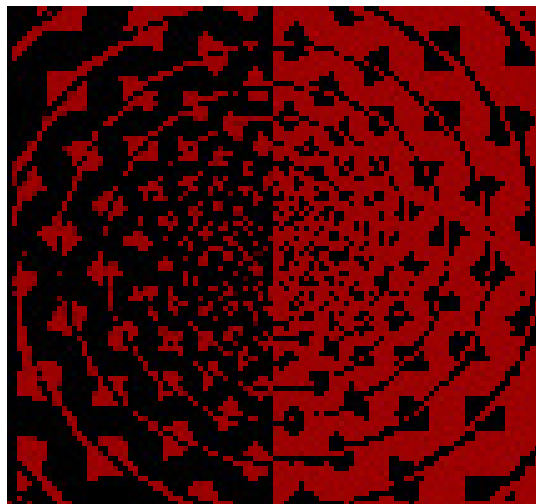


# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



**Titre:** *Vie et savoir chez Fichte*

Auteur: Valérie Kokoszka

N° 121

Année : 2006

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2006

*This paper may be cited as: Valérie Kokoszka, "Vie et savoir chez Fichte" in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°121, 2006*

## Vie et savoir chez Fichte

L'exégèse de la philosophie fichtéenne de la maturité, c'est-à-dire des œuvres philosophiques de la période courant de 1804 à 1809, doit affronter la délicate question des rapports qu'entretiennent les cinq conceptions du monde que Fichte a défini, formellement, dans la *Doctrine de la Science* de 1804 et, matériellement, dans *l'Initiation à la vie bienheureuse* de 1806. Ces conceptions du monde ou formes existentielles du savoir, sont conçues selon la progressivité du développement de l'esprit, selon l'approfondissement de la réflexion si bien que les conceptions statiques du monde, telles que la sensibilité ou la légalité, sont dépassées dans les conceptions génétiques que sont la haute moralité, la religion et la science.

La caractéristique fondamentale des formes existentielles statiques est d'être gouvernées, positivement ou négativement, *par le fait*, tandis que les formes existentielles génétiques sont définies par l'ordre du *faire* et de la créativité. Si la disjonction entre les formes existentielles statiques et génétiques se laisse ainsi expliquer par un principe de discrimination, le fait *versus* le faire, il n'en reste pas moins nécessaire d'élucider d'une part, la progressivité des conceptions du monde, tout en assurant l'autonomie relative de ces modes les uns par rapport aux autres, d'autre part. En effet, que la progressivité des formes existentielles soit liée à l'approfondissement de la réflexion, au développement de la vie de l'esprit, en sorte que la manifestation de l'Absolu se fait graduellement plus entière et plus vivace, ne signifie pas pour autant que l'existence véhicule telle ou telle manifestation de l'Absolu, et par là, qu'elle se fait porteuse de l'une ou l'autre conception du monde. Fichte considère bien plutôt que l'existence est la manifestation même *de* l'Absolu, c'est-à-dire le mode d'être-là de l'être. C'est pourquoi, à défaut d'une compréhension simultanée de la progressivité et de l'autonomie relative des conceptions du monde, le mouvement immanent de la réflexion conduirait à envisager les conceptions du monde comme des étapes provisoires, des prémisses en vue de la réalisation de la conception du monde la plus haute, la science, sans pouvoir envisager la plénitude existentielle de chacune de ces formes.

Le mouvement immanent de la réflexion qui introduit l'idée d'une progressivité des conceptions du monde, voire d'une téléologie des formes existentielles, n'est en réalité que l'image temporalisée de la synthèse quintuple, à laquelle aboutit la seconde partie de la *Doctrine de la science* 1804, la doctrine de la manifestation (*Erscheinungslehre*). Le problème crucial de cette partie consiste à déterminer le mouvement de la réflexion, en faisant valoir, contre toute perspective subjectiviste, l'autoconstruction du savoir sans principe régulateur prédonné, qui réglerait, en quelque sorte, par avance le progrès de la réflexion. Cette position, que nous nous attacherons à expliciter dans la première partie de cet article, ne rend-elle pas cependant plus incertaine l'autonomie des différentes formes existentielles, en particulier, des formes génétiques ? Dans un article intitulé « Vie et spéculation dans l'*Anweisung zum seligen Leben* », Alexis Philonenko critiquait cet antagonisme de la vie et de la spéculation qui, lorsqu'il est pleinement assumé, conduit Fichte à penser la religion sous l'espèce de la religion d'entendement, tandis que lorsqu'il ne s'assume point, le même antagonisme conduit Fichte à confondre la spéculation avec la vie, avec la religion. La saisie matérielle des formes existentielles proposée dans l'*Initiation* imposerait-elle ce destin tragique, que les modes d'être-là de l'être se retournent contre l'être même, ou fusionnent, perdant l'être dans un « là » muet pour l'existence ? C'est ce que la seconde partie de cet article tentera de déterminer en prenant appui sur la position formelle de la synthèse quintuple présentée dans la *Doctrine de la science* de 1804 et sur la définition et le statut de l'*Initiation* dans l'architectonique du savoir.

