



HAL
open science

L'efficace politique des discours philosophiques chez G. de Staël, B. Constant et J. G. Fichte, du Directoire aux guerres napoléoniennes

Ayşe Yuva

► **To cite this version:**

Ayşe Yuva. L'efficace politique des discours philosophiques chez G. de Staël, B. Constant et J. G. Fichte, du Directoire aux guerres napoléoniennes. Rhétorique démocratique en temps de crise, Jan 2011, Nice, France. hal-03447382

HAL Id: hal-03447382

<https://hal.science/hal-03447382>

Submitted on 24 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ayşe Yuva

Docteur en philosophie, post-doctorante au Centre Marc Bloch, Berlin
ayse.yuva@free.fr

L'efficace politique des discours philosophiques chez G. de Staël, B. Constant et J. G. Fichte, du Directoire aux guerres napoléoniennes

Cet article étudie la place de la rhétorique chez certains écrivains qui, contestant l'opposition de l'art des discours et de la philosophie, ont conçu le premier comme un relais de la seconde, qui le fondait en retour, en temps de crises politiques : G. de Staël, B. Constant du côté français, J. G. Fichte du côté allemand. Cet art des discours n'a pas seulement vocation à populariser la philosophie, mais à rendre celle-ci active politiquement. Cependant, le rapport du discours philosophique à une pensée collective définie ou non comme opinion publique, le dialogue ou au contraire la position de surplomb que l'orateur endosse vis-à-vis de son public, enfin la capacité de la pensée, exprimée éloquemment, à résoudre les crises politiques, montrent qu'il existe ici deux modèles qui valent tout de même la peine d'être confrontés de par leur contemporanéité.

Clarté, Constant, éloquence, évidence, Fichte, opinion publique, pensée collective, popularisation de la philosophie, Staël

Clarity, collective thought, Constant, eloquence, evidence, Fichte, popularization of philosophy, public opinion, Staël

Les discours publics doivent-ils, pour être efficaces, prendre leurs distances avec l'abstraction philosophique ? G. de Staël, B. Constant et J. G. Fichte ont théorisé et incarné à la fois, à la fin de la Révolution française et durant la période napoléonienne, différentes formes d'alliance entre la philosophie et l'art des discours, dans des contextes de crise où la parole publique semblait susceptible d'apporter une réponse. L'échec du Directoire à établir fermement la République en France, les échos de la Révolution en Allemagne – par la revendication de certains acquis ou au contraire la réaction à la défaite de 1806 en Prusse – constituent des conjonctures liées bien que distinctes ; par commodité, nous présenterons successivement ici G. de Staël et B. Constant d'un côté, Fichte de l'autre, en identifiant différents modèles d'efficace du discours philosophique. On contestera toutefois, à partir des textes des auteurs, l'idée d'une opposition et d'une extériorité nécessaires de la rhétorique et de la philosophie, telles qu'elles sont apparues chez Platon et telles que M. Foucault les a commentées dans *Le gouvernement de soi et des autres*¹. On peut, certes, se demander à sa suite en quoi le philosophe serait un « parrhésiate », chargé de « pratiquer la vérité par rapport au pouvoir »², ce qui implique de spécifier le rapport entre les

¹ La *parrhêsia* philosophique et la rhétorique s'opposent, selon M. Foucault, terme à terme. Cf M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Seuil/Gallimard/Hautes Etudes, 2008, p. 300 : le discours philosophique « n'est pas un « discours qui s'exercerait dans le champ politique, sur le lieu même de la politique, dans les assemblées ou dans les tribunaux ».

² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 211.

gouvernants et les philosophes, ces derniers et leur public – qui ne doit pas être confondu avec le « peuple ». Le rapport de la philosophie à l’art des discours pourra alors être spécifié à condition que l’on définit précisément la finalité politique que l’on peut assigner à cette dernière.

Les discours des écrivains philosophes chez G. de Staël et B. Constant

Il n’est pas anodin, pour les Thermidoriens – groupe auquel Mme de Staël et B. Constant appartiennent au tournant du XIX^{ème} siècle – que les discours publics relèvent d’un certain « art ». Les penseurs républicains de cette époque qui défendent, contre les critiques de Burke, l’application de la philosophie en politique, cherchent d’un même mouvement quels « arts », quelles techniques pourraient servir de médiation entre les principes philosophiques et le réel. L’art de gouverner, en prolongement à une science politique en construction, n’est pas ici le seul convoqué ; il est, par exemple, essentiel pour les Idéologues que l’art du raisonnement sur lequel se fonde la République, régime qui suppose des citoyens éclairés, puisse être transmis par l’art de l’enseignement. Chez Mme de Staël, l’écriture et l’art des discours sont une garantie essentielle pour la stabilisation du régime républicain. Ce faisant, il n’y a pas rupture, mais continuité entre la science et l’éloquence.

Clarté logique et éloquence morale

Dans *De la littérature* (1800), publié à une époque où le régime républicain lui semble encore possible, Mme de Staël défend l’idée selon laquelle certains types de discours – il s’agit cependant de déterminer lesquels – contribueront à affermir celui-ci et à sortir la France de la crise révolutionnaire.

La réflexion philosophique sur le langage, au moyen de « l’analyse » héritée de Condillac, a certes d’abord une fonction critique vis-à-vis d’une certaine rhétorique révolutionnaire. En usant par exemple d’oxymores, dont le plus célèbre est sans doute le « despotisme de la liberté », les Jacobins ont donné l’exemple d’un usage démagogique et contraire à la raison du langage. La « clarté » et « l’évidence » exigées en philosophie servent aussi de critère pour débusquer les fautes logiques dans les discours publics ; elles prennent par là une dimension politique. Les ennemis politiques sont en même temps, dans les discours de bon nombre de Thermidoriens, des « sophistes ». Pour « terminer la Révolution », il faut, d’abord, critiquer les discours des responsables de la Terreur.

Mais cette critique suppose, en creux, que d’autres discours plus proches des exigences de la raison aient, eux, pleinement leur place dans l’espace public. En assurant l’accord des esprits autour de certaines vérités, ceux-ci peuvent en effet contribuer à la pacification de la nation. La question est alors de savoir si l’on doit s’en tenir à la logique des démonstrations philosophiques ou s’ouvrir à la rhétorique. Sur ce point, une certaine différence se fait jour entre Mme de Staël et les Idéologues, héritiers de Condillac. Ces derniers se sont toujours défendus d’être des orateurs éloquents³, pour privilégier l’exactitude logique des termes et de l’argumentation. Mme de Staël, elle, affirme la complémentarité de la « précision mathématique » des

³ cf G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale VIII. La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978, p. 295 : Les Idéologues, qui ne sont pas des orateurs et n’écrivent pas comme les philosophes du XVIII^{ème} siècle, « consacrent l’apparition dans la culture française du personnage moderne du professeur ».

termes et du « charme des belles expressions »⁴, grâce auquel la démonstration cesse d'être rébarbative, se rend compréhensible et gagne en efficace. La « clarté » ne désigne alors pas seulement une rigueur logique et un idéal d'univocité des mots :

« On peut être clair, même dans la pauvreté de notre langue, non pas en donnant toujours les mêmes acceptions aux mêmes mots, mais en faisant en sorte, autant de fois qu'on emploie chaque mot, que l'acception qu'on lui donne soit suffisamment déterminée par les idées qui s'y rapportent, et que chaque période où ce mot se trouve, lui serve, pour ainsi dire, de définition »⁵.

