autre texte : *De la revendication de la liberté de penser auprès des princes d'Europe qui l'on opprimée jusqu'ici*. Dans ces deux textes, pour ne citer que ceux-là, il s'agit d'une pensée qui se trouve au service des problématiques juridico-politiques, mieux il s'agit de l'engagement d'un philosophe dans la praxis politique.

n'est pas une science autonome, mais dépend d'une science supérieure, la *Wissenschaftslehre*, qui doit lui fournir ses principes. La théorie fichtéenne du droit de 1797 se propose, comme son nom l'indique, de fonder le droit naturel selon les principes de la *Wissenschaftslehre* – à savoir ce qu'il est convenu de considérer comme étant la première version de la *Wissenschaftslehre*, celle de 1794-1795¹⁴. Ce texte, qui fixe les principes du système, sert de base théorique et de repère à sa doctrine juridique. Comment se présente concrètement cette dépendance de la science du droit par rapport à un ordre scientifique supérieur ?

Fichte le mentionne expressément dans la cinquième conférence de l'*Initiation à la vie bienheureuse*, lors de sa présentation des cinq points de vue possible sur le monde, le droit occupant, au demeurant, un rang très subalterne, en seconde position, sur le même pied que la moralité inférieure, mais subordonné aux trois points de vue supérieurs que sont la moralité supérieure, la religion et la science¹⁵. Dans ce texte où Fichte se réfère expressément à la présentation du droit qu'il avait donnée dix ans plus tôt, dans le *Fondement du droit naturel*, il mentionne trois éléments en lesquels s'enracinerait le point de vue legaliste, soit dans l'ordre : 1) la loi, 2) la liberté et le genre humain, 3) le monde sensible ou la nature. Ces trois éléments, dont le système du droit a besoin pour se développer, sont déduits en particulier dans l'exposé de la Doctrine de la science, contemporain du *Fondement du droit naturel*, la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-1799)¹⁶. Les réquisits du droit sont introduits dans ledit exposé de la Doctrine de la science, respectivement au paragraphe treize avec la « déduction du vouloir pur » et au § dix-huit avec la « Genèse du monde des êtres raisonnables et de la nature », le déterminable de la série idéale, corrélativement le déterminable de la série réelle, soit les deux termes extrêmes de la synthèse quintuple construite au fil de la seconde partie en question.

La doctrine du droit est donc une science dérivée qui a besoin de tirer ses principes de la partie principielle du système, et la *Wissenschaftslehre nova methodo* apporte précisément la déduction des réquisits du droit énumérés dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*. Mais quel argument en tirer concernant la place du droit dans l'architectonique du système, car enfin, le virage tardif de Fichte vers la religion n'est-il pas notoire, et la position subalterne attri-

¹⁴ Fichte n'a, de son vivant, publié qu'un seul exposé de la *Wissenschaftslehre*, celui de 1794-1795 : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, conformément à la mention ajoutée à son titre à savoir : « *Als Handschrift für seine Hörer* », c'est-à-dire à l'intention d'un public restreint.

¹⁵ J. G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, traduction par M. Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, Cinquième leçon, pp. 170-178.

¹⁶ Voir *supra* note 7.

buée au droit notamment dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* n'est-elle pas symptomatique de ce changement de perspective, postérieur à la querelle de l'athéisme ? Au contraire, si l'on examine le texte clé qui figure en appendice de la *Wissenschaftslehre nova methodo*, la « Dédution des subdivisions de la Doctrine de la science »¹⁷, ne remarque-t-on, avec Alain Renaut, la conviction que le droit, tout dépendant qu'il puisse être de la partie principielle du système, loin de développer un point de vue fort subordonné et destiné à être non seulement dépassé, mais « anéanti » (*vernichtet*)¹⁸ dans les points de vue supérieur censés lui succéder, constituerait bien plutôt l'un des deux centres possibles de la pensée fichtéenne, et en particulier le centre du Fichte de l'époque de Iéna¹⁹ ?