### I. *Manifestation de l'Absolu et absolu de la manifestation*

L'intitulé de ce paragraphe peut, à juste titre, paraître étrange voire paradoxal dans la mesure où il fait valoir une distinction entre la manifestation de l'Absolu - de l'Être-, et un absolu de la manifestation qui ne serait précisément pas cet Être que manifeste la manifestation, mais le principe de cette manifestation. N'est-ce pas là, comme le souligne la seizième conférence de la *Doctrine de la Science* de 1804, la thèse des idéalismes historiques dont Fichte dénonce, en ces termes, la dépendance constante au réalisme :

« Je ne désire pas raisonner ici comme l'ont fait tous les idéalismes précités : « par conséquent l'être dépend de la construction de celui-ci, et cette construction est son principe » car cette proposition ne pouvait être en vraie et avoir un sens que par rapport à l'existence factice de l'être considéré dans la forme externe et objectivante de l'existence ».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> J.G. FICHTE, *Doctrine de la Science 1804*, trad. D. Julia, Paris, Aubier, 1967, p. 157 (SW X, 213).

Ce mode d'être-là de l'être, son « existence posée dans la forme extérieure de l'existence », ou encore son objectivation, est le mode d'être-là de l'être qui a soutenu l'interprétation idéaliste classique. Pour Fichte, celle-ci est, en effet, restée prise dans les rets de l'absolu objectivé, sans pouvoir s'élever à « l'acte permanent d'objectivation de l'absolu ».<sup>2</sup> Or, objectivé dans la forme extérieure de l'existence, privé de ce que la *Principienlehre* nommera l'*actus existentialis*, l'Absolu ne se laisse plus rejoindre que du dehors, dans la construction sans l'âme de l'être sans l'être.

Le défaut de la thèse idéaliste ne relève toutefois pas du seul ordre spéculatif, mais « si la philosophie que l'on défend dépend de l'homme que l'on est » comme l'affirme le jeune Fichte, elle s'insinue dans l'ordre de l'existence tout entière. Ainsi, « l'existence posée dans la forme extérieure de l'existence » irradie les deux premières des cinq conceptions du monde comprises en tant qu'effets de la raison dans le moi de la conscience. Les deux premiers degrés de ce développement définissent, comme nous l'avons indiqué, les ordres successifs de la sensibilité et de la légalité. La succession de ces degrés possède une valeur en elle-même, dans la mesure où elle supporte la thèse selon laquelle l'idéalisme de la légalité reste fortement lié au réalisme de la sensibilité : le point de vue de la loi repose sur la facticité du monde sensible, fût-ce de manière négative, c'est-à-dire dans la négation de la sensibilité par la légalité.

Aussi la vingt-huitième conférence de la *Doctrine de la science* renvoie-t-elle ces conceptions du monde l'une à l'autre, en tant que reflets singuliers du premier membre de la scission de la raison « comme unité absolue de son effet »<sup>3</sup>, à savoir la scission « en faire de l'être comme fait et non-fait »<sup>4</sup>. Les deux premières conceptions du monde, telle est la thèse, sont littéralement prises dans le fait et subordonnées à la croyance à l'identité objective et subjective :

« 1) dans le fait de l'objet, c'est-à-dire l'absolument changeant : principe de la sensibilité, croyance en la nature, matérialisme 2) dans le fait du sujet : croyance en la personnalité et en son unité et son identité à travers la diversité de ses aspects ; principe de la légalité ».<sup>5</sup>

Dans les termes de la cinquième conférence de l'*Initiation*, l'idéalisme de la légalité envisage le monde comme un tout ordonné selon un système de lois naturelles au sein duquel les libertés s'ajustent en fonction des règles de droit :

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 258 (SW X, 305).

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 266 (SW X, 312).

« La seconde manière de voir issue de la division primitive des façons possibles d'envisager le monde est celle qui conçoit le monde comme loi d'ordre et de droit égal dans un système d'êtres raisonnables : Prenez ces mots au pied de la lettre. Une loi et, une loi source d'ordre et d'égalité pour la liberté de plusieurs, telle est selon cette façon de voir la vraie réalité et ce qui existe pour soi ; ce par quoi commence le monde et ce en quoi il a sa racine ». <sup>6</sup>

Associant, dans une attaque somme toute assez virulente, l'idéalisme kantien à cette seconde conception du monde et, plus particulièrement, au moment critique de la raison pratique, Fichte affirme que du fait sensible au fait de la raison destiné à la négation de la sensibilité, l'ordre fait n'a guère été délaissé . Et d'en tirer les conséquences tant théoriques que pratiques : l'ordre de la loi ordonne le donné <sup>7</sup> et nous condamne, selon le mot célèbre de l'historien François Furet à « vivre désormais dans le monde où nous sommes ».

Si, en définitive, « l'existence posée dans la forme extérieure de l'existence » nous enferme dans l'ordre du donné, ne peut-on faire davantage, après avoir levé les yeux vers le ciel étoilé et découvert en nous la loi morale, qu'espérer en un autre ordre des choses, qui ne serait précisément pas donné dans la forme du fait mais à faire dans la forme du faire? Dans l'affirmative, il conviendrait d'initier une toute autre conception de la possibilité que celle qui s'évertue à trouver dans le donné l'occasion d'un nouvel agencement, et privilégier l'idée d'une potentialité qui génère une réalité nouvelle. C'est cette seconde option que révèle le second membre de la scission de la raison. En effet, la scission de la raison en tant qu'acte de *se faire* comprend un premier membre « le faire de l'être comme fait et comme non-fait » dont découle les deux premières conceptions du monde, et un second membre qui engage, quant à lui, le faire comme faire, et dont sont issues les conceptions génétiques du monde. La scission de la raison présente ainsi une disjonction originaire qui sépare l'ordre du fait naturel ou légal, de l'ordre proprement créateur de la moralité et de la religion :

«La scission de la raison en tant qu'acte de *se faire* intuitionnante se scinde dans la *vie* même de ce faire en être et en faire : en faire de l'être comme fait et non-fait, et en faire du faire comme également originaire et non-originaire, c'est-à-dire comme reproduit : et cette disjonction ainsi exprimée, est la disjonction absolument originaire ». <sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> J.G. FICHTE, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier , 1944, p. 171.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>8</sup> J.G. FICHTE, *Doctrine de la science 1804*, p.263 (SW X, 309).