La sèche exactitude des termes se révèle insuffisante pour retenir l'attention du lecteur, de l'auditeur et du citoyen, dont l'imagination et la sensibilité doivent également être sollicitées. La force d'une parole, d'un écrit, réside dans sa capacité à restituer les sentiments en toute transparence. Alors que les Idéologues conçoivent le discours clair, donc efficace, comme celui qui présente les idées de la façon la plus transparente possible, Mme de Staël le redéfinit comme celui qui exprime le plus adéquatement les sentiments. La logique n'épuise pas la définition de la clarté.

Cette expression authentique des sentiments et des idées ne signifie alors pas que l'on doive renoncer aux ornements rhétoriques : alors que Destutt de Tracy les bannissait, Mme de Staël, tout en critiquant les subtilités excessives de certains auteurs de l'Ancien Régime tels que Marivaux, essaie de concilier le naturel et les figures de style en pensant comment le naturel lui-même peut devenir ornement. Rousseau est ici son modèle d'écriture : il est l'écrivain « qui a donné le plus de chaleur, de force et de vie à la parole »⁶. Le néologisme ainsi que la concision trop sèche sont alors bannies comme étant contraires à la communication efficace des paroles.

Mais si la philosophie a besoin de l'art des discours, celui-ci a réciproquement besoin de la première, en particulier de la morale. Un discours artificiel qui, usant des instruments de la rhétorique, pourrait être mis au service de n'importe quelle cause, est également insuffisant. L'éloquence n'est vraiment éloquente que lorsqu'elle est au service de la morale ; on ne peut dissocier l'efficace de la forme de celle des idées et sentiments exprimés⁷. C'est pourquoi Mme de Staël s'autorise par exemple à parler de « style de l'âme »⁸. Quand un écrivain n'émeut pas, son tort réside dans ses défauts de moraliste. L'auteur donne comme exemple de cette éloquence un éloge funèbre, fait par un Américain, de Washington, et s'empresse d'ajouter : « Jamais dans nos crises révolutionnaires, jamais aucun homme n'aurait parlé cette langue (...) »⁹. Les « phrases de parti », jouant de la surenchère et du sophisme, manquent pour cette raison même leur effet. Mme de Staël essaie de sauver le langage éloquent de l'accusation de mensonge et de manipulation en affirmant que le fanatisme est, plus que le produit de l'éloquence, celui des raisonnements faux ; en ce sens, le remède n'est pas d'interdire cette dernière, mais de perfectionner la façon de raisonner. La clarté se trouve ici donc redéfinie d'une façon telle qu'elle ne puisse être confondue ni avec une sécheresse logique qui n'émeut pas, ni avec une ornementation excessive qui

⁴ G. de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*, Genève, Droz, 1979, p. 235. Le titre sera dorénavant abrégé : CA.

⁵ G. de Staël, *De la littérature*, Paris, GF, 1991, note p. 79-80.

⁶ *Ibid.*, note p. 56.

⁷ cf G. de Staël, *De la littérature*, p. 404 : « Dans un plaidoyer en faveur d'une mauvaise cause, ce qui est faux, c'est le raisonnement ; mais [...] l'éloquence proprement dite est toujours fondée sur une vérité ».

⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁹ *Ibid.*, p. 391.

n'est plus conforme aux fins de la République. Le raisonnement, l'éloquence et les sentiments moraux s'allient en vue d'une même fin, qui est d'ordre politique.

L'autorité des mots

Cette alliance, et même cette co-appartenance, ont une conséquence claire : de même que les philosophes pourront tenir des discours politiques, de même les gouvernants pourront et même devront tenir des discours philosophiques. La philosophie ne saurait être une science détachée des affaires publiques ; au contraire, elle doit se rendre utile à l'établissement des libertés et cette utilité est précisément ce qui la distingue d'autres genres littéraires jugés plus accommodants avec le despotisme tels que la poésie. Mme de Staël pousse cette affirmation jusqu'à dire que le « philosophique » peut servir à qualifier tous les genres de discours et tous les genres littéraires, du moment qu'ils participent de cette utilité politique et morale¹⁰. Si une pièce de théâtre, par exemple, a des qualités qui la rendent précieuse pour le bien et les libertés publiques, celles-ci pourront être dites « philosophiques ».

Dès lors, les écrivains philosophes et les gouvernants doivent user tous deux de ce type de discours afin, par là, de pacifier les esprits et de consolider ainsi le nouveau régime républicain. Cependant la distinction entre la personne des écrivains et celle des gouvernements est maintenue. La collaboration est même indirecte puisque les écrivains, selon Mme de Staël, doivent rester indépendants des institutions ; mais les uns comme les autres doivent participer à la direction de « l'esprit public ». La puissance politique des discours permet aux écrivains d'avoir une influence qui n'est pas seulement savante et oblige les hommes d'Etat à être, sinon de grands écrivains, du moins de grands orateurs : « le talent d'écrire peut devenir l'une des puissances d'un Etat libre »¹¹. Le style lui-même est « un des premiers moyens de l'autorité ». Il y a là, plus qu'une analogie, une superposition de l'espace de l'écriture et de celui de l'autorité : dans les deux cas, il s'agit de conduire les lecteurs ou les gouvernés vers des idées ou des émotions que l'on souhaiterait les voir éprouver. Néanmoins, il est important aux yeux de Mme de Staël que cet espace du politique ne se confonde pas avec celui des institutions gouvernementales.

Car encore une fois, il ne s'agit pas de faire du gouvernant un pur écrivain ou un pur philosophe. Mais sa supériorité, son autorité doivent devenir apparentes, notamment dans son langage. A la différence des écrivains, le gouvernant peut alors prétendre incarner un modèle pour le peuple et l'instruire par ce moyen¹². Ceci doit se voir particulièrement dans la politesse et la dignité des manières, qui sont une autre manière de rendre visible leur ascendant : pendant la Révolution, qui a coïncidé avec l'irruption sur la scène politique des classes les plus pauvres, la dépravation des mœurs, que Mme de Staël désigne du néologisme de « vulgarité », s'est trouvée associée à l'autorité. Par là, celle-ci a perdu le respect qui lui était dû et cela, selon Mme de Staël, est l'une des explications de la Terreur : l'usage de la violence est le signe d'une impuissance à imposer l'obéissance par les discours. L'ordre républicain doit donc, en même temps qu'il rétablit la hiérarchie entre les élites éclairées et le peuple, s'accompagner d'une littérature et de manières qui soient à nouveau polies, c'est-à-dire qui puissent asseoir l'autorité. Le bon goût des gouvernants participe de leur supériorité de dirigeants.

¹⁰ *Ibid.*, p. 356.

¹¹ *Ibid.*, p. 389.

¹² *Ibid.*, p. 329 : « Vous ne pouvez attacher le peuple à l'idée même de la vertu, qu'en la lui faisant comprendre par les actions généreuses et le caractère moral de quelques hommes ».

