

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Fondateur : Henri GOUHIER

Directeur : Jean-François COURTINE

J. G. FICHTE

**L'INITIATION À LA VIE BIENHEUREUSE
OU ENCORE LA DOCTRINE DE LA RELIGION**

Sous la direction de

Patrick CERUTTI

Texte traduit et annoté par

**Patrick CERUTTI, Jean-Christophe LEMAITRE,
Alexander SCHNELL, Frédéric SEYLER**

Présenté par

Alexander SCHNELL

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

2012

PRÉSENTATION

Le cycle de conférences *Anweisung zum seligen Leben* – « initiation¹ à la vie bienheureuse », l'un des plus beaux textes de la philosophie occidentale – s'est tenu à Berlin de janvier à mars 1806 et a été publié seulement quelques semaines plus tard. Déployant autant une doctrine de la vie que de la béatitude, il expose sous une forme « populaire » (ce qui signifie ici : à la portée du plus grand nombre) la doctrine fichtéenne de la religion. Fichte y développe l'essence et le statut ontologique de « Dieu » (compris comme « vie transcendante » ou « être absolu »), la relation que l'homme peut établir vis-à-vis de lui, et il précise la forme de vie qu'implique cette relation. Tout cela selon une double direction : une direction « ascendante » culminant dans la « doctrine de l'être et de la vie » ; une direction « descendante » qui tire les conséquences de la déduction de l'infinité des déterminations ontologiques du monde à partir de l'être absolu ainsi que de celle de cinq façons de voir le monde, et qui rend cette théorie « vivante » dans les actions et accomplissements de la vie humaine. Enfin, il donne des renseignements instructifs eu égard au rapport entre sa doctrine de la religion et la teneur de

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L.122-4, L.122-5 et L.335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 2012

Imprimé en France

ISSN 0249-7972

ISBN 978-2-7116-2459-1

www.vrin.fr

1. Nous reviendrons à la fin sur ce choix de traduction.

la révélation chrétienne – concernant par exemple le statut de l'existence divine telle qu'elle est envisagée dans la théologie chrétienne de l'époque et dans les débats auxquels elle a donné lieu.

Fichte considérait donc ce texte comme faisant partie d'un ensemble d'exposés « populaires » (à l'instar, en particulier, du *Caractère de l'époque actuelle* (1805) et de *De l'essence du savant* (1806)¹ et, auparavant, de *La destination de l'homme* (1800)), c'est-à-dire comme non seulement accessibles au plus grand nombre d'auditeurs et de lecteurs, mais encore mettant en jeu une méthode de la connaissance qui distingue² ces exposés des différentes élaborations proprement « scientifiques » constituant la « doctrine de la science ». De fait, il est

1. Une traduction de ce texte qui paraîtra aux éditions Vrin sous la direction de P. Cerutti est en cours.

2. Fichte précise dans la deuxième conférence de l'*Initiation à la vie bienheureuse* que ce qui distingue les écrits populaires des écrits scientifiques, c'est que les premiers s'appuient avant tout sur le « sens naturel de la vérité » en visant *directement* le vrai, tandis que les derniers, en partant de l'erreur dont ils anéantissent tous les différents aspects, *parviennent* au vrai au terme d'une génétisation longue et exhaustive. Encore faut-il s'entendre sur ce que Fichte veut dire par « erreur » et « vérité » ! Notons, en effet, que cela ne donne nullement raison à l'interprétation de Philonenko de la *Doctrine de la Science* (selon laquelle Fichte partirait toujours du faux pour arriver à la fin au vrai), car nulle part, ni même dans l'*Assise fondamentale de la doctrine de la science* de 1794-1795, Fichte ne part effectivement du « faux » – il part plutôt d'un ensemble de principes d'abord posés *hypothétiquement* afin de découvrir et de déployer ce qu'ils comportent de *catégorique*.

On peut dire que le rapport entre écrits scientifiques et écrits populaires est un rapport de conditionnement réciproque (à l'instar du rapport entre l'être absolu et son « être-là », entre Dieu et sa manifestation dans le savoir) : les écrits scientifiques sont au fondement des écrits populaires, mais ce n'est qu'en vertu des écrits populaires que les écrits scientifiques sont d'abord accessibles (Dieu est au fondement de tout être (manifesté), mais ce n'est qu'à travers l'être révélé ou incarné dans le savoir que l'on accède à Dieu).

aussi une excellente introduction à cette dernière – et probablement l'une des plus édifiantes. Pour Fichte, dans la mesure où la « croyance » et la « raison » se trouvent depuis la philosophie critique kantienne dans un rapport pacifique l'une à l'égard de l'autre, il est désormais possible de faire valoir les principes de la philosophie transcendante pour une compréhension adéquate de la transcendance divine ou absolue. Et, à l'inverse, un usage prudent du lexique religieux permet de donner une image très éclairante des fondements spéculatifs de l'idéalisme transcendantal.

