

Fichte

Remarques sur *L'initiation à la vie bienheureuse*

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Sans prétendre à l'exhaustivité on propose ici de fournir ici un certain nombre d'éléments *factuels* et *théoriques* indispensables à la compréhension des enjeux philosophiques de l'*Anweisung zum seligen Leben (AZSL)*. Pour ce qui est des éléments factuels on rappellera brièvement le contexte dans lequel Fichte a tenu cette série de leçons ; pour ce qui est des éléments théoriques on situera ce texte de vulgarisation par rapport aux transformations internes de la *W.L.* dans le cadre d'une polémique avec la philosophie de l'identité de Schelling.

Par souci de simplification on procèdera en traitant trois thèmes qui permettent de comprendre l'ensemble des thèmes traités dans l'*AZSL* : *l'ontologie*, *la morale*, *la religion*.

LE CONTEXTE GENERAL DE L'AZSL

Comme le rappelle Xavier Léon¹ les leçons consacrées à l'*AZSL* s'inscrivent dans un programme bien particulier : devant le public restreint qui avait écouté à Berlin les leçons particulièrement ardues de la *W.L.* de 1804, Fichte fit une série de conférences destinées à la vulgarisation de sa pensée –les *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-1805) – puis il continua de s'adresser au grand public avec les conférences de *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (Erlangen, 1805) et enfin celles qui sont réunies dans l'*Anweisung zum seligen Leben* (Berlin 1806). Si la *W.L.* des années 1804-1805 est le sommet de sa spéculation à cette époque, les leçons contenues dans ces œuvres font redescendre les auditeurs dans une vallée un peu plus facile à parcourir. Il est vrai que Fichte prépare progressivement le terrain, si l'on peut dire : les *Grundzüge* ont une orientation plus historique, destinée à montrer les causes des tendances actuelles (romantisme, la Philosophie de la Nature de Schelling...), *Ueber das Wesen* se concentre sur l'essence du savant et sa mission qui est de contribuer à la réalisation de la vie divine dans le monde, l'*Anweisung* est le point culminant de cette introduction où l'auditeur est invité à rejoindre la spéculation fichtéenne à son niveau le plus élevé. Comme dans les *Grundzüge* la 16^{ème} et 17^{ème} Leçons exposaient déjà la doctrine de la religion et de la béatitude, l'*AZSLB* montre les présupposés théoriques de cette doctrine en les rattachant aux développements les plus récents de la *W.L.* Entre l'*Anweisung* et les leçons précédentes on constate un *saut qualitatif* indéniable et un effort manifeste de Fichte pour simplifier le plus possible les spéculations parfois abstruses de la *W.L.* Les nécessités pédagogiques de la vulgarisation font que Fichte doit présenter les résultats de la genèse philosophique sans procéder génétiquement. Comme il le dit lui-même dans l'*AZSL* l'exposé scientifique fait naître la vérité après la destruction de l'erreur alors que l'exposé populaire part d'emblée de la vérité². Parmi les philosophes de l'idéalisme allemand classique, Fichte est celui qui a peut-être le plus oscillé entre deux pôles : d'un côté une véritable capacité à spéculer sans concession aucune aux modes de son époque, en faisant preuve d'une grande inventivité par l'utilisation des ressources lexicales de la langue allemande, de l'autre le souci permanent de *vulgariser* au sens noble du terme, de *prêcher* la vérité. Qui dit vulgariser ne veut pas dire trivialiser et l'*AZSL* est l'occasion de le constater. Ce n'est pas la première fois que Fichte s'essaie au genre : la *Bestimmung des Menschen*, les écrits de circonstance destinés à clarifier le concept de la *W.L.* et les fameux *Reden an die deutsche Nation* (1808) sont là aussi pour en témoigner.

¹ Xavier Léon, *Fichte et son temps*, t. 2, chap. X-XI, XII

² *L'initiation*, Leçon II, p. 59-60

ONTOLOGIE

Il peut paraître paradoxal de parler d'ontologie au sujet de la *W.L.*, étant donné l'incompatibilité entre une philosophie transcendantale et une ontologie au sens classique³ mais l'évolution de la *W.L.* ne nous laisse pas le choix : tous les interprètes ont reconnu ce moment décisif où Fichte réintègre l'être pur et simple, l'Absolu, dans la *W.L.* sans reprendre à son compte les concepts périmés de l'ontologie leibnizo-wolfienne. Comme certains interprètes on peut parler d'hénologie⁴ au motif que le concept traditionnel d'être est déconstruit, désontologisé. Comme dans l'*AZSL* Fichte distingue l'être *mort* et l'être *vivant*, l'être comme *vie*⁵, on peut parler d'une ontologie à condition d'insister sur la signification du terme de *vie*. Ce terme est bien commode pour Fichte puisqu'il lui permet de parler d'un être sans substrat, sans étance, qui est sans être une chose, comme si l'Absolu comme *vie* héritait une partie de ses déterminations de la *Tathandlung* de la première *W.L.*, sans être pensé à partir de la structure de l'égoïté transcendantale. Les prolégomènes de la *W.L.* de 1804 sont explicites en faisant de la philosophie la connaissance de l'Absolu et en critiquant ceux qui font de l'Absolu un être au sens d'une chose morte, un être supra-disjonctif qui serait posé indépendamment du savoir, dans une extériorité radicale à celui-ci (extériorité qui n'a rien à voir pour Fichte avec l'*aseitas* de l'Absolu)⁶. L'*AZSL* se situe au moment précis où Fichte a transformé le mode d'exposition de la *W.L.*, dépassant la relation du Moi théorique et du Moi pratique (*Grundlage* de 1794), l'exposition théorético-pratique (*W.L. Nova Methodo*) pour aller vers une spéculation de plus en plus exigeante articulant ce que la *W.L.* de 1801-1802 appelle le Savoir absolu et l'Absolu. Ce qui complique encore les choses c'est que les années 1804-1805 sont celles où Fichte pose les bases de sa spéculation ultérieure avec sa *Bildungslehre*. Aussi paradoxal que cela puisse paraître à un kantien orthodoxe pour qui la lettre et l'esprit du kantisme sont indissociables, ces deux transformations opérées par Fichte sont les conditions même de la préservation des acquis du criticisme, dans un contexte marqué par la contre-révolution copernicienne, en particulier l'ontologisme de la Naturphilosophie de Schelling :

1° en distinguant l'être vivant et l'être mort Fichte ne cède pas à une mode (la légende du romantisme de Fichte ou de son irrationalisme) et en parlant de l'amour (*Liebe*) que l'on a pour l'être comme *vie* (*Leben*) Fichte

³ Est-il besoin de rappeler la fameuse formule de Kant dans la *Critique de la raison pure* qui suggère de remplacer le « nom pompeux d'ontologie » par le nom plus modeste d'Analytique transcendantale ?

⁴ Ainsi JC. Goddard dans *La philosophie fichtéenne de la vie*, III° Partie, chap. I, La distance et le lien : c'est l'amour qui dissoudrait l'étance de l'être pour en faire un Un, opérant le passage de la métaphysique de l'Être à la métaphysique de l'Un.

⁵ *L'initiation*, Leçon I, p. 37

⁶ *W.L.* 1804, Leçon 1

ne fait pas que jouer avec les ressources de la langue allemande : il estime répondre de manière suffisante aux critiques de Jacobi et consorts qui accusaient la *W.L.* d'être un idéalisme sans contenu, tout en évitant les deux impasses que sont l'ontologisme qui pose un être aveugle au fondement de tout et le romantisme qui met la génialité au-dessus de tout, au risque de confondre un feu de paille avec l'enthousiasme pour l'Idée.

2° en pensant le rapport du savoir (*Dasein*) à l'être en terme d'image Fichte respecte les exigences mêmes du champ critique qui n'abolit pas la finitude du savoir humain mais la confirme car le savoir de l'être posé *en tant que* savoir se sait vide de l'être, vide d'être. La seule différence est que pour Fichte, comme on le verra, la *Bildlehre* le conduit à dépasser le légalisme de la raison théorético-pratique au nom du faire et du se-faire, la *génétisation* devenant plus importante dans la *W.L.* que la législation : le (se)-faire ou l'agir selon une loi doit lui-même faire l'objet d'une explication –cette loi fût-elle la loi morale.