Mme de Staël se saisit donc d'une conception classique de la politesse et des apparences pour l'appliquer au contexte révolutionnaire. Le paraître peut ouvrir la voie vers l'être : « les convenances sont l'image de la morale »¹³. Réciproquement, les paroles « vulgaires et féroces » de certains révolutionnaires ont fini par corrompre les hommes. Les paroles ne sont donc pas seulement la manifestation d'un état d'esprit : elles peuvent également le produire, de façon individuelle ou collective. Ainsi, les mots ont un tel pouvoir qu'ils peuvent entraîner, par eux-mêmes, des actions. Cette analyse se retrouve également chez B. Constant qui, dans son texte tardif *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, montre comment les nobles ont dû subir les conséquences de leurs paroles. La posture de dénonciation des privilèges n'a d'abord consisté, sous l'Ancien Régime, que dans des mots, d'autant plus faciles à prononcer qu'ils ne portaient pas à conséquence ; les nobles ont pu alors avoir l'illusion de leur désintéressement. Lors de la Révolution, certains d'entre eux, réalisant la contradiction existant entre leurs intérêts et l'opinion défendue, se sont détournés de cette dernière. Est-ce à dire que la réalité crue des intérêts l'emporte sur la mystification langagière ? Constant ne s'arrête pas à ce constat : certes, certains individus se leurraient en croyant s'être affranchis de leur classe ; mais quel que soit le retournement de certains, le langage a eu, au niveau de la société, des effets qu'il n'est plus au pouvoir de personne d'arrêter :

« On ne se pare pas impunément des couleurs philosophiques ; le despotisme, l'orgueil nobiliaire, le pouvoir sacerdotal, tous ont voulu en avoir l'honneur : il faut qu'ils en supportent les frais »¹⁴.

La défense en paroles de la liberté et de l'égalité ne pouvait demeurer sans effet. Sans abolir le pouvoir des intérêts individuels, les discours préparent le règne des principes, même lorsqu'ils sont proclamés sous l'empire d'une illusion. En ce sens, la proclamation de vérités philosophiques, même en mots, n'est jamais vaine. La continuité des paroles aux actes est un fait.

L'ancrage des discours dans la société d'une époque

Pourtant, ce dirigisme des gouvernants et des écrivains ne signifie pas que ceux-ci déterminent, seuls, la forme de discours la plus propre à former leurs concitoyens. Dès 1800, Mme de Staël insiste sur le rapport de convenance existant entre la littérature, les mœurs et le gouvernement d'une nation. Par conséquent, la forme des discours, déterminée par la société et l'époque, s'impose aux dirigeants eux-mêmes : ceux-ci n'ont, pas plus que les écrivains, le pouvoir de la créer arbitrairement. Les idées comme les paroles sont ancrées historiquement, elles relèvent d'une forme de « littérature » qui doit s'adapter à la société et au mode de gouvernement.

La philosophie doit alors, selon Mme de Staël, savoir adopter sous les institutions nouvelles un ton noble et simple, éloigné aussi bien de la « vulgarité » qui s'est déployée sous la Révolution que de la grâce trop maniérée de la monarchie. Il ne s'agit pas de créer une « poétique » nouvelle, mais bien de déterminer quelle forme de discours est la plus adéquate. L'ajustement entre une société et une littérature ne se fait pas de lui-même, surtout lorsque le changement des institutions politiques est le fruit d'un bouleversement violent. Mme de Staël formule, dans la deuxième partie de son ouvrage consacrée à la littérature républicaine à venir, des prescriptions quant à cette dernière. La république se trouvant classiquement associée à la sévérité et aux bonnes mœurs, Cicéron, Brutus, mais aussi César sont convoqués comme auteurs

¹³ *Ibid.*, p. 317.

¹⁴ B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 43.

républicains ; l'éloquence de Tacite est louée. Mais pas plus qu'il ne s'agit de revenir, politiquement, à la Rome antique, on ne peut pas reprendre purement et simplement les modèles rhétoriques du passé. Cela vaut même pour le XVIIIème siècle : certes, la littérature et la philosophie, en voulant se rendre utiles, ont alors fortifié, selon Mme de Staël, leur style et leur éloquence (raison pour laquelle elle juge Voltaire plus émouvant que Racine) ; certains écrivains, tels que Montesquieu et Rousseau, sont jugés comme des modèles d'écriture en même temps que des républicains avant l'heure. Mais le XVIIIème siècle ne saurait non plus fixer le terme des progrès dans le style et l'éloquence. Ceux-ci doivent non seulement convenir à la société, mais suivre leur temps : au schème de la convenance s'ajoute celui de la perfectibilité¹⁵. Or nombre de discours et d'écrits du XVIIIème siècle sont dépassés pour ces deux raisons. Mme de Staël constate ainsi que les plaisanteries de Voltaire étaient « toutes dans l'esprit français, toutes dans l'esprit même des hommes de la cour »¹⁶ ; cette forme d'écriture est désormais désuète. La grâce doit être remplacée par la vertu. Cependant, la modernité des discours républicains ne saurait, non plus, s'identifier à l'exagération d'un Shakespeare ou des dramaturges allemands, dont les œuvres comportent selon Mme de Staël trop de « fautes de goût ». La littérature républicaine, quoique s'inspirant plus ou moins de certains modèles du passé sera, assurément, une littérature nouvelle ; mais elle ne doit pas rompre pour autant avec toutes les règles admises jusque là. Il ne doit pas y avoir de révolution du langage.

Les modes de gouvernement et les formes langagières doivent tous deux se perfectionner sans heurt, en s'accordant l'une à l'autre. Dans les *Considérations sur la Révolution française*, ouvrage publié de façon posthume et où il n'est plus question de chercher la convenance d'une littérature avec la république, demeure l'idée qu'un équilibre heureux a été possible, dans les années 1788-1791, entre la grâce et les lumières, entre la monarchie et la liberté politique : or cette période, nous dit Mme de Staël, a également été celle où « l'art de parler » a atteint une perfection qu'il n'avait pas connue avant, et qu'il ne retrouvera pas non plus après¹⁷.

Cette réflexion sur le lien entre les institutions, la société et la littérature, débouchent alors chez Constant sur la thèse anti-dirigiste selon laquelle les écrivains comme les gouvernants doivent renoncer à toute forme d'omniscience et se mettre à l'écoute de la société, de l'opinion publique. Là encore, le modèle des écrivains du XVIIIème siècle, leur ton jugé tour à tour trop servile et résigné¹⁸, trop déclamatoire ou trop ironique, doit être rejeté comme n'étant plus d'actualité : « la raison publique d'alors était fort au-dessous de celle que trente ans de luttes, de révolutions, et d'expérience ont formée »¹⁹. Le combat contre le despotisme a été suivi et exprimé par les écrivains de ce temps plutôt que réellement initié par eux ; tous sont pris dans

¹⁵ On consultera sur ce point l'article de B. Binoche, « Littérature, esprit national et perfectibilité », in *Annales Benjamin Constant*, n° 31-32, 2007, p. 9-25.

¹⁶ G. de Staël, *De la littérature*, p. 285.

¹⁷ G. de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Tallandier, 2000, p. 229.

¹⁸ Cf B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, p. 22 : « Peut-être avant la formidable Révolution qui a ébranlé et menace encore le monde, cette résignation n'était-elle pas sans quelque mérite de prudence. Si les hommes avaient pu obtenir le redressement de leurs griefs par des raisonnements mêlés de prière, au lieu de les conquérir par des secousses qui ont froissé les vainqueurs comme les vaincus, les choses en auraient peut-être été beaucoup mieux. Mais aujourd'hui les frais sont faits, les sacrifices consommés de part et d'autre, et le langage de peuples libres, s'adressant à leurs fondés de pouvoir, ne saurait être celui de sujets, ayant recours à la pitié de leurs maîtres ».