Dans le faire, la raison délaisse l'ordre factice donné pour s'approprier un nouvel univers au sein duquel l'agir prévaut. Ce faisant, elle ne se conçoit plus, elle-même, comme une modalité d'ordre et d'ajustement à la réalité, mais bien comme un pouvoir authentiquement créateur capable de générer un nouveau monde. Insubordonnée aux faits, la vie de la raison se reçoit comme cette « existence posée dans la forme intérieure de l'existence », et s'éprouve en son pouvoir, dans le faire du faire, dans l'activité. Cette donation de la raison à elle-même, en tant que vie créatrice, est au fondement de ces deux conceptions du monde qui ouvragent le réel : la moralité et la religion. D'un point de vue formel, la moralité constitue la première forme existentielle qui se reçoit d'un pouvoir dont elle est *stricto sensu* la mise œuvre, tandis que la religion comprend l'origine de ce pouvoir et se comprend comme l'exercice d'une vie que Dieu seul vit authentiquement :

« 3) on peut se tenir sur la base absolument réelle du sujet, ce qui, puisque l'acte de représentation est rapporté au sujet, fait de lui une unité intelligible, et ne laisse la diversité qu'à l'objet. Point de vue de la moralité d'une action qui procède purement du moi de la conscience et se développe dans l'infinité du temps. 4) si l'on se tient à l'acte absolu de représentation et à la vie de l'objet absolu, lequel ne revient à l'unité que par ce même fondement, allégué en trois, on a le point de vue de la religion comme croyance en un Dieu seul à vivre d'une manière authentique en toute vie temporelle et à vivre seul intérieurement ».<sup>9</sup>

L'élucidation et la compréhension génétique du monde caractérise fondamentalement les trois dernières conceptions du monde que sont la haute moralité, la religion et la science. Savoir du savoir, la science se révèle être la conception du monde la plus haute parce qu'en elle la raison remonte à son unité et manifeste le déploiement de cette unité dans la diversité du savoir, par la reconstruction génétique des enchaînements génétiques en et par lesquels le savoir en tant que savoir se produit. Alors que la religion est cette conception du monde qui sait son origine, la science sait et l'origine et l'effet, l'être et l'être-là de l'être en ses multiples modalités sensible, légale, morale et religieuse. C'est la raison pour laquelle la science se déploie selon un double mouvement qui part du divers pour en rejoindre l'unité, et de l'unité pour en manifester la diversification. Ce double mouvement correspond aux deux parties de la *Doctrine de la Science* de 1804, soit respectivement, l'aléthologie et la phénoménologie.

---

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 266 (SW X, 312).

La partie aléthologique de la *Doctrine de la Science* abouti à cette proposition fondamentale que l'être est absolument un Etre singulier immédiat et vivant, achevé et clos en soi qui ne peut nullement sortir de soi<sup>10</sup>. Clos en soi, l'Absolu, l'Etre, la Vie ne peut sortir de soi et se faire autre que ce qu'il n'est. Mais, l'Absolu ne peut pas davantage être construit à partir de quelque principe savamment postulé, puisqu'en une telle occurrence la construction deviendrait principe de l'être, ce qui ruinerait l'absoluité de l'Absolu en le réduisant à l'expression de son dehors. Et l'on reconnaîtra là, dans ce désir infini d'objectivation et de maîtrise, la tare partagée de l'idéalisme et du réalisme, évoquée ci-dessus. Que le reproche d'une éternelle tentative d'objectivation de l'être soit fondé et que, par ailleurs, l'Etre ne puisse sortir de lui-même puisque hors de lui rien n'est, met toutefois le savoir du savoir à l'épreuve de son être propre, et paraît disqualifier jusqu'à son existence. Qu'est le savoir lorsqu'il renonce à l'objectivation et sait que l'Etre auquel il tend est inatteignable tel qu'il est en et pour lui-même, si ce n'est ce savoir même ?

« Si l'Etre ne peut absolument pas sortir de lui-même et ne peut rien être hors de lui, alors c'est l'être même qui se construit ainsi, dans la mesure où cette construction doit être ; ou bien, ce qui est strictement la même chose : c'est *nous* qui accomplissons cette construction mais dans la mesure où, comme nous venons de l'apercevoir avec évidence, nous sommes l'être même et coïncidons avec lui ».<sup>11</sup>

Le « nous » auquel se réfère la citation, c'est la *Doctrine de la science* comme telle, en tant que doctrine du savoir, ou encore *nous*, en tant que nous l'accomplissons. Car, dans cet accomplissement même, que sommes-nous si ce n'est le savoir du savoir en tant que savoir, le *se* savoir du savoir en tant que savoir, l'autoconstruction idéale du savoir qui se résout dans le *als*. Le *als*, expression tutélaire du *Bilden* compris comme imager, a ceci de particulier qu'il engage une liaison immédiate du savoir à l'être. Toutefois, cette liaison se donne dans une forme négative, en tant que le savoir n'est pas l'être, mais le manifeste seulement en tant que su. Cette liaison posant et opposant l'Absolu à sa manifestation est traduite par la *coïncidence* de l'être et du savoir : « l'unité immédiate de l'être et de l'être-là (du savoir) d'un côté et cette unité en tant qu'unité sue de l'autre côté, ou encore l'être de l'unité et le savoir de cette unité ».<sup>12</sup>

L'idée centrale selon laquelle nous « sommes » l'être même dans l'autoconstruction du savoir ne doit pas être masquée par la problématique, il est

---

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156, (SW X, 212).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 158 (SW X, 214). Nous reprenons la traduction de J.-C. Goddard dans « Réduction phénoménologique et projection dans la *Doctrine de la science 1804* », in *Kairos* (2001). *Lectures de Fichte*, pp. 151-169, p. 157.