En effet, dans cette annexe, après avoir déduit la philosophie théorique et la philosophie pratique, Fichte présente une « troisième philosophie », la « philosophie des postulats » dont relèveraient la philosophie du droit et la philosophie de la religion, deux sciences « étroitement apparentées » qui couvriraient « le même domaine ». Or, cette philosophie des postulats aurait précisément une fonction médiatrice, la doctrine du droit (*Rechtslehre*) étant la philosophie du postulat que la philosophie théorique adresse à la philosophie pratique, et la doctrine de la religion étant, quant à elle, la philosophie du postulat que la philosophie pratique adresse à la philosophie théorique. Si Fichte, dans ce texte, parle également de la philosophie de la religion, c'est surtout sur la nature médiatrice de la science du droit qu'il insiste, au sujet duquel il spécifie expressément qu'elle « tiendrait le milieu entre la théorie et la pratique », étant à la fois théorique, parce que l'instauration de l'État de droit doit s'inscrire dans l'ordre du réel du monde ; et pratique, parce qu'il est nécessaire que cet ordre juste qui doit être trouvé, soit instauré pratiquement²⁰. Par ailleurs, en dehors du *Fondement du droit naturel*, Fichte examine la question du droit dans un texte tardif de 1812, la *Doctrine du droit*²¹.

Avec la *Doctrine du droit* de 1812, Fichte reprend les thèses présentes dans le *Fondement du droit naturel* de 1796, sans que ce texte ne soit qu'un

¹⁷ *Doctrine de la science Nova Methodo* 305 sq., A262 sq., B 240 sq.

¹⁸ *Initiation à la vie bienheureuse*, 175, GA I, 9, 10 : « Une conception du monde supérieure n'en tolère pas une inférieure auprès d'elle, mais l'anéantit en tant que point de vue absolu et suprême, et se la subordonne ».

¹⁹ Intrigué par « l'étrange rapprochement » entre philosophie du droit et philosophie de la religion, Alain Renaut (*op.cit.*, p. 50) se demande si la « Doctrine de la science eût pu culminer aussi bien en une philosophie de la religion qu'en une philosophie du droit » et parvient à la conclusion « qu'indubitablement, dans la division rétrospective de 1798, faisant le bilan du premier système, Fichte opte encore pour la synthèse juridique ».

²⁰ *Doctrine de la science Nova Methodo* 307, A 264-265, B 242-243.

²¹ J. G. Fichte, *La doctrine du droit de 1812*, traduction par Anne Gahier & Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.

commentaire du premier. La *Doctrine du droit* de 1812 possède une structure qui lui est propre et qui permet d'accéder directement à la conception fichtéenne du droit, alors que le *Fondement du droit naturel* est ouvert par une longue partie introductive et analyse, par la suite, dans sa première partie, « La déduction du concept du droit (*Deduktion des Begriffs vom Rechte*) » ; tandis que la seconde partie examine la « déduction du concept du droit appliqué (*Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs*) ». La *Doctrine du droit* de 1812 est divisée en deux grandes parties, dont la première se rapporte directement au concept du droit, et la deuxième subdivisée en deux sous-parties : le droit de propriété et le contrat de nationalité. En appendice de ces deux sous parties, se trouve examiné le droit des peuples. Dans la *Doctrine du droit* de 1812, Fichte défend toujours le point de vue universaliste présent dans le *Fondement du droit naturel* de 1796 et indique, de manière plus précise, la place que doit occuper le droit dans son système philosophique. Le droit fixe les normes, mais cette normativité ne présente pas un caractère éthique, car la norme juridique ne se rapporte pas à un individu isolé, mais à la communauté sans exception. De là, Fichte dégage, de manière significative, l'objet par excellence de la science juridique, à savoir : la communauté des êtres raisonnables. Fichte rappelle qu'il fut le premier à défendre l'autonomie du droit par rapport à la morale. Entendu comme une instance de contrainte, le droit ne saurait être fondé ni sur la bonne volonté ni sur la morale. Cette autonomie ne signifie nullement que le droit ne se rapporte pas à la morale. Le droit prépare la morale, dans la mesure où il accorde à chacun la possibilité de se comporter librement, de manière éthique. D'une manière générale, *La Doctrine du droit* de 1812 reprend les thèses du *Fondement du droit naturel*. Le changement substantiel qui s'y opère concerne la déduction du droit qui n'y est plus produite à partir de l'être raisonnable fini, comme ce fut le cas dans le *Fondement du droit naturel*, mais plutôt à partir du moi absolu. Comment se présente clairement cette déduction et qu'entend réellement Fichte par le concept du droit ?