On ne comprendrait pas les enjeux spéculatifs de l'*AZSL* si on oubliait que ce texte est une réponse directe à *Philosophie und Religion* (1804) où Schelling présentait lui aussi une articulation de l'ontologie de l'être absolu avec la phénoménologie de l'être fini ou aboli, une articulation de l'*essence* et de la *forme*, que Fichte va lui aussi tenter et qui fera crier Schelling au plagiat. Le titre même de l'ouvrage, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* faisait immanquablement penser au titre de Schelling *Philosophie und Religion*. Dans l'*AZSL* Fichte ne fait pas que vulgariser les résultats de la spéculation des années 1804-1805, il corrige la déduction schellingienne du monde fini à partir de l'Absolu et la façon dont Schelling pose la relation entre la connaissance de l'Absolu et l'éthique comme moyen de parvenir à une vie bienheureuse. Il n'est pas exagéré de dire que chaque thèse de Fichte est l'exact opposé de celle qu'énonce Schelling dans l'œuvre de 1804.

La définition de l'Absolu

Pour Schelling la réflexion est incapable de saisir l'Absolu : elle ne le peut que d'une façon déficiente, dans l'enchaînement des formes suivantes où on reconnaîtra les catégories de la relation : *catégorique, hypothétique, disjonctif*. En effet pour la réflexion la première définition de l'Absolu ne peut se formuler que d'une façon catégorique et négative, sous la forme du *ni...ni* ; ou bien encore *si* un sujet et un objet sont, l'Absolu est l'être-égal des deux ; enfin il n'y a qu'un (être) unique, mais cet (être) unique peut être envisagé *tantôt* comme tout à fait idéal, *tantôt* comme tout à fait réel, l'Absolu pouvant être envisagé tantôt avec un de ses attributs tantôt avec l'autre⁷. Le néo-spinozisme de Schelling fait qu'il définit l'Absolu comme identité intérieure et immédiate de l'idéal et du réel, connaissance qui se révèle dans et à l'intuition intellectuelle.

⁷ *Philosophie et religion*. pp. 104-105

Fichte rejette cette conception de l'Absolu car il est impossible de poser l'Absolu sans poser immédiatement l'être-là immédiat de l'Absolu qui est le savoir : il faut que ce savoir soit posé en tant que (*als*) savoir relatif pour que l'Absolu soit posé comme vie vivante et pas seulement comme identité statique. En faisant du savoir l'existence de l'Absolu, Fichte rejette l'intuition schellingienne de l'Absolu qui représente un « Polyphème sans œil » pour reprendre la fameuse formule fichtéenne. Fichte a toujours reproché à Schelling de procéder arbitrairement en prédiquant de l'Absolu des déterminations opposées (idéal/réel, sujet/objet) sans montrer la nécessité d'une telle prédication et la nécessité de tels prédicats. Schelling procède de façon antiscientifique : la prédication ne peut suivre que les méandres d'une pensée individuelle au lieu de partir du fil conducteur de la science. De manière polémique Fichte voit dans ce procédé l'expression d'une idiosyncrasie philosophique⁸ mais ce qui est plus grave c'est que le mode antigénétiq ue aboutit à une confusion entre l'*a priori* et l'*a posteriori* : Fichte consacre la fin de la Leçon VIII des *Grundzüge* à critiquer l'apriorisme de la Naturphilosophie qui prétend se passer de l'expérience et dont le caractère hasardeux se manifeste dans la volonté inouïe de transformer en *a priori* ce qui ne peut être qu'objet d'expérience⁹. Comme le dit Fichte dans l'*AZSL* il faut « penser l'être avec acuité »¹⁰ et pour cela partir d'une définition autoréférentielle de l'être comme ce qui est là « absolument par soi-même, de soi et à partir de soi, lui-même »¹¹, l'*être-là* de l'*être* étant ce qui permet de tenir un discours sur l'être et non de s'en tenir au silence. Fichte récuse à la fois la dimension théo-cosmogonique de la Philosophie de la Nature de Schelling, et l'abolition du discours face à l'Un incompréhensible dans la théologie négative. Pour éviter cette double impasse d'une lecture cryptoréaliste de l'Absolu – où on va de détermination en détermination sans justification scientifique suffisante – et d'un dépouillement prédicatif de l'Absolu (dont on nie toute détermination), Fichte part du savoir comme être-là de l'être. Dans la *W.L.* de 1805 Fichte parle de manière plus technique de ce qu'on pourrait appeler la *différence ontologico-existencielle* entre l'être (Sein) et l'existence (Existenz) en montrant comment la pensée de l'être comme Unicité close sur soi suffit à faire naître une pensée qui ex-siste de l'être, qui provient de l'être sans savoir comment ni pourquoi, tant qu'on s'en tient à ce niveau.

⁸ *Le caractère de l'époque actuelle*, Leçon 8, p. 130-131 : la philosophie de la Nature de Schelling n'est pas la « véritable spéculation », celle qui est « un agir libre dans le monde de la pensée pure », elle est un désir dissimulé, l'expression de l'individualité sensible. Ce qui distingue la véritable spéculation (la *W.L.*) et celle de la *Schwärmerei* qui est « spéculation sur la Nature » c'est, outre son mépris pour l'action, la haine que cette dernière a pour la philosophie morale et religieuse,

⁹ Ibid., p. 134 sq.

¹⁰ *L'initiation*, Leçon III, p. 81

¹¹ Ibid.

« Si vous pensez l'être en tant qu'être, tout simplement en soi, alors vous le pensez comme se déterminant de soi-même, en soi-même, par soi-même : et par là, vous êtes allés au bout de cette pensée. Selon celle-ci, l'être est parfaitement clos sur lui-même, il se satisfait de lui-même et cette pensée ne dit nullement comment quelque chose doit être en dehors de lui ; bien plus pareille présupposition contredit complètement le concept de l'être.

Mais vous-mêmes, faites attention à votre penser ! N'avez-vous pas *posé*, projeté l'être à l'intérieur du penser ? Avez-vous eu un « est », existence, sans l'avoir exprimé ? Vous avez eu, à propos de l'intérieur, que vous vouliez, en plus *l'enveloppe extérieure*, que vous ne vouliez pas = existence, tout simplement immédiatement et évidemment »¹².

La philosophie transcendantale se distingue de toute autre philosophie par cette différence ontico-ontologique selon laquelle l'être existe sans se confondre avec l'existence. Et comme Fichte l'affirme, c'est de cette existence de l'être qu'il faut partir pour rendre compte du « fondement de la multiplicité et de la variabilité »¹³.

L'origine de la finitude

Pour rendre compte du fini Schelling, depuis la *Darstellung* de 1801¹⁴, a recours au concept de *différence quantitative* à la fois pour poser la différence dans l'Absolu et pour éviter que cette différence ne donne une division préjudiciable à l'absoluité de l'Absolu. Une différence quantitative est une différence sans être une différence absolue, totalement hétérogène aux autres différences et à l'Absolu lui-même. C'est une différence et non une différence qui aboutirait à une dispersion, une sorte de diaspora ontologique sans limites, ruinant ainsi toute pensée de l'Absolu. Dans le langage schellingien la différence quantitative suppose une relation entre l'essence et la forme de l'Absolu : ces deux concepts sont présents dès la *Darstellung* de 1801 pour penser l'Absolu, plus précisément l'identité absolue pensée à partir de la forme (A=A) qui, bien que distincte de l'être ou essence de l'Absolu, est simultanément posée avec cet être¹⁵. La *Darstellung* part de la proposition de l'identité réduite à sa plus simple expression A=A comprise comme identité de l'identité (puisque le premier A et le second A sont identiques). Si on pose un seul terme identique à soi-même (A), sans relation (à soi) ou si on pose une simple relation sans aucun contenu on ne peut non plus progresser car toute pensée de la relation suppose quelque chose qui soit en rapport à... La solution de Schelling est de faire de A=A une *identité de l'identité*, car par là une dualité dans

¹² Fichte, *La Doctrine de la Science de 1805*, Deuxième heure, p. 51

¹³ *L'initiation*, Leçon III, p. 91

¹⁴ Schelling, *Exposition de mon Système de Philosophie* (1801)

