Le ” moi ” et le ” divin ” chez Fichte et Nabert : une contribution à la philosophie de la religion

Olga Netrebiak

▶ **To cite this version:**

Olga Netrebiak. Le ” moi ” et le ” divin ” chez Fichte et Nabert : une contribution à la philosophie de la religion. Religions. Université de Strasbourg, 2017. Français. NNT : 2017STRAK011 . tel-01744938

HAL Id: tel-01744938
https://theses.hal.science/tel-01744938

Submitted on 27 Mar 2018

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

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

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES

[*ED 270*]

THÈSE présentée par :

Olga NETREBIAK

soutenue le : **30 septembre 2017**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**
Discipline/ Spécialité : philosophie de la religion

Le « moi » et le « divin » chez Fichte et Nabert.

Une contribution à la philosophie de la religion.

THÈSE dirigée par :

M. le professeur Philippe CAPELLE-DUMONT, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mme. le professeur CANULLO Carla, Université de Macerata
M. le professeur MAESSCHALCK Marc, Université catholique de Louvain

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. le professeur VALLIN Philippe, Université de Strasbourg
M. le professeur ROBILLIARD Stéphane, Lycée Janson de Sailly, Paris

Remerciements

Au terme d'une recherche de quelques années, je voudrais exprimer ma gratitude à tous ceux qui ont contribué à sa réalisation.

En particulier, je tiens à remercier mon directeur de thèse, le professeur Philippe Capelle-Dumont, pour chaque encouragement, pour les conseils précieux, pour la patience et le temps consacré. Je n'ai jamais cessé d'être étonnée de son érudition philosophique, celle-ci étant pour moi une constante source d'inspiration. J'ai beaucoup apprécié sa manière de me guider.

Mes remerciements vont aussi à l'Université catholique d'Ukraine à Lviv, à toutes les personnes qui ont eu confiance en moi et m'ont soutenue. Enfin, ma reconnaissance va à mes parents dont l'amour et les encouragements m'ont accompagnée durant tout ce temps.

Aux héros du Maïdan

ABREVIATIONS

FICHTE

GA FICHTE, Gesamtausgabe des Bayerischen Akademie der Wissenschaftslehre, éd. R. Lauth, H. Jacob, E. Fuchs, H. Gliwitzky, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1962-2012, 4 tomes: Werke, Nachgekassene Schriften, Briefwescheseln, Kollegnachscriften, en 42 volumes.

SW *Johann Gottlieb Fichtes Sämmtliche Werke*, éd. I. H. Fichte, Berlin, Veit, 8 Volumes, 1845-1856.

WL *Wissenschaftslehre* (Doctrine de la science)

NABERT

EL *L'expérience intérieure de la liberté*

EE *Éléments pour une éthique*

EM *Essai sur le mal*

DdD *Le désir de Dieu*

Introduction générale

1. La position du problème

La thématique conjointe de l'homme et de Dieu est philosophiquement aussi antique qu'abondante. On y retrouve le plus souvent déclinée cette vérité angulaire de l'homme inquiet face à l'Être divin. Cette inquiétude rivée à l'idée d'incomplétude humaine suscite alors toutes les formes du désir. Toute intrigue présente dans cette relation, entre le « moi » et le « divin », est ainsi, dans sa signification, inépuisable, elle porte un sens toujours nouveau, qui embrasse la philosophie de la religion. Pour maintenir un regard précis sur la problématique que cette intrigue suggère, notre recherche orientera la réflexion sur les deux grands auteurs et interlocuteurs que furent Fichte et Nabert. Avec eux en effet, la problématique du « moi » et du « divin » prend un chemin particulier, digne tracé entre philosophie et religion. Malheureusement aujourd'hui, l'héritage de ces auteurs est marginalisé voire déprécié. Mais nous voulons ici considérer ce qui a surtout été oublié : que Jean Nabert fut un lecteur très attentif et assidu de Fichte, ce qui relie ces deux auteurs et confirme notre choix pour l'exploration de ce sujet.

Nonobstant son génie reconnu, Fichte fut un philosophe impopulaire, mal compris et de ce fait isolé au sein même du monde universitaire. Nabert assurément le plus grand représentant de la voie réflexive dans la philosophie française, assez éloigné des mouvements philosophiques dominants du début du XX^{ième} siècle, tels le néopostivisme, la phénoménologie ou l'existentialisme, a lui aussi vécu dans une relative solitude académique. Tenant compte de cet héritage paradoxal, la présente recherche se focalisera sur une relecture de leurs ouvrages en plaçant au centre de notre préoccupation et de notre intérêt, la question de l'intériorité humaine dans son exposition au divin. La mise en dialogue ainsi engagée devrait ouvrir, telle est notre intention, une réflexion fondamentale sur le statut de la philosophie de la religion et son exercice contemporain.

Ici s'entrecroisent deux enjeux : historique et problématique. Avec Fichte, nous sommes d'emblée insérés dans le temps où la philosophie de la religion s'établit comme une discipline autonome : son *Essai d'une critique de toute révélation* (1792-1793) paraît avant le texte magistral de Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), auquel par habitude les philosophes se rapportent volontiers quand ils désignent et analysent le point de départ moderne de la philosophie de la religion. Avec Nabert, nous sommes dans le cœur où se problématise la question du critère pour le divin et le rôle du témoignage absolu dans le domaine philosophique.

Le noyau de la problématique de notre thèse se trouve indiqué dans son titre : « le moi et le divin ». Ces deux catégories font en réalité référence à une crise de la pensée, qui s'est traduite par ce qui fut appelé à la fois la « mort du sujet » et la « mort de Dieu ». Notre question est alors de savoir si la philosophie de la religion possède quelques ressources, permettant d'établir une alternative à une telle crise et si oui, lesquelles ? Certes, nous pouvons penser, à l'instar de tant d'autres, que la crise atteignant la pensée de Dieu est sinon l'aboutissement, tout au moins une expression privilégiée de la crise qui affecte toute pensée sur l'homme. Est-il possible d'aborder et de traiter le problème d'une « phobie du sujet » moderne en relation avec les questions conjointes de Dieu, du divin et de l'Absolu, dont les mots mêmes sont aujourd'hui, selon bon nombre de philosophes, totalement épuisés ? Ainsi, l'intention de cette recherche est de redécouvrir mais aussi de repenser avec Fichte et Jean Nabert, un nouveau contenu conceptuel susceptible de contribuer à l'élaboration de la philosophie de la religion et de répondre à ses défis.

Le « moi » est, au sens fichtien, une notion technique que nous utilisons quand nous nous référons à « soi », mais en même temps, un point invisible qui oriente vers les formes et le sens de la conscience. Il est « tout » pour notre vie consciente ; il est « rien » pour soi-même, car il n'a pas de fondement en soi-même, la question du « moi » nous adresse à la recherche de ce fondement. Fichte renouvelle le sens du « moi » où le divin ou l'Absolu prend sa demeure et s'inscrit dans la profondeur de sa structure, mais il ne transforme pas le « moi » dans l'Absolu. Notre recherche consistera ainsi à éprouver et à soutenir l'argument selon lequel, d'une part le « moi » est capable d'affirmer l'existence du divin et d'autre part la conscience humaine, en tant qu'elle est finie et limitée, ne saurait « statutairement » saisir toute la profondeur de ce qu'elle affirme. Jean Nabert nomme cette idée l'« affirmation

originaire », ce qui signifie : dans ce qu'affirme la conscience, il y a quelque chose qui ne lui appartient pas et le divin devient cet « ineffable » devant lequel la conscience cherche à se comprendre et à se justifier. Ce n'est point là une « immanentisation » de Dieu, ni une projection de la conscience, car cette affirmation ne provient pas d'abord de la conscience : son origine est au-delà d'elle-même. Cette appellation « originaire » indique qu'il s'agit plutôt d'une ouverture de la conscience dans cette affirmation, d'une origine constitutive de la conscience religieuse de chaque être humain.

Nabert thématise la notion de « divin » comme une question éminemment complexe. Par exemple, penser le divin comme un prédicat signifie devoir penser la proposition « Dieu est divin » ; celle-ci peut apparaître comme un non-sens, car le divin comme prédicat ne décrit pas Dieu. D'autre part, le divin est une présence, donc il doit avoir un lieu. Mais dire que le divin se trouve dans le monde, c'est aussi créer un problème : il y a là un risque de confondre la nature avec le divin, comme l'affirme le panthéisme. Nabert demande alors quel est l'itinéraire menant Dieu au divin et le divin à Dieu ? Finalement, peut-il exister un divin sans Dieu ? Pour répondre à ces questions, il faut que le divin soit pensé selon certains critères ; Nabert nomme un tel programme : « critériologie du divin ». Le philosophe pense le divin comme une rencontre entre l'intériorité de la conscience humaine et l'extériorité de Dieu. Il y a, à ses yeux, une direction déterminante qui passe du divin à Dieu et non le contraire. Il décrit le « divin » comme « (…) un prédicat qui s'enracine dans une demande de la conscience »[1]. C'est donc bien la conscience qui exprime sa propre demande, son désir du divin.

Le thème du « moi » et du « divin » s'efforce d'attirer l'attention sur la problématique de la conscience religieuse, sur les croyances, les phénomènes et les actes religieux et leur prétention à la vérité, en exigeant une critériologie du divin. La demande de la vérité dans la religion est ce point nodal pour la philosophie quand elle envisage d'examiner le phénomène de religion. La philosophie de la religion demande entre autres pourquoi nous avons encore besoin de la religion. De ce point de vue radical, le défi de ce qui s'appelle communément « sécularisation », et qui traverse aussi bien nos sociétés que le discours philosophique, a besoin d'une révision sémantique et conceptuelle. Pour cette raison, un retour critique aux

[1] NABERT J. *Le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1996, p. 264, (cité : DdD).

catégories premières de la philosophie de la religion, telles celles du « moi » et du « divin », porte à refonder le discours contemporain sur la religion lui-même en tant que phénomène humano-divin.

Dans cette recherche, nous voulons aussi insister sur le fait que la philosophie de la religion doit sans cesse clarifier autant sa vocation propre que ses limites. C'est par elle qu'intervient et que s'y trouve posée la question de la vérité. Aucune autre « science », qui traite de la religion, excepté la théologie, n'est à ce point d'happée par la vérité de la religion. A la philosophie, fut réservée la tâche immémoriale de garder la vérité, d'en préserver la recherche ardente.

2. Note sur les données bibliographiques principales

Rappelons quelques données bibliographiques sur la base desquelles notre recherche a pu être conduite, en premier lieu : Fichte a réélaboré environ dix-sept fois son ouvrage magistral de la *Doctine de la science* ; il montrait ainsi qu'il s'agissait non pas seulement d'un livre, mais d'un projet pour un système de la pensée vivante, une pensée ne pouvant être fixée dans quelque écrit définitif. Bon nombre de ces versions ont été préparées comme leçons, pour ses étudiants, sans l'intention d'être publiées. Aussi la terminologie a-t-elle pu évoluer et certaines de ses pensées sont-elles à considérer difficilement comme définitives. Pour faciliter l'approche de l'œuvre en son ensemble, nous adopterons cette division établie par les commentateurs antérieurs : division schématique entre deux grandes périodes, celle d'Iéna (19794-1799) et celle de Berlin (1800-1814), qui inclut celle de l'enseignement à l'université d'Erlangen (1805) mais aussi de la philosophie tardive (*Spätphilosophie* 1810-1814). Un autre point que nous voulons signaler concerne le caractère autonome philosophie de Fichte, qui porte à réfuter à son endroit l'idée d'« une étape préparatoire dépassée du système hégélien »[2]. Fichte lui-même a insisté à plusieurs reprises sur la différence de sa philosophie vis-à-vis de celles de Schelling et Hegel, laissant à penser qu'elle leur était restée incomprise.

Toute autre est la situation des ouvrages nabertiens. Ils ne sont certes pas nombreux, seulement quatre textes définitifs et quelques articles, mais ils sont notoirement aussi denses

[2] LAUTH R., *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987, p.7.

que profonds. Pour la présente recherche, nous nous référerons de façon privilégiée à l'ouvrage posthume *Le désir de Dieu*, fait de pensées brisées et non structurées, comportant de ce seul fait de nombreuses difficultés d'interprération. Paul Ricoeur dans la préface de cet ouvrage l'admet : « Le lecteur voudra donc pénétrer dans ce texte comme dans l'atelier d'un artiste mort et y chercher les linéaments et les raisons d'une œuvre qui ne sera pas. »[3] Mais une telle « limitation » du texte trouve son habilitation dans le contenu qu'il révèle ; en l'occurence, le philosophe y laisse la trace de sa géniale réflexion sur le « moi » et le « divin ».

3. Structure d'exposition et d'interrogation

Ainsi motivée, la structure de notre recherche exige trois étapes, chacune d'elles étant vouée à éclairer le cœur de la problématique. Notre première partie sera consacrée à l'exposition de la pensée de Fichte sur le « moi ». Nous focaliserons ici notre attention sur trois axes : Fichte-Descartes, Fichte-Leibniz, Fichte-Kant, puis nous nous demanderons en quoi consiste sa propre « découverte » sur le « moi ». Ensuite, nous relèverons son projet philosophique décrit dans la *Doctrine de la science*, à partir duquel le philosophe a élaboré sa philosophie de la religion. Le deuxième chapitre examinera la catégorie du « moi » : nous proposerons de l'étudier à partir de cette triade : le « moi », le « moi absolu » et l'« Absolu ». On se rapportera notamment à la dernière période de sa philosophie où il développe le thème de l'apparition de l'Absolu et une théorie de l'image.

La seconde étape de cette recherche, notre deuxième partie présentera l'idée du « divin » telle que Jean Nabert l'a développée dans son ouvrage posthume *Le désir de Dieu*. Nous tenterons alors de trouver réponse à ces trois questions : « Qu'est-ce que le divin ? » ; « Quels modes de reconnaissance propose Nabert ? » ; « Pourquoi le divin et non Dieu ? ». Cette partie comportera trois chapitres : le premier envisagera la question de la compréhension de soi, de la conscience ainsi que la thématisation philosophique du désir d'être et du désir de Dieu par lesquels la conscience cherche le chemin pour se comprendre. Le deuxième chapitre examnera la question décisive de la « critériologie du divin ». Notre troisième chapitre se conclura par l'analyse de la réflexion nabertienne sur la méptahysique

[3] DdD, p.8.

et l'herméneutique du témoignage en tant que s'y isncrit la question l'Absolu. Nous demanderons s'il existe un risque de diluer le témoignage de l'Absolu dans l'individualité du témoin.

La troisième étape de notre thèse partira d'une réflexion comparative sur nos deux interlocuteurs Fichte et Nabert, en relevant d'abord les moments d'influence de la philosophie fichtéenne sur celle de Jean Nabert. Puis, nous proposerons de revisiter trois catégories auxquelles le discours philosophique contemporain est devenu sensible : l'« intériorité », l'« affectivité » et la « vérité », - et qui, toutes résultent directement ou indirectement, de la métaphysique de nos auteurs. Leur caractère d'universalité permettra d'explorer la raison pour laquelle la religion peut et doit être pensée comme une réalité humano-divine et non pas seulement humaine, pour laquelle, également elle ne saurait se réduire à l'expression de besoins sociaux et/ou psychologiques. Mais l'ancrage de ces catégories dans la longue tradition philosophique, nous permettra d'établir une méthodologie sur la base de laquelle pourrait être compris le développement de la philosophie contemporaine de la religion. Il s'agit de ces deux grandes voies : l'épistémologie et la phénoménologie de la religion. Dans cette optique, on tentera de répondre aux questions suivantes : qu'est-ce qui différencie exactement la philosophie de la religion des autres autres disciplines comme la sociologie, l'anthropologie ou la psychologie de la religion ? Est-ce que la philosophie de la religion possède les ressources nécessaires permettant d'aborder les défis actuels de la religion dans son inscription sociale? Plus radicalement, la raison philosophique a-t-elle les titres suffisants, pour évaluer les défis plus globaux, notamment celui de la pluralité religieuse et celui la déliaison religieuse de nos sociétés ? La recherche des réponses possibles à ces questions structurera les derniers chapitres de notre travail.

Ainsi, la thématisation de la relation du du « moi » au « divin » sera une tentative de repenser le problème du sujet moderne accusé dans sa rationalité et son instrumentalité, puis désormais - en contexte dit de « postmodernité » - déconstruit et fragment, voire relégué. Si, en effet le sujet est se trouve déconstruit, le sujet des croyances religieuses ne le sera pas moins ! Précisément, surprenant est le fait que Jean Nabert s'adosse avec confiance au « moi » fichtien et, de là, élabore sa théorie de l'« affirmation originaire » : affirmation du divin dans le « moi », sans être de « moi » et à la suite, une « critériologie du divin ». Nous

espérons que par la renaissance de la pensée de ces deux philosophes, il sera possible de délivrer une clé supplémentaire permettant de comprendre la problématique et les défis actuels de la philosophie de la religion ; non moins, on veut espérer que cette recherche formera aussi un des chemins possibles pour porter, dans la ligne des commentaires antérieurrs, leur pensée originale et puissante dans le destin de la pensée contemporaine, tant en philosophie qu'en théologie.

Première partie

Fichte : du « moi » à l'Absolu

.

CHAPITRE 1

Fichte et la « découverte » du « moi »

« Il y eut un homme, cet homme n'avait pas de nom,
car cet homme est Dieu »[4].

1. INTRODUCTION

Un article récent consacré à Fiche portait ce titre : « *Why Fichte Now ? Again !* »[5] ; nous pourrions le reformuler en demandant où sont les raisons pour lesquelles il faut en revenir à Fichte et, s'il est possible, aller au-delà de Fichte. La tentative d'un retour à sa philosophie est aussi bien celle des retrouvailles avec la question du sujet humain, du « moi » (*Ich*) point d'ancrage de la vie consciente, de l'identité, de la connaissance du soi, de ses mutliples expériences dont l'expérience religieuse. Au préalable cependant, il faut admettre que la réflexion fichtienne sur le « moi » est précédée par une longue tradition dont les ses racines remontent à la période médiévale, elle-même en partie redevable de l'Antiquité grecque. Pour autant l'influence prépondérante subie par Fichte est liée à l'ambiance philosophique de l'Allemagne du XVIII^{e} siècle et du début du XIX^{e}. Il s'agit là d'une période particulièrement riche et productive avec le centre d'Iéna où Fichte s'engage activement[6]. Il nous faut ainsi souligner précisément les influences mutuelles entre les philosophes de cette époque.

---

[4] MAITRE ECKHART, *Les sermons*, trad. G. JARCZYK et P.-J. LABARRIERE, Paris, Albin Michel, 2009, Sermon 20a, p. 213.
[5] FARR A., The vocation of postmodern man. Why Fichte now? Again! In: *Fichte's Vocation of Man. New interpretive and critical essays*, (dir.), D. BREAZEALE, T. ROCKMORE, New York Press, 2013, p. 285.
[6] Cf. FRANK M., Philosophy as "infinite approximation". Thoughts arising out of the "Constellation" of Early German Romanticism, In *German Idealism. Contemporary perspectives*, (dir.), HAMMER E., New York, Routlege, 2007, p. 291.

Notre recherche commence avec une aporie. On sait que les idées n'apparaissent pas d'elles-mêmes, qu'elles sont toujours reliées étroitement à l'histoire des idées qui les précèdent, soit comme une continuation soit comme une opposition. Mais, dans ce cas, il est légitime de demander si la philosophie n'est uniquement qu'une histoire des idées ? Nous tenterons de répondre à cette question dans ce chapitre, la philosophie de Fichte illustrant parfaitement cette aporie puiqu'elle est à la fois inspirée par la tradition philosophique mais aussi est le siège d'une « découverte » : celle du « moi ».

Cette réflexion sur le « moi » est incompréhensible hors de son projet philosophique de *Wissenschaftslehre* (la *Doctrine de la science*) dans lequel elle s'inscrit naturellement. Tout d'abord, Fichte n'avait pas pour but de construire une philosophie du sujet, son projet se voulait plus ambitieux. De plus, chez le philosophe, il n'y a pas le sujet en tant que tel, mais le « moi » est à la fois sujet et objet. Cependant, il nous paraît nécessaire de souligner le fait que dans l'histoire du commentaire, la lecture et l'interprétation de ses textes de Fichte est soumise à de nombreuses et différentes approches.[7] La première est celle qui présente Fichte comme une figure transitoire entre deux autres grands philosophes à savoir Kant et Hegel. La pensée de Fichte aurait été surtout dépendant du travail d'interprétation sur la pensée Hegel[8]. La seconde voit la philosophie de Fichte comme une variante du kantisme[9] relue dans le prisme de l'hégélianisme. La troisième approche propose de comprendre la philosophie de Fichte d'abord comme un projet autonome[10]. Selon les philosophes anglophones tels que Daniel Breazeale et Tom Rockmore, la philosophie moderne et plus particulièrement l'idéalisme allemand ne sauraient être réduits à un seul point de vue, parce qu'ils représentent une complexité de systèmes, de critiques, de projets et de propositions[11] - ce qui exige une autonomie dans l'interprétation.

La problématique du « moi » occupera notre première partie, laquelle sera divisée en deux chapitres. Nous montrerons d'abord comment a évolué la catégorie du « moi » chez les autres philosophes ce qui nous permettra de concentrer notre analyse sur la façon dont

---

[7] Cf. THOMAS-FOGIEL I., *Critique de la représenation. Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000, pp. 12-14.
[8] Cf. LAUTH R. *Hegel critique de la Doctrine de la Science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.
[9] Cette interprétation a été developpée par Alexander Philonenko et Alain Renaut. Pour une illustration voir livre de Piché Claude, *Kant et ses epigones : le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995.
[10] Une interprétation est proposée par Reinhard Laut, Dieter Henrich et l'école anglo-saxone.
[11] Cf. *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, (dir.), D. BREAZEALE, T. ROCKMORE, In: *Fichte-Studien Supplementa*, Amstherdam-New York, Rodopi, 2010.

Fichte parvient à trouver un équilibre entre la tradition et sa propre réflexion. Nous présenterons ici trois axes de réflexion : l'axe Fichte-Descartes[12] proposé par Reinhard Lauth et d'autres commentateurs contemporains ; l'axe Fichte-Leibniz[13] développé par Marco Ivaldo et enfin, l'axe Fichte-Kant, ce dernier ayant marqué bien davantage la philosophie fichtienne. Ensuite, nous inerrogerons le projet philosophique de la *Doctrine de la science* et nous nous focaliserons notamment sur ses écrits sur la philosophie de la religion. Cette rétrospective autour du « moi » sera utile non seulement comme base pour comprendre le contexte de ce sujet en philosophie, mais aussi pour appréhender le « moi », qui est pour lui un univers intérieur mais aussi le lieu d'une mise en relation, capable de se dépasser soi-même pour aller vers l'Absolu. De plus, nous pourrons également répondre à notre interrogation de départ à savoir : pourquoi Fichte maintenant et de nouveau ? Dans quelle mesure un « moi » cherchant son accomplissement dans l'Être divin peut-il comporter les titres d'une contribution actuelle à une philosophie de la religion ?

1.1 Le *Cogito* cartésien

La pensée de la « subjectivité » n'est assurément pas née avec Descartes. Celui-ci le reconnait lui-même dans sa lettre adressée au Père Dinet avec qu'il entretenait une correspondance : « Il n'y a rien dans mienne [philosophie] qui ne soit pas ancien ; car pour ce qui est des principes, je ne reçois que ceux qui jusqu'ici ont été connus et admis généralement de tous les philosophes »[14], le *Cogito* y est dit « très ancien puisque c'est la nature même qui l'a gravé et imprimé dans nos esprits »[15]. Ces notes attestent que Descartes ne considérait certes pas sa propre philosophie comme originale.

Comme de nombreux autres philosophes de cette époque en Allemagne, Fichte a reçu sa formation philosophique à travers des manuels répandus dans le climat universitaire[16]. Il est

---

[12] LAUTH R., *Descartes Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1998.
[13] IVALDO M., *Fichte e Leibniz, La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano, Guerini, 2000.
[14] AT, VII, 580,16-19 ; DESCARTES R., Lettre au Père Dinet, In : *Oeuvres philosophiques de Descartes*, Tome II (1638-1642), Paris, Classiques Garnier, 1992, p. 1088.
[15] *Ibid.*, AT, VII, 580, 16-19 ou voir 596, 12-15 ; trad. fr. p. 1088.
[16] Cf. RÖD W., Descartes dans la philosophie universitaire allemande du XVIII[e] siècle, In : *Les Etudes philosophique*, N° 2, Descartes et l'Allemagne (Avril-Juin), Presses Universitaires de France, 1985, pp. 161-173.

peu probable que Fichte ait lu directement les textes de Descartes[17]. À ce stade, il est permis d'engager deux lectures de Fichte à la fois à la lumière de l'influence cartésienne et à l'opposé comme un projet anticartésien. Certains refusent de sous-estimer l'influence de Descartes sur Fichte, étant plus essentielle que l'on pourrait le croire à première lecture. A l'opposé, d'autres soutiennent que Fichte s'inspire des idées cartésiennes, notamment à travers l'analyse de la philosophie de Reinhold et de Schulze et que, par conséquent, sa connaissance de Descartes, quoiqu'indirecte est profonde.

Avant de répondre à la question de savoir si le *Cogito* cartésien peut ressembler au *Tathandlung* fichtien, il faut préciser à quel niveau la philosophie de Descartes est proche du projet philosophique de Fichte. Le point nodal se trouve dans l'idée de « fondation du savoir ». En effet, à l'identique, pour les deux philosophes, la fondation du savoir ne peut être dans le savoir lui-même mais doit se construire sur le fondement suprême et sur le premier principe duquel s'occupe la « *prima philosophia* ». Dans sa période d'Iéna, sa première version de la *Doctrine de la science*, Fichte nomme le « Fondement » (*Grundlage*) et, dès le premier paragraphe de *Grundlage*, se réfère explictement à la philosophie de Descartes, surtout à sa réflexion sur le « premier principe » :

> Kant dans sa déduction des catégories s'est appuyé sur notre proposition comme principe absolu de tout savoir ; mais il ne l'a jamais précisément établie **comme principe**. Avant lui Descartes a proposé un semblable principe : **cogito, ergo sum**, qui n'est pas le résultat d'une autre proposition ou la conclusion d'un syllogisme, dont la majeure serait : **quodcunque cogitat, est** ; Descartes peut avoir considéré aussi volontiers ce principe comme un fait immédiat de la conscience. En ce sens il signifierait : **cogitans sum, ergo sum** (ou comme nous le dirions, **sum, ergo sum**). Mais dès lors la précision cogitans est entièrement superflue ; on ne pense pas nécessairement si l'on est, mais l'on est nécessairement si l'on pense.[18]

Dans cet extrait, Fichte commet un pas important. Il peut sembler inhabituel voire étrange au lecteur attentif que Fichte inverse l'ordre d'exposition en commençant par Kant

---

[17] Cf. PHILONENKO A., *Sur Descartes et Fichte,* In : *Les Études philosophiques*, N° 2, Descartes et l'Allemagne (Avril-Juin), Presses Universitaires de France, 1985, p. 216. L'auteur de cet article s'oppose à une assimilation du « *cogito* » cartésien avec le « moi » de Fichte. Il écrit : « (…) c'est toujours tout aussi vague ; on accole le *Cogito* de Descartes au Moi de Fichte, on les range dans la galerie de tableaux de la philosophie de la subjectivité – sans même distinguer idéalité et subjectivité – et les rapprochements de F. Alquié et M. Gueroult finissent par ne plus paraître originaux. » p. 208.

[18] GA I 2, 262 ; FICHTE J. G., *Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795),* In : *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990, §1, p. 23.

et non point par Descartes. Selon Jean-Christophe Goddard, le philosophe s'adresse ici d'abord à Descartes « pour corriger l'insuffisance kantienne »[19]. Il s'agirait là d'une interprétation erronée de Kant du « *Je pense* » cartésien. Pour lui, « *Je pense* » est le résultat d'une perception provenant de l'extérieur alors que pour Descartes, elle est intérieure ; et c'est à partir de cette connaissance que l'on peut appréhender et connaître l'extérieur[20]. Chez Kant, la perception interne est la représentation[21]. Fichte souligne que le *Cogito* dans le sens de Descartes ne dépend pas de données empiriques mais d'un « fait de la conscience » qui est *à priori.* Dans les *Méditations personnelles*, Fichte écrit : « Le moi est donné pour le moi comme réalité »[22], ce qui est une allusion directe à Descartes affirmant qu'il y a une « sorte de connaissance intérieure qui précède l'acquise »[23] ; en cela, « celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense »[24].

Le projet fichtéen se base sur une « proposition principielle »[25] c'est-à-dire sur les trois principes logiques par lesquels il explique la structure du « moi ». Le premier de ces principes ressemble à celui de Descartes et Fichte le définit comme le « principe » « (…) absolument premier, entièrement inconditionné vis-à-vis de toute connaissance humaine. Si ce principe doit être absolument premier, il ne peut être ni prouvé, ni défini »[26]. Pour Descartes, le premier principe est lié à la pensée et fait du *Cogito* le point de départ de sa philosophie. Fichte, quant à lui, inverse la proposition de Descartes *cogito, ergo sum* en *sum, ergo sum* montrant que la pensée n'est pas l'essence de l'existence, mais plutôt une

---

[19] GODDARD J.-Ch., *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p. 61.
[20] Cf. LAUTH R., *La conception cartésienne du système de la philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 179.
[21] « Il faut observer que si j'ai qualifié la proposition: je pense, de proposition empirique, je ne veux pas dire par là que dans cette propositionle je est une représentation empirique ; au contraire elle est purement intellectuelle en tant qu'elle appartient au penser en général. » Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998; trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006, Ak, III, p. 276.
[22] GA II 3, p. 91.
[23] AT IX-1, 225 ; Sixièmes Réponces, In : *Oeuvres philosophiques de Descartes*, Tome II (1638-1642), Paris Classiques Garnier, 1992, p. 861.
[24] AT IX-2, 46 ; Principes I, 49, In: *Oeuvres philosophiques de Descartes*, Tome III (1638-1642), Paris, Classiques Garnier, 1992, p. 120.
[25] BOURGEOIS B., *Le vocabulaire de Fichte*, Paris, Ellipse, 2000, p. 47.
[26] GA I 2, 255 ; FICHTE J. G., Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795), In : *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science (1794-1797)* trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990, §1. p.17.

détermination de l'existence. Goddard souligne que pour Fichte « l'expérience du moi est prioritairement l'expérience d'une existence »[27].

Mais le problème ici est que Fichte se référant à Descartes ne connaît pas très bien la position du philosophe, car « le mot de principe se peut prendre en divers sens »[28], comme le *Cogito* chez Descartes ne se présente pas univoquement ; en effet il affirme aussi l'existence, par exemple celle de Dieu. La référence à l'existence est essentielle pour montrer que le premier principe structure aussi la réalité. Il est légitime de se demander non seulement comment l'*ego,* le *Cogito* devient le « premier principe » chez Descartes, mais également ce que signifie le mot « principe », mot dont le sens est équivoque en philosophie. Jean-Marie Beyssade note que le « premier principe » n'est pas « logique ou formel », mais introduit l'élément « matériel » en ce sens qu'il présente une « chose existante, d'être qui existe »[29]. Il va même plus loin en disant que le « premier principe » chez Descartes ne peut être considéré comme un être « au sens strict », mais comme « une vérité ou une proposition » [30]. Sa primauté signifie que ce principe doit être à l'origine de mon affirmation, qu'avant de connaître l'existence de Dieu, je dois avoir la connaissance de ma propre existence, de la même manière que de l'affirmation « *Je pense* » découle la connaissance que « *j'existe* ».

Fichte, une autre fois, dans la *Doctrine de la science* de 1804 fait référence à Descartes lorsqu'il pose la question sur la fondation du savoir, se référant à la « philosophie première »[31]. Dans cet ouvrage, il fait une distinction entre la « doctrine de la vérité » (*Wahrheitslehre*) et la « phénoménologie » (*Ercheinungslehre*). La « philosophie première » à ses yeux présuppose que le savoir absolu ne peut s'articuler que sur une connaissance de l'Absolu, laquelle n'est, elle-même, qu'une manifestation de l'Absolu. Cet appartenance à l'Absolu du savoir en même temps assure la vérité du savoir et son fondement. Par là, on peut faire une allusion à la Cinquième *Meditationes de prima philosophia* de Descartes où il

---

[27] GODDARD J.-Ch., *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p. 62.
[28] Lettre à Clerselier de juin-juillet 1646 ; In : *Oeuvres philosophiques de Descartes*, Tome III (1638-1642), Paris, Classiques Garnier, 1992, p. 658.
[29] BEYSSADE J.-M. *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 219.
[30] *Ibid*.,
[31] SW X, 307; FICHTE J.G. *La Théorie de la science* (exposé 1804), trad. D. Julia, Aubier-Montaigne, 1967, p. 260.

écrit que « la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu »[32] ou dans un autre lieu « Dieu étant le souverain être, il faut nécessairement qu'il soit aussi […] la souveraine vérité. »[33] Ainsi, dans la vérité, nous connaissons Dieu ce que signifie que la véracité de la vérité n'est possible que dans la vérité de Dieu[34]. Comme le souligne Lauth, nous avons ici un exemple démontrant que la philosophie de Descartes est implicitement présente chez Fichte et l'a aidée à élaborer son propre système de pensée et paticulièrement pour ce qui concerne la fondation ultime du savoir.

Si le *Cogito* est considéré comme le premier principe, il en représente aussi le fondement. Cependant, comme le souligne justement Jean-Luc Marion, le *Cogito* ou *cogitatio* est l'acte de penser[35] qui « s'approfondit en l'*ego*»[36]. L'*ego* ne peut exister sans pensée, mais l'*ego* n'est pas seulement la pensée. Le « moi » semble être très insuffisant comme premier principe car il est limité et marqué par la finitude. Descartes cherchera ce qui surpasse le *Cogito* et il en trouvera le fondement en Dieu qui est l'infini. Selon Marion, la recherche du fondement du *Cogito* chez Descartes se trouve également dans un certain conflit entre la compréhensibilité et l'incompréhensibilité du fondement. Si donc ce dernier trouve sa réponse dans l'infini ou dans notre idée de Dieu, il est alors incompréhensible. Voici ce que Marion écrit à ce sujet : « (…) le fondement de rationalité reste encore à définir, ou bien le fondement doit rester, par définition, irrationnel. (…) [Descartes] il ne peut donc donner à l'incompréhensibilité de l'idée de Dieu le statut d'un fondement sans fond, d'un fondement sans raison de la rationalité »[37]. Le défi principal pour Descartes réside dans l'incompréhensibilité du fondement. L'intériorité du « moi » humain comme l'intériorité de Dieu n'est pas définissable. Ainsi, nous pouvons confirmer notre existence, mais nous ne pouvons pas donner de définition de nous-mêmes car elle restera toujours incomplète.

Lorsque nous revenons à la pensée sur le fondement dans les écrits plus tardifs de Fichte, nous trouvons cette réflexion :

---

[32] AT VII, 71; In : *Oeuvres philosophiques de Descartes*, Tome II (1638-1642), Paris, Classiques Garnier, 1992, p. 479.
[33] AT IX-1, 113 ; Ibid., p. 568.
[34] Cf. LAUTH R., « La conception cartésienne et fichtéenne de la fondation du savoir », In : I. RADRIZZANI., (dir.), *Fichte et la France*, Tom I, Paris, Bauchesne, 1997, p. 49.
[35] Cf. MARION J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, p. 379.
[36] *Ibid.*, p. 391.

> [l]e fondement, dans le sens suprême et le plus propre, est l'invisible, le suprasensible et l'éternel qui se manifeste dans le visible, le sensible et le temporel, et en vertu duquel seul le visible et sensible est là, de sorte que l'on peut à bon droit dire qu'il est le porteur et le support, le fondement du sensible.[38]

Cette citation invite à repenser le fondement comme une manifestation de l'invisible dans le visible, sans rupture radicale entre eux, en mettant l'accent sur l'invisible qui soutient le visible. Cette analyse se veut bien plus nuancée que celle de Berkley chez qui tout est réduit au « moi» ou encore que celle de Spinoza pour lequel Dieu s'identifie avec tout. Pour Fichte, la pensée de Dieu n'est possible qu'à partir du « moi ». Sur la priorité du « moi », il écrit dans *Leçons de logique et de métaphysique*[39] : « (…) Dieu m'est donné par moi-même et ma nature »[40]. Malheureusement, quand Marion évoque le thème du sujet de l'*ego* humain et de Dieu, il associe Fichte aux philosophes qui identifiaient Dieu avec l'*ego*, c'est-à-dire considéraient le moi comme Dieu[41]. Ici, Marion se réfère au concept du « moi absolu » pour lequel Fichte a été fortement critiqué à son époque, mais ceci ne reflète que l'incompréhension de la réflexion du philosophe.

Un autre point commun entre Fichte et Descartes que nous analyserons ici concerne l'expression de la « philosophie première ». Fichte, dans sa période d'Iéna et également de Berlin, a présenté sa philosophie comme « première » et ainsi établit un parallélisme avec la pensée cartésienne montrant ainsi que son projet est métaphysique[42]. Günter Zöller souligne qu'il existait une certaine tradition à nommer la philosophie classique allemande de la subjectivité (*Subjektphilosophie*) comme la « première philosophie »[43]. En tout cas, même Descartes n'était pas très loin de la philosophie transcendantale, d'ailleurs Reinhard Lauth,

---

[37] *Ibid.*, p. 400.
[38] GA IV 4, 202 ; FICHTE J.G., Les leçons d'introduction de Fichte dans ses *Collegia* philosophique (1810), In ; *Introduction berlinoises à la philosophie*, Paris, Flammarion, 2014 p. 92.
[39] GA IV, I, 157 ; *Leçons de logique et de métaphysique(1795-1796),* In : *La Querelle de l'athéisme,* p. 269.
[40] GA IV, I, 162 ; *Ibid.*, note p. 278.
[41] Cf. MARION J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 414.
[42] Frederick Beiser critique Reinhart Lauth et l'école munichoise, sur ce point dans la philosophie de Fichte comme continuité de la tradition de *philosophie première* de Descartes.
[43] ZÖLLER G., *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, 1998, p. 71.

propose de considérer ce dernier comme le fondateur de la philosophie transcendantale. Il écrit :

> (…) Descartes a été le fondateur de la philosophie transcendantale, avant même que le terme n'existe, c'est ce qui peut clairement montrer en comparant la fondation du savoir qu'il opère avec celle de Fichte, qui fut le premier à avoir, conformément à cette conception, achevé le *système* de la philosophie transcendantale.[44]

En conclusion, nous dirons que Fichte reprend la philosophie de Descartes pour corriger l'« insuffisance » de Kant en ce qui concerne la pensée sur le premier principe et la « première philosophie ». Mais ce qui les sépare est le contenu qui a, chez Fichte, un autre sens que chez Descartes. Comme nous le verrons plus loin dans une analyse plus détaillée, le « moi » fichtien ne se réduit pas au *Cogito* cartésien, ce « moi » qui est en activité incessante tendant vers l'unité de soi-même.

1.2 La *monade* chez Leibniz

La philosophie de Leibniz était dominante dans la période pré-kantienne en Allemagne. Grand philosophe, mathématicien, physicien, il détenait une connaissance encyclopédique et même s'il était fidèle à la tradition cartésienne, il gardait une certaine originalité dans sa pensée. Ses ouvrages ont été écrits en allemand mais également en français, ce qui, encore une fois, montre l'influence universelle qu'il a exercée. Jusqu'à nos jours, il reste impossible de savoir si Fichte a lu les ouvrages de Leibniz car nous ne trouvons aucune citation directe du second dans les écrits du premier. Pourtant, la pensée de Leibniz est bien présente dans les travaux de Fichte. Bernard Bourgeois note que [l]'« influence de Leibniz sur Fichte a été profonde et constante, même après la découverte de Kant ».[45] Il reste à préciser pourquoi Fichte est revenu à la philosophie de Leibniz après avoir pris connaissance de la philosophie de Kant[46] ?

---

[44] LAUTH R., « La conception Cartésienne et Fichtéenne de la Fondation du savoir », In : I. RADRIZZANI, (dir.), *Fichte et la France*, Paris, Bauchesne, 1997, p. 35.
[45] BOURGEOIS B., *Idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968, p.14.
[46] Cf. IVALDO M., *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 12.

Nous tenterons ainsi de montrer qu'à la fois la philosophie de Leibniz influence la construction des concepts chez Fichte, qu'il existe une certaine similarité entre leurs projets philosophiques en général parce que chez chacun d'eux, nous retrouvons le désir de présenter leur pensée comme un système : pour Leibniz, la *Monadologie* et pour Fichte la *Doctrine de la science.* Leibniz porte une attention particulière à l'acte réflexif de la conscience ; il parle du sujet humain en utilisant le lexème « moi »[47] ce qui était rare en philosophie[48] ; enfin le concept de *conatus* leibnizien et spinozien représentant la force, l'inclination, la tendance, l'idée de continuité vers l'infini, aura été également repris par Fichte.

Marco Ivaldo a souligné à plusieurs reprises que Leibniz était le parfait interlocuteur de Fichte[49]. Ce dernier considère que Leibniz a « bien compris (*wohlverstanden*) » et qu'il a « raison », qu'il a l'« habilité du propre mode de pensée » et qu'il est « l'unique convaincu dans l'histoire de la philosophie »[50]. Il est certain que le propos principal de la philosophie leibnizienne se rapproche fortement de la philosophie transcendantale[51] et que l'on retrouve une certaine similitude dans la terminologie de Leibniz. Chez Fichte, nous trouvons les notions de « monade »[52], d'« harmonie »[53], de « meilleur monde »[54], de « tendance », d'« effort » etc. alors que pour expliquer le concept de substance, Leibniz fait référence au concept de l'« entéléchie » et non pas de l'« ousia ». Dans le § 18 de *Monadologie,* il écrit : « On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (…) [55]». Selon lui, la force, l'énergie, le dynamisme ou l'activité est ce qui caractérise proprement la substance. Pour Ivaldo, ce qui

---

[47] LEIBNIZ G.W., *Discours de métaphysique*, Paris, Vrin, 1990, article XXXIV,10-15, p.88.
[48] Cf. FRANK M., Subjectivity and Individuality: Survey of a Problem, In : *Figuring the Self*, (ed.), by D. Klemm, G. Zöller, Albany : State University of New York Press, 1997, p. 11.
[49] Cf. IVALDO M., *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 17.
[50] GA I 4, 265 ; Deuxième introduction à la Doctrine de la Science §10 ; chez IVALDO M., *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, p. 48.
[51] Cf. LAUTH R., Leibniz im Verständnis Fichtes, In : *Kant-Studien* 87, 1996, p. 422.
[52] GA II 6, 141.
[53] GA II 6, 225, 227, 239.
[54] GA II 6, 295, 319-329.
[55] LEIBNIZ G. W. *Principes de la nature et de la grâce ; Monadologie : et autres textes, 1703-1716,* Paris, Flammarion, 1996, p. 245.

se rapproche le plus du concept de substance tel que l'entéléchie, c'est, chez Fichte, le concept de *Tathandlung,* l'« acte-action » du « moi »[56].

Le « moi » ne peut être saisi autrement que par la réflexion[57], par un cheminement extrême qui va du « moi » *en* lui-même *par* lui-même et *vers* lui-même. Dans le § 30 de la *Monadologie,* Leibniz décrit les actes réflexifs permettant de penser le « moi »[58] :

> C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leur abstraction, que nous sommes élevés aux *actes réflexifs,* qui nous font penser à ce qui s'appelle *moi*, et à considérer que ceci ou cela est en *nous* : et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.[59]

La réflexion a ici un rôle décisif parce qu'elle précise le niveau supérieur de la conscience, celui de la conscience de soi. Or, chez Leibniz, la compréhension de la réflexion est également présentée comme un « fait de la conscience de soi ». La présence de l'élément empirique de la conscience est donc reconnue. Puis il utilise le terme « moi » et élabore l'idée de l'activité spirituelle du « moi » qui émane de la réflexion. Le « moi » comme conscience de soi présuppose qu'il soit à la fois sujet et objet en même temps. Selon Fichte, chaque conscience est la conscience de soi. Le « moi » devient ainsi un objet, déterminé par le « moi » lui-même. Il écrit sur ce sujet :

> *Je pense* présuppose le moi, la pensée n'est qu'une détermination de l'ego, ce n'est qu'une partie de l'action possible par moi. En fait, pas seulement moi, mais aussi je sens et je veux, et c'est moi. Je ne peux pas arriver à un concept déterminé de soi, sans avoir un concept de moi en général. Ainsi la conscience de moi-même en général précède la conscience de moi la pensée.[60]

---

[56] IVALDO M., *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, p. 174.
[57] Cf. Grondin J., Leibniz and Fichte, In: (dir.), D. BREAZEALE, T. ROCKMORE, *Fichte. Historical Context / Contemporary Controversy*, Atlantic Highlands, Humanities, 1993, p.183.
[58] *Ibid*.
[59] LEIBNIZ G. W. *Principes de la nature et de la grâce ; Monadologie : et autres textes, 1703-1716*, Flammarion, Paris, 1996, p. 249.
[60] GA IV 1, 220-221; « Ich denke, setzt voraus: *ich*, das Denken ist nur eine Bestimung des Ich, nur eine Theil des durch mich möglichen Handelns; ich denke nehmlich nicht allein, sondern ich fühle u. will auch, alles ist das Ich ; ich kann aber nicht zu einem bestimmten Begriff des ich kommen, ohne den Begriff von mir

Permettons-nous de dire ici quelques mots au sujet de la « monade ». Selon Leibniz, la monade représente un « miroir » dans lequel se reflète tout l'univers. Il écrit dans le § 63 de *Monadologie* « (…) toute Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait (…) »[61]. La « monade » représente donc, selon lui, une unité simple qui s'oppose à ce qui est complexe mais elle est comme un miroir dans lequel se reflète la complexité du monde. Elle est en soi un « effort », elle représente une force, une énergie, une activité, elle s'oppose à l'inertie, car, grâce à cette activité, elle cherche à percevoir l'univers. Cet effort de la monade, Leibniz le décrit aussi par le terme « *conatus* » qui provient du monde de la physique. Il apparait d'abord chez Descartes lorsqu'il veut décrire le phénomène du mouvement de la lumière, dans le contexte de sa théorie de dioptrie. Nous le retrouvons ensuite chez Hobbes et Spinoza. Leibniz utilisera ce concept dans le même contexte, mais il le reprendra également dans le domaine de la métaphysique. C'est ainsi que le « *conatus* » apparaît dans le *Théodicée.* Il écrit :

> Le même philosophe [Aristote] a donné à l'âme le nom générique d'entéléchie ou d'acte. Ce mot, entéléchie, tire apparemment son origine du mot grec qui signifie parfait Mais l'acte entièrement passager, dont la nature est transitoire, consiste dans l'*action* même. J'ai entièrement à mépriser, et qu'étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple *faculté* active, mais aussi ce qu'on peut appeler *force, effort, conatus*, dont l'action même doit suivre si rien ne l'empêche.[62]

Grâce à cette réflexion, le « moi » leibnizien entre dans le discours de cette époque, devenant synonyme de « vitalité » : une entéléchie . Quant à Fichte, dans le §5 de *Grundlage,* il déclare que le « moi » est infini par son effort. Sans ce dernier, le « moi » ne pourrait pas se poser, ni s'opposer, ni exister comme tel[63]. Chez Fichte, le « moi » est essentiellement marqué par l'effort. Ainsi, le *conatus* leibnizien peut être réinterprété chez Fichte comme une tendance, un effort à l'activité intérieure du « moi ». Cet effort à l'activité

überhaupt gehabt zu haben ; also allem Bewußtsein meiner selbst im Denken, geht voraus das Bewußtsein meiner selbst überhaupt.»