b) L'idée fichtéenne du droit et sa déduction

La conception fichtéenne du droit se trouve clairement exposée dans le *Fondement du droit naturel d'après les principes de la doctrine de la science*, œuvre importante de la période d'Iéna. Ainsi la doctrine du droit sera la première discipline philosophique spéciale développée par Fichte, après la mise en place, dans la *Grundlage* de 1794, de la structure fondamentale formelle du savoir. Les éditeurs du *Fondement du droit naturel* présentent cette œuvre comme un tout organique, néanmoins divisé en deux parties, dont la

première partie des paragraphes un jusqu'à quatre, « Déduction du concept du droit », et la deuxième partie à partir du paragraphe cinq jusqu'à la fin, « Déduction de l'applicabilité du droit ». Ce tournant juridique de la période d'Iéna va permettre à Fichte d'exécuter le système de sa philosophie.

La science du droit ne sera plus appréhendée à partir des bases anthropologiques ou sociohistoriques, mais plus à partir des données de la constitution subjective des êtres raisonnables finis. Il ne s'agit plus seulement d'analyser le droit, mieux le droit naturel, mais cette analyse doit désormais s'opérer d'après les principes de la *Wissenschaftslehre*. La question qui se pose est la suivante : qu'est-ce que la *Wissenschaftslehre* et quels sont les principes grâce auxquels la science du droit doit désormais être assujettie ?

Pour Fichte, la *Wissenschaftslehre*²², au sens étroit du terme, la *Wissenschaftslehre in specie*, c'est-à-dire indépendamment des parties appliquées du système, est la théorie philosophique du savoir en tant que savoir, ce qui constitue le savoir indépendamment de toute spécification de l'objet ou du sujet du savoir, du sachant aussi bien que du su. Le savoir du savoir est différent de tout savoir déterminé objectivement ou subjectivement. C'est un savoir *sui generis*, c'est-à-dire un savoir propre dans son genre. Il est fondé purement et simplement en lui-même et vaut indépendamment de ce qui est sachant ou su en chaque occurrence du savoir déterminé. Autrement dit, on peut dire que la *Wissenschaftslehre* est une théorie de l'autolégitimation du savoir. Par son indépendance à l'égard de tout souci de validité, le savoir de la *Wissenschaftslehre*, qui constitue le savoir du savoir, est absolu. Fichte interprète l'indépendance du savoir absolu vis-à-vis de l'objet en la mettant en parallèle avec la Grande révolution, ici de façon symptomatique, la Révo-

²² L'exposé de la *Wissenschaftslehre* de 1794-1795 sert de fondement (*Grundlage*) au droit naturel ; il est d'ailleurs incomplet. Les autres formes de diffusion et de présentation de la *Wissenschaftslehre* qui vont suivre seront présentées sous formes de conférences ou de cours données par Fichte ou se trouvant sous forme de manuscrits des étudiants : 1794-95, 1796-97, 1797-98, 1798-99, 1801-02, 1804 (trois cycles de conférences), 1805 deux cycles de conférences, dont le premier sous le titre : « Die Principien der Gottes-Sitten- u. Rechtslehre », 1807, 1810, 1811, 1812, 1813, 1814. Aucune des versions prononcées de 1796 à 1799 durant les trois semestres d'hivers (*Wissenschaftslehre nova methodo*) n'est établie à partir d'une rédaction de la main de Fichte. La seconde version de la *Wissenschaftslehre* de 1804 n'a été conservée que sous la forme d'une copie. La troisième version de 1813 s'interrompt en raison du déclenchement de la guerre de libération ; tout comme la version de 1814 est interrompue par la maladie et la mort de Fichte. À cela s'ajoute la version non officielle de la *Wissenschaftslehre*, notamment les cours zurichoïses données auprès de Lavater de février à avril 1794. Ces données s'appuient sur l'étude remarquable de Erich Fuchs, « Verzeichnis der Lehrveranstaltungen, Predigten und Reden J. G. Fichtes in chronologischer Reihenfolge », In: Martin Götze, Christian Lotz, Konstantin Pollok und Dorothea Wildenburg (éds.), *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendental-philosophischer Argumentation, Festschrift für Albert Mues zu 60. Geburtstag*, Würzburg, 1998, pp. 59-66.