<sup>12</sup> H. TRAUB, *J.G. Fichtes Populärphilosophie*, Stuttgart-bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 2001, p. 196.

vrai centrale, du « *als* ». tout au contraire, il convient de considérer la coïncidence à sa juste valeur pour éviter tout subjectivisme inadéquat, et avec lui, la restauration d'un principe objectivant qui gouvernerait le savoir. Comme le souligne avec force la quinzième conférence, l'être s'autoconstruit :

« comme un *esse in mero actu*, en sorte que tout deux, être et vie, vie et être s'interpénètrent de part en part, se dissolvent l'un dans l'autre et sont une seule et même chose, et cet *esse* est dans son intériorité l'être un et unique ». <sup>13</sup>

Affirmer que « nous sommes l'être dans la mesure où c'est nous qui accomplissons cette construction » signifie que nous sommes l'être-là de l'être, son ex-istence car « nous vivons nous-même immédiatement dans l'acte de la vie » <sup>14</sup>. Le savoir est le « là » de l'Absolu, le « lieu-tenant de l'être ». Toutefois, nous ne sommes ce *Dasein* de l'être que pour autant que dans l'acte du savoir, dans le savoir se sachant en tant que savoir nous coïncidons avec l'être, avec le se faire « soi-même comme vie et activité interne, et plus précisément comme activité de se faire soi-même, donc détermination *autonome* à l'activité ». <sup>15</sup>

La vivacité de l'être-là de l'être, du se savoir du savoir, n'est soutenue que par cette détermination autonome à l'activité, que par une liberté donc qui refuse de se soumettre à la loi d'un principe de construction de l'être, inconstructible par essence. C'est ce qu'exprime la théorie du *Soll* aléthologique propre à la *Doctrine de la science* ramassée en cette formule célèbre « Doit-on parvenir à l'intuition intellectuelle absolue selon laquelle etc., alors il est nécessaire qu'une telle auto-construction idéale de l'être soit posée de manière absolument factice ». <sup>16</sup> Si la théorie du *Soll* aléthologique à une visée épistémique que l'on ne peut confondre avec la visée proprement morale du *Soll* éthique, l'usage du *Soll* dans l'aléthologie signifie que nécessité rationnelle et liberté sont liées l'une à l'autre. Dans cette perspective, on est droit de soutenir qu'il y a bien un absolu de la manifestation de l'Absolu : « nous ou notre liberté » <sup>17</sup> qui traverse les *Soll* tant aléthologique que éthique et promeut la coïncidence de l'être dans son être-là, la vivacité de l'être-là de l'être et vie.

## II. *L'Initiation dans l'architectonique du savoir*

Du point de vue conquis de haute lutte par la *Doctrine de la Science*, il ne semble pas qu'il y ait ou puisse y avoir un antagonisme entre la vie et la spéculation, puisque l'Être y est compris en tant qu' *esse in mero actu* d'une

<sup>13</sup> J.G. FICHTE, *Doctrine de la Science 1804*, p. 148 (SW X, 206).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 145 (SW X, 206).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 262 (SW X, 309).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 162-163, (SW X, 218). Traduction modifiée.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 179 (SW X, 233).



part, et que la liberté de l'être-là de l'être y est anticipée comme la *lebendigkeit*, c'est-à-dire la vivacité ou encore l'agilité de l'existence, d'autre part. Transitant par ce véritable manifeste de l'Absolu qu'est la liberté, le savoir *se fait* l'image de l'Absolu et coïncide avec lui, sans autoriser pour autant l'objectivation nécessaire à une éventuelle opposition de la spéculation à la vie.

Toutefois, cette conviction ne doit-elle pas céder la place au doute devant l'argumentaire mis en place par A. Philonenko dans « Vie et spéculation dans *l'Anweisung zum seligen Leben* » ? Dans cet article, Alexis Philonenko défendait l'idée selon laquelle, en réalité, vie et spéculation s'opposent sans se jamais résoudre, sauf à dissoudre la spéculation dans une religion d'entendement qui annulerait, en quelque sorte par avance, le mouvement initiatique dont l'*Initiation* se prévaut, dans la mesure où l'intégralité du système se présenterait désormais comme une telle initiation. Une autre possibilité serait que la spéculation s'attache au phénomène religieux pour le connaître scientifiquement, mais détachée de la vie comme se le doit la science, elle n'en offrirait le phénomène qu'objectivé :

« Quel est le rapport de la spéculation à la vie ? Répondre à cette question est déterminer la place de la religion dans la doctrine. Ou bien la religion n'est qu'un moment parmi les points de vue divisés et alors la spéculation (cherchant toujours à ne pas se mêler à la vie) est la connaissance scientifique des contenus et il s'agit donc de la religion vue du dehors. Ou bien la religion est la forme supérieure de la *Doctrine de la Science* et alors la spéculation est la vie elle-même. Manifestement Fichte a choisi sans choisir : dans *l'Anweisung zum seligen Leben*, c'est à partir d'une spéculation tout entière fondée dans l'amour de Dieu qu'il entreprend d'éclairer la religion, tantôt traitée comme une religion d'entendement, tantôt comme la manifestation du bon, du bien et du sacré ». <sup>18</sup>