[61] LEIBNIZ G.W., *Principes de la nature et de la grâce ; Monadologie : et autres textes, 1703-1716,* p. 256.

[62] LEIBNIZ G.W., *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, Paris, 1969, p. 152.

[63] GA I 2, 404; « Das Ich ist unendlich, aber bloß seinem Streben nach; es strebt unendlich zu seyn. Im begriffe des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, den dasjenige, dem nicht widerstrebt wird, ist kein Streben. »

et l'unité en soi-même est essentiel chez Fichte car son opposition à savoir l'absence d'activité, la passivité sont assimilées à la mort intérieure.

Nous pouvons établir un parallèle entre les monades et le « moi ». Ainsi, les premières peuvent être considérées comme une forme d'agrégat, mais elles ne représentent pas une totalité. Il s'agit de l'infini quantité des parties, mais non de l'infini en soi. Selon Leibniz, l'infini peut seulement être un, et c'est l'Absolu. C'est pourquoi la monade doit être aperceptive, c'est-à-dire ouverte à la réceptivité, créant une harmonie[64]. De même, Fichte dans *Grundlage,* note que la nature du « moi » est une « réceptivité originaire »[65], par laquelle il faut comprendre l'autoperception du « moi » et du « non-moi ». En ce qui concerne l'harmonie, chez Fichte, elle n'est pas préétablie comme chez Leibniz mais prédéterminée et présentée (*vorherbestimmten*) comme le résultat d'une jonction entre la nature sensible et la liberté suprasensible. Cette idée de l'harmonie prédéterminée deviendra une précondition à une autre idée, celle de l'« ordre moral du monde » à partir de laquelle Fichte sera entraîné plus tard dans le fameux *Atheismustreit*[66].

Un autre concept fort, d'origine leibnizien, que nous trouvons chez Fichte est celui de la « tendance » (*Tendenz*)[67]. La tendance est une caractéristique de l'activité du « moi ». Dans *Le système de l'éthique* (1798), il évoque une « tendance absolue à l'absolu » à laquelle se réfèrera aussi Jean Nabert dans *Le désir de Dieu* décrivant cette activité intérieure et réflexive du « moi » vers l'Absolu.

Dans la *Doctrine de la science nova methodo* ainsi que dans ses écrits plus tardifs, Fichte reprendra la métaphore du « miroir » de Leibniz, mais elle se veut critique car pour lui, elle illustre une certaine passivité puisqu'un miroir se contente de refléter sans agir véritablement. Or, pour lui, la conscience n'est pas comme un « miroir » qui reflète passivement les objets, c'est une activité en soi. Il écrit :

> Certes, si la conscience était simplement quelque chose de passif, un simple miroir mort de ce qui passe devant elle, l'objection serait justifiée. (…) il faudrait encore se demander

[64] Cf. IVALDO M., *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, p. 104.
[65] GA I 2, p. 411.
[66] Cf. WAYNE M. M., From Kant to Fichte, In: *The Cambridge Companion to Fichte*, (ed.), by D. JAMES and G. ZÖLLER, Cambridge University Press, New York, 2016, p. 28.
[67] LEIBNIZ G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chap. XXI, §5-8, pp. 135-137.

d'où proviennent ce miroir et ces reflets. Qui, toutefois, nous entraîne à penser ainsi la conscience comme quelque chose de mort et de passif (…).[68]

Fichte proposera une autre image, celle de l'« œil » (Auge). Nous approfondirons cette analyse plus loin.

1.3 Kant et la polémique du « *Je pense* »

L'historiographie de la philosophie représente Fichte comme un des disciples les plus fidèles, les plus intelligents de Kant et son projet philosophique souvent considéré comme la suite logique de l'œuvre kantienne[69]. Sa première rencontre avec les ouvrages de Kant se déroule à vingt-huit ans, avec la lecture des trois *Critiques*[70]. En effet, au début de sa carrière philosophique, Fichte était influencé par la philosophie pratique de Kant ; il écrit dans sa lettre à Weißhuhn:

> Je vis dans un autre monde depuis que j'ai lu la *Critique de la Raison pratique*. Les propositions que je croyais inébranlables (*unumstößlich*) sont pour moi ébranlées, des choses que je croyais impossible à démontrer, par exemple le concept d'une liberté absolue, du devoir, etc., sont pour moi démontré et je m'en sens d'autant plus joyeux. C'est inconcevable, quel respect pour l'humanité, quelle force, nous donne ce système. (…) Avant la *Critique*, il n'y avait pas d'autre système pour moi que celui de la nécessité. Maintenant, on peut à nouveau écrire le mot morale, qu'auparavant il fallait rayer de tous les dictionnaires.[71]

Dans cette lettre, Fichte exprime son mécontentement de la philosophie dominante de son époque qu'il considère être en crise, incapable de résoudre les problèmes majeurs de la philosophie et nécessitant, selon lui, une assise scientifique. Fichte compare son expérience de la lecture de Kant à la découverte d'un « autre monde » qui l'a profondément marqué

---

[68] GA IV 4, p. 219 ; FICHTE J.G. Les leçons d'introduction de Fichte dans ses *Collegia* philosophiques (1810), In : *Introductions berlinoises à la philosophie,* trad. M. Marcuzzi, I. Radrizzani, A. Schnell, Paris Frammarion, 2014, p. 109.

[69] Cf. ASMUTH Ch. *Einleitung, Kant und Fichte, Fichte und Kant*, Fichte-Studien, Amsterdam-New York, Rodopi, Bd., 33, 2009, p. 3.

[70] Cf. HENRICH D., PACCINI D., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2003, p. 181.

d'autant qu'il pensait lui aussi que la philosophie de l'époque était dogmatique, privée en son essence même de la liberté. Ainsi Kant devint pour lui une figure en rupture avec cette tradition, considérant même le projet kantien de la *Critique* parfait.

Lorsqu'il rencontra un jour Kant à Königsberg, Fichte lui donna le manuscrit de son ouvrage intitulé *Essai d'une critique de toute révélation* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung* 1792-1793) ; un de ses premiers ouvrages publiés dédiés à la philosophie de la religion. L'histoire de ce livre est dramatique. Il fut publié sous anonymat et reçu comme l'un des ouvrages de Kant car le milieu philosophique attendait alors une quatrième critique de ce dernier, dédiée à la religion. Mais lorsque Kant révéla l'identité du véritable auteur et qu'il reconnut l'intérêt de cet ouvrage, Fichte devint aussitôt célèbre[72]. Pour autant, Kant n'était pas un lecteur attentif des ouvrages fichtéens, ce qui se confirme dans sa correspondance avec Fichte lui-même[73]. Dans une lettre du 1 er janvier 1798, Kant s'exprime d'une manière très critique sur sa pensée[74], notamment sur les principes métaphysiques développés par Fichte dans *Grundlage*. Comment Fichte réagit-il à cette critique émanant de Kant ? Il s'émancipera de la philosophie de Kant[75]. De fait, si nous comparons les deux

---

[71] GA III 1,167-168 ; Fichte an Friedrich August Weisshuhn in Schönewerda, Leipzig, August-September 1790.

[72] Cf. Henrich D., Paccini D., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2003, 183.

[73] Lettre à Fichte decembre 1797.

[74] Dans une lettre postérieure à Tieftrunk (13 Avril, 1798), Kant souligne qu'il n'avait pas le temps de lire Fichte, mais qu'il a une certaine idée sur ses ouvrages qu'il expose dans *Allgemeine Literature Zeitung*, puis dans la lettre du 28 août 1799 où il note : « Je déclare que la *Doctrine de la science* de *Fichte* pour un système tout à fait insoutenable. En effet une pure doctrine de la science n'est ni plus ni moins qu'une simple *logique* qui, avec ses principes, ne va pas jusqu'aux matériaux de la connaissance mais, s'abstrait de leur contenu en tant que *logique pure* à partir de laquelle il est vain de chercher un objet réel, ce qui fait aussi que ce travail n'a jamais été tenté ; au contraire sur ce point, quand il s'agit de philosophie transcendantale, il faut tout d'abord opérer un dépassement vers la métaphysique. Or en ce qui concerne la métaphysique suivant les principes de Fichte, je suis peu d'accord pour la partager que, dans une lettre de réponse, je lui conseillai de cultiver, au lieu de subtilités stériles, son beau don d'exposition de façon à l'appliquer avec profit à la *Critique de la raison pure*, mais je fus éconduit courtoisement avec la déclaration « qu'il ne perdrait cependant pas de vue l'aspect scolastique ». Ainsi la question de savoir si je tiens l'esprit de la philosophie fichtéenne pour un criticisme authentique trouve sa réponse par là même, sans que j'aie besoin de me prononcer sur sa valeur ou sa non-valeur ; puisqu'il ne s'agit pas ici de l'objet dont on juge mais du sujet qui juge, et qu'en ce cas il suffit que je me désolidarise de cette philosophie »[74]. Cet extrait montre qu'il y avait une forte dissonance entre les deux philosophes.

[75] « (…) tout au moins dans la bouche de l'autheur de la doctrine de la science, un reproche puisqu'il dèclare, avec autant de force que possible, que lui non plus n'a pas compris ces écrits (ceux de Kant) ; qu'il n'y a trouvé un sens juste et en accord avec lui-même qu'après avoir découvert, par sa propre voie, la doctrine de la

projets philosophiques, les trois *Critiques* de Kant et la *Doctrine de la science* de Fichte, nous faisons face à deux systèmes de pensées fondamentalement différents, de même qu'à deux approches du sujet humain. La rupture entre les deux philosophes commence dès les premières pages de *Grundlage*. Fichte n'accepte pas l'existence de « chose en soi », pour lui c'est là l'expression d'un retour au dogmatisme.

Pour Kant, le « moi » ou la formulation cartésienne « *Je pense* » qu'il utilise dans *Critique de la raison pure* est le point d'ancrage qui rassemble toutes les expériences et les connaissances du sujet dans toute son intégrité. L'affirmation « *Je pense* » qu'il expose dans § 16 de la Déduction transcendentale de la *Critique de la raison pure*, doit « accompagner toutes mes représentations ». Le « Je » est transcendantal, c'est-à-dire universel et nécessaire, mais Kant réfute la possibilité de sa connaissance. On peut le penser, mais non le connaître. La subjectivité chez Kant n'est ni le *Cogito* cartésien, ni le « moi » de Fichte. Kant ne donne pas de définition du sujet transcendantal, il reste indéfinissable. Le sujet kantien est premièrement le sujet qui contrôle l'objectivité et ne prend son sens qu'avec l'expérience[76]. Ensuite, le « *Je pense* » kantien ne donne pas la connaissance sur ce même sujet, mais plutôt la connaissance de son existence, l'unité d'aperception de soi est impossible sans l'expérience et la conscience de soi ; pour avoir les représentations, il faut aussi être conscient de soi[77].

Kant tient les mêmes propos que Fichte lorsqu'il dit que le « moi » est inévitable pour commencer à parler sur des phénomènes. Mais le « moi » fini, ce n'est pas notre connaissance des objets, ou la détermination par eux, c'est notre présence consciente dans le monde. C'est pour cette raison que Fichte établit la différence entre le « moi » fini et le « moi » pur. La finitude du « moi » se mesure avec notre expérience du réel qui est un développement du « moi »[78]. Si, pour lui, le « moi » est le premier principe, il est aussi le

---

science ». GA I 4, 223 ; *Seconde Introduction à la Doctrine de la science*, trad. I. Thomas-Fogiel, sous le titre *Nouvelle présentation de la Doctrine de la science*, Paris, Vrin, 1999, p. 134.
« (…) j'ai dit, et je le répète, que mon système n'était pas autre que le système *kantien*. Ce qui signifie qu'il contient la même conception de la question de la question mais est, en sa démarche, totalement indépendant de la présentation *kantienne* ». GA I 4,184; op. cit., p. 96.

[76] Cf. BEISER C. F., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism* 1781-1801, Harvard University Press, 2002, pp. 151-153.

[77] *Ibid.,* pp. 155-156.

[78] GA IV, 1, 446. «Vom Gesichtspunkte aus weiß man, daß alle unsere Erfahrung nichts anders ist, als die Entwickelung unseres Ich. » (Vorlesung über Logik und Mataphysik 1979)

sujet et l'objet en même temps, une « duplicité originaire » où se retrouvent les sphères intellectuelles et volitives, théoriques et pratiques[79].

Puis, dans un de ses ouvrages, Fichte pose la question : « Le moi peut-il être intuitionné ? » et sa réponse est : « intellectuellement bien sûr ». Il s'agit de l' « intuition intellectuelle » (*intellektuelle Anschauung*). Cependant, la réflexion sur l'intuition intellectuelle est décisive pour la philosophie de Fichte, il l'utilise pour s'opposer à Kant[80] car pour ce dernier, le « moi » ne peut pas être intuitionné intellectuellement parce qu'il estime que l'intuition est toujours sensible. Le « *Je pense* » kantien est un flux des représentations lesquelles sont intuitionnées sensiblement. Fichte écrit :

> Kant nie l'intuition intellectuelle mais il détermine le concept d'intuition de telle sorte qu'elle ne peut être que sensible, et c'est pourquoi il dit que cette intuition sensible ne peut pas être intellectuelle. (…) Dans l'intuition sensible on examine quelque chose de fixe, au repos, situé généralement dans l'espace, mais dans notre intuition intellectuelle, on n'intuitionne qu'un agir. Kant avait l'intuition intellectuelle mais il n'y a pas réfléchi. Toute sa philosophie est un résultat de cette intuition (…).[81]

D'après Kant, doivent toujours être représentés quelques éléments objectifs qui permettent de penser un contenu de la pensée. Penser, c'est donc penser quelque chose. Mais si on pense le « moi », il devient nécessairement l'objet de la pensée, mais ne peut pas être seulement l'objet, le problème est que le sujet peut penser sur soi-même seulement comme à un objet et non comme sujet. C'est un cercle vicieux que Fichte dénonce.

L'originalité de Fichte dans cette confrontation avec Kant peut être résumée ainsi : sa réflexion sur le « moi » est tout d'abord plus complexe que chez Kant, le « moi » est actif c'est-à-dire sujet et objet à la fois et est capable de s'auto-intuitionner. À l'opposé de Kant, Fichte insiste sur l'importance du savoir, le fondement et les conditions du savoir. Alors que Kant distingue la raison théorique et la raison pratique, Fichte affirme que ces raisons trouvent leur origine dans le « moi ». Dans ses écrits tardifs, le philosophe décrira d'ailleurs le « moi » comme une manifestation de l'Absolu ; il proposera de repenser le statut de la conscience et surtout celui de la conscience de soi.

---

[79] Cf. ZÖLLER G., *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge,1998.
[80] Cf. THOMAS-FOGIEL I., *Critique de la représentation. Études sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000, p. 54.
[81] FICHTE J.G., *Doctrine de la science nova methodo*, p.93.

En conclusion sur l'étude de ces différentes acceptations du « moi » chez Descartes, Leibniz et Kant, il semble important de rappeler à quel point Fichte est attentif aux théorisations qui précèdent la sienne, tout en tentant de les dépasser, notamment en clarifiant celles qui portent sur le « moi ».

1.4 La « découverte » de Fichte

Inscrire Fichte dans la tradition philosophique comme un penseur de la subjectivité ne pose pas trop de difficultés. Le problème est d'y exposer son originalité propre. Il s'agit d'une « découverte » qui, à notre avis, apparaît déjà au début de sa carrière. Evidemment, poser le « moi » comme le premier principe n'est pas une nouveauté, beaucoup de ses prédécesseurs ont déjà pensé cela. La « découverte » fichtienne, selon Isabelle Thomas-Fogiel, consiste plutôt dans « une critique absolument radicale de la notion classique de subjectivité »[82], qui crée une « rupture » avec la tradition.

L'histoire commence pendant l'hiver 1793-1794 lorsque le jeune Fichte après sa lecture de *Aenesidemus* (1792) de Schulze[83] repense la philosophie de Kant et de Reinhold[84]. La critique de l'*Aenesidemus* s'adresse à Reinhold, pour lequel tous les états de la conscience sont des représentations. Fichte se range de l'avis de Schulze dans l'affirmation qu'il y a aussi quelque chose de libre et d'autonome dans nos représentations ; pour Fichte, le « moi » absolu et le « non-moi » ne sont pas donnés par l'intuition empirique, mais par l'intuition intellectuelle[85]. Il parvient à la conclusion que le « moi » intuitionné intellectuellement est au-delà de la représentation, qu'il est pré-représentatif, le pivot à partir duquel la conscience structure ses actes représentatifs. C'était « un moment crucial » pour sa philosophie et pour l'idéalisme allemand[86], car jetant un doute sur la philosophie kantienne à travers Reinhold et Schulze, Fichte non seulement faisait une découverte, mais esquissait le programme de son

[82] THOMAS-FOGIEL K., *Critique de la représenation. Étude sur Fichte*, J. Vrin, Paris, 2000, p. 71
[83] Gottlob Ernst Schülze (1761-1833) auteur anonyme de l'*Aenesidemus* dans lequel il critique la philosophie de Reinhold, surtout sa élaboration du thème de la « représentation » (*Darstelung*).
[84] Karl Leonhart Reinhold (1757-1823) était prédeceseur de Fichte à l'Université d'Iéna, a publié la seire des ouvrages nommé *Elementarphilosophie* (1789-1791).
[85] Cf. GA I 2, 48.

projet philosophique qui sera l'affaire de toute sa vie et qui s'exprimera dans les nombreuses versions de la *Doctrine de la science.* Dans sa revue à l'*Aenesidemus,* Fichte critique la « chose-en-soi » de Kant et le « fait de la conscience » de Reinhold. En effet, pour lui, le « moi » il faut penser non comme un fait (*Tat*), mais comme un acte (*Tat-handlung*), car la philosophie ne peut pas s'exercer à partir de l'intuition perceptible seulement ou de représentations, mais aussi à partir de l'intuition intellectuelle. Cette réorientation indique que l'acte originaire est le « moi », qui se pose par soi-même et se pose absolument, pour lequel il n'y a pas besoin de l'intuition empirique. C'est un déplacement qui s'accomplit dans la liberté de la conscience vers la conscience de soi, du fait vers l'acte.

Si Fichte est le premier philosophe ayant parfaitement compris la philosophie kantienne, il est vrai aussi qu'il entend penser au-delà de la pensée de Kant. De l'interaction entre la philosophie de Reinhold et *Aenesidemus* de Shulze ainsi que de ses conséquences sur la philosophie de Fichte, nous en avons aussi le témoignage à travers les lettres qu'il a envoyées à cette période. Par exemple, en novembre 1793, dans la lettre à Flatt, il affirme avec conviction l'importance du premier principe à partir duquel doit se penser la philosophie[87], laquelle assertion est presque réitérée à l'identique dans une autre lettre à son ami Heinrich Stephani en décembre 1793, lorsqu'il annonce sa « découverte » de trouver un nouveau fondement pour la philosophie[88]. Cependant, Fichte sait aussi qu'il doit aussi en étayer le contenu. Dans le déroulement historique de sa réflexion sur le « moi », Fichte s'inscrit donc certes dans la continuité de la tradition et plus particulièrement s'inspire de la pensée de Descartes, de Leibniz et de Kant ; mais nous devons aussi constater que sa

---

[86] « Fichte's review of *Aenesidemus* not only signals a revolution in his own philosophical development but marks a genuine watershed in the history of German Idealism.» BREAZEALE D., *Thinking Trough the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford University Press, 2013, p. 24.

[87] « Aenesidemus, den ich unter die merkwürdigen Produkte unsers Jahrzehends zähle, hat mich von dem überzeugt, was ich vorher wohl schon ahndete daß selbst nach Kants, u. Reinholds Arbeiten die Philosophie noch nicht im Zustande einer Wißenschaft ist, hat mein eignes System in seinem Grundfesten erschüttert, u. hat mich, da sich's unter freiem Himmel nicht gut wohnt, genöthigt von neuem aufzubauen. Ich habe mich überzeugt, daß nur durch Entwickelung aus einem einzigen Grundsatze Philosophie Wißenschaft warden kann, (…).» Lettre à Johann Freidrich Flatt, Novembre-Décembre 1793, GA III 2, p.18.

[88] « Er hat mich eine geraume Zeit verwirt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht, und mein ganzen System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts ; es mußte wieder angebaut warden. Das thue ich nun, seit ungefähr 6 Wochen, treulich. Freuen, Sie sich mit mir Aernte: ich habe ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesammte [/] Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt. – Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen. » Lettre à Heinrich Stephanie, Décembre 1793, GA III 2, p. 27-29.

philosophie se détache de ces dernières en innovant par ce qu'il considère lui-même comme sa « découverte ».

2. Le projet de *Wissenschaftslehre* (Première période 1794-1799)

Dans ce chapitre, nous tenterons de nous plonger plus directement dans le projet philosophique de Fichte. Pour un lecteur éloigné de la pensée fichtienne, commencer la lecture de ce philosophe constitue un véritable défi, puisqu'il existe environ dix-sept versions de cet ouvrage parmi lesquelles la première seulement a été publiée pendant sa vie[89]. De plus, on notera que presque tous les ouvrages portent ce même titre : la *Wissenschaftslehre* (la *Doctrine de la science*), ce qui explique aussi pourquoi il s'agit du projet philosophique et non simplement d'une philosophie de Fichte. Notre recherche contiendra deux étapes, division déjà établie et étayée par le nombreux commentateurs, faisant ého à deux grandes périodes : la première période d'Iéna (1794-99) et la seconde (1800-1814) liée en général à ses activités de Berlin. Sur cette base, notre choix bibliographique sera sélectif car le but est d'examiner d'abord la perspective religieuse qui s'inscrit dans la pensée du « moi », ce dernier tendant vers l'Absolu et trouvant en lui son accomplissement. Pour cette raison, nous envisagerons ses premiers textes « religieux » et le fameux *Atheismusthreit* (Querelle sur l'athéisme 1798-99). De sa deuxième période, nous retiendrons surtout son projet de philosophie de la religion, qui à notre avis n'était pas achevé bien que certainement projeté. Ses écrits sur la philosophie « populaire »[90] comme *La destination de l'homme* (1800), *Le caractère de l'époque actuelle* (1804-1805), *L'initiation à la vie bienheureuse* (1806) et son dernier ouvrage *La doctrine de l'État* (1813) placent l'accent sur le thème de la croyance et de la christologie philosophique de Fichte.

[89] Cf. ZÖLLER G., Introduction, In: *The Cambridge Companion to Fichte*, (ed.), by D. JAMES and G. ZÖLLER, New York, Cambridge University Press, 2016, p. 3.

[90] « *Populärphilosophie »* est un movement qui insiste sur la préférence de la compréhensibilité du sens commun en philosophie. Fichte quand écrits les textes de la philosophie populaires, s'adresse à l'auditorium qui en générale est capable de « lire un livre ».

2.1. La philosophie comme la *Doctrine de la science*

Le premier ouvrage est paru en 1794 et le dernier en 1814, année de sa mort. Durant ce temps, la philosophie et les concepts de Fichte ont évolué ; il a aussi appliqué une nouvelle méthodologie, rendant la lecture de la *Doctrine de la science* non seulement exigeante, mais aussi originale dans l'histoire de la philosophie. Malgré ses nombreuses versions, la problématique centrale de son œuvre reste inchangée. Fichte ne formule pas les conclusions finales, il élabore un vocabulaire spécial qui permet à la réflexion de se déployer conformément à sa puissance intérieure et à son autonomie. Pour lui, la *Doctrine de la science* n'est « en aucun cas un livre imprimé ; au contraire, elle est une pensée vivante, une pensée à produire toujours de manière neuve et fraîche, pensée qui s'exprime différemment à chaque nouvelle condition d'époque ou de communication »[91]. Puis, dans une lettre à Reinhold, Fichte souligne que sa philosophie peut être exposée de différentes manières. Ainsi, il s'agit d'un projet intégral, bien que non achevé.

L'étymologie des termes de « doctrine » et de « science » renvoie à la même idée que celle d'Aristote formulée dans son premier livre de la *Métaphysique* : « Tous les hommes ont, par nature [φύσει], le désir de connaître »[92]. Cette référence au « savoir » comme point de départ relie, dans la distance des millénaires, les deux philosophes. De son côté, Fichte suggère : « il y a en l'homme un besoin de science et la doctrine de la science se fait fort d'y satisfaire »[93] et le philosophe allemand dans sa *Doctrine de la science,* surenchérit en écrivant : « La philosophie est alors une doctrine de la scientificité, du savoir, de la science, elle est Doctrine de la science, ce qui signifie exactement la même chose que philosophie. »[94] Le terme de « science » (*Wissenschaft*) désigne une science spécifique, la science du savoir (*Wissen*), pour laquelle un savoir doit être compris en soi-même comme le savoir du savoir et non pas comme le savoir *de* quelque chose, non de l'objet du savoir, mais de l'objectivité du savoir, autrement dit, de ce qui le fonde. Fichte fait ainsi de la métaphilosophie : que la philosophie s'occupe du statut de soi ou qu'elle se pose la question

---

[91] GA II 9, 181 ; FICHTE J.G., *La Doctrine de la science de 1805*, Paris, Cerf, 2006, p. 45.
[92] ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 1, 980a, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, p. 1.
[93] FICHTE J.G. *Doctrine de la science* Nova Methodo, p. 65.
[94] GA IV 4, 219 ; FICHTE J.G., Les leçons d'introduction de Fichte dans ses *Collegia* philosophique (1810), In : *Introduction berlinoises à la philosophie*, Paris, Flammarion, 2014 p. 109.

sur le « savoir du savoir », elle indique également une « émancipation » de la pensée traditionnelle. Le savoir humain a une forme, une structure ; pour cette raison, il s'inscrit dans un « système ». Le terme de « système » est un autre terme essentiel chez Fichte, intégrant la réflexion du savoir humain avec toute sa complexité[95].

Le paradoxe qui s'ensuit est que le savoir ne peut être fondé sur soi-même, ni ne peut donner une preuve de soi-même. Il doit être quelque chose qui le dépasse lui-même, le fondement de l'expérience se trouve en dehors de l'expérience même[96] ; il s'agit de fonder le savoir sur le fondement absolu. C'est pourquoi l'enjeu principal de la *Doctrine de la science* tente de répondre à la question concernant le savoir et ce qui le fonde. C'est aussi une des raisons pour lesquelles Fichte la nomme à son tour « philosophie pemière », lui confèrant ainsi son statut métaphysique. Cependant, si dans *Grundlage*, il élabore la « philosophie première » et ses principes transcendantaux ainsi que le fondement absolu qu'il voit dans le « moi », dans la *Doctrine de la science nova methodo* (1796-99) il propose une nouvelle division à l'intérieur de sa philosophie, soit : la philosophie théorique, la philosophie pratique et la philosophie des postulats. Cette dernière, à son tour, se divise en la philosophie du droit et la philosophie de la religion, laquelle est au centre de notre intérêt dans cette étude.

En conclusion, nous pouvons affirmer que le projet de la *Doctrine de la science* proposé par Fichte est un projet métaphysique, mais d'une métaphysique de la liberté où l'agir et le savoir se répondent l'un à l'autre. Il s'agit de construire de nouveaux sens, de s'interroger sur le fondement des choses, de chercher à repenser l'existence humaine à partir du concept de la liberté et enfin, de penser la philosophie non comme une accumulation de connaissances, mais comme une pensée libre, dynamique, parce que :

> (…) la première tâche [de la Doctrine de la science] est d'éveiller le sens nouveau en l'homme, et elle n'est donc ni uniquement, ni prioritairement doctrine, mais transformation de l'homme entier qu'elle touche, métamorphose et renouvellement, élargissement de toute son existence, ouverture de son horizon.[97]

---

[95] « Das Objekt der Wisseschaftslehre ist […] das System des menschlichen Wissens. » (Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie.) GA I 2, p.140.

[96] Cf. ZÖLLER G., *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 17.

[97] Ultima inquirenda, 6-7; FICHTE, J.G., *Introduction à la Doctrine de la science* (1813), In : *Introduction berlinoises à la philosophie*, Paris, Flammarion, 2014, p. 198.

Ainsi, le projet de la *Doctrine de la science* est la philosophie elle-même qui peut être caractérisée aussi bien comme un projet de liberté, comme principe permettant de comprendre le monde en soi-même et soi-même dans le monde.

2.2. Les premiers écrits philosophiques et religieux

La première période, nommée aussi « période d'Iéna », est importante pour notre propos sous deux aspects. D'abord, débutant dans son projet philosophique de la *Doctrine de la science,* Fichte élabore le concept du « moi » comme le premier principe de la philosophie puis, il écrit deux textes sur la philosophie de la religion. Notons que Fichte a étudié la théologie à Iéna et à Leipzig, ce qui explique son intérêt pour la philosophie de la religion et la naissance d'une série d'écrits religieux. Le deuxième moment est lié à l'influence de Kant. Entre 1790-91, il a lu les trois *Critiques* et visite Kant à Königsberg. En conséquence, en 1792-93, apparaît son ouvrage l'*Essai sur la critique de toute révélation* qui, comme nous l'avons indiqué précédemment fut indûment attribué à Kant. A partir de 1794, apparaissent les premières versions de la *Doctrine de la science.* Avec son deuxième ouvrage de la philosophie de la religion en 1798 intitulé *Sur le fondement de notre croyance en une divine providence*, Fichte entre dans la querelle de l'athéisme (1798-99). La gloire qu'il connut fut rapide mais brève, puisque le philosophe termine alors sa carrière comme professeur à Iéna, et déjà ne publie plus sauf quelques textes de philosophie « populaires ». Nous aurons l'occassion de revenir sur l'analyse plus détaillée de ces deux points, mais précisons ici que Fichte réalise ces deux projets parallèlement, c'est-à-dire de la *Doctrine de la science* et la philosophie de la religion ; comment s'articulent-ils ?

Nous pouvons relever à cet égard trois positions argumentatives. Si nous portons notre attention sur les premières écritures religieuses de Fichte avant la *Doctrine de la science,* on peut noter qu'il n'y a pas de réelle nouveauté pour la religion : le philosophe reste encore sous l'influence de la pensée de la tradition. Lorsqu'est publié l'*Essai sur la critique de toute révélation,* Fichte est fortement inspirée de la philosophie morale de Kant. Par exemple, le même concept de la « révélation » n'est pas suffisamment élaboré comme nous le verrons dans ses textes tardifs. Une autre réponse s'appuie sur la *Doctrine de la science* comme

assise pour sa philosophie de la religion. La preuve en est que dans cet ouvrage, dans la subdivision de la philosophie de postulats, il y a une séparation entre la philosophie du droit et la philosophie de la religion. Puis, dans l'*Initiation à la vie bienheureuse,* il souligne que la philosophie de la religion s'inscrit naturellement dans la *Doctrine de la science,* il la nomme la *Doctrine de la religion* (*Religionslehre*). Hansjürgen Verweyen aussi très subtilement souligne qu'il y a des faiblesses dans la philosophie première, surtout avant la *Doctrine de la science*, mais il s'agit de sa première version, quand Fichte suit encore la pensée kantienne. Malgré la révision constante de la *Doctrine de la science,* la philosophie de la religion préserve la notion de fautes graves[98]. La dernière proposition est aussi intéressante, puisqu'il s'agit d'un projet de la philosophie de la religion non-écrite de la période d'Iéna qu'avait évidemment l'intention de réaliser Fichte. Mais à cause de la querelle sur l'athéisme, il n'a pas vu le jour. Cette intention, nous le savons à partir de sa correspondance avec Schelling où dans une lettre du 27 décembre 1800 Fichte écrit qu'il veut faire :

> (…) une *nouvelle extension* de la philosophie transcendantale *en ses principes mêmes*. (…) Je n'ai pas encore pu élaborer scientifiquement ces principes plus étendus. Les indications les plus claires là-dessus se trouvent dans le troisième livre de ma *Destination de l'homme*. (…) j'en aurai fini avec le nouvel exposé de la *Doctrine de la Science*. En un mot : il manque encore un système transcendantal du monde intelligible.[99]

Günter Zöller souligne que Fichte, pendant ses premières années à Berlin, cherchait encore à savoir comment présenter sa philosophie de la religion, autrement dit, son « système transcendantal du monde intelligible », remarque que Fichte forme lui-même dans cette lettre[100]. Puis, dans une autre correspondance à Schelling le 31 mai-août 1801, il écrit : « Il ne manque absolument rien à la Doctrine de la Science pour ce qui concerne les

---

[98] Cf. VERWEYEN H., Fichte's Philosophy of Religion, In: *The Cambridge Companion to Fichte*, ed. D. JAMES, G. ZÖLLER, Cambridge University Press, New York, 2016, p. 279-282. « Fichte did well to avoid philosophical speculations on religion as much as possible until the principles of his transcendental philosophy had been more clearly developed. »

[99] GA III 4, 406. La traduction française in: J.G. Fichte/F.W.J. Schelling *Correspondance (1794-1802)*, trad. Myriam Bienenstock, PUF, 1991, pp. 106-107.

[100] Cf. ZÖLLER G., Introduction, In: FICHTE J. G. *The System of Ethics. According to Principles of Wissenschaftslehre*, (ed.) by Daniel Brezeale and Günter Zöller, Cambridge University Press, New York, 2005, p. xxxiii.

principes ; mais il lui manque bien d'être achevée. En d'autres termes, la synthèse suprême, la synthèse du monde des esprits (*die Synthesis des Geister Welt*), n'est pas encore effectuée. Lorsque je me préparais à effectuer cette synthèse, on se mit justement à crier à l'athéisme »[101]. On peut conclure que la philosophie de la religion était pensée par Fichte comme un projet important qu'il faut mener à bien, mais n'est possible que dans les limites de son système de la *Doctrine de la science* qui donne elle-même la base principale et conceptuelle. Également, la compréhension la *Doctrine de la science* dépend d'une adéquate compréhension de sa philosophie de la religion, qui est « son cœur vivant » articulé par l'intuition intellectuelle[102].

L'« *Essai d'une critique de toute révélation* » (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) (1792-93) a été le premier ouvrage publié après sa lecture de Kant. Fichte lui-même n'en était pas satisfait car il le considère insuffisant, « très médiocre », qui peut « tranquillement moisir parmi d'autres exercices »[103] et en effet, c'est parce que Kant l'a approuvé qu'il est devenu connu et acheté par l'éditeur, « parce que c'était aussi une Critique »[104]. Le contexte dans lequel Fichte réfléchit sur la Révélation est complexe en soi ; les philosophes spéculaient beaucoup autour de l'idée déistique de la religion naturelle et la religion révélée[105]. Fichte s'y révèle influencé par Lessing surtout quand il s'agit du rôle éducatif de la Révélation dans l'histoire de l'humanité, Révélation qui représente une « transmission des connaissances » (*Bekanntmachung*)[106] aussi « sous la forme de la connaissance historique »[107], « effectuée en nous par Dieu, conformément au concept d'un quelconque enseignement à donner par là (…)»[108]. Fichte demande : « Pourquoi dois-je donc connaître Dieu ? »[109] Si nous reformulons l'interrogation, cela signifie qu'il convient de rechercher la

---

[101] GA III 5 43 ; J.G. Fichte/F.W.J. Schelling *Correspondance (1794-1802)*, trad. M. Bienenstock, PUF, 1991, p.116.
[102] Cf. ESTES Y., *J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*, trad. Curtius Bowman, Burlington, Ashgate Publishing, 2010, p. xiii.
[103] GA III 2, 280, Lettre à Weisshuhn 4 Juin 1794 et GA III 1, 266-70, 11 Octobre 1791. Voir aussi l'introduction de J.-C. Goddard, In : FICHTE J.G. *Essai d'une critique de toute révélation* (1792-93), Paris, Vrin, 1988, p.V.
[104] GA III 1, n°96a ; Voir : FICHTE J.G. *Essai d'une critique de toute révélation* (1792-93), Paris, Vrin, 1988, p. 9-10.
[105] SW V, 63 ; FICHTE J.G. *Essai d'une critique de toute révélation* (1792-93), p. 88.
[106] *Ibid.*, SW V, 65 ; trad. fr. p. 91.
[107] *Ibid.*, 67 ; trad. fr. p. 93.
[108] *Ibid.*, 70 ; trad. fr. p. 96-97.
[109] *Ibid.*, 70 ; trad. fr. p. 96.

cause de notre besoin de Révélation. Si elle est une activité divine qui co-agit dans la vie de l'homme, selon Fichte, elle interpelle, tout d'abord la vie morale de l'homme. Il n'est pas difficile de voir ici une trace de la philosophie pratique de Kant, mais comme le souligne Verweyen, Fichte, au contraire de Kant, ne traite pas la Révélation comme s'additionnant à la raison humaine, il insiste sur son rôle nécessaire[110], qui est lié strictement à la loi morale[111]. Dans ses différentes formulations, Fichte se veut radical, il voit Dieu comme la source de la loi morale. Pour cette raison, il faut penser Dieu comme un Législateur moral[112] : non seulement il donne la loi morale comme « idée de la volonté du Très Saint », « unique impulsion morale » en l'homme s'articulant par le « véhicule des sens » [113], mais il prend aussi une initiative pratique dans la vie de l'homme. En ce cas, l'homme ne peut pas être non-moral, car « (…) Dieu est déterminé par la loi morale à promouvoir par tous les moyens moraux la plus grande moralité possible dans tous les êtres raisonnables »[114].

Le problème soulevé ici est que Fichte identifie la religion avec la moralité. Il remarque que « pour parvenir à une religion », nous n'avons pas besoin du concept d'un « ingénieux architecte du monde », mais d'un « Créateur moral du monde, et pour l'atteindre, du concept d'un but final du monde. »[115] Selon le philosophe, l'homme ne peut pas, par son agir moral, arriver « jamais » à ce but final[116]. Pour que tout cela ne soit pas vain, il ajoute que l'homme moral « n'avait pas seulement la volonté sérieuse d'obéir à la loi morale, mais également la liberté complète de le faire »[117]. Ainsi, Fichte ajoute « un nouveau facteur à l'autorité de la loi morale » : la liberté[118]. Cependant, adjoindre la liberté à la loi morale à laquelle il faut obéir, sachant que le but final reste inaccessible, « [a]vons-nous donc plutôt perdu, ou plutôt gagné ? »[119]

Ainsi nous avons une réduction de l'idée de Dieu à la moralité ; il s'agit en effet d'une conception de la Révélation dans laquelle Dieu « s'annonce comme Législateur moral »

---

[110] Cf *Ibid.*, 89-91 ; 107-108 ; trad. fr. pp. 115-117 et pp. 132-133.
[111] Cf. VERWEYEN H., *Fichte's Philosophy of Religion*, In: *The Cambridge Companion to Fichte*, p. 278.
[112] Cf. SW V, 40 ; 51-52 ; trad. fr. p. 65 et p. 77.
[113] *Ibid.*, 80 ; trad. fr. p. 106.
[114] *Ibid.*, 81 ; trad. fr. p. 107.
[115] *Ibid.*, 93 ; trad. fr. pp.119-120.
[116] *Ibid.*, 93 ; trad. fr. p. 120.
[117] *Ibid.*, 94 ; trad. fr. p. 120.
[118] *Ibid.*, 94 ; 141; trad. fr. p. 120 et p. 166.
[119] *Ibid.*, 167 ; trad. fr. p. 191.

notion instruite par les « concepts *a priori* de la raison pure pratique ». Mais Fichte rétorque qu'il y faut un « unique motif », celui de la « sainteté intérieure du juste »[120]. Pour la défense du philosophe, nous pouvons de surcroît rappeler que la réflexion de Fichte à ce moment-là n'est pas aboutie et qu'il va continuer d'élaborer son concept de Révélation dans ses ouvrages postérieurs.

2.3 Atheismusstreit (1798-1800)

La querelle sur l'athéisme commence avec la parution en 1798 de deux textes : l'un de Fichte « *Sur le fondement de notre croyance en une divine providence* » et le deuxième de Forberg sur « *Le développement du concept de Religion* » dans lequel il accuse Fichte d'athéisme. Ce dernier a demandé à Forberg la possibilité de s'exprimer, d'ajouter des notes au texte, mais a essuyé un refus. Fichte se trouve alors entraîné dans une violente diatribe. On s'interroge sur l'existence d'allusions athéistiques[121] qui seraient contenues dans la *Doctrine de la science*, avant la querelle sur l'athéisme. Remarquons aussi que de nombreux débats ont vivement animé cette période dont celui sur le panthéisme avec Spinoza, Schelling et Hegel ; telles querelles reflètent la pensée de l'époque, notamment le conflit entre le savoir et la foi, entre la pensée nouvelle et des Lumières. S'ajoute ici fait que Fichte se trouve alors en conflit avec les autorités sociales et politiques[122].

La querelle sur l'athéisme repose sur un désaccord entre philosophes, portant sur l'origine de la foi religieuse. Fichte définit Dieu comme l'« ordre moral du monde » (*moralische WeltOrdung*)[123] dans lequel la moralité, tendant vers l'ordre suprasensible et divin, retrouve son accomplissement final. Pour aboutir à cet ordre moral du monde suprasensible, il faut agir conformément à la loi morale. La nature d'un acte moral est

---

[120] *Ibid.*, SW V, 81 ; trad. fr. p. 107.
[121] Cf. VERWEYEN H., *Fichte's Philosophy of Religion*, In: *The Cambridge Companion to Fichte*, (ed.), by D. JAMES and G. ZÖLLER, Cambridge University Press, New York, 2016, p. 279.
[122] Cf. ESTES Y., *Commentator's introduction*: J. G. Fichte, Atheismustreit, Wissenschaftslehre and Religionslehre, in *J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*, trad. Curtius Bowman, Burlington, Ashgate Publishing, 2010, p. 5-6.
[123] GA I 5, 351 ; FICHTE J.G. *Sur le fondement de notre croyance en une divine providence* 1798, In : J.G. FICHTE, *Écrits de philosophie première, La doctrine de la science 1801-1802 et textes annexes*, Tom 2, Paris, Vrin, 1987, p. 202.

simple, notre raison reconnaît qu'il existe une loi morale qui détermine notre volonté et donc elle y obéit, la raison voit dans cette obédience (agir conformément) une nécessité[124].

Cet ordre moral existe-t-il ? Et comment savoir que cette nécessité n'est-pas vaine, c'est-à-dire que nos actions morales qui appartiennent au monde sensible, prennent sens et atteignent le but final dans l'ordre moral du monde qui est suprasensible ? A cet égard, nous pouvons relever une évolution entre l*'Essai d'une critique de toute révélation* dans lequel Fichte écrit que le but final des actions morales est intangible et *Sur les fondements de notre croyance* où, à l'opposé, il affirme que la réalisation de ce but est possible par « l'action de l'être libre ».[125] Concernant l'obéissance à la loi morale, la position de Fichte demeure rigoriste, par exemple il écrit :

> Vous n'avez pas le droit de mentir, même si le monde devait s'écrouler juste après. (…) si vous deviez croire sérieusement qu'il va s'écrouler, votre être serait pour le moins en contradiction et se détruirait lui-même. Mais vous ne le croyez pas, ni ne devez le croire ; vous savez que dans le plan de la conservation du monde il n'est certainement pas prévu de mensonge. [126] [ou encore, identifiant l'ordre moral à Dieu]: [c]et ordre moral, vivant et agissant est lui-même Dieu ; nous n'avons besoin d'aucun autre Dieu, et nous ne pouvons en saisir un autre.[127]

Fichte tente ici de montrer que nos actions morales ont un sens, Dieu étant la source de la loi : il est donc l'origine des croyances religieuses dans le monde suprasensible, comme celles du monde sensible. Cette loi morale est intelligible par la raison pure et la pratique pure qui sont présentes dans le moi absolu[128]. Forberg et à sa suite d'autres détracteurs, opposant la raison pratique à la raison théorique, ne parviendront pas à comprendre cette analyse. Fichte maintiendra que théorie et pratique de la raison ne peuvent être divisées car Dieu étant « l'ordre moral du monde », les deux raisons coexistent et ne peuvent être séparées. De plus, si Dieu est l'ordre moral du monde, il est « actif », car :

---

[124] *Ibid.,* GA I 5, 352 ; trad. fr. p. 203.
[125] *Ibid.,* GA I 5, p. 352-353 ; trad. fr. pp. 203-204.
[126] *Ibid.,* GA I 5, 354 ; trad. fr. p. 205.
[127] Ibid., GA I 5, 354 ; trad. fr. p. 205.
[128] Cf. VERWEYEN H., *Fichte's Philosophy of Religion*, In: *The Cambridge Companion to Fichte*, (ed.), by D. JAMES and G. ZÖLLER, Cambridge University Press, New York, 2016, p. 283.