lution française, comme libération du despotisme des choses en soi. Le savoir comme tel n'est pas fondé extérieurement dans des données objectives, mais il reste purement en lui-même, plus précisément en ses propres lois rationnelles, qu'il se donne lui-même à lui-même.

Fichte explique l'indépendance du savoir absolu vis-à-vis du sujet par la distinction entre les faits empiriques – les *Tatsachen* de la conscience et les actes (non empiriques) – les *Tathandlungen* – qui sont présumés par toute conscience comme ses conditions principielles²³. De cette manière, le concept du savoir pur ou absolu – libéré de toute connotation psychologique ou mentale – est identifié au Moi pur ou absolu dont l'être entier consiste, dans la position de soi-même, et qui n'est rien d'autre que cette position de soi-même et de toutes les choses. Cette position de soi-même du moi constitue pour ainsi dire le premier principe de la *Wissenschaftslehre*.

En effet, Fichte aborde la question du droit sous l'aspect général de ce qu'il appelle la déduction du droit, à laquelle est consacrée toute la première partie de son œuvre (*Deduktion des Begriffs vom Rechte*). Cette définition est le résultat d'une démonstration que Fichte exprime en trois théorèmes : premièrement, un être raisonnable ne peut pas se poser lui-même sans s'attribuer une libre causalité²⁴ ; deuxièmement, l'être raisonnable fini ne peut pas s'attribuer à lui-même une libre causalité dans le monde sensible sans l'attribuer aussi à d'autres, par conséquent, sans admettre aussi d'autres êtres raisonnables finis hors de lui²⁵ ; troisièmement, enfin, l'être raisonnable fini ne peut admettre d'autres êtres raisonnables finis hors de lui, sans se poser comme se tenant avec eux dans une relation déterminée, que l'on nomme la relation juridique²⁶. À partir de ces trois théorèmes qui portent sur la liberté, l'intersubjectivité et la relation juridique, Fichte va donc donner la définition suivante du droit :

La relation entre être raisonnables que l'on déduit, à savoir que chacun limite sa liberté par le concept de la liberté de l'autre, à la condition que celui-ci limite également la sienne, se nomme la relation juridique ; et la formule qui vient d'être énoncée est la proposition du droit²⁷.

L'objet du droit est donc la communauté des êtres raisonnables comme tels ; Fichte ne parle pas de l'homme comme sujet ou objet du droit, mais

²³ Sur la pluralité des *Tathandlungen*, cf. J. G. Fichte, *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Nachschrift Lavater*, hrsg. von Erich Fuchs, Neuried 1995, pp. 77-79. Voir aussi Ives Radrizzani, « La "première" Doctrine de la science de Fichte », in : *Archives de philosophie* 60, 1997, pp 615-658.