Mais il convient en effet d'être très prudent sur ce point. Car les « images et formules de la tradition religieuse », Fichte le précise explicitement, ont été « vidées de leur sens », « tournées à grand bruit en dérision, avant d'être finalement abandonnées à un mépris silencieux et poli » (*Initiation à la vie bienheureuse*, première leçon). Cependant, la prudence ici de mise n'exprime pas, négativement, une nécessité simplement oratoire et rhétorique. Elle traduit plutôt le fait que, positivement, Fichte est parvenu à inscrire sa doctrine de Dieu *dans* la philosophie transcendante, à dériver celle-là à partir de celle-ci, de telle sorte que les résultats substantiels de sa doctrine de la religion exigent, pour pouvoir être compris, une clarification de la « doctrine de l'être et de la vérité » que cette doctrine de la religion suppose et dont elle est en quelque sorte l'expression sur un plan affectif – point sur lequel nous nous expliquons plus bas. Ce n'est en tout cas que dans cette mesure que l'on peut dire avec les contemporains qu'avec l'*Anweisung*, Fichte a écrit une *Vorschule der Religion* comme Jean Paul avait écrit une *Vorschule der Aesthetik*¹.

1. *Fichte im Gespräch*, E. Fuchs (hrsg), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, Bd. 3, p. 391.

Auparavant, il faut rappeler les acquis fondamentaux des quatre versions de la doctrine de la science de 1804/1805 (notamment de la deuxième version de 1804 et de celle de 1805), soubassements théoriques indispensables qui éclairent donc de manière décisive le projet fichtéen d'une « doctrine de la vie ou de la béatitude ».

La *Doctrine de la Science de 1804/II*, version sans aucun doute la plus aboutie parmi les « expositions berlinoises » de sa philosophie théorique (c'est-à-dire celles élaborées après 1799), introduit, dans ses « prolégomènes », un dispositif de divisions très précis qui sert d'ossature conceptuelle à l'idéalisme transcendantal de Fichte et qui, sur un plan formel, se retrouve (certes d'une façon modifiée) dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* (qui en développe un aspect présent également dans les autres écrits dits « populaires » de 1805-1806). Ces divisions reposent sur une disjonction fondamentale – celle entre l'être et le penser – dont Fichte clarifie le statut transcendantal (en 1804) et le statut ontologique (en 1804 également, mais surtout en 1805 et 1806).

La philosophie fichtéenne n'a jamais perdu de vue son horizon ontologique. « Science » ou « doctrine », voire – pour insister sur son caractère essentiellement oral – « enseignement » de l'être, elle cherche à ramener la multiplicité phénoménale à son principe ultime qui est effectivement un principe gnoséologique autant qu'ontologique. Or, comment ce principe peut-il être à la fois un principe du *savoir* (c'est-à-dire du *connaître*) et un principe de l'*être*? Si la tradition philosophique occidentale a toujours identifié ce principe, cet être, comme un être *en soi* (l'idée platonicienne, l'*ousia* aristotélicienne, le Dieu augustinien, la substance spinoziste, la monade leibnizienne, etc.), la découverte fondamentale du

transcendantalisme kantien a précisément consisté, pour Fichte, dans la découverte de la *corrélation* être/penser. La tâche fondamentale de la doctrine de la science réside alors dans le fait de clarifier le statut de cette corrélation et d'expliquer comment elle rend encore possible le caractère *unitaire* du principe de toute connaissance (ce qui, évidemment, pose problème étant donné que cette corrélation met en œuvre une *dualité*).

La *Doctrine de la Science de 1804/II* répond à cette question, en articulant subtilement une dimension *transcendantale* et une dimension *ontologique*, dont le lien sera établi dans toute sa clarté dans la *Doctrine de la Science de 1805* et dont une reformulation ainsi que les conséquences relatives à la doctrine de la religion seront développées dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*. Quelle est d'abord la dimension *transcendantale* de la saisie du principe?

Si philosopher consiste pour Fichte à reconduire, *dans le savoir*, la multiplicité à son principe unitaire, cela implique toujours que, par là, le savoir se fonde lui-même en tant que savoir. Toute conscience (en tant que conscience de quelque chose, d'un objet) est certes conscience (transcendantale) de soi (ce fut là un acquis décisif du transcendantalisme kantien). Mais la difficulté est justement de rendre compte de la possibilité de cette conscience de soi sans la fonder dans une quelconque forme de conscience (ce qui reviendrait à un cercle), ou de savoir comment le principe de toute connaissance peut être saisi ou conçu de façon adéquate, c'est-à-dire en évitant toute forme de subjectivisme. Ou pour le dire encore autrement : la philosophie transcendantale ne s'achève que si elle parvient à établir non seulement quelles sont les conditions (*a priori*) de la connaissance, mais aussi ce qui fonde la connaissance *en tant que* connaissance, de l'intérieur