> (…) rien d'immobile, rien de qui est au repos et mort, ne peut entrer dans le cercle de ce que *moi* j'appelle philosophie. En elle tout est acte, mouvement et vie ; (…) [i]l s'agit pour moi d'un simple raisonner pour la *vie effective*, dont les occupations sont directement opposées à la spéculation : on passe par des concepts afin de raccourcir le chemin et d'arriver plus vite au but, lequel doit pourtant bien encore être un agir, si notre pensée ne doit pas avoir été un jeu vide.[129]

Le philosophe est convaincu que la croyance dans l'ordre moral du monde ou en Dieu commence avec la pratique de la volonté selon la loi morale, et suppose d'agir dans la liberté individuelle et pour le bien commun de l'humanité.

Il n'est pas difficile de reconnaître dans l'identification de Dieu avec l'ordre moral, l'influence de la philosophie morale de Kant, que Fichte certes approfondit et prolonge. D'une part, il tente de justifier pour quelle raison il faut faire le bien et éviter le mal, le sens et le but de toute action morale pour la vie suprasensible et sur quoi repose l'espérance de la vie éternelle. Cependant, il ne peut aller jusqu'au bout de sa défense, car il est en butte à de vives critiques ; ses adversaires ne peuvent admettre que Dieu est l'ordre moral. À propos de ce que, de façon anachronique, l'on peut appeler « l'idolâtrie conceptuelle», le philosophe écrit :

> Ce qu'*ils* [adversaires] appellent Dieu est *pour moi* une idole. Dieu est pour moi un être entièrement affranchi de toute sensibilité et de tout ajout sensible. C'est pourquoi je ne puis pas même lui attribuer le concept *sensible* de l'existence de leur Dieu, je mets en garde contre lui, et, ce faisant, je ne me transforme nullement en athée, mais en défenseur de la religion.[130]

Ici, Fichte affiche sa véritable intention et avertit ses adversaires de l'idolâtrie avec laquelle ils envisagent Dieu alors que lui, se veut « défenseur de la religion ». Il écrit : « Le philosophe n'a absolument aucun Dieu et ne peut en avoir aucun. Il n'a qu'un concept du concept ou de l'Idée de Dieu. Il n'y a de Dieu et de religion que dans la vie »[131]. Ainsi, il avertit du risque de réduire l'idée de Dieu à une idée morte, artificielle, voire inutile. Selon lui, conceptualiser Dieu signifie Le déterminer et Le rendre semblable à un objet, ce qui fait

---

[129] SW V, p. 382 FICHTE J.G. Lettre privée, In : *Querelle de l'athéisme*, trad. J.-Ch. Goddard, Paris, Vrin, 1993, p. 176.
[130] SW V, 220 ; FICHTE J.G., Appel au public contre l'accusation d'athéisme, In : *Querelle de l'athéisme* trad. J.-Ch. Goddard, Paris, Vrin, 1993, p.61.
[131] SW V, 347 ; FICHTE J. G. Rappels, réponces, questions (1799), In : *Querelle de l'athéisme*, p.146.

qu'Il « cesse d'être Dieu »[132]. Mais dans sa tentative de purifier l'idée de Dieu, Fichte parfois Le décrit de manière impersonnelle et non théistique comme par exemple : « (…) Dieu n'est ni Un ni plusieurs, ni un homme ni un esprit; tous ces prédicats ne conviennent qu'à des êtres finis, et non à l'Inconcevable, à l'Infini. »[133]

Le philosophe est en quête d'autres manières de penser Dieu plus adéquatement, ne réfutant pas la possibilité d'une expérience intellectuelle de Dieu, n'excluant pas non plus l'accès à Dieu par la « vision intellectuelle» (*die Anschauung Gottes*). De plus, l'expérience intellectuelle de Dieu ne se réduit pas à une ode à la raison humaine et à ses capacités mais inclut quelque chose de plus qu'il évoquera dans ses ouvrages ultérieurs. Fichte, même après cette vive polémique, ne change pas son mode de penser.

3. La philosophie de période de Berlin (1800-1814)

Concernant ce qui fait la particularité de la philosophie de cette période on peut préciser quelques points : dans le contexte de la *Doctrine de la science,* Fichte développe une théorie de l'image (*Bildslehre*) et de l'Absolu ; surgissent les textes destinés à un public plus large, parfois aussi nommés « populaires » parmi lesquels l'*Initiation à la vie bienheureuse* – un texte central de la philosophie de la religion fichtienne. Avant de s'y plonger, nous nous demanderons non seulement quelle est la destination et le chemin qu'il peut prendre pour l'atteindre mais aussi pourquoi il est essentiel que la connaissance du monde suprasensible permette de transformer vie terrestre.

Ainsi, dans ce chapitre, nous demanderons pourquoi la réflexion sur le Verbe, dans le Prologue de Jean l'évangéliste, intéresse-t-elle un philosophe ? Comment interprète-il le concept du divin ? Le « *Dasein* de Dieu » dans le monde établit-il un parallèle avec la pensée de Jean Nabert ? Quelle est la relation entre savoir et croyance ? Cette analyse ne vise pas à montrer l'évolution de la pensée religieuse de Fichte, elle propose de reconsidérer son authenticité et sa valeur qui, par la suite, sont devenues sources d'inspiration pour de nombreux théologiens.

---

[132] *Ibid.,* SW V, 265 ; trad. fr. p. 99.
[133] SW V, 266 ; FICHTE J.G. Réponce juridique à l'accusation d'athéisme (1799), In : *Querelle de l'athéisme,* pp. 100-101.

3.1 La destination de l'homme (*Die Bestimmung des Menschen*, 1800)

La destination de l'homme est le premier ouvrage qui parait à Berlin après la querelle sur l'athéisme. C'était un livre non « destiné à des philosophes de profession, (…) [mais] pour tous les lecteurs qui sont, d'une manière générale, capables de comprendre un livre. »[134] Pour nous, ce texte représente tout d'abord un approfondissement de la philosophie de la religion, en particulier avec les thèmes du doute (*Zweifel*), du savoir (*Wissen*) et de la foi (*Glaube*), interrogeant la destinée de l'être humain dans le monde sensible et moral mais aussi suprasensible et éternel. Livre difficile à comprendre par son intertextualité, et dans lequel Fichte dévoile auparavant aux lecteurs avec ironie les accusations qui lui sont adressées par Jacobi dans sa *Lettre à Fichte* (1799)[135]. Ainsi, il devient difficile de suivre la trame du texte et d'en comprendre le sens ; c'est pourquoi il a donné lieu à de nombreuses interprétations[136]. Alors que certains pensent que Fichte enrichit ce qu'il a élaboré dans ses premières versions, s'orientant de l'idéalisme transcendantal vers le réalisme, d'autres au contraire considèrent cette œuvre simplement comme une continuité de la philosophie de la période d'Iéna sans changements majeurs[137].

Comme nous avons noté au-dessus, Fichte guide son lecteur à travers trois étapes de réflexion : le doute, le savoir et la foi. Cette dernière représente le fondement pour les deux précédentes, car « aucun savoir ne peut se fonder et se démontrer soi-même ; tout savoir présuppose comme fondement (*Grund*) quelque chose de plus haut, et cette ascension est sans fin. C'est la croyance, cet abandon volontaire à la manière de voir qui se présente naturellement à nous, parce qu'elle est la seule qui nous permette de remplir notre destination ».[138] Fichte voit donc la croyance comme ce qui assure notre savoir et le fonde, mais ce fondement, il le décrit comme « sans fin », c'est-à-dire un fondement « infini ». Ce

---

[134] FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen*, Hamburg, Philosiphische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, 1979, p. 4 ; FICHTE J.G. *La destination de l'homme*, trad. Jean-Christophe Goddard, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 47.
[135] Cf. GA, III, 3, p. 228.
[136] Représentateurs de ce point de vue sont Marital Gueroult, Hansjürgen Verweyen, Edmund Husserl, Richard Kroner, Max Wundt, Luigi Pareyson, etc.
[137] Défenseurs de ce point de vue sont Henry Bergson, Alexis Philonenko, Ives Radrizzani, Jean-Christophe Goddard, Daniel Brezeale, Günter Zöller etc.

qui en terme de philosophe signifie, inaccessible donc insaissisable par la raison humaine. La croyance et le savoir, évoqués par Fichte, ne sont pas opposées, le savoir ne se substitue pas à la croyance. Elle n'est apparue de rien, elle doit aussi se construire sur certains savoirs qui sont indispensables et le préalable de tout acte de foi. La raison peut justifier nos croyances et la croyance peut s'appuyer sur la raison et justifier ses propres actes, mais on ne sait pas si la vérité de la croyance et celle du savoir sont identiques. Particulièrement dans *La destination de l'homme,* Fichte représente la croyance et le savoir comme une interaction de la raison et la volonté incite la croyance à s'approprier plus de savoirs mais non plus au niveau visible mais invisible. Pour Fichte, la croyance est le fondement du savoir, elle « apporte l'assentiment au savoir et élève à la certitude et à la conviction ce qui sans elle pourrait n'être qu'une illusion »[139]. Traiter la croyance comme le fondement du savoir signifie aussi définir la croyance même par le savoir « [e]lle n'est pas un savoir, mais la résolution de la volonté de donner une valeur au savoir. »[140] Fichte ne polarise pas la croyance et le savoir, car il est conscient que finalement la croyance doit se terminer et céder au savoir pur, un savoir « face à face »[141].

Puis la réalité, qui se fonde sur la croyance, doit s'harmoniser avec la réalité des autres « êtres semblables à moi » (*meinesgleichen*). L'homme est destiné à agir de manière morale afin qu'il reconnaisse et respecte la liberté des autres[142]. Déployant sa pensée, Fichte révèle que l'action est seulement un moyen pour atteindre un but : « [l]a destination de notre espèce est de s'unir en l'unité d'un corps parfaitement transparent à lui-même en toutes ses parties et partout formé de la même manière. »[143] Il évoque ici l'union d'un « véritable État ». Ainsi, l'agir humain a un but terrestre qui est lié à la croyance d'« un monde *autre et meilleur* »[144], « d'un meilleur état »[145] dans lequel règne la paix, bien commun de ses citoyens. Mais le philosophe encore s'interroge, « quand cette fin aura été atteinte et que

---

[138] FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen*, p. 89 ; trad. fr. p. 157.
[139] *Ibid.*
[140] *Ibid.*, pp. 89-90 ; trad. fr. p. 157.
[141] I Cor. 13, 12.
[142] Cf. FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen*, pp. 95-98 ; trad. fr. pp. 163-165. « la voix de ma conscience me lance cet appel : "(…) Honore leur liberté : embrasse avec amour leurs fins comme tu embrasses avec amour les tiennes." (…) "Ici limite ta liberté, ici suppose et honore des fins étrangères." »
[143] *Ibid.*, p. 107 ; trad. fr. p. 176.
[144] *Ibid.*, p. 101 ; trad. fr. p. 169.
[145] *Ibid.*, p. 102 ; trad. fr. p. 170.

l'humanité sera parvenue à son but, que fera-t-elle ? »[146] Fichte en arrive à la conclusion que le but terrestre ne peut pas être satisfaisant : étant fini, il ne peut être le but suprême. Pour cette raison, sa « destination » ne peut se concevoir qu'à l'aune du monde supraterrestre et éternel dont l'accès lui est rendu possible par la volonté. Ainsi, le philosophe établit une sorte de dualité entre le monde terrestre et le monde supraterrestre lorsqu'il écrit : « [j]e me trouve au centre de deux mondes directement opposés l'un à l'autre : un monde visible, dans lequel c'est l'action qui décide, un monde invisible et absolument inconcevable, dans lequel c'est la volonté qui décide »[147]. La destination de l'homme, en ce cas, ne s'oppose pas entre ces deux mondes, l'homme est déjà un « citoyen du royaume de la liberté et de l'activité autonome de la raison »[148], il s'agit d'une nouvelle perspective de la destination basée sur la volonté, qui peut facilement être réfutée. Elle se base aussi sur la croyance, mais non d'un monde futur, mais d'un monde qui est déjà présent, ce qui donne sens à nos actions dans ce monde. Fichte attire l'attention dans ce livre sur la vision, il parle d'un « œil spirituel »[149] à travers lequel il est possible de voir ce « monde meilleur ». Il commence à déplacer délicatement l'accent de la croyance (*Glaube*) vers la vision (*Einsicht*), car il s'agit non de croire simplement à un « monde meilleur » mais de le voir, ce qui aussi une « manière totalement nouvelle de voir [s]a destination »[150], qui est aussi théologico-politique[151].

Un autre point important du livre III, considéré comme un « approfondissement » de sa philosophie de la religion, est la présentation de l'idée de Dieu. D'abord, Dieu ne peut pas être saisi par la raison finie, puisqu'elle ne saisit que les concepts finis et limités. Selon lui « [c]e que je conçois se transforme, par le simple fait de le concevoir, en quelque chose de fini et ne se laisse jamais transformer en quelque chose d'infini, même par une élévation et un accroissement infinis. (…) Je ne possède que cette conscience discursive et progressive et je ne puis m'en représenter aucune autre. »[152] C'est pourquoi Fichte propose de penser Dieu

---

[146] *Ibid.*, p. 114 ; trad. fr. p. 184.
[147] *Ibid.*, pp. 118-119 ; trad. fr. p. 188.
[148] *Ibid.*, p. 119 ; trad. fr. p. 189.
[149] *Ibid.*, p. 101 ; trad. fr. p. 169
[150] *Ibid.*, p.121 ; trad. fr. p. 192.
[151] Cf. ZÖLLER G., "An Other and Better World" Fichte's *Vocation of Man* as *Theologico-Political Treatise*, In : *Fichte's Vocation of Man. New Interpretive and Critical Essays*, (ed.), by D. BREZEALE and T. ROCKMORE, New York Press, 2014, p. 31-32.
[152] FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen*, p. 140 ; trad. fr. p. 213.

comme la « volonté infinie »[153], l'« Un », l'« Infini »[154], la « Volonté sublime et vivante, qui n'a pas de nom, et qu'aucun concept n'embrasse »[155]. Ce « concept » de Dieu se manifeste par la « voix de la conscience » qui est comme l'« oracle provenant du monde éternel »[156], « [l]a voix de la conscience qui impose à chacun son devoir particulier est le rayon de lumière par lequel nous émanons de l'Infini et sommes posés comme des êtres isolés et particuliers ; elle trace les limites de notre personnalité ; elle est donc notre élément constitutif originaire, le fondement et la matière de toute vie que nous vivons. La liberté absolue de la volonté, que nous faisons paraillement descendre avec nous du haut de l'infini dans le monde du temps, est le principe de cette vie qui est nôtre. »[157] Il faut noter qu'ici on n'est pas très loin du néo-platonisme. Dieu, qui est inaccessible à la raison humaine, ne peut être saisi dans des termes finis et limités et ne peut être pensé qu'à la *via negativa*, car : « [c]e que je conçois se transforme, par le simple fait de le concevoir, en quelque chose de fini (…) »[158]. La « volonté infinie », voici le terme-lien que propose Fichte, comme une « médiation »[159] entre le monde spirituel et le « moi », vers lequel doivent s'orienter librement notre volonté et notre rationalité finies, notre destination humaine. A partir de la volonté et de la raison qui suivent cette « voix de la conscience » nous nous perfectionnons en vue du « monde meilleur » et « invisible» qui est l'« unique Vrai et l'unique Impérissable », hors duquel « tout le reste est simple phénomène »[160].

3.2 Le caractère de l'époque actuelle (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1804-1805)

A Berlin, pendant l'hiver de 1804-1805, Fichte prépare un texte destiné au grand public. C'est une série de leçons qui appartient aussi au corpus de ses textes « populaires ». Un

[153] *Ibid.*, p. 134 ; trad. fr. p. 206
[154] *Ibid.*, p. 135 ; trad. fr. p. 207.
[155] *Ibid.*, p. 139 ; trad. fr. p. 212.
[156] *Ibid.*, p. 134 ; trad. fr. p. 206.
[157] *Ibid.*, pp. 135-136 ; trad. fr. pp. 207-208.
[158] *Ibid.*, p. 141; trad. fr. p. 213.
[159] *Ibid.*, p. 135 ; trad. fr. p. 207.
[160] *Ibid.*, p. 135 ; trad. fr. p. 207.

thème parmi beaucoup d'autres qu'il aborde concerne la question de la « vraie religion ». Le philosophe n'envisage la religion que comme conséquence de la crise de la société et en renvoie donc la responsabilité à l'Etat, puisqu'elle est provoquée par son incurie. De plus, l'Etat « ne doit pas davantage prétendre utiliser la religion à ses fins »[161]. Fichte suggère également que la vraie religion peut devenir le « principe créateur et directeur d'un nouvel Etat »[162]. Cependant, il s'agit de distinguer la « vraie religion » de la « superstition » et cela n'est pas une tâche simple, car « la philosophie et la conception scientifique de l'époque détruisent la superstition, mais elles ne sont pas capables de la remplacer dans la conscience par la vraie religion »[163]. À partir de ces critiques, Fichte en arrive à formuler ce qui, pour lui, constitue la « vraie religion ». Il la voit, tout d'abord, comme un « accomplissement intérieur »[164] et la morale y joue un rôle définitif : « [l]a *religion* dévoile à l'homme la signification de la loi une et éternelle, qui s'impose à celui qui est libre et noble en tant que commandement du devoir et à l'instrument moins noble en tant que loi naturelle. L'homme religieux comprend cette loi et la sent vivre en lui comme la loi de la progression éternelle de la vie une »[165]. Cette « moralité pure » doit précéder la religion, ce n'est qu'avec elle que cette dernière se perfectionne dans la liberté.

Pour Fichte, la « vraie religion » « met l'homme en possession de l'éternité une »[166]. Celui-ci se nourrit de la vie « une et divine »[167] laquelle s'inscrit aussi dans la temporalité. Fichte radicalise ce point de vue en écrivant que :

> Rien ne peut véritablement *être*, qui ne soit pas justement pour cette raison éternel. C'est pourquoi il est bien au-dessus de ces craintes d'être englouti dans la mort et de ces efforts pour découvrir une preuve artificielle de l'immortalité de l'âme. A tout moment, il est en possession immédiate et totale de la vie éternelle, avec toute la béatitude qui l'accompagne, et ce qu'il *possède* et *sent* de façon omniprésente, il n'a point besoin de se le procurer d'abord par de subtiles ratiocinations.[168]

---

[161] SW VII p. 188; FICHTE J.G. *Le caractère de l'époque actuelle*, tard. fr. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, p. 195.
[162] *Ibid.*, SW VII p. 185 ; trad. fr. p. 193.
[163] *Ibid.*, SW VII p. 229 ; trad. fr. p. 232.
[164] *Ibid.*, SW VII p. 231 ; trad. fr. p. 233.
[165] *Ibid.*, SW VII p. 233 ; trad. fr. p. 235.
[166] *Ibid.*, SW VII p. 235 ; trad. fr. p. 236.
[167] *Ibid.*
[168] *Ibid.*, SW VII p. 235 ; trad. fr. pp. 236-237.

Ainsi, la religion éternelle est notamment vue comme la vie divine qui se partage déjà. Cette vision n'aborde pas suffisamment la Révélation et l'eschatologie chrétiennes sans lesquelles la « vraie religion », qui est pour Fichte le christianisme, perd tout son sens.

La « vraie religion » est amour[169]. Ce dernier ne peut s'exercer que dans la liberté[170]. Selon Fichte, cet amour est l'activité de Dieu en nous, par conséquent, aimer n'est pas seulement le mérite de l'homme, mais c'est l'amour de Dieu qui s'accomplit en l'homme, qui devient alors l'« instrument de Dieu »[171] agissant dans le monde, dans l'Etat et dans la société. Ainsi, l'amour guide et inspire la religion, à la condition que cette dernière « plonge ses racines »[172] dans la vie divine.

La critique de la théologie de la création[173] s'inscrit à l'intérieur de celles de la religion des anciens, de la Réforme trop rationalisée, de son propre temps, donc dans un contexte historico-culturel précis. Il défendra encore ce même point de vue dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* de 1806 et y sera fidèle pendant toute sa vie. Dans la septième leçon, Fichte précise que le rôle du christianisme est d'éduquer l'humanité, à travers l'apprentissage de l'écriture et de la lecture afin de conférer à la « lettre (*Buchstabe*) une haute valeur universelle », et ce tant pour le protestantisme que pour le catholicisme[174]. Puis, il oppose le christianisme de l'apôtre Paul, la « théorie paulinienne »[175], à celui de Jean, qui à son avis, est plus authentique et plus spirituel puisqu'il présente Jésus comme celui qui « a été ou n'a pas été, en tant que personne »[176]. Il réfute l'idée paulinienne de penser Jésus comme « fondateur d'une nouvelle alliance » soulignant que « [l]e chrétien pur ne connaît ni alliance, ni médiation avec Dieu, mais uniquement l'ancien rapport éternel et immuable : que nous vivons et existons en lui »[177]. Or, cette christologie fichtienne ne correspond pas à la dogmatique du christianisme et le philosophe le revendique lorsqu'il affirme : « telle est

---

[169] Cf. *Ibid.,* SW VII p. 188 ; trad. fr. p. 195.
[170] *Ibid.,* SW VII p. 178 ; trad. fr. p. 170.
[171] *Ibid.,* SW VII p. 187 ; trad. fr. p. 194.
[172] *Ibid.,* SW VII p. 235 ; trad. fr. p. 236
[173] Cf. ZÖLLER G., Ex aliquo nihil. Fichtes Anti-Kreationismus, In: *Der Eine oder der Andere*, (hrsg.), Ch. Asmuth, K. Drilo, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 44.
[174] Cf. SW VII pp. 102-104 ; trad. fr. pp. 114-115.
[175] *Ibid.,* SW VII p. 104 ; trad. fr. p. 115.
[176] *Ibid.*
[177] *Ibid.*

ma conception des choses »[178]. Il est donc conscient que sa position diverge avec les dogmes et pourtant, s'adressant à ses auditeurs, il assure que son intention n'est pas de provoquer « les théologiens à la discussion »[179] ; ce qui ne l'empêche pas, dans la leçon suivante, de les interroger sur un autre sujet touchant la création. Il écrit :

> Affirmer donc que le monde peut également ne pas être, qu'il y eut un temps où il n'était pas, et qu'en un autre temps il est né *ex nihilo*, qu'il est né d'un acte arbitraire de la divinité, dont celle-ci aurait également pu se dispenser, revient à affirmer que Dieu peut également ne pas être, qu'il fut un temps où il n'était pas, qu'en un autre temps il est né *ex nihilo*, et qu'il s'est lui-même décidé à exister par un acte arbitraire, dont il aurait également pu se dispenser. Or, l'être (Seyn) dont nous venons de parler est l'être absolument intemporel ; et ce qui est posé en lui ne peut être connu qu'*a priori*, dans le monde de la pensée pure, et est immuable et inaltérable à travers tous les temps.[180]

Ces deux idées provocatrices concernant la christologie johannique et la création du monde réapparaissent encore dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* de manière plus approfondie car Fichte commence à séparer la religion de la morale, même si le caractère « anti-théologique »[181] de la religion est préservé. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le christianisme authentique pour Fichte est également le christianisme de la raison (*Vernunft*).

3.3 L'Initiation à la vie bienheureuse (*Anweisung zum seligen Leben*, 1806)

Dans ses premiers ouvrages, la relation entre l'homme et l'Absolu s'articulait sur le concept du « moi absolu », l'absolu y tenait la fonction accidentelle du « moi », l'unité absolu du « moi » se réalisait par l'activité intérieure du « moi » et du « non-moi ». Maintenant cette pensée s'approfondit dans le sens où le « moi » se présente comme une expression de l'Absolu. Cette relation qu'il établit est unique et particulière d'une part parce que lorsque l'Absolu apparaît, cette apparition n'est pas l'Absolu même et d'autre part, il ne se mélange pas avec « moi » qui est fini ; Fichte le démontre dans la *Doctrine de la science*

---

[178] *Ibid.*
[179] *Ibid.*
[180] *Ibid.*, SW VII p. 130 ; trad. fr. p. 141.
[181] ZÖLLER G., Ex aliquo nihil. Fichtes Anti-Kreationismus, In: *Der Eine oder der Andere*, (hrsg.), Ch. Asmuth, K. Drilo, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 46.

de 1804/II et dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* de 1806, composée des onze leçons exposées devant le grand public berlinois, consacré au thème de sa doctrine de la religion. Tentant de savoir ce qu'est une vie bienheureuse, le philosophe précise que la béatitude est « de reposer et persister dans l'Un : la misère, c'est d'être dispersé à travers le multiple et le divers ; il s'ensuit que l'état dans lequel nous devenons bienheureux consiste à reprendre notre amour au multiple pour le remettre à l'un »[182]. Cette réponse est au centre du problème que Fichte aborde dans ce texte, il s'agit de l'être absolu (Dieu) que Fichte nomme, dans sa manifestation, « être-là » (*Dasein*) et dans lequel tous les êtres trouvent leur raison d'exister. Fichte montre une relation subtile entre l'être absolu qui est un et non divisible, mais qui aussi s'extériorise et se révèle (être-là) apparaissant dans le savoir et apportant le soutien à ce qui est hors de son être[183]. Ainsi, cette relation n'est pas autre que « l'être-là de l'être »[184] avec la précision que « l'être – en tant qu'être et restant être, mais n'abandonnant nullement son caractère absolu, sans se mélanger ni se mêler avec l'être-là, doit être là. »[185] C'est l'unique forme de « l'extériorisation et la révélation de l'être » ou l'être-là de Dieu qui s'articule par le « penser pur »[186] ou le « savoir »[187], ce que signifie que nous ne pouvons pas être identifiés avec cet être absolu. Il écrit :

> La religion consiste (…) dans sa propre personne et non pas celle d'une autre, avec son propre œil spirituel et non pas celui d'un autre, on intuitionne, on a et on possède Dieu immédiatement. Mais cela n'est possible que par le penser pur et autonome ; c'est seulement par lui que l'on *devient* une personne à part entière ; et lui seul est l'œil par lequel Dieu peut devenir visible. Le penser pur est lui-même l'être-là divin.[188]

Donc, selon Fichte, la « vraie religion » ne peut connaître Dieu parce qu'elle ne possède pas Dieu immédiatement mais seulement sa manifestation, comme Il se révèle.

Fichte n'envisage pas ici une réflexion autonome sur le divin, mais à partir de cette relation entre Dieu et l'être-là articulé par le « penser pur », nous ne sommes pas loin du concept du divin. En effet, le divin, à l'origine, ne sépare pas l'être absolu de tous les autres

---

[182] GA I 9, 64 ; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, trad. P. CERUTTI, J. Ch. J. LEMAITRE, A. SCHNELL, F. SEYLER, Paris, Vrin, 2012, pp.. 47-48.
[183] Cf. *Ibid.,* GA I 9, 86 ; trad. fr. p. 82-83.
[184] *Ibid.,* GA I 9, 86 ; trad. fr. p. 83.
[185] *Ibid.,* GA I 9, 87 ; trad. fr. p. 85.
[186] *Ibid*., GA I 9, 68-69; trad. fr. pp. 54-55.
[187] *Ibid.,* GA I 9, 93; trad. fr. p. 93.

êtres ou n'appartient qu'à Dieu seul, mais à travers une relation, soutient et partage la vie des créatures ; c'est ainsi que Fichte parle de « vie divine ». Dieu reste inchangeable dans son être absolu, quand Il s'extériorise. Ceci nous permet d'établir un parallèle avec le « divin de Dieu » chez Nabert, qui nous intéresse ici. Le « divin » chez Fichte n'est pas la transcendance qui s'absorbe par l'immanence, mais la transcendance qui se manifeste librement dans l'immanence et cette première n'est par déterminée par cette dernière.

Dans la quatrième leçon, Fichte assure qu'il faut que la conscience humaine se reconnaisse comme une image de l'être absolu[189]; cela est impossible par la seule réflexion[190] mais est possible par la liberté[191]. Puis le philosophe présente une christologie philosophique réfléchissant sur le prologue de l'Évangile de Jean dans lequel, à son avis, se trouve exposé le « christianisme authentique »[192]. Nous aurons l'occasion de revenir encore sur ce thème dans cette partie d'une manière plus détaillée. Ce qui est important de mentionner est que Fichte, dans cet ouvrage, revient encore sur la théorie de la moralité supérieure, laquelle se base sur les actes moraux et l'obéissance à la loi. La réalisation de la vie bienheureuse exige d'agir dans la liberté, car à son avis « [c]hacun sans exception obtient nécessairement par le seul fait qu'il entre dans la réalité effective, sa part dans cet être suprasensible, (…) et cette part ne cesse de se développer en lui dans toute l'éternité, - apparaissant sous la forme d'un agir continue. »[193] Nous pouvons ici relever quelques points importants : tout d'abord, l'être absolu se fait présent dans le monde sensible par son « apparence » (*Schein*) à travers l'agir humain qui agit également entre les individus (inclusion d'éléments de l'intersubjectivité) puis, le philosophe insiste sur le fait que cet agir se perpétue « pour toute l'éternité », ce qui introduit une problématique concernant la responsabilité de nos actions « ici et maintenant »[194], et suspend ainsi l'espérance humaine s'inscrivant dans la doctrine de l'eschatologie chrétienne. Il écrit :

---

[188] *Ibid.,* GA I 9, 69; trad. fr. p. 55.
[189] Cf. *Ibid.,* GA I 9, 98; trad. fr. p. 100.
[190] Cf. *Ibid.,* GA I 9, 98; trad. fr. p. 101.
[191] Cf. *Ibid.*
[192] *Ibid.,* GA I 9, 116 ; trad. fr. p. 127.
[193] *Ibid.,* GA I 9, 159-160 ; trad. fr. p. 194. Aussi dans un autre lieu il écrit : « (…) dans l'agir de chaque individu, apparaisse purement la figure que l'essence divine a prise en lui, et en ce que chaque individue connaisse Dieu dans l'agir de touts les autres, tel qu'Il apparaît à l'extérieur d'eux, et que, par conséquent, pour toujours et pour toute l'éternité. » GA I 9, 163 ; trad. fr., p. 200.
[194] VERWEYEN H., *Fichte's Philosophy of Religion*, p. 292

> (…) il n'a pas besoin de croire d'abord en Lui, car Dieu se donne à lui [homme] éternellement tout entier tel qu'Il est et il n'a par conséquent rien à espérer de Lui, mais de foi et d'espérance en l'homme. Cette foi inébranlable et cette infatigable espérance peuvent l'arracher, dès qu'il le veut, à toute l'indignation ou à tout le chagrin dont la considération de la réalité effective est susceptible de le remplir, et peuvent inviter dans sa poitrine la paix la plus assurée et le repos le plus impertubable dès qu'il en a le désir. (…) il a bien toute l'infinité devant lui et il peut ajouter autant qu'il veut des millénaires aux millénaires qui ne lui coûtent rien.[195]

Ce qui est étonnant dans l'explication de Fichte est l'attention qu'il porte à chaque individu, qui est l'image de Dieu et qui, parce que Dieu apparaît, permet à chacun de vivre une expérience individuelle et intime (car la révélation commune n'existe pas) et, en même temps, objective (car il se reconnait par le moment intersubjectif). L'appartenance à la vie divine est la vie bienheureuse qui commence déjà sur cette terre et s'effectue par l'agir, affecté par l'amour vers l'être absolu, qui s'exprime comme l'amour absolu.

3.3.1 Le Verbe

Dans la sixième conférence de l'*Initiation à la vie bienheureuse* considérée comme un des plus beaux textes de la philosophie de la religion de l'époque, Fichte fait référence au Prologue de Jean en réfléchissant sur le concept de *Logos*. Pour Fichte, le Prologue de Jean est le plus philosophique de la Bible, avant tout, parce qu'il « s'accorde justement avec la raison »[196]. Par conséquent, il considère que le christianisme annoncé par le Prologue de Jean est compatible avec sa *Doctrine de la religion*. À ce sujet, il écrit : « C'est seulement avec Jean que le philosophe peut s'entendre, car lui seul a du respect pour la raison et en appelle à la seule preuve que le philosophe reconnaît comme valable, la preuve intérieure »[197]. Pour Fichte, Jean, dans son Prologue, a du respect pour la raison et utilise l'argument de la « preuve intérieure » ce qui permet au philosophe de s'interroger sur la foi.

Le point majeur de cette conférence est la réflexion sur le *Logos* ou *Verbe* quand Fichte propose de repenser la christologie du point de vue philosophique, ce qui est rare en

---

[195] GA I 9, 173 ; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse*, p. 215.
[196] *Ibid.*, GA I 9, 115; trad. fr. p. 127.
[197] *Ibid.*, GA I 9, 116; trad. fr. p. 127.

philosophie. Notons que Jésus n'est, en aucun cas, présenté comme un philosophe, pour Fichte :

> Il était au commencement (…) il était auprès de Dieu ; il était Dieu lui-même ; il était au commencement auprès de Dieu. (…) Si, au-delà et au dehors de l'être intérieur et caché en soi de Dieu, que nous sommes en mesure de penser, Dieu, après-coup et dans une étape encore supplémentaire, *est là*, chose que nous ne pouvons saisir que de manière factuelle, il est donc nécessaire qu'il soit là par son essence intérieure et absolue et son être-là, que nous seuls distinguons de son être, n'est en soi et en lui pas distinct ; au contraire, cet être-là est originaire, avant tout temps et en l'absence de tout temps, auprès de l'être, inséparable de l'être : Le Verbe au commencement, - le Verbe auprès de Dieu, - le Verbe au commencement auprès de Dieu, - Dieu Lui-même le Verbe et le Verbe lui-même Dieu.[198]

Considérer le Verbe comme le commencement de tout signifie que toutes choses, comme le temps, l'espace, le monde même, y trouvent leur sens. Leur origine est le Verbe lui-même. Ainsi, l'être-là du Verbe qui est « parfaite présentation sensible du Verbe éternel, comme absolument personne ne l'a été avant lui »[199] permet à l'homme la plus parfaite connaissance de soi, car à partir de cette unité de l'être-là humain et de l'être-là divin de Jésus Christ, l'humanité entière s'élève.

Finalement, pour comprendre la valeur de sa pensée, il faut d'abord noter que Fichte se distingue de nombreux penseurs pour lesquels la divinité du Christ créait un réel problème. Le terme grec de *Logos* connaît un grand éventail de significations ; mais Fichte s'attache à trouver la plus adéquate. Chez Kant, Jésus est pensé surtout comme un homme agréable à Dieu. Puis, Goethe propose dans son célèbre ouvrage « *Faust* » sa version de la traduction du texte de Jean présentant le *Logos* ; il réfute la divinité du Christ en lequel il reconnait seulement un grand maître. Dans son *Faust,* Goethe réélabore le prologue de Jean en proposant de penser *Verbe* comme le « Sens » (*Sinn*), la « Force » (*Kraft*) et l'« Action » (*Tat*)[200]. Goethe et Fichte se connaissaient, s'étant mutuellement influencés. Ici il n'est donc

---

[198] *Ibid.*, GA I 9, 118-119; trad. fr. p. 132.
[199] *Ibid.*, GA I 9, 121; trad. fr. p. 135.
[200] Cf. GOETHE, *Faust,* trad. fr. J. Amsler, O. Mannoni, Paris, Gallimard, 2007, pp. 124-125.

Geschrieben steht: »Im Anfang war das Wort!«	Il est écrit : *Au commencement était le Verbe* !
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?	Voici déjà que j'achoppe ! Qui m'aidera à poursvivre ?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,	Je ne puis à aucun prix estimer si haut le

pas très difficile de voir que le terme de l'« Action » utilisé par Goethe est un terme particulièrement fichtien[201]. Ce jeu de mots entre Goethe et le Verbe johannique du côté de Fichte n'est pas qu'un simple désaccord entre eux. C'est une erreur de ne pas reconnaître l'unité parfaite de la divinité et de l'humanité en Jésus Christ, comme écrit Fichte : « depuis son époque, on pourrait dire jusqu'à ce jour, au moins dans la connaissance profane, à nouveau, comme éradiquée et perdue »[202]. Si Fichte adhère à cette version du prologue de Jean, c'est qu'il se reconnait dans l'idée que le christianisme enseigné par l'apôtre, affirme que « tout homme peut et doit parvenir à l'unité avec Dieu et devenir dans sa personnalité l'être-là même de Dieu, c'est-à-dire le Verbe éternel »[203].

3.4 La doctrine de l'État (*Die Staatslehre,* 1813)

Parce qu'elle s'inscrit dans la ligne théologico-politique de la réflexion de Fichte, nous concluons ce parcours des idées fichtiennes concernant la philosophie de la religion par la présentation du dernier cours donné par le philosophe avant sa mort, la *Doctrine de l'État.* On peut en effet considérer cet ouvrage comme un achèvement de sa philosophie. Il y revoit encore la question de la Révélation, mais dans une autre perspective ; le Christ est l'essence de la Révélation, Il est le « fondateur du Royaume des Cieux » qui fait de « tous les hommes

---

	Verbe !
Ich muß es anders übersetzen,	Il faut le traduire autrement,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.	s'il est vrai que l'Esprit m'éclaire.
Geschrieben steht: Im Anfang war der *Sinn*.	Il est écrit : *Au commencement était la Pensée* » !
Bedenke wohl die erste Zeile,	Considère bien la première ligne,
Daß deine Feder sich nicht übereile!	que ta plume ne se précipite pas !
Ist es der *Sinn*, der alles wirkt und schafft?	Est-ce la *Pensée* qui opère et produit tout ?
Es sollte stehn: Im Anfang war die *Kraft*!	Il faudrait au moment : *Au commencement était la Force*!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,	Mais au moment même où je note ceci,
Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.	quelque chose m'incite à n'en pas rester là.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat	L'Esprit me secourt ! Tout à coup, je vois l'issue
Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat*!	et j'écris d'une main assurée : *Au commencement était l'Acte* !

[201] Cf. KRIMMER E., « Then Say What Your Religion Is » In : *Goethe, Religion, and* Faust, In: *Religion, Reason, and Culture in the Age of Goethe*, (ed.), by E. Krimmer, P.A., Simpson, Camden House, 2013, pp. 99-119.
[202] GA I 9, 121; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie*, p. 136.
[203] *Ibid.*, GA I 9, 127; trad. fr., p. 145.

sans exception des citoyens de celui-ci »[204]. Ce Royaume des Cieux se caractérise par la liberté à la suite du Christ qui en est l'exemple parfait et aussi le premier citoyen dans lequel tout doit « renaître »[205], car « tous ceux qui parviennent au Royaume des cieux n'y arrivent que par lui, par l'image donné par lui »[206]. Autrement dit, le Christ est celui par lequel s'exerce la liberté dans la société, et la proclamation du Royaume de Dieu sur la terre n'est rien d'autre que la reconnaissance du « principe de toute activité » en Dieu, dans lequel se réalise la liberté humaine[207]. Dans ce texte, Fichte reconnaît que le Christ est le Fils unique de Dieu dans et par lequel Dieu se révèle. La compréhension de la Révélation visiblement s'approfondit eu égard à celle présentée dans l'*Essai de critique de toute révélation* de 1792 et devient la « connaissance » dans laquelle Dieu n'est pas présent immédiatement[208]. Il écrit :

> Dieu lui-même *est* dans la connaissance ; non pas toutefois comme quelque chose d'immédiatement donné et posé en elle, mais seulement pas *l'acte de comprendre la connaissance* même, précisément comme ce en tant que quoi nous l'avons comprise ici. Dieu n'est pas du tout de façon immédiate dans la connaissance (il n'y a pas d'*intuition* de lui), mais seulement dans l'entendement de cette connaissance même, comme sa *révélation*.[209]

Fichte opère une distinction entre le monde ancien et le monde nouveau, d'abord à partir du critère de la liberté. Celle-ci rend visible la volonté divine[210], laquelle se manifeste par la morale. Fichte encore se réfère à la conception de Dieu comme un « législateur moral », assumant que la doctrine du christianisme est identique à celle de la liberté[211]. La différence réside également dans la manière dont on considère Dieu et l'humanité, mérite, selon lui, du christianisme[212], « Evangile de la liberté et de l'*égalité* »[213]. Il insiste encore sur le caractère intérieur du christianisme qui est une force puissante de la transformation sociétale, le Christ est celui qui tout à la fois proclame la liberté, réalise le Royaume des

---

[204] SW IV, 538 ; FICHTE J.G., *La doctrine de l'État* (1813), trad. F. Albrecht, J.-Ch. Goddard, G. Lacaze, O. Lahbib, Paris, Vrin, 2006, p. 202.
[205] *Ibid.*, p. 543; trad. fr. p. 206.
[206] *Ibid.*, p. 542; FICHTE J.G., *La doctrine de l'État* (1813), p. 206.
[207] Cf. *Ibid.*, SW IV, 541; trad. fr. p. 204.
[208] Cf. *Ibid.*, SW IV, 380-382 ; trad. fr. pp. 70-71.
[209] *Ibid.*, SW IV, 382; trad. fr. p. 71.
[210] Cf. *Ibid.*, SW IV, 521-522 ; trad. fr. p. 189.
[211] Cf. *Ibid.*, SW IV, 522; trad. fr. p. 190.
[212] Cf. *Ibid.*, SW IV, 522-523 ; trad. fr. p. 190.

Cieux sur la terre et en est son premier citoyen. Dans la *Doctrine de l'État,* Fichte le voit comme: « un fis unique de Dieu, un homme dont Dieu a fait immédiatement son instrument, pour inviter à travers lui tous les hommes à faire d'eux-mêmes cet instrument, avec liberté, par un libre abandon. C'est pourquoi il est vrai qu'il y a nécessairement un fils de Dieu »[214]. Il le nomme aussi « fondateur appelé par Dieu »[215], « homme sublime »[216], et en arrive à conclure que le Christ « est lui-même Dieu, avec le Père et le Saint-Esprit (…) Dieu est dans son unité essentielle un Dieu trine »[217]. Ici, il esquisse l'idée trinitaire de Dieu qui était manquante dans ses ouvrages précédents. De plus, il présente Jésus comme le Rédempteur qui, par la rémission des péchés et la manifestation de la volonté divine, restaure le « plan que Dieu a pour le monde »[218].

Ce qui est étonnant chez Fichte est l'idée que l'Esprit agissait déjà avant la venue du Christ, chez Socrate[219]. Le philosophe présente ce moment comme une « puissante avancée de l'humanité »[220]. Cependant, si avec Socrate, il s'agit d'une « source spécifique et purement *a priori* de connaissances »[221] et donc « relativement à la forme de la vérité »[222] un « grand miracle »[223], avec Jésus, elle reçoit son contenu, autrement dit, la connaissance philosophique ne trouve son accomplissement que dans le christianisme. Ainsi, pour Fichte, le monde ancien constituait une étape « préparatoire à un Évangile futur, c'était une préfiguration [*Vorbild*] »[224]. Cette proposition lui permet de montrer le lien entre la philosophie et la religion dans la mesure où toutes les deux sont reliées par l'exigence de la liberté et par celle de la connaissance, « déterminée ainsi par elle-même et par sa propre essence, d'une manière compréhensible et comprise par la philosophie »[225].

---

[213] *Ibid.*, SW IV, 523; trad. fr. p. 191.
[214] *Ibid.*, SW IV, 544; trad. fr. pp. 206-207.
[215] *Ibid.*, SW IV, 546; trad. fr. trad. fr. p. 208.
[216] *Ibid.*, SW IV, 548; trad. fr. p. 210.
[217] *Ibid.*, SW IV, 550; trad. fr. p. 211.
[218] *Ibid.*, SW IV, 562; trad. fr. p. 220.
[219] Cf. *Ibid.*, SW IV, 570; trad. fr. p. 226.
[220] *Ibid.*
[221] *Ibid.*
[222] *Ibid.*
[223] *Ibid.*
[224] *Ibid.*, SW IV, 571; trad. fr. p. 227.
[225] *Ibid.*, SW IV, 380; trad. fr. p. 70

3.5 La doctrine de la religion (*Religionslehre*)

Dans les chapitres précédents, nous avons parcouru les textes les plus importants de la philosophie de la religion fichtienne. Les écrits de ces deux périodes qui étaient destinés à des publics différents (scientifique et populaire), ont été encensés ou vivement critiqués. Malgré certaines évolutions et l'approfondissement de certains concepts, ils sont restés dans le même esprit et fidèles à l'idée de la *Doctrine de la science*. Fichte était le fils de son temps, en particulier, de l'Allemagne de la fin du XVIII^{ème} et du début du XIX^{ème} siècle, dans lesquels les idées religieuses des penseurs tels que Lessing (1729-1781), Herder (1744-1803) et Jacobi (1743-1819) Schleiermacher (1768-1834) et surtout de Kant (1724-1804) ont inspiré fortement cette période. Comme un vrai héritier de Kant et lecteur de la *Critique de la raison pratique* dans lequel Kant présente son postulat de la raison pratique comme l'épreuve morale de l'existence de Dieu, Fichte rapproche moralité et religion. Pourtant, les deux philosophes ne s'accordent pas sur l'idée de Dieu. Fichte évite de penser Dieu seulement comme un ordre théorique ou uniquement pratique ; pour lui, l'idée de Dieu est beaucoup plus qu'un postulat qui Le réduit à une fonction par laquelle on peut parvenir à notre but final[226]. Hansjürgen Verweyen suppose que Fichte, après la lecture de Kant, devrait affronter deux obstacles dont le premier serait de confondre l'idée de Dieu avec les éléments eudémonistiques et le second lié aux différentes compréhensions de Dieu impliquant donc d'autres idées de Sa révélation[227].