²⁴ *Fondement du droit naturel*, § 1

²⁵ *Fondement du droit naturel*, § 3

²⁶ *Fondement du droit naturel*, § 4

²⁷ *Fondement du droit naturel*, § 4

plutôt de l'être raisonnable. D'où ce rapport de nécessité qui existe entre la notion d'intersubjectivité et celle du droit : il y a droit seulement parce qu'on ne peut parler de l'homme que comme un être collectif. Pour résoudre le problème du droit, Fichte a jugé nécessaire d'adosser la sphère juridique sur une méta-science, si l'on ose l'appeler ainsi, la *Wissenschaftslehre*, c'est-à-dire la science de la science susceptible de la fonder, de la justifier et de recevoir d'elle des principes pour son autonomie et sa solidification. Ainsi, le droit doit toujours dépendre d'une science supérieure qui lui fournit des principes. Telle est la position originale que défendait Fichte et telle est la condition de possibilité à partir de laquelle la question du droit doit pouvoir être posée aujourd'hui. À la suite de Kant, Fichte pense que la liberté n'est réalisable que dans un cadre juridique bien déterminé. Autrement dit, d'après Fichte, c'est le droit qui garantit la liberté. Dès lors, l'idée du droit devient indispensable pour la réalisation du vivre ensemble, car son objet, comme nous l'avons dit, est la communauté des êtres raisonnables. L'espace de réalisation de cet ordre juridique dans une société donnée n'est rien d'autre que l'État. L'État se présente chez Fichte comme une institution du droit.

c) Du droit à l'État chez Fichte

Fichte ne fait pas de l'État un absolu, encore moins le *terminus ad quem* de toute organisation sociale. Dans les *Conférences sur la destination du savant*, l'on rencontre un ton très critique vis-à-vis de l'État et de ceux qui l'érigent en absolu : « La vie dans l'État ne fait pas partie des buts absolus de l'homme, quoi qu'en dise un très grand homme »²⁸, martèle Fichte ; et c'est pourquoi il assigne à l'État de travailler à sa propre disparition, parce que pris dans une chaîne de contrats, il devra réserver au contrat de société la bande la plus large et la plus extérieure. Mais comme Kant, Fichte estime qu'il n'existe de droit que dans un État. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il pense que c'est l'État qui est le garant et le fondement de l'égalité parmi les hommes, en ce sens qu'il assujettit tous les individus aux mêmes conditions d'expression de la liberté²⁹. Cette thèse de Fichte n'est rien d'autre qu'une reprise systématique des intuitions du contractualisme. Thomas Hobbes, sans doute le représentant le plus significatif du contractualisme n'assignera à l'État

²⁸ J. G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant* (1794), traduit par Louis-Vieillard Baron, Paris, J. Vrin 1994, p. 49.

²⁹ GA I/7, 38: « *Den juristischen Staat bildet eine geschlossene Menge von Menschen, die unter denselben Gesetzen, und derselben höchsten zwingenden Gewalt stehen. Diese Menge von Menschen soll nun auf gegenseitigen Handel und Gewerbe unter und für einander eingeschränkt, und jeder, der nicht unter der gleichen Gesetzgebung und zwingenden Gewalt steht, vom Antheil aus jenem Verkehr ausgeschlossen werden. So würde dann einen Handelsstaat, und zwar einen geschlossenen Handelsstaat bilden, wie sie jetzt einen geschlossenen juristischen Staat bildet* ».

