

2015

n°1



façons de penser l'avenir

tiré à part

Pensées

vives

La liberté du sacrifice – Sur la philosophie de l’histoire chez J. G. Fichte

TOMOAKI TACHIBANA

PHIER

« ... alles lebt in dem Ganzen, und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stribt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben »

J. G. Fichte

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, SW VII, p. 63.

« Man soll vom Leben scheiden wie Odysseus von Nausikaa scied, - mehr segnend als verliebt »

Friedrich Nietzsche

Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, §96.

Héritage des innovations techniques contemporaines, explicite ou implicite, la société hypermodernisée nous plonge dans de « sombres » temps, temps de l’inquiétude. Il importe sans doute de penser l’orientation fondamentale du temps présent afin d’« élaborer (*ausarbeiten*) » une question tournée vers l’avenir, c’est-à-dire de chercher comment mener une série de réflexions concernant les « façons de penser l’avenir ». L’accomplissement même de cette pensée – à plus forte raison son orientation – demeure néanmoins obscur. Il s’agit d’abord d’examiner le concept qui sera le premier à éveiller notre propre questionnement : le concept d’avenir. En quoi consiste-t-il ? Etymologiquement, le mot est la substantivation du verbe *advenir* qui dérive d’un terme latin, *advenire*, composé du préfixe *ad-* et du verbe *venire*. Ce mot signifie le « temps de l’advenir », puis « temps à venir », ou, si l’on met l’accent sur le

sens verbal, « parvenir », « parvenir à ses fins », « réussir ». Il désigne donc une « période de temps qui n'est pas accomplie », par opposition à « passé » et à « présent »¹. L'avenir est un mot qui indique « ce qui n'advient pas encore ». Que signifie dès lors « penser l'avenir » ? Si le penser ou la pensée authentique, comme le dit Fichte, ont le sens de « la forme substantielle de la vie » dans laquelle apparaissent « ce qui est seul [...] possible, réel et nécessaire »², c'est-à-dire ce qui advient en tant que l'accomplissement de l'être (ou de « ce qui est déjà ») dans le présent³, alors la proposition « penser l'avenir » perdra son sens. Il nous semble qu'un double horizon se cache dans cette proposition. Plus précisément, elle annonce un horizon qui comporte à la fois l'« avenir » et le « présent ». Nous n'aurons aucun pouvoir sur la *relation* à ce qui appartient totalement à l'avenir, c'est-à-dire à ce qui n'advient jamais. Dès lors que nous disons « penser l'avenir », nous considérons, à travers l'accomplissement de l'être en tant que pensée, l'avenir comme son objet. En un sens, nous nous tenons déjà dans la relation à l'avenir. Le concept d'avenir se déploie donc à partir de « nous » vivant dans le présent. Par conséquent, nous l'entendrons en supposant la continuité entre le présent et l'avenir. Cependant, il n'y a pas seulement une *relation* à l'avenir ou une *simple* continuité, parce que si notre pensée de l'avenir s'engage dans l'événement même de l'avenir, cela fait de l'avenir le présent. C'est la raison pour laquelle il existe certainement une rupture entre les deux. C'est à partir de ce double horizon qu'il

1 Rey Alain (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Vol. 1, Paris, Le Robert, 1992, p. 270.

2 Fichte Johann Gottlieb, *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806, *AsL*), *J.-G. Fichtes sämtliche Werke (SW)*, éd. I.H. Fichte ; réimpr. : *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, tome V, p. 410 et p. 438 ; *Initiation à la vie bienheureuse*, traduction M. Rouche, Paris, Aubier, 1944, p. 108 et p. 139.

3 Le contexte contemporain nous apprend aussi que la pensée se présente comme « accomplir » ce qui est déjà : « déployer une chose dans la plénitude de son essence [...] *producere* » (« l'engagement de l'Être », Heidegger Martin, *Lettres sur l'humanisme*, (traduction R. Munier), in *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, p. 67-68).

faudra élaborer notre questionnement sans occulter cette ambiguïté. Notre question n'est nullement la question de l'avenir. C'est ce qui advient, à partir du présent, qui doit orienter la question vers l'avenir ou, si l'on veut, la question en direction de l'avenir. La proposition « penser l'avenir » signifie donc ouvrir un chemin vers l'avenir, c'est-à-dire une certaine pensée selon laquelle s'ouvre une perspective sur l'avenir. De là, comment proposer une telle pensée vers l'avenir en philosophie ?