La philosophie de la religion de Fichte est complexe, elle possède également des points faibles comme des points forts. Le penseur formule des questions très importantes telles : « d'où vient le sens religieux de l'homme ? »[228] ou « [q]uel est donc le sentiment sur lequel se fonde notre croyance dans la divinité (…) ? »[229]. Pour lui, penser Dieu ne signifie pas

[226] Cf. VERWEYEN H., Fichte's Philosophy of Religion, In: *The Cambridge Companion to Fichte*, (ed.), by D. JAMES and G. ZÖLLER, New York, Cambridge University Press, 2016, p. 277.
[227] *Ibid*.
[228] FICHTE J. G., Rappels, réponces, questions (1799), In : *Querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion*, p.143.
[229] *Ibid.*, p.154.

toujours s'enquérir de caractéristiques personnelles[230] ; si l'on pense Dieu comme « volonté infinie » dans lequel il ne peut y avoir aucune limite, on ne se trompe guère totalement, évitant de créer des idoles conceptuelles. De même, il peut sembler que l'homme, chez Fichte, soit entièrement conditionné par la morale, surtout dans l'obéisance à la loi morale qui lui dicte d'agir en respectant la liberté des autres êtres humains. Identifiant Dieu avec l'« ordre moral du monde », il montre tout d'abord que l'activité pratique de l'homme a un but final dans le monde suprasensible vers lequel s'oriente sa croyance religieuse. Ainsi, celle-ci, selon Fichte, prend son origine dans la pratique (morale) et, à partir de la croyance et de la pratique, on arrive à la définition de la vraie religion. Il peut sembler qu'il s'agisse d'un rigorisme car si l'homme est immoral, il ne peut pas croire en Dieu. Mais comme nous l'avons vu chez Fichte, être entièrement immoral est presque impossible à l'homme, car [i]l n'existe pas d'homme qui aime le mal parce que c'est le mal »[231]. Et puis, le philosophe part de l'idée que l'intériorité humaine est constituée par « une tendance à l'autoactivité absolue et indépendante. (…) Cette tendance, je la sens, pour peu que je me perçoive moi-même ; elle est inséparablement unie à la conscience que j'ai de moi-même. (…) Je dois, conformément à cette tendance, agir comme un être absolument autonome. »[232] Donc, cette tendance à l'activité, inscrite dans la conscience humaine, devrait entraîner l'homme à agir moralement.

Cependant, Fichte résiste à l'idée de penser Dieu comme un créateur du monde. Dans la *Doctrine de la science* de 1805, il écrit : « Dieu est le créateur du monde : non, car il n'y a pas de monde et il ne peut y en avoir ; en effet, seul l'absolu *est*, mais l'absolu ne peut pas sortir de lui-même ».[233] Puis, dans la sixième leçon de l'*Initiation à la vie bienheureuse* à propos de la création du monde, il propose de penser ce dernier comme un monde qui est préformé, autrement dit, Dieu n'a pas créé, parce que tout était déjà dans le Verbe, il écrit :

> (…) au commencement, dans ce même commencement dont il est aussi question, c'est-à-dire à l'origine et avant tout temps, Dieu ne créa pas, et il n'était nul besoin de

[230] « En son concept, la personnalité présuppose des limites. Comment pourrais-je t'appliquer ce concept de personnalité sans t'attribuer ces limites ?» ; FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen,* p. 140 ; trad. fr., p. 213.
[231] *Ibid.*, p. 112 ; trad. fr. p. 181.
[232] *Ibid.*, pp. 85-86 ; trad. fr. pp. 152-153.
[233] GA II 9, 288 ; *La doctrine de la science de 1806,* trad. I.Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2006, p. 186

> création, – au contraire, il – était déjà : Il était le Verbe – et ce n'est que par Lui que toutes les choses ont été faites.[234]

C'est dans le Verbe qu'ont été créées toutes les choses et nous avons une manifestation éternelle de Dieu par le Verbe. Mais avant cette réflexion, Fichte dans un autre texte, qui concerne la dispute sur l'athéisme, fait une remarque selon laquelle son idée de Dieu ne peut pas se déterminer par « des actes, des événements, quelque chose qui s'écoule, aucun être, aucune persistance immobile : un créer, un conserver, un régner, d'aucune façon un créateur, un conservateur, un souverain »[235]. Il réaffirme souvent sa thèse sur l'impossiblité, parce que nous sommes limités, de saisir l'idée de Dieu, qui en soi est une activité pure et infinie. Fichte reconnaît la source originaire du monde en Dieu, il est attiré par la révélation de Dieu dans le monde, mais la création *ex nihilo* comme un acte libre de Dieu reste pour lui une question suspendue.

Concernant la philosophie de la religion chez Fichte, elle vise deux buts principaux : le premier cherche à montrer que la religion est la réponse aux questions existentielles de l'homme, le second présente la philosophie comme doctrine de la science formulant les questions auxquelles la religion se doit de répondre. Il s'agit de la

> (…) réligiosité effective et vraie [qui] ne se contente pas seulement de considérer et contempler, elle ne se contente pas de ruminer des pensées dévotes, elle est au contraire nécessairement active. Elle consiste (…) en la conscience profonde que Dieu, en nous, vit effectivement, est actif et parachève son œuvre. (…) s'il ne sort de nous aucune activité et si aucune œuvre n'apparaît comme venant de nous, alors Dieu n'est pas non plus actif en nous.[236]

Ici Fichte fournit un exemple de la relation dynamique entre Dieu et l'homme, Dieu n'étant pas une idée abstraite de la raison, mais actif et vivant. Ainsi, la religion s'accomplit par la foi et la pratique qui devient une réelle posture dans la vie, plus précisément, la vie bienheureuse que Fichte met au centre de la religion, où la béatitude et la pensée se rejoignent[237]. Pour le philosophe, « la vie véritable et sa béatitude consistent donc dans la

---

[234] GA I 9, 118 ; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse*, p. 131.
[235] SW V, 366 ; FICHTE J.G. Rappels, réponses, questions (1799), In : *Querelle de l'athéisme. Suivie de divers textes sur la religion*, p. 164.
[236] GA I 9, 113; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse,* p. 123.
[237] Cf. CATTIN E., La religion fichtéenne, In: *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et philosophie*, (éd.), J.-Ch. GODDARD et M. MAESSCHALCK, Paris, Vrin, 2003, p.130.

pensée, c'est-à-dire en une certaine façon déterminée de nous voir nous-mêmes et le monde en tant qu'issus de l'essence divine, intérieure et cachée en elle-même ».[238] Ici, la pensée est présentée comme une « vue » (*Ansicht*). Puis, Fichte propose cinq points de vue sur le monde qu'il est possible de regrouper en trois, plus généraux, concernant la « moralité supérieure », la « religion » et la « science ». Ils sont ensemble concentrés autour de l'apparence de Dieu dans le monde. L'homme est intégré tout entier en eux, par l'« action », la « contemplation » et la « réflexion »[239]. Cette analyse fichtienne nous montre comment l'harmonie entre la théorie et la pratique constitue un axe essentiel de la religion, car elle

> (…) n'est pas un simple rêve dévot, (…) la religion n'est absolument pas une affaire existant pour elle-même, à laquelle on pourrait se consacrer à part des autres affaires, par exemple certains jours à certaines heures ; elle est au contraire l'esprit intérieur qui pénètre, anime et absorbe en elle tout notre penser et notre agir.[240]

Fichte ne semble pas décrire l'homme comme une créature misérable, un pécheur de nature corruptible par le mal radical[241], mais au contraire, il voit l'homme bon, destiné à une vie bienheureuse, qui porte en soi un « désir d'éternel ». Cet homme libre qui essaie d'agir selon des convinctions morales (lesquelles auraient pu le rendre bon) respectent la liberté des autres individus semblables à soi. Pour lui : « (…) la vraie religion est quelque chose qui rend suprêmement heureux, elle est ce qui seul donne à l'homme, ici-bas et de toute éternité, existence, valeur et dignité, et il faut travailler de toutes ses forces pour que, si possible, cette religion parvienne à tous les hommes »[242]. Voici le programme que vise Fichte dans sa *Religionslehre* dans lequel la philosophie joue un rôle indispensable. Ici, la philosophie de la religion contraste fortement avec celle de ses prédécesseurs, mais aussi avec celles qui suivent après elle ; par exemple, si pour Schelling « la philosophie part de l'Absolu qui est

---

[238] GA I 9, 62; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse*, p. 45.
[239] VERWEYEN H., *Fichte's Philosophy of Religion*, In: *The Cambridge Companion to Fichte*, (ed.), by D. JAMES and G. ZÖLLER, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 294-295.
[240] GA I 9, 113; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse*, p. 124.
[241] «(…) ce n'est pas la anture, c'est la liberté elle-même qui cause dans notre espèce la plupart des désordres, et les plus terribles d'entre eux. L'ennemi le plus cruel de l'homme, c'est l'homme.» FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen*, p. 105 ; trad. fr. p. 173.
[242] GA I 9, 77; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse*, p. 69.

source de la vie ; pour Fichte, la philosophie est un continuel retour à la vie qui unit à Dieu »[243].

Cette citation concluera le présent chapitre, nous laissant convaincus que la philosophie de Fichte et surtout sa philosophie de la religion n'est pas un simple ajout aux philosophies existantes mais un projet bien pensé, pesé, et personnellement éprouvé. La lecture et l'analyse de ses principaux ouvrages religieux nous ont permis d'être non seulement témoins de l'évolution de sa pensée, du changement de style de son écriture pendant ces grandes périodes, mais aussi de la fidélité à sa « découverte initiale » [244]. Nous sommes parvenus au moment où la relation de l'homme avec Dieu est réfléchie particulièrement dans son activité et dans sa vitalité, où Dieu qui est la vie vivante donne à chaque individu sa vie divine qui « ne cesse de se développer en lui dans toute l'éternité »[245]. Le philosophe insiste sur l'idée selon laquelle la religion doit d'abord conduire l'homme à la vie bienheureuse ; la religion n'est point le résultat d'une observation du monde, c'est la connaissance d'un être au-delà de ce monde. Il reste maintenant à préciser qui est cet individu voué à partager la vie divine de Dieu ?

[243] MAESSCHALCK M., *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Olms, 2000, p. 64.
[244] « Mais si on tiennt compte de sa découverte initiale, on ne saurait voir dans ce changement rien de radical. Sa dernière doctrine n'est elle-même qu'une solution nouvelle pour le même problème, solution meilleure que les précédentes ». HENRICH D., « La dévouverte de Fichte », *Révue de méthaphysique et de morale*, n°2, 1967, p. 156.
[245] GA I 9, 160 ; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse*, p. 194.

CHAPITRE 2

Le Moi, le moi absolu et l'Absolu

1. INTRODUCTION

La réponse à la question de l'intériorité humaine connaît aujourd'hui beaucoup de variantes tant dans sa définition que dans sa signification. De nombreuses disciplines scientifiques prétendent donner leur propre réponse. En philosophie, le thème de l'*ego* a une voie autonome, cependant historiquement, nous pouvons rappeler quelques définitions clichés teles que : « naissance » du sujet, sa « mort » ou même sa « renaissance »[246]. Dans ce chapitre, en nous appuyant sur la pensée de Fichte, nous tenterons de repenser l'essence de la vie consciente de l'homme, son « moi », sans lequel il est quasiment impossible de parler de liberté, d'individualité, d'autonomie de l'homme, de son identité et enfin, de son authenticité.

Le but de ce chapitre est de présenter la triade : le « moi », le « moi absolu » et l' « Absolu ». Nous éviterons ici les préjugés plus ou moins popularisés selon lesquels la philosophie de Fichte serait une philosophie subjective et la réflexion sur le « moi», point de départ pour sa philosophie ainsi que le « moi absolu » comme absolutisation du sujet humain. À partir de cette triade, le chapitre est structuré en trois étapes qui articulent les concepts du « moi », du « moi absolu » et de l'« Absolu ». Nous commencerons par exposer le « moi » en tant que premier principe de la philosophie, puis nous analyserons les concepts du « moi absolu », enfin, nous examinerons le « moi » comme un lieu de la manifestation de l'Absolu.

1.1 Le moi : dialectique des trois principes

Qu'est-ce que le « moi » ? Comment peut-on le définir ? Fichte utilise la première personne du singulier, le pronom – « Moi » (*Ich*), qui en soi est un terme technique, au début de son projet des *Principes de la Doctrine de la science* (*Grundlage des gesammten*

[246] DE LIBERA A., *Archéologie du sujet. Naissance du sujet,* Paris, Vrin, 2014, p. 18.

Wissenschaftslehre) de 1794. Le choix du « moi » est important non seulement pour préciser que la conscience objective dérive de la conscience subjective et du « moi » qui est, en soi, une activité réflexive, donc est l'origine de la connaissance objective. Mais comment le « moi » peut-il arriver à l'affirmation de cette activité en soi-même ? Pour Fichte la structure du « moi » se pose absolument comme un principe, un « moi » pur ou comme *Ichheit* « égoïté ». C'est pourquoi la réponse à cette question ne peut s'inscrire que dans la pensée du « moi » qui porte une détermination en soi-même. Nous verrons de manière plus détaillée la structure du « moi » par l'analyse des trois principes.

Le premier est un principe d'identité. Ici, le « moi » est présenté comme celui qui pose soi-même dans la manière absolue, c'est le « moi » pur ou le « moi absolu », duquel « être posé » (*setzen*) définit son essence. Fichte décrit ce principe d'identité Moi=Moi de la manière suivante : A=A, dans lequel le « moi » qui se pose est identique à ce qui est posé. Ce qui se pose et ce qui est posé représentent un acte d'autoposition absolu du « moi ». C'est le « moi absolu » pensé comme le premier principe. Le « moi » n'est pas seulement quelque chose comme un objet, une chose, mais il est une activité référentielle en soi c'est-à-dire, il est ce qui est, tout d'abord, pour soi-même. Un autre aspect de ce premier principe est que Fichte le pense à travers un néologisme *Tathandlung* que l'on traduit comme une « act-action ». Par ce terme, le philosophe veut décrire l'activité autoréférentielle du « moi » où l'acte (*Tat*) provient du fait (*Tatsache*) qui est un accomplissement de l'action (*Handlung*). Ainsi, le « moi absolu » peut être expliqué simplement par son activité qui, en soi et pour soi, tend vers l'infini. À ce niveau, on ne peut penser à aucune représentation ni à aucune conscience de soi qui permettrait de se penser soi-même comme le « moi fini ». Le « moi » du premier principe est pré-représentationnel, il est fondé sur la conscience représentative[247].

Le deuxième principe est celui de la non-contradiction (*entgegensetzen*), dans lequel le « moi » s'oppose au « non-moi ». Cette construction linguistique du « non-moi » a été créée par Fichte pour indiquer qu'il s'agit d'un objet (*Gegenstand*), auquel s'oppose le « moi » ; mais cette dernière ne se réalise qu'en moi. Le « non-moi » est différent du « moi », il se présente comme une limite dans le « moi » et non comme une chose extérieure. Grâce à ce

[247] Cf. KLOTZ Ch., *Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95* Wissenschaftslehre, In : *The Cambridge Companion to Fichte*, (ed.), by D. JAMES and G. ZÖLLER, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 70-71.

principe, un panlogisme du « moi » est évité ; le « non-moi » confronte le « moi » et ce dernier ne peut se donner que par le « non-moi ». Mais comment le « moi pur » arrive-t-il à reconnaître quelque chose qui est différent de lui-même ? Poursuivant la pensée fichtienne, il semble que cette opposition au « moi pur » a été présupposée dès le départ et donc qu'elle exige d'introduire le troisième principe.

Celui-ci est l'union de ce qui est posé et de ce qui s'oppose dans le « moi ». Par conséquent, le « moi » contient en lui-même et en même temps un « moi » divisible et un « non-moi » divisible. Il peut être comparé à une synthèse des deux principes précédents du « moi » et pensé comme le « moi » déterminé. Ces trois principes composent la structure du « moi » dans le *Grundlage*.

Quel est le sens de ces trois principes exposés dans la *Doctrine de la science* ? D'une part, ce sont des principes logiques : le principe d'identité, le principe de la non-contradiction et le principe de la raison suffisante[248]. D'autre part, nous avons le « moi » qui est divisé en lui-même, cette division représentant son auto-activité pure. Ces trois principes, chez le philosophe, ne sont pas séparés ; il insiste sur leur caractère uni. Le « moi », pour lui, se structure autour de ces trois principes et en définissent l'activité. Cette déterminabilité du « moi pur » en lui-même par le « non-moi » est pensée théoriquement et idéalement, car il s'agit d'une présentation logique du « moi pur ». Nous avons encore besoin de préciser comment s'établit la relation entre le « moi » idéal et l'objet réel ou comment la conscience peut devenir représentationnelle, ce qui est impossible sans une relation avec l'objet réel, comment le « moi » peut être fondé non seulement en soi-même, mais être aussi « affecté » par le « non-moi » doté de la réalité hors de soi-même[249]. Enfin, comment Fichte résout-il le problème du passage du « moi pur », absolu, au moi fini, individuel ? La solution fichtienne que nous trouverons à la fin de *Grundlage* sera le passage du théorique vers le pratique, de l'idéal vers le réel, lequel prendra la forme d'une jonction ou d'un choc (*Anstoß*)[250]. Ce « moi », déjà ouvert aux objets dotés de la réalité, devient conscient, par la réflexivité, de son activité, laquelle n'est pas l'activité du soi absolu, mais l'activité déterminée qui permet de penser soi-même comme quelque chose. À ce niveau, le « moi » est présenté comme

---

[248] Cf. CESA C., *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 23-30.
[249] Cf. GA I 2, 259-301 ; FICHTE J.G. *Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science* (1794-1797), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990, pp. 21-54.

unique source de la dualité des formes réelles et idéales, théoriques et pratiques, ce que signifie que l'on ne peut penser le « moi » pur ou le « moi absolu » sans le « moi » fini ou le « moi » individuel ou le « moi » déterminé. Ainsi, « s'il n'y a pas un pouvoir pratique dans le Moi, alors il n'est pas d'intelligence possible »[251] note Fichte. Par cette démonstration du « moi » comme l'activité référentielle à partir de la dialectique principielle, Fichte esquisse la nature réflexive de la conscience de soi dans laquelle le « moi » est une source, dans ses dimensions pratique et théorique, qui à l'opposé ont été séparées chez Kant[252]. Ici, nous avons l'introduction de la réflexion sur la conscience de soi dans la philosophie qui devient le point central de la pensée de Fichte[253]. Enfin, il faut noter que cette dialectique principielle a fait l'objet de nombreux commentaires de la part des chercheurs mais a souvent été limitée uniquement aux premiers paragraphes consacrés l'exposition de la théorie du « moi », quoiqu'elle ne représente ni le programme dans son intégralité, ni le point de départ de la philosophie fichtienne[254]. Elle est seulement une base pour penser le « moi », lequel sera développé par Fichte dans les versions suivantes de la *Doctrine de la science*.

1.2 Le moi : structure dyadique

Poursuivant cette ligne de recherche, Fichte dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la science* (1797-1798) écrit :

> (…) comment le moi est-t-il pour soi ? (…) pense-toi, construis le concept de ton soi et sois attentif à la manière dont tu procèdes. (…) celui qui fait cela trouvera que son activité, comme intelligence, retourne en elle-même, se prend elle-même pour objet, dans la pensée de ce concept. [255]

---

[250] *Ibid.,* GA I 2, p. 355 ; trad. fr. p. 97.
[251] *Ibid.,* GA I, 2, p. 410 ; trad. fr. p. 144.
[252] « C'est là ce que l'on trouve souvent chez Kant sous le nom d'intérêt de la raison ; Kant parle d'un intérêt de la raison pratique, et il les oppose. Cela n'est correct que dans sa perspective et non en soi, car la raison n'est jamais qu'une et elle n'a qu'un intérêt. Son intérêt est la foi en autonomie et en la liberté, dont découle l'intérêt pour l'unité et la cohérence (…) ». GA IV 2, 22 ; FICHTE J. G., *La doctrine de la science Nova methodo*, trad. fr. I. Radrizzani, Laussane, L'Âge d'homme, 1989, Seconde introduction, p.57.
[253] Cf. HENRICH D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Maine, Vittorio Klostermann, 1967, p.7.
[254] Cf. CESA C., *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 23-24. Certaines idées ont été dejà noté dans revue de *Aenesidemus* (1792) et *Sur le concept de la doctrine de la science* (1798).
[255] GA III 3, 213 ; FICHTE J.G., *Nouvelle présentation de la doctrinede de la science (1797-1798)*, Seconde introduction à la Doctrine de la sceince, trad. I. THOMAS-FOGIEL, Paris, Vrin, 1999, p.125.

Ici, on arrive à la formulation que le « moi » peut avoir une expérience du soi-même par l'articulation de ce qui est la pensée et de ce qui est le pensant, c'est-à-dire le « moi » doit être pensé comme le sujet et l'objet en même temps. Cela renverse l'habituelle perception du « moi », mais comme nous l'avons vu, cette structure dyadique a été esquissée déjà dans le *Grundlage* par le terme de *Thathandlung*. Dès les premières pages de la *Doctrine de la science nova methodo,* Fichte explique que la conscience ne peut pas être consciente de soi autrement que comme « sujet-objet », de ce qui pose et ce qui est posé. Il écrit : « [p]our pouvoir me percevoir moi-même comme me posant, je devrais déjà me présupposer comme posé. »[256] Ainsi, la conscience est accompagnée par la conscience de soi qui s'explique par le concept du « moi » comme « sujet-objet ». Cette activité idéale, indéterminée, effectuée par l'intuition intellectuelle[257] devrait s'extérioriser dans le réel et dans la pratique. Le « moi » est donc vu par Fichte comme unité réunissant les deux activités de la conscience intelligible et sensible ; il n'y a pas d'activité idéale du « moi » sans activité réelle. Tout cela devient possible par la liberté qui est « le fondement suprême et la condition première de tout être et de toute conscience. »[258] Ainsi, Fichte admet : « Je suis sujet et objet ; et c'est sujet-objectivité (*Subjekt-Objektivität*), ce retour du savoir en soi-même, que je désigne par le concept du *moi*. (…) je me trouve comme sujet et comme objet, les deux étant cependant immédiatement liés »[259]. On ne peut pas penser le « moi » sans cette unité du posant et du posé. La structure du « moi » qui synthétise les deux : de sujet et d'objet, d'idéal et de réel, doit être soutenue par la volonté du « moi », lequel doit vouloir être un objet pour soi-même. L'acte de la conscience de soi est impossible sans la volonté et sans l'intelligence.

La volonté du « moi » est l'élément constitutif de l'agir, il se présente aussi comme une tendance (*Treib*), un effort interne que l'homme possède[260]. L'activité réelle présuppose que le « moi » soit déterminé d'une certaine manière et cela s'effectue par le sentiment. Il écrit : « un sentiment n'existe pas du tout s'il n'est pas senti, la réflexion est nécessairement et

---

[256] GA IV, 2, 31 ; FICHTE J. G., *La doctrine de la science Nova methodo,* trad. fr I. Radrizzani, Laussane, L'Âge d'homme, 1989, p.71.
[257] « Une intuition pure du moi en tant que sujet-objet est donc possible ; une telle intuition est appelée à juste titre ' intuition intellectuelle', puisqu'elle ne comporte en soi aucune matière sensible. » GA IV 2, p. 31 ; FICHTE J. G., *La doctrine de la science Nova methodo,* p.71.
[258] *Ibid.,* GA IV 2, 47 ; trad. fr. p. 91.
[259] FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen,* p. 61 ; trad.fr. pp.120-121.
[260] Cf. GA IV 2, 61 ; FICHTE J. G., *La doctrine de la science Nova methodo,* p.108.

inséparablement liée au sentiment. Le sentiment est un simple acte de poser la déterminité du moi. »[261] Avoir un sentiment présuppose l'existence d'un corps, ainsi, Fichte conclut à l'idée du « moi » incarné par laquelle « en tant que corps, je suis pensée par une pensée sensible »[262]. Ce point d'approfondissement de la pensée fichtienne sur le concept du « moi corporel », n'est pas encore abordé dans la structure triadique présentée dans le *Grundlage*. Enfin, penser le « moi » qui se pose absolument c'est-à-dire comme une activité auto-référentielle, peut laisser penser que c'est un sujet qui a son fondement exclusivement en soi-même.

Le « moi » comme sujet-objet n'est pas seulement limité par les sentiments du corps qui est « un corps dans le monde sensible », mais il doit exercer aussi sa volonté pure. Celle-ci peut devenir sensible dans le corps, se manifestant comme la « force sensible »[263]. Nous avons aussi une référence au « moi » qui est pensé comme une dualité originaire de l'idéal et du réel. Pour cette raison, dire qu'il y a une « philosophie du sujet » chez Fichte risque d'être inexact, non seulement parce que, pour le philosophe même, il s'agit de la nature dyadique du « moi » comme sujet-objet, mais aussi parce que cette analyse méconnaît celle de Fichte sur la philosophie du sujet en général. À cet égard, Jean-Christophe Goddard l'admet :

> Le moi fichtéen n'est pas sujet ; il est sujet-objet, unité sans médiation du subjectif et de l'objectif ; une uni-dualité, une unité originaire, inconcevable, des séparés, que seule compose l'imagination par son flottement, par son travail de figuration et de défiguration incessante, de réunion et de distention infinies. Cette compénétration du subjectif et objectif est saisie de la façon la plus intimement vivante dans l'intuition intellectuelle, que Fichte n'a cessé de réclamer de ses lecteurs et de ses auditeurs comme l'unique condition d'accès à sa philosophie.[264]

Ainsi, le « moi » n'est pas seulement un sujet ; il représente l'unité absolue du sujet et de l'objet. Cette explication ruine les arguments selon lesquels la philosophie de Fichte est une sorte de subjectivisme. Nous voulons encore attester que le « moi », chez Fichte, n'est pas un « moi » statique, il possède une structure dynamique, ouverte au monde[265]. Le

---

[261] *Ibid.*, GA IV 2, 63 ; trad. fr. p. 109.
[262] *Ibid.*, GA IV 2, 204 ; trad. fr. p. 252.
[263] GA IV 2, 160 ; trad. fr. p. 211.
[264] GODDARD J.-C. Introduction, In : FICHTE J.G. *La destination de l'homme*, trad. J.-Ch. Goddard, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 26.
[265] Cf. ZÖLLER G., *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge,1998, pp. 57-58.

philosophe est convaincu qu'il est impossible de parler du monde hors du « moi ». Dans la *Doctrine de la science nova methodo,* il élabore la théorie de la conscience de soi ; il y représente le « moi » non comme une simple pensée, un noumène, mais comme possédant, dans son essence même, la libre volonté d'agir, car la liberté ne peut s'exercer que dans des actes. De plus, le « moi » est aussi corporel, sensible, car le corps est condition pour la conscience. Tout cela exige de penser le « moi » comme une synthèse dyadique du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel, du pensant et du sentant, car « [l]e moi n'est pas un concept simple, étant donné que, d'une façon générale, il n'y a pas de concept simple : il est composé de la façon décrite »[266] suggère Fichte.

1.3 L'intuition intellectuelle : de l'objet vers l'acte

La notion de l'«intuition intellectuelle » (*Intellektuelle Anschauung*) est fortement attachée à la philosophie fichtienne. Elle peut être comparée à une méthodologie grâce à laquelle un philosophe peut avoir accès au monde intelligible *a priori* et de manière absolue. Fichte justifie ainsi son étymologie ; il s'agit d'une conscience immédiate qui saisit le « moi » intellectuellement et non par la « matière sensible ». Il écrit : « [t]oute conscience est accompagnée d'une conscience de soi immédiate appelée « intuition intellectuelle »[267]. Il y a donc pour lui unité entre le sujet agissant et son agir.

L'intérêt de ce terme se renouvelle aux Temps modernes lorsqu'il apparait chez Reinhold et chez Kant. Mais son origine date du Moyen Âge et surtout d'une pensée théologique. À propos de Kant, Fichte résume: « Kant rejette l'intuition intellectuelle, mais il définit le concept d'intuition de telle sorte qu'elle ne peut être que sensible. (…) Kant avait déjà cette intuition, seulement il n'a pas réfléchi dessus. Sa philosophie entière est un résultat de cette intuition. »[268] Pour Kant, l'intuition ne peut être que sensible, dépendante d'un objet[269], mais cela est insuffisant quand il faut décrire le « moi » comme une activité

---

[266] GA VI 2, 233 ; FICHTE J. G., *La doctrine de la science Nova methodo,* p.273.
[267] *Ibid.,* GA IV 2, 32 ; trad. fr. p.73.
[268] *Ibid.,* GA IV 2, p.31; trad. fr. p.71. Dans la *Critique de la Raison pure* Kant laisse la note sur l'intuition intellectuelle (B 16-17).
[269] « Das ist eine solche, durch die selbst das Dasein des Objekta der Anschauung gegeben wird, (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann) sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist. » (B 72) In :

pure et immédiate. Ici aussi, Fichte se distingue de la pensée de Kant ; ce dernier parle d'« objet » et Fichte d'« acte » intériorisé, autrement dit, l'affirmation kantienne « *Je pense* » doit être complétée par l'affirmation fichtienne « Je suis pensé ». Fichte utilise ces termes déjà dans sa revue d'*Aenesidemus,* ensuite ils reviennent presque régulièrement dans chaque version de la *Doctrine de la science* et également dans sa *Doctrine de la religion*. On peut se demander si le « moi » du premier principe, chez Fichte, est synonyme de l'intuition intellectuelle, mais il est vrai que le « moi » ne peut pas être saisi que dans l'intuition intellectuelle et la même intuition intellectuelle n'est pas saisie que par le « moi ».

L'étape suivante exige de préciser le statut du « moi ». Celui-ci doit-il être intuitionné ou est-il intuitionnant ? Et le « moi » peut-il s'intuitionner soi-même ? La réponse à ces questions est possible à la condition de penser le « moi » comme sujet et objet ; car comme le sujet, ce « moi » est celui qui intuitionne, comme l'objet du « moi » qui est intuitionné. L'intuition intellectuelle est un acte par lequel le « moi » s'actualise. Si le « moi » peut intuitionner à condition que l'intuition du « moi » soit seulement intellectuelle, il faut noter que « cette intuition ne surgit jamais seule comme un acte complet de la conscience, tout comme l'intuition sensible ne surgit pas seule ni achève la conscience ; les deux doivent être *conçues*. Mais plus encore, l'intuition intellectuelle est constamment liée à l'intuition *sensible*. »[270] Ainsi, l'intuition intellectuelle est nécessaire pour l'accès au monde intelligible et indispensable aussi au monde sensible. Pour le philosophe, quand le « moi » est intuitionné intellectuellement, il faut présupposer qu'il relie deux mondes : le fini et l'infini. Il écrit :

> Je ne puis faire un pas, ni bouger la main ou le pied sans l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi en ces actions ; par cette intuition seule, je sais que *je* le fais ; par elle seule, je distingue mon agir et moi en lui, de l'objet visé par l'agir. Qui s'attribue une activité se réclame de cette intuition. En elle réside la source de la vie, et sans elle il n'est que la mort.[271]

KANT E., *Œuvres philosophiques*, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, tome I, Paris, Gallimard, 1980, p. 810 ; « l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée par lui (mode qui, autant que nous pouvons en juger, ne peut convenir qu'à l'Être suprême), mais qu'il dépend de l'existence de l'objet, et que par conséquent il n'est possible qu'autant que la capacité représentative du sujet est affectée par l'objet. »

[270] GA III 3, 217 ; FICHTE J.G. *Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798,* Seconde introduction, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999, p. 129.

[271] *Ibid.,* GA III 3,. 217 ; trad. fr. p. 129.

L'intuition intellectuelle est impossible sans l'intuition sensible, mais cette dernière est aussi impossible sans l'intuition intellectuelle.

Un philosophe peut atteindre l'intuition intellectuelle à travers une série de représentations qui constituent les faits de sa conscience. Ces représentations ont leur origine dans les phénomènes, mais la conscience n'est pas comme une « scène », sur laquelle ils se reproduisent passivement. Il s'agit du « principe actif qui les produit »[272]. Fichte, définit que, pour ce dernier, à ce niveau « il doit s'agir d'une conscience particulière, (…) une conscience immédiate »[273] qui n'est pas sensible, mais laquelle rend possible ces représentations qui proviennent du sensible. Elle-même est « l'intuition d'une pure activité, qui n'est rien de stable mais est bien plutôt un processus, qui n'est pas être mais vie »[274]. Voici le sommet de la pensée fichtienne qui a le courage de réconceptualiser la conscience de soi, laquelle ne se réduit pas aux représentations, qui sont loin d'être facultés passives. Fichte appelle constamment au principe actif, dynamique, libre, qui est la vie, non seulement une vie, mais la vie du « moi ».

La tentative de décrire la structure intérieure de la conscience du point de vue de l'intuition intellectuelle dans laquelle le « moi » originaire est retrouvé, comme une act-action (*Tathandlung*) n'est pas une fiction. Fichte remarque : qu'« il faut confirmer la *croyance* en la réalité de l'intuition intellectuelle (…)»[275] pour ne pas rester à un niveau de spéculation pure. Pour lui, cela peut attester la loi morale en nous par laquelle est attribué un « agir absolu » au « moi »[276]. D'ici : « [l]'intuition de l'auto-activité et de la liberté est fondée en la conscience de cette loi, qui n'est assurément pas tirée de quelque chose d'autre mais est une conscience immédiate. »[277] Ainsi, Fichte montre que l'activité du « moi » ne peut être saisie que si elle s'articule sur l'intuition intellectuelle.

Cette activité, qui est son essence, unit les deux mondes, sensible et intelligible : sensible, qui pose la condition du « moi » d'être fini et limité ; intelligible, qui naît de cet agir du « moi ». Concluant cette réflexion sur l'intuition intellectuelle, Fichte reste convaincu que le chemin qu'effectue un philosophe doit partir de l'« acte-action » qui donne

---

[272] *Ibid.,* GA III 3, 218 ; trad. fr. p. 130.
[273] *Ibid.*
[274] *Ibid.*
[275] *Ibid.,* GA III 3, 219 ; trad. fr. p. 130-131.
[276] *Ibid.,* GA III 3, 219 ; trad. fr.p. 131.

non seulement un accès au monde suprasensible, mais qui peut « embrasser d'un seul regard » les deux mondes[278]. En complément de cette pensée, nous faisons une petit remarque à laquelle nous retournerons dans notre deuxième partie de cette recherche nous demandant pourquoi Jean Nabert, à propos de la question de l'intuition intellectuelle, reste kantien.

2.1 Le moi absolu

Le concept du « moi absolu », chez Fichte, comme le souligne Martial Gueroult, c'est « le fondement et le nerf de toute sa démonstration »[279]. Le lecteur peut trouver curieux que Fichte ait choisi ce type de symbiose dans laquelle les limites entre humain et absolu, fini et infini, semblent être indéterminées. C'est ainsi que les questions suivantes peuvent se poser. Fichte a-t-il vraiment voulu, par ce concept, substituer l'idée de Dieu à celle du « moi absolu », établir une absolutisation du sujet, proposer un « surhomme » nietzschéen, un *Über-Ich* ? Ainsi, si le « moi » pur devient une condition transcendantale pour tout autre acte, il peut également être traité comme un *archétype* ou comme le « moi » originaire de la conscience qui est indéfinissable et qui ne dit rien sur l'identité de la personne. Notre but dans ce chapitre sera non seulement de clarifier la terminologie fichtienne à propos du sujet humain, mais aussi d'expliquer le défi d'une telle pensée.

La complexité du concept du « moi absolu » chez Fichte repose sur l'unité de ces deux polarités : du « moi » qui est fini et de l'absolu qui est immesurable et indéterminé, c'est l'unité de l'opposition du fini et de l'infini. Le philosophe, pour qualifier le moi absolu, utilise également le terme « moi » pur et accentue ainsi le caractère indépendant de la sensibilité et de l'individualisation. Fichte le choisit comme le premier principe du savoir et puis, il le pense comme le fondement originaire et inconditionné de l'activité autoréférentielle du « moi ». Cette pensée introduit la confusion entre le « moi » et son prédicat « absolu », quoique même Fichte ne propose pas de penser le « moi » de telle

---

[277] *Ibid.,* GA III 3, p. 219 ; trad. fr. p. 131.
[278] Cf. *Ibid.,* GA III 3, 221 ; trad. fr. p. 132.
[279] GUEROULT M., *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte,* Tom 1, Paris, Société d'edition : Les belles lettres, 1930, p. 261.

manière. Il écrit : « Le Moi absolu du premier principe n'est pas quelque chose : il n'a pas de prédicat et ne peut en avoir aucun ; il est absolument ce qu'il est et ceci ne peut être expliqué »[280]. Ainsi, nous avons un concept qui, bien qu'inexplicable, va entraîner de nombreuses et différentes explications : d'une absolutisation radicale du sujet humain en passant par l'attribution des qualités quasi-mystiques jusqu'à l'identification avec Dieu.

Mais en examinant ce terme dans le contexte de son projet entier, on peut arriver à la conclusion que le « moi absolu » a plutôt une connotation inutile dans sa première période à Iéna et Fichte est conscient de ce moment, car comme nous avons déjà vu, il élabore constamment sa théorie du « moi », le présentant par la structure triadique ou dyadique. Cependant, le sujet pensé comme le « moi absolu » risque d'être fermé en soi, il n'est pas capable de parler de la transcendance du « moi », il n'a ni ouverture sur le monde ni intersubjectivité et ne peut trouver un autre fondement hors du « moi ». Dans la lettre à Jacobi du 30 août 1798, Fichte souligne que le « moi absolu » n'est pas individuel, ce qui permet de penser à une méconnaissance de ses interprétateurs qui le nomment « l'égoïsme pratique », quand pour lui au contraire, c'est l'individu qui doit se déduire du « moi absolu »[281].

Il existe une tendance de relecture de ce passage sur le « moi » absolu dans *Grundlage* comme un retour à la métaphysique de la tradition, quand en réalité, Fichte n'introduit aucune « métaphysique du moi absolu ». D'une part, le sujet humain est présenté en même temps que le sujet et l'objet ; comme l'objet, il est limité par lui-même, et plus encore, comme sce « moi » qui peut être libre et conscient de soi. Dans le mouvement dialectique de trois principes, le « moi absolu » n'est rien d'autre qu'une « fiction philosophique » [282] ou en terme technique qui se détruit elle-même. D'autre part, le « moi absolu » est vu comme une idée de la raison représentant une tendance infinie qui, en même temps, est impensable sans le « moi» fini. En ce cas, le « moi » absolu devient une prémisse pour le « moi » fini, dont il

---

[280] GA I 2, 271 ; FICHTE J.G. *Oeuvres choisies de philosophie première* Doctrine de la science (1794-1797), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990, p. 30.

[281] Cf. GA III 2, 391-393. «Meine absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum: so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten. Aber das Individuum muss aus dem absoluten Ich deducirt warden. »

[282] BREAZEALE D.,*Thinking Through the Wissenschaftlehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford University Press, 2013, p. 103. « The « absolute I » (…) it is a mere idea of reason: an unobtainable goal of infinite striving, posited as such not by the transcendental philosopher, but by the ordinary, finite I ». op. cit., GA I 7, 249; SW II, 398.

est une partie et de ce fait, le « moi absolu » et le « moi » fini ne sont pas divisés[283]. Dans *Grundlage,* Fichte écrit :

> Le Moi est infini, mais dans son effort seulement ; il tend à être infini. Mais la finitude est déjà intérieure au concept même de l'effort. En effet ce à quoi ne s'oppose aucune résistance n'est pas effort. Si le Moi était plus qu'effort, s'il possédait une causalité infinie, ce ne serait plus un Moi, il ne se poserait pas lui-même, et par conséquent il ne serait **rien**.[284]

Cette tentative de décrire le « moi » peut être reconnue comme une recherche du juste milieu entre deux extrêmes afin d'éviter la finitude sans l'absolu (naturalisme) et l'absolu sans la finitude (surnaturalisme), visant à offrir une nouvelle approche qui considère le sujet tout entier avec ses limites et ses possibilités[285]. Grâce à ce concept, Fichte montre que l'opposition entre le fini et l'infini se transforme de cette manière, à savoir quand l'infini prend la forme du fini. De même, le « moi absolu » peut se définir comme une exigence du « moi » fini. Ainsi, le « moi » fini sert de justification à la réalité du « moi absolu » comme le « moi absolu » est le fondement pour le « moi » fini. L'identification du « moi absolu » avec Dieu pose un problème. En effet, si on considère le « moi absolu » comme celui qui n'est rien pour soi-même, alors on ne peut pas appliquer cette idée à Dieu, car Il n'est pas rien pour soi-même.

Ainsi, le « moi absolu », chez Fichte, ne représente ni l'absolutisation du sujet, ni le remplacement de Dieu ; c'est une « prédisposition » du « moi » portée en soi à ce qui est infini, transcendantal, absolu, divin qui s'exprime par sa structure active. Lorsque cette activité pure du « moi » absolu n'est saisissable que par l'intuition intellectuelle, à ce niveau le « moi » pur est comme un postulat théorique par lequel on décrit la structure de la conscience, mais une conscience plutôt isolée, car pour penser le « moi absolu » comme quelque chose de déterminée, le philosophe doit introduire l'élément sensible, comme par exemple, le « non-moi » afin qu'il puisse rester le « moi » comme tel et non comme pure abstraction. Le « moi » peut être pensé comme l'infini par l'idée de l'effort qui tend vers l'infini, mais encore le même effort doit être en soi limité. Fichte est conscient de ce risque

---

[283] Cf. ZÖLLER G., *Fichte lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2013.
[284] GA I 2, 404 ; FICHTE J.G. *Oeuvres choisies de philosophie première* Doctrine de la science (1794-1797), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990, p. 139.

avec la pensée du « moi absolu » comme premier principe et l'activité pure qui ne connaît pas son origine, ce moi qui était déjà le « moi ». C'est aussi la raison pour laquelle Fichte voit la nécessité d'introduire la réflexivité du « moi » et, à partir d'elle, penser la conscience de soi. Sa philosophie transcendantale n'est pas purement abstraite puisqu'il introduit dans ses ouvrages tardifs, le concept de la « vie » dont la spontanéité (*Spontaneität*) et la liberté (*Freiheit*) sont les caractéristiques qui constituent le « moi ». En tout cas, il reste toujours en recherche de la meilleure forme pour présenter le « moi » respectant en lui les dimensions idéale et réelle, théorique et pratique, jusqu'au moment où il effectuera la distinction entre le « moi » et l'Absolu et où le « moi » sera présenté comme l'image de l'Absolu.

2.2 La métaphore de l'œil

Fichte, non seulement excelle dans l'art de créer des néologismes pour sa philosophie, mais il expérimente aussi le langage métaphorique. Dans ses textes, nous retrouvons un éventail de la terminologie concernant le thème de la « vision » (*Einsicht*) qu'il utilise soit pour la *Doctrine de la science,* soit pour la *Doctrine de la religion*. Par exemple, les termes comme l' « œil » (*Auge*), la « lumière » (*Licht*), l' « image » (*Bild*), l'« imagination » (*Einbildungskraft*), la dichotomie du « visible-invisible », ou des constructions comme le « pur voir invisible » etc., sont une terminologie particulièrement proche de l'étymologie du terme grec *ἰδεῖν* qui signifie « voir la forme de l'être », ou en latin *speculum, speculatio* qui veut dire « miroir », « inspecter », « regarder », « se voir soi-même ». Cette référence au champ lexical de la « vision », du « visible », mais par les yeux de la pensée, éclaire le sens de l'intention fichtienne. Dans la tradition philosophique, la conscience a souvent été comparée au miroir dans lequel tout le monde se reflète passivement. C'est aussi une des raisons qui peuvent expliquer pourquoi Fichte se réfère à cette métaphore de l'œil, cherchant des alternatives pour penser le « moi ». Comme le souligne à propos Dieter Henrich : « [l]'utilisation de cette métaphore ne signifie pas qu'il cherche un refuge dans la poésie ;

[285] Cf. ZÖLLER G., *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, p. 39.

elle témoigne que son intention est de nous faire saisir un progrès dans l'évolution de la théorie du moi »[286].

Le centre de cette réflexion est le « voir », ce dernier étant toujours une activité réalisée par l'œil, qui est lui-même l'organe grâce auquel cette fonction est possible. De ce fait, l'objet est la vue. L'œil devient le médiateur entre l'objet de la vue et sa compréhension. Dans la *Doctrine de la science nova methodo,* Fichte écrit :

> Dans les philosophies antérieures, le moi est un miroir, or le miroir ne voit pas ; c'est pourquoi, dans ces philosophies, l'acte d'intuitionner, de voir, reste expliqué. Ces philosophies ne posent que le concept de reflet. Cette erreur ne peut être supprimée que par le concept adéquat du moi. Le moi de la Doctrine de la Science, n'est pas un miroir, il est un œil. Tout ce qui est spirituel et intérieur possède une image extérieure. Celui qui ne sait pas ce qu'est le moi ne sait pas non plus ce qu'est un œil (…). L'œil est un miroir qui se réfléchit soi-même. L'essence de l'œil est d'être une image pour soi et être-une-image-pour-soi est l'essence de l'intelligence. Par le fait de se voir eux-mêmes, l'œil et l'intelligence deviennent image pour eux-mêmes. Sur le miroir se trouve l'image, mais le miroir ne la voit pas ; l'intelligence devient image à soi-même. Ce qui est dans l'intelligence est image et rien d'autre, mais une image se rapporte à un objet ; là où il y a une image (*Bild*), il doit y avoir quelque chose qui est reproduit (*abgebildet*) ; c'est d'ailleurs ainsi que nous avons décrit l'activité idéale.[287]

L'œil voit l'objet, mais il ne se voit pas lui-même ; il est une activité qui articule voir et vue, comme le « moi » qui est une activité pure dans laquelle il se saisit comme sujet-objet, comme le posé et le posant, en comparaison avec le miroir, le « moi » est plutôt comme le miroir qui reflète soi-même, lequel peut être saisi par l'intuition intellectuelle. Cette métaphore s'étend aussi aux thèmes de la vision intérieure et à celui de la structure réflexive de la conscience, car « [t]out ce que nous voyons, nous le voyons en nous ; nous ne voyons que nous »[288].