Cette indétermination fichtéenne quant au statut réel de la religion expliquerait l'oscillation du discours entre affirmations scientifiques non prouvées et appel au sentiment du vrai : le dogmatisme de l'affirmation scientifique ne trouvant finalement sa propre rédemption que dans l'ordre du cœur :

« Il est à remarquer que certains thèmes majeurs -par exemple la division en cinq mondes- sont imposés et non pas prouvés et que les affirmations (non démontrées) empruntées à la spéculation sont nombreuses ; il s'ensuit tout au long de *l'Anweisung zum seligen Leben* la manifestation d'un *dogmatisme avéré* que seul l'ordre du cœur contrebalance : de là un

---

<sup>18</sup> A. PHILONENKO, « Vie et spéculation dans *l'Anweisung zum seligen Leben* », in *Archives de Philosophie*, 55, 1992, pp. 243-261, p. 255.

tissu complexe, mais qui en aucun cas ne saurait autoriser la récupération du texte populaire dans la sphère de la pure spéculation ».<sup>19</sup>

Enfin, l'impossible choix entre les deux branches de l'alternative, la religion comme forme achevée de la doctrine de la science qui conçoit la spéculation comme vie d'une part, ou bien l'élaboration scientifique de la religion qui la réduit à une religion d'entendement et est à l'origine du statut incertain de la religion comme conception du monde d'autre part, conduirait à jeter le doute sur la synthèse quintuple tout entière, en particulier, sur la cohérence et l'autonomie de chacun de ses moments.

« Les incertitudes naissant sur la place de la religion mettent en question la synthèse quintuple des moments particuliers. Si comme on le croit naïvement, il y a bien cinq moments chez Fichte (matériel, kantien, création, religion, spéculation) encore faut-il que dans l'analyse chaque point de vue se montre, à sa place, conséquent et suffisant. Or, dans la mesure où elle peut valoir pour la science elle-même (où inversement dans la mesure où la spéculation achevée peut s'y substituer) la religion n'apparaît pas comme un moment cohérent et autonome dans la synthèse quintuple du monde chez Fichte ».<sup>20</sup>

L'analyse et le jugement que l'on peut porter sur la thèse proposée par A. Philonenko sont de toute évidence conditionnés par une réflexion – que l'auteur, peut-être faute de place, ne fait pas – sur la place respective de la science et de la religion, non pas toutefois telle qu'elle est esquissée ici, c'est-à-dire d'emblée dans la synthèse quintuple, mais dans l'ensemble du système du savoir. En effet, poser la question de la place de la science et de la religion à l'intérieur de l'*Initiation*, n'est ni innocent ni anodin : la problématique pourtant essentielle du sens et du statut de l'*Initiation* à l'intérieur de l'ensemble du système du Savoir est du même coup soustraite au regard et à l'élucidation.

Fichte n'a jamais prétendu que l'*Initiation* serait une *Doctrine de la Science* à destination populaire qui, à raison de son public, s'autoriserait un ton grand seigneur et quelques libéralités eu égard au savoir - que le cœur pardonnera aisément ? Il lui confère, au contraire, dans l'ensemble du système, la place et le statut d'une discipline matérielle qui, comme telle, ne dispose pas librement d'un ordre de discours autonome. Aussi, convient-il, pour comprendre la position de l'*Initiation* au sein de l'ensemble du système fichtéen de rappeler les différents niveaux de déploiement de ce système si rigoureusement définis par R. Lauth dans un article déjà ancien «*Fichtes Gesamtidee der Philosophie* ». <sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>21</sup> R. LAUTH, *Fichtes Gesamtidee der Philosophie*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 1964, pp. 253-270

Le premier niveau est celui de la *Doctrin de la science* en tant que savoir du savoir, connaissance génétique des enchaînements génétiques impliqués dans le faire et le fait du savoir. Le second niveau est constitué par la *Principienlehre*, dont la tâche consiste à développer les principes fondamentaux, dérivés de la *Doctrin de la science* comme *prima philosophia*<sup>22</sup>, à partir desquels les disciplines matérielles pourront être construites. A cet égard, il faut rappeler qu'en 1805, Fichte se consacre à une nouvelle version de la *Doctrin de la Science* qui « expose une théorie de l'existence ou du *Dasein* de l'être »<sup>23</sup> de façon désormais explicite, ainsi qu'à l'étude des *Principien des Gottes-Sitten und Rechtslehre* qui se charge de préciser les rapports entre la Doctrine du savoir et les doctrines de la religion, de l'éthique et du droit. Fichte avait également envisagé de compléter ces trois *Lehre* qui découlent des quatre principes fondamentaux dégagés dans la *Doctrin de la science* de 1804 ou encore, dans le langage de l'*Initiation*, des quatre conceptions du monde, par une *Naturlehre*.