Lorsque nous pensons le sens de l'avenir qui se présente dans sa délimitation temporelle, nous avons affaire à ce que nous appelons une époque. Comment la définir ? Ne serait-elle qu'un segment du temps en tant que l'une de ses déterminations ? Ou bien plutôt la figure temporelle de toute époque ne renvoie-t-elle pas au principe sous lequel elle se tient et à partir duquel se décide le sens de toute l'époque, par lequel elle est conduite inconditionnellement⁴ ? Autrement dit, le sens de l'avenir, s'il y en a un, n'est rien à venir, mais se trouve dans le principe de l'époque à partir duquel l'avenir aura son sens, s'il y a lieu de penser un tel principe en tant qu'unité. Quel qu'il soit, pourtant, la difficulté n'est pas seulement celle de rejoindre un tel principe. Elle consiste surtout à savoir à quelle hauteur lui-même se tient, autrement dit, dans quel questionnement il se situe. C'est finalement la même question que celle que pose la philosophie de l'histoire. Il s'agira donc de savoir quel est le principe selon lequel se déploie l'histoire : le sens de l'histoire. Comment s'accomplit-elle ? De quoi l'histoire est-elle au juste l'histoire ? En effet, il ne s'agit pas seulement de déterminer le principe sous lequel se déploie l'histoire, le principe qui règne en elle, mais, d'abord et en même

4 Voir Cattin Emmanuel, « Nationalité philosophique ? Sur les *Discours à la nation allemande* », in *Études Germaniques*, Janvier – Mars 2001, p.97-108. Notre problématisation s'appuie sur cette étude qui ne manque pas d'éclairer la question philosophique d'une époque.

temps, de mesurer de quelle dimension il s’agit. Kant avait saisi l’histoire comme l’ensemble des phénomènes déterminés selon des « lois universelles de la nature », lois auxquelles le monde, si cachées qu’elles soient, obéit. On trouvera ainsi, selon un « *dessein personnel* raisonnable », un développement constant des « dispositions originelles » de l’être humain en tant que développement de la liberté du vouloir. C’est ce que Kant appelle le « fil conducteur » de l’histoire⁵. Dans son étude dont le sous-titre est « Prélude d’une philosophie de l’avenir », Nietzsche pensera de son côté une nouvelle « perspective » de l’histoire en niant les « idées modernes » qu’il définit comme morale « sacerdotale », ce qui revient à renverser les valeurs⁶. En 1804, lorsque Fichte fait sa deuxième conférence de la *Wissenschaftslehre*, il aperçoit dans son époque la vie pâlie, ce qu’il appelle la vie *historique* et *symbolique*, qu’il oppose à la vie *réelle, philosophique*⁷. Mais qu’est-ce qui est réel et philosophique ?

En premier lieu, la philosophie, pour Fichte, doit s’achever en son accomplissement systématique comme un tout organique. C’est ce qu’il appelle *Wissenschaftslehre*, dans laquelle la diversité des expériences dans le monde est ramenée à l’unité du principe un et commun, et, en retour, à partir de cette unité, sont déduites génétiquement des expériences multiples. Lorsque nous tentons de décrire des phénomènes divers, c’est-à-dire des événements dans

5 Kant Emmanuel, *Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, (traduction L. Ferry), in *Œuvres philosophiques* II, Paris, Gallimard, 1985, p. 187-189.

6 Nietzsche Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse-Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, §10, in *Nietzsche Werke* VI2, Kritische Gesamtausgabe, heraus. G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968 ; *Par-delà bien et mal*, (traduction C. Heim), Paris, Gallimard, 1971, p. 22.