¹⁹ B. Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, p. 25.

un horizon historique et social qu'il n'est pas en leur pouvoir de dépasser : ainsi ceux qui prennent la parole dans l'espace public sont invités à plus de modestie quant au rôle qu'ils s'attribuent. Le pouvoir des mots est réel, mais il n'est pas toujours celui que l'écrivain imaginait en les prononçant. Aucune caste ne peut plus se prévaloir de la possession de la vérité pour imposer ses vues au reste de la société. Les écrivains, ainsi, doivent se faire les porte-parole de l'opinion publique. Ils ne sont plus du côté de l'autorité, mais des forces historiques qui animent cette dernière.

Il n'est donc plus question que le gouvernement et les écrivains collaborent en vue de la même fin. Alors que Constant défendait lui aussi, au début de son œuvre, une telle alliance, il dissocie de plus en plus l'espace du gouvernement et de l'État d'un côté, celui des écrivains et de la société de l'autre. Constant attend des dirigeants, non qu'ils soient philosophes ou qu'ils utilisent les doctrines politiques afin de conforter leur pouvoir, mais qu'ils soient à l'écoute d'une opinion qu'ils ne prétendent plus former par le haut. De leur côté, les écrivains doivent prendre garde à ne pas confondre leur mode d'action avec celui du gouvernement. Cette erreur a été celle de nombreux auteurs du XVIII^{ème} siècle qui ont été victimes d'une illusion quant à l'efficacité de leur plume, et ont confondu la souveraineté absolue d'un auteur sur son texte avec la souveraineté absolue en matière politique :

« La manie de presque tous les hommes, c'est de se montrer au-dessus de ce qu'ils sont ; la manie des écrivains, c'est de se montrer des hommes d'État. En conséquence, tous les grands développements de force extrajudiciaire, tous les recours aux mesures illégales dans les circonstances périlleuses, ont été, de siècle en siècle, racontés avec respect et décrits avec complaisance. L'auteur, paisiblement assis à son bureau, lance de tous côtés l'arbitraire, cherche à mettre dans son style la rapidité qu'il recommande dans les mesures ; se croit, pour un moment, revêtu du pouvoir, parce qu'il en prêche l'abus ; réchauffe sa vie spéculative de toutes les démonstrations de force et de puissance dont il décore ses phrases ; se donne ainsi quelque chose du plaisir de l'autorité ; répète à tue-tête les grands mots de salut du peuple, de loi suprême, d'intérêt public ; est en admiration de sa profondeur, s'émerveille de son énergie. Pauvre imbécile ! Il parle des hommes qui ne demandent pas mieux que de l'écouter, et qui, à la première occasion, feront sur lui-même l'expérience de sa théorie. Cette vanité, qui a faussé le jugement de tant d'écrivains, a eu plus d'inconvénients qu'on ne pense dans nos dissensions civiles »²⁰.

Au contraire, l'écrivain doit se situer, non certes du côté des masses populaires, mais du côté de cette « opinion publique » qui s'exprime dans l'espace imprimé.

Cela ne signifie pas, cependant, que l'écrivain ne puisse pas se détacher de l'opinion de son époque. L'omniscience ne doit pas être remplacée par la servilité. L'écrivain, renonçant à manipuler, à diriger, doit posséder l'art de dire certaines vérités au bon moment. Sans nourrir sciemment des illusions, et sans affirmer dogmatiquement ce en quoi il croit, il doit déployer un art de la persuasion dont la première caractéristique est une forme de prudence : « On saura précisément ce qui doit être repoussé avec force, souffert avec patience, amélioré avec zèle »²¹. L'écrivain doit savoir identifier les points où sa parole sera efficace et ceux où il est inutile de s'opposer au mouvement. Il doit continuer à user d'une rhétorique dont plus rien ne garantit qu'elle sera efficace. Le pouvoir des mots ne suffit plus à garantir leur traduction en actes.

²⁰ B. Constant « De l'esprit de conquête et d'usurpation », in *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 259.

²¹ B. Constant, « Pensées détachées » in *Ecrits politiques*, p. 731.

L'éloquence de l'écrivain d'opposition dans *De l'Allemagne*

Mme de Staël, opposante célèbre à Napoléon Bonaparte, dépasse, elle aussi, la perspective d'une collaboration entre l'autorité politique et les écrivains et s'interroge, dans *De l'Allemagne*, sur la puissance d'opposition des discours. Le modèle mis en avant est celui des philosophes français du XVII^{ème} siècle et des idéalistes allemands. Ceux-ci ne proposent pas une philosophie directement politique comme pouvait l'être celle du XVIII^{ème} siècle ou celle que Mme de Staël proposait encore à l'époque du Directoire. Ils incarnent plutôt un modèle d'indépendance qui repose sur la force des idées morales et la libération des intérêts égoïstes. La métaphysique, alliée au sentiment religieux, ne propose pas directement une doctrine politique, mais elle affermit l'individu dans les combats qu'il doit mener – qui, eux, ne relèvent plus de la philosophie à proprement parler. *De l'Allemagne* est l'illustration en même temps que la théorisation d'une telle position. Ici, l'écrivain prend la parole contre le pouvoir, et son sentiment religieux lui permet de prendre de la hauteur par rapport à la société de son temps. Cette image d'un écrivain s'exprimant au nom de sa conscience, s'appuyant sur son for intérieur pour résister au pouvoir politique ne laisse pas intacte la conception de l'éloquence développée dans *De la littérature*. Celle-ci ne doit évidemment plus chercher l'adéquation avec un régime républicain qui n'est plus ; le discours doit se ressentir, encore plus qu'avant, de la force des sentiments qui animent l'individu. L'accent porte alors davantage sur l'enthousiasme que sur l'éloquence. Ceci amène Mme de Staël à prendre résolument ses distances avec une forme d'ironie et de « persiflage » propre au XVIII^{ème} siècle :

« La plaisanterie française veut toujours humilier par le ridicule, sa tactique est d'éviter l'idée pour attaquer la personne, et le fond pour se moquer de la forme »²².

Les philosophes allemands qui « ignorent, non la vérité, mais la manière de la dire », sont, de ce point de vue, supérieurs aux philosophes français. Certes, Mme de Staël ne cesse de déplorer l'obscurité de certains philosophes allemands ; mais l'importance même du style se trouve relativisée par l'accent mis sur les principes moraux. L'ouvrage se clôt d'ailleurs sur un chapitre où Mme de Staël oppose les écrivains qui exercent leur métier de façon mécanique et ceux dont la pensée est animée par l'enthousiasme, par laquelle « on croit manifester par le don de l'éloquence une vérité profonde, une vérité qui forme un généreux lien entre nous et toutes les âmes en sympathie avec la nôtre »²³. Celui qui se met avec enthousiasme au service du suprasensible se lie en même temps aux autres hommes et se prépare à agir de façon désintéressée, tandis que celui qui n'use que de l'ironie met la condition humaine à distance.

Ainsi, nous pouvons observer dans l'œuvre de Mme de Staël et de B. Constant la co-appartenance des idées philosophiques et de la rhétorique à un même ordre, celui de la « littérature », lui-même en rapport avec les institutions, la société, et inséré dans la perfectibilité de l'esprit humain. Mais le sens politique de cette alliance se modifie en profondeur dans leur œuvre. La philosophie, d'abord définie comme une force mise au service du gouvernement républicain, est alors directement politique par sa finalité, mais aussi par la parenté des mots et des actes. Cependant la conscience des limites de la parole portée par les autorités politique ou intellectuelle pousse ces deux auteurs à dissocier, de plus en plus, l'espace de la philosophie et des discours d'un

²² G. de Staël, *De l'Allemagne*, t.II, Paris, GF, 1968, p. 157.