qu'une et une seule finalité : le salut public des citoyens, c'est-à-dire la satisfaction des besoins naturels de l'homme. Dans le chapitre 13 du *De Cive* où il est question des obligations du Prince ou du Souverain, Thomas Hobbes se demande : *Salus publica in quo consistit* (En quoi consiste le salut public) ? La réponse qu'il donne, de façon concrète, sur le contenu du salut public est éloquente : « *Ut ab hostibus externis defendatur* (qu'ils soient protégés des ennemis de dehors) ; *Ut pax interna conservetur* (pour que la paix soit entretenue au-dedans) ; *Ut quantum cum securitate publica consistere potest, locuplentur* (qu'ils s'enrichissent autant que le permet la sûreté publique) ; *Ut libertate innoxia perfruantur* (qu'ils jouissent d'une innocente liberté) »³⁰. Le but ultime de l'État devient ainsi, pour Hobbes et pour la postérité, la satisfaction des besoins vitaux et l'amélioration des conditions humaines d'existence. Pour réaliser cela, l'État doit s'accompagner d'une instance, c'est-à-dire d'un « *Summum imperium* » qui doit assurer à tous les citoyens la condition minimum de paix et de sécurité. L'État devient donc l'instance normative de la vie publique, car c'est lui qui produit la paix, la sécurité et qui garantit à tous les citoyens le vivre ensemble dans un espace artificiel voulu et créé par les hommes. C'est dans ce sens que Georges Burdeau pensait que « Les hommes ont inventé l'État pour ne plus obéir aux hommes ». En effet, c'était pour obéir à eux-mêmes que les hommes ont inventé l'État. Cet État pensé comme fait artificiel est un construit destiné à garantir l'ordre social. À la suite de Hobbes, la tradition contractualiste à laquelle Fichte était très proche tentera d'attribuer des missions purement païennes à l'État par la substitution au *salus animarum*, qui était le but ultime de l'*Ecclesia* médiévale, du *salus publica* de l'État moderne naissant, créant ainsi une tension entre la religion incarnée par l'*Ecclesia* et l'État moderne investi de nouvelles missions. L'idéalisme allemand tentera de lever cette tension entre la religion et l'État en démontrant, dans une profondeur extrême, que les missions régaliennes de l'État ne sont pas nécessairement en contradiction avec les visées sotériologiques et eschatologiques des grandes religions historiques. Hegel, contemporain de Fichte, l'un des représentants les plus célèbres de l'idéalisme, au § 563 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1827), tout en regrettant la séparation de la religion et de l'État selon l'esprit de son époque fortement marqué par la tradition contractualiste, avait porté la question des rapports de l'État et de la religion à un très haut niveau de spéculation dans la troisième partie de la « Philosophie de l'esprit » intitulée « L'esprit absolu »³¹.

³⁰ Thomas Hobbes, *Du Citoyen ou Les Fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, GF Flammarion, 1982, p. 231.

³¹ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1827) / GW 19, 396: « *Die Sittlichkeit ist der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser*

Parce que la religion est le devenir conscient de la vie éthique (*bewußtwerdende Sittlichkeit*), sa cohabitation avec l'État ne devrait pour autant pas être problématique et source de tensions. C'est ainsi que l'État doit aménager un espace aux religions pour leur expression sans toutefois renoncer à sa Souveraineté qui est l'expression même de sa nature et de son essence³². Pour revenir à Fichte, parce que vivant sous les mêmes lois (*unter denselben Gesetzen*), l'égalité entre les citoyens est fondée en droit. L'État devient cette instance qui garantit l'égalité parmi les personnes vivant dans son espace. En cela l'État cesse d'être son propre but, mais un moyen pour la réalisation des finalités qui se situent au-dessus de lui et qui réalisent l'accomplissement éthique des hommes³³. Parce que l'État fonctionne avec les lois et que ces lois ne sont pas l'expression de l'arbitraire, l'on comprend bien pourquoi les lois demeurent un instrument indispensable pour réaliser les idéaux de l'État, à savoir l'égalité de tous. Il ne s'agit pas des lois particulières et des législations spécifiques en fonction des classes sociales déterminées. Fichte essaye de fonder l'égalité en raison, en se basant sur les principes rationnels qui doivent coordonner et réguler le vivre-ensemble. Dans le deuxième chapitre du deuxième livre de *L'État commercial fermé*, Fichte défend une conception de l'État dont la fonction consiste à rendre à chacun ce qui lui revient, c'est-à-dire ce qui lui revient de droit. Ce que l'on pourrait qualifier ici à juste titre de justice distributive³⁴. Il ne s'agit pas seulement pour l'État d'être un espace de liberté pour les hommes, mais il doit établir entre les citoyens des liens de justice. C'est dans ce sens que l'État doit protéger les droits individuels et coordonner les activités du vivre-ensemble.

die Entwicklung und Verwirklichung derselben; die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats ist die Religion. Der Staat beruht nach diesem Verhältniß auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist, so kann was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur in sofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumirt ist und aus ihr folgt. Das Religiöse ist aber nicht nur als Gesinnung zu nehmen. Die Gesinnung gehört dem Selbstbewußtseyn als einzelnen an, ist darin durch Erziehung zu pflanzen und auf die mannichfache, psychologische Wirkungsweise zu ernähren und zu erhalten ». Les trois cycles publiés de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* contiennent tous avec la même teneur l'essentiel des développements très significatifs et spéculatifs sur les rapports entre la religion et l'État.