7 Fichte Johann Gottlieb, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, herausgegeben von R. Lauth und J. Widmann, Hamburg 1975 (PhB. 284), p. 3 ; *La Théorie de la Science Exposé de 1804*, (traduction D. Julia), Paris, Aubier, 1967, p. 19-20.

l'histoire, le principe de celle-ci ne se tient pas dans son principe originellement humain. L'histoire humaine appartient elle-même à une autre dimension historique à partir de laquelle la dimension proprement humaine trouve son sens. Le principe de l'histoire, chez Fichte, doit donc être déduit *a priori* à partir de la pensée pure. En d'autres termes, le concept d'histoire découle du principe purement spéculatif de son système théorique⁸. L'application principale de la *Wissenschaftslehre* nous conduit à éclaircir le concept d'histoire. Cela implique qu'il faudra dépasser l'histoire si l'on veut questionner l'histoire elle-même. À partir des principes *fondamentaux* de sa philosophie s'ouvre une perspective tout à fait originale sur l'histoire dont ces principes constituent l'essence.

La neuvième leçon des *Grundzüge* est dévolue à la présentation de la « vue (*Ansicht*) » de ce qu'est l'histoire. Fichte dit sur l'essence de l'histoire que « tout ce qui existe effectivement existe absolument nécessairement, et existe absolument nécessairement tel qu'il existe »⁹. Quel est le sens de cette assertion ? L'Être vrai, d'après Fichte, est « simple, immuable et demeure éternellement semblable à lui-même »¹⁰ ; il n'y a en lui ni naissance, ni déclin, ni changement. Cet Être existe absolument par lui-même, de lui-même et à travers lui-même. Il dépasse donc le temps : il est « intemporel (*zeitlos*) »¹¹. C'est ce qu'on appelle « Dieu ». Libérée de toute conception de fondement et de cause, l'existence de Dieu est identique au savoir lui-même. Ce savoir, à travers la spéculation pure, se déploie en tant que conscience de

8 Voir Hammacher Klaus, « Comment Fichte accède à l'histoire », *Archives de Philosophie*, t. 25, 1962, p. 388 et Radrizzani Ives, « L'ambivalence de l'avenir chez Fichte », in *L'Avenir. Actes du XXI^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie Française, Athènes 1986*, Paris, Vrin, 1987, p. 352.

9 Fichte Johann Gottlieb, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804, *GgZ*), *SW* VII, p. 129 ; *Le caractère de l'époque actuelle*, (traduction I. Radrizzani), Paris, Vrin, 1990, p. 140.

10 Fichte Johann Gottlieb, *SW* V, p. 405 ; tr. p. 103.

11 Fichte Johann Gottlieb, *SW* VII, p. 131 ; tr. p. 141.

soi dans le monde. C'est à partir de ce moment qu'advient le temps. Autrement dit, le temps prend sa source dans le déploiement du savoir lui-même en tant qu'existence de Dieu. C'est la raison pour laquelle le temps nous apparaît comme objet de la perception, comme expérience sensible dont la série temporelle est appelée *histoire*. Par conséquent, l'histoire n'est que le développement du savoir sur Dieu qui est conceptuellement incompréhensible (*unbegrifflich*). L'objet de l'histoire n'est-il pas l'existence empirique et « factuelle » ? N'apparaît-il pas alors sous un jour différent, non plus comme déploiement de l'existence de Dieu, mais comme simple existence empirique ? Certes, l'objet de l'histoire se présente comme existence empirique et factuelle à laquelle l'historien touche ; l'histoire se tient elle-même dans la dimension empirique. Mais la possibilité de l'histoire appartient au domaine de la philosophie, elle présuppose la condition de l'existence empirique. Par exemple, l'espèce humaine devait exister pour qu'elle puisse exister ; cela était absolument nécessaire, cela ne pouvait pas être autrement. L'histoire n'affirme que des faits déjà produits. Dès lors le développement de l'existence intemporelle et nécessaire – celle de Dieu – dans l'existence empirique et arbitraire est le sens proprement dit de l'histoire. C'est pourquoi l'histoire fichtéenne nous apparaît comme l'histoire au point de vue de sa totalité : l'histoire rationnelle¹². Mais qu'est-ce qui rend possible ce développement ? De quelle manière s'accomplit-il ? Comment l'histoire déduite de la spéculation pure est-elle en mesure d'avoir un caractère temporel ? Il nous semble que toute la difficulté n'est pas seulement celle de rejoindre ce développement, mais d'unir « le temps et l'éternité »¹³. Chez Fichte, quel est, s'il y en a un, le « fil

12 Voir Hammacher Klaus, « Comment Fichte accède à l'histoire », *op. cit.*, p. 388.

13 Philonenko Alexis, *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, p. 155.

conducteur » de l'histoire tel que Kant l'avait saisi c'est-à-dire comme « dessein personnel raisonnable »¹⁴ ?