¹⁵ Ibid. § 15 sq.

l'identité devient pensable, dualité qui s'exprime dans la différence *quantitative*. Par ce redoublement de l'identité le discours, menacé de silence devant la monotonie de l'identité, peut progresser, mais comme c'est l'identité qui se redouble, ce redoublement, complètement étranger à une logique de la dualité et de la déchirure, s'exprime dans un lexique spéculaire. Le redoublement spéculatif de l'identité va être illustré abondamment dans les écrits de cette période par tout un vocabulaire relatif à *l'image* qui est certes une exploitation de toute la richesse étymologique de *l'Einbildungskraft* mais se rattache aussi à la thèse schellingienne de l'identité. De même que la *différence quantitative* permet de penser une différence qui ne divise pas, de même *l'image* permet de penser la hiérarchie ontologique entre l'idée et sa réplique, en n'attribuant à l'image que le degré de réalité nécessaire pour refléter paradoxalement l'idée dont elle est la copie. Dans le texte de 1804 la forme consiste en ce que l'absolument-idéal, immédiatement en tant que tel, sans sortir de son idéalité, est en tant que réel. Ce réel est une pure conséquence de la forme, de même que la forme est une conséquence de l'idéal, sans que le réel se mélange en quoi que ce soit avec l'idéal. Certes idéalement on peut distinguer trois moments : l'idéal, ensuite la forme de la détermination du réel par l'idéal, enfin le réel lui-même mais la vérité est qu'il n'y a pas de réel en soi, seulement du réel déterminé par l'idéal. Cette objectivation de l'idéal sous la forme du réel est ce que Schelling appelle la forme comme auto-connaître de l'Absolu¹⁶. Cette forme n'est pas un accident de l'idéal (traduisons ce n'est pas la réflexion d'un sujet particulier comme chez Fichte) mais c'est une forme tout aussi absolue que l'idéal et qui n'introduit pas la différence en Dieu car la forme est coéternelle à l'essence¹⁷. Le règne de la différence ne commence pas dans l'absolu mais hors de lui : il n'y a pas de différence dans l'absolu, seulement des possibilités de différence représentées par les *idées* qui sont l'unité du particulier et de l'universel –« chaque idée est un univers pour soi et toutes les idées sont comme une seule idée »¹⁸. C'est par la forme absolue comme auto-connaissance que l'idéal devient réel, que l'Absolu produit des idées qui toutes coïncident encore avec l'unité originelle, avec l'Absolu. On reconnaît là une tonalité néo-platonicienne ou néo-plotinienne qui permet à Schelling d'envisager la naissance intemporelle du fini sans passer par les hypothèses de l'émanation, du dualisme (ou même de la création *ex nihilo*, ce que Schelling n'évoque pas tant elle lui semble sans intérêt). Dans ce texte Schelling essaie de maintenir le principe cardinal de la philosophie de l'identité (*pas de passage de l'infini au fini*) tout en reconnaissant l'existence du monde fini actuel dans l'espace et dans le temps : l'origine (*Ursprung*) du monde sensible ne peut venir que d'une rupture complète avec le monde des idées, d'un saut (*Sprung*) à partir de lui. Si la raison d'être des choses sensibles ne peut venir de l'Absolu qui ne se communique pas à celles-ci, il

¹⁶ *Exposition*, § 18-24

¹⁷ *Philosophie et religion*, p. 110

¹⁸ *ibid.*, p. 111

reste qu'elle ne peut venir que d'un éloignement (*Entfernung*), d'une chute (*Abfall*) par rapport à l'Absolu¹⁹. Pour rendre conciliable la plénitude de l'Absolu et l'existence de ce qui ne devrait pas être mais qui est quand même (le fini) Schelling donne une double explication : *ontologiquement* la réalité sensible est une conséquence inintentionnelle de la réplique (des idées) de l'Absolu qui se croit indépendante de sa source, ce que Schelling pense métaphoriquement comme une chute éternelle. Dans la philosophie de l'identité la création n'a pas de sens car l'être (l'Absolu) a toujours déjà été et ce qui pose problème c'est l'existence de ce qui n'a pas de consistance ontologique (le fini) : la chute est cette ombre qui doit être expliquée lorsqu'on se situe au zénith de la pensée lumineuse de l'identité. De manière plus polémique Schelling fait de la *Ichheit* de Fichte et de la *W.L.* l'expression philosophique de cette déchéance de l'Absolu. En effet si la chute comme telle est inexplicable, elle culmine dans la *Ichheit* qui représente la puissance la plus élevée de l'être-pour-soi de la réplique. Si l'on peut dire, la *perséité* du Moi obnubile le penseur incapable de s'élever à l'aséité de l'Absolu. Le moi est en même temps ce qui est le plus éloigné de l'Absolu et en même ce qui amorce le retour vers celui-ci : c'est par la série idéale des puissances où le Moi intervient, par opposition à la série réelle des puissances (nature) que se reconstitue le monde de l'archétype, ce qui se produit par l'intermédiaire de la science, de l'art et de *l'acte moral* humain²⁰. La philosophie fichtéenne en se concentrant sur le moi est l'expression même du principe du *péché originel* de la philosophie : à ce titre elle n'est qu'une philosophie négative, sans contenu réel. En faisant du Moi ce qui est uniquement pour soi-même et rien en soi-même, c'est-à-dire en faisant du Moi son propre acte, au moins Fichte est conséquent, il renoue par là avec l'antique tradition pour qui le monde est néant, puisque chez Fichte le rien du moi devient le principe même du monde sensible²¹ ! La conclusion qu'en tire Schelling c'est que la philosophie de la Nature, transformée en philosophie de l'identité, est évidemment la mieux placée pour comprendre la non-vérité du fini et montrer le retour à l'unité véritable, l'Absolu.

Fichte, qui avait subi dans les années 1800 à la fois la critique de Jacobi, les interprétations malveillantes au sujet du Moi absolu et de son prétendu athéisme²² et les remarques de plus en plus acerbes de Schelling, ne pouvait manquer de réagir face à cette interprétation réductrice de la *W.L.* D'abord en remplaçant la *Ichheit* par le concept de *Wissen* Fichte estimait couper court à toutes les sottises débitées sur son idéalisme extravagant qui faisait sortir le monde entier de la tête du penseur. En désubjectivant la pensée et en faisant du Moi fini un produit de cette pensée, Fichte pensait

¹⁹ *ibid.*, p. 115

²⁰ *Ibid.*, pp. 118-119

²¹ *Ibid.*, p. 119

²² On en reparlera dans la section consacrée à la Religion

mettre un terme à cette erreur répandue sur la *W.L.*²³ Ensuite dans l'*AZSL* Fichte récuse explicitement les théologèmes présents chez Schelling : la finitude n'est pas un péché, l'existence du fini n'est pas une conséquence inintentionnelle de l'objectivation de l'Absolu par le savoir comme Dasein de l'Absolu. Une fois qu'on a saisi le rapport organique entre l'Absolu et son Dasein, la vie ne s'extériorise à cause de la réflexion en une multiplicité de points qui sont autant de contractions de cette vie, autant de moi finis mais le mal, ici, ce n'est pas la série phénoménale qui se développe à partir de chaque monade mais *l'attachement de la monade au monde sensible* et la *cécité à l'Absolu comme vie*. Le narcissisme de la monade devient un obstacle à l'amour de l'être : Fichte traduit dans le langage de l'idéalisme la polarité augustinienne entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, en évacuant toute la théologie du péché et de la grâce qui en forme l'arrière-plan dogmatique.