Dans sa dernière période, Fichte développe la théorie de l'image, alors que dans *Grundlage* le thème de l'imagination (*Einbildungskraft*) était déjà présent. L'intérêt de Fichte est d'expliquer par la métaphore de l'œil la nature de l'activité du « moi », la vision n'y est pas seulement une capacité de l'œil (ce n'est pas seulement l'œil qui produit le voir), mais lorsque l'homme tout entier s'y engage, elle rend possible la faculté visuelle, car le

---

[286] HENRICH D., « La dévouverte de Fichte », *Révue de méthaphysique et de morale*, n°2, 1967, p. 165.
[287] GA IV 2, 49 ; trad. fr. p.95.
[288] *Ibid.,* GA IV 2, 49 ; trad. fr. pp. 95-96.

seul œil n'est rien sans ce qui doit être vu et sans ce que la vue est capable d'apercevoir. Comme le pense Fichte, il n'y a que l'activité pure de l'unité entre ce qui est vu, l'œil même et le saisir intérieur de la vue qui autorise la comparaison au « moi ». Ensuite, comme l'œil ne peut pas voir soi-même, de même on peut dire que le « moi » ne peut recevoir aucune connaissance sur soi-même et pour saisir la nature du « moi » il faut qu'il sorte de soi.

Un autre texte est digne d'attention quand Fichte utilise la métaphore de l'œil dans la *Doctrine de la religion* :

> [l]'œil de l'homme lui cache Dieu et scinde la lumière pure en rayons colorés, avons-nous dit en son temps, présent nous disons : Dieu est caché à l'homme par l'œil de l'homme, simplement parce que Lui-même est caché à lui-même par cet œil qui est le sien, et parce que son voir ne peut jamais atteindre son être propre. Ce qu'il voit est éternellement lui-même ; comme nous disions déjà plus haut : seulement il ne se voit pas tel qu'il est lui-même, car son être est un, mais son voir est infini. [289]

La pensée fichtienne peut être comparée à celle de Maître Eckhart qui énonce : « L'œil qui intérieurement voit Dieu est le même œil avec lequel Dieu me voit intérieurement ; mon œil et l'œil de Dieu est un seul œil et une vision et un connaître et un aimer »[290]. Ici, une pensée théologique prend sa place. La proximité de ces deux philosophes est notable sans être directement connue à travers les textes, Fichte en effet ne cite jamais Maître Eckhart[291]. La ressemblance est visible aussi dans la manière de penser le « moi » qui, pour Maître Eckhart, est un concept appartenant seulement à Dieu, puisque représentant le « nom de l'ipséité divine »[292]. Alain de Libera admet que, pour Eckhart, le « moi » est un « espace qui est plus intérieur à Dieu » et « la pureté nue de l'être de Dieu qu'il est en lui-même »[293]. Ensuite, Eckhart propose l'idée selon laquelle « Dieu doit absolument devenir moi et moi absolument devenir Dieu, (…) ce « lui » et (…) ce « moi » deviennent un « est », et opèrent

---

[289] GA I 9, 169; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie*, p. 209.
[290] MAITRE ECKHART, *L'étincelle de l'âme*, Sermon I à XXX, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrier, Albin Michel, 1998, Sermon 12, p. 135.
[291] Existe la ligne de la recherche sur la philosophie de ces deux philosophes, de plus connu sont H. Finke, *Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen*, Grefswald, 1934; E.Van BRACKEN, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg, 1943; K. CEMING, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999. A. QUERO-SÁNCHEZ, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, München/Freiburg, Alber symposion, 2004.
[292] La citation reprise de De LIBERA A., *La mystique rhénane*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 239.
[293] *Ibid.*, p. 241.

éternellement une seule œuvre dans l'être-Lui »[294]. Cette pensée est radicale et profonde en même temps et se rapproche de l'idée fichtienne du « moi » pur ou du « moi » comme l'image de l'Absolu. Cette vision du « moi » et de l'être de Dieu est remarquable, soit pour la philosophie, soit pour la théologie qui, toutes deux, emploient le langage métaphorique. De façon figurative, l'œil aussi représente la réflexivité de la conscience, qui n'est pas qu'un simple reflet, un miroir passif de la réalité, mais le centre dynamique de l'intériorité du sujet.

2.3 La puissance de la réflexion

Parler de la philosophie de Fichte en tant que philosophie réflexive constitue un défi. Dans un de ses ouvrages, il écrit : « [c]'est précisément par la réflexion que j'ai encore découvert davantage, que j'ai découvert que je produis, moi seul et par moi-même, l'intégralité de ma manière de penser, comme le point de vue déterminé que j'ai sur la vérité en général (…). »[295] À partir de cette position préliminaire dans le § 5 de *Grundlage,* le philosophe traite le « moi » comme « centripète », lequel entretient *en* lui-même le principe de la réflexion *sur* soi-même. Grâce à cette tendance à la réflexivité, le « moi » va au-delà de ses limites, mais, en même temps, la source de la réflexivité se trouve dans le « moi » même. La réflexion apporte un changement, une redécouverte de soi par soi-même. De la même manière, Nabert, pour qui la pensée de Fichte constitue une véritable source d'inspiration, souligne que : « [l]a réflexion est [une] rupture avec le moi, pour une réaffirmation du moi. Et cette réflexion qui est reprise sur soi et cette réaffirmation qui est une avance vers soi, sont animées par un seul et même désir (…). »[296] Ainsi, la réflexion ne saurait comprendre comment un cercle fermé en soi, où le « moi » reçoit la connaissance sur soi seulement dans ce mouvement fermé, est une ouverture, une sortie de soi, qui prévoit chaque fois une nouvelle connaissance sur soi. Elle peut « diriger son activité idéale sur quelque chose, et cela uniquement suivant certaines lois, de sorte que l'objet de la réflexion soit tel et non

[294] *Ibid.,* p. 241. cit. de Maître Ekhart, PR. 83, A.H. 3 pp. 153; DW t. III p. 447, pp. 5-6.
[295] FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen,* p. 93; trad. fr. p. 161.
[296] DdD, p. 36.

autrement. »[297] La réflexion est une « activité idéale » revenant sur elle-même, mais doit suivre les lois.

La question de la réflexion chez Fichte est liée à celle du savoir, qui est également une tâche de sa *Doctrine de la science* ou de la philosophie. Si la structure du savoir se présente comme le sujet et le prédicat qui s'ajoute à lui, cette structure ne fonctionne pas quand on veut penser « *qu*'est-ce que le savoir en soi ? »[298] car, pour Fichte, à ce niveau le savoir « est les deux, sujet et prédicat, qui doivent *s'absorber l'un en l'autre* et entièrement s'épuiser réciproquement, de sorte que les deux ne se différencieront plus que par l'*obscurité* et la clarté »[299]. Le contenu du savoir doit donc être le savoir même, autrement dit c'est le savoir qui se reproduit de lui-même et cela n'est possible que par la réflexion qui se présente comme une autoréflexion [*Selbstbesinnung*][300]. Et Fichte de continuer qu'à ce niveau du savoir en soi, il n'est pas suffisant d'affirmer que la réflexion est une réflexion sur la subjectivité, car on risque « une réflexion nouvelle, qui ne pourrait que répéter l'ancien jeu »[301], c'est-à-dire se répéter à l'infini. Pour éliminer ce contenu factuel dans la réflexion du savoir en soi, il propose que, pour cela, le subjectif puisse être « annihilé »[302]. Ici, nous avons une tentative de présenter la réflexion comme non-subjective ou non égologique, quand il s'agit de comprendre comment le savoir est en soi. S'il n'y a pas la subjectivité, alors la réflexion peut se reproduire d'elle-même. Dans l'étape suivante, Fichte définit ce qu'est la « réflexion absolue », il écrit :

> Le fait de réfléchir sur soi-même s'appelle réflexion [*Reflexion*] et le « se-réfléchir [*sich besinnen*] de soi-même, dans la pensée de l'absolu en tant qu'absolu, s'appelle réflexion [*Reflexion*] absolue. Nous ne pouvons réfléchir effectivement toujours ni ne rien faire d'autre que de réfléchir, ni de façon relative ni de façon absolue, parce que sinon nous ne pourrions rien faire d'autre ; mais la capacité absolue à réfléchir [*Reflektibarkeit*] est avérée pour nous et nous ne voulons en aucun cas nous laisser entraîner à nier cette capacité à réfléchir.[303]

---

[297] GA IV 2, 17 ; FICHTE J.G., *La doctrine de la science Nova methodo*, p.49.
[298] GA II 9, 180 ; FICHTE J.G., *La Doctrine de la science de 1805*, p. 43.
[299] *Ibid.*
[300] Cf. BERTINETTO A., « Genèse et récursivité : la déduction des catégories dans la Doctrine de la science de 1805 J.G. Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, vol, 56, no.4, 2007, pp. 521-553
[301] GA II 9, 183 ; FICHTE J.G., *La Doctrine de la science de 1805*, Paris, Cerf, 2006, p. 46.
[302] *Ibid.*
[303] *Ibid.* GA II 9, 231 ; trad.fr. p. 111.

Cette « capacité absolue à réfléchir » Fichte la décrit par l'image métaphorique de la « lumière » (*Licht*), car la nature de la lumière c'est d'apparaître, l'absolu apparaît dans la lumière et est comme l'origine de la lumière.[304] Puis, le philosophe précise que « l'absolue réflexibilité » n'est rien d'autre que « le nous, ou le moi » où le « moi » devient ce qui représente l'absolu et « l'intuition et l'intellection de l'absolu en tant qu'absolu deviendraient le représentant du moi, et cela assurément en relation à cet acte de donner forme. »[305] Ainsi, nous avons trois étapes par lesquelles se déploie l'absolu comme savoir grâce la réflexibilité en nous : « un absolu de l'aveuglement [Blindheit] » c'est-à-dire l'absolu de la conscience empirique ou « absolu relatif » ; l'absolu qui apparaît, il est immédiat ; l'absolu qui, par la foi [*Glaube*] devient une représentation absolue « de l'absolu vrai »[306]. Nous avons ici une tentative de penser l'absolu qui existe en « nous », il écrit :

> [l]e moi est le représentant immédiat de la réalité originaire [*Urrealität*] et est même l'absolue réalité. Même notre absolu actuel sera *reconnu* et tant que *concept* ; en effet, l'absolu n'est pas en tant que concept, mais en tant que *réalité* immédiate dans le moi, en tant que réalité de sa *forme*. L'absolu *vit* en nous.[307]

Pourquoi cette réflexion est-elle charnière dans la pensée de Fichte ? D'abord, parce que c'est par l'acte de la réflexion que l'on arrive à l'affirmation de l'existence de l'absolu en nous, ou « le moi de l'absolu », Fichte souligne que « [l]e moi est le retour de l'exister divin en soi-même, purement et totalement. (…) il n'est que la représentation de Dieu et, en aucun cas, Dieu lui-même»[308], d'autre part, car s'esquisse ici la thèse selon laquelle l'absolu se manifeste comme le fondement « autonome » du « moi » et dans le « moi »[309]. Ce n'est pas le « moi » qui représente Dieu, mais Dieu qui se représente dans le « moi » comme le « fondement du représenter »[310], souligne Fichte. Donc, l'Absolu ne peut apparaître sans le « moi » et dans le mouvement réflexif, ce qui explique la théorie du savoir du philosophe.

Au premier regard, il peut sembler que Fichte effectue toute cette réflexion au niveau théorique, car il paraît ne se concentrer que sur le « moi pur » et sur la description des

---

[304] *Ibid.* GA II 9, 233 ; trad.fr. p. 113.
[305] *Ibid.* GA II 9, 242 ; trad.fr. p. 124.
[306] *Ibid.,* GA II 9, 244 ; trad. fr. p. 123.
[307] *Ibid.,* GA II 9, 231 ; trad. fr. p. 126.
[308] *Ibid.,* GA II 9, 254 ; trad. fr. p. 133.
[309] *Ibid.*
[310] *Ibid.*

structures intérieures du savoir, ce que crée un abîme entre le niveau théorique et le niveau pratique. Cependant, Fichte présente la réflexion aussi comme une activité pratique, tout en se référant au comment elle est en soi et pour soi-même. Il tente de donner la réponse à ce hiatus dans le § 29 de la *Doctrine de la science* de 1805 où il écrit sur la « loi de la réflexion »[311]. Celle-ci est « en tant que fondement un du savoir par lequel est posé tout ce qui est posé ; il s'agit de l'unique et pleine manière dont l'absolu se manifeste dans le savoir »[312]. Mais cette « loi de la réflexion » se crée en soi et par soi, puis elle se double en soi de la « liberté objective » (pratique et réel) et est source d'« une formation [*Bilden*] de cette liberté en tant qu'image de l'absolu ».[313] Là, parlant de la liberté réelle et pratique, le philosophe évoque aussi, selon cette loi, « la conscience de soi d'un moi libre et actif »[314]. Ainsi, nous avons le « moi » libre qui est « vrai » et « réel », ce « moi » est le « moyen »[315], la médiation pour la « loi de la réflexion » et devient aussi une « loi de la liberté » laquelle ne « se comprend qu'en tant qu'image de Dieu »[316].

Fichte traite la « réflexion » comme un instrument permettant de connaître la vie, la réalité. Pour cette raison, l'acte de la réflexion n'est possible que dans la liberté. Selon lui, la réflexion doit s'orienter aussi vers l'agir, sur « ce que je dois faire et comment je puis exécuter ce commandement de la manière la plus appropriée. C'est à ma manière d'agir que doit se rapporter tout mon penser »[317]. La réflexion ne peut pas être fermée sur soi-même, elle demande que la sphère de l'action soit une conséquence de la pensée, sa « finalité ». Ainsi, l'activité de la conscience s'effectue par l'activité de réfléchir et celle d'agir qui sont unies dans l'activité de la vie même.

2.4 Qu'en est-il du corps ?

Dans ce chapitre, nous voulons considérer ce que Fichte dit à propos du corps, qui est une interrogation plutôt ignorée par les chercheurs dans le contexte de la philosophie, mais

[311] *Ibid.*, GA II 9, 308 ; trad.fr. p. 213.
[312] *Ibid.*
[313] *Ibid.*
[314] *Ibid.*, GA II 9, 309 ; trad.fr. p. 214.
[315] *Ibid.*
[316] *Ibid.*

revêt une importance particulière pour le philosophe. L'évidence conduit à dire que le corps est l'unique condition pour la conscience et doit être pris en considération avant chaque analyse sur le « moi ». Autrement dit, le fait de parler du « moi » pur et du « moi » absolu sans prendre en considération l'étude du corps n'a aucun sens. Mais il vrai également que pour nommer le corps « son corps », il faut être aussi conscient de lui. La question de l'identité personnelle se formule par le savoir sur soi à travers le temps, ce qui exige la mémoire de son corps, lequel comme le souligne Fichte est « la somme de notre déterminabilité »[318]. Pour saisir sa déterminabilité, il faut partir du savoir préliminaire que « [j]e ne suis pas sans un monde, et le monde qui est le mien n'est pas sans moi. Or, c'est ce qui nous importe, [le moi et le monde] sont, d'une certain façon, tous deux caractérisés davantage sur fait cette relation réciproque entre eux, du fait de leur inséparabilité »[319]. Selon Fichte, ce « moi » peut sentir et s'intuitionner par l'effort intérieur, car le même espace ne peut pas se sentir, c'est le « moi » qui ressent et sent par son corps propre[320]. Le corps (*Lieb*) est une forme grâce à laquelle le « moi » se présente, comme extériorisé dans le monde, comme un « moi corporel ». C'est une visibilité du « moi » qui ne perd pas son intégralité. Ainsi, on ne peut pas parler de l'espace sans le corps propre qui est agissant et par lequel l'espace est intuitionné. Le corps est un « vouloir originaire » par lequel le « moi » s'intuitionne et qui s'unit avec le « moi » qui pense :

> [l]'organe interne est l'âme, l'organe externe le corps propre. [L'âme et le corps] sont tous deux le moi, considéré simplement sous différents aspects. L'âme naît de la sensibilisation à travers la forme de l'intuition interne, le corps, de la sensibilisation tout à la fois à travers l'intuition interne et l'intuition externe.[321]

Dans la *Doctrine de la science nova methodo,* le corps est l'expression de la sensibilité et de la finitude, lesquelles sont présentes intégralement dans le « moi » de la conscience. Ici, le corps rend possible l'expérience de notre liberté, cette dernière étant fortement liée à notre volonté et à notre action dans le monde. Par le corps, le « moi » s'effectue comme agissant et sans cette activité extérieure, la conscience elle-même n'est pas possible, mais,

---

[317] FICHTE J. G. *Die Bestimmung des Menschen,* p. 94 ; trad. fr. p. 161.
[318] GA IV 2, 131 ; FICHTE J.G., *La doctrine de la science Nova methodo,* p.185
[319] GA IV 2, 244 ; trad. fr. p. 285.
[320] Cf. RADRIZZANI I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993, p. 142.
[321] GA IV 2, 170 ; trad. fr. p. 220.

par le corps, le moi est limité, ce qui limite notre réflexion. Tout ce processus est important, non seulement le corps fait l'expérience de ses limites mais la réflexion limite aussi le « moi » ; par conséquent ce sont par ces limites que nous recevons la connaissance objective. C'est la raison pour laquelle Fichte considère qu'il est essentiel d'expérimenter les limites de notre corps. Ives Radrizzani donne un parfait exemple quand sont réunies ces deux limitations externes par le corps et interne du « moi ». Il écrit :

> 'Ecouter' signifie d'une part ne pas parler, limiter mon organe locuteur externe ; une telle limitation ne résulte pas d'une contrainte physique - rien ne m'empêche physiquement de continuer de parler ! – mais d'une tâche que je me suis fixée comme fin. Je dois librement m'ouvrir à la limitation dans le sentiment. Si je ne formais pas le concept de m'abandonner à la limitation, l'organe externe ne pourrait pas être limité et donc ne serait pas présent pour moi. Tout part donc du libre concept d'auto-limitation : le sentiment aussi bien que l'intuition. Sans ce concept, il n'y aurait rien pour moi.[322]

Fichte prolonge la réflexion en affirmant que le corps est la condition visant à reconnaître l'autre. Grâce aux autres individus, le sujet reçoit la possibilité de la connaissance de soi-même en tant qu'être humain, car mon monde de la liberté se limite à la liberté des autres. Pour cette raison, Fichte souligne que le corps n'est pas seulement le fondement de la visibilité du « moi », mais d'abord « le moi devient à travers le corps individuel »[323]. Pour être actif et agir dans le monde sensible, il faut avoir un corps. Dans le *Systéme de l'éthique* (1798) on lit :

> (…) je deviens pour moi-même matière et, dans la mesure où je m'aperçois ainsi, je me nomme un *corps organique matériel*. Moi, intuitionné comme principe d'une activité dans le monde des corps, je suis un corps articulé et la représentation de mon corps elle-même n'est rien d'autre que la représentation de moi-même comme cause dans le monde des corps, elle n'est donc médiatement rien d'autre qu'un certain aspect de mon activité absolue.[324]

Ici, Fichte encore une fois, montre la dualité comprise dans la structure du « moi », à la fois élément subjectif qui se présente comme la volonté et aussi élément objectif manifesté

---

[322] RADRIZZANI I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p. 161.
[323] Diarium-III, UI, 425. « der *reale* Grund der *Ichheit* ist eine *Sichbeschränkung* der Kraft, zum Behuf der beschränkenden Form des Verstandes »; « Das Ich wird durch den Körper individuliert. »
[324] GA I 5, 28, FICHTE J.G. *Le systhème de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, trad. P. Naulin, Presses Universitaire de France, Paris, 1986, p. 16.

par le corps, ce qui est une « nouvelle séparation du subjectif et de l'objectif » qui provient de la « séparation originaire » du « moi »[325]. Être actif dans le monde par son corps signifie être lié et interagir avec les autres corps, ainsi l'élément de l'intersubjectivité reste reconnu.

Fichte repense la dignité du corps à la lumière de l'Incarnation du Christ, ce qui est complètement un autre point de vue sur le corps. La reconnaissance que Dieu se fait chair transforme la perception du corps humain, car dans le corps de l'homme se reconnait ce corps manifesté du Christ et, par lui aussi, la vie divine en l'homme. Cette appartenance, Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, s'articule par le corps et la sensibilité. Il écrit :

> Manger sa chair et boire son sang veut dire : devenir lui-même entièrement et de part en part et se métamorphoser en sa personne, sans restriction ni réserve – ne rien faire d'autre que le répéter dans sa personnalité – être transsubstantié avec lui – de même qu'Il est le verbe éternel devenu chair et sang, devenir pareillement Sa chair et Son sang, et, ce qui en est la conséquence et revient au même, devenir le Verbe éternel devenu chair et sang : penser, entièrement et de part en part comme lui, et comme si c'était lui-même qui pensait et non pas nous ; vivre, entièrement et de part en part, comme lui et comme si c'était lui-même qui vivait à notre place.[326]

L'unité désirable avec Dieu ne doit pas uniquement se présenter comme une unité spirituelle, mais également corporelle. Ainsi s'élève la dignité du corps humain, et Dieu se reconnaît dans la plénitude comme Dieu incarné.

3. La manifestation de l'Absolu

Dans ce chapitre est abordée une nouvelle problématique concernant l'Absolu et son apparition, laquelle a été développée par Fichte dans la dernière période de sa vie. Il faut admettre que dans le temps de Fichte, cette partie-là de la pensée du philosophe n'attire pas beaucoup l'attention des lecteurs. Il n'y a qu'aujourd'hui que se découvrent toute l'intensité et l'importance de ces textes, surtout concernant, la philosophie et la philosophie de la religion. Dans ses écritures tardives, le philosophe présente une théorie de l'image à partir de laquelle il explique le thème de l'apparition de l'Absolu. Notre objectif est de nous

[325] Ibid., GA I 5, 29 ; trad. fr. p. 16.
[326] GA I 9, 125 ; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse* pp. 142-143.

demander d'abord comment Fichte résout le problème de la possibilité de la relation entre l'Absolu et le « moi » fini, puis s'il est possible de traiter l'Absolu à partir du point de vue fini, enfin si l'idée de Dieu, chez Fichte, s'identifie à l'idée philosophique de l'Absolu.

3.1 L'apparition de l'Absolu

L'idéalisme allemand s'est particulièrement attaché au thème philosophique de l'Absolu. Si chez Kant, la réflexion sur l'Absolu n'est pas explicitement abordée en tant que telle, elle est présente toutefois dans d'autres formes comme la pensée sur l'Inconditionné, l'Idéal transcendantal de la raison pure. C'est pourquoi, Fichte devient le précurseur qui soulève la question sur l'Absolu en philosophie de l'idéalisme transcendantal. Son originalité consiste dans un passage de la réflexion sur le « moi » vers celle sur l'Absolu, le « moi » s'ouvre à l'accès à l'Absolu. Il faut préciser que le philosophe ne réduit pas l'Absolu au « moi », il écrit : « L'absolu ne serait pas l'absolu s'il existait sous une forme quelle qu'elle fût »[327]. Dans les pages de la *Doctrine de la science* de 1804, nous rencontrons une nouvelle terminologie qui représente une nouvelle thématique sur l'Absolu. Bien que Fichte dans *Grundlage* ait déjà mis l'accent sur le principe absolu et inconditionné du savoir, il propose une réflexion sur le « moi » absolu ; ce thème avait donc une place dans son projet, mais il a continué à chercher la forme la plus appropriée par laquelle l'Absolu peut s'exprimer. Comme nous l'avons déjà signalé, dans le *Grundlage,* l'Absolu n'est pas présenté dans une forme nominative, c'est-à-dire il n'y a pas la fonction du sujet, mais plutôt comme le prédicat du sujet, par exemple, nous trouvons l'expression le « moi absolu », « le savoir absolu », « le principe absolu » etc. Le véritable changement, nous ne pouvons le noter qu'à partir de la *Doctrine de la science* de 1800. C'est un des signes de la maturité de sa réflexion philosophique.

L'Absolu est une notion difficile à définir. Le philosophe dans une lettre à Schelling écrit :

---

[327] GA III 5, 91 ; Lettre à Schelling, (15 octobre 1801) In : J. G. Fichte/ F.W.J. Schelling, *Correspondance (1794-1802),* trad. M. Bienenstock, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 134.

> (…) l'Absolu ne peut avoir qu'une *extériorisation* (*Aeusserung*) absolu c.-à-d. une extériorisation qui, en relation à la multiplicité, est absolument et seulement *Une*, simple, éternellement égale à soi ; et c'est justement le *savoir absolu*. Mais l'absolu *lui-même* n'est pas un Être, ce n'est pas non plus un savoir. Il n'est pas non plus identité ou indifférence des deux ; mais il est précisément – l'absolu – et tout deuxième mot ne peut que nuire (*ist vom Uebel*).[328]

L'Absolu ici est présenté qui existe en soi et par soi. L'Absolu est à la fois l'unité et l'être en soi, ce qui est au-delà du fini et, dans une certaine mesure, incompréhensible. Mais nous avons aussi dit précédemment que l'Absolu s'extériorise se manifestant sous forme de savoirs, toutes ses manifestations ne suffisant pas pour définir l'Absolu en soi-même, ce qui différencie Fichte de Spinoza ou de Schelling. L'Absolu sort de soi, mais ce n'est pas l'identification avec l'être. Dans sa lettre à Schelling, Fichte critique ce dernier et Spinoza qui peinent à rendre intelligible le passage de l'Absolu à l'être :

> (…) il [Spinoza] ne peut pas nous indiquer *comment* l'Un *devient* Tout, et Tout l'Un – leur *point de passage, d'inflexion et d'identité réelle (den Uebergangs =Wende=und realen Identitäts Punkt)* ; il perd donc l'Un lorsqu'il prend à partir du Tout et le Tout lorsqu'il saisit l'Un. C'est aussi pour cette raison qu'il pose les *deux* formes fondamentales de l'Absolu, Être et Pensée, (…) exactement comme vous le faites aussi, alors que la D.[octrine] Sc.[ience] ne vous y autorise en aucune façon.[329]

La difficulté consiste à pouvoir expliquer le passage entre l'Absolu, son apparition et l'être, comprendre leurs relations mais aussi leurs différences. Même Fichte semble confus quand il commence à utiliser d'autres termes pour l'Absolu, ainsi, il emploie : « Être », « Être absolu », « Vie », « Lumière » et « Dieu »[330]. Il est vrai aussi que le philosophe adopte le vocabulaire spinozien annonçant que son projet philosophique se distingue de celui de Spinoza. Les points communs entre les deux philosophes sont que l'Être absolu ou Dieu peut être présenté en tant que l'unité absolue, l'être qui est en soi et par soi, une réalité pure et transcendante. Selon Fichte, l'Absolu doit nécessairement se manifester, c'est une confirmation qu'Il existe. Par cette dernière caractéristique de l'Absolu, « apparaître » ou « se manifester », Fichte se différencie de Spinoza pour lequel l'Absolu absorbe le monde.

---

[328] *Ibid.,* GA III 5, 112-113 ; trad.fr. p.144.
[329] *Ibid.,* GA III 5, 112 ; Lettre à Schelling, (15 octobre 1801) trad. fr. p.144.
[330] IVALDO M., L'image imaginant. À propos de la thèorie de l'image chez le « dernier Fichte », In : FICHTE J. G. *Doctrine de la science* (1813) trad. G. Lacaze, 2014, Presses Universitaire de Provence, p. 98.

Dans le contexte de cette pensée sur l'Absolu qui se phénoménalise, il n'y a pas de rupture radicale entre le monde sensible et le monde suprasensible, ce qui correspond à l'idée originaire, biblique, où Dieu créa le monde, la terre et le ciel comme une réalité unique et non divisée. L'affirmation que « nous ne vivons et nous mouvons qu'en Lui»[331] : doit être comprise, dans son phénomène : jamais dans son Être absolu[332]. Fichte résout l'idée cette rupture radicale en introduisant le concept de l'Absolu qui apparaît et se phénoménalise. Il s'agit de la distinction entre la réalité « en Dieu » et la réalité « auprès de Dieu ». Fichte affirme que « Dieu seul *est*. Hors de lui, il n'y a que *son apparition* »[333]. Penser l'Absolu de manière phénoménale permet de considérer que la *Doctrine de la science* n'est pas comme une ontologie, mais celle qui prend la forme de la phénoménologie[334].

L'Absolu est impossible sans la réflexion du fini. La nature de la relation entre le « moi » et l'Absolu s'établit grâce à l'action des deux : par l'Absolu qui se manifeste à la conscience et par le « moi » qui l'affirme. L'acte de l'affirmation de l'Absolu par la conscience montre que ce qui est affirmé n'est pas le même Absolu, mais bien ce qui apparaît. L'apparition de l'Absolu est comme une réaffirmation de la réalité dans laquelle l'homme n'est pas seulement un observateur passif, mais un sujet qui devient une partie de cette apparition. Ainsi, notre connaissance sur l'Absolu ne peut pas être directe, c'est-à-dire qu'on ne peut l'appréhender en soi, mais plutôt qu'il se présente indirectement, par son apparition. De cette façon, le thème de la médiation entre la conscience et l'Absolu est introduit. Fichte développe la théorie de l'image (*Bildslehre*) qui a pour but d'expliquer le thème de l'apparition de Dieu en utilisant le concept de l'« image »[335].

Nous avons déjà évoqué la nature tendancielle du « moi » vers l'Absolu, mais ici aussi, il faut parler de la nature tendancielle de l'Absolu. L'apparition de l'Absolu n'est pas

---

[331] SW V, 224 ; FICHTE J.G. Appel au public contre l'accusation d'athéisme, In : *Querelle de l'athéisme.* p. 176. Allusion aux Actes des Apôtres, 17, 28.
[332] GA II 13, 60 ; FICHTE J.G., *Doctrine de la science* (1812), trad. I. Thomas-Fogiel, PUF, 2005, p. 54.
[333] SW IV, 431 ; FICHTE, J.G., *La doctrine de l'État* (1813), p. 115.
[334] VETÖ M., *Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte*. La *Doctrine de la Science* de 1813, Archives de Philosophie 55, 1992, p. 266.
[335] SW IV, pp. 381-382. « (…) *Dieu est* : c'est exact ! (Nous laissons cependant un certain point indécis) – *Il se révèle* : - c'est exact ! – à savoir, dans la connaissance, en elle et en elle seule. Ce qui *est,* est *Dieu* en lui-même et sa *révélation* : cette dernière est la connaissance ! Ce qui, à part cela, semble encore être, précisément ne fait que *sembler* être, à savoir dans la connaissance.»

l'Absolu lui-même, donc l'apparition n'est pas suffisante pour la conscience qui ne peut tendre vers sa source qui est l'Absolu.

L'Absolu se manifeste sous différentes formes comme le savoir, la vie ou l'image. L'Absolu, dans son apparition, devient objets de savoir qui se livrent à la conscience humaine. Miklos Vetö, dans son livre « *Fichte. De l'Action à l'Image* », parle de trois images de l'Absolu lesquels on peut reconnaître à partir d'ouvrage fichtien *Tatsachen des Bewusstsein* de 1813. La première, selon lui, concerne l'apparition même de l'Absolu ; la deuxième est la subjectivité transcendantale, et la troisième est « l'univers des moi individuels »[336]. Selon ce commentateur, la deuxième image correspond à l'« aperception transcendantale » de la *Critique de la raison pure* de Kant et pour la troisième, Vetö la voit comme une influence possible de la philosophie de Leibniz, surtout dans la réflexion sur le « moi » individuel qu'il compare avec la monade et le « moi » pur[337]. L'apparition (*Erscheinung*) de l'Absolu est en même temps l'image de l'Absolu. Pour soi-même elle est le savoir absolu par lequel elle se comprend comme un moi[338]. Il n'est pas seulement question d'apparaître mais d'apparaître à quelqu'un. La différence principale entre Fichte et Hegel consiste en ce que ce dernier propose de voir la finitude du point de vue de l'Absolu, alors que le premier, au contraire, propose une réflexion sur l'Absolu à partir du « moi ». C'est un tournant radical pour Fichte car, décrivant l'Absolu comme tel qui ex-iste hors de soi, il existe tout d'abord pour nous sans être pour autant amalgamé à nous, préservant l'unité en soi. Il reste encore la question de savoir si l'Absolu s'identifie chez Fichte à l'idée de Dieu ?

3.2 Dieu ou/et Absolu

A l'époque moderne, l'Absolu réapparaît dans les différents systèmes de la pensée philosophique. Il prend des significations différentes. On peut noter deux approches

---

[336] VETÖ M., *Fichte. De l'Action à l'Image*, L'Harmattan, 2001, p. 27.
[337] «(…) la thèorie des moi individuels signale le moment leibnizien de la Doctrine de la science. Les moi individuels, l'infini pluralité où se diffracte le Moi pur, présentent, chacun une compréhention, une traduction de la vérité transcendantale en vertu de leur position, de leur perspective particulières. Toutefois, l'emprunt leibnizien ne survit pas comme tel, il est immédiatement intégré dans l'idealisme éthique.»VETÖ M., *Fichte. De l'Action à l'Image*, L'Harmattan, 2001, p. 27 et pp.168-170.
[338] Cf. SW IX, 552.

importantes qui ont influencé la pensée courante. La première est « spinoziste » ; l'Absolu est présenté comme une substance infinie qui absorbe en soi le monde des phénomènes. En ce qui concerne la seconde approche, qui est « kantiennne », on peut noter que l'Absolu est compris comme quelque chose d'inconditionné, que Kant nomme l'« Idéal transcendantal » de la raison humaine, pensable mais non connaissable en soi[339]. Pourquoi se référer ici à ce sujet sur l'Absolu chez Fichte ? Premièrement, le philosophe devait connaître ces deux approches, en tant que premier post-kantien ; il a aussi repris certaines idées de Spinoza dans la période tardive. Deuxièmement, il est fondamental de comprendre le concept de l'Absolu chez Fichte car ce dernier explique, par cette notion, sa théorie de la révélation, sa théorie de l'image, ainsi que la dimension phénoménologique de la *Doctrine de la science*. Troisièmement, Milkos Vetö note de son côté que les idées de l'Absolu et de Dieu peuvent être traitées comme « interchangeables » déjà après 1801[340].

Fichte substitue au terme d'Absolu d'autres termes que l'on ne peut traiter comme des attributs, car pour le philosophe, ils sont tous des synonymes de l'Absolu. Selon la *Doctrine de la science* de 1804, l'Absolu s'assimile au concept de la « vie » ; Fichte y dessine un Absolu, source de vitalité en soi, duquel surgit par son apparition, la réalité, laquelle devient la caractéristique pour nous de l'Absolu. Puis, notre auteur considère que l'Absolu comme lumière, la « lumière absolue », la « lumière pure », la « lumière vivante ». À ce stade, il convient de se demander quelle est l'origine de cette lumière, où est sa source. Il précise que « (…) l'absolu proprement dit n'est que la lumière ; on ne doit donc plus poser la divinité dans l'être mort, mais dans la lumière vivante »[341]. Pourquoi Fichte utilise-t-il l'image de la lumière pour décrire l'Absolu ? Il explique qu'il s'agit d'éviter de conceptualiser l'idée de Dieu[342]. C'est à partir de l'existence de Dieu que l'on peut parler de l'existence de la

---

[339] Cf. GREISCH J., *Du "non-autre" au " tout autre" Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, Presses Univeristaires de France, 2012, p. 258.
[340] VETÖ M., *Fichte. De l'Action à l'Image*, Paris, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 139.
[341] SW X, 147 ; FICHTE J.G., *La théorie de la science* (exposé 1804), p. 85.
[342] Cf. *Ibid.*, SW X, 146 ; trad. fr. p. 84 ; « La lumière est simplement une, et le concept qui s'évanouit devant elle est un (la séparation intérieure à ce qui est un en soi) et l'être est un : on ne peut donc jamais sortir de ces trois termes ; et l'existence une se résoudrait dans l'intuition de la lumière autonome, dans l'anéantisement du concept (Vernichtung des Begriffes) : (il se trouvera qu'en ce qui concerne véritablement l'existence proprement dite, on doit en rester là). Si vous donnez à l'unité absolument autonome, à l'être qui se suffit en lui-même le nom de Dieu, comme on a coutume de le faire, alors l'existence véritable et unifiée est la contemplation de Dieu (das Anschauen Gottes).»

lumière[343]. Il affirme : « (…) la lumière existe parce que Dieu existe et que l'existence divine porte nécessairement, purement et simplement la forme de la lumière (…) »[344]. La réalité réside dans la lumière absolue, et celle-ci est absorbée dans l'absolu[345]. Ici, Fichte se rapproche de la philosophie grecque, néoplatonicienne, mais aussi de la tradition théologique (Jean 1, 9) ou par exemple celle de Maître Eckhart[346]. La lumière décrite par Fichte n'est pas visible aux yeux, elle révèle l'essence intérieure des choses. Sa nature se comprend par soi-même, elle est liée à l'intériorité humaine, à l'ordre de la compréhension, du savoir. Pour lui, la nature de l'être est simplement de se manifester par la lumière ; cette dernière est comprise comme la capacité de penser et étant elle-même liée à l'intériorité humaine, elle ne les ouvre qu'à ce qui est le plus essentiel, c'est-à-dire à Dieu.

Ensuite, l'Absolu est aussi présenté comme la « pure intériorité à soi », c'est-à-dire un concept entièrement autonome, existant en soi, par soi et pour soi. Dans *l'Initiation à la vie bienheureuse,* Fichte identifie l'Absolu à Dieu, pensée qu'il reprend parfois dans les autres ouvrages, mais en général, il s'oppose à cette pensée traditionnelle. Nous avons déjà évoqué précédemment que Fichte, pour éviter l'idolâtrie conceptuelle, refuse d'attribuer à Dieu une « personnalité » ; il s'en explique dans la *Destination de l'homme.* Dans l'*Initiation à la vie bienheureuse,* quand il définit la quatrième façon de voir le monde, qui est la religion, il continue sa réflexion sur la pensée de Dieu. Il écrit :

> (…) *qu*'est-ce donc que Dieu ? – Le seul ajout possible, à savoir qu'Il est absolu, de soi, par soi, en soi, n'est lui-même que la forme fondamentale de notre manière de le penser ; en outre, elle ne le fait que de façon négative et comme nous ne devons pas le penser, c'est-à-dire que nous ne devons pas le déduire d'une autre chose, comme lorsque, contraints par l'essence de notre entendement, nous procédons avec d'autres objets de notre penser. Ce concept de Dieu est par conséquent une ombre de concept dépourvue de contenu, et en disant : Dieu est, Il n'est précisément pour nous intérieurement rien et Il devient justement, par ce dire même, rien. Mais, (…) hors de cette ombre de concept vide, dans sa vie effective, vraie et immédiate, Dieu entre en

---

[343] Cf. GA II 9, 223 ; FICHTE J.G., *La Doctrine de la science de* 1805, trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2006, p. 102. Fichte affirme que : « l'existence de Dieu est la lumière ».
[344] *Ibid.,* GA II 9, 223 ; trad. fr. p. 102.
[345] Cf. *Ibid.,* GA II 9, 235 ; trad. fr. p. 116.
[346] « Intellect, qui est une lumière, si je le retire de toutes choses et le tourne vers Dieu, alors, étant donné qu Dieu flue sans relâche par sa grâce, mon intellect se trouve éclairé et uni à l'amour, et ne cela connaît Dieu et aime Dieu tel qu'il est en lui-même. (…) devons nous approcher de cette lumière de grâce et nous trouver tirés hors de nous-même et nous élever dans une lumière qui est Dieu même. » MAITRE ECKHART, *Les Sermons,* trad. G.Jarczyk et P.-J.Labarrière, Albin Michel, 2009, Sermon 75, p. 586.

> nous, ou, exprimé plus rigoureusement, nous-mêmes sommes cette vie immédiate qui est la sienne. (…) et la question : *Qu*'est-ce que Dieu, à laquelle il était impossible de répondre à partir de l'ombre du concept vide de Dieu, trouve ici la réponse suivante : il *est* ce que *fait* l'homme qui se voue à Lui et qui est enthousiasmé par Lui.[347]

S'il y a une tendance de relecture de ce dernier extrait, dans la lumière d'un rapprochement entre la philosophie et le théisme, le véritable problème est que Fichte change la compréhension de l'idée de Dieu. Il s'agit d'un tournant de sa réflexion où il y présente l'idée de Dieu plutôt comme non-théistique et donc revient consciemment à l'idée de Dieu comme un pur noumène. Günter Zöller note que, dans son *Diarium* qui était écrit entre 1813 et 1814, Fichte donne libre cours à de nombreuses idées qui changent radicalement tout le panorama de sa pensée précédente[348]. Ainsi, nous trouvons une tendance à relier la vie divine à la vie humaine par une certaine assimilation du « moi » avec l'Absolu. Le « moi » traite l'Absolu comme ce qui n'est pas hors de lui-même, mais dans son activité ; Dieu est présenté comme la vie absolue qui se définit comme la « loi réelle » (*reales Gesetz*) et la « raison du contenu » (*Grund des Inhalts*) ; puis Fichte radicalement affirme qu'il faut que tu « crois dans le Dieu en toi » (« *Glaube du an den Gott in dir* » Diarium-II, IV /7, 4r)[349]. Chacune de ses remarques laissées dans son *Diarium* montre que l'évolution de la pensée fichtienne, avant sa mort, a changé son idée du Dieu-Absolu. On peut parler d'un changement des idées sur l'Absolu, mais aussi d'un retour à la pensée sur la période d'Iéna.

Cette réflexion sur l'Absolu, qui parfois s'identifie ou non à Dieu, nous laisse perplexe quant à son ambiguité. D'une part, il désapprouve la pensée de Spinoza et de Schelling. En effet, évitant la voie du panthéisme, Fichte respecte la relation entre l'Absolu et la finitude ; l'apparence de l'Absolu n'est jamais l'Absolu même. D'autre part, il laisse dans ses notes de son *Diarium* privée avant sa mort sans l'intention de la publier, la formulation d'une unité du « moi » avec l'Absolu. A la question de savoir si l'Absolu peut être assimilé à l'idée de Dieu, il ne donne pas de réponse définitive.

---

[347] GA I 9, 110-112. FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse,* pp. 119-121.
[348] Cf. ZÖLLER G., Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la *Wissenschaftslehre* (1813-1814), In : *Fichte. La philosophie de la maturité* (1804-1814). *Réflexivité, Phénoménologie et philosophie*, (éd.), J.-Ch. GODDARD et M. MAESSCHALCK, Paris,Vrin, 2003.

3.3 Métaphysique de l'image

Une autre question que nous abordons maintenant surgit de l'idée de l'Absolu ; il s'agit de la théorie de l'image (*Bildslehre*). La même catégorie de l'« image » (*Bild*) porte en soi de nombreuses interrogations car elle possède le pouvoir qui a déterminé notre culture contemporaine. L'image est attirante comme pareillement manipulatrice. Mais qu'est-ce qu'une image ? N'est-ce qu'un simple reflet de l'être, une copie du réel ou y-a-t-il quelque chose de plus ? Fichte répond à cette question par une réflexion d'une vraie profondeur. Il confère deux sens à l'image. Dans le premier, l'image est impossible sans l'être, mais elle-même n'est pas l'être, elle n'est pas non plus une simple copie de l'être, car comment sera expliquée l'image de l'être qui se présente parfois plus parfaite que l'être même ? Ainsi, l'image a son origine, mais n'est pas une copie primitive de ce qui est cette origine, l'image peut s'expliquer par elle-même[350]. Dans le second sens, l'image possède la fonction de former (*Bildung*), de configurer et de créer. Comme il nous l'explique : « il est question de voir une chose par une autre, de la voir à partir d'une autre ; il est question, en quelque sorte, de donner une figure (*Gestalt*). Or ce procédé consiste à former (*Bilden*) le concept communément appelé concept logique et cette formation est l'affaire du moi libre »[351]. Mais, l'image est également en relation avec le « moi ». Quoiqu'elle se différencie de l'être qu'elle représente, cette différenciation n'est possible que par sa forme[352]. L'image n'est ni un être, ni une copie (*Abbild*) de l'être, c'est une apparition de l'être, son modèle (*Vorbild*)[353]. Ainsi, la nature de l'image indique quelque chose qui n'est pas identique à elle-même et en même temps, l'image peut être décrite comme un être qui est hors de lui-même dans son

---

[349] ZÖLLER G., Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la *Wissenschaftslehre* (1813-1814), In : *Fichte. La philosophie de la maturité* (1804-1814). *Réflexivité, Phénoménologie et philosophie*, (éd.), J.-Ch. GODDARD et M. MAESSCHALCK, Paris, Vrin, 2003.

[350] « (…) il ne s'agit pas d'une *copie* qui présuppose l'être, qui repose et s'appuie sur l'être mais d'un *modèle*, qui précède l'être et l'appelle ; pour soi, il s'agit d'une image tout simplement, pur idéal, qui est là, non pas parce qu'un être quelconque serait, (…) ce modèle est en tant qu'image autonome. » GA II, 116-117 ; FICHTE J.G. *Doctrine de la science exposé de* 1812, pp. 129-130.

[351] GA II, 46, FICHTE J.G. *Doctrine de la science exposé de* 1812, p. 38.