d'elle-même. Pour résoudre ce problème, Fichte invite ses auditeurs et lecteurs à penser avec « acuité » et « énergie » le rapport entre le principe transcendantal de toute connaissance (principe dont on pose l'être d'abord de manière seulement hypothétique) et les conditions de fait de tout penser (à savoir notre conscience qui suppose toujours la scission entre l'objet et le sujet, ici : entre ce même principe et la manière dont nous nous y rapportons en vertu du penser), ou encore entre l'*être* (du principe) et le *penser* (cf. la disjonction fondamentale indiquée plus haut). Un tel penser énergique fera alors apparaître que la saisie du principe dans et par la conscience entre en conflit avec la structure même de la conscience : d'une part, parce que le principe est, en son être (absolu), radicalement transcendant par rapport à toute conscience finie – et nous y reviendrons ; d'autre part, parce que le principe absolu(ment) *un* échappe nécessairement à la conscience scindée en *deux* (sujet et objet). Dès lors, pour que le principe puisse apparaître d'une manière qui soit adéquate à son propre être, il faut que la conscience finie soit *anéantie*, *supprimée* (ce qui conduira Jacobi à parler du livre comme d'une *Anweisung zur Selbstvernichtung*, une initiation à l'anéantissement de soi¹). Mais cet anéantissement requiert au préalable que la conscience soit d'abord *posée*. Voilà quelles sont donc les conditions *transcendantales* de la réalisation – c'est-à-dire de son extériorisation, de sa saisie – du principe : la position et l'anéantissement de la conscience finie².

1. *Fichte im Gespräch*, op. cit., 1992, Bd. 6, 2, p. 674.

2. De façon symétrique, et dans une perspective religieuse, la révélation divine suppose son incarnation et la mort de l'être incarné. Cela signifie que, pour Fichte, le Christ n'est pas Dieu lui-même, mais, par sa vie et sa crucifixion, la condition *absolue et nécessaire* de l'« être-là » de Dieu, de son « existence ».

Or, le fait de parler d'une « extériorisation », d'une « réalisation » et d'une « saisie » du principe implique qu'au-delà ou au terme de la suppression de la conscience, il y a tout de même une forme de « conscience » embrassant ce principe – mais une « conscience » qui n'est pas la conscience finie, étant donné que celle-ci suppose toujours une scission. Et une telle conscience « supérieure » est effectivement requise parce qu'autrement, on ne serait même pas en mesure de parler de tout ce qui est ici en jeu – « conscience (supérieure) » qui n'en est pas une, nous insistons, puisqu'elle doit se confondre avec le principe unitaire. Pour distinguer qualitativement la conscience finie et la conscience supérieure, Fichte se sert dès la *Doctrine de la Science de 1804/II* de la métaphore de la *lumière* : la lumière portant avec elle-même les conditions de son voir (ce qu'elle voit est d'abord éclairée par elle) et ne donnant lieu à aucune extériorité du voir vis-à-vis de ce qui est vu, elle convient bien, de l'avis de Fichte, pour désigner le type d'intellection intuitive propre à la conscience « supérieure ». On peut alors reformuler les conditions transcendantales recherchées dans les termes suivants : il n'y a de saisie du principe dans la *lumière* que si la *conscience* est anéantie, et un tel *anéantissement* suppose au préalable la *position* de la conscience. Forts de cette clarification de la dimension transcendantale, nous pouvons alors nous tourner vers la dimension *ontologique* du principe.

Fichte est parti de la disjonction fondamentale entre l'être et le penser. Si l'extériorisation de la lumière, en vertu de laquelle le principe est saisi, entraîne un anéantissement de la conscience ou du penser, cette même lumière fait alors apparaître un être absolument en soi – et proprement

inconcevable. La *Conscience* (ou le *Concept*¹), la *Lumière* et l'*Être* – tels sont les trois éléments qui constituent le « schéma c-l-e »² de la *Doctrine de la Science de 1804/II*. Dans ce même texte, Fichte dissocie la dimension transcendantale de la dimension ontologique du principe en conférant à sa doctrine de l'*image* le traitement de cette dernière. S'il distingue ici entre trois types d'images à travers lesquels le principe absolu s'auto-fonde dans un mouvement progressif d'auto-intériorisation³, toute la clarté à propos de ce sens d'être ne sera certes atteinte que dans la *Doctrine de la Science de 1805* (exposée à Erlangen). Fichte introduit ici la distinction essentielle entre l'« être (*Sein*) » du principe et son « existence (*Existenz*) ». Alors que, dans l'ontologie traditionnelle, tout étant pouvait être considéré soit selon son essence générale (= être, *essentia*), soit selon son existence (*existentia*), Fichte radicalise ici la distinction entre l'*être* absolu, clos en lui-même, du principe (ou de Dieu) et son extériorisation dans le savoir qu'il appelle donc *existence*. L'« existence » provient d'« ek-sisto », l'équivalent exact du grec « *histêmi* », et qui signifie « poser au dehors ». Seul l'être absolu (le principe) *est*; mais il *existe* dans le savoir. Le savoir est l'extériorisation de l'être qui ne le transforme absolument pas, mais en constitue l'image qui a

1. Ce qui caractérise essentiellement la « conscience » ou le « concept », c'est le fait de *médiatiser* ce qui est conçu et la façon dont il est conçu : la représentation renvoie à l'objet et, réciproquement, l'objet renvoie à la représentation, l'un n'est possible que dans son rapport à (Fichte dit : « par (*durch*) ») l'autre et *vice versa*.