Les principes fondamentaux et leurs rapports de dérivation désormais établis par la *Principienlehre*, il est alors possible d'élaborer le savoir à un troisième niveau, dont l'objectif proprement dit réside dans la constitution des doctrines de la religion, de l'éthique, du droit et, en principe, de la nature, comme disciplines matérielles. Ces trois niveaux composent l'ensemble du système du savoir *a priori*. Toutefois, la « matérialisation » progressive du savoir, c'est-à-dire l'approfondissement de la cohésion du savoir au niveau empirique, permet de discerner encore deux niveaux, fondamentaux à l'intégrité du système du savoir et, indispensables à la bonne compréhension du statut de l'*Initiation*. C'est ainsi qu'est défini le quatrième niveau, celui de ces sciences intermédiaires, destinées à jeter *empiriquement* un pont entre la théorie et la pratique, comme cela avait déjà été fait *scientifiquement*<sup>24</sup> au plan des disciplines matérielles auxquelles les sciences intermédiaires répondent. Dans cette catégorie, on relèvera pour l'exemple, que la politique constitue le pendant empirique de la Doctrine du droit, et l'ascétique, le pendant empirique de la doctrine de l'éthique. Enfin, le dernier niveau du système du savoir s'unit à l'empiricité, via l'analyse et la compréhension de la facticité historico-empirique qui détermine la conditionalité purement empirique des sciences intermédiaires.

La systématique réfléchie du savoir et l'enchaînement de ces différents niveaux infirme déjà la possible confusion ou la fusion de la religion et de la science. Ainsi, si A. Philonenko a raison de dire que l'on ne peut transposer sans plus les résultats de la *Doctrin de la science* dans l'*Initiation* sans tomber dans un

---

<sup>22</sup> Cf. J.G. FICHTE, *Doctrin de la Science*, p. 260 (SW X, 307).

<sup>23</sup> J.-C. GODDARD, *op. cit.*, p. 152.

<sup>24</sup> Cf. H. TRAUB, *op. cit.*, p. 122.

*dogmatisme avéré*, on ne peut pas davantage, partant de l'*Initiation*, s'interroger sur l'identité de la science et de la religion, sans contradiction *systématique*, terme qu'il faut entendre dans la double acception de contraire au système et de systématiquement contradictoire.

Si le recours à la logique systématique permet d'infirmer le principe de lecture de l'*Initiation* proposé par A. Philonenko, elle ne répond pas pour autant aux questions que l'auteur soulève concernant tout à la fois les ordres du discours de l'*Initiation*, le rapport de la religion à la science et, finalement, de la spéculation à la vie.

La difficulté propre de l'*Initiation* tient en ce qu'elle associe une *doctrine de la religion*, c'est-à-dire une discipline matérielle, à une initiation à la vie bienheureuse, c'est-à-dire une science intermédiaire. Le défi de l'écrit à vocation populaire est ainsi strictement circonscrit et l'on en mesure l'audace, puisqu'il lui faut jeter un double pont entre la théorie et la pratique, par le recours au savoir *a priori* d'une part, et le recours au savoir empirique, d'autre part. La réussite d'un tel projet dépend par conséquent de la maîtrise des différents niveaux et suppose une liaison parfaite entre les différents types de réflexivité mis en œuvre. En effet, comme l'a brillamment montré H. Traub<sup>25</sup>, la dérivation des différents niveaux du savoir entraîne une modification de la réflexivité opérant à chaque niveau qui corrèle la modification de son domaine d'effectuation. Le type même de réflexion engagé par chaque niveau du savoir diffère selon le domaine auquel il s'applique. Si le premier niveau, celui de la *Doctrine de la science*, comme auto-construction de l'Absolu, savoir du savoir en tant que savoir met en jeu la réflexion philosophique pure, pour atteindre l'Absolu à partir du divers et dériver le divers dans l'unité du se faire de l'être-là de l'Être se faisant, en revanche, le second niveau de réflexivité, celui des *Principien et des disciplines matérielles en tant que ces principes sont leurs fondements*, doit être différemment compris.

Pour élucider ce point, il est nécessaire de revenir à la scission fondamentale de la raison telle qu'elle était présentée dans la *Doctrine de la science*. La raison prise en tant qu'acte de se faire, comme unité absolue de son effet, se scinde dans la vie même de ce faire. De la scission, nous l'avons vu, émerge un premier membre où la raison est l'acte de faire de l'être comme fait et non fait. Cet acte conditionne la position de l'existence « dans la forme extérieure de l'existence » et fonde dans le fait les deux premières conceptions du monde, la sensibilité et la légalité. Le second membre de la scission comprend, quant à lui, l'acte de la raison en tant que faire du faire originaire et non-originaire. Cette qualité de l'acte implique la position de l'existence « dans la forme intérieure de

---

<sup>25</sup> H. TRAUB, *op. cit.*, pp. 109-208.

l'existence » et fonde, dans l'agir, les deux conceptions du monde suivantes, la moralité et la religion. Les principes fondamentaux sont ainsi dérivés de la scission de la raison comme acte de « se faire », unité absolue de son effet. Or, dans la mesure même où ces principes sont dérivés, c'est-à-dire, dans la mesure même où ils quittent le centre de la réflexion philosophique, prise dans l'absoluité et l'effectivité du se faire qu'a atteint la *Doctrin de la science* achevée, ils se sédimentent, pour ainsi dire, dans un « défaut de cohésion ». <sup>26</sup> Ce défaut de cohésion sépare la réflexion philosophique pure de la réflexion à l'œuvre dans les *Principien et des disciplines matérielles* et l'en distingue, même s'il s'agit encore d'une réflexion transcendantale qui opère au sein de la sphère du savoir *a priori*. En effet, le second niveau de réflexion élabore *a priori* les formes existentielles possibles, les modes possibles d'être-là de l'être pour eux-mêmes dans une cohésion interne aux conceptions possibles du monde et de la vie.

Enfin, le troisième niveau de réflexion est celui des sciences intermédiaires : la réflexion s'y dote du caractère empirique de ces sciences et se fait réflexion déterminée par les affects dont celui, fondamental, de la *force* comme acte de la liberté.