[352] Cf. *Ibid.*VETÖ M., Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. La Doctrine de la Science de 1813, *Archives de Philosophie* 55, 1992, p. 269.

[353] Cf. IVALDO M., L'image imaginant. À propos de la théorie de l'image chez le « dernier Fichte », In : FICHTE J. G. *Doctrine de la science* (1813) trad. G. Lacaze, 2014, Presses Universitaire de Provence, p. 95.

extériorité. L'apparition de l'Absolu, qui est possible dans la forme d'image, est la tentative de montrer que l'image de l'être n'est pas l'être même. Fichte souligne que : « [l]'image de l'être est indépendante de l'être et l'être est indépendant de l'image. Mais une image de l'image est uniquement par et dans la mesure où une image est »[354]. Ainsi, l'image *est*, mais non comme l'être, et en même temps, l'image est impossible sans l'être. La ligne entre ces deux présentations de l'image reste très subtile et Fichte ne retient pas toujours ces deux aspects dans l'unité[355]. L'image paradoxalement est non-être et non-néant.

Le sous-titre de ce chapitre indique que nous allons parler d'une *métaphysique* de l'image quoique, en effet, Fichte n'identifie pas l'image avec l'être. Il propose de réfléchir sur l'image comme un concept absolu qui est en soi, autrement dit, qui a un autre être de l'être qu'elle représente. Il écrit : « *ce qu*'est une image devient immédiatement clair en ce que l'image est, l'image s'indique elle-même et indique sa capacité à être image (*Bildlichkeit*). »[356] L'image est comme une apparition, comme une phénoménalité de l'être. Le philosophe met l'accent sur l'image dans l'ordre de l'entendement ; c'est-à-dire, l'image devient une catégorie qui peut se comprendre ; pour cette raison, elle est nécessairement liée à la faculté réflexive et au savoir.

Concernant la sémantique du terme de l'image, elle est variable ; on peut distinguer trois types d'images. Fichte les désigne de manière schématique ; par exemple, le premier type (*Bild 1*) est l'apparition, mais il ne s'agit pas d'un reflet passif ; le deuxième (*Bild 2*) est traité comme la compréhension, autrement dit, l'image doit se concevoir comme une image (en tant que concept), enfin pour le dernier (*Bild 3*), ces trois images constituent l'unité, formant toutes ensemble une seule image. Cette unité de l'image constitue sa réalité et pour la saisir il faut l'entendement qui est le propre du sujet humain[357]. Pour ce dernier, elle se présente à la fois dans son aspect subjectif et objectif. Dans cette forme subjective, l'apparition se réfléchit et doit (*Soll*) se connaître comme l'apparition[358]. Ainsi, l'image peut

---

[354] GA II, 57, FICHTE J.G. *Doctrine de la science exposé de* 1812, p. 49.
[355] BERTINETTO A., Philosophie de l'imagination. Philosophie comme imagination. La Bildlehre de J.G. Fichte, In : *Fichte. La philosophie de la maturité* (1804-1814). *Réflexivité, Phénoménologie et philosophie*, p. 64.
[356] GA II, 61, FICHTE J.G. *Doctrine de la science exposé de* 1812, p. 55.
[357] Cf. *Ibid.*,VETÖ M., Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. La Doctrine de la Science de 1813p.278.
[358] Cf. GA II, 92 ; FICHTE J.G. *Doctrine de la science exposé de* 1812, p. 97.

s'expliquer dans la dimension réflexive prenant la forme du savoir « en tant que » image[359]. Dans la terminologie fichtienne, il s'agit de l'image comme « intuition » ou l'image de quelque chose (l'image non réfléchie) et l'image comme « concept », c'est-à-dire l'image qui se saisit « en tant que » image (l'image réfléchie). Ces deux images, comme concept et comme intuition, sont unies[360].

Étant en dehors de l'être, l'image manifeste son archétype, c'est-à dire qu'elle est aussi dans sa relation avec l'être. Fichte, parfois, décrit l'apparition comme *das Urbild,* ce que nous pouvons traduire littéralement par l'image originelle ou l'archétype. Ainsi, l'image devient synonyme de l'apparition[361]. Car, grâce au concept de l'image, le philosophe tente d'expliciter sa théorie de l'apparition de l'Absolu. En expliquant la différence entre l'être et l'image, il réfléchit sur le schématisme, dans lequel le schéma se comprend comme une figure, une forme.

L'Absolu doit (*Soll*) apparaître, mais en même temps, il ne sort pas de soi-même, il n'est pas complètement Dieu dans son apparition. L'apparition a un statut particulier, non seulement « l'absolu apparaît en elle, comme il est en lui-même », mais elle aussi un passage, avec lequel on quitte « le domaine de la pensée pure en général, pour entrer dans celui de la factualité, dans le domaine d'un être donné par la conscience immédiate, d'un être à mettre au crédit de la conscience. »[362] Vetö admet que Fichte évite la question de la relation entre l'Absolu et son apparition[363], c'est-à-dire, qu'il est difficile de comprendre comment Dieu est présent dans son apparition. La tentative de ne pas présenter l'Absolu comme l'origine de laquelle dérive ou émane toute la réalité peut y être cachée. Il écrit : « Dieu ne se fait pas immédiatement apparaître mais ne le fait que médiatement dans et par la liberté de l'apparition : son apparition effective est un produit de l'apparition même, par la liberté inhérente à l'apparition. Dieu ne peut apparaître que dans un être libre »[364]. Ainsi, l'apparition de l'Absolu n'est jamais immédiate, elle se médiatise par la liberté et exige sa reconnaissance qu'à travers un être qui est, lui aussi, libre.

---

[359] Cf. *Ibid.,* GA II, 76 ; trad. fr. p. 74.
[360] Cf. *Ibid.,* GA II, 77 ; trad. fr. p. 76.
[361] Cf. *Ibid.,* VETÖ M., Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. La Doctrine de la Science de 1813, p. 273.
[362] GA II, 61 ; FICHTE J.G. *Doctrine de la science exposé de* 1812, p. 55.
[363] Cf. VETÖ M., Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. La Doctrine de la Science de 1813, p. 265.

3.3.1 Le Moi comme « image de Dieu »

Nous avons vu que, pendant sa première période à Iéna, Fichte pense l'Absolu par le concept du « moi absolu » ; celui-ci, en effet, n'est pas un « moi » dans le sens propre comme un moi individuel et non l'Absolu comme tel, car dans ce concept du « moi absolu » est impliquée la limitation. À cause de l'incompréhensibilité qui se crée autour de ce concept, le philosophe le remplace, dans ses ouvrages suivants, par le terme du « moi » pur réservant la même signification que le « moi » qui est posant et posé. Conséquemment à sa théorie de l'image, synthèse de l'intuition et du concept, Fichte revient encore à cette analyse selon laquelle le « moi » est tout à la fois le point d'articulation de l'image, l'intuition de quelque chose et l'image comme concept auto-référent en soi. Le « moi » devient un « par » (*ein Durch*), une médiation par laquelle l'Absolu apparaît et ainsi prend la forme de savoir. C'est ainsi que l'Absolu se rend visible (*Ichforme*) mais dans le sens que « le moi donne seulement une partie, un modèle, un exemple de visibilité, visibilité qui se trouve en lui en tant que principe ; par conséquent, le moi donne aussi une partie de la lumière et de sa visibilité immédiate en tant que partie de son image originaire. »[365] Il s'agit de l'image qui possède « une réalité autonome »[366]. Elle a également une fonction formative, créatrice, comme nous l'avons déjà souligné. Ainsi, elle est porteuse d'un signe à travers lequel se reconnaît l'Absolu même. Ainsi, selon Fichte, l'image ne peut pas exister sans le « moi » dans lequel il distingue précisément l'aspect formel et réel, mais en même temps, il arrive à conclure que le moi est l'image. Si le « moi » est une image, cela ne signifie pas que l'image peut être le « moi ». Dans son *Diarium,* Fichte arrive à une importante affirmation, selon laquelle le « moi » est l'image de Dieu[367]. Cette indication à l'origine du « moi » comme image, atteste encore une fois la profondeur de sa pensée concernant le « moi », Dieu et la vie divine que partage le sujet humain. Nous pouvons constater ici un déplacement d'accent du « moi », activité auto-référentielle du premier principe annoncé

---

[364] GA II, 96 ; FICHTE J.G. *Doctrine de la science exposé de* 1812, p. 102
[365] *Ibid.,* GA II, 153 ; trad. fr. p. 177.
[366] GODDARD J.-CH. *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p.43.
[367] Cf. Diarium-III,V/3, 54v; Ultima Inquirenda, p.316: «…*ich bin Gottes Bild.*»

dans la *Doctrine de la science* de 1794, vers le « moi », reflet de l'Absolu, en ce sens que « il n'est pas vrai que le moi se pose lui-même, il est vrai, au contraire, qu'il est image d'un acte de se poser. »[368] Fichte, encore une fois, s'oppose à l'idée de la création qui est le « cœur de la difficulté ». Il évite de penser l'Absolu comme apparaissant dans le temps. Pour lui « l'apparition est tout simplement avec Dieu et en est inséparable ; l'apparition, du fait qu'il apparaît, s'exprime et exprime Dieu (la Parole) ; (…) ce n'est qu'à l'intérieur de l'apparition que se développe un temps (…) ; non pas en tant que Dieu apparaît en elle mais en tant qu'elle s'apparaît à elle-même. »[369] Fichte réfute encore l'acte de la création qu'il décrit comme un « arrachement absolu » (*Losreissung*)[370], il propose de penser l'apparition comme un hiatus. Alors, comment penser en ce cas le « moi » qui prétend être « l'image de Dieu », seulement comme une forme pure et non comme le « moi » factuel ou réel ? Le premier pas s'effectue lorsque Fichte réfléchit à l'image qui existe avant l'acte de créer, il écrit :

> (…) j'ai dit que l'apparaître absolu de Dieu en tant que devenir et vivre absolus est précisément l'apparition. Puis j'ai ajouté : l'apparition est, et j'ai conclu à partir de cette proposition. Or, si moi-même je ne devais être, au plus profond de « moi », radicalement rien d'autre que l'apparition même, alors dans cette pensée : 'l'apparition *est*' s'est déjà projetée, de façon objective, la même apparition à partir de moi, le subjectif, selon une certaine loi.[371]

L'apparition est une « visibilité » qui présuppose nécessairement l'être du « moi » factuel[372], lequel est « posé par la visibilité de l'être, lequel est, à son tour, posé par la visibilité de la vie absolue »[373]. Ainsi, Fichte montre une étroite dépendance du « moi » envers l'Absolu qui, par son apparition, installe en lui sa vie absolue. Alors, qu'est-ce qui apparait dans son apparition ? Selon notre auteur, c'est le savoir. Dans La *Doctrine de la science* de 1812, Fichte insiste particulièrement sur ce lien entre le « moi » et l'Absolu ; le « moi » y est présenté comme autonome et libre, « voulant et agissant » dans le monde

---

[368] Logik-2, 103 ; trad. Bertinetto A., Philosophie de l'imagination. Philosophie comme imagination. La Bildlehre de J.G. Fichte, In : *Fichte. La philosophie de la maturité* (1804-1814). *Réflexivité, Phénoménologie et philosophie*, p. 75.
[369] GA II, 67 ; FICHTE J.G. *Doctrine de la science exposé de* 1812, p. 62.
[370] *Ibid.*, GA II, 129 ; trad. fr. p. 146.
[371] *Ibid.*, GA II, 129 ; trad. fr. p. 147.
[372] Cf. *Ibid.*, GA II, 130 ; trad. fr. pp. 147-148.
[373] *Ibid.*, GA II, 130 ; trad. fr. p. 148.

sensible, conformément à « une volonté absolue et obéit à la loi pour l'éternité »[374]. En effet, Fichte nous montre qu'il ne quitte pas la ligne de sa pensée commencée dans la période d'Iéna.

Il y a aussi une autre perspective qui constitue un défi dans les études fichtiennes. A son origine, on trouve certaines notes que Fichte a laissées dans les marges de son *Diarium,* notes pouvant être considérées comme problématiques car signalant un retour à ce qu'il a déjà esquissé dans sa première période. Tout d'abord, il parle d'une « grande découverte » qui, pour lui, réside dans l'identification entre l'être et l'image[375]. Puis, le philosophe identifie l'Absolu à son apparition mais il se critique lui-même écrivant : « Voici l'erreur fondamentale dans mes précédents exposés de la WL : que je veuille faire de l'apparition une vie divine séparée. Ceci est incorrect. Elle est la vie divine absolue elle-même, seulement dans la *forme du* concept ; dans une image »[376]. Le philosophe revient encore au concept du « moi absolu » quand il décrit le « moi » comme forme (*Ichforme*) dans laquelle apparait l'Absolu. Dans son *Diarium,* nous trouvons une tentative de rapprocher et parfois d'identifier le « moi » à l'Absolu, ce qui semble être un retour au concept du « moi absolu ». Après la théorie de l'Absolu, ce retour en arrière montre que, d'une part, ces deux thèmes sont constamment problématisés et d'autre part, que la réflexion philosophique ne prétend pas être définitive. Même le philosophe souligne souvent avant son auditorium que, pour lui, il s'agit d'interroger constamment la philosophie parce que la pensée est toujours en mouvement, de cultiver plutôt l'esprit que d'en saisir la lettre ; ce qui explique aussi que son écriture est difficile à appréhender et qu'il n'a pas fait publier certains de ses ouvrages.

Dans l'affirmation du « moi » comme « l'image de Dieu », Fichte érige le « moi » comme le point de rencontre avec Dieu, mais non seulement par l'entendement, c'est-à-dire le saisir comme une idée de raison (comprendre son incompréhensibilité), mais aussi par la volonté (comme un désir et le but de l'agir moral). Comme l'admet justement Günter Zöller, Dieu n'était jamais le point de départ pour penser le « moi » chez Fichte. Pour ce dernier,

---

[374] *Ibid.,* GA II, 176 ; trad. fr. p. 204.
[375] Op cit., ZOELLER, *Legs*…p. 134, Diarium – III, V/3, 11 r; Ultima Inquirenda, p.173, " grosse Entdekung… Seyn, u. Bild sey ganz u. gar Eins u. dasselbe, nicht zweierlei: das erste sey eben nur im leztern ".
[376] Op. cit. ZOELLER p. 136, Diarium – III, V/3, 3r; Ultima inquirenda, p. 143 « *Da liegt ein GrundIrrthum in meinen bisherigen Darstellungen der W.L. daß ich eigentlich die Erscheinung zu einem besondern göttlichen Leben machen will. Dies ist falsch. Sie ist das absolute gottl[iche]. Leben selbst ; nur in der Form des Begriff ; in einem* Bilde ».

on trouve au centre de la réflexion le « moi » pour lequel Dieu est sa conclusion ou son accomplissement absolu[377]. Le « moi » est ce qui fournit la compréhensibilité de l'absolu, autrement dit, cet Absolu qui devient compréhensible par le « moi »[378].

Enfin, nous voulons signaler que, selon Fichte, la vie ne peut pas se penser séparément du « moi ». De plus, la vie est également absolue et divine ; elle retrouve sa compréhensibilité dans le « moi » et par le « moi ». Dans *Die Thatsachen des Bewusstsein* (1810-1811), le philosophe écrit que la vie n'est rien d'autre que l'image de Dieu, cette vie a, en soi, tendance à devenir l'image de Dieu, bien que cette tendance soit irréalisable, parce que ce désir devient insatiable[379]. La vie comme la vitalité est le principe qui, par sa manifestation, unit Dieu et le « moi ». Sans ces derniers, elle reste incompréhensible en soi. Dieter Henrich souligne que, chez Fichte, il y a une distinction dans la pensée de Dieu : « Dieu qui existe n'est pas simplement *vie*, mais qu'il se manifeste *en tant que vie*. »[380] Donc le « moi » est manifestation de la vie de Dieu et la vie en tant que Dieu, dans cette intime relation avec le « moi», est ce qui constitue uniquement le réel.

CONCLUSION

Fichte n'est assurément pas un philosophe facile à lire et à comprendre. Non plus, il n'est guère possible de fournir une interprétation exhaustive à sa pensée ; ses textes ont été farouchement critiqués par les philosophes de son temps. Cependant, en ce qui concerne les questions de la subjectivité et de la conscience de soi, sans aucun doute, sa réflexion doit être placée au centre du débat intellectuel et philosophique. Il est légitime de signaler que sa pensée a la prétention d'être incluse dans le discours de la philosophie de la religion et non de la seule raison métaphysique, que la question du sujet humain est liée indissolublement

---

[377] Cf. ZÖLLER G., Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la *Wissenschaftslehre* (1813-1814), In : *Fichte. La philosophie de la maturité* (1804-1814). *Réflexivité, Phénoménologie et philosophie*, p.138.
[378] Diarium – III, V/3, 51r; Ultima inquirenda, p. 310. « (…) *das absolute versteht nicht sicht : sondern es* macht sich verständlich ».
[379] Cf. *Die Thatsachen des Bewusstsein*, p. 685, « Als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, ist es das unendliche **Streben**, wirklich zu warden dieses Bild Gottes, das e saber, eben darum, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird.»
[380] HENRICH D., « La dévouverte de Fichte », p. 167.

avec la question de Dieu, qu'il a su élaborer la base conceptuelle capable de dialoguer et de se confronter avec la pensée contemporaine.

Le sujet humain n'est pas compris seulement comme un sujet, mais sujet et objet en même temps. Par la réflexion, il se saisit lui-même et s'actualise sans cesse comme l'activité qui est auto-référentielle en soi et soi-constituant. C'est le sujet qui ne s'accomplit que par et dans la liberté guidée par la tension qui provient de cette activité intérieure qui le dirige vers l'Absolu. Fichte a été un des premiers philosophes qui problématisait la question de la conscience de soi en tant que structure dynamique. Le philosophe introduit le concept du « moi absolu » qui, en effet, est un concept technique, lequel a permis d'expliquer la nature inconditionnée du « moi ». Celui-ci décrit non seulement ce qui est un sujet, mais également comme il est pour soi et en soi. C'est le moment où le sujet simplement donné et passif devient sujet qui se constitue par l'activité, mais est suggéré déjà ce « moi » qui reconnait en soi quelque chose qui est différent de lui-même, une limitation qui est déjà incluse en lui.

Ce parcours passe par l'examen de la structure triadique principielle du « moi » exposée dans le *Grundlage* 1794, dans laquelle le « moi » est posé par soi et limité en soi ; il est encore fermé en soi-même car il décrit la structure intérieure ; puis, on décrit la structure dyadique, selon laquelle le « moi » représente le fondement inséparable pour la dimension théorique et pratique de la conscience. C'est le « moi » qui unit en soi le fini et l'infini, par la « tendance » que Fichte nomme dans sa philosophie populaire l'« amour » qui se dirige vers Dieu.

Parallèlement à la réflexion sur le « moi », nous nous sommes penchés sur la réflexion religieuse de Fichte, surtout à partir de ses ouvrages dédiés à la problématique de la philosophie de la religion, laquelle est impliquée dans le projet de la *Doctrine de la science* comme *Religionslehre.* Le philosophe y étaye beaucoup de ses idées en passant du « moi » vers l'Absolu, changeant constamment la terminologie, mais restant *grosso modo* fidèle à l'idée de Dieu telle qu'elle était formulée dans sa première période à Iéna. Il s'oppose à la pensée d'un Dieu en tant que concept car comparé à une idole, Dieu cesse d'être Dieu : « la croyance en Dieu est un principe, vivant et animant des êtres humains, qui ressort de la vie même et non des concepts morts »[381]. A partir de cette formulation de Dieu comme

[381] GA I, 6, 411; « Der Glaube an Gott ist ein lebendiges, und lebendigmachendes Princip im Menschen, und geht aus dem Leben selbst hervor, nicht aber aus todten Begriffen. » (notre traduction)

« inconcevable », Fichte formule une autre idée qui a été acceptée quoique controversée, et qui suppose que la morale s'identifie à la religion. C'est pour cette raison qu'il a été accusé d'athée. Fichte est attaché fortement au point de vue pratique de la vie, selon lequel l'homme doit agir moralement, obéissant à la loi et cet agir doit avoir le but qui est sa destination : la vie bienheureuse en Dieu. Fichte signifie clairement que le monde intelligible ne peut pas exister sans le monde des actions morales. La foi doit se manifester par les actions pour un « monde meilleur » et participent de l'éternel qui commence déjà dans le temps présent. C'est une vision particulière de la vie humaine qui a, en lui, la vie divine. L'homme, par ses actions et interactions avec tous les autres individus, est invité à changer le monde étant assuré que sa destination s'accomplira dans la béatitude. Pour cela, l'homme se doit de fournir des efforts, ainsi que le dit Fichte dans le texte de l'*Initiation à la vie bienheureuse* et les tardives versions de la *Doctrine de la science,* mais Dieu, par son apparition, donne la vie à l'être. Dans la *Doctrine de l'État* (1813), Fichte définit l'idée de Dieu par la liberté : « il est un Dieu de la liberté. (…) or, dans la liberté, il s'est déjà donné lui-même à nous, et il nous a donné son Royaume et toute la plénitude de sa béatitude, et il nous appartient seulement de développer tout cela en nous. Sans la liberté, nous demeurons sans Dieu et dans le néant. »[382] En plus, Fichte atteste que le « moi » doit se reconnaître comme une véritable image de Dieu, dont le moi est sa « visibilité » dans le monde.

La polémique qui s'installe entre les chercheurs de la pensée fichtienne, porte sur la question de savoir si sa philosophie tardive peut être comparée à un mysticisme, résultat d'*Atheismustreit*. À notre avis, il n'y a pas chez Fichte de mysticisme ou de changement radical de sa pensée, ce qui a pu lui être reproché. Il s'approche de certaines pensées mystiques qui peuvent être comparées à celles de Maître Eckhart, mais sa philosophie tardive ne peut pas s'assimiler au mysticisme. Il est vrai que la philosophie de la religion chez Fichte ne correspond pas au christianisme dogmatique. Comme nous l'avons vu, la question de la création reste suspendue, il y a aussi un problème avec la question de l'eschatologie, avec l'idée de Dieu qui n'est pas toujours suggérée comme théistique et personnelle. La question de la preuve de l'existence de Dieu n'apparait pas, car pour le

[382] SW IV, 417 ; FICHTE J. G., *La Doctrine de l'État* (1813), p. 102.

philosophe, son existence est évidente. Par contre, il s'interroge sur la manière dont nous pensons l'idée de Dieu.

L'homme, chez Fichte, n'est pas pensé sans Dieu. Le philosophe arrive à défendre cette thèse qui, pour lui, se justifie tant au niveau théorique qu'au niveau pratique. Elle met au centre de son étude l'être humain qui retrouve son accomplissement dans l'être de Dieu, celui-ci étant défini comme la condition ultime de la conscience. C'est toujours le « moi » qui est le point de départ pour penser Dieu. Henrich Dieter justement atteste : « (…) pour qui a compris la découverte de Fichte, elle n'est ni dissimulation d'une témérité, ni déguisement d'une vaine profondeur. Elle est ce qui a permis à Fichte d'être le visionnaire d'un avenir possible. La pensée contemporaine peut se sentir solidaire de lui. »[383] Lorsque Jean Nabert, notre deuxième interlocuteur dans cette recherche, reconnaît plus tard, la valeur et l'originalité que porte en soi la pensée fichtienne, il entreprend alors de l'étudier. Se confrontant aux textes du philosophe, il élargit la ligne d'horizon de la réflexion de Fichte, montrant comment d'une pensée assez dense et complexe, il est possible d'arriver à une pensée subtile sur le « moi » et le « divin » sur laquelle nous nous focaliserons dans notre deuxième partie.

[383] HENRICH D., « La découverte de Fichte », p. 169.

DEUXIEME PARTIE

NABERT : UNE PHILOSOPHIE DE L'INTERIORITE. LE DIVIN

CHAPITRE I

Le désir de Dieu comme le désir de compréhension de soi

1. INTRODUCTION

La deuxième partie de notre recherche sera centrée sur la question du divin chez Jean Nabert dans sa relation avec la question socratique du soi. Nabert s'engage dans une analyse attentive à ce qui constitue l'intériorité humaine : la conscience et toutes ses expériences parmi lesquelles la conscience de soi, le désir d'être, l « affirmation originaire », mais également l'expérience de la faute, de l'échec et de la solitude, l'expérience du mal et de la liberté intérieure, qui s'achèvent dans le désir de Dieu et le désir de se comprendre. L'englobement de ces différents thèmes ne pourra être réalisé sans la méthode réflexive par laquelle on arrive à restaurer le sens de ce qui constitue l'intériorité de l'homme. Avec ce penseur nous avons la possibilité de redécouvrir ce qu'est un être humain face au divin.

Au fond de cette articulation classique du « moi » et du « divin », se loge une problématique complexe qui concerne l'expérience intérieure de notre finitude et ses exigences de l'absoluité que Nabert propose à notre méditation. Le choix de cet auteur, comme notre deuxième interlocuteur après Fichte dans cette recherche, est important à plusieurs égards. Tout d'abord, les idées fichtiennes ont laissé une trace dans la philosophie de Nabert, sur laquelle nous aurons encore la possibilité de revenir dans notre troisième partie. Parallèlement à sa réflexion éthique, Nabert a problématisé le statut de la conscience religieuse et à partir de-là, la philosophie de la religion. Notre motif est de montrer, par cette étude, que Jean Nabert est le penseur qui s'occupe des questions d'éthique et des problèmes de la philosophie de la religion, mais aussi de leur corrélation. Il parvient à conceptualiser philosophiquement les demandes formulées par la religion, en donnant les moyens pour articuler et promouvoir un dialogue avec l'actualité.

Il s'agit de comprendre pourquoi il y a nécessité de repenser ces deux catégories du « moi » et du « divin » et Nabert nous laisse des indications qui se trouvent dans la méthodologie de la philosophie de la religion, car, pour répondre simplement à la question « qu'est-ce que le " divin " », il faut partir du « moi », d'une rationalité, d'une conscience qui se fait « juge du divin », mais aussi d'un langage limité qui veut saisir cette réalité à

caractère ineffable. Ainsi, Nabert modifie l'approche permettant de comprendre le sujet humain, surtout le « moi » qui représente le centre de notre intériorité et de notre identité à partir du divin. Notre sujet de thèse veut également pouvoir interroger une dimension du divin, dont nos représentations ne cessent de changer. Nabert attire l'attention sur la question du divin, notamment la « critériologie du divin », ainsi que le « témoignage de l'Absolu » à partir d'une réflexion sur le « moi » inspirée par Fichte. À l'instar de Fichte, Nabert désigne le rapport entre le « moi » et le divin comme l'« inquiétude » de l'intériorité humaine à « se comprendre » par le « désir de Dieu », qui est impliqué par le « désir d'être ». La découverte de cette présence divine en soi, devient chez nos deux auteurs un moment extatique de la subjectivité qui la pousse à témoigner par un témoignage absolu. Il s'agit de bien comprendre l'intérêt de Nabert pour la question du divin et le sens de sa référence constante à Fichte.

Nous sommes convaincus qu'un tel délinéament de la réflexion philosophique de Nabert est capable de se confronter et dialoguer avec la pensée actuelle, car il instaure un nouveau sens dans les vérités oubliées ou marginalisées. L'objectif est de repenser la condition existentielle de l'homme dans la perspective de la présence du divin qui prend déjà sa demeure dans la conscience humaine. Malgré, la reconnaissance du divin comme l'expérience originelle, elle ne dispense pas de l'inquiétude intérieure, mais peut rapporter et ouvrir le « moi » à sa source, car ce divin n'a que d'autre que le divin de Dieu. Le traitement de la philosophie de l'intériorité et du « divin » ouvre devant nous des problématiques qui concernent le vaste domaine disciplinaire de la philosophie de la religion contemporaine. Celle-ci nous aide, à partir de la confrontation des pensées de Fichte et de Nabert, à formuler quelques suggestions à propos de la religion, qui peuvent se montrer valables dans un contexte multiculturel et multireligieux.

1. Le moi, la conscience et la finitude

Lorsqu'il s'agit de définir ce qu'est l'intériorité, on pense par la suite, qu'est-ce qui constitue notre expérience intérieure ? Ici on ne peut pas se dispenser du moi, de la conscience et leur finitude, de ce stade ultime à partir duquel on peut penser le divin. Cette expérience a un caractère exeptionnel et intime, car elle s'accomplit en nous-mêmes, par

nous-mêmes et justement sur nous-mêmes, c'est grâce à elle que l'on peut viser la tentative de se comprendre. Bien évidemment, la méthode réflexive qu'utilise Nabert dans tous ses ouvrages favorise cette recherche. Pour cette raison, notre objectif dans ce chapitre, sera d'articuler la pensée nabertienne sur ce qui se trouve au fond du problème de la compréhension de soi, puis ce qui assure le lien avec notre expérience religieuse.

Ce chapitre est construit suivant trois axes : le premier présente le problème qui apparaît dans le manuscrit nabertien : « *La conscience peut-elle se comprendre ?* »; le deuxième axe sera ensuite concentré autour de sa réflexion sur le moi et le moi pur ; enfin, le troisième axe se propose d'analyser la finitude qui, chez Nabert, va au-delà de la définition classique de l'expérience des limites, mais au contraire pensée comme celle qui porte en soi l'infini et l'exigence de l'inconditionnalité.

1.2 « *La conscience peut-elle se comprendre ?* » (1934)

Dans le manuscrit de 1934 dont le titre comporte une question adressée au lecteur, Nabert se demande si la conscience peut se comprendre. La réponse négative à cette question est évidente car, pour le philosophe, il ne s'agit pas d'expliquer la conscience par quelque chose d'autre qu'elle-même. On ne peut pas seulement se comprendre dans le monde par l'expérience avec autrui, mais également à travers l'introspection. Ce sont les exigences d'une conscience empirique mais qui, pour se comprendre ne doit pas procéder par elles, car il s'agira d'une recherche qui se déploiera à l'infini. La compréhension de soi est, tout d'abord, un acte de conscience par lequel elle devient intime à elle-même. Nabert propose de partir de l'acte même de la conscience, c'est-à-dire comment il s'accomplit intérieurement, dans la conscience et par la conscience elle-même.

En attirant l'attention sur la manière dont la conscience peut se comprendre, le philosophe souligne que, dans « se comprendre », « se », « ne veut pas indiquer la nature, l'être, en aucune sorte, de ce qui doit être compris, mais une action sans sujet et sans objet dont le « se » doit seulement marquer l'intimité à elle-même en même temps qu'elle souligne l'initiative qu'elle a prise de se produire. »[384] Dans ce cas, cette initiative partielle

[384] « *La conscience peut-elle se comprendre ?* », In : DdD, p. 410.

est présentée comme neutre et dépourvue de référence à un « soi » ou à un « moi »[385]. Nabert veut libérer la réflexion de la conscience et la compréhension d'une quelconque objectivation, car « se comprendre » n'a pas pour but de posséder la connaissance exhaustive de soi, mais indique que la conscience peut se comprendre par soi-même et non par une autre chose qu'elle-même. Sur ce point, Nabert écrit : « Le « se comprendre » est (…) au-delà de l'opposition suscitée par le " je pense " d'un moi plus inquiet de sa propre destinée. Il serait également faux de dire que le « se » de « se comprendre » confère au « se » une signification personnelle et que le « comprendre » du « se comprendre » relève de catégories intellectuelles. »[386] On peut alors se demander si, dans l'acte de « se comprendre » sont réfutées les perspectives de la compréhension du sujet, et plus encore du sujet réel et concret ; quel sens cette nécessité de la conscience indique-t-elle par le « se comprendre » ? Selon le philosophe, nous pouvons réfléchir sur la conscience qui s'interroge, laquelle se trouve dans l'inquiétude et la recherche de la vérité[387] ; toutefois, ce qui donne véritablement le sens de cette interrogation : « la conscience peut-elle se comprendre », c'est l'« appel à l'infini »[388]. Car, « [c]'est dans le mouvement du fini à l'infini que s'inscrira le « se comprendre ». (…) Dès le premier moment du « se comprendre », c'est l'infini qui a en effet déterminé la forme de la question, et de telle manière qu'en réfléchissant sur cette forme, le « se comprendre » a de quoi se hausser à l'intelligence de ce par quoi il se comprendra »[389]. Ici, Nabert souligne que l'acte de « se comprendre » est impossible sans une référence à l'infini ; c'est un mouvement de la conscience en soi et par soi qui ne cesse pas dans cette exigence de « se comprendre ». Ainsi, le « se comprendre » de la conscience c'est également d'être inquiet de la vérité qui est recherchée, c'est une action de la conscience qui porte un appel à l'infini, c'est un acte qui s'achève dans la liberté.

Dans son argumentation, Nabert esquisse deux réponses à la question posée par le titre de l'article. La première prévoit que la conscience peut se comprendre, si elle n'est « ni un

---

[385] *Ibid.,* p. 409. « Le se comprendre ne saurait être le comprendre d'un soi ou d'un moi ou d'une personne, ni même, plus généralement, d'une conscience, si du moins on met l'accent sur le mot " une ". Pas davantage ce n'est le " se comprendre " de ma pensée ou de mon esprit. »
[386] *Ibid.,* p. 411.
[387] *Ibid.,* p. 412.
[388] *Ibid.,* p. 419.
[389] *Ibid.*

sujet, ni un moi, ni une personne, ni *aucun* des termes d'une relation à deux termes, ni une partie d'un tout, ni un moment de l'esprit, ni une figure de l'esprit absolu, ni un fragment de l'être, ni une créature, etc. »[390] La seconde réponse présuppose que la conscience ne peut pas se comprendre si « on la considère d'abord comme conscience empirique ».[391] La réponse à la question dépend de la manière dont sera traitée la conscience, totalement pure ou empirique ; autrement dit, si « se comprendre » envisage une connaissance de l'individu, selon notre auteur, cette recherche se déploie à l'infini. Ainsi, le « se comprendre » de la conscience ne présuppose pas une auto-compréhension dans la plénitude de cette signification, le « se comprendre » peut se réaliser dans la dimension de l'infini, ce que n'est pas, en effet, un savoir saisi exhaustif sur soi-même. Le fait de réfuter dans le « se » de « se comprendre » le « moi » ou le sujet, informe sur le caractère impersonnel de la réflexion, c'est-à-dire que la réflexion ne doit pas être nécessairement une réflexion du « moi », mais aussi une réflexion pré-subjective. Ce moment fait une allusion à la *Doctrine de la science* de Fichte (1805) où il explore ce thème.

Après sa démarche argumentative le philosophe précise son intention : « Mon but est, par la question : la conscience peut-elle se comprendre c'est, au terme, d'arriver par une sorte de méthode de théologie négative appliquée critiquement à la conscience, d'assurer l'affirmation radicale constitutive de l'acte religieux. »[392] Dans ce passage, Nabert fait une comparaison avec une méthode de théologie négative pour exprimer que, dans le mouvement vers la compréhension de soi, la conscience, de la même manière, passe par différentes formes de la pensée pour arriver, à la fin d'une constatation, à la réponse à sa demande. Mais la réponse trouvée n'est autre que l'absence de réponse car, pour se comprendre, la conscience arrive à une affirmation pure qui s'affirme en elle-même, mais sans elle. Autrement dit, la conscience retrouve dans l'acte constitutif de soi, l'acte religieux. Nabert reviendra sur cette problématique dans son autre ouvrage *Éléments pour une éthique,* où il consacrera un chapitre entier à cette question, et où il soulignera que

[390] *Ibid.*, p. 423.
[391] *Ibid.*, p. 424.
[392] *Ibid.*, p. 424.

l'affirmation originaire du « se comprendre » : « est donc à la fois comme l'apaisement de l'inquiétude et la source d'où elle renaît sans cesse »[393].

Il est vrai que dans ce texte de 1934, s'esquisse déjà le programme de pensées qui sera présenté dans *Le désir de Dieu*. Par exemple, on y trouve une réflexion sur la conscience religeuse qui s'occupe des questions de la foi, du mystère, de Dieu, mais dans le contexte de la question : « comment la conscience peut-elle se comprendre ? », le philosophe insiste sur une coïncidence entre la conscience religieuse et la conscience philosophique[394]. La conscience religieuse est ouverte au mystère qui semble s'opposer à l'acte de la conscience de « se comprendre ». À propos de cette expérience mystique, Nabert souligne :

> (…) l'expérience mystique doit fournir le modèle sur lequel doit se régler, pour le méditer et l'interpréter, une philosophie de la conscience dont l'ambition est de retourner en faveur de la conscience pure la vérité de l'expérience mystique – l'affirmation de l'identité de la conscience pure et de son principe, dans l'acte même par lequel la conscience se comprend.[395]

L'expérience mystique ne favorise pas la conscience de « se comprendre », car sa nature, paradoxalement, c'est d'exprimer ce qui est inexprimable. L'analogie que fait Nabert à propos de la conscience a l'intention de montrer que, pour se comprendre, celle-ci doit abandonner les caractéristiques du sujet, du « moi ». Ainsi, dans l'expérience mystique où le « moi » doit absolument se renoncer à propos de Dieu qui l'habite en lui, la conscience ne se comprendra pas, « puisque c'est le « se comprendre » par absorption de l'âme dans une réalité qui la comprend »[396]. Ainsi, la réponse à la question de savoir si la concience peut « se comprendre » présuppose la réponse qu'elle : « se comprend comme une question qui conduit à une élimination de toutes les réponses rassurantes »[397]. Sa réponse se retrouve donc dans l'« affirmation originaire ».

---

[393] *Ibid.,* p. 441.
[394] Cf. *Ibid.,* p. 426. « Le "se comprendre" pour la conscience, si l'opération coïncide exactement avec les exigences de la conscience religeuse, fournit la démonstration de l'identité de la conscience religeuse et de la conscience philosophique.»
[395] *Ibid.,* p. 427.
[396] *Ibid.*
[397] *Ibid.,* p.428.

Pour Nabert, la conscience se comprend lorsqu'elle se rapproche de son principe pur et aussi par l'inclusion de l'aspect de l'intersubjectivité[398]. Par cette question, l'intention nabertienne c'est tout d'abord de s'approcher d'une idée de la conscience pure qui cherche comment se comprendre dans son principe, mais aussi comment se rapporter avec les exigences de la conscience religieuse. L'idée de l'affirmation absolue et du redoublement de la conscience montre, d'une part la « liaison de l'inconditionnalité de son acte » et, d'autre part, la limitation de la conscience empirique.[399] Mais dans un autre texte le philosophe précise que :

> Avant qu'elle [conscience] s'interroge sur soi, sur son existence, sur sa vérité, la conscience n'est pas prisonnière d'une nature donnée ou d'une vie dans laquelle le désir ne fait qu'un avec la chose désirée et ne s'en distingue pas ; elle soutient avec soi un commerce qui est son être même, elle prend par rapport à soi quelque recul qui la distingue de tout reste.[400]

Il s'agit de fixer (si c'est possible) comment la conscience s'impose pour soi-même, quelle est l'expérience originaire de son être qui précède toutes les autres expériences de soi. La conscience chez Nabert, semble n'être jamais achevée, elle est une activité constante dans sa tendance d'être égalée à soi-même, authentique et originaire. C'est un moment de « délivrance » de la conscience, comme le désigne Nabert dans la première page de son ouvrage *Le désir de Dieu*. Ainsi, la conscience qui cherche à se comprendre doit être ouverte à une aliénation en soi de dépendance susceptible d'être objectivée, une aliénation des objets, d'une perception du monde. À ce niveau, on peut parler de la « conscience de l'intériorité », « l'intériorité spirituelle »[401] à la base de laquelle se pose la question portant sur le désir de Dieu et l'affirmation du divin et enfin, le statut d'une conscience religieuse.

---

[398] Cf. EE, p. 174 ; « Puisqu'il y a un hiatus radical entre la différence pure dans la relation originaire de la conscience à son principe, et les différences concrètes qui forment le lot de chaque individu, (…). (…) L'être de la personne est au croisement de ce double rapport. Elle se définit par l'un et par l'autre ; elle est l'unité vivante d'une existence qui se comprend absolument par son principe et s'accomplit dans la société des consciences. »
[399] Cf. « *La conscience peut-elle se comprendre ?* », In : DdD, pp. 442-443.
[400] La philosophie réflexive, parue dans l'Encyclopédie française, XIX, « Philosophie-Religion », Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie, 1957, 19-04-14 / 19-06-3. In : *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 400-401.
[401] DdD, p. 22

1.3 Le moi et le moi pur

Le statut du « moi » est un autre problème dont se préoccupe Nabert[402]. Dans son essai « *L'expérience interne chez Kant* », il analyse la problématique du « moi » chez ce philosophe. La proposition de Kant est de subordonner l'expérience interne à l'expérience externe[403], restant convaincu que le « moi » ne peut être connaissable en soi. C'est une confusion que laisse Kant[404] et que Fichte a tenté de résoudre par le « moi » en tant qu'activité autoréférentielle, et qui devient un principe rendant possible l'activité de l'expérience. Fichte cristallise le concept du « moi » kantien, en même temps qu'il fait un pas en avant dans la philosophie de la conscience. Dans sa manière de penser le « moi » pur, Nabert suit complétement la ligne de pensée fichtienne.

Dans *Éléments pour une éthique* (1943), Nabert réfléchit à propos du « moi » à partir de son histoire, de son passé, ayant été marqués par l'expérience de la faute, de l'échec et de la solitude[405], le but de cette idée visant à montrer qu'une telle expérience ne peut diminuer le « moi ». Bien au contraire, le philosophe insiste sur l'importance d'« aller jusqu'aux racines de son être propre »[406] afin d'« égaler le moi à son être véritable »[407]. La connaissance de notre être, nous la recevons par nos actions, mais un tel savoir ne correspond pas exactement à ce que nous sommes. Il faut chercher plus loin, plus profondément la raison pour laquelle il faut approfondir et enrichir la pensée sur le moi[408] en se posant la question : « qui suis-je moi qui réponds ? ; qui suis-je moi qui interroge ? »[409]

---

[402] Cf. DdD p. 385 « Pour qu'il y ait une question, il faut qu'il y ait quelqu'un qui *se* questionne : il faut la conscience qui interroge et la conscience qui va répondre. Puisque cette question ne peut avoir de signification qu'en relation avec une interrogation – entendons : l'acte de s'interroger d'un moi sur lui-même -, la question et la réponse vont réagir de telle manière que la conscience qui saura répondre ne sera pas identique à ce qu'elle était à l'origine même de la question : il doit y avoir une transformation : possession ou promotion du moi. »

[403] Cf. NEBULONI R., *Certezza e azione. La filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert*, Milano, Vita e Pensiero, 1984, p. 73.

[404] Chez Kant, il y a une différence entre le « moi « en tant que sujet et le « moi » en tant qu'objet, c'est-à-dire que le « moi » pense et est cause de l'intuition, n'est pas un dualisme ; ils constituent une unité. Voir EISLER R., Kant-Lexikon, II, Gallimard, 1994, p. 578-579. Nabert souligne aussi que « je suis » est identique à « je pense ». L'expérience interne de Kant In : *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 264

[405] Cf. EE, p. 20

[406] Cf. EE, p. 25.

[407] EE, p. 26.

[408] *Ibid.*, p. 176.

[409] *Ibid.*, p. 180.

La raison de penser le soi-même à travers l'identité avec son passé que Nabert « condammne »[410] parce qu'elle « offre au moi une image diminuée de son être »[411], est nettement liée à la question de la liberté et de l'effort de se régénérer et de donner « une nouvelle naissance de la conscience »[412]. L'intention étant de lier intégralement « *moi* » le à deux « rapports » : d'une part, le rapport au passé car, selon Nabert, par cette expérience vulnérable de la conscience par la faute, l'échec et la solitude s'exerce d'une certaine manière notre liberté ; d'autre part, le rapport avec le « désir d'existence » et de sa « force de régénération »[413] qui est impliqué dans le « moi » comme principe. L'articulation de ces deux rapports est importante dans le sens où l'expérience du passé du « moi » porte en soi l'espérance grâce à laquelle, le « moi » tend au principe de son être.[414] Nabert souligne que l'« être du moi ne peut naître que de la compréhension qu'il acquiert de soi par une affirmation qui l'engendre et le régénère. »[415] Il s'agit ici d'une présentation du « moi » en tant que tel qui réunit en soi le passé et le présent, et sa liaison au temps. Plus encore, le « moi » est inscrit dans le domaine de l'éthique, car selon Nabert, « il y a une éthique impliquée dans toute conception du moi. »[416]

Dans cette réflexion, le philosophe se réfère au « moi » comme un principe de la conscience de soi, ce qui pose la question du « moi » pur. Elle sous-entend une « négation du monde, un oubli du moi concret »[417]. Chez Nabert, comme chez Fichte, on le voit, le rôle du « moi » pur n'est pas de créer une division. Il s'agit toujours du même « moi ». Ainsi, écrit-il :

> De la conscience pure de soi qui me régénère, il n'y a pas d'histoire, pas plus qu'il n'y a d'histoire des actes discontinus et des instants où s'effectue cette régénération. Mais, pour un moi voué à la succession, cette régénération se convertit en un désir, en une

[410] *Ibid.,* p. 27.
[411] *Ibid.,* p. 61.
[412] *Ibid.,* p. 27.
[413] « L'être du moi se définit, se constitue, par ces deux rapports : le rapport à un passé où toujours, à quelque degré, se trouve impliquée sa liberté, rapport au principe dont il tient son désir d'existence et sa force de régénération. » *Ibid.,* p. 27.
[414] *Ibid.,* p. 43.
[415] *Ibid.,* p. 67.
[416] *Ibid.,* p. 171.
[417] *Ibid.,* p. 71.