L'histoire comporte deux éléments : un élément *a priori* et un élément *a posteriori*. Celui-ci est l'expérience sensible et celui-là est ce que Fichte appelle le « plan universel (*Weltplan*) ». Le plan universel est, selon lui, le « concept unitaire de l'ensemble de la vie humaine sur terre »¹⁵ à partir duquel on peut déduire toutes les périodes de chaque époque particulière c'est-à-dire les divers phénomènes dans le monde. De plus, la thèse fondamentale des *Grundzüge* est : « le but de l'humanité, au cours de sa vie sur terre, est de régler avec liberté tous les rapports en son sein sur le modèle de la raison »¹⁶. Que signifie cette affirmation ? Il s'agira donc du sens de la liberté et de son expression « sur le modèle de la raison ».

Dans la mesure où il s'agit des concepts de l'idéalisme fichtéen, la liberté s'entendra ici dans le sens précis que Kant avait conçu la liberté absolue propre à l'être humain, c'est-à-dire comme principe de son système pratique, comme solution de l'antinomie de la causalité. Dès 1794, au commencement de sa carrière académique, Fichte cherche déjà à penser le concept kantien de liberté. Il s'intéresse en premier lieu à la problématique de la liberté. En 1798, Fichte, contre le déterminisme spinoziste, s'appelant lui-même *successeur* de Kant, écrit : « Je dois agir librement afin de devenir libre »¹⁷. Pour Fichte, la liberté n'est pas une disposition naturelle, mais une tâche à accomplir. L'être

14 Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, op. cit., p. 188-189.

15 Fichte Johann Gottlieb, *SW VII*, p. 6; tr. p. 23.

16 *Ibid.*, p. 7; tr. p. 24.

17 *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, (traduction P. Naulin), Paris, PUF, 1986, p. 147.

humain n’est pas naturellement libre, mais a à « devenir libre » : il doit être ce qu’il devait être. Par conséquent, la liberté est une sorte d’« exigence (*Forderung*) » ou d’« appel », dont l’expression spirituelle n’est rien d’autre que la « conscience morale (*Gewissen*) »¹⁸. Cette liberté conçue comme exigence va viser un acte en tant que tel. Cet acte est lui-même, pour Fichte, le Bien. Cela ne veut pas dire qu’au sens fichtéen tous les actes empiriques sont bons, mais qu’un acte n’est bon qu’en tant qu’il est la réalisation de la liberté. C’est la raison pour laquelle Fichte appelle la liberté « un acte véritable et réel »¹⁹. Toute détermination accomplie à partir des objets extérieurs, toute motivation fondée sur le désir naturel, ce que Kant appelle la « matière du vouloir (*Materie des Willens*) », est éliminée chez Fichte²⁰. « Je deviens libre » veut dire que j’ai conscience de ma « destination intérieure (*innere Bestimmung*) ». Ma pensée est « autonome, vivant en soi (*selbstständiger, in sich lebendiger*) »²¹ : je suis en activité par moi-même (*aus sich selbst heraus tätig zu sein*). Cette conscience de la liberté est ce que Fichte appelle l’« idée ». C’est en cela que réside le sens de la liberté dans la théorie éthique de Fichte. La liberté est donc la tâche suprême ou l’exigence dont l’accomplissement est le seul but de la vie humaine.

La liberté comme exigence doit se réaliser, « conformément à la raison », dans la vie sur terre de l’humanité. Selon Fichte,

la vie de l’humanité ne dépend pas du hasard aveugle (*blindes Ohngefär*) [...], mais elle progresse et va de l’avant selon un plan bien établi qui

18 Voir Hartmann Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, p. 81.

19 Fichte Johann Gottlieb, *SW VII*, p. 8; tr. p. 24.

20 Voir Hartmann Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, p. 82 et aussi Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, §8, tr. L. Ferry et H. Wismann, p. 647.