En d'autres termes si dans l'*AZSL* l'individuation et la pluralisation dues à la réflexion sur la vie ne sont inexplicables -tout comme la chute, i.e. la finitude pour Schelling –, cette lacune ne traduit pas une déficience de ce qui est ainsi chu. En outre l'idée qu'il faut partir prioritairement de la Nature pour commencer la remontée vers l'Absolu n'a pas de sens et est la conséquence inévitable de l'ontologisme de Schelling : en partant de l'être mort (l'Absolu aveugle) il est inévitable de commencer par la nature et de produire à partir d'elle le savoir (l'idéal) alors que Fichte estime qu'il est impossible de philosopher sans partir de la relation entre l'unité et la multiplicité, sans qu'il faille privilégier la sphère de la nature (Schelling) ou la sphère de l'esprit (Hegel). Le formalisme de la *W.L.* a toujours été pour Fichte la condition de sa plus stricte scientificité et celle-ci consiste non pas à décrire par des catégories empruntées aux sciences de la nature (mécanisme, électricité, chimisme) l'objectivation réelle de l'Absolu dans l'extériorité spatio-temporelle mais à montrer les différentes pluralisations de l'Un à l'intérieur du Savoir, tout le reste dépendant de l'empirie. A la stigmatisation schellingienne de la réflexion Fichte répond de deux façons : d'abord, par ce qu'on pourrait appeler la *réflexion de la réflexion*, la relativisation de la réflexion lorsque celle-ci se saisit dans sa relativité face à l'être Absolu dont elle n'est qu'une image ; ensuite par l'affirmation de la *fonction créatrice du concept* qui remplace le théologème chrétien de la *creatio ex nihilo*. En effet si le concept est créateur²⁴, comme le concept est le développement de la réflexion comme forme ou Dasein de l'Absolu, on peut comprendre la configuration du monde fini comme tel sans passer par l'hypothèse d'une chute : de même que chez le Fichte de 1798 le mal radical venait de l'inertie²⁵, ici le mal vient de la cécité à la Vie et non de la

²³ Les *W.L.* ultérieures continueront cette désobjectivation en pensant le Moi fini à partir de l'Erscheinung de l'Absolu posée *en tant qu'*Erscheinung.

²⁴ *L'initiation*, Leçon IV, p. 100 : « il n'y a un monde que pour le concept et dans le concept, en tant que l'apparition nécessaire de la vie dans le concept ».

²⁵ *Système de l'éthique*, p. 192-193

finitisation nécessaire de la réflexion sur elle, de l'arrêt au point de vue du concept qui est déjà lui-même fixation²⁶, immobilisation de la vie –il vient d'un arrêt à ce qui est déjà une forme d'immobilité, comme une sorte d'immobilité à la puissance deux. Schelling ne voyait comme seul remède à la finitisation de l'Absolu que la série réelle et idéale des puissances : la quintuplicité des points de vue possibles sur le monde remplace aussi bien la série idéale des puissances que la cosmologie de la métaphysique traditionnelle. La quintuplicité consiste dans la différenciation des points de vue sur le monde qui sont autant de façon de produire le monde un (pour tous les êtres pensants) en autant de mondes : la première façon de voir le monde, la plus basse et la plus superficielle consiste à prendre pour étant effectivement ce qui tombe sous les sens externes²⁷, c'est le réalisme du sens commun correspondant à ce que Platon appelait les « fils de la terre »²⁸; la deuxième saisit le monde « comme une loi de l'ordre à tenir et du droit égal à respecter dans un système d'être raisonnables »²⁹ : c'est la thèse de l'intersubjectivité juridique qui fait de la loi la médiation entre les êtres raisonnables dans le monde sensible. On reconnaît là la philosophie du droit qui a quelque chose de sensé à dire sur les conditions sensibles de la phénoménalisation de la liberté dans le monde³⁰. Le troisième point de vue est l'éthicité supérieure : ici la loi n'est pas ce qui ordonne mais une loi qui crée du nouveau car son but est de faire de l'humanité « la copie, la reproduction fidèle et la révélation de l'essence intérieure de Dieu »³¹. Le quatrième point de vue est le point de vue de la religion : le sacré, le bon, le beau ne sont pas produits par nous mais « sont immédiatement l'apparition de l'essence intime de Dieu en Nous en tant que nous sommes la lumière »³². Dans ce point de vue le concept est anéanti, et la réponse à la question « Qu'est-ce que Dieu ? » est donnée par les actions de l'homme religieux enthousiasmé par Dieu³³. La cinquième et dernière façon de voir le monde est celle de la science qui est capable de « reconduire selon la loi chaque multiple à l'unité, ou de déduire, à partir de l'unité, chaque multiple »³⁴ ; elle

²⁶ *L'initiation*, p. 100 : « le concept fait que ce qui est en soi, immédiatement, la vie divine (...) devient un être présent et fixe ».

²⁷ *Ibid.*, p. 113

²⁸ Platon, *Le Sophiste*, Paris, Gallimard, trad. N. Cordero, 248 c 1-2, p. 154

²⁹ *L'initiation*, p. 114

³⁰ Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science*

³¹ *L'initiation*, p. 118

³² *Ibid.*, p. 119

³³ *Ibid.*, p. 121

³⁴ *Ibid.*, p. 122

se distingue de la religion en ce qu'elle montre les modalités déterminées de l'articulation entre l'un et le multiple. Plus on passe du premier au cinquième point de vue plus le monde cesse d'apparaître comme une totalité existant par soi-même : si l'objectif de Kant était de déconstruire le concept métaphysique de monde par le concept transcendantal de nature et le concept rationnel d'Idée régulatrice dans la *Critique de la raison pure*, le but de Fichte est de déconstruire le monde comme réalité ontique ultime en le transformant en *horizon* (points de vue 1 à 3) puis en montrant son inconsistance ontologique (point de vue 4) et en faisant sa genèse (point de vue 5).

Le premier point de vue est ce qu'on pourrait appeler l'erreur naturelle de celui qui voit les choses sans voir qu'il les voit, celui qui est immergé dans la conscience externe sans conscience (interne) de cette conscience. Le deuxième point de vue déloge le monde de cette première place en le subordonnant : l'intersubjectivité juridique fait de la loi ce qui est premier, la liberté et le genre humain viennent en second, le monde sensible en dernier. Dans le droit le monde sensible est l'horizon transcendantal dans lequel interagissent les sujets par la médiation de la loi et du droit. On renvoie à la déduction transcendantale de l'*air* et de la *lumière* comme condition de la communicabilité entre les êtres raisonnables³⁵. Le troisième point de vue, l'éthicité supérieure, relativise la loi, le monde demeurant toujours un horizon : ce qui est premier c'est « le sacré, le bien, le beau », ce qui est second c'est l'humanité destinée à les réaliser, en troisième et dernière position viennent la loi et le monde sensible comme sphère pour la liberté et la moralité inférieures. On verra plus bas pourquoi la nouvelle façon de penser l'Absolu dans la *W.L.* relativise la loi (juridique et morale) confinée à sa fonction instrumentale. Le quatrième et le cinquième points de vue poussent plus loin encore la relativisation ontologique du monde : dans la religion l'apparition de Dieu en nous ou l'épiphanie de l'Absolu comme lumière attaque à sa racine le principe de l'illusion ontologique qui nous fait attribuer une réalité au monde sensible car s'il a une réalité il n'est pas la réalité. Le concept créateur du monde est ici anéanti au sens où il se pose dans sa relativité, entraînant avec lui le monde qui en découle. Seul le cinquième point de vue transpose sur le plan discursif, philosophique, cette épiphanie en intellectualisant le point de vue religieux : en termes techniques on dira que ce point de vue, qui est celui de la science, passe du « factum » à la « genèse »³⁶. Ce point de vue ultime rend compte de tous ceux qui le précèdent et de lui-même, il y a ici un point de vue qui échappe à son étroitesse pour rendre compte du système de tous les points de vue possibles et non pas de chaque point de vue personnel qui renvoie à une série individuelle, indéductible par essence.