²³ *Ibid.*, p. 311.

côté, celui des décisions politiques et de l'autorité de l'autre. Les discours philosophiques n'agissent plus que d'une façon indirecte, *via* la conscience de l'écrivain, et leur traduction dans le cours de l'histoire ne se fait plus que d'une façon fragmentaire et heurtée. La parenté entre la philosophie et la rhétorique demeure, l'appréciation de leur efficacité se modifie fortement.

L'adresse au Prince, au public cultivé et à la nation chez J.G. Fichte

Y a-t-il un sens à étudier côté à côté des penseurs aussi dissemblables que G. de Staël et B. Constant d'un côté, qui se sont voulus avant tout écrivains, et J.G. Fichte, l'incarnation du philosophe de profession, de l'autre ? Les positionnements politiques, entre des auteurs qui veulent conforter la République, puis défendent les libertés publiques, et un Fichte qui avant d'en appeler à un sursaut national, sont certes très différents. Mais il est intéressant de comparer des positions qui, quoi qu'on en dise, sont contemporaines, prennent place à leur façon dans le contexte général de la fin de la Révolution française, et soulèvent des problèmes similaires liés à l'autorité du philosophe, au pouvoir des discours et à leur rapport à une forme de pensée collective. Fichte modifie, dans ses discours, son rapport aux gouvernants, mais ne cesse de conserver une distance critique vis-à-vis d'eux – sans pour autant perdre son autorité sur son public. La finalité politique assignée à la philosophie nous sert, ici aussi, de fil conducteur pour comprendre la nature et l'efficacité de ses discours.

L'adresse au public et au peuple dans la *Revendication de la liberté de penser*

La défiance de Fichte envers l'opinion publique, sa mise en avant de la philosophie comme Doctrine de la Science rigoureuse, et la possibilité pour la philosophie de se communiquer malgré tout à un public non savant, sous une forme « populaire », rendent complexe, chez lui, l'usage d'un art des discours. Fichte, qui met en garde contre le danger que court la philosophie de devenir superficielle lorsqu'elle se conforme au « bon sens » et se donne sous une forme immédiatement compréhensible par tous²⁴, ne cesse d'affirmer la primauté de l'exposé scientifique sur le populaire. Ceci, cependant, ne signifie pas que la philosophie renonce à une prise de parole dans l'espace public, même si « l'art » convoqué dans ce but n'est pas la rhétorique classique. La « popularité » selon Fichte désigne la popularisation, dans un second temps, d'une philosophie qui obéit d'abord aux règles de « l'art philosophique »²⁵ lui-même.

Cependant la « popularité » peut à la fois désigner le peuple dans son ensemble, en incluant ses franges les plus pauvres, et le public cultivé mais non savant. La première perspective, celle d'une adresse au peuple comme *Volk*, n'est pas liée seulement à la

²⁴ cf J.G. Fichte, *La destination du savant*, Paris, Vrin, 1994, p. 44 : « Si je pressentais parmi vous, Messieurs, beaucoup de « philosophes populaires » qui, sans nulle peine, sans nulle réflexion, résolvent à l'aise, simplement grâce à leur sens commun, qu'ils nomment sain, toutes les difficultés, alors je ne m'installerais à cette chaire qu'en tremblant ».

²⁵ cf J.G. Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle*, Paris, Vrin, 1990, p. 33 : « Tous les autres arts, tels la poésie, la musique, la peinture, sont pratiqués sans que la mise en pratique ne fasse apparaître en même temps les règles selon lesquelles il procèdent ; seul l'art de philosopher, absolument transparent à lui-même, n'ose faire aucun pas sans indiquer en même temps les raisons pour lesquelles il progresse de cette façon (...) ».

Révolution, mais également à la tradition des sermons, lieux essentiels d'éducation populaire. Fichte, qui avait suivi des études de théologie, a réfléchi à la façon dont les prêches religieux pouvaient se substituer à l'enseignement de la philosophie. Mais il distingue clairement, au moins dans la première partie de son œuvre, cette éducation du peuple par la religion et le discours philosophique, même popularisé. Lui-même produit des discours dont il n'est pas toujours facile d'identifier clairement le public et les règles dont il se réclame.

Ces tensions apparaissent en particulier dans la *Revendication de la liberté de penser auprès des princes de l'Europe* publiée en 1793, et ce non pas tant en écho aux événements révolutionnaires français qu'en réaction aux édits de Wöllner de 1788 limitant très fortement la liberté d'expression en Prusse. Par son titre, Fichte s'inscrit dans le modèle de l'adresse du philosophe au Prince, à une époque où ce modèle vacille déjà, et en le modifiant lui-même profondément. On peut, ici, trouver sans doute une des formes de « parrhêsia » analysée par M. Foucault. Fichte se réclame des règles de bienséance et de bienveillance qui excluent la « satire » et toute volonté d'offenser les gouvernants à qui il prêche, par avance, de bonnes intentions. L'écrivain se pose non comme un opposant à un prince réputé méchant, mais comme quelqu'un qui souhaite apporter des éclaircissements à un Souverain dont on suppose qu'il est bien disposé envers son peuple. Son espoir est que la levée de la censure permette aux Princes, si mal éduqués par ailleurs, d'entendre un mot de sagesse. L'anonymat dont use Fichte, qui semble aller contre ces règles d'un dialogue bienveillant, est présenté comme une conséquence des lois existantes, et non comme une volonté délibérée de se cacher : c'est à l'Etat, et non à l'écrivain, de témoigner de la « pureté de ses desseins » [*Reinheit seiner Absichten*] en autorisant la publication et la circulation de l'ouvrage²⁶.

Mais une première ambiguïté se révèle lorsque Fichte invite le peuple à « crier », littéralement, son droit à la libre expression, lorsqu'il l'enjoint à prendre conscience des rapports de force existants et qu'il conspuie la faiblesse de la Cour. Fichte légitime une prise de parole s'autorisant de la puissance physique et qui montre comment les princes ont travesti le règne de la force en droit. Dans une volonté de démystification, Fichte rappelle à ses destinataires que « vous êtes les plus forts [*die Stärkern*] et eux les plus faibles [*die Schwächern*], que leur force est dans vos bras, et qu'ils se retrouvent misérables et sans défense quand vous les laissez ballants ». Ce « discours » [*Rede*] qui oppose deux parties adverses a pour pendant la « guerre » au préjugé concernant la souveraineté politique. Mais l'ambiguïté se révèle également ici, puisque cette lutte philosophique ne doit, elle, être menée que par « ceux qui en [ont] la force » et qui sont capables de comprendre « le système de savoir dans son entier ». La tension concernant la nature des destinataires se voit lorsque Fichte, tout en affirmant vouloir communiquer ses idées au « public le moins instruit » [*dem ununterrichtetern Publicum*], indique que l'on doit trouver dans son écrit la « trace d'un système plus profond et plus assuré » [*Spur eines festern tiefern Systems*] ; il invite ses lecteurs à suivre, par exemple, une courte déduction des droits de l'homme²⁷. Le discours « populaire » offre, ici, d'emblée, une lecture à plusieurs niveaux ; la démonstration philosophique côtoie des figures plus « populaires » telles

²⁶ cf J.G. Fichte, *Revendication de la liberté de penser*, Paris, Livre de Poche, 2003, p. 77 ; « Zurückforderung der Denkfreiheit » in *Werke*, I,1, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1964, p. 168 : « Nul Etat dans lequel ces feuilles sont imprimées et vendues publiquement ne cherche à opprimer les lumières [*die Aufklärung zu unterdrücken*] ».