21 Fichte Johann Gottlieb, *SW VII*, p. 55; tr. p. 68.

doit nécessairement être réalisé et qui, pour cette raison, sera certainement réalisé.²²

La vie humaine doit se développer « librement » et selon l'élément *a priori* de l'histoire, ce que Fichte nomme le « plan universel ». Dans la première leçon des *Grundzüge*, Fichte présente ce plan à travers cinq époques du monde :

1) L'époque de la domination inconditionnée de la raison au moyen de l'instinct : *état d'innocence de l'espèce humaine*. 2) L'époque où l'instinct rationnel se transforme en une autorité de contrainte extérieure : l'ère des systèmes positifs d'enseignement et de vie, qui ne remontent nulle part aux ultimes fondements [...], mais en revanche ambitionnent de contraindre et exigent la foi aveugle et l'obéissance inconditionnée : *état initial de la faute*. 3) [...] l'âge de l'indifférence absolue à l'égard de toute vérité : *état du péché consommé*. 4) L'époque de la science de l'esprit [...] *état initial de la justification*. 5) L'époque de l'art rationnel : [...] *état de la justification et de la sanctification achevée*.²³

Notons que Fichte situe son propre temps dans la troisième époque. Selon lui, les époques 4^e et 5^e concernent précisément l'avenir. Quant à son temps, il le définit comme « l'indifférence absolue ». Pourquoi ? Parce que la maxime de cette époque est la suivante : « n'admettre strictement comme existant et comme certain que ce que l'on comprend et conçoit clairement »²⁴ ; « n'accorder strictement de validité qu'à ce que l'on conçoit »²⁵. Cela signifie que l'époque n'est comprise simplement que par le « concept d'expérience empirique (*empirischer Erfahrungsbegriff*) ». Dans cette époque l'on ne conçoit que les choses devant nos yeux. On ne s'intéresse qu'à sa propre vie personnelle. Autrement dit, dans cette époque, la vie personnelle ne vise que l'« instinct naturel de préservation de soi (*Naturtrieb der Selbsterhaltung*) » et le « bonheur personnel (*persönlichen*

22 *Ibid.*, p. 17; tr. p. 34.

23 *Ibid.*, p. 11-12; tr. p. 27-28.

24 *Ibid.*, p. 21; tr. p. 37.

25 *Ibid.*, p. 71; tr. p. 83.

Wohlseyn) ». Fichte saisit en ce sens l’essence de son temps, celle de l’époque de l’*Aufklärung*. Il considère donc son temps comme époque de la « liberté vide », où l’on ne pourra pas atteindre la liberté véritable. Un tel discours fichtéen est l’antithèse de « Lumières et épanouissement (*Auf- und Ausklärung*) ».²⁶

Qu’est-ce que la vie conforme à la raison, contraire au principe de la troisième époque ? Ou bien plutôt, comment peut-on parvenir à la vie rationnelle, indispensable à la réalisation de la liberté ? La vie rationnelle consiste, selon Fichte, en « ce que la personne s’oublie dans l’espèce, met sa vie propre au service de la vie de la communauté et la lui sacrifie »²⁷. La vie personnelle doit être placée sous l’espèce humaine, à travers le sacrifice de soi ou l’oubli de soi en vertu de l’idée. L’abandon de la vie personnelle est la condition pour arriver à la vie rationnelle. Certes, la sympathie pour les souffrances des autres ou l’attachement à des choses du monde ne disparaissent pas totalement. Mais, comme ils n’ont pour objet que la personnalité individuelle, ils ne sont que l’« antichambre (*Vorhof*) » de la vie supérieure qui embrasse l’espèce humaine. On ne se fraie le chemin vers la vie supérieure que si l’on abandonne la jouissance de la vie personnelle empirique, à savoir l’amour propre. Mais dans ce cas, comment, dans la vie supérieure, l’individualité se conserve-t-elle ? La vie personnelle disparaît-elle de la vie totale en tant qu’espèce ? Selon Fichte, la vie personnelle renonce d’abord à la joie qu’elle prend à elle-même, par l’« aspiration (*Sehnsucht*) »²⁸ à la vie rationnelle. Puis la « peine (*Mühe*) » et le « travail (*Arbeit*) » lui permettent d’entrer dans le domaine de la vie rationnelle. En d’autres termes, la vie rationnelle pénètre, tout d’abord, en tant qu’image qui se présente comme idée, dans la vie personnelle. Ensuite cette image

²⁶ *Ibid.*, p. 40; tr. p. 54.