> volonté, de constituer une histoire qui soit comme le phénomène continu de ces présents épars touchés par l'éternel.[418]

Dans *Le désir de Dieu,* le philosophe attire l'attention sur l'idée du « moi » pur comme indispensable dans le contexte de sa réflexion sur l'« affirmation originaire », car c'est cette « exigence d'absoluité qui relève le moi pur »[419], et c'est par le moi pur qu'on affirme, comme il l'écrit, le divin :

> C'est le moi pur qui affirme le divin et qui peut l'affirmer parce qu'il représente une activité, une énergie, une spontanéité sans bornes concevables. (…) Ce n'est qu'au travers du divin affirmé par le moi pur que nous avons accès à ce que représente, en nous, le moi pur lui-même. Mais pas plus le moi pur que ce qu'il représente ne sont des sujets d'existence. [420]

En prescrivant un tel rôle au « moi » pur comme l'affirmation du divin en soi, Nabert indique en même temps un problème, selon lequel : « Le moi, même pur, ne peut se prendre pour la mesure du divin, ou, c'est tout un, se reconnaître comme étant divin »[421]. Le « moi » se trouve dans une situation particulière, quand « le moi qui affirme ne peut être tour à tour au-dessus de tout ce qu'il affirme et au-dessous de ce dont il est dépendant »[422]. Quelles sont les suggestions que fait Nabert à propos de ce dilemme ? Le philosophe insiste sur la possibilité de reconnaître dans l'affirmation de son acte l'affirmation qui se pose en « moi », mais sans le « moi ». Il est le moment de la découverte de l'autonomie même du divin dans le « moi » qui s'impose comme l'ineffable et l'originaire. Puis, il s'agit non seulement de reconnaître le divin qui « me dépasse absolument », mais aussi comme tel qu'il « me constitue absolument »[423] admet le philosophe.

Le « moi » est donc au centre de la réflexion nabertienne et il est d'inspiration fichtienne. C'est une pensée qui exige de poser le « moi » comme principe, comme un « moi » pur par lequel et dans lequel s'affirme le divin qui n'est pas de « moi », Nabert reconnaît que le « moi » est un lieu où Dieu habite[424]. Sa référence au « jugement

---

[418] EE, p. 75.
[419] DdD, p. 45.
[420] *Ibid.,* p. 235.
[421] *Ibid.,* p. 44.
[422] *Ibid.,* p. 77.
[423] *Ibid.,* p. 79.
[424] Cf. EE, p. 27.

thétique » fichtien est un exemple. À partir du « moi », de cette expérience initiale de l'être humain, apparaît la nécessité de revoir l'idée de la finitude par laquelle elle est marquée.

1.4 La finitude

La tradition philosophique nous lègue bien des façons d'analyser la finitude. L'absence d'unilatéralité ici peut s'expliquer par la complexité de son concept. En général, on peut reconnaître deux lignes majeures de la réflexion sur la finitude. D'une part, cette dernière peut être associée à une expérience de limite, de faiblesse, de ce qui est touché par la temporalité ; il faut alors noter que même Nabert a tendance à déduire le mal de la finitude. D'autre part, la finitude est aussi une ouverture vers l'infini, un lieu de rencontre avec l'inconditionné, étant porteuse d'espérance. On peut la décrire comme un mouvement qui se déploie selon deux directions : vers le haut et vers le bas[425].

Le risque que l'on peut retrouver chez Nabert est la tendance à identifier le mal avec la finitude[426]. Il écrit : « Il n'y a pas une finitude que l'on pourrait concevoir dans une sorte de neutralité première et originelle par rapport au mal. »[427] Cependant, au début la réflexion sur le mal et la finitude, nous trouvons dans l'*Essai sur le mal* (1959) le paragraphe suivant :

> De quelque manière que l'on se représente l'opération qui devrait détacher de l'être total des âmes singulières, c'est par la médiation du lien qu'elles conservent, chacune pour soi, avec leur principe transcendant, qu'elles peuvent entrer en relation les unes avec les autres, mais la finitude qu'elles tiennent du processus par quoi elles ont été données à elles-mêmes leur inerdit de se promouvoir par ces rapports qu'elles nouent entre elles : *le mal originaire est dans cette finitude*, et l'on conçoit que chacune d'elles soit plus pressée de se sauver en remontant vers son principe que de se comprendre par les autres consciences, et par le principe d'unité immanent à leur reconnaissance réciproque.[428]

---

[425] Cf. CANULLO C., L'extase de l'espérance – enjeux éthique, In : *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, (dir.), S. ROBBILLARD et F. WORMS, Paris, Beauchesne, 2010, p. 216
[426] Cf. EM, p. 120.
[427] DdD, p. 50.
[428] EM, p. 120. (c'est nous qui le soulignons)

À son tour, dans la préface de son *Essai sur le mal*, Paul Ricoeur écrit sur ce même point : « (…) cette philosophie ne tend-elle pas à réduire la finitude en mal ? (…) Il nous semble que c'est une tâche de la philosophie du mal de distinguer mal *et* finitude et, par conséquent, de distinguer la pluralité originaire des vocations personnelles *et* des jalousies qui isolent et opposent les consciences »[429]. Nabert reste lui-même interrogatif : « Comment expliquer l'antinomie de la conscience, laquelle est ouverte vers l'inconditionné et vers le mal ? »[430] ; ou encore, « La connaissance réflexive de la finitude conduit-elle à penser ou à concevoir une existence infinie ? »[431] Sa réponse vise à traiter la finitude comme telle, étant « parfaitement compatible avec le mal absolu. »[432] L'expérience de la finitude est parfois une expérience blessée - manifestée par l'expérience de la douleur, du péché, de la mort - qualifiée d'« injustifiable ». Toutes ces catégories semblent prendre leur origine dans la finitude, mais ne peuvent pas la définir.

Dans *Le désir de Dieu,* le thème de la finitude réapparaît dans les premiers chapitres. Là, le philosophe souligne la nécessité d'un « approfondissement de la finitude », qu'il voit dans la réflexion sur le « moi ». Le sentiment du péché, selon Nabert, fait une rupture dans le « moi » et par le « moi »[433], l'expérience du péché exige « rien de moins que l'éviction du moi »[434]. À ce stade, « le sentiment du péché nous avertit, en effet, que c'est d'une complaisance du « moi » envers soi, par quoi il s'exclut de toute communication avec les autres êtres, en se fermant la possibilité de s'égaler à son être propre »[435]. Parfois, la finitude se présente chez Nabert comme un manque, une privation du « moi »[436]. Le philosophe est à la recherche d'une « définition correcte de la finitude »[437], car cette dernière peut être fondée

---

[429] RICOEUR P., *Lectures 2*, p. 248
[430] DdD, p. 55.
[431] DdD, p. 73.
[432] DdD, p. 55.
[433] EM, p. 90.
[434] EM, p. 108.
[435] Ibid.
[436] EM, pp. 70-72 ; « Pour le moi, sa finitude, la distance ontologique, qui le sépare de son principe, ne s'entendent que par l'experience et par l'idée d'une privation, d'un manque, d'un défaut, mesurés sur un bien actuellement possédé ou réalisé soit en d'autres êtres, soit dans un être qui l'emporte en perfection sur tous les autres. Finitude et privation vont ensemble, et impliquent quelque commensurabilité entre l'être qui devrait ou pourrait posséder le bien dont il est actuellement privé, et celui qui possède ce bien, fût-ce d'une possession éminente. Quand un être à qui telle ou telle aptitude faisait défaut l'acquiert ou la récupère, comme fait un aveugle recouvrant la vue, son progrès est un progrès absolu. » p. 71.
[437] DdD, p. 41.

sur « la dualité en nous de la raison et de la sensibilité »[438]. On ne peut pas uniquement réduire la finitude à une expérience de la sensibilité blessée, car son fondement se retrouve aussi dans le « principe de sublimité du moi »[439]. La finitude implique en soi la tendance vers une transcendance qui la fonde[440]. Ainsi, Carla Canullo souligne justement que « (…) les caractères finis de l'existence ne pourraient pas constituer la finitude. Ils la constituent dans la mesure où ils sont traversés par un infini qui les *contredit au moment même où il se révèle en eux*, annonçant ainsi sa présence. (…) La finitude est intrinsèquement complexe parce qu'elle ne peut être expliquée en tant que pure et simple opposition du fini à l'infini »[441]. En effet, la finitude porte en soi une signification plus profonde qui constitue notre conscience de soi et l'expérience de la liberté qui, elle aussi, inclut ce qui constitue l'intimité de soi. Puis, dans l'un des passages de son ouvrage *Le désir de Dieu* notre auteur fait une remarque sur la finitude indiquant qu'il la trouve bonne[442].

L'idée de finitude est fortement liée à celle de temporalité mais Nabert insiste sur le fait que de la juste compréhention de la temporalité dépend la compréhenesion de la finitude. Dans son manuscrit inédit intitulé *Morphologie du temps* (1941), le philosophe réfléchit sur la question de la temporalité de la conscience religieuse. Il s'oppose à la conception du temps chez Kierkegaard, mais aussi à celles de Fichte et de Heidegger. Il admet cependant que : « Kierkegaard [dit] que pour le judaïsme c'est le futur qui est la dimension privilégiée dans le temps ; [car] il est vrai que cette idée du futur est mise au premier plan par un Fichte ou un Heidegger »[443]. Pour Heidegger, souligne Nabert, « la compréhension du temps de l'histoire est possible parce qu'il y a un être qui effectue l'histoire. » En tout cas, il donne un privilège à la « dimension du futur » qui instumentalise le présent, comme l'exprime Nabert, pour que « le présent ne soit qu'un moyen pour autre chose que pour lui-même »[444], avec ses conséquences sur la conscience religieuse et la conscience morale. Il s'agit, comme un défi, de ne pas accepter la vie dans

---

[438] Ibid.
[439] DdD, p. 38.
[440] Cf. DdD, p. 54.
[441] CANULLO C., L'extase de l'espérance – enjeux éthiques, In : *Jean Nabert. L'affirmation éthique*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 220.
[442] « La finitude est bonne, sans doute, au départ, mais en tant qu'il n'y pas d'autre possibilité pour l'absolu (quel que soit le sens où on l'entend) de s'exprimer et de faire un retour sur soi. » DdD, p. 166.
[443] NABERT J., Morphologie du temps, in *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 314.
[444] *Ibid.*, p. 315.

la plénitude du moment qui est donné dans le présent, car dans ce cas, la vie risque d'être toujours transitoire en attendant quelque chose d'autre. Pour Nabert une telle approche est inacceptable, la « tyrannie » des techniques approfondissant ce sentiment où le présent est complétement « dévalorisé »[445]. Se pose alors la question de l'affirmation originaire qui ne peut pas se projeter dans un futur, mais comme un acte qui s'accomplit et survit dans la finitude de la conscience humaine dans le moment présent. Nabert écrit à ce propos :

> (…) de ce point de vue, l'espérance est la synthèse d'une affirmation absolue qui n'a pas besoin de succès comme caution, d'une affirmation absolue qui s'inscrit dans chacun de nos présents et d'un effort moléculaire, répété pour produire ce qui n'est point encore. C'est en ce sens que la conscience religieuse et la conscience morale s'entraident et se fortifient, que chacun des instants de notre vie doit être et peut être l'affirmation de cette affirmation absolue et le vouloir qui s'assigne des finalités et les obtient.[446]

Cette réflexion nabertienne atteste que l'acte de l'affirmation absolue n'est possible que dans le présent, et que c'est à partir du moment de ce présent que peuvent s'actualiser les finalités du futur, surtout celles de la conscience religieuse et morale. Le temps comme condition nécessaire de la finitude de la conscience, doit tout d'abord se rapporter avec la plénitude du moment du présent qui est « chargé de valeur ».

À un autre moment, Nabert écrit à propos de l'idée que « la finitude se transforme quand elle devient expérience des limites qui surgissent au moment même où le divin passe dans le réel : elle devient résignation »[447]. Il importe de préciser que la finitude ne se détermine pas par ce qui est opposé à elle, comme dans ce cas l'infini ; il convient de percevoir la finitude dans son authenticité. Dans sa citation, Nabert montre qu'au contraire, la finitude se transforme lorsqu'elle se trouve en face du divin et, qu'en raison de cette rencontre, elle est résignée. Ainsi, la finitude est diminuée, mais elle laisse l'espérance, et parfois même, l'espérance surhumaine. Le mal et l'espérance sont, paradoxalement, deux possibilités pour la finitude chez Nabert.

---

[445] *Ibid.*.
[446] NABERT J., Morphologie du temps, In : *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, p. 315.
[447] DdD, p. 74.

1.5 La méthode réflexive

Concernant l'exposition de ces grands thèmes du « moi » et du « divin », Nabert utilise un instrument : la méthode réflexive, ce qui permet de qualifier sa philosophie de philosophie réflexive. Mais ce serait une erreur d'analyser la méthode réflexive en ne se référant qu'à l'article de l'*Encyclopédie française* (1957), où il ne s'adresse qu'aux grands noms de la philosophie réflexive française[448]. Nabert utilise en fait la réflexion comme instrument indispensable dans tous les ouvrages où il problèmatise le thème de la conscience et en particulier le « moi » pur comme, par exemple, dans son article inédit de 1934. Dans l'article de 1957 dont nous venons de nous référer ci-dessus, afin de classifier la philosophie réflexive, Nabert distingue « deux orientations ». Selon la première, « (…) c'est l'absolu qui se réfléchit dans le mouvement d'une conscience particulière », c'est-à-dire que la conscience découvre l'Être en soi « qui se réfléchit en elle et se dirige vers son principe »[449]. Cette réflexion aide ensuite à « reconnaître » que le désir plus profond est le désir d'être. Pour ce qui concerne la deuxième orientation, cette réflexion porte sur le sujet lui-même et sur ses opérations, à savoir, « les lois et les normes de l'activité spirituelle dans tous les domaines »[450]. En analysant ces deux orientations, on s'aperçoit que Nabert se rattache à la première orientation, ce qui le distingue de cette pléiade de philosophes appartenant plutôt à la deuxième. L'un des problèmes de la philosophie actuelle c'est son refus et désintérêt à propos de la réflexion à partir de la conscience elle-même. La distinction que font ses prédécesseurs, en particulier Lachelier et Lagneu, est aussi importante à un autre égard, qui est la conséquence de la méthode réflexive : comment faut-il penser l'idée de Dieu ? Lagneu par exemple, présente l'Absolu radicalement immanent à la pensée. C'est peut-être l'une des raisons possibles qui explique pourquoi Nabert introduit le divin comme médiation entre l'homme et Dieu, qui est pensé comme un reflet de l'Absolu.

---

[448] Maine de Biran (1766-1824), Lachelier (1832-1918), Lagneau (1851-1894), Brunschvicg (1870-1944).
[449] La philosophie réflexive, parue dans l'Encyclopédie française, XIX, « Philosophie-Religion », Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie, 1957, 19-04-14 / 19-06-3. In : L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale, PUF, 1994, pp. 398-399.
[450] *Ibid.*, p. 398.

Le rôle de la réflexion est de « se révéler capable, aussi bien de se constituer une théorie du savoir que d'ouvrir au moi le chemin de la possesion de soi et de la sagesse »[451]. Cette réflexion est concentrée sur l'intériorité humaine, la compréhension de soi et de sa pensée, mais, en même temps, « la réflexion n'est pas seulement retour à l'intériorité : elle est aussi progrès vers l'unité, parce qu'elle retrouve à la source de tous les symboles un même acte qui paraît se morceler à la rencontre des moyens d'expression qu'il ne peut éviter de se donner »[452]. Ce progrès, vers l'unité de la réflexion dans la fragmentarité et la distraction des actes de la conscience, crée un rapport intime avec son origine inconditionnée. Il faut ici remarquer que, pour Nabert, une réflexion non subjective est aussi possible, c'est-à-dire qui ne se centre pas autour du moi, mais se cristalise à partir de son manuscrit de 1934 où il a pensé sur la nature du « se » de « se comprendre » de la conscience. Le retour aux expériences du passé de la conscience duquel elle veut se délivrer et se régénerer n'est pas possible que par le seul mouvement de la réflexion. C'est elle seule qui rend possible cette unique condition. Nabert écrit : « La réflexion ne se distingue pas des opérations par lesquelles le moi se reprend, dans le temps même qu'il essaye d'aller jusqu'aux racines de son être propre. Les moments de sa réflexion sont pour le moi les moments de sa libération, parce qu'ils le font s'avancer vers la certitude dont il tient toute espérance »[453]. La réflexion est ici présentée non pas comme simple retour au passé d'un « moi », mais celle qui donne une espérance à la conscience de se régénerer.

Un autre point marquant dans ce texte à propos de la réflexion est la référence nabertienne à Fichte. En effet, Nabert admet que l'idée concernant l'affirmation originaire provient de celle du « jugement thétique » fichtien. Le philosophe distingue une conscience réflexive dans laquelle s'accomplit l'affirmation originaire ; par conséquent, il existe une différenciation entre le « moi » pur et le « moi » empirique, différence que Nabert nomme « le redoublement réflexif » étant, comme nous l'avons dejà vu, « toujours à l'origine d'une régénération de la conscience de soi »[454]. Chez Nabert, le « moi » pur comme le « moi » empirique constituent une entière subjectivité. L'idée essentielle est celle de montrer que la méthode réflexive qu'utilise le philosophe dans ses écrits, représente non

[451] *Ibid.*, p. 402.
[452] *Ibid.*, p. 407.
[453] EE, p. 25

pas une fermeture sur l'intériorité elle-même, mais une ouverture sur la transcendance et son origine inconditionnelle. Cette dimension de la conscience orientée vers la transcendance se régénère en effet elle-même « à la rencontre de la nature, de la vie, de la pluralité des consciences, par l'alternative morale et par l'ascèse pratique »[455]. À ce stade, il faut parler d'une dimension éthique de cette méthode réflexive, et ne pas seulement s'occuper des actes purs.

Dans *Éléments pour une éthique,* nous retrouvons un passage étonnant concernant les foyers de la réflexion par lesquels il est arrivé au centre de la question sur soi-même ; il écrit :

> Il y a des foyers de la réflexion. Et, s'il est vrai que la réflexion est toujours un effort de la conscience pour se comprendre, il [s'en] suit qu'à chacun de ces foyers correspond un sujet qui ne préexiste point tant à la réflexion qu'il ne se définit et ne se constitue par elle. Si ce sujet ne peut achever par soi la compréhention de soi, s'il s'oriente vers l'affirmation du principe dont procède l'initiative de la réflexion elle-même, ce principe demeure cependant relatif aux expériences qui sont à l'origine de ce progrès vers la conscience de soi. (…) il n'est pas de plus sûr moyen que de nous demander tout d'abord si l'effort que fait la conscience avec celui qu'elle accomplit pour se constituer comme sujet dans d'autres groupes d'expérience, dont nul ne saurait récuser l'authenticité. A chaque foyer de la réflexion doit correspondre un : qui suis-je ?[456]

Ce texte montre nettement que chez Nabert, la conscience s'efforce toujours de se comprendre, ce qui constitue la grandeur de l'homme. L'expérience du passé fixé par les fautes, les échecs et la solitude est incapable de cesser cet effort originaire du moi. Les foyers de la réflexion sont nombreux : éthiques, esthétiques, pratiques, religieux etc., mais le divin qui s'affirme par la conscience pure, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, passe au-delà de ces foyers de la réflexion, c'est-à-dire que le divin ne peut pas se subordonner à la réflexion car, comme tel, il est ineffable et « incoordonnable »[457]. De même, comme le soulige Paul Ricoeur dans sa préface à *Éléments pour une éthique,* l'équilibre de la méthode réflexive se rompt quand apparaît la question sur

---

[454] *La philosophie réflexive,* p. 410.
[455] *Ibid.,* 411.
[456] EE, p. 63.
[457] DdD, p. 253.

l'« injustifiable »[458]. Selon Ricoeur, cela ne signifie pas que la méthode réflexive telle qu'elle est présentée dans cet ouvrage est erronée, mais que « [l]'évocation de l'injustifiable et le recours au désir de justification permettent plutôt d'explorer les confins et les limites de cette réflexion (…) »[459]. Nabert a-t-il perçu l'insuffisance de cette méthode ? Il semble que oui, mais y a-t-il dans ce cas d'autres moyens par lesquels on peut saisir le divin ou se rapporter à l'injustifiable ?

2.1 La liberté

Il est remarquable que Nabert ait commencé sa première écriture philosophique par une réflexion sur la liberté. La liberté se déploie en deux dimensions : celui du monde des actions humaines et celui de l'expérience intérieure. Inspiré par Kant, Nabert s'est intéressé de savoir comment la liberté se déroule dans la conscience ou qu'elle se réalise en tant qu'expérience intérieure. Dans sa thèse intitulée l'*Expérience intérieure de la liberté* (1924), il écrit : « L'expérience intérieure de la liberté ne repose d'abord que sur la conscience seule »[460], autrement dit, il s'agit de la liberté qui est le fondement de la vie intérieure qui « se réalise en nous »[461].

2.2 La liberté – l'expérience intérieure

En reprenant les idées philosophiques, en particulier en ce qui concerne, selon Nabert, le thème de la conscience dans l'antiquité grecque, ce thème était ignoré[462] car, de façon générale, étant opposée à l'intelligible, la conscience était conçue comme un reflet du monde. Pour Nabert, le véritable intérêt de la conscience et son expérience intérieure apparaissent seulement dans la philosophie moderne, ce qui explique sa référence à Kant et

[458] « L'injustifiable, c'est cette figure innombrable du mal qui ne peut plus être reconnue réflexivement comme résistance à la défaillance, qui n'est donc plus homogène et proportionnée à notre désir d'être ; (…) pour dire l'injustifiable, la méthode réflexive ne peut plus se contenter de pénétrer de raison le sentiment d'insatisfaction qu'alimente la conscience de faute, d'échec et de solitude. » ; EE, préface de Paul Ricoeur, p.15.
[459] *Ibid.,* p.16.
[460] EL, p. 306.
[461] *Ibid.,* p. 82.
[462] Cf. *Ibid.,* p. 4.

à Fichte. Il écrit : « [p]arallèlement à la détermination intellectualiste du *Cogito,* la philosophie moderne témoigne d'un effort pour ressaisir dans l'intuition de conscience, non pas seulement un acte qui fonde la vérité de l'univers sur la valeur de la pensée, mais aussi un acte qui atteste la causalité interne d'un sujet. »[463] Cependant, chez Kant, la définition de la liberté comporte différentes hypostases allant d'une liberté empirico-psychologique à la liberté morale et la liberté transcendantale, c'est-à-dire à la liberté inconditionnée comme une idée de la raison pure. Pour cette raison, Nabert s'est interessé à la recherche de l'expérience intérieure de la liberté à partir de l'idée kantienne, car il ne suit pas l'idée de la liberté cosmologique, de cette causalité objective où, dans la série de causes, une cause est libre et inconditionnée. À ce propos, il écrit : « Toutes les philosophies de la liberté s'efforcent de sauvegarder l'indépendance de l'action humaine en face de la causalité qui se manifeste dans les phénomènes naturels »[464]. Aussi, le philosophe se demande-t-il :

> Avons-nous besoin, (…) comme le suggère la philosophie kantienne, de distinguer une causalité intemporelle, la causalité de la raison, et une causalité soumise à la condition du temps ? Non, car cette solution demeure foncièrement inspirée par l'idée de donner deux significations différentes à une seule et même catégorie de l'entendement : une solution pour le monde des phénomènes, une autre pour le monde intelligible. Or, ce n'est pas croyons-nous, en fonction d'une catégorie de l'entendement qu'il convient de chercher à saisir la nature de la causalité de la conscience.[465]

Nabert s'interroge ici sur l'importance de la conscience et de la causalité interne de la conscience. Cette dernière est intérieure et elle constitue la liberté intérieure. D'une part, on peut noter que ce n'est rien d'autre qu'une causalité psychologique, laquelle est impossible à éviter[466], mais que, d'autre part, il y a un risque de déterminisme psychologique, ce qui crée certains problèmes[467]. La causalité de la conscience, selon

---

[463] *Ibid.,* p. 5.
[464] *Ibid.,* p. 47; Il écrit aussi : « (…) il ne suffit pas à Kant d'établir que c'est l'entendement qui introduit dans le donné les déterminations qui en font une nature : il construit son système de telle sorte que la liberté ne se trouve pas suffisamment sauvergardée par ce fait que l'entendement ne saurait retourner contre lui-même les catégories ou les règles qu'il applique à la diversité sensible. » p. 48.
[465] *Ibid.,* p. 91.
[466] Cf. « La liberté n'est rien, si elle n'est pas un caractère de la causalité psychologique.» *Ibid.,* pp. 140-141.
[467] Cf. « Si on place la liberté trop haut, on risque de retourner à une causalité tellement affranchie de toute condition empirique, qu'un contact avec le moi concret se trouve rendu impossible ; et on la fait decendre sur le plan où se meut une conscience individuelle, le moyen de ne pas soustraire de nouveau la vie psychique au

Nabert, se réflète dans l'« histoire de notre liberté », l'« histoire d'une croyance »[468]. Ainsi, voit-il la nécessité d'expliquer le rôle de la croyance à la liberté. Pourquoi précisément la « croyance » ? En effet, la croyance est-elle opposée à un certain moment au savoir ? Dans le contexte de l'expérience intérieure de la liberté, la croyance a une autre signification à laquelle nous sommes habitués. Par exemple, la croyance à la liberté « répond (…) à l'idée de ce qu'il y a d'infini dans l'activité de la conscience »[469]. Ainsi, ce n'est pas seulement un acte de la conscience, mais une « exigence infinie » de la conscience ; cette croyance, comme le souligne Paul Naulin, devient une « faute de pouvoir satisfaire à cette exigence »[470].

Une autre piste de notre recherche concerne la réflexion sur l'agir humain, parce que : « [u]ne conscience ne connaît sa liberté que par les résistances qu'elle rencontre »[471]. Car la liberté se manifeste par les actions qui ne sont pas neutres et présupposent l'homme d'action, nous pouvons avancer que l'expérience intérieure de la liberté est aussi l'expérience d'un agir. On peut faire un parallèle avec la pensée fichtienne où, dans *Le système de l'éthique,* il écrit : « Je dois *agir librement*, pour *devenir* libre. (…) Je dois agir *librement*, c'est-à-dire […], je dois donc agir avec la conscience de mon autodétermination absolue, avec circonspection et réflexion »[472]. Puis, l'expérience intérieure de la liberté présuppose avant tout une affirmation de soi ; c'est pourquoi Nabert fait référence au « jugement thétique » qu'il a repris de Fichte. Il écrit :

> Je crois que Fichte, pour la première fois, par son étude du jugement thétique, a découvert la nature du jugement de valeur (…). (…) la place du prédicat est toujours laissée vide pour la détermination du moi à l'infini. Lorsque le jugement thétique premier, le *je suis* qui est l'affirmation, la position inconditionnée de la conscience pure, s'adresse à un moi concret qui doit déployer son existence. Dans le monde aux prises avec des résistances, la temporalité, les tendances, la nature il devient idée de liberté et comme le fondement du jugement thétique est alors une tâche que nous

---

déterminisme et de ne pas admmette un indéterminisme au moins partiel, avec lequel renaîtra le conflit d'une liberté et d'une nécessité qui paraîtront se partager le réel. Ce qui est difficile dans le discernement du déterminisme et de l'indéterminisme, c'est de montrer comment la liberté participe, sans s'y perdre, à la vie d'une conscience et au système des faits psychologiques qui s'y déroulent. » *Ibid.,* pp. 50-51.

[468] *Ibid.,* p. 138.

[469] *Ibid.,* p. 184.

[470] NAULIN P., *L'itinéraire de la conscience,* Paris, Aubier, 1963, p. 163.

[471] EL, p. 812.

[472] GA I 5, 144 ; FICHTE J. G., *Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science*, p. 147.

devons librement assumer, il suit qu'à aucun moment, il n'est possible qu'une action accomplie dans le monde exibe ou réalise l'idée de liberté sous laquelle nous agissons, et encore bien, moins le jugement thétique originaire, la position première. Le probléme de la liberté surgit lorsque le jugement thétique devient idée, exigence infinie, pour une conscience qui est déjà tournée vers le monde et vers la vie, où elle est exposée à rencontrer, où elle rencontrera inévitablement des *résistances* de tout ordre. De telle sorte que si proche que je pense être de cette idée de liberté j'en suis toujours, en valeur absolue, aussi éloigné. [473]

Selon cette pensée, la liberté se réalise soit au niveau de l'idée ou du jugement thétique qui porte en soi l'exigence infinie, soit au niveau du tournant « vers le monde et vers la vie » de l'agir humain. C'est la liberté dans laquelle demeure toujours, et par laquelle on exerce et définit la dimention axiologique de nos vies qui est, tout d'abord, un résultat de l'expérience intérieure de la liberté. Un autre moment important nous permet de préciser comment le mal entre aussi dans la quotidienneté humaine par l'expérience de la liberté.

2.3 La liberté et le mal

Le mal fait que l'expérience de soi-même devient une expérience de la « sensibilité blessée »[474], plus spécifiquement lorsqu'il touche l'ordre physique et existentiel de l'homme. On ne peut expliquer le mal ni lui donner une définition ; il est « injustifiable »[475] dans toutes ses modalités. Malgré son inexplicabilité, l'expérience du mal ne peut éviter la question de la liberté. Le mal peut, d'une part, être le résultat d'un acte de liberté et de libre choix individuel, mais il se vainc, d'autre part, par la même liberté. Cependant, au moment où l'homme est touché par la fatalité du mal, il semble que la liberté, à ce moment-là, est vaincue. Notre auteur remarque sur ce point que : « Nous ne comprenons pas le mal, mais nous comprenons qu'il est possible chaque fois qu'une liberté

[473] *Bulletin de la Société française de philosophie,* séance du 29 janvier 1938, pp. 18-19.
[474] EM, p. 21
[475] NAULIN P., *L'itinéraire de la conscience*, p. 421. Sur ce point, Paul Naulin écrit : « "l'injustifiable" est le prédicat commun à toutes les formes du mal : il s'applique aussi bien à des maux naturels qu'au mal moral produit par la liberté ; il n'est pas le mal, mais ce qui rend le mal inacceptable, ce qui en fait un scandale que la conscience ne peut ni comprendre, ni réduire. »

détourne au seul profit du moi propre, les conditions sans lesquelles il n'est pas de justification réelle pour la conscience »[476].

Nous nous demandons s'il existe ici une alternative. Si le mal est incompréhensible et que l'homme est « (…) incapable, par conséquent, de pénétrer jusqu'à la racine du mal (…) »[477], il importe de noter que dans toute son absoluité, ce dernier ne peut détruire complètement « l'intégrité de la raison et de la liberté originaire »[478], comme le souligne Nabert dans *Note sur l'idée du mal chez Kant*. La force corrompue du mal qui, le plus souvent, réside au fond de notre intention ne peut détruire la liberté originelle. Celle-ci a la force de régénérer l'expérience initiale de la conscience de soi, bien que le mal reste malgré tout, « injustifiable ». L'histoire de l'homme n'est rien d'autre que l'histoire de sa liberté, de ses actes libres ; pour cette raison, l'expérience de son passé touché par le mal exige que le « moi » s'efforce dans l'espérance pour égaler le soi originaire[479].

Un autre moment important proposé par Nabert est celui où la conscience se constitue quand elle réagit face au mal[480]. Ainsi, l'expérience du mal et la résistance de la conscience montrent que cette expérience est étrange pour cette dernière. L'expérience du mal ne peut éliminer complètement notre liberté. Quand il agit sur la nature de l'homme, sur ses instincts inclinés vers le mal, sur ses choix inspirés par une intention, la liberté est capable de « révoquer ses choix »[481]. Mais Nabert admet aussi une autre variante de développement où, sous la pression de l'expérience du mal, de la nature, la liberté n'est rien d'autre qu'une illusion. La difficulté qui apparaît ici est que l'expérience de la liberté et l'expérience humaine du mal coexistent en l'homme[482].

Les thèmes du mal et de la liberté sont profondément ancrés dans la vie morale de l'homme. C'est pourquoi Nabert, dans l'*Essai sur le mal,* consacre un chapitre à la question du péché en faisant référence à la liberté. Il écrit : « (…) c'est par la pensée d'un choix originaire inspirant tous les choix successifs que paraît pouvoir se résoudre la

---

[476] EM, p. 163.
[477] *Ibid.,* p. 182.
[478] *Note sur l'idée du mal chez Kant,* In : EM, p. 186.
[479] Cf. « (…) la souffrance morale (…) favorise un travail profond par quoi le moi se juge, se condamne, se régénère et puise sa force dans son désespoir, rien de pareil ne se produit pour la douleur parce qu'elle brise les ressorts de l'être et parce qu'elle ne se laisse pas intégrer à l'histoire du moi. » EM, p. 44
[480] Cf. *Ibid.,* p. 156 ; « C'est par la qualité de sa réaction au mal que la conscience humaine se constitue. »
[481] *Ibid.,* p.77.
[482] Cf. *Ibid.,* pp. 78-79.

contradiction entre l'expérience du péché et l'espérance d'une régénération. Car, ce que la liberté a fait, elle peut, (…) le défaire, et le sentiment du péché traduirait ainsi l'unité d'un choix qui se reflète dans toute notre conduite sans exclure la possibilité d'une rénovation radicale »[483]. Par l'expression « rénovation radicale », le philosophe comprend la régénération dans l'espérance du « moi » à son être. L'expérience du péché ne peut être une fatalité ; d'une part il conduit l'homme à la vérité sur sa liberté[484] et, d'autre part, si le mal a la force de détruire l'être et de négliger le sens, le pardon a la force de renouveler la bonté qui est le fondement de l'origine de l'homme. Le mal n'est pas une réalité originaire de l'homme, ni son principe, c'est une négativité qui, dans la terminologie kantienne, « corrompt » la nature.

Dans *Le désir de Dieu,* il existe un passage où Nabert écrit :

> (…) la résistance au mal enveloppée dans l'affirmation et l'approfondissement du mal, annoncent déjà dans la volonté, dans la protestation contre le mal, la présence au centre même de la conscience, de ce qui passe tout donné, sans être jamais séparable du donné, un pouvoir dont les limites ne sont pas assignables et qui atteste une victoire radicale de la liberté sur la nature : le divin. La critériologie du divin, délivrée de tout ce qui la fausse, quand elle est suspendue à l'analyse des qualités d'un sujet d'existence, permet de dégager en toute pureté l'idée du divin. [485]

Il propose ici de traiter le divin comme une résolution du problème du mal, le considérant comme une « victoire radicale de la liberté sur la nature ». La liberté telle une expérience intérieure, comme l'écrit Emmanuel Doucy, se trouve « dans les *actes* réflexifs autant que dans les actions, [elle] ne s'entend, ne se comprend elle-même que dans la reconnaissance de son lien oppositionnel à ce qui, dans le moi, est nature »[486]. La spécificité du divin est sa présence dans le monde, mais dans l'opposition de tout ce qui est contingent. Le mal et le divin ne peuvent pas coexister en même temps, le mal commet une négativité radicale et le divin est une présence et l'« expression absolue de l'Absolu ».

---

[483] *Ibid.,* p. 95.
[484] Cf. *Ibid.,* p. 106. « Le sentiment du péché nous ramène à la vérité, parce qu'il est l'expression d'une coopération de la liberté et d'une causalité qu'il a suffi d'infléchir un peu plus dans le sens où elle s'oriente spontanément. Il faut toujours quelque trahison pour nous donner accès en arrière et au travers de notre choix, à une causalité plus profonde et plus secrète. »
[485] DdD, p. 56.
[486] DOUCY E., *Expérience du mal et désir de Dieu*, In : *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 100.

Nabert fait ici une affirmation paradoxale, considérant que le divin commet une résistance au mal. Pour cette raison, lorsqu'une résistance au mal est possible il n'y a pas de fatalité de la finitude, ni une nécessité du mal dans le monde. Comme le souligne Philippe Capelle-Dumont, « Nabert est un penseur de la *résistance* »[487]. Le rôle de la liberté, dans ce processus est décisif parce que c'est, tout d'abord, par les actes réflexifs, par l'effort de l'expérience intérieure de la liberté que devient possible « une victoire radicale » sur la nature et le mal. Lorsque « [l]a seule caution dont nous disposons quant à la profondeur de la conversion, c'est l'histoire que nous écrivons nous-mêmes avec nos propres actions »[488]. Mais pour Nabert, le mal qui est l'injustifiable, n'est pas un fatum dont l'homme ne peut pas se dispenser. A la fin de l'*Essai sur le mal,* sa réflexion prend la forme étonnante, lorsqu'il écrit :

> (…) l'expérience religieuse enveloppe la certitude invisible non pas seulement que le salut est possible, mais que tout l'injustifiable, selon les apparences et selon le jugement humain, n'est pas le dernier mot de l'existence et, plus elle est pure, plus elle tire cette assurance de sa substance même et de son acte intérieur, sans garantie spéculative. L'expérience métamorale demeure bien en deçà. [489]

3.1 Définir le désir

La thématisation du « désir » comme thème philosophique apparaît chez Nabert surtout dans ses ouvrages tardifs. Le désir est un état de manque qui se dirige vers l'objet qui peut le satisfaire. Dans le cas du désir de Dieu, nous entrons dans le champ qui le différencie de tous les autres désirs humains, par son caractère originaire. Il s'agit non seulement d'une manifestation de la sphère volontaire de l'homme qui se concentre comme un désir de quelque chose, mais ce qui est inscrit dans la structure de la conscience même[490], où en effet l'« objet » de désir est inaccesible comme tel. Dans le désir de Dieu est impliquée la volonté, mais une volonté d'absoluité. Ce désir ne se subordonne pas à la nature, il est entièrement libre[491]. Il n'est pas comme tous les autres désirs, il est hors de

---

[487] CAPELLE-DUMONT Ph., *Finitude et mystère II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, p. 100.
[488] EM, 187.
[489] *Ibid.*
[490] Cf. DdD, p. 23.
[491] *Ibid.*, p. 58. « (…) le désir de Dieu est le désir d'un ordre parfaitement affranchi des lois de la nature.»

l'interprétation psychologique ; on peut le définir comme le désir existentiel que Nabert rapporte à la nécessité de la compréhension de soi. La réflexion sur le désir de Dieu et le désir d'être est devenue le symbole de la philosophie tardive de Nabert. Il écrit :

> Le désir de Dieu se confond avec le désir d'une compréhension de soi. Ce dernier surgit dans la conscience qui s'éprouve à tout instant capable de se reprendre sur ce qu'elle est et sur ce qu'elle a fait, sur une négativité dont elle ne cesse d'être affectée et qui fait qu'elle est, en effet, une conscience singulière, dans une subjectivité dont elle ne peut se déprendre, et tout ensemble, aspirant à une délivrance, à une justification, et puisant dans cette aspiration la possibilité d'une délivrance, l'espérance d'une délivrance. [492]

Ici le « désir de Dieu » s'entend comme « possibilité d'une délivrance », délivrance de l'expérience négative qui introduit une rupture dans la compréhension adéquate de soi. Pourquoi est-ce important pour Nabert de lier ces deux modalités ? Tout d'abord, parce que le philosophe insiste sur le caractère d'un renouvellement qui est essentiel pour la conscience qui se réalise dans l'intimité de sa structure quand, dans l'intériorité pure, la conscience reconnaît le divin par l'affirmation originaire. Sur ce point il écrit : « (…) le désir de Dieu y trouverait l'occasion d'un renouvellement sans fin, capable d'enrichir, de stimuler l'expérience initiale de la finitude, de la transformer profondément »[493]. Ainsi, avec l'expérience d'un renouvellement de la conscience et sa transformation, nous sommes touchés par l'expérience du divin qui nous dépasse et nous transcend. Le désir de Dieu en « moi » est une « exigence de l'absoluité »[494].

Nabert fait une tentative pour décrire ce désir comme tel, qui peut être caché et inconcient de soi car il provient de l'intimité de structure de la conscience[495]. Il est ce qui définit l'authenticité d'une conscience de soi. De cette manière, la conscience de soi se trouve dans une tension entre l'expérience de sa propre finitude et de celle du désir de transcendance de l'acte pur. Cette tension est vue dans un exemple d'impossiblité de la coexistence du mal et du désir de Dieu, car le désir de Dieu est, en même temps, « le désir du mal supprimé. »[496] Mais le philosophe se demande aussi : « Pourquoi le désir de Dieu

---

[492] *Ibid.,* p. 21.
[493] *Ibid.,* p. 45
[494] *Ibid.*
[495] Cf. *Ibid.,* p. 60.
[496] *Ibid.,* p. 59.

comporte-t-il un défi à la mort ? Et, par une manifestation éclatante du divin, l'assurance que celle-ci n'a pas nécessairement le dernier mot, non plus que le mal et l'injustifiable ? »[497]

On peut encore se demander si le sens de ce désir porte en soi seulement l'ambition de se comprendre. La réponse à cette question se déploie dans la relation dépendante de créature à créateur[498]. La conscience de soi dans cette relation avec Dieu découvre qu'elle est en relation avec un « autre soi » par lequel il devient plus intime avec soi-même[499]. Nabert souligne qu'ici, il faut parler non seulement d'une dépendance entre le créateur et la créature, qui s'articule par le « principe de sublimité » présent dans le moi pur. Ainsi, la compréhension de soi par le désir de Dieu devient un acte inévitable, car la conscience de soi découvre l'« expérience d'un manque » et Nabert remarque précisément : « Dieu, c'est ce qui me fait défaut pour être moi-même ou pour m'égaler à mon être »[500]. Semble-t-il que le désir de Dieu est primordial par rapport à la conscience qui cherche de se comprendre ; mais comment dans ce cas la conscience peut-elle se comporter avec l'expérience de l'absence de Dieu[501] ? La réponse de Nabert est claire : l'expérience religieuse n'est pas seulement une expérience de la présence de Dieu, mais aussi de son absence. La raison, pour cela, est la suivante : « (…) l'expérience de l'absence enveloppe, approfondit le même rapport que celui de la présence : celui d'une relation absolue, à l'intérieur de la conscience elle-même, entre ce qu'elle est ou ce qu'elle fait et éprouve en tant que conscience indivuelle, et ce qu'elle est comme conscience absolue »[502]. Cette condition de la relation vide est vue par Nabert comme un appel qui est désiré par la conscience[503]. Il définit cette expérience comme « positive », car l'absence n'est pas ici une absence dans la plénitude de sa signification. Parodoxalement, l'expérience de l'absence de Dieu est capable, selon le philosophe, d'approfondir et d'intensifier le désir de Dieu, car le désir est toujours celui d'une présence. Mais il faut noter qu'à la fin, sa réflexion sur le désir de Dieu exprime son inquiétude. Il s'interroge :

---

[497] *Ibid.*, p. 375.
[498] Cf. *Ibid.*, pp.74-75.
[499] Cf. *Ibid.*, p. 75.
[500] *Ibid.*, p. 59.
[501] Cf. *Ibid.*, pp. 114-116.
[502] *Ibid.*, p. 115.
[503] Cf. *Ibid.*, p. 116.

> Quelle conscience est assurée que ne se mêlent pas, à son désir de Dieu, des sentiments déterminés par le désespoir ou la fatigue ou l'approche de la mort ? Mais sous ces sentiments, l'attention réflexive discerne un désir qui se confond avec l'expérience d'une conscience dont la pleine possession de soi implique une affirmation pure : ce désir traduit seulement l'élan qui traverse cette expérience, l'oriente sans cesse vers une reprise de soi, et l'espèce de désarroi ou d'abandon qui accompagne l'oubli de cette affirmation, dont l'autorité intrinsèque ne saurait être affectée par les fluctations de la conscience individuelle.[504]

Le désir de Dieu est plus complexe qu'il ne semble à première vue : il est inscrit dans la structure comme son appel et l'exigence de l'absoluïté ; puis, peut être inconcient, car il est originaire ; par lui la conscience exerce de se comprendre, mais tout d'abord pour délivrer de soi-même, ce qui à son tour interroge le désir primordial et basilaire, le « désir d'être », lequel, à son tour, ouvre le chemin pour la compréhension de ce que le philosophe nomme : « affirmation originaire ».

3.2 Le « désir d'être » et l'« affirmation originaire »

Le désir d'être est un désir appartenant à l'expérience de la finitude ; il réaffirme la position existentielle de l'homme et de son intériorité. C'est une force intérieure d'être soi-même, mais aussi comme le remarque Nabert, un « désir profond du moi qui est désir d'unité »[505]. Le désir d'être, c'est un épanouissement de finitude humaine où, par le « moi » s'affirme la vérité de son existence[506]. Pour cette raison, le désir d'être et le désir de Dieu ne peuvent être identifiés. Notre auteur admet : « Je saisis ce désir d'être, directement par une sorte d'élan, indirectement par mes déceptions et par l'échec de ce désir. Mais c'est cette connaissance indirecte qui est féconde pour la réflexion et pour la découverte de ce qui se présente après cela comme désir de Dieu »[507]. Ainsi, c'est dans le désir d'être que se reconnaît la présence du désir de Dieu.

---

[504] *Ibid.,* p. 117.
[505] Cf. EE, p.114 ; « Comme il est impossible de nier le désir profond du moi qui est désir d'unité, l'unité initiale de la tendance paraît le plus sûr moyen de fonder l'unité que l'action et la moralité aspirent à réaliser ».
[506] Cf. DdD, p. 45.
[507] *Ibid.,* p. 74.

Avec l'idée de la conscience à partir de laquelle le philosophe développe la pensée sur le désir de Dieu et le désir d'être, s'épanouit la réflexion sur l'« affirmation originaire » par laquelle la philosophie nabertienne articule en même temps l'expérience éthique et l'expérience religeuse. Cette réflexion sur l' « affirmation originaire » est une réflexion magistrale. La présentation de l' « affirmation originaire », dans le contexte de l'expérience éthique est exposée dans *Éléments pour une éthique*[508] du livre II, tandis que dans *Le désir de Dieu,* nous la retrouvons plutôt dans l'ambiance de la conscience religieuse affirmant le divin. L'affirmation originaire est doublée en soi sur la dimension éthique et la dimension religieuse.