Ces trois niveaux de réflexivité décrits, il nous est maintenant loisible d'observer qu'ils sont tous les trois utilisés dans des parties strictement distinctes de l'*Initiation* : la première partie de la seconde conférence explique le passage de la *Doctrin de la science* aux disciplines matérielles et réitère ce qu'il y a savoir du savoir en tant que savoir sans le démontrer puisqu'une telle démonstration consisterait à exposer la *Doctrin de la science*. De la seconde partie de la deuxième conférence à la cinquième conférence (*erste Hauptteil*), Fichte développe conséquemment la théorie des formes existentielles possibles. Enfin, de la septième conférence à la dixième conférence (*zweite Hauptteil*), il traite des affects fondamentaux propres aux différentes conceptions du monde possible. Quant à la première et à la onzième conférence, elles constituent des conférences introductives et conclusives, tandis que la sixième introduit, par un commentaire de l'Évangile de Jean, le passage de la première partie à la seconde partie, soit le passage de l'ordre du savoir *a priori* à l'ordre du savoir empirique. L'ordre des discours est ainsi parfaitement maîtrisé, et il n'y a pas lieu de croire que l'ordre de la raison qui s'y révèle doive être d'aucune manière compensé par l'ordre du cœur : si la théorie des formes existentielles possibles accomplit la *Doctrin de la religion*, celle des Affects accomplit l'initiation.

Cette démonstration faite, il convient de s'attacher à la seconde des questions soulevées par A. Philonenko. Notre auteur s'inquiétait de la place, du statut et,

---

<sup>26</sup> Cf. J.G. FICHTE, *Doctrin de la science*, p. 265 (SW X, 312).

en définitive, de l'autonomie réservée à la religion dans la synthèse quintuple, et en particulier, de sa confusion ou de son antagonisme possible avec la science. S'il est une chose qui frappe dans l'argumentation de A. Philonenko, c'est bien l'acharnement mis à la différenciation du point de vue de la science et du point de vue de la religion. Pourquoi ne pas réserver à l'autonomie du point de vue moral sur le point de vue religieux, une vigueur interrogative similaire, d'autant plus pertinente que les deux points de vue sont liés dans le second membre de la scission de la raison ? On peut trouver dans l'élimination systématique de la problématique de la liberté, ce cœur véritable de la philosophie fichtéenne, si pas le motif, du moins la raison du choix en faveur de l'autonomie relative des quatrième et cinquième conceptions du monde. En effet, même le lecteur peu versé en lettres fichtéennes, s'attendra à ce que les tribulations de la liberté fasse partie intégrante d'une réflexion morale. En revanche, tant au niveau de la religion qu'au niveau de la science, un voile pudique jeté sur la liberté n'entraînera pas la même suspicion, et cela d'autant moins qu'on peut forcer l'interrogation à cette seule question : la science et la religion ne se représentent-elles pas la Vie, l'Être, l'Absolu, de la même manière ? Chacun de ces points de vue, n'aperçoit-il pas le fondement absolu de l'existence comme cet être achevé, clos en soi, seul à vivre authentiquement ? Du point de vue d'une théorie de la représentation de l'Absolu, ce mode d'interrogation est totalement pertinent, et la réponse, affirmative, ne fait aucun doute.

Il reste alors à se demander si les différentes conceptions du monde ont pour seule vocation, comme paraît le supposer A. Philonenko, de définir un schéma spécifique de représentation de l'Absolu en fonction du degré de pénétration de la réflexion, où s'ils ne constituent pas plutôt un type d'inscription au monde où l'agir est conditionné par son mode d'appréhension de l'être. Si l'on adopte le schéma représentatif, la position d'A. Philonenko peut être décrite sous la forme syllogistique suivante. Les différentes formes existentielles établissent un schème représentatif singulier de l'Absolu ; or la religion et la science partagent le même schème représentatif de l'Absolu ; donc, première branche de l'alternative proposée par Philonenko 1) la religion et la science fusionnent et dans la mesure « (...où la spéculation achevée peut s'y substituer) la religion n'apparaît pas comme un moment cohérent et autonome ».<sup>27</sup> Ou alors, deuxième branche de l'alternative suggérée par l'article, 2) donc, la religion, « vue du dehors »<sup>28</sup> par la science, est arbitrairement séparée d'elle et constituée en religion d'entendement. L'intérêt de cette présentation syllogistique réside dans la mise en évidence du caractère superficiel de l'alternative. En effet, possédant les mêmes prémisses, l'alternative ne peut signifier que ceci : la science *est* la religion si et seulement si la religion est une religion d'entendement, dominée par le schème représentatif de l'Absolu. La science et la religion ne peuvent se

---

<sup>27</sup> A. PHILONENKO, *op.cit.*, p. 255.

<sup>28</sup> *Ibid.*

confondre que dans la quête achevée d'une représentation de l'Absolu. Or, si la définition de la science comme quête d'une représentation adéquate de l'Absolu est déjà contestable puisqu'elle annule l'*esse in mero actu* de la manifestation de l'Absolu et fait bon marché de la critique permanente de la représentation chez Fichte, il me paraît plus douteux encore d'attribuer cette quête théorétique à la religion.