2. Pour plus de précisions sur ce « schéma », cf. A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, J. Millon, 2009.

3. Pour plus de détails concernant la doctrine fichtéenne de l'image, cf. *ibid.*

conscience de n'en être que l'image (et qui donc s'auto-anéantit). La distinction entre l'être et le penser (le savoir, la conscience, le concept, la réflexion) est ici portée à son niveau ontologique le plus élevé et à la prise de conscience la plus claire de son propre statut. C'est pour avoir méconnu cette distinction et entrepris d'objectiver l'absolu dans le savoir que Schelling se verra accusé d'être le plus dangereux des dogmatiques dans le *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* que Fichte rédige au même moment et qui constitue le pendant critique de cette lumineuse *Anweisung*¹.

À l'exception de quelques rares personnes, les auditeurs qui, à l'hiver 1806, assistaient à l'exposition des leçons d'*Initiation à la vie bienheureuse* ignoraient tout du contenu spéculatif des quatre expositions (privées) de la doctrine de la science de 1804/1805 – et cela valait davantage encore des lecteurs (tels Schelling² et Hegel par exemple), qui ne pouvaient qu'être induits en erreur à propos des présupposés transcendants et ontologiques de la doctrine fichtéenne de la religion. Or, dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, un enseignement « populaire » de la doctrine de la science se

1. *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth u. H. Gliwitzky (hrsg), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog [dorénavant abrégé en : *Gesamtausgabe*], Bd. II, 10, *Nachgelassene Schriften 1806-1807*, p. 11-66 (*Sur le concept de la Doctrine de la science et la destinée qu'elle a connue jusqu'ici*, in *Machiavel et autres écrits philosophiques*, trad. fr. L. Ferry, Paris, Payot, 1981, p. 141-184).

2. Voir notamment F.W.J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806) (= « Anti-Fichte »), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (hrsg), Stuttgart/Augsburg, Cotta, Bd. I-XIV, 1856-61 [dorénavant abrégé en SW], Bd. VII, 1-130.

propose en réalité de reprendre ces résultats décisifs – en les exposant à travers le prisme de l'*affectivité*. Force est en effet de constater que Fichte reprend le schéma « c-l-e » de 1804 et la distinction être/existence de 1805 en un exposé nouveau et inédit qui en présente la profonde cohérence (en surmontant en particulier la séparation entre une perspective transcendante et une perspective ontologique). La disjonction fondamentale entre l'être et le penser du schéma « c-l-e » revient en 1806 celle entre *Sein* et *Dasein* (distinction renvoyant donc à celle entre « être » et « existence » dans la *Doctrine de la Science d'Erlangen*) et la « lumière » est maintenant abordée en termes d'« amour (*Liebe*) ». Ainsi, au lieu du schéma de 1804/1805 « concept (existence) – lumière – être », nous sommes désormais en présence du schéma « être-là – amour – être ». Disons d'abord un mot sur les difficultés de traduction en français que pose en particulier le terme de « *Dasein* »¹.

Originellement, « *da sein* » signifie en allemand « être présent » – telle était déjà la signification de cette expression, lorsque C. Wolff décida au XVIII^e siècle de traduire, dans la langue philosophique allemande, « *existentia* » par « *Dasein* » (« *existentia* » se référant au « *quod* » (« *dass* ») par opposition à « *essentia* » qui était relatif au « *quid* » (« *was* »)).

1. Comme C. Asmuth l'a montré à juste titre, Fichte n'opère pas par « concepts », mais par des espèces de « dégradés conceptuels » qui rendent difficiles les délimitations entre un « concept » X et un « concept » Y – ce qui complique évidemment de manière considérable la traduction de Fichte dans des langues étrangères – et qui impliquent que l'on ne saurait réellement parler de « synonymes » lorsqu'il utilise deux termes différents, cf. *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte* (1800-1806), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999; *Sein, Bewußtsein und Liebe. Johann Gottlieb Fichtes Anweisung zum seligen Leben*, Mainz, 2000.