³⁵ *Fondement du droit naturel*, Dédution de l'applicabilité du concept de droit, p. 91

³⁶ *L'initiation*, Leçon V, p. 121

Dans la *W.L.* la cosmologie est remplacée scientifiquement par une philosophie transcendantale de la nature *stricto sensu*, dont R. Lauth a montré qu'elle pouvait être reconstituée, contrairement aux allégations de Schelling³⁷ ou bien, de manière plus spéculative, par ce qu'on pourrait appeler une cosmologie paradoxale car bien proche de ce qu'on pourrait appeler un *acosmisme transcendantal*. Dire que le monde ne naît que de la réflexion sur la vie ne signifie pas pour Fichte que le monde n'existe que par la subjectivité transcendantale, ce qui serait un mauvais idéalisme donnant au sujet un coefficient d'être qu'il n'est et qu'il n'a pas en tant que sujet de la représentation –c'est dire que le monde sensible n'est rien du tout par rapport à l'Absolu mais *ce rien a une consistance qui est celle du fini sans être pensé comme déchéance* à la manière de Schelling. Encore une fois la *W.L.* de 1805 exprime cela de manière très précise :

« [Selon l'opinion commune] Dieu est le créateur du monde ; non, car il n'y a pas de monde et il ne peut y en avoir ; en effet, seul l'Absolu *est*, mais l'Absolu ne peut pas sortir de lui-même *realiter* et vraiment. Mais il appartient à l'essence interne et purement spirituelle de Dieu que le rien se comprenne en tant que rien face à Dieu, et que ce rien se forme et se crée lui-même, en vue de quelque chose d'apparent, qu'il se crée et se forme dans ce comprendre précisément, et exclusivement par ce comprendre, et qu'ainsi il intuitionne l'Absolu, dans une intuition qui néanmoins demeure éternellement vide, et dont toute la réalité ne réside qu'en ce qui a été dit plus haut, à savoir dans le fait que sa nécessité se trouve intérieurement dans l'essence divine. Ce qui existe par soi-même et pour soi-même, absolument, et ce qui est nécessaire absolument et égal à l'absolu même est l'intuition de Dieu : l'auto-crédation absolue du rien n'est que la condition extérieure de la possibilité, c'est-à-dire n'est que la forme originaire de cette intuition. Par conséquent, le monde *se crée purement et simplement* soi-même, et c'est précisément en cette création, en cette genèse à partir de rien que se trouve la trace attestable de l'auto-crédation ; par suite, le rien devient à partir de rien : et cela en opposition à l'être de l'absolu, qui ne *devient* pas, mais repose absolument en lui-même »³⁸.

La création du monde par Dieu devient ici l'auto-crédation du monde pensé à partir du *rien* car rien n'est hormis l'Absolu et ce devenir du rien à partir du rien empêche de faire du monde une totalité au sens de l'ancienne métaphysique : la consistance relative du monde se paye au prix de sa néantité ontologique qui n'est pourtant pas un *moindre-être* par opposition à l'ontologie schellingienne qui traduit dans le langage imagé de la réplique, de la copie la différence qualitative entre l'Absolu et ce qui n'est pas lui. Cet acosmisme trouve son complément dans une monadologie transcendantale

³⁷ Lauth, *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der W.L.*, Hamburg, 1984

³⁸ *La Doctrine de la Science de 1805*, 24^{ème} Heure, p. 186

où chaque individu exprime la Vie une de différentes façons à travers le prisme du concept, l'objectif étant de passer du point de vue inférieur (l'attachement au monde sensible) au point de vue supérieur (la découverte du monde des esprits, l'amour de l'Absolu), c'est-à-dire de la jouissance sensible de nature métonymique, qui va d'objet en objet, à la jouissance de l'unité avec la Vie, la béatitude.

Pour ce qui est de la position spécifique de Schelling au sujet de la moralité et de la religion dans *Philosophie und Religion* on en traitera dans la section consacrée à la Morale.

MORALE

Dans l'*AZSL* Fichte prolonge et accentue la modification qu'il avait déjà fait subir au criticisme kantien depuis le *Système de l'éthique* en supprimant la *qualité occulte*³⁹ que constituait le *factum rationis* dans la seconde *Critique* par la déduction transcendantale de la forme et de la matière de la loi morale. La nouveauté de la position fichtéenne exprimée clairement dans l'*AZSL* est de dédoubler la moralité : Kant avait certes distingué ce qui est moral (loi morale) et ce qui est immoral (eudémonisme), et ce qui est moral *stricto sensu* (agir par devoir) et ce qui est en apparence moral (agir par conformité au devoir) mais Fichte distingue la moralité inférieure, l'homme du devoir, et la moralité supérieure, l'homme qui crée du nouveau en devenant l'image de l'Absolu sur terre⁴⁰. Si on rappelle l'évolution de la morale fichtéenne depuis 1798 on peut schématiquement distinguer plusieurs phases : d'abord dans le *Système de l'éthique* Fichte intègre à la déduction transcendantale la loi morale en lui faisant perdre son caractère inexplicable. Kant avait affirmé de la loi morale qu'« on ne peut la déduire, même par un sophisme, de données antérieures à la raison »⁴¹, ce qui en faisait une exception dans la philosophie transcendantale puisque un *fait de la raison* est presque un oxymore, si tout fait est de nature phénoménale et si la raison est bien un pouvoir de connaissance *a priori* en tant que faculté des principes.

³⁹ Par la déduction transcendantale il s'agit d'enlever à l'impératif catégorique kantien son « apparence de propriété cachée (*qualitas occulta*) » et de faire disparaître tout ce qui peut être engendré par cette apparence, par exemple l'idée d'une loi morale inspirée par la divinité (*Système de l'éthique*, p. 52).

⁴⁰ On laisse de côté ici la manière dont Fichte pense l'articulation de la loi juridique et de la loi morale. Fichte estime que la loi morale suppose une matière, un contenu et si la morale est un niveau supérieur au droit, la morale présuppose le droit en ce sens qu'il n'y a pas de loi morale, pas de devoirs, pas d'obligation morale envers autrui ou envers soi-même, s'il n'y a pas au préalable la position d'êtres raisonnables en relation –ce qui arrive justement dans la sphère du droit.

⁴¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, Gallimard, O.C., Pléiade, t. II, p. 659

En 1798 Fichte effectue une déduction transcendantale de la loi morale à partir de la liberté comme l'indique un corollaire du §6 consacré au théorème 3 relatif à la déduction de la causalité réelle de l'être raisonnable. Ce théorème stipule que « *l'être raisonnable ne peut trouver en lui aucune application de sa liberté, c'est-à-dire aucun vouloir, sans s'attribuer en même temps une causalité réelle hors de lui* ». De ce théorème il découle non seulement la complémentarité de l'intuition intellectuelle et de l'intuition sensible mais le rôle central de la liberté pour comprendre l'articulation du monde sensible au monde intelligible. Je ne peux être pour moi sans être quelque chose dans le monde sensible, c'est-à-dire un être organique, mais je ne puis être moi sans l'être *pour moi*, ce qui n'est possible que par l'intuition intellectuelle qui m'ouvre le monde intelligible :

« Le point de rencontre entre les deux se trouve dans le fait que je ne suis pour moi ce que je suis dans le premier monde que par la spontanéité absolue conforme à un concept. Notre existence dans le monde intelligible est la loi morale, notre existence dans le monde sensible, l'action réelle ; le point de rencontre entre les deux, la liberté, en tant que faculté absolue de déterminer la seconde par la première »⁴².

Fichte déduit transcendentale la forme et la matière de la loi morale à partir du Moi comme système de tendances et principalement de la tendance pure du Moi comme tendance à l'auto-activité absolue. Ce qui est original en 1798 c'est la *désubstantialisation* que Fichte fait subir à la théorie kantienne du double caractère comme le montre la Remarque du théorème 4, consacré à la détermination de la causalité de l'être raisonnable par son caractère interne. Certes Fichte conserve la dualité entre la jouissance sensible et l'autodétermination morale en distinguant ce qui en l'homme relève de l'organisation (tendance sensible) et l'inhibition de la tendance par l'intelligence⁴³. D'un point de vue transcendantal la *tendance comme être naturel* et la *tendance comme esprit* renvoient à un même être, considéré de deux points de vue différents. En m'apercevant selon les lois de l'intuition sensible et de la pensée discursive je suis un objet entièrement déterminé, ma tendance est tendance de la Nature ; si je m'aperçois comme sujet, ma tendance devient tendance spirituelle ou loi de l'autonomie. Il faut penser transcendentale « l'action réciproque d'une seule et même tendance avec elle-même », car c'est sur elle que reposent tous les phénomènes du moi. C'est la réflexion qui opère la distinction entre les deux. Si on ne se situe pas au niveau du réfléchi (objet) mais du réfléchissant (sujet) on a la faculté supérieure de désirer comme tendance supérieure de la conscience, la tendance du sujet de la conscience. La tendance supérieure est orientée quant à elle « vers une autodétermination absolue à l'activité pour l'activité et contredit ainsi toute jouissance qui est un simple et tranquille