²⁷ *Ibid.*, p. 86/ p. 173. Nous donnons successivement les références de la traduction et du texte original.

que le dialogue qui met en scène les adversaires de façon polémique. Fichte reconnaît les limites d'une attaque qui ne reposerait que sur des raisonnements philosophiques ; car les arguments des adversaires de la liberté de pensée étant de ceux qui ne peuvent, selon Fichte, s'assumer rationnellement ni publiquement, l'écrivain philosophe se doit de reconstituer les pensées cachées. La parole philosophique hésite ici entre deux voies : en appeler au peuple pour lutter contre les gouvernants ou persuader ces derniers qu'ils ont tort de censurer les écrits.

La vérité philosophique, dite sans fausse pudeur, peut, de fait, devenir une nouvelle arme. Fichte rompt le pacte qui unissait les écrivains aux gouvernants et qui corrélait la liberté d'expression au respect de certaines règles, en affirmant ne plus vouloir accommoder la vérité afin de ménager ces derniers : « Il vous faudra dorénavant vous habituer peu à peu à voir la vérité sans voile » [*die Wahrheit ohne Hülle zu erblicken*]²⁸. Mais au moment même où il est dénoncé, ce pacte est en quelque sorte reconduit puisque Fichte veut justement montrer que la liberté d'expression sans entraves ne constitue pas un danger pour l'Etat. Le texte revient d'ailleurs, pour finir, à une adresse au Prince : le philosophe tient ici un langage de vérité et de franchise, sans servilité, qui se démarque explicitement du langage des courtisans. Le discours philosophique n'est pas là pour flatter le Souverain, mais pour lui montrer les limites de son pouvoir et la fondation de son autorité. Fichte déplore qu'aucun « miroir »²⁹ fidèle ne puisse être tendu au prince, et il donne à cette image classique de l'éducation princière³⁰ le sens nouveau d'un langage de vérité, d'un miroir de conscience. Le philosophe enjoint alors au prince, non seulement « d'écouter volontairement la voix de la vérité », mais de se soumettre aux résultats du libre-examen. Fichte ne renonce donc pas, dans ce texte, à l'idée d'un compagnonnage et d'une collaboration du pouvoir politique à la vérité ; mais cette collaboration n'abolit pas l'extériorité du philosophe vis-à-vis de l'autorité politique. Seul celui qui conseille au Souverain de laisser les lumières se diffuser, sans en attendre ni salaire, ni récompense, peut être dit bon conseiller. C'est en parlant comme un savant étranger au monde de la Cour et de l'administration, et non comme un dépositaire de l'autorité, que le philosophe a, paradoxalement, le plus de chances de rendre sa parole politiquement efficace.

Le caractère de l'époque actuelle : une rhétorique fondée dans une pensée collective

Dans *Le caractère de l'époque actuelle*, écrit dans le contexte de la paix de Lunéville jugée infamante par Fichte, et prononcé sous forme de conférences à Berlin, l'objet du texte est une certaine compréhension du présent comme moment d'un processus qu'il s'agit de retracer. En ce sens, Fichte ne s'attache pas à l'actualité comme moment présent isolé et singulier. A. Danaux³¹ a cependant remarqué que Fichte a souvent recours à l'exposition populaire dans des moments de crise

²⁸ J.G. Fichte, *Revendication*, p. 103-104; "Zurückforderung" in *Werke*, I,1, p. 184.

²⁹ *Ibid.*, p. 113/p.190 : « Apercevoir quelquefois, comme en un miroir, notre valeur personnelle dans la façon dont nous traitent nos concitoyens - cet avantage n'existe que pour les personnes privées [*Privatpersonen*] ; on n'apprécie [*schätzt*] pas à haute voix la véritable valeur [*den wahren Werth*] des rois avant qu'ils ne soient morts ».

³⁰ On consultera sur ce point l'ouvrage de M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

³¹ A. Danaux, „Approche du sens de „l'exposition populaire“ chez Fichte“ in P. Beck et D. Thouard (dir.), *Popularité de la philosophie*, Fontenay/Saint-Cloud, E.N.S. Editions, 1995, p. 257.

extérieure ou intérieure, dans des situations d'urgence. Dans ces moments-là, le savant doit savoir adapter le style et le contenu de son discours à la situation historique dans laquelle il se trouve ; il s'agit alors, non de se faire le porte-parole de l'opinion, mais de donner le public le plus large possible au discours philosophique. La plainte et la satire sont également rejetées dans le jugement du temps présent, « car la plus douce récompense de la réflexion philosophique est de trouver tout nécessaire, et donc bon »³². Cette lucidité, cependant, ne signifie pas, loin de là, un renoncement à l'action ni même au changement. Simplement, la première condition d'une telle posture est la hauteur de vue par rapport à l'époque.

Ces conférences sortent, tout comme la *Revendication de la liberté de penser*, du cadre savant et universitaire, mais ne reprend pas la posture combattive qui était celle de ce texte. Le discours philosophique ne se fonde pas ici sur l'opposition d'un « vous » et d'un « eux », mais dans la constitution d'un « nous », un sujet collectif constitué par le philosophe et son public, c'est-à-dire tous ceux auxquels se communique quelque chose de la philosophie. Car celui qui pratique cette discipline n'est pas un individu isolé. Mais logiquement, il n'est plus question du peuple qui inclurait les franges les plus défavorisées de la population : Fichte s'adresse à « ceux qui maîtrisent la langue littéraire [*Büchersprache*] et qui sont capables de suivre un exposé cohérent »³³, c'est-à-dire ceux qui comprennent l'exigence de systématisme grâce à la fréquentation des livres (la traduction de *Büchersprache* par « langue littéraire » ne rend pas compte de cette importance de l'écrit, qui exclut *de facto* les franges illettrées de la population). Le « public cultivé et intelligent » [*gebildetes undverständiges Publikum*]³⁴ possède cette culture minimale permettant la communication de la philosophie. L'adresse aux couches populaires continue à se faire par le biais de la religion³⁵. La perspective, ici, n'est certes pas démocratique.

La communauté de vision voulue par Fichte autour d'un diagnostic commun sur le temps présent ne peut alors s'établir que progressivement et n'être véritablement acquise qu'au terme du discours. Il en résulte certaines stratégies rhétoriques qui ont pour but de communiquer la philosophie scientifique. Fichte s'excuse par exemple à plusieurs reprises de ne pouvoir présenter plus clairement son propos, tout en continuant à refuser la « clarté assommante » [*ermüüdende Deutlichkeit*] reposant sur la répétition, la platitude, qui est caractéristique selon lui du temps présent et se distingue de la véritable clarté [*Klarheit*] de la vision. Le principe herméneutique selon lequel la compréhension du tout et celle des parties se conditionnent mutuellement est rappelé afin de gagner l'indulgence du public. Fichte affirme d'abord vouloir divertir son public, avant de reconnaître en conclusion qu'il ne voulait pas seulement remplir le « temps mort » des auditeurs. Le système de pensée est communiqué dans ses conclusions, mais non dans ses preuves. Cependant, ces leçons visent à éveiller le « sens de la vie » et contribuer à la transmission d'une « étincelle »

³² J.G. Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle*, Paris, Vrin, 1990, p. 30 ; « Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters » in *Werke*, I,8, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 203.