Est-ce suffisant pour traduire le « *Dasein* » fichtéen par « existence »? L'alternative, « être-là », a, en dehors de tout contexte heideggérien (évidemment anachronique), des défauts patents – ce n'est pas un mot de la langue française et il introduit une dimension spatiale inappropriée. Mais la traduction de « *Dasein* » par « existence » ne convient guère mieux parce que Fichte fait lui-même, notamment dans la *Doctrine de la Science de 1805*, la distinction entre « *Dasein* » et « *Existenz* » (au début de la quatrième heure, il parle par exemple du « *Dasein* de l'*Existenz* » ou, plus loin, du « *Dasein* de l'*Existieren* » qui insistent respectivement sur le fait que l'*Existenz* présente la sortie de soi de l'être absolu)¹, « existence » étant ainsi réservée à la traduction d'« *Existenz* ». « *Dasein* » signifie chez Fichte trois choses en même temps : il

1. Sens et signification du « *Dasein* » (et de son rapport à l'« *Existenz* ») sont aujourd'hui extrêmement controversés chez les spécialistes de Fichte. Certes, dans de très nombreux contextes, « *Dasein* » et « *Existenz* » sont interchangeable. Mais là où Fichte les distingue, il laisse entendre que « *Dasein* » signifie le pur acte d'extériorisation de l'être absolu, tandis que « *Existenz* » nomme l'être (*à son tour clos en lui-même* et, à travers la réflexion, principe du monde) de ce « *Dasein* » (voir par exemple la dixième heure de la *Doctrine de la Science de 1805*). La plus grande clarté conceptuelle à ce propos est atteinte dans cette *Doctrine de la Science* d'Erlangen où Fichte distingue, au sein de l'exister, entre une « forme intérieure » (= *Existenz* = « exister absolu ») et une « forme extérieure » (= *Dasein* = « exister "en tant qu'" absolu »), celle-ci étant le principe de toutes les déterminations particulières possibles du savoir du multiple. Dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, cette distinction entre *Dasein* et *Existenz* n'est pas rigoureusement respectée, le *Dasein* contenant la distinction qui incombait dans la *Doctrine de la Science de 1805* à l'*Existieren*. Nous remercions C. Asmuth, A. Bertinetto, E. Cattin, M. Chédin, J.-F. Courtine, J.-C. Goddard, M. Ivaldo, M. Jimenez Redondo, M. Maesschalck, I. Radrizzani, G. Rametta, J. Rivera de Rosales, H. Traub et G. Zöllner pour leurs avis circonstanciés et très éclairants qui nous ont fait prendre conscience de la complexité de cette question (notamment du fait des enjeux théologiques qu'elle mobilise) et de la diversité des réponses à proposer.

renvoie toujours au fait d'être (donc au « *quod* »); il signifie une *extériorisation* de l'être absolu, qui, lui, est clos en lui-même, n'impliquant cependant pas de séparation de l'être d'avec lui-même; et il a aussi le sens du fait d'être « là », non pas à tel endroit (il ne faut donc pas l'entendre comme réponse à la question: « où est-il? »), mais d'être « simplement » là (ou d'être « présent »). La traduction de « *Dasein* » par « être-là » a, par ailleurs, l'avantage de permettre aisément l'usage de formes verbales (par exemple « est là » traduit « *ist da* »), Fichte jouant assez souvent sur les possibles verbalisations qu'offre « *da sein* ». Dans un écrit dit « populaire » – mais il est sans doute déjà apparu dans ce qui précède qu'il ne saurait de toute façon s'agir d'un texte purement et simplement « grand public » en raison de l'arrière-fond transcendantal et spéculatif qu'il présuppose –, il faut donc admettre un terme philosophique *technique*, « être-là » impliquant toutes les différentes acceptions que nous venons d'énumérer. Cela nous a paru d'autant plus nécessaire que Fichte, qui se donne lui-même pour tâche d'« épuiser tous les mystères du langage, afin de choisir l'expression la plus forte, la plus frappante », emploie à propos de *Dasein* des tournures telles que « selon notre expression » ou « pour parler dans ma langue », qui montrent bien la nature particulière et peu usuelle de cette expression¹.

Voyons, à présent, quel sens Fichte confère à l'*être* et à l'*être-là* dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*. D'une manière

1. Pour ces trois formules, cf. *infra*, p. [132], [92] et [93]. Toutes nos indications de page entre crochets renvoient à la pagination de la *Gesamtausgabe* insérée dans les marges de la présente traduction (*Gesamtausgabe, op. cit.*, Bd. I, 9, *Werke 1806-1807*). Toutes les notes ajoutées au texte sont des notes des traducteurs.

générale, comme il le souligne dans la deuxième leçon de l'ouvrage de 1806, toute question relative à Dieu, à la foi et à la révélation passe impérativement et irréductiblement par le penser (et non pas par l'opinion ou par quoi que ce soit de révélé (que ce soit les Écritures ou le monde¹ – ce dernier point s'éclaircit à partir de la quatrième leçon)). En soi, Dieu est par soi, être et existence coïncident. Pour nous, l'être de Dieu est séparé de son existence (= révélation). Tout l'enjeu et toute la difficulté consistent à rendre compte, de façon rationnelle et concevable, de la possibilité à la fois de cette identité (en soi) et de la différence (pour nous). Solution: le « *Dasein* » *qua* savoir et le savoir comme « *Dasein* » divin (sachant que ce savoir doit précisément être mis en rapport avec le penser, dont Fichte parle au début de l'*Initiation à la vie bienheureuse*). C'est dans le savoir que l'être divin, clos, sort de lui-même tout en restant, en soi, identique à soi. Et par rapport à cette problématique, Fichte aborde aussi la question de l'être clos du « *Dasein* » lui-même (pour que l'on n'en fasse pas une pure fiction de l'imagination) – en l'appelant, nous l'avons déjà dit, « *Existenz* ». Comment Fichte met-il en rapport cette idée fondamentale avec l'« être »?