³² Georg Zenker: „Fichtes Konzept staatlicher Souveränität und das Dilemma des Völkerrechts“, in *Fichte-Studien* 44 (2017), pp. 152-165.

³³ Günter Zöller (éd.): *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden 2011.

³⁴ GA I/7, 95: « Man hat [...] die Aufgabe des Staats bis jetzt nur einseitig, und nur halb aufgefaßt, als eine Anstalt, den Bürger im demjenigen Besitzstande, in welchen man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefe liegende Pflicht des Staats, jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen, hat man übersehen ».

4. Considérations finales

Pour terminer, deux siècles nous séparent de Fichte et l'on est en droit de se demander : quel intérêt avons-nous aujourd'hui à lire Fichte ? Comment ce philosophe de la Prusse de la fin du 18^{ème} siècle peut-il continuer de nous parler aujourd'hui ? L'univers de Fichte nous semble très éloigné et les présupposés méthodologiques et théoriques qui justifient cette philosophie ne sont pas les mêmes que ceux de notre temps. Pour cette raison, la philosophie de Fichte, en dehors du contexte européen de l'*Aufklärung*, semble ne pas trouver une résonnance théorique conséquente. Pourtant dans un sens beaucoup plus profond la philosophie de Fichte, dans sa perspective transcendantale, continue de nous parler et peut constituer une assise théorique conséquente pour fonder en droit l'égalité de tous les citoyens, sujets à toute sorte d'inégalités dans un contexte de pauvreté, de violence, de marginalisation, ne rendant pas harmonieux le vivre ensemble. Se fondant sur l'idée de ramener tout savoir à la conscience claire, la philosophie de Fichte, transposée à la réalité communautaire, est dominée par l'idée de transparence sociale. Exposée dans le cadre de la diffusion de la *Wissenschaftslehre*, théorie philosophique du savoir en tant que savoir, l'idée de transparence joue un rôle important dans le dispositif théorique et conceptuel de la philosophie de Fichte. Tout son effort va consister précisément, dans les multiples versions de la *Wissenschaftslehre*, c'est-à-dire dès sa phase embryonnaire, en 1794, jusqu'à son exposé ultime de 1814, à faire accéder ses interlocuteurs à l'intelligibilité de cette nouvelle philosophie, d'où le recours à un ensemble de concepts tels que : la transparence, la lumière, la clarté, l'image, le reflet, la réflexivité. Dans cet univers conceptuel de mise en lumière de la *Wissenschaftslehre*, un texte de 1802 doit retenir notre attention : *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère de la philosophie nouvelle*. Avec pour sous-titre : *Essai pour forcer les lecteurs à comprendre*. Dans cette œuvre, dont la prétention affichée est de faire accéder le public philosophique à l'intelligibilité de la *Wissenschaftslehre*, Fichte établit de manière réussie un rapport entre la *Wissenschaftslehre* et la politique. La *Wissenschaftslehre* se présente, aux yeux de Fichte, comme cette forme de révolution qui doit permettre au peuple de se libérer du pouvoir des déterminismes de toutes formes, du joug de la tyrannie et faire émerger un corps social transparent à lui-même. La révolution signifie, chez Fichte, jeter un nouveau regard, instituer un nouveau contrat social, recommencement de la société à son origine et en sa transparence première. Ainsi Fichte a toujours compris sa *Wissenschaftslehre* comme le tout « premier système de la liberté » qui est totalement orienté vers l'auto-activité et l'auto-détermination de l'homme

par le savoir et par l'unité constitutive de la volonté et de l'action. Parce qu'elle fait de la liberté son principe, la philosophie morale et politique de Fichte demeure actuelle et constitue un défi pour notre temps. Fondée sur l'idée de perfectibilité de l'individu comme être raisonnable qui n'a d'existence que parce qu'en face de lui il y a d'autres êtres raisonnables, la philosophie de Fichte, par la thèse centrale de l'intersubjectivité qu'elle développe, traduit l'idée fondamentale que la perfection individuelle est la base et le fondement de la perfection du monde et que le monde n'est rien d'autre que la communauté des êtres raisonnables qui constitue la base de toute vie politique. La dimension communautaire que Fichte met en exergue dans sa conception du droit, de l'État et de la politique signifie fondamentalement ceci : une communauté est l'acte de vouloir vivre ensemble, de reconnaître autrui, par le simple fait de vivre l'un à côté de l'autre, dans une coexistence pacifique, où on pense sa liberté comme donnée à côté de celle de l'autre.