³³ *Ibid.*, p. 22/p.195.

³⁴ *Ibid.*, p. 31/p.204.

³⁵ *Ibid.* p. 117/p.277 : « J'aurais pu [exposer] [*vortragen*] exactement la même chose, en particulier au peuple, en tant que prédicateur, du haut de la chaire ; simplement, j'aurais dû me servir alors du langage biblique, et, par exemple, utiliser pour désigner ici ce que j'appelle « mettre sa vie au service des idées » des formules comme « s'en remettre à la volonté divine en nous », ou « être inspiré par la volonté divine », etc... »

entre les générations³⁶. La communauté de pensée entre le philosophe et son public ne doit pas se fonder sur l'appartenance à une même époque, sur ce que l'on pourrait appeler, en un sens heideggerien, le « on » comme opinion anonyme d'une époque, ou plus simplement sur l'opinion publique, mais sur la pensée véritable.

Ce faisant, le discours doit cesser d'être celui d'un sujet, fût-il philosophe, pour devenir l'objet même dont on parle. Les vrais savants parlent en vertu de l'idée même. L'orateur devient un simple médium à l'expression de la matière du discours et ne doit plus parler en son nom propre :

« Il n'en va pas de même de celui qui a des idées à communiquer et qui est poussé [*getrieben*] par elles à une telle communication. Ce n'est pas lui-même qui parle, mais l'idée qui parle ou qui écrit en lui, avec toute la vigueur [*Kraft*] qui lui est inhérente ; seul est bon le discours [*Vortrag*] où ce n'est pas l'orateur [*der Vortragende*] même qui entend présenter [*vortragen*] la matière, mais la matière qui s'exprime elle-même et qui se structure en paroles à travers l'organe de l'orateur [*des Vortragenden*] »³⁷.

La tâche propre de la philosophie, en temps de crise, n'est pas seulement d'être une prise de conscience de l'époque par elle-même, ou une expression éloquente des attentes de la société, mais un point de vue supérieur à celui de l'époque. L'individu n'est pas le refuge ultime de la pensée philosophique, il en est souvent le simple support³⁸ ; tout l'enjeu est que la pensée qui le traverse soit authentique, et non pas liée aux préjugés inconscients d'une période. Dès lors, tout l'art du discours est mis au service de cette finalité.

L'adresse à la nation dans les *Discours à la nation allemande* (1807)

Les *Discours à la nation allemande*, textes prononcés en conférence puis publiés dans le contexte de la défaite prussienne de 1806, témoignent de l'importance nouvelle accordée à l'éducation de la nation – et non pas seulement du prince ou des gouvernants. Le texte comprend d'ailleurs une critique des erreurs commises par ces derniers et qui ont rendu la défaite possible. Il faut comprendre cette adresse à la « nation », cet appel au patriotisme comme un désir de dépasser l'ancienne distinction entre le peuple et le public cultivé, de rapprocher les gouvernants et les gouvernés grâce à une éducation nationale qui n'exclura, en droit, personne.

Ce texte se présente alors lui-même un morceau de « philosophie allemande », dont Leibniz est considéré comme une figure importante. Or l'accent mis sur les philosophes est une autre façon de dire l'importance de la nation. Comme X. Léon le résume :

« C'était aux savants, non aux hommes politiques, ou aux princes que revenait l'honneur d'avoir révélé au peuple allemand l'idée de son unité

³⁶ *Ibid.*, p. 31/p.204 : « Pourrait-il en particulier se trouver qu'en quelque esprit jeune et vigoureux [*junges kräftiges Gemüth*] jaillît une étincelle qui prît vie durablement, qui, à partir de mes pensées peut-être faibles, en développât de meilleures et de plus parfaites, et qui produisît la détermination [*Entschliessung*] vigoureuse de les réaliser [*realisieren*], ma récompense serait alors complète ».

³⁷ *Ibid.*, p. 86/p.250. La répétition des mots apparentés à *Vortrag*, devrait peut-être, bien que peu élégante, être rendue dans la traduction ; il nous semble qu'elle rend compte de cette appartenance du locuteur à son discours.

³⁸ *Ibid.*, p. 39/p.210 : « Un individu [*Individuum*] s'imagine pouvoir exister, vivre, penser et agir [*daseyn und leben und denken und wirken*] pour lui-même, et que quelqu'un croie que lui-même, cette personne déterminée, est le sujet de sa pensée [*das Denkende zu seinem Denken*], alors qu'il n'est qu'un pensé particulier [*ein einzelnes gedachtes*], à partir de la pensée une, universelle et nécessaire »

nationale. Étrangers et supérieurs aux divisions locales et territoriales, ils avaient été les premiers à se proclamer citoyens de la patrie allemande tout entière et non de tel ou tel État d'Allemagne. Les vrais fondateurs de l'Allemagne ce furent les Leibniz, les Klopstock, les Goethe, les Schiller, les Schlegel (Kant, né et resté prussien, fait peut-être seule exception) qui, détachés de leur lieu d'origine, affirmèrent l'universalité de l'esprit allemand et préfigurèrent l'unité nationale »³⁹.

L'écriture de la philosophie dans une langue particulière, nationale, ne doit donc pas être ressentie comme une limitation. La philosophie devient même le propre des peuples qui ont une langue « vivante », c'est-à-dire ayant suivi un développement autonome (les échanges étant conçus comme des obstacles à cette vie) – et le français étant, comme on le sait, exclu de cette catégorie. Le texte philosophique doit, certes, garder une forme scientifique ; mais la langue dans laquelle il s'écrit ne doit pas être une langue étrangère à la vie du peuple. Le philosophe se penche, ici, à nouveau, sur les circonstances présentes ; il est d'autant plus habilité à parler qu'aucune solution à la crise ne pourra venir de circonstances extérieures comme un renversement d'alliance ou des victoires militaires. Mais le secours qu'il cherche ne se trouve pas tant dans un regard qui dominerait l'époque que dans la nation elle-même. Il ne faut cependant pas confondre l'essence de cette dernière avec les décisions arbitraires et l'opinion empirique d'un moment. Le philosophe allemand qu'est Fichte parle alors au nom de la pensée propre à la nation :

« On ne fait ici qu'exprimer à nouveau les propositions [Sätze] et les options [Ansichten] que la philosophie allemande moderne a énoncées [gepredigt] depuis sa naissance, et qu'elle a énoncées [gepredigt] à nouveau, parce qu'elle ne pouvait rien faire d'autre que de les énoncer [predigen] »⁴⁰.

Fichte rapproche le discours philosophique du prêche religieux (ainsi que l'indique le verbe *predigen* en allemand) et sa propre pensée se trouve englobée dans cette philosophie religieuse propre à la nation allemande. Cependant, de même que des individus peuvent être en avance ou en retard sur leur temps, de même un individu peut-il écrire en allemand sans appartenir réellement à cette nation par sa pensée. Certaines œuvres individuelles expriment mieux celle-ci que d'autres et d'ailleurs, la forme mise en avant ici par Fichte est plutôt la poésie. La tâche propre à la philosophie est de tendre un « miroir » à la nation – l'image, on s'en souvient, était plus classiquement appliquée au Prince dans la *Revendication de la liberté de penser* :

« Désormais, grâce à une philosophie devenue transparente à elle-même [*in sich selbst klar gewordene Philosophie*], cette nation disposera enfin du miroir dans lequel elle se forgera une conception claire [*mit klarem Begriffe*] de ce qu'elle fut jusqu'ici par nature, sans en avoir véritablement conscience [*ohne deutliches Bewusstsein*], et à quoi elle était destinée par cette nature ; et invitation lui est faite de se rendre elle-même entièrement, grâce à cette conception claire et avec un art réfléchi autant que libre [*mit besonnener und freier Kunst*], telle qu'elle doit être, de renouveler le pacte [*Bund*] et de boucler son propre cercle »⁴¹.