²⁷ *Ibid.*, p. 35; tr. p. 50.

²⁸ *Ibid.*, p. 41; tr. p. 55.

est saisie comme impulsion à partir de laquelle la vie personnelle se reçoit comme sa propre existence comme vie rationnelle. C'est un développement par lequel elle déploie sa propre vie dans l'idée, en s'accordant avec elle.

Cette idée s'appelle la spéculation véritable, la pensée autonome.

Elle se suffit parfaitement à elle-même et se trouve comblée par elle-même, car elle n'a besoin de rien d'autre – tirant d'elle-même et de ses propres forces la liberté et la légèreté suprêmes.²⁹

Cette individualité-là anéantit l'individualité sensible et détermine purement à partir d'elle-même l'individualité idéale, plus proprement appelée l'« originalité »³⁰. Comme nous l'avons déjà vu, la philosophie fichtéenne de l'histoire a, dès son origine, une orientation éthique. Dans la mesure où l'histoire doit se déployer selon le « plan universel », elle est rationnelle et téléologique à la fois. En ce sens, il nous apparaît que la tentative fichtéenne envisage l'histoire dans une dimension morale. L'orientation éthique est ce qui rend pratique et actuelle la tentative de Fichte. Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, la difficulté est de savoir d'où provient la liberté en tant qu'exigence. Comment concilier la thèse d'un acte libre avec l'élément *a priori* de l'histoire comme plan universel ? Pourquoi la vie personnelle doit-elle être conduite librement vers son sacrifice ?

La philosophie de l'histoire de Fichte a ceci de particulier que son principe s'établit, conformément à la loi morale, comme l'auto-sacrifice de la vie personnelle ou comme l'accomplissement de la vie rationnelle par l'oubli de soi. Pourtant, comment l'existence humaine est-elle conduite à ce sacrifice de soi – ce qui

29 *Ibid.*, p. 41; tr. p. 55.

30 *Ibid.*, p. 69; tr. p. 82.

semble s’opposer au sens commun – ou comment est-elle conduite à un tel *tournant*, à une telle transformation ? Il nous apparaît que l’« orientation (*Zug*) » vers ce tournant – contre l’intention kantienne – dépasse le domaine de l’éthique. Qu’est-ce qui nous pousse à aspirer à la vie rationnelle ? Selon Fichte, seule la religion chrétienne accomplit ce tournant. Dans la religion chrétienne, l’idée devient la pensée vivante. C’est en cela que le système fichtéen de l’éthique s’accorde avec l’enseignement chrétien et plus particulièrement avec l’enseignement johannique. Pourquoi l’évangile de Jean ? On remarquera d’abord que Fichte pense qu’il existe deux formes extrêmement différentes du christianisme : l’une dans l’évangile de Jean, l’autre chez l’apôtre Paul. Fichte rejette le christianisme qu’avaient prêché Saint Paul et ses adeptes en raison de ce qu’ils disent de la Création *ex nihilo*, bien qu’ils soient considérés comme fondateurs du christianisme. L’évangile de Jean est précisément pour Fichte « le document le plus authentique et le plus pur ».³¹

Ce qu’il nous faudra comprendre en premier lieu, c’est la création divine.

31 Fichte Johann Gottlieb, *SW V*, p. 476; tr. p. 182. Le point de vue fichtéen s’oppose à l’histoire de l’enseignement classique du christianisme. Voir Adolphe von Harnack, *L’essence du christianisme : seize conférences*, (traduction entièrement nouvelle), Paris, Fischbacher, 1907. Afin de connaître la vie et la prédication de Jésus, Harnack, se fondant sur le point de vue de l’historicisme, a reconnu la valeur historique des Évangiles synoptiques (Matthieu, Marc, Luc) et nié l’Évangile de Jean parce qu’il a « illustré de hautes pensées par des situations imaginaires » (p. 32). Néanmoins, Harnack a admis que l’Évangile de Jean est un « document de premier ordre » pour comprendre l’intuition vivante ou la lumière de Jésus. En ce sens, il a estimé Fichte ainsi : « C’est à la repentance, au changement intérieur qu’il [Fichte] les [ses concitoyens] appelait, à Dieu [...], à la vérité et à l’Esprit, afin que l’Esprit vînt tout renouveler [...]. Il a su réouvrir les sources obstruées de notre force, parce qu’il connaissait les puissances d’où vient le secours, et parce qu’il avait bu lui-même de l’eau de la vie » (p. 61). Cette déclaration de Harnack trouve son origine dans sa lecture des *Discours à la nation allemande* (1808) de Fichte et il nous semble qu’elle exprime bien la tendance fichtéenne de cette période.