⁴² *Système de l'éthique*, p. 90

⁴³ *Ibid.*, p. 125

abandon à la Nature »⁴⁴. La dualité des points de vue remplace la théorie du double caractère : si le réfléchi et le réfléchissant sont un seul et même moi, Fichte en conclut qu'il faut penser leur unité et pour cela le supérieur doit renoncer à la pureté de son activité (non-détermination par un objet), l'inférieur à la jouissance comme fin, « en sorte que, comme résultat de l'union, se trouve une activité *objective*, dont la fin dernière est la liberté absolue par rapport à toute nature, fin située à l'infini qui ne doit jamais être atteinte ». Si on s'en tient seulement à la faculté supérieure de désirer on n'a qu'une *Métaphysique des mœurs* « formelle et vide » alors qu'en réunissant ces deux facultés on parvient à une Ethique réelle⁴⁵. La transcendantalisation de la loi morale qui perd son caractère énigmatique a des répercussions sur la façon de penser Dieu et l'articulation de la morale et de la religion. Le Dieu législateur du kantisme, pensé à partir de la loi morale, devient chez Fichte un « ordre moral du monde » comme il l'indique dans *Sur le Fondement de notre croyance en une divine Providence*⁴⁶ :

« [Cet] ordre moral, vivant et agissant est lui-même Dieu ; nous n'avons besoin d'aucun autre Dieu, et nous ne pouvons en saisir un autre. Il n'y a pas, dans la raison, de motif de sortir de cet ordre moral du monde et d'admettre, à l'aide d'un raisonnement concluant de ce qui est fondé à son fondement un être particulier comme cause de ce raisonnement. (...) »⁴⁷.

Admettre un tel être sous la forme d'un être divin ou attribuer l'être à Dieu c'est finitiser Dieu, c'est penser l'ordre du monde comme une chose ordonnée, et finalement se représenter anthropomorphiquement Dieu, bref c'est admettre un concept « contradictoire » de Dieu « comme substance particulière »⁴⁸. Ce genre de propos contribua à envenimer la querelle sur le prétendu athéisme de l'auteur de la *W.L.* accusé de nier le concept orthodoxe de la divinité alors que Fichte ne faisait que tirer les conséquences du transcendantalisme en continuant l'œuvre kantienne de désontologisation de Dieu pensé comme Idée de la raison (*Critique de la raison pure*) et législateur du monde moral (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Critique de la raison pratique*). Selon Fichte la loi morale et l'ordre moral du monde permettent de faire l'économie du concept métaphysique de Dieu, ce qu'il s'attache à montrer dans les différents écrits destinés à rejeter l'accusation d'athéisme⁴⁹. Fichte croyait possible de lever toute méprise à ce

⁴⁴ *ibid.*, p. 126

⁴⁵ *ibid.*, p. 126

⁴⁶ Fichte, *Doctrine de la Science* 1801-1802

⁴⁷ *Ibid.*, p. 206

⁴⁸ *Ibid.*, p. 207

⁴⁹ Voir par exemple *L'Appel au public contre l'accusation d'athéisme* (1799) (in *Querelle de l'athéisme*)

sujet mais rien n'y fit et la polémique avec Jacobi au sujet de l'athéisme inévitable de la *W.L.* n'y changea rien. On comprend que la *Bestimmung des Menschen* de 1800 exprime avec pathos l'idée que seule la morale est capable de donner du contenu à un savoir autrement vide. Fichte crut possible de lever l'accusation conjointe de formalisme et d'athéisme en donnant à la morale la fonction positive d'arrimer le savoir à un contenu réel en vue d'éviter le soliloque du Moi avec lui-même. Il fallait traduire dans un autre langage le principe transcendantal selon lequel on ne peut penser autrement le Moi que comme une action réciproque avec soi-même, ce qui était le but de la *Bestimmung* qui conserve l'intégralité de la position de Fichte à cette époque : la morale consiste à agir selon la loi morale et on ne saurait concevoir la béatitude autrement qu'en rapport avec celle-ci. Dès que je prends la résolution d'obéir à la loi de la raison je suis immortel, je n'ai pas à le devenir et en ce sens on peut dire que la vie suprasensible commence *hic et nunc*, dans le monde actuel⁵⁰.

La transformation de la *W.L.* à partir de 1804 a des incidences sur la façon de penser la morale et l'articulation de celle-ci avec la religion dans doctrine de la béatitude. On peut faire l'hypothèse que la *génétisation* à l'œuvre dans la pensée de Fichte en est responsable. Sans entrer dans des considérations complexes on peut estimer que les relations établies par Fichte entre *Begriff*, *Licht*, *Sein* déplacent le centre de gravité de la *W.L.* quand l'être comme vie devient le critère ultime de toute vérité et de toute réalité. Pour Fichte la philosophie transcendantale doit rendre compte d'une unité qui doit être le principe de l'unité et de la division (disjonction) de cette dualité et telle est la fonction des rapports entre le concept, la lumière et l'être. Le fondement du savoir n'est pas possible par une appréhension uniquement discursive, par la conscience ou l'entendement : pour saisir le fondement il faut le vivre, l'être. Saisir quelque chose par la conscience ou le penser c'est une construction *post factum* –vivre le principe c'est le construire génétiquement. On ne parvient ainsi à la réalité ultime qu'en niant ce qui la nie (le concept) d'un point de vue théorique et cet auto-anéantissement du concept face à une lumière qu'il découvre modifie la façon de penser la morale et la religion avec *une relativisation du paradigme légaliste*. La *génétisation* du savoir poursuit la transcendantalisation commencée par Kant et poursuivie par Fichte avant 1804 : elle consiste à montrer la connaissance directe de l'Absolu et à acquérir la certitude de la connaissance comme telle, ce qui n'est possible que venant de l'Absolu et à partir du rapport avec lui⁵¹. Dans ce contexte l'obéissance à la loi morale, intériorisée en 1798 sous la forme de la conscience morale infaillible⁵², et le paradigme de la loi deviennent des

⁵⁰ Fichte, *Destination de l'homme*, p. 196 sq.

⁵¹ R. Lauth, *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987, III La critique de Fichte aux hypothèses spéculatives de Hegel en 1804.

⁵² *Système de l'éthique*, chap. 3, Section 1, § 15, Corollaires, en particulier le numéro 1 qui affirme l'infaillibilité de la conscience morale (p. 167)

formes subordonnées : comme l'indique la *W.L.* de 1804 la morale et la religion doivent être pensés comme ce qui ramène à cette Vie dont le concept n'était que l'image⁵³. L'obéissance à la loi morale est toujours supérieure à la simple jouissance sensible mais devient une forme subordonnée de la vie morale, de participation à la réalité du suprasensible, comme si la loi morale était sur le plan pratique l'analogon du concept dans la *W.L.* –une forme indispensable mais qui doit être dépassée en se rapportant à l'origine qui s'est révélée à nous génétiquement dans le Savoir. Un extrait de la Leçon XVI des *Grundzüge* insiste sur le rapport entre la loi morale et le concept, en envisageant « la moralité pure » du point de vue supérieur de la religion :

« (...) Celui qui suit purement le commandement du devoir en tant que tel ne comprend pas ce que vise d'une façon générale le devoir. Il est clair que, comme, en dépit de son incompréhension, il obéit cependant toujours inconditionnellement, comme, en outre, même incompris, le commandement moral continue sans faille de parler en lui, cette incompréhension ne peut occasionner aucune différence dans son agir. Tout autre est la question de savoir si cette incompréhension est compatible avec sa dignité d'être raisonnable. Certes, il n'obéit plus à la loi cachée de l'univers ou au penchant naturel aveugle mais à un concept, et, dans cette mesure, il a gagné en noblesse; *mais ce concept lui-même n'est pas clair pour lui, aveugle qu'il est à son égard. Son obéissance reste donc une obéissance aveugle, et c'est sans doute par un moyen plus noble, mais avec les yeux toujours fermés, qu'il est conduit à sa destination* [nous soulignons]. Or, si cet état va à l'encontre de la dignité de la raison, comme c'est sans aucun doute le cas, si donc il réside dans la raison elle-même un pouvoir et, par conséquent, une tendance à pénétrer la signification du commandement du devoir, il est alors continuellement aiguillonné et inquiété par cette tendance, et, s'il s'obstine malgré tout à obéir aveuglément, il ne lui restera qu'à s'endurcir contre ce penchant secret. Aussi parfait que puisse être tout son agir, c'est-à-dire sa manifestation dans le monde des phénomènes, il ne subsiste pas moins, en profondeur, à la racine de son être, un désaccord, un manque de clarté et de liberté, et, pour cette raison, un manque de dignité absolue »⁵⁴.