Dans la *Doctrine de la Science de 1804/II*, dans la *Doctrine de la Science de 1805* et dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, il s'agit du même être – dans le premier texte, il est abordé, pourrait-on dire, selon une perspective ontologico-transcendantale, dans le deuxième selon une perspective transcendantalo-ontologique² et dans le troisième selon une

1. Pour Fichte, *stricto sensu*, le monde n'est pas révélé, mais engendré (à titre d'image) par la réflexion (cf. *infra*, p. 22).

2. La différence entre les deux consistant dans le fait, nous insistons, que la *Doctrine de la Science de 1804/II* met l'accent sur la possibilité de la *saisie* de

perspective *religieuse*. Fichte insiste en 1806 en particulier sur le fait que l'être n'est pas *créé* – la supériorité du christianisme (du moins selon l'enseignement johannique que Fichte développe longuement dans la sixième leçon de l'*Initiation à la vie bienheureuse*) sur toutes les religions qui admettent une création divine *ex nihilo* (laquelle est pour Fichte un non-sens rationnel) résidant dans l'idée que l'être est absolument « par soi », « de soi » et « à partir de soi » (cf. la substance *qua* « *causa sui* » chez Spinoza). Seul l'être est, ce qui implique qu'il n'est pas devenu et que rien « en » lui ne saurait devenir. Or, bien que l'être soit ainsi absolument clos en lui-même, il faut rendre compte de deux *facta* fondamentaux : à savoir, d'une part, de l'existence (ne fût-elle qu'apparente) du *monde* et, d'autre part, de la manière dont l'être *m'* apparaît (ce qui implique un *Moi*). C'est là encore le penser avec énergie et avec acuité qui livre ici la « vision »¹ décisive : cette « scission » (en un *Moi* et en un monde) n'est *possible* qu'à condition que l'être puisse *sortir* de soi, sans *se séparer* d'avec soi. L'être sortant de lui-même se présente ainsi comme « être en dehors de son être ».

l'être absolu (= du principe), tandis que la *Doctrine de la Science de 1805* traite du statut *ontologique* du rapport entre être et existence (selon une perspective qui, au dire de Fichte, demeure certes transcendantale).

1. « *Einsicht* », terme qui ne renvoie à rien de « visionnaire » ou d'« hallucinatoire », mais à un voir intérieur (à un comprendre, donc à un « voir intellectif », et nullement à une quelconque apparition « vue »), apercevant l'unité *dans* le multiple. L'« *Einsicht* » se substitue ainsi à l'« intuition intellectuelle », expression que Fichte avait utilisée dans les premières doctrines de la science, mais qui, par le fait qu'elle soit composée de deux termes, renvoie encore à la fameuse dualité de « souches » de facultés de connaître (« sensibilité » et « entendement ») mises en évidence par Kant, alors que, pour Fichte, il s'agit précisément de rendre compte de l'*unité originnaire* de la faculté ici en jeu.

Ce dernier, Fichte l'appelle, nous l'avons déjà indiqué, « être-là (*Dasein*) ». L'être-là est l'extériorisation, la manifestation ou la révélation de l'être absolu (Dieu) dans la conscience, la réflexion, le savoir. L'idée fondamentale de Fichte étant que l'on ne peut parler rigoureusement d'« existence » de Dieu que dans le savoir, précisément. Dieu est absolument, il est absolument clos en lui-même, mais il n'est *là* (= il n'existe) que dans son être en dehors de son être qu'est le savoir ! La grande difficulté, sur le plan spéculatif, réside dans la façon dont on peut (et dont on doit) penser ce rapport qui est à la fois un rapport d'*identité* (il n'y a qu'*un* être et qu'*un* être-là – celui-là même *de* l'être) et de *différence* (l'être-là est bel et bien l'être *en dehors* de son être) entre l'être et l'être-là. C'est ici qu'intervient donc la différence entre « *Dasein* » et « *Existenz* » : s'il considère l'être *en dehors* de l'être *en lui-même*, Fichte parle d'« *Existenz* » ; s'il se réfère au rapport dynamique (et purement verbal) de sortie de l'être en dehors de lui-même, il utilise le verbe « *dasein* » (et sa forme substantivée « *Dasein* »), voire le néologisme « *daseien* » (cf. la dixième leçon de l'*Initiation à la vie bienheureuse*) qui souligne précisément cette dimension dynamique.