C'est que dans l'*Initiation*, Fichte s'insurge contre toute conception purement contemplative de la religion, qui verrait dans l'élévation spirituelle, le moyen le plus sûr de s'évader du monde et de l'agir. La question cruciale, pour Fichte, est bien celle d'une différenciation entre la haute moralité et la religion au niveau même de la liberté de l'agir. Ainsi, alors que dans la légalité, l'existence se considère dans sa capacité de se dé-faire du sensible, de se libérer de la sensibilité et de gagner contre elle sa liberté, la haute moralité se conçoit d'emblée, non comme une liberté capable de quitter le sensible, mais comme une liberté qui s'ingénie à créer un monde nouveau. Aussi, le génie constitue-t-il la figure tutélaire de la haute moralité car il ne s'attache pas à « ordonner ce qui est donné, mais (elle) crée à l'intérieur du donné quelque chose de nouveau et qui n'est pas donné ». <sup>29</sup>

Par rapport au mode d'existence moral, le mode d'existence religieux est « la claire connaissance du fait que ce qui est sacré, bon et beau n'est nullement notre produit ou celui d'un esprit, d'une lumière, d'une pensée qui en soi est néant, mais la manifestation immédiate en nous, en tant que Lumière de l'essence intime de Dieu, son expression et son image, entièrement et tout simplement et sans aucun retranchement, tel que son essence intime peut ressortir dans une image ». <sup>30</sup> A la différence de l'existence morale où le sujet créateur s'autorise d'un pouvoir propre à transformer le réel, l'existence religieuse sait que toute transformation du monde n'est que l'expression, à travers ses actions, d'une Vie qui la dépasse infiniment. L'homme religieux voit en tout acte, non le pouvoir subjectif propre à tel ou tel particulier, mais la manifestation de l'Absolu en tout pouvoir.

En tant que claire connaissance de la manifestation en nous -comme lumière, comme raison et conscience- de l'essence de Dieu, la forme existentielle de la religion partage avec la conception scientifique du monde une même compréhension de l'Absolu. Toutefois, si les conceptions du monde les plus hautes que sont la religion et la science, ont une vue identique de Dieu, la forme de cette vision diffère. En effet, Fichte soutient que :

---

<sup>29</sup> J.G. FICHTE, *Initiation*, p. 174. La parenthèse est de nous

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 177.

« la science dépasse l'aperçu que donne déjà la religion, à savoir que tout divers est radicalement fondé dans l'Un et doit y être ramené et parvient à comprendre le comment de ce rapport : et pour elle devient génétique ce qui pour la religion n'était qu'un fait absolu ». <sup>31</sup>

S'il est vrai que la religion voit, en chaque création, l'image vivante de Dieu, ce voir n'est pas se voyant ; et si elle est connaissance claire « de » la genèse du divers en Dieu, elle ne *se* constitue pas pour autant en une connaissance génétique des enchaînements génétiques qui requiert que *nous nous* tenions au centre de l'Absolu se faisant en tant que *se* faire. C'est la raison pour laquelle, la claire connaissance de Dieu que possède l'homme religieux relève encore de l'ordre du fait, bien qu'absolu. Si tel est le fait de la religion, il convient de s'enquérir de son faire, c'est-à-dire de cette œuvre qui lui est particulière et légitime sa position en tant que forme existentielle. Du point de vue du manifeste, de l'œuvre réelle et concrète dont on mesure les effets mondains, la conception religieuse du monde ne paraît guère différer de la conception morale du monde, si ce n'est qu'elle délaisse le principe subjectif de son agir et le considère comme illusoire. Seulement, l'annihilation de la subjectivité comme principe de l'agir, et le renvoi de tout acte à son fondement authentique et véritable en Dieu, transforme et l'agir et son effet en témoignage de la vivacité de la Vie comme telle :

« La véritable religion, bien qu'elle élève vers sa sphère l'œil de celui qui est possédé par elle, maintient pourtant sa vie dans le domaine de l'action et de l'action proprement morale. La vraie et authentique religion n'est pas purement contemplative et spéculative, ne se contente pas de méditer sur de pieuses pensées, mais est nécessairement active. Elle consiste comme nous l'avons vu, à avoir intimement conscience que Dieu en nous vit réellement et accomplit son œuvre. S'il n'y a pas en nous de vie véritable, s'il n'émane de nous aucune activité, aucune œuvre qui paraisse, Dieu non plus n'agit pas en nous. Notre conscience d'être unis à Dieu est dès lors illusoire et nulle, l'ombre vide d'un état qui n'est pas le nôtre... » <sup>32</sup>

Sans la créativité de l'agir, sans l'action qui porte l'Absolu à la manifestation dans le monde, la conception religieuse du monde ne serait que la croyance certaine, évidente et immédiate, en un fait absolu, voire dans le *fait* de l'Absolu. <sup>33</sup> La conscience d'une vie en nous de l'Absolu sombrerait alors dans

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 179

<sup>33</sup> Cf. M. MAESSCHALCK, *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Editions Peeters, Louvain-Paris, 1996, pp. 334-342



l'illusion et le néant, car tout fait est dépourvu de vie et de vivacité et constitue un pur dehors de l'absolu.

Pour conclure, il nous reste à déterminer si « la vie et la spéculation sont fondues l'une en l'autre ou, au contraire, antagonistes l'une à l'autre ». D'un point de vue formel, la théorie de la *coïncidence* de l'Être et de sa manifestation, empêche tout à la fois la fusion et l'antagonisme, puisque nous, notre liberté, nous sommes cette manifestation *de* l'absolu, sans être cet Absolu. Et si, matériellement, nous « vivons nous-même immédiatement dans l'acte de la vie »<sup>34</sup>, nous ne *sommes* pas la Vie, mais son ex-istence, sa manifestation, son manifeste : l'expression de sa libre vivacité. *Esse in mero actu...*

---

<sup>34</sup> J.G. FICHTE, *Doctrine de la science*, p. 145 (SW X, 206).