Alors que Schiller, Hölderlin, Hegel dans ses travaux de jeunesse, voyaient dans la loi une intériorisation de la scission, ce « maître intérieur »⁵⁵ que logeait le sujet moral, Fichte voit dans l'obéissance à la loi

⁵³ *W.L.* 1804, Leçon XXVIII

⁵⁴ *Le caractère de l'époque actuelle*, Leçon XVI, p. 234

⁵⁵ Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1794) : dans la 6^{ème} Lettre Schiller parle d'un « maître intérieur » [*hat man sich auch in sich selbst einen Herrn gegeben...*] lorsqu'il fait la genèse des oppositions extérieures et intérieures, hors de l'homme et en l'homme, dues à la civilisation.

une forme de cécité qui fait obstacle à l'unité avec l'Absolu pensé comme Vie. Cette cécité n'est pas identique à l'aveuglement du philosophe de la nature qui se crève les yeux en partant d'un Absolu objectif –celui qui ne voit que la loi morale est dans une demi-clarté car il est incapable de voir l'être dont ce concept est l'image. La *Bildungslehre* permet à Fichte de conserver le *formalisme de la loi morale* contre les adversaires romantiques qui défendent une génialité morale qui est sa propre loi ; en même temps Fichte reconnaît l'insuffisance du moralisme qui risque de virer au pharisaïsme en faisant du devoir une sorte d'absolu moral alors que la moralité demeure une participation *active* à l'Absolu, acquis de la philosophie transcendante que Fichte estime indépassable, à l'opposé de toute conception quiétiste ou panthéiste de l'Absolu. Le dédoublement de la moralité en moralité inférieure et moralité supérieure qui apparaît comme la conséquence de la *Bildungslehre* a aussi des répercussions sur la façon de penser la religion et la doctrine de la béatitude.

RELIGION

On soulignera ici trois points : la conséquence de la *Bildungslehre* pour la doctrine de la religion ; la polémique avec Schelling, le rapport établi par Fichte entre la béatitude selon la *W.L.* et le christianisme.

De même que la morale devient une participation à la Vie de l'absolu par l'action créatrice de nouveauté, de même la doctrine de la religion devient une propédeutique à la béatitude ou la vie bienheureuse. Le dépassement du formalisme par la morale supérieure modifie l'articulation entre morale et religion : avant la *Bidungslehre* Fichte acceptait la thèse kantienne qui pensait la doctrine de la religion à partir de et en fonction de la moralité. C'est en partant de la loi morale que Dieu est pensable soit comme postulat de la raison pratique soit comme législateur du règne des fins. Si la « la religion (considérée subjectivement) est la connaissance de tous nos devoirs *comme* commandements divins »⁵⁶ ce qui fait la teneur morale de ces commandements ne vient pas de Dieu mais de la loi morale elle-même : le formalisme de la loi morale rend impossible la fondation de la morale sur un positivisme moral divin tiré de la Bible. Avant la *W.L.* de 1804 Fichte reprend à son compte ce point de vue en expliquant, dans les textes de la période de la querelle de l'athéisme⁵⁷, que l'essentiel pour l'agent est d'agir moralement sans viser une quelconque jouissance, les conséquences de son action ne dépendant pas de lui et surtout pas la contribution éventuelle de celle-ci à l'atteinte du Souverain Bien de la raison pratique. La moralité est toujours ce qui nous rend digne du bonheur et non pas ce qui nous ferait

⁵⁶ Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris, 1996, trad. Gibelin revue par M. Naar, IV^o partie, 1^{ère} section, p. 174

⁵⁷ *Querelle de l'athéisme, La Destination de l'homme*

accéder immédiatement ou médiatement à la béatitude, sinon on retomberait dans l'eudémonisme. Avec la distinction entre les deux types de moralité il n'est plus possible de s'en tenir à la conception kantienne du Souverain Bien comme unité synthétique du bonheur et de la vertu faisant intervenir le législateur moral qu'est Dieu. A présent les exigences de la genèse relativisent la synthèse au sens kantien : vivre l'unité de la Vie suppose un dépassement des obstacles sensibles et discursifs qui empêchent cette coparticipation à l'être et l'expérience religieuse devient l'actualisation de cette unité avec la vie. Comme Fichte conserve l'interdit de l'eudémonisme, rabaisé au premier point de vue sur le monde et à la jouissance sensible, il peut estimer ne pas avoir globalement modifié l'architecture de sa pensée morale.

L'*AZSL* est aussi une réponse à la manière dont Schelling envisageait la moralité et la religion comme retour à l'Absolu après l'exil dans le monde du fini. Comme dans la philosophie de l'identité le fini est néant si on le pense séparé de l'Absolu, le but est de dépasser la finitude par la série idéale des puissances. Le fondement de la moralité consiste justement à reconnaître l'identité absolue qui est en Dieu comme l'essence de toute action : si cette identité est vue en rapport indirect avec le monde et dominant celui-ci, elle se manifeste comme destin, mais si l'âme se réconcilie de façon consciente avec l'identité, ce qui dans le monde phénoménal lui apparaissait comme destin lui apparaîtra dès lors comme Providence⁵⁸. C'est seulement si on pense Dieu comme identité que la moralité est possible, la moralité étant l'expression de cette identité au niveau de l'agent fini⁵⁹. En effet la moralité ne se définit plus par l'obéissance à la loi morale, car l'âme n'est vraiment morale que si elle l'est avec une liberté absolue, si la moralité constitue pour elle un bonheur absolu, bref *s'il y a identité des contraires* et dépassement du légalisme. La tendance de l'âme à ne faire qu'un avec le centre, c'est la moralité, et la tendance à être en soi-même dans l'absolu c'est la félicité, ce qui fait que moralité et félicité sont les deux aspects différents d'une seule et même unité⁶⁰. Dans le *Système de Würzburg* Schelling accentue la dimension polémique à l'égard de la loi morale : Schelling fait de la séparation entre l'action et la connaissance le lieu du péché alors que l'état d'unité est l'amour intellectuel de Dieu : l'âme doit en effet être une avec Dieu, ce qui exclut la contrainte ou l'obéissance à des préceptes moraux. La philosophie de l'identité se traduit pratiquement par une *identification* du fini à Dieu qui s'oppose au paradigme de la subordination, qu'on pense celle-ci sous sa forme mosaïque (Dieu comme législateur) ou sous sa forme kantiano-fichtéenne qui réduit Dieu à un postulat de la raison pratique. Quand une telle conception ne fait pas de Dieu un moyen (politique) pour tenir en respect les masses, elle suppose que l'homme pourrait être quelque chose hors de Dieu, ce qui n'est pas le cas : à la place de la *Sittlichkeit* il faut

⁵⁸ *Philosophie et religion*, p. 126

⁵⁹ *Ibid.*, p. 127

⁶⁰ *ibid.*, p. 128

poser l'unité retrouvée de l'âme et de Dieu, définie par Schelling comme « religion, héroïsme, foi, confiance à l'égard de soi-même et de dieu »⁶¹. Dans la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806)* Schelling accusera Fichte d'être incapable de penser théoriquement l'unité du monde fini et de l'Absolu : dans sa théorie de la quintuplicité de points de vue sur le monde Fichte ne voit que dans le religion le moyen de dépasser l'écorce du monde extérieur alors que la *Naturphilosophie* démontre que c'est du sein même de la philosophie qu'un tel dépassement est possible, sans passer par la forme infra-scientifique de la religion⁶². Schelling estime que la façon dont Fichte pense l'union entre le fini et l'Absolu demeure irrationnelle : par un « éclectisme » honteux et en pillant un principe ontologique de la *Naturphilosophie* – l'identité de la forme et de l'essence dans l'Absolu – Fichte prétend corriger les lacunes de sa philosophie de la réflexion qui sépare les opposés. Le vernis de la *Naturphilosophie* a tôt fait de s'écailler et on retrouve le squelette de la *W.L.*, une philosophie aveugle à la vie de nature et à l'unité de l'être et de Dieu. Pour Fichte c'est tout le contraire : la *Naturphilosophie* lui apparaîtrait comme une réconciliation verbale, purement discursive entre la liberté et la nécessité, entre le fini et l'Absolu en raison d'un manque de clarté sur les conditions discursives qui permettent de penser à et de parler de l'Absolu.