La réflexivité philosophique qui se donne dans le discours a donc, par elle-même, une signification politique. A la voix du philosophe se mêlent, nous dit Fichte, celles des Ancêtres qui résistèrent aux Romains, de ceux qui se battirent pour la liberté

³⁹ X. Léon, *Fichte et son temps*, T. III, Paris, Armand Colin, 1927, p. 251. Cette affirmation à propos de la *Théorie de l'Etat* vaut selon nous déjà pour les *Discours à la nation allemande*.

⁴⁰ J.G. Fichte, *Discours à la nation allemande*, trad. A. Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 113 ; « Reden an die deutsche Nation » in *Werke*, I, 10, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2005, p. 141.

⁴¹ *Ibid.*, p.206/p.195.

religieuse. Dès lors l'histoire elle-même, devenue providentielle, s'exprime pour exhorter les Allemands à servir leur patrie menacée. Là où *Le caractère de l'époque actuelle* maintenait une tension entre la pensée d'une époque et la pensée parvenue à un point de vue supra-temporel, les *Discours* surmontent cette tension en faisant de cette ouverture à l'éternité l'une des caractéristiques de la nation allemande. Là encore, le discours se réfère à une communauté de pensée supérieure à celle, empiriquement attestée, d'une société ou d'une époque.

Dans la conclusion générale, Fichte revient alors plus précisément sur les destinataires du discours : par-delà le cercle des auditeurs, il reconnaît s'être adressé à la nation, « comme si elle était assemblée devant lui ». Il ne s'agit plus, comme dans *Le caractère de l'époque actuelle*, d'allumer une étincelle, chez un individu, mais de souhaiter une diffusion de cette ardeur patriotique à l'ensemble de la communauté. La somme des individus ayant pris une résolution ferme doit finir par constituer un « tout ». Quel doit alors être le rôle spécifique de Fichte ? Il reconnaît que l'on pourrait trouver outrepassant ce privilège qu'il s'accorde de s'adresser ainsi à la nation. Mais un individu doit toujours initier le mouvement, et le philosophe peut être cette personne :

« Je fus le premier à en prendre une conscience vive [*einsah*] ; c'est pourquoi je devins le premier à agir [*that*] en ce sens. Un second pas succèdera à celui-ci. Tous ont maintenant le même droit de l'entreprendre, mais un seul l'accomplira effectivement un jour. Un seul doit toujours être le premier et si quelqu'un peut l'être, qu'il le soit ! »⁴²

La conscience des choses contient, en elle-même, l'acte qui en découle. Les Allemands ont alors pour tâche de dissiper le « brouillard » qui altère leur vision et les empêche d'agir. Le moment est d'ailleurs particulièrement pathétique puisque, souligne Fichte, s'il n'est pas celui d'un nouveau commencement pour la nation, il sera celui de sa fin : la crise politique ne sera dénouée que si l'on parvient à sortir de la crise de la pensée, en s'engageant dans une nouvelle voie. La philosophie détermine le devoir de chacun dans les circonstances présentes : aux écrivains et aux savants, Fichte reproche à la fois de s'être trop enfermés dans le domaine de la pensée pure, et de s'être trop laissé flatter par le public :

« Pourquoi vous empressez-vous sans cesse de distraire ce peuple oisif alors que vous savez qu'il n'a rien appris et qu'il ne veut rien apprendre ? Pourquoi l'appeler le public [*Publikum*], le flatter comme s'il était votre juge, l'exciter contre vos concurrents et chercher à mettre, par tous les moyens, cette force [*Haufen*] aveugle et confuse de votre côté ? Pourquoi, enfin, même dans vos organes de presse et de journaux, lui fournissez-vous ainsi la matière et l'exemple de ces jugements précipités (...) ? »⁴³.

En s'abaissant devant l'autorité de la foule, les écrivains et les savants ont affaibli le pouvoir de la vérité ; il est temps qu'ils reconnaissent l'importance de leur « mission » et leur propre autorité. Reconnaître l'ancrage du discours philosophique dans l'esprit de la nation ne revient donc nullement à réhabiliter l'opinion publique. Fichte essaie au contraire de penser la co-appartenance d'une pensée philosophique individuelle et d'une pensée collective plus profonde que les opinions d'un moment :

« Notre présupposition, en même temps que notre solide conviction, c'est que le résultat de cette réflexion sera le même chez vous tous, et que, pourvu que vous réfléchissiez effectivement, plutôt que de vous abandonner à l'indifférence dont vous avez témoigné jusqu'ici, vos pensées s'accorderont [*übereinstimmend denken werdet*] ; c'est aussi que, si du moins vous cultivez [*anschaffet*] en vous l'esprit en général et ne restez pas attachés à la simple vie végétative, la convergence [*Einmüthigkeit*] et

⁴² *Ibid.*, p. 358/ p. 287.

⁴³ *Ibid.* p.369/p.293-294.

l'accord [*Eintracht*] entre les esprits [*des Geistes*] s'ensuivront d'eux-mêmes »⁴⁴.

La pensée commune, l'unité spirituelle, ne s'établissent donc pas naturellement, par l'appartenance innée à une nation ; elles requièrent des individus qu'ils fassent un effort sur eux-mêmes. La philosophie a pour tâche d'exhiber le fondement de cette pensée et, par-là même, de concourir à ce que la nation se retrouve elle-même. Puissance philosophique et politique, démonstration et effets rhétoriques doivent coexister dans un même discours, en illustrant en acte l'union de la théorie et de la pratique.

Si l'on excepte la période du Directoire où Mme de Staël et Constant réfléchissent à la façon dont les discours philosophiques pourraient directement servir les vues du gouvernement républicain, et où ils théorisent un art des discours commun aux écrivains et aux membres du gouvernement, qui mettra fin à la crise politique par la formation des esprits, les textes que nous avons ici considérés dissocient la finalité, l'efficace du discours philosophique et l'espace de l'autorité politique. Mais on ne saurait se contenter du constat paresseux selon lequel le discours philosophique serait, à défaut d'être un soutien, une parole de critique et d'opposition. Car entre une philosophie conçue comme littérature, essentiellement apparentée à l'éloquence, et dont la tâche la plus urgente sera de dialoguer avec la société dans laquelle elle s'ancre, et une philosophie savante, extérieure au gouvernement mais porteuse d'une autorité propre, et qui ne s'adresse à un large public que pour l'inviter à dépasser son point de vue limité, la réaction à la crise prend des formes radicalement différentes. A une philosophie qui doit, pour être efficace, s'aider – d'ailleurs sans garantie de réussite – des instruments de la rhétorique, on peut opposer, chez Fichte, l'image d'une pensée suffisamment puissante par elle-même pour donner naissance à une rhétorique singulière, à la fois philosophique et liée à une forme de pensée collective, et qui seule pourra mettre fin, dans l'esprit de son auteur, à la crise politique.

⁴⁴ *Ibid.* p.360-361/p.289.