De même que l'*Assise fondamentale de la doctrine de la science* de 1794/95 avait fourni avec le principe d'opposition entre le *Moi* et le *Non-Moi* (= le deuxième principe) le principe à la fois de toute réalité et de la conscience (finie), c'est le « *dasein* » actif, dynamique et verbal qui est donc à la source du monde et de la conscience, en dehors de l'être absolu. Comment s'articulent alors plus précisément l'être et l'être-là ? Ou pour le formuler dans le langage de la métaphysique traditionnelle mettant en jeu « Dieu », l'« âme » (= le *Moi*) et le « monde » dans leurs rapports respectifs : quel est le rapport entre « *Moi* » (telle conscience individuelle) et Dieu ?

Comment Dieu se rapporte-t-il au monde? Et quelle est la relation entre le Moi et le monde?

Dans la *Doctrine de la Science de 1804/II*, la lumière était le principe de la position et, « d'un seul et même coup », de l'anéantissement de la conscience permettant à l'être absolu de s'extérioriser. Dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, c'est l'amour qui remplit cette fonction – en dévoilant par là la dimension *affective* déjà évoquée à plusieurs reprises. « Ton amour est le fondement de ta façon de voir le monde »¹. « L'amour est l'affect de l'être » (septième leçon). Alors que la lumière est constitutive du rapport transcendantal et ontologique entre l'être et le penser (ou l'être-là), l'amour en constitue le rapport affectif. C'est en vertu de l'*amour* que la séparation entre Dieu et le Moi (qui n'est que *pour nous*) est supprimée et que le Moi et Dieu sont unis. En revanche, c'est la *réflexion* qui me sépare de Dieu et qui est à l'origine du monde (en tant qu'*image*). Comment Fichte explique-t-il et justifie-t-il ces affirmations fondamentales?

La question est double : comment concevoir précisément le rapport entre le Moi et Dieu? Et, si l'être est immuablement un, et sans devenir, comment rendre compte du caractère changeant de la multiplicité que rencontre la conscience? Fichte établit la connexion entre ces deux problèmes et répond à ces deux questions d'un seul et même geste.

L'être *est*; et l'être est *là*, nécessairement. Mais cet être-là de l'être n'est que *pour nous*. Cet être-pour-nous relève d'une *factualité* (dotée certes d'une nécessité) qui est tributaire du même phénomène que de celui de la présence d'une conscience *effective* pour laquelle le monde est peuplé d'objets

1. *Vorarbeiten zur Anweisung zum seligen Leben, Gesamtausgabe, op. cit.*, 1993, Bd. II, 9, *Nachgelassene Schriften 1805-1807*, p. 318.

qui sont d'une multiplicité et variabilité infinies. Le principe de la *génétisation* de cette (double) factuelité nous est déjà familier : il correspond à la dynamisme du *Dasein*. Il implique par ailleurs une *fixation* dans la conscience, dans le concept (donc en vertu de la réflexion) de cela même qui, en soi, est la vie (divine). Dans le concept, l'être immobilisé *figure* l'être vivant (ou la vie vivante). Or, il faut bien voir, soulignons-le, que cette fixation n'intervient pas au niveau de la sortie de soi de l'être dans l'être-là, mais c'est *au niveau de l'être-là* que le concept effectue cette dernière : pour le dire en d'autres termes, si l'être-là est une « image » de l'être, la fixation en est une de cette image elle-même – donc elle est image d'image. Et la réalité effective (corrélât de la conscience effective) n'est autre, en effet, qu'une telle image de l'image ou réflexion de la réflexion.

Or, dans cette figuration a lieu une *double* scission – celle entre le monde engendré *dans la conscience* à partir de la vie divine et un monde infiniment variable (avec ses déterminations *non déductibles*), d'une part; et entre ce même monde engendré dans la conscience et une quintuple façon de voir le monde, d'autre part. Cette quintuplicité – qui renvoie aux cinq époques, identifiées dans les *Caractères de l'époque actuelle*, permettant de concevoir le cours de l'histoire en général – exprime précisément les cinq manières dont l'amour rend possible « l'acte par lequel l'être absolu se tient lui-même » (*Initiation à la vie bienheureuse*, dixième leçon) dans un moment déterminé de l'existence humaine.