Enfin dans l'*AZSL* Fichte, comme dans les *Grundzüge*⁶³, compare sa doctrine de la béatitude avec celle du christianisme, en prétendant trouver une convergence entre la béatitude au sens philosophique et la béatitude au sens religieux. Tout l'objet de la leçon VI dans l'*AZSL* est de montrer cette concordance en identifiant le Logos johannique au Dasein de Dieu tel que le pense la *W.L.*⁶⁴ Fichte choisit Jean car il estime que Paul et ses successeurs ont fait dévier le christianisme de son sens primitif en le rattachant au judaïsme et, pire encore, à une *conception fétichiste* de la lettre et du texte religieux contraire à la raison. On sait l'importance de ce thème chez Fichte, ce qui explique les différences d'exposition de la *W.L.* : jamais la lettre ne doit emprisonner l'esprit pas plus qu'une morale ou une foi ne sauraient se réduire à une lettre ou un code fixé une fois pour toutes. Du *Système de l'Éthique* de 1798 à la *Sittenlehre* de 1812 on retrouve toujours l'hostilité de Fichte à un *symbole* qui n'évoluerait pas ou plus⁶⁵. Le positivisme de la

⁶¹ *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [1804], § 310

⁶² *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*

⁶³ Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle*, 7^{ème} Leçon

⁶⁴ *L'initiation*, Leçon VI, p. 131 sq.

⁶⁵ *Système de l'éthique* (1798), voir p. 231 sq. pour ce qui est de la perfectibilité du *symbole* qui exprime qu'« il y a en général quelque chose de suprasensible et de supérieur à toute nature » (p. 239).

lettre écrite risque de renforcer la tendance à la sclérose de tout symbolisme et Fichte voit dans l'action néfaste de Paul une cause de ce positivisme. Fichte reproche à Paul d'avoir voulu établir à tout prix une continuité entre le Dieu jaloux du judaïsme et le Dieu du christianisme⁶⁶. Pire, pour élargir la base du christianisme Paul crut bon de raisonner et de disputer, de mettre le concept au centre de tout comme « juge suprême »⁶⁷. Par là le ver était dans le fruit car en sortit alors toute une série de querelles théologiques oiseuses, la ratiocination telle qu'elle s'est produite dans le christianisme naissant. Pour mettre un terme à ces querelles on interdit de penser et on fit de la seule Bible le livre contenant toute la vérité, subordonnant ainsi pour de longs siècles l'esprit à la lettre. Ce que Fichte reproche à Paul c'est une théologie qui fait de Dieu un « Dieu agissant arbitrairement »⁶⁸ et sa volonté de faire de Jésus le Messie, celui par lequel l'humanité passe une nouvelle Alliance avec Dieu. Pour Fichte la personne *historique* de Jésus ne compte pas :

« Le chrétien pur ne connaît ni alliance, ni médiation avec Dieu, mais uniquement l'ancien rapport éternel et immuable que nous vivons et existons en lui, et *il* ne demande pas du tout *qui* a dit quelque chose, mais *ce qui* a été dit. Le livre même, dans lequel cela peut avoir été écrit, ne vaut pas pour lui comme preuve, mais uniquement comme moyen de maturation ; la preuve, il la porte en sa poitrine »⁶⁹.

Dans l'*AZSL* Fichte en tire les conséquences et rejette les concepts de création, de résurrection et de béatitude *post mortem*. Il identifie le Logos johannique au savoir comme Dasein de Dieu, le Verbe divin ou le concept au sens général étant l'extériorisation immédiate de Dieu. D'après lui Jean réfute la création en disant dans le Prologue de son *Évangile* que Dieu était déjà le Verbe et que par lui toutes choses ont été faites. Comme Fichte assimile le Logos à l'être-là de Dieu, cela signifierait que le monde est là purement et simplement dans le concept⁷⁰. Chacun peut s'unir avec Dieu soit spéculativement soit de façon religieuse. On comprend que Fichte insiste sur la *nécessaire séparation entre l'historique et le spéculatif*. L'incarnation perd son sens d'événement unique, localisé, et devient réitérable à l'infini : en tout homme qui « a une vision vivante de son unité avec Dieu » et qui s'abandonne à la vie divine, le Verbe éternel se fait chair de la même manière qu'en Jésus-Christ⁷¹. En ce sens la première partie du dogme du

⁶⁶ *Le caractère de l'époque actuelle*, p. 110

⁶⁷ *Ibid.*, p. 112

⁶⁸ *Ibid.*, p. 115

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *L'initiation*, Leçon VI, p. 133

⁷¹ *Ibid.*, p. 135

christianisme qui fait de Jésus le fils de Dieu est vraie, de même que la seconde qui dit que c'est uniquement par sa médiation que l'on parvient à l'union avec Dieu⁷². Fichte rejette pourtant toute la *théologie de l'incarnation* avec ses conséquences (l'humanité du divin, la souffrance, la kénose) : manger la chair de Jésus-Christ, boire son sang cela signifie devenir entièrement lui-même et n'a aucun sens sacrificiel. L'union immédiate avec Dieu dans le présent conduit Fichte à repousser le dogme de la résurrection qui projette la béatitude sous la forme d'un monde sensible, où la jouissance différée serait obtenue dans l'au-delà⁷³. Fichte veut bien reconnaître que Jésus est un « agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde » mais en aucune façon ce n'est « un agneau qui verserait son sang en expiation du péché pour un Dieu de colère »⁷⁴ car pour l'homme uni à Dieu le péché n'existe plus. Finalement ce qui distingue le philosophe de la personne historique, particulière de Jésus c'est que celui-ci a trouvé de lui-même, sans avoir besoin d'anéantir sa particularité dans l'universel, la pure et absolue vérité rationnelle –il n'avait pas besoin de passer par la genèse du savoir factice, comme le philosophe de la *W.L.*

⁷² Ibid., p. 136-138

⁷³ Ibid., p. 141

⁷⁴ Ibid., p. 144

Œuvres utilisées

Fichte

- Destination de l'homme* (1800), Paris, GF, trad. J.C. Goddard, 1999.
Querelle de l'athéisme, Paris, Vrin, 1993, 1993, trad. JC Goddard
Doctrine de la Science (1801-1802), Paris, Vrin, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, t.2, 1987 (le tome 2 contenant *Sur le Fondement de notre croyance en une divine Providence*).
La Théorie de la Science (1804), Paris, Aubier, trad. D. Julia, 1967
Doctrine de la Science (1805), Paris, Cerf, trad. I. Thomas-Fogiel, A. Gaier, A. Bonin, 2006
Le caractère de l'époque actuelle (1804-1805), Paris, Vrin, trad. I. Raddrizani, 1990
L'initiation à la vie bienheureuse (1806), Paris, Vrin, trad. P. Cerutti, J.C. Lemaitre, A.Schnell, F.Seyler, 2012
Fondement du droit naturel (1796-1797), Paris, Puf, trad. A. Renaut, 1998
Système de l'éthique (1798), Paris, Puf, trad. P. Naulin, 1986

Schelling

- Exposition de mon système de philosophie* (1801), Paris, Vrin, trad. E. Cattin, 2000
Philosophie et religion (1804), Paris, Vrin, trad. B. Gilson, 1988 Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806)
System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (1804) in F.W.J. Schelling Ausgewählte Schriften, Bd. 3 (1804-1806), Suhrkamp, 1983