Au fond se trouvent la question de la compréhension de soi et les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude par lesquelles le moi est oppressé ; selon Nabert, ces expériences donnent « au moi une image diminuée de son être »[509]. Pour cette raison, l' « affirmation originaire » est un acte dans lequel se réaffirme le moi, le rapprochant de soi-même, lui permettant de s'égaler à son être originaire, véritable. Le philosophe écrit : « L'acte par lequel j'affirme l'affirmation absolue ne vaut que si c'est mon affirmation absolue qui s'affirme en moi, par moi, donc garantit mon affirmation et la soutient »[510].

Sa réflexion est ensuite concentrée sur les questions suivantes : de quelle manière l'affirmation du moi est-elle présente dans cette affirmation originaire ? Quelle relation existe-t-il entre elles ? Sur ce sujet, Nabert s'interroge :

> Je suis donc amené à remettre en question, tour à tour, ou mon affirmation, si elle procède de l'affirmation absolue, ou l'affirmation absolue, si c'est mon jugement qui doit m'y conduire. Et, dans les deux cas, je devrais résigner ma certitude. (…) j'éprouve que je m'appartiens d'autant plus que j'appartiens plus entièrement à l'affirmation qui s'affirme en moi comme je m'affirme par elle. Alors se pose la question abstraite de savoir comment mon affirmation peut tenir sa valeur d'une affirmation qu'elle affirme, et qui paraît donc ne tenir elle-même son autorité que de l'acte qui l'affirme. Et je ne puis, en effet, faire aucune réponse, si l'affirmation qui me sauve n'est point intérieure à mon affirmation, autant que lui est intérieure ma propre affirmation.[511]

---

[508] Cf. EE, p. 61.
[509] *Ibid.*.
[510] *Ibid.*, p. 67.
[511] EE, pp. 68-69.

Nabert recherche ici les possibilités de réponses à la question concernant l'authenticité du « moi » dans l'affirmation originaire ; il se demande comment résoudre cette aporie. Et la solution se retrouve dans l'idée que l'affirmation originaire s'affirme par un acte de la conscience, mais qui n'appartient qu'à elle-même. C'est une indication d'une autre origine, selon laquelle dans mon affirmation, il y a une autre affirmation, l'affirmation absolue (originaire) qui est « intérieure [à] ma propre affirmation »[512]. La conscience est capable de reconnaître ici cette affirmation originaire, par laquelle elle peut s'égaler à soi-même. En même temps, cette affirmation ne peut être connaissable ou simplement accessible, car « [a]ucun des jugements par lesquels se vérifiera l'affirmation absolue, (…) ne pourra ni s'appliquer à elle, ni valoir pour elle »[513].

Dans la préface de son ouvrage *Le désir de Dieu,* Paul Ricoeur forme une remarque concernant l'« affirmation originaire » : « (…) l'affirmation originaire demeure un acte purement intérieur, non susceptible de s'exprimer au-dehors et de se maintenir au-dedans. L'affirmation originaire a quelque chose d'indéfiniment inaugural et ne concerne que l'idée que le moi se fait de lui-même »[514]. Étant un acte de la conscience d'affirmation dans le « moi », mais sans être de « moi », on arrive également à une référence transcendantale à l'absolu. On peut noter deux axes : le premier, c'est l'extaticité du « moi » (« s'affirme en moi et par moi ») ; le deuxième est la proposition de repenser l'origine (transcendentale et absolue). Selon ces deux axes il s'en suit que l'affirmation originaire est un moment de la manifestation dans et par le moi de l'Absolu qui ne s'identifie pas avec le « moi »[515].

L'« affirmation originaire » est la « source de toute valeur » et leur « générateur »[516], la valeur étant à son tour répandue sur les actions particulières, avec la différence que l'affirmation originaire n'est pas la source des actions (morales) ni leur finalité même. Par l'affirmation originaire de la conscience, le philosophe essaie de montrer comment

---

[512] *Ibid.*, p. 69.
[513] *Ibid.*, p.70.
[514] Préface par P. Ricoeur, In : DdD., p. 8.
[515] NAULIN P., *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881 -1960)*, Presses de l'Université de Clermont-Ferrand, 1980, p. 80.
[516] NABERT J., *Dialectique des vertus* (1942-1943), In : *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, sous la direction de Stéphane Robilliard et Frédéric Worms, Beauchesne, 2010, p. 355.

l'éthique peut être fondée sur l'affirmation originaire[517]. Autrement dit, comment la réalité du monde est soutenue par son idéalité[518].

Dans *Le désir de Dieu*, Nabert développe dans une autre direction sa réflexion sur l'« affirmation originaire ». Ici, le philosophe atteste clairement l'« affirmation originaire » qui est une l'affirmation du divin dans le moi. Il écrit : « Le divin n'est pas l'expression d'un absolu transcendant à l'affirmation et à sa reconnaissance. L'affirmation religieuse se confirme et s'assure de soi dans la perception du divin »[519]. À son tour, par la spécificité de cette affirmation, la conscience n'arrive pas à saisir tout le sens et le contenu de cette « affirmation originaire », ce qui lui reste est de reconnaître son caractère ineffable, mais non pas encore pour insister sur son caractère inaccessible de saisir par le moi, mais plutôt pour montrer qu'il est pour « moi », pour le délivrer de soi-même :

> (…) je ne fais pas autre chose qu'affirmer ce qui, dans mon affirmation, n'est pas mon affirmation. Mais en marquant que cet au-delà est affecté d'un caractère ineffable, je ne fais pas autre chose qu'affirmer que cet au-delà qui passe dans mon affirmation, se réfracte en elle, et y prend un caractère absolu, ne peut être saisi, vérifié, qu'en revêtant les formes concrètes de l'action et du sentiment. De cet ineffable, je ne dirai pas qu'il est la pensée ni qu'il est Acte ou qu'il est l'Etre ou l'inconnaissable. Il est en moi, pour moi, ce qui me délivre de moi. La conscience qu'il prend de soi, en moi et par moi, ne le rend pas relatif à moi, mais bien plutôt m'oblige.[520]

Alors, quel est le sens de cette affirmation originaire dans le « moi » ? Et en quoi consiste la certitude de cette affirmation ? Est-ce qu'elle est valide ? Nabert laisse une esquisse des solutions, mais elles sont toutes liées avec l'origine de l'expérience religieuse qui commence dans l'intimité de l'intériorité humaine. Puis, par cette affirmation le « moi » se délivre de soi-même, car l'expérience de ce qui est affirmé est une expérience qui se renouvelle constamment. De même, il est signalé l'origine divin par lequel Dieu partage son être avec l'être humain. La certitude de l' « affirmation originaire » ne peut pas être éprouvée ni par la méthode phénomènologique, ni par une quelconque autre méthode. Et cela fait problème pour la pensée contemporaine, comme le souligne Emmanuel Doucy : « Elle est particulièrement déroutante pour qui s'en tient aux alternatives spéculatives de

---

[517] *Ibid.*, p. 356.
[518] Cf. *Ibid.*, p. 355.
[519] DdD, p. 68.

la pensée contemporaine »[521]. Il s'agit du fait que l' « affirmation originaire » pourrait être comparée à un dogmatisme où la conscience prétend à l'affirmation selon laquelle il n'y a pas d'autre accès qu'elle-même. Mais, d'un autre point de vue, si la conscience découvre en soi l'acte de l' « affirmation originaire » qui ne provient pas d'elle-même, alors on ne peut pas parler dans ce cas de l'autonomie de la conscience, et que la question du dogmatisme semble donc être suspendue. En tout cas, l'impossibilité d'éprouver l'« affirmation originaire » semble suggérer que chaque tentative de vérification est inefficace, puisque la vérification sera l'activité de la même conscience.

Un autre moment important à signaler chez Nabert, c'est celui que l'idée de l'« affirmation originaire » peut être comparée avec l'augustinien *Deus interior*. Comme dans son manuscrit de 1934, pareillement dans *Éléments pour une éthique* Nabert écrit sur « Dieu qui habite le moi »[522] et puis, dans *Le désir de Dieu,* il fait une remarque à cette idée en se demandant : « Par quoi le *Deus interior* (*Deus interior intimo meo*), pourrait-il mieux faire sentir sa présence à l'âme que par cette attention de la conscience à soi-même, pour exclure du jugement de la conscience intellectuelle ou de la décision morale tout ce qui en fausserait la motivation ? »[523] La présence de Dieu dans l'intériorité de l'être humain garantit, dans sa dimension éthique, le « sentiment d'invulnérabilité »[524] avant que l'expérience de faute et d'échec ne soit le moment définitif pour l'homme. Son désir de rénovation à soi authentique est efforcé par cette expérience de Dieu en soi, affirmé dans l'acte originaire de la conscience et son désir de Dieu, qui est un désir constitutif de la conscience. Par ailleurs, c'est une richesse et une profondeur à laquelle parvient Nabert par l'introduction de l'affirmation originaire dans la philosophie ; ce qui est encore plus étonnant c'est que notre auteur essaie d'opposer l'« affirmation originaire » à l'idée de l'« injustifiable », comme il le fait remarquer dans *Le désir de Dieu* en attestant que le divin surmonte la totalité du mal. Ainsi, l'« affirmation originaire » qui est l'affirmation du divin en « moi », non pas étant de « moi », annonce, dans toute l'absoluité de cet acte, la vérité

---

[520] *Ibid.,* p. 86.
[521] DOUCI E., *Présentation du manuscrit de 1934,* In : DdD, p. 390.
[522] EE, p.27.
[523] DdD, p. 372
[524] EE, p. 73.

sur nous-mêmes. Et cette vérité consiste dans l'idée que par l'« affirmation originaire » nous avons la possibilité de découvrir une intériorité plus profonde de nous-mêmes.

3.3 Le « désir de Dieu » est-il un désir infini ?

La nature de chaque désir c'est d'être satisfait par son objet désiré, ce qui semble inappropriable quand il s'agit du désir de Dieu. Nous avons précisé que selon Nabert, ce désir est consubstantiel à la conscience de soi[525], qu'il correspond aux exigences de la conscience en lui devenant constitutif[526]. Cette forte liaison du désir de Dieu avec la conscience, note le philosophe, montre que le désir de Dieu ne peut pas se considérer comme la preuve de son existence, car c'est la conscience qui la fonde. Le désir de Dieu est le désir renouvelable de la conscience de soi ; par cela, l'impossibilité de le satisfaire explique l'inquiétude de la conscience de se comprendre.

La nature de ce désir est spéciale, c'est un désir qui ne peut être satisfait :

> Si le désir de Dieu est le désir d'une présence, il importe de considérer que celui-ci ne l'épuise pas ni ne permet même d'en reconnaître la pleine signification. Car le désir de Dieu ne trouve la pleine justification de soi que s'il ne se subordonne pas à l'effectivité d'une présence, s'il ne disparaît pas au cas où cette présence se déroberait. Il doit être plus fort que tous les désirs que l'insatisfaction use peu à peu ou bien exaspère pendant un temps seulement. Il n'est pas dépendant de son objet comme le son tous les autres désirs.[527]

On peut se demander si le désir de Dieu est impossible à satisfaire puisque Dieu ne saurait être considéré comme un objet. Ce désir peut-il ainsi être traité comme l'infini ? Et si par cette infinité de désir, l'expérience du mal et surtout du péché ne se relativise pas ? Mais, d'autre part, c'est un désir de l'homme, il ne peut pas éviter le caractère de la finitude par laquelle il est marqué. Pour cette raison, dans le désir de Dieu est intégré l'expérience de cet ineffable de Dieu qui s'exprime dans les champs pratiques de la vie quotidienne dans toute sa sublimité et, surtout, grandeur des formes : « dans le sacrifice, dans le pardon, dans l'amour, avec l'antinomie qui s'ensuit entre les régulations finies de la vie morale et

[525] Cf. DdD, p. 110.
[526] Cf. *Ibid.*, p. 60.

politique. »[528] L'intériorité du désir de Dieu, impossible sans son extériorité, ne la réduit pas simplement à une implication dans l'éthique, mais passe au-delà de l'éthique[529]. Le philosophe oppose ensuite le désir de Dieu au mal. Il affirme : « [l]e désir de Dieu, c'est le mal surmonté. »[530] Le mal devient négligeable, impossible d'exister ensemble avec le désir de Dieu, ils sont contraditoires.

Ainsi, le désir de Dieu ne peut jamais satisfaire ni être satsifait, il se déploie vers l'infini, se manifeste également dans le monde des actions humaines, s'opposant au mal et soulevant la finitude de la conscience vers les formes de grandeur humaine, sans réfuter l'espérance d'être une fois satisfaite. Sur ce registre de pensée, Nabert ne reste pas définitif mais signale simplement pour le moment cette condition permanente de désir d'être insatisfait. Il s'agit d'une insatisfaction fondamentale qui s'exprime comme le désir qui est plutôt le moment d'une certaine « impuissance » de la conscience humaine. Cette insatisfaction du désir de Dieu, il propose de ne pas la penser autrement que par l'expression de l'Absolu[531]. Autrement dit, qu'il faut penser l'Absolu comme « irrémédiablement divisé, morcelé à l'infini, mais présent en chaque conscience, à la fois comme un souvenir et comme un désir »[532]. Nabert atteste que le désir de Dieu ne peut en aucun cas prétendre égaler Dieu, « mais bien plutôt s'abîmer en lui »[533]. Si l'Absolu est divisé dans chaque conscience humaine, il s'agit alors de sa présence immanente à la conscience qui, à son tour comme le souligne Nabert, « commande ou produit une exaltation de son pouvoir, augmente à l'infini le sentiment de la responsabilité de soi, et impute à chaque moi la responsabilité d'un monde à refaire »[534]. Ainsi, l'affirmation originaire n'est pas tout dans l'expérience de l'homme avec Dieu, elle approfondit une aspiration absolue dans l'homme que rien ne peut satisfaire absolument.

Un autre regard à ce problème consiste dans la distinction selon laquelle :

---

[527] *Ibid.*, p. 117.
[528] *Ibid.*, p. 86.
[529] Cf. *Ibid.*, p. 210.
[530] *Ibid.*, p. 56.
[531] *Ibid.*, p. 148.
[532] *Ibid.*
[533] *Ibid.*
[534] *Ibid*.

> [l]e désir de Dieu ne peut pas être désir du médiateur, dans la mesure même où la visée du moi pur par une conscience particulière ne peut se saisir elle-même que par et au travers d'un renoncement total à soi, d'une volonté de sacrifice, d'un commencement de régénération de soi. Etablir que le désir d'un médiateur, l'affirmation du médiateur s'enracine dans ce rapport du moi pur ou de Dieu à l'acte par lequel il s'investit dans le monde.[535]

Dans ce contexte le divin ne peut pas considérer, comme tel, qui peut ou est capable de satisfaire le désir de Dieu. On peut présupposer que la pensée nabertienne pourrait suivre que le divin est ce qui dirige la conscience vers Dieu, car c'est le divin qui s'affirme dans la conscience comme principe originaire, et que le divin n'est que le divin de Dieu, dans lequel la conscience peut trouver la satisfaction de son désir inquiétant et existentiel.

Comme une conclusion à ce chapitre nous voulons focaliser notre attention sur trois points importants qui, à notre avis, sont définitifs pour la pensée de Nabert. Premier point : le philosophe pense l'intériorité humaine. Nous avons ici une présentation de la conscience qui s'inquiéte de se comprendre, qui cherche comment établir un lien avec soi-même, non pas de nombreuses descriptions qui promettent de fournir un savoir objectif de soi, mais comme une conscience qui peut se comprendre par soi-même. Nabert voit ici la nécessité de repenser l'intériorité dans l'histoire de son passé marqué surtout par l'expérience blessée de la faute, de l'échec, de la solitude, mais aussi du péché. Le motif de cette révision de trouver un accès à soi-même authentique par la force d'une rénovation et la régénération de la conscience même, autrement dit, le « moi » pour arriver à son authenticité doit passer par l'expérience de ce qui constitue aussi son inauthenticité. Deuxième point : la conscience doit se confronter à la totalité du mal pour lequel il n'existe aucune justification. Dans ce cas, la liberté peut être comparée à une médaille à deux faces ou elle peut être, soit la raison du mal, soit celle qui peut resister et vaincre le mal. Troisième et dernier point : c'est l'idée de la conscience qui est capable de reconnaître en soi une intériorité qui est plus profonde qu'elle-même. Par cette affirmation originaire découverte en soi, la conscience parvient à renoncer à son expérience blessée par le mal et s'assurer par cet acte dans l'espérance de rénovation. Par cette raison, le désir de Dieu, qui est inscrit dans sa structure, est également le désir de se délivrer de soi-même et, dans son exigence de l'absoluïté, de s'ouvrir au divin

[535] *Ibid.,* p. 376.

qui s’affirme en elle, mais non pas comme un Dieu immanent de la conscience qui est réservé pour soi, mais plutôt approfondit l’aspiration de Dieu ineffable en l’homme.

CHAPITRE 2

Critériologie du divin

1. INTRODUCTION

L'intérêt de Nabert pour la question du divin fait référence à la période tardive de sa pensée. Précisément, c'est en 1959 que paraît son article intitulé *Le divin et Dieu* et, sans aucun doute, le deuxième livre de son oeuvre posthume *Le désir de Dieu,* paru sous le titre de *Critériologie du divin.* À proprement parler, il s'agit de deux grandes sources bien que la seconde n'ait pas été achevée complètement. Elles constituent cependant le point de départ d'où l'on peut repenser l'idée de Dieu, qui donne une nouvelle orientation ainsi qu'une contribution à la philosophie de la religion d'aujourd'hui. Nous verrons également qu'au fond, Nabert est un philosophe de la médiation : l'idée du divin exige incontestablement, d'une part, l'affirmation de la conscience humaine et, d'autre part, une origine divine.

Puisque le divin est traité dans le contexte d'une philosophie de l'Absolu, et qu'il en est une expression, notre recherche débutera par l'analyse de l'expérience de cet Absolu, et inclura l'expérience métamorale, métaphysique et religieuse. Notre tâche consistera ensuite à présenter le concept-clé de « divin » avec toutes les difficultés qu'il porte en soi en temps que prédicat. Comme une médiation, le divin établit un lien entre différentes relations parmi lesquelles celles qui ont trait à Dieu, avec le monde ou encore avec l'intériorité humaine, ce qui exige de préciser le statut multidimensionnel du divin de manière bien plus approfondie chez Nabert que celle que l'on découvre dans la présentation de *Critériologie du divin*.

1.1 La pluralité des expériences de l'Absolu

La condition existentielle de l'homme constitue une base pour les expériences par lesquelles l'accès à l'Absolu peut être possible. Le philosophe les décrit comme des expériences : *méta*morale, *méta*physique et religeuse. Chacune de ces expériences exprime le caractère absolu de l'intériorité humaine qui a, à son tour, attiré l'attention de Nabert. Néanmoins, celui-ci a remarqué que ces expériences ne sont rien d'autre qu'une même expérience de l'Absolu, qui peut viser différentes perspectives, car étant totalement distinctes les unes des autres. Car la conscience, chez Nabert, n'arrive jamais à son achèvement. C'est une conscience inquiète, toujours en mouvement, tendant vers l'Absolu.

Pour cette raison, il importe d'analyser ces expériences dont l'homme est le sujet. Les expériences absolues approfondissent le sens de ce qui est originaire en l'individu. À partir de là apparaît la nécessité d'envisager plus précisément ces expériences absolues, en incluant une réflexion sur l'expérience du mystère et du sacré, qui appartiennent à l'expérience religieuse pour, finalement, parvenir à la manière de penser l'Absolu en lui-même.

1.2 Les expériences métamorale, métaphysique et religieuse de l'Absolu

Abordant la question de l'Absolu, Nabert propose de partir des trois expériences absolues : « [l]e choix de ces expériences est donc capital, puisqu'elles doivent à la fois justifier les principes d'une ontologie et, par ces principes, transformer profondément l'expérience humaine, et maintenir une sorte d'équilibre entre la délibération réflexive et une réalisation de soi par l'action (et par l'amour)»[536]. La préposition « méta », dans les deux expériences, comporte une profonde signification indiquant le passage du sensible vers l'intelligible, montrant ainsi un changement et une certaine dynamique intérieure qui embrasse l'existence humaine. Ces expériences sont enracinées dans la structure de l'être humain et expriment « une insatisfaction fondamentale », laquelle, selon Nabert, n'est rien d'autre qu'un désir d'être. L'expérience éthique, qui inclut aussi en soi l'expérience axiologique, puis les expériences, ontologique et religieuse, tiennent compte, dans leur appellation, des différentes approches et visent la même idée de l'Absolu.

Puisque toutes ces expériences sont distinctes les unes des autres, il importe de préciser « [q]uels sont les éléments, quel est le contenu, quelle est la signification et la valeur (…) »[537]. L'expérience métamorale ne peut être confondue avec l'expérience religieuse, quoiqu'elle puisse conduire à une réinterprétation de l'idée de Dieu[538]. Dans un autre passage du même texte, Nabert exprime que, comparée à l'expérience religieuse, de ses forces et de ses moyens, l'expérience métamorale est plutôt athée[539]. La tâche de l'expérience métamorale est de viser les premiers principes de la morale ; elle va « au-delà »

[536] DdD, p. 132
[537] *Ibid.*, p. 121.
[538] Cf. *Ibid.*, p. 121.

de la réalité morale, étant le fondement même de la morale, que nous pouvons présenter comme une expérience originaire. Elle porte le caractère de l'universalité. L'expérience métamorale est, autrement dit, l'expérience des idéaux moraux reconnus par chaque conscience humaine. Dans l'ordre métamoral entre aussi le mal qui est « injustifiable », comme cela est exposé dans l'*Essai sur le mal*. L'expérience métamorale ne peut se substituer à l'expérience religieuse, mais le moment où elle dépasse la morale est intriguant.

Comme le souligne Nabert, l'expérience métaphysique comporte différents aspects. C'est une expérience qui atteste « que l'être, dont on voudrait qu'elle fût l'expression ne s'offre pas, ne se laisse pas saisir sous une modalité unique »[540]. Le fait qu'elle soit toujours « mouvante, variée, mais indépassable »[541], nous permet de penser l'expérience de l'être dans les formes les plus diverses de son apparition. Nabert s'interroge aussitôt sur la possibilité d'une réconciliation de l'expérience métaphysique avec l'expérience de l'être en tant qu'acte, faisant par là allusion à la philosophie de Fichte[542]. En même temps, il réfute la réflexion heideggerienne sur l'être, particulièrement sa thèse portant sur la « différence ontologique ». Aussi écrit-il :

> Heidegger aurait dû accompagner son affirmation d'une sorte de preuve expérimentale, substituant en effet à ces valeurs qui nous détournent de l'Être, une expérience révélatrice de l'Être. Nous pensons l'Être, mais nous n'avons pas l'expérience de sa présence. Et l'opposition de l'Être et de l'étant, la différence ontologique suffit-elle pour que nous puissions penser l'Être ? (…) Il est douteux que nous ayons le droit de parler de l'Être sans donner un contenu. Il n'en est pas nécessairement de même si l'expérience métaphysique n'est pas l'expérience de l'Être, mais l'expérience d'une situation déchirée au travers de laquelle nous formons l'idée d'une activité pure, en opposition irréductible avec un non-être de cette activité.[543]

On peut considérer que selon Nabert, l'expérience métaphysique et l'expérience existentielle de l'homme (*Dasein*) entrent en conflit.

L'idée sur l'expérience religieuse est le résultat de la réflexion de Nabert sur la conscience religieuse, qui avait déjà été relevée dans son manuscrit *La conscience peut-elle*

---

[539] Cf. *Ibid.,* p. 122.
[540] *Ibid.,* p. 124.
[541] *Ibid.*
[542] Cf. *Ibid.,* pp. 123 et 126.

se comprendre ? datant de 1934. De plus, sa réflexion sur l'« affirmation originaire » inclut aussi en soi l'expérience religieuse. Il nous importe donc de préciser que celle-ci se différencie de toutes les autres expériences absolues par la nécessité d'une « révélation », constituant pour elle un critère. Par ailleurs, nous ne trouvons pas chez Nabert, d'analyse de l'expérience religieuse à partir des « données empiriques et historiques ». Sur ce point, Jean Greisch souligne que : « [l]a démarche de Nabert ne ressemble en rien à celle des philosophies de la religion qui prennent leur point de départ avec les faits de l'histoire des religions »[544]. On peut comprendre ce choix de Nabert, représentant de la philosophie réflexive, de vouloir libérer la pensée des influences extérieures afin de privilégier l'expérience intérieure. Pour lui, la philosohie réflexive a pour but de « découvrir dans la conscience les opérations constitutives d'une expérience religeuse »[545], et si on peut présupposer que la religion est susceptible de disparaître, on ne peut en revanche rien dire sur la religiosité. Mais par ailleurs, en refusant de prendre en compte l'importance des données extérieures et en restant uniquement dans les bornes de l'intériorité, on risque de s'éloigner de l'objectivité. À cet égard, les questions se rapportant au monde donné[546], de la création, de la révélation extérieure, de la médiation du divin vers le monde et non seulement vers la conscience, du témoignage pris aussi comme une forme de vérité historique nécessitent une considération particulière.

Le troisième moment que l'on peut relever concerne l'expérience religieuse. Perçue tout d'abord comme une expérience intérieure, elle approfondit ce sentiment d'intériorité et, par la réflexion, peut aussi constituer la conscience de soi[547]. En outre, elle inclut en soi les autres expériences comme, par exemple, les expériences du sacré, du mystère ou du divin ;

---

[543] *Ibid.,* p. 128.
[544] GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion,* T. III., Paris, Les éditions du Cerf, 2004, p. 395.
[545] DdD, p. 113.
[546] Cf. « L'expérience religieuse n'envelopperait-elle pas un détachement à l'égard du monde donné, la certitude non pas qu'il y a un au-delà du monde, mais que ce monde est une perpétuelle trahison de l'intériorité pure ou que l'intériorité y est tenue de transparaître toujours et de s'évanouir, de s'envelopper dans ce qui ne peut manquer de la trahir. À l'inverse de ce qui se passe au niveau de l'expérience existentielle, toujours liée au monde comme tel qui en est le support, l'occasion, le champ, l'expérience religieuse proprement dite pourrait être liée à l'effort pour témoigner du spirituel pur directement, et non pas indirectement, comme il arrive dans les diverses formes de l'expérience existentielle. » DdD, pp. 163-164.
[547] Cf. *Ibid.,* p. 110.

la critériologie du divin en est une confirmation. De même, l'expérience de l'absence de Dieu fait également partie de l'expérience religieuse. Nabert souligne à ce propos :

> C'est la conscience faisant en elle-même cette absence, créant cette absence, se constituant dans l'acte même où elle devient un appel corrélatif de la découverte de sa radicale insuffisance à soi-même, ce sont ces actes, ces relations, qui appellent l'incoordonnable et permettent de le reconnaître sous les espèces du divin.[548]

De plus, l'expérience religieuse dépasse l'expérience morale, si l'on compare l'homme religieux à l'homme moral, le premier étant toujours au-dessus du second guidé uniquement par le devoir. Cette expérience est devenue l'objet d'analyse de la philosophie de la religion mais, sur ce point, le philosophe donne une précision : « le Dieu de la théologie philosophique n'est pas celui de l'expérience religieuse. Il faut donc tirer parti de cette dissociation pour constituer une théologie capable de satisfaire tout ensemble les exigences de la philosophie et celles de l'expérience religieuse »[549]. Ce qui est étonnant dans ce passsage, c'est la façon dont Nabert voit le rôle, ainsi que les expectations qui existent pour la théologie, qu'il faut comprendre spécialement comme « une philosophie première portant sur les relations du phénomène et de l'absolu »[550].

Ces expériences absolues sont inscrites dans la nature de la conscience humaine ; elles sont données, n'étant pas une création de la réflexion. Nabert les représente sous différents modes, mais avec l'intention de saisir l'Absolu. Ces expériences nous montrent aussi que la conscience porte en soi cette exigence de l'Absolu, qu'elle accomplit par la tendance absolue à l'Absolu, et qu'en même temps elle dévoile sa fragilité, car la tentative de saisir l'Absolu reste irréalisable. L'expérience du sacré et du mystère, qui est repensée philosophiquement, n'est pas moins importante, les deux étant intégrées dans ces expériences fondamentales, surtout l'expérience religieuse, dont l'examen sera l'objet de notre prochain chapitre.

---

[548] *Ibid.*, p. 113.
[549] *Ibid.*, p. 167.
[550] *Ibid*.

1.3 L'expérience du sacré et du mystique

Les expériences du sacré et du mystique sont des modalités de l'expérience religieuse ; elles ne peuvent être analysées hors de cette dernière ni pensées hors de la conscience religieuse. En analysant ces deux expériences, Nabert fait reférence à Heidegger, notamment sa *Lettre sur l'humanisme* de 1947 où se trouve le célèbre passage sur le sacré, le divin, les dieux et l'idée de Dieu. Il réagit en critiquant ce passage du texte et nous verrons quelles sont ses motivations. Puis, en réfléchissant sur l'expérience mystique, il fait apparaître la question de savoir si cette expérience ne se réduit pas exclusivement à l'intériorité et n'a rien de commun avec le monde et l'histoire. Quelle est ici la proposition de notre auteur et quels sont ses enjeux ?

2.3.1 Le sacré

L'expérience humaine du sacré est toujours une rencontre avec ce qui est « tout Autre ». C'est une réalité transcendante qui s'installe dans notre réalité, ce qui la sacralise. Le sacré ne s'identifie pas avec la nature, quoique son idée soit fortement liée à l'espace[551] : « [l]e sacré, c'est le caractère de ce qui résiste absolument à une appropriation, de quelque nature qu'elle soit et de quelque manière qu'on la conçoive. Non pas parce que l'être qui possède ce caractère est un être fermé sur soi, isolé, refusant de livrer un secret qui pourrait être révélé. »[552] Le sacré ne peut être identifié avec la chose, l'idée du philosophe étant de montrer qu'il agit sur le « sentiment du sacré »[553]. Puis, « [l]e sacré passe tout ce qui est de l'ordre de la connaissance, du savoir objectif. C'est ce qu'aucun savoir ne peut déterminer,

---

[551] Par exemple, Mircea Eliade écrit sur ce sujet : « Le désir de l'homme religieux de vivre *dans le sacré* équivaut, en fait, à son désir de se situer dans la réalité objective, de ne pas se laisser paralyser par la relativité sans fins des expériences purement subjectives, de vivre dans un monde réel et efficient, et non pas dans une illusion. Ce comportement se vérifie dans tous les plans de son existence, mais il est surtout évident dans le désir de l'homme religieux de se mouvoir dans un monde sanctifié, c'est-à-dire dans un espace sacré. » ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Folio essais, 2004, p. 31.

[552] DdD, p. 143.

[553] Ici, on peut reconnaître l'allusion nabertienne à Rudolf Otto. Il écrit : « Il y a là un élément du sentiment religieux dont se rapprochent, à certains égards et sous une autre perspective, le *tremendun* et le *fascinosum*, dont on sait la place dans les analyses d'Otto : réaction élémentaire et primitive de tout l'être vivant à l'univers qui l'entoure. » *Les instincts virtuels et l'intelligence dans « Les deux sources de la morale et de la religion »,* In : L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de la philosophie morale, PUF, Paris, 1994, p. 327.

et l'on s'exprime bien mal ou bien imparfaitement en considérant le sacré comme un caractère qui s'ajouterait à d'autres prédicats de l'être pour en achever la défininiton. »[554] En somme, si le sacré s'oppose à la nature, il ne peut pas être déterminé, car au-delà du savoir, il ne peut même pas être considéré comme un prédicat de l'être, mais peut se reconnaître dans l'ordre du sentiment humain ; que reste-t-il alors comme expérience pour son identification ? Nabert répond de la manière suivante : « Reflet de l'absolu sur un être, transfert à un être du caractère absolu de l'Absolu, tel est le sacré. Si c'est un prédicat, c'est un prédicat qui passe tous les prédicats et dont aucun d'eux ne peut être l'équivalent »[555].

La source du sacré se trouve dans l'Absolu. La conscience, dans sa tendance absolue à l'Absolu reconnaît, dans cette réciprocité, le sacré comme son expérience. Ce qui complique l'exposition sur le sacré, chez Nabert, c'est de tenter d'argumenter la différence entre l'expérience religieuse et l'expérience du sacré à partir de la différence qu'il établit entre l'idée de Dieu et celle de l'Absolu.

Pour sa critique de l'approche heideggérienne du « sacré », Nabert se réfère seulement au texte de la *Lettre sur l'humanisme* (1946) : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot " Dieu "»[556]. Mais il est clair que le concept du « sacré » chez Heidegger recouvre un champ de signification plus vaste. Son intérêt a été conditionné par la tendance généralement répandue au début du XX^{ième} siècle, surtout après l'apparition du livre de Rudolf Otto : *Le sacré.* La première réflexion heideggerienne sur le « sacré » a été inspirée par sa lecture de la poésie de Hölderlin qu'Emilio Brito a parfaitement présentée dans son livre *Heidegger et l'hymne du sacré*. Cet auteur remarque également, à partir de ce passage du texte, quelques moments importants : tout d'abord, Heidegger n'identifie pas le sacré avec la divinité ; ensuite, la divinité est pensée à partir du sacré ; enfin, le sacré devient un espace pour la divinité[557]. De même que Nabert, Heidegger pense le divin avant Dieu, c'est-à-dire comme un prédicat et seulement après comme un sujet. Mais en se référant à ce passage précis du texte, Nabert se demande si on peut passer

---

[554] DdD, p. 143
[555] *Ibid.*
[556] HEIDEGGER M., *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 135 ; Réfèrance à DdD, p. 127.

« [d]e la vérité de l'Être à l'essence du sacré ?»[558] Selon lui, un problème apparaît, puisque chez Heidegger, la différence ontologique crée une rupture entre l'étant et la conscience, il écrit :

> (…) plus on accentue la différence ontologique, plus on accentue la contingence radicale de l'étant par rapport à la conscience. De quoi donc l'aperception de la différence ontologique est-elle le signe ? De la présence de l'Être, ou d'un acte de conscience incommensurable avec tout ce qui est ?[559]

Notre auteur aperçoit le risque d'une réduction du sacré à l'être. Il se demande quel est le rôle de la conscience humaine dans l'acte de le saisir, et insiste sur l'idée que le sacré ne peut se trouver « du côté des choses (…), mais du côté de ce qui fait la dignité exceptionnelle, unique, de l'homme que cette lumière éclaire. Dignité qui n'a rien de spécifiquement moral, qui ne procède pas d'une participation à la raison »[560]. Ainsi, pour Nabert, la véritable essence du sacré se trouve dans la « dignité ontologique ». Il souligne l'« étonnement devant l'étant, devant l'existence comme telle, avec tout ce qu'elle comporte de foncièrement contingent » et « convient que c'est ce qui donne à l'homme, à la conscience humaine sa dignité »[561].

Heidegger suit un chemin progressif vers la pensée de l'essence de Dieu ; celle-ci se réalise sur le chemin de la pensée de l'essence du sacré, puis de l'essence du divin. Le sacré a, ici, la primauté, car sa nature réside dans l'acte de se manifester, de se montrer dans le monde, devenant une condition pour le divin. Mais Nabert se demande : « (…) quelle gradation est saisissable du sacré au divin ? »[562] Selon lui, le sacré, tout comme le divin, provient de l'Absolu, étant un « reflet » ou une « expression » de ce dernier. Sous cet aspect fondamental, la progression proposée par Heidegger de la vérité de l'Être à l'idée de Dieu n'est, de fait, pas acceptée par Nabert[563].

---

[557] Cf. BRITO E., Heidegger et l'hymne du sacré, Leuven University Press, 1999, pp. 133-134.
[558] DdD, p. 127.
[559] *Ibid*., p. 127.
[560] *Ibid.*
[561] *Ibid.*
[562] *Ibid.*
[563] Cf. « (…) Heidegger n'explique pas pourquoi la pensée contemporaine s'est jetée sur la philosophie des valeurs : par la satisfaction qu'elle éprouvait à s'appuyer sur des expériences concrètes, expérience morale, esthétique, religieuse, et à y trouver le substitut d'une présence de l'Être qui lui faisait défaut directement,

1.3.2 Le mystique

Commençons par poser la question suivante : comment peut-on distinguer l'expérience mystique de celle qui ne l'est pas ? L'expérience mystique suppose un individu qui l'éprouve car, conformément à la nature, cette expérience est celle d'un seul individu et jamais elle n'apparaît comme une expérience collective. Bien qu'étymologiquement cette expérience corresponde à ce qui est caché, l'inconnu, elle n'est pas fermée en soi, c'est une expérience de passage, de l'individu qui l'a vécue et qui est appelé à en témoigner devant toute l'humanité. Nabert écrit :

> L'expérience mystique devient médiatrice entre la conscience et Dieu. Elle ne conspire point tant à exalter l'intuition qu'à la subordonner à des expériences, à une expérience originaire, révélatrice de Dieu, par laquelle nous devons nous laisser instruire, que nous devons écouter et imiter, et dont nous ne devons pas nous relâcher d'approfondir la signification.[564]

Cette dimension intérieure et, en même temps, universelle de l'expérience mystique, n'est pas un problème chez Nabert, en ce qui concerne son rapport au monde. Même si le mystique ne se manifeste pas au monde comme l'expérience du sacré, et qu'il s'oriente plutôt vers l'expérience intime et intérieure de l'individu qui donne un nouveau regard à lui-même, il n'exclut pas sa « manifestation historique ». Le philosophe écrit : « Pour l'appréhension du divin, le dépouillement essentiel à l'expérience mystique et la liaison du divin à une manifestation historique sont complémentaires l'un de l'autre »[565]. Cette vision change profondément l'optique sur l'expérience mystique, qui lui donne une reconnaissance dans l'histoire de l'humanité, ce qui explique aussi le fait qu'elle est commune à chaque religion.

Il importe d'admettre que, chez Nabert, l'intérêt pour l'expérience mystique trouve son origine dans la réaction à la lecture d'Henri Bergson, notamment, *L'évolution créatrice* (1909) et *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Son intention était

---

chacune des expériences, dans sa vérité propre, dans son ordre propre, lui apparaissant comme un moyen d'atteindre ou d'étreindre la vérité de l'Être ; (ou l'Être) comme la valeur suprême (…). » DdD, pp. 127-128.

[564] Nabert J., L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu, In : EL, p. 366.

d'introduire l'expérience mystique dans la philosophie et de la placer entre la morale et la religion[566]. Nabert y fait référence dans ses études critiques[567], insistant sur le moment où la philosophie de la durée est concentrée sur le moment historique[568], qui prévoit nécessairement que l'expérience mystique doit avoir une progression[569].

Dans le manuscrit *La conscience peut-elle se comprendre ?* l'expérience du mystique est présentée comme l'expérience intérieure de la conscience individuelle. Par cette rencontre entre la conscience et le mystère, le philosophe souligne « une conscience mystique », laquelle a « le privilège d'un accès à l'au-delà interdit à la philosophie. »[570] Ici, l'expérience mystique s'inscrit naturellement dans le contexte de la philosophie de la conscience et, grâce à elle, reçoit le « modèle sur lequel elle doit se régler, pour le méditer et l'interpréter »[571].

Toutes ces expériences approchant ensemble et chacune partiellement l'expérience de l'Absolu puis, par la tendance absolue à l'Absolu du « moi » qui s'efforce et se dirige vers l'Absolu, ne sont pas suffisantes pour le saisir comme il est en soi. Ceci correspond aussi à la théorie nabertienne de la dispersion de l'Absolu dans les consciences humaines, lesquelles, par le désir et la tendance absolue du « moi » cherchent à retrouver sa satisfaction. La nécessité de cette expérience absolue que l'homme vit et dont il devient le témoin, instaure en lui un rapport exceptionnel avec Dieu.

1.4 Réinterprétation de l'idée de l'Absolu

Nous avons jusque là analysé la « tendance absolue » de la conscience qui s'exprime dans les différentes expériences, et dont le but visé est l'Absolu. À présent, nous

---

[565] DdD, p. 267.
[566] Voir sur ce sujet Frédéric Worms « La conversion de l'expérience. Mystique et philosophie de Bergson au moment de l'existence. Site internet : https://theoremes.revues.org/76
[567] Cf. NABERT J., « Les instincts virtuels et l'intelligence dans *Les deux sources de la morale et de la religion*", Journal de psychologie normale et pathologique, 1934, p. 309-336 ; « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, 1941, p. 283-300 ; Textes repris de EL, pp. 313-367.
[568] Cf. « Dans la durée créatrice, le message mystique et son contenu font corps avec le moment historique, personnel, concret, de la révélation. » ; EL, p. 339.
[569] Cf. « Il faut donc qu'il y ait un progrès ontologique, quoique contingent, de l'expérience mystique dans l'histoire. Mais l'on pourrait se méprendre sur sa signification. » In : EL, p. 381.
[570] *La conscience peut-elle se comprendre ?* In : DdD, p. 426.

envisageons comment Nabert pense cet Absolu, quels sont ses défis et ses objections. La première difficulté que nous rencontrons, c'est la séparation entre l'idée de Dieu et celle de l'Absolu. Afin de bien comprendre l'idée de l'Absolu, il faut savoir qu'elle se situe en dehors de l'interprétation théiste chez Nabert. Dès lors, comment confronter ces deux idées, et quel est l'avantage de cette distinction ? Il écrit : « L'idée de Dieu correspond à une concentration plus haute et plus forte que toutes les concentrations tentées par l'homme ou par l'humanité dans son ensemble. Dieu rapproche l'homme de l'Absolu. La vérité de Dieu est fondée sur la vérité de l'Absolu. L'expérience de Dieu est fondée, elle aussi, sur l'expérience de l'Absolu. »[572] Nabert place l'idée de Dieu du côté de la transcendance et l'idée de l'Absolu du côté de l'immanence[573]. L'immanence de l'Absolu doit ici être comprise comme un élan fondé dans la conscience humaine qui permet l'accès à l'idée de Dieu[574]. Puis, ce dernier argument, le plus achevé concernant cette distinction est que « l'idée de Dieu est inséparable d'un rapport possible, plus ou moins direct, entre l'homme et Dieu. L'idée de l'Absolu implique une distance qui ne peut être comblée, ni même diminuée, entre l'homme et l'Absolu »[575]. À la suite de la réflexion fichtienne, Nabert suggère que la conscience est manifestation de l'Absolu[576]. Mais ici l'Absolu est présenté comme celui qui « se perd, pour se retrouver ensuite par le moyen des consciences, qui sont comme des témoins de cette perte. »[577] À cet égard, la conscience ne peut en effet pas se dispenser de témoigner l'Absolu, lequel se perd en elle.

Nabert n'est pas toujours unanime à propos de savoir si penser l'Absolu est identique à l'idée de Dieu. En particulier, dans les pages de l'ouvrage *Le désir de Dieu*, nous trouvons parfois l'identification de l'Absolu avec Dieu, parfois leur séparation. Le philosophe insiste sur le fait qu'il veut surpasser la pensée spéculative qui a tendance à identifier Absolu avec Dieu ; dans le même temps, il fait référence à une pléiade de philosophes, dont Fichte selon lequel la distinction entre ces deux idées de Dieu et de l'Absolu est aussi présente.

---

[571] Ibid., p. 427.
[572] DdD, p. 147.
[573] Cf. *Ibid.*
[574] Cf. *Ibid.*, p. 148.
[575] *Ibid.*, p. 151.
[576] Cf. *Ibid.*, p. 153.
[577] *Ibid.*

Concernant cette distinction, il la traite tout d'abord comme une possibilité de « libérer Dieu pour la vraie prière et la rédemption de l'humanité »[578].

En confrontant cette idée aux autres philosophes, Nabert ne suivra pas la distinction pascalienne entre le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, c'est toujours d'un Dieu, le Dieu de la religion[579]. À cet égard, on conclura qu'il réfute le Dieu des philosophes. Et, dans ce cas, l'idée de l'Absolu est inévitablement liée à la conscience humaine, soit par l' « affirmation originaire », soit par la tendance absolue de la conscience elle-même ; ainsi, l'idée de l'Absolu se trouve au fond de la conscience comme un élément constitutif, comme un désir insatisfait de cette conscience : « Nous ne saisissons l'Absolu qu'au sein d'une affirmation où se concentre et par quoi s'exprime cette tendance pure : affirmation qui est par nous, sans être de nous. »[580] Plus encore, la conscience, pour Nabert, devient « phénomène, manifestation et expression phénoménale de l'Absolu »[581], et il la donne et la saisit seulement dans ces conditions de l'acte de la conscience, qui est limitée. Dans l'expérience de la religion, l'idée de l'Absolu s'humanise, la religion « l'approprie aux exigences, aux désirs, aux appels de la conscience, sans perdre pour autant sa valeur objective »[582]. On peut alors se demander s'il s'agit d'une tentative nabertienne de présenter l'idée de l'Absolu comme anthropomorphe ? Mais cette question contredira sa pensée sur l'Absolu en tant qu'ineffable. Selon lui : « (…) puisqu'aucune des expressions ne l'épuise et ne le donne intégralement, et qu'il est requis que nous le pensions sans cesse comme au-delà de ces expressions d'une part, et que d'autre part, il nous échappe et qu'il ne nous reste rien que le concept ou l'aperception de l'ineffable »[583]. Ainsi, l'Absolu est une idée pure accessible dans l'acte de la conscience, et par sa tendance absolue exprimée à travers les

[578] *Ibid.*, p. 151.
[579] Cf. « (…) il est vrai d'affirmer qu'il n'y a qu'un Dieu : le dieu de la religion. L'opposition pascalienne entre le Dieu des philosophes et le dieu d'Abraham ne tient plus dès que l'Absolu est subtitué au Dieu des philosophes – mais non pas un Absolu actuel : un Absolu dont nous ne pouvons avoir que l'idée, un Absolu que nous font pressentir les expériences de l'Absolu, fondées sur la tendance absolue à