Le plan de l'*Initiation à la vie bienheureuse* découle du mouvement que nous venons d'esquisser. Les onze leçons comportent deux parties. La première partie développe la doctrine de l'être et de la vie. Les deux premières leçons

présentent plus particulièrement la teneur de la doctrine de la vie ou de la béatitude et insistent sur le fait que ce n'est que dans le penser et dans le savoir que tout rapport à Dieu se laisse établir de manière conséquente. La troisième leçon déploie la doctrine de l'être et de l'être-là, tandis que la quatrième et cinquième tirent les conséquences des deux scissions évoquées plus haut (l'une expliquant le principe de la diversité sensible et phénoménale (quatrième leçon), l'autre les « cinq façons de voir le monde » (cinquième leçon)). La sixième leçon constitue le pivot permettant de passer à la seconde partie: elle établit le lien entre la doctrine fichtéenne de la religion et l'Évangile de Saint Jean. La seconde partie constitue en quelque sorte (pour reprendre le vocabulaire de la *Doctrine de la Science de 1804/II*) le versant « phénoménologique » vis-à-vis de la perspective « ontologique » abordée dans la première partie: elle s'intéresse à la manière dont l'existence humaine peut entrer en possession de cette « théorie de l'être et de la vie ». Cela implique d'approfondir (et d'opposer entre elles) les cinq façons de voir le monde – l'attachement au « monde sensible », le point de vue de la « loi » (doctrine du droit) (septième leçon), celui de la « moralité supérieure » (doctrine de l'éthique) (huitième leçon), celui de la « religion » (doctrine de la religion) (neuvième leçon) et celui de la « doctrine de la science » (dixième leçon). Dans la onzième et dernière leçon, Fichte revient sur les caractéristiques de l'époque actuelle (enfermée dans la façon inférieure de voir le monde) afin de justifier ce qui l'empêche de s'élever au point de vue de la doctrine de la science et à la doctrine de la religion qui la suppose tout en étant à son fondement.

Car c'est bien finalement la prérogative du philosophe que de mettre au jour les conditions de la vie apparente pour percer, par-delà elle, vers la vraie vie, ainsi que Fichte l'a écrit à

Brinkman le 15 février 1806: « celui qui veut apercevoir de manière spéculative la vie selon la vérité doit nécessairement posséder la *façon de voir* de la vie selon l'apparence, en vertu de l'opposition, et ainsi comprendre la vie apparente et se mettre artificiellement dans les conditions de la vie apparente. Mais, *effectivement, dans le fait*, et dans la pratique, personne ne doit ni n'a le droit de ne vivre que pour l'apparence, ni, pour ce qui s'ensuit, de regarder la *vie-apparence* comme la *vraie vie* »¹.

Nous voudrions clore ces considérations introductives en évoquant une autre difficulté de traduction – celle du titre de l'ouvrage². Le sens fondamental d'« *Anweisung* » est l'« *indication* »: on n'est pas conduit à la vie bienheureuse, comme on pourrait l'être d'un endroit où l'on est à un autre où l'on n'est pas, mais ce que Fichte ne peut qu'« indiquer » ou « montrer », ce sont les conditions d'un « pouvoir » (au sens d'un pouvoir-être) dont l'accomplissement ne peut jamais avoir lieu que pour celui qui, de soi-même, *effectue*, dans et à travers ses actes, cela même que visent ces conditions. Aussi le terme d'« initiation » contient-il le risque d'une confusion: on n'est jamais « initié » à la vie bienheureuse comme on le serait à un art caché ou secret. Même le sens pédagogique lié à « initiation » ne l'emporte pas ici. À travers l'« *Anweisung* », « l'homme doit seulement renoncer à ce qui est éphémère et futile [= anéantissement de l'être-là], à quoi la vie véritable ne peut jamais s'unir; sur quoi l'éternel viendra aussitôt à lui avec

1. *Gesamtausgabe*, op. cit., Bd. III, 6, *Briefe 1806-1810*, p. 333.

2. Dans une note de sa *Philosophie rationnelle pure*, Schelling accusera Fichte d'avoir emprunté le titre d'*Initiation à la vie bienheureuse* à son *Philosophie et religion* (cf. *Philosophie et religion*, SW VI, 17 et *Exposé de la philosophie rationnelle pure*, SW XI, 465n).

toute la béatitude qui est la sienne [= manifestation de l'être absolu] » (*Initiation à la vie bienheureuse*, première leçon). Il aurait éventuellement été possible de traduire par « instruction », car le terme allemand fait signe vers la notion de savoir (*Anweisung* renvoyant davantage à *Wissen*, qui fait encore écho dans *Weisheit*, sagesse), mais il aurait fallu comprendre ce terme indépendamment de toute connotation autoritaire ou de toute idée de subordination. Lorsque nous traduisons « *Anweisung* » par « initiation », nous ne prêtons pas non plus à ce terme le sens qu'il a par exemple dans l'expression « Cours d'initiation à la langue allemande », car cette *Anweisung* ne nous introduit pas dans un domaine nouveau ou étranger en quelque façon. Faute de mieux, et compte tenu d'une certaine tradition qui a établi l'expression « initiation à la vie bienheureuse » dans l'espace philosophique francophone, nous avons décidé de conserver ce titre, en mettant en garde le lecteur contre des contresens qu'il faut certes éviter.

A. SCHNELL

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

**L'INITIATION À LA VIE BIENHEUREUSE
OU ENCORE LA DOCTRINE DE LA RELIGION**