Bibliographie

- ALLAN J. Donald, "*Individual and State in the Ethics and Politics*", in Rudolf Stark, Donald J. Allan, Pierre Aubenque, Paul Moraux, Raymond Weil, G.J. D. Aalders, H. Wzn., Olof Gigon (éd.), *Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome XI. La politique d'Aristote*, Vandoeuvre-Genève, 1964.
- ARISTOTE, *Les politiques*. Traduction inédite, Introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.
- FICHTE Johann Gottlieb, *J. G. Fichte Gesamtausgabe* [= GA], éd. Reinhard Lauth et Hans Jacob (à partir de 1973, Hans Gliwitzky), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962-2011, 42 vol.
- GAI/1, 165-192: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede*, 1793.
 - GAI /1, 203-404: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 1793/94.
 - GA I/2, 251-451: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/95.
 - GAI/3, 313-422: J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796/97.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Initiation à la vie bienheureuse*, traduction par M. Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

- FICHTE Johann Gottlieb, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, traduction de Jules Barni précédé de « Révolution et transparence sociale » par MARC RICHIR, Paris, Payot, 1974.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, présentation, traduction et notes par Alain Renaut, Paris, PUF, 1984.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Doctrine de la science nova methodo (1796-1799)*, in *Doctrine de la science nova methodo, suivie de l'Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, traduction par Ives Radrizzani, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Le caractère de l'époque actuelle*, trad. Ives Radrizzani, Paris, Vrin, 1990.
- FICHTE, Johann Gottlieb *Conférences sur la destination du savant (1794)*, traduit par Louis-Vieillard Baron, Paris, J. Vrin 1994.
- FICHTE Johann Gottlieb, *De la revendication de la liberté de penser auprès des princes d'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici*, traduction nouvelle, Introduction, dossier et notes par Jean François Goubet, Paris, GF, 2003.
- FICHTE Johann Gottlieb, *La doctrine du droit de 1812*, traduction par Anne Gahier & Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.
- FICHTE Johann Gottlieb, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, texte traduit et annoté par Patrick CERUTTI, Jean Christophe LEMAITRE, Alexander SCHNELL, Frédéric SEYLER, Paris, Vrin, 2012.
- FUCHS Erich, « *Verzeichnis der Lehrveranstaltungen, Predigten und Reden J. G. Fichtes in chronologischer Reihenfolge* », in: Martin Götze, Christian Lotz, Konstantin Pollok und Dorothea Wildenburg (éd.), *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendental-philosophischer Argumentation, Festschrift für Albert Mues zu 60. Geburtstag*, Würzburg, 1998, pp. 59-66.
- HEGEL Georg Friedrich Wilhelm, *Gesammelte Werke*, éd. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste, Hamburg, Meiner, 1968ff.
- HOBBS Thomas, *Du Citoyen ou Les Fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, 1982.
- PHILONENKO Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin 1966.
- RADRIZZANI Ives, *Vers la fondation de l'intersubjectivité. Des Principes à la Nova methodo*, Paris, Vrin, 1993.

RENÉ ARISTIDE RODRIGUE NZAMEYO

RADRIZZANI Ives, « La première doctrine de la science », In : *Archives de philosophie* 60, 1997, pp 615-658.

SEYLER Frédéric, *Fichtes « Anweisung zum seligen Leben ». Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014.

ZENKERT Georg, « Fichtes Konzept staatlicher Souveränität und das Dilemma des Völkerrechts », in *Fichte-Studien* 44 (2017), pp. 152-165.

ZÖLLER Günter, *Geschichte der politischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Verlag C. H. Beck, 2024.