Au commencement – Dieu créa [...] non, dit Jean [...] ; au commencement, au même commencement dont il est aussi question là, c'est-à-dire primitivement et avant aucun temps, Dieu ne créa pas, il n'y eut pas besoin de Création ; – mais était déjà – déjà était le Verbe, – et c'est celui-ci seulement qui fit toute chose.³²

Jean indiquait cela de façon plus flagrante et saillante :

Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie.³³

Dieu est l'Être intime et caché en soi : nous ne pouvons que le penser. Alors même qu'il existe, nous ne pouvons le saisir que comme un « ceci (*Dass*) ». Dieu existe par son essence intime et absolue. L'existence de Dieu ne se distingue de son Être qu'à travers nous, mais elle n'en est pas distincte en soi et en lui. Elle est proprement et originellement dans l'Être, identique à l'Être, et l'Être même. Rien ne devient ni ne se produit en Dieu et de Dieu. Fichte dit ainsi :

³² *Ibid.*, p. 479f. ; tr. p. 186f.

³³ Jean, 1, 1-5. Nous avons opté pour la traduction assurément la plus connue et répandue, faite par l'École biblique de Jérusalem, mais nous en préférons une autre. Pour la traduction de « λόγος », Bernard Pautrat, connu comme le traducteur de Spinoza, dit : « la signification de ce mot grec, à travers sa longue tradition, est à ce point riche et complexe qu'aucun mot français n'est vraiment à même de la rendre » (*Jean Évangile*, tr., préfacé et annoté par Bernard Pautrat, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 171). Selon lui, dans la traduction par « Verbe », nous perdrons le sens riche de ce mot grec, c'est-à-dire « le rapport qu'il doit bien y avoir entre ce λόγος et tous les λόγοι du texte, lesquels désignent généralement les paroles que dit Jésus » (p. 172). Il propose donc cette traduction : « Dans le principe était la parole » (p. 33). Il traduit le grec « λόγος » par « parole ». « À suivre Jean, c'est cette parole (qui dans le principe était, était auprès du dieu, et était dieu) qui s'est incarnée en Jésus, et les paroles de Jésus ne sont, à en croire Jésus lui-même (et il demande qu'on l'en croie), rien d'autre que celles qu'il a entendues quand il n'était pas encore en ce monde, quand il était parole auprès du dieu son père. Telle est, pour Jean, l'incarnation : une parole devenue chair, et qui parle » (p. 172). Comme nous le verrons, comprendre la « parole (λόγος) » à partir du point de vue de l'incarnation est la base de la pensée religieuse de Fichte (lui-même a opté pour la traduction de « λόγος » par « Wort » en allemand).

ôtez ce phantasme d'un devenir, à partir de Dieu, de ce qui n'est et n'était pas éternellement et nécessairement en lui ; d'une émanation où il n'est pas présent, mais où il abandonne son œuvre.³⁴

Il semble que la reconnaissance d'un devenir de Dieu permette d'attester l'existence de ce qui est devenu. Mais une telle connaissance sépare Dieu et sa créature. Aussi, si Dieu créait la créature à partir du néant, ce ne serait qu'en projetant en elle ce qui n'était pas en lui, et par là nous résiderions dans le « néant vide ». « L'Être auprès de Dieu (*bei Gott Seyn*) », le Verbe, est déterminé comme « l'auto-expression de soi-même par Dieu (*Gottes Sich-Aussprechen seiner Selbst*) »³⁵ ou comme une parole qui parle, qui est l'existence immédiate de Dieu. Comme le Verbe, l'existence était au commencement : il n'y a pas besoin de création. C'est par et dans le Verbe, c'est-à-dire là où il parle ou dans une parole qui parle, que le monde et toutes choses ont été faits : « le Verbe est l'unique créateur du monde »³⁶. L'existence de Dieu est tout à fait identique à son Être même, et les deux sont inséparables l'une de l'autre :

cette existence divine dans sa propre matière est nécessairement savoir, et c'est dans ce savoir seul qu'un monde et toutes choses qui se rencontrent au monde sont devenus réels.³⁷

À travers l'interprétation des deux versets suivants : « Ce qui fut en lui [le Verbe] était la vie, et la vie était la lumière des hommes », Fichte déclare :

C'est en lui, cette existence divine immédiate, qu'était la vie, le fondement le plus profond de toute existence vivante, substantielle, mais demeurant éternellement cachée au regard.³⁸

34 Fichte Johann Gottlieb, *SW V*, p. 480; tr. p. 188.

35 *Ibid.*, p. 481; tr. p. 188.

36 *Ibid.*, p. 481; tr. p. 188.

37 *Ibid.*, p. 481; tr. p. 189.

38 *Ibid.*, p. 481; tr. p. 189.

C'est la raison pour laquelle Fichte pense que l'enseignement johannique est un système de la vérité relevant du sentiment intime de l'homme.

Pour Fichte, la tâche de la philosophie est de justifier cet enseignement chrétien. Finalement, la pensée fichtéenne de l'histoire est parvenue à la religion : la religion est considérée comme le principe premier et ultime des phénomènes qui caractérisent l'histoire. Il écrit :

c'était une pensée religieuse ; toutes nos considérations étaient des considérations religieuses ; notre façon de voir et notre propre œil dans cette façon de voir étaient religieux.³⁹

La religion chrétienne peut seule donner une « éducation »⁴⁰ générale au peuple, elle ouvre un chemin dans lequel on se sacrifie librement afin de parvenir à la vie rationnelle en tant que vie bienheureuse. Les *Grundzüge* démontrent que, à partir de la spéculation pure, la conception de l'éthique est approfondie en vertu de la conception religieuse. Cela ne veut pas dire que la morale s'évanouit dans la religion, mais plutôt que l'homme doit passer par la morale afin de parvenir à la dimension religieuse. Ainsi, la philosophie fichtéenne de l'histoire s'inscrit dans la dimension religieuse et surtout johannique de l'histoire.

39 Fichte Johann Gottlieb, *SW* VII, p. 240; tr. p. 243.

40 Voir Cattin Emmanuel, « Nationalité philosophique ? Sur les *Discours à la nation allemande* ».

Bibliographie

Textes de Fichte (cités uniquement)

Le Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science, (traduction P. Naulin), Paris, PUF, 1986.

Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni, herausgegeben von R. Lauth und J. Widmann, Hamburg 1975 (Philosophische Bibliothek. 284).

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, J.-G. Fichtes sämtliche Werke (SW), éd. I.H. Fichte ; réimpr. : *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, Band VI.

Die Anweisung zum seligen Leben, SW V.

Littérature secondaire (sélection)

CATTIN Emmanuel, « Nationalité philosophique ? Sur les *Discours à la nation allemande* », in *Études Germaniques*, janvier – mars 2001.

HAMMACHER Klaus, « Comment Fichte accède à l’histoire », *Archives de Philosophie*, t. 25, 1962.

HARTMANN Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974

PHILONENKO Alexis, *L'Œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984.

RADRIZZANI Ives, « L’ambivalence de l’avenir chez Fichte », in : *L’Avenir. Actes du XXIe Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie Française*, Athènes 1986, Paris, Vrin, 1987.

2015

n°1



Pensées vives

1 - façons de penser l'avenir

Numéro coordonné par
Karen Vergnol-Remont, Marlène Barroso, Fatma Bouattour
Frédéric Clamens-Nanni, Julie Crohas Commans

Au sommaire de ce numéro :

Façons de penser l'avenir : « La guerre de Troie n'aura pas lieu »
Florence Laporte

La liberté du sacrifice
Sur la philosophie de l'histoire chez J. G. Fichte
Tomoaki Tachibana

Le Monde tel qu'il sera d'Émile Souvestre
anticipation et saint-simonisme
Alexandre Page

La vision de l'avenir dans les contes fantastiques du XIX^e siècle :
un mirage inaccessible
Karen Vergnol-Rémont

La théorie post-coloniale et la prospective de l'identité
Caroline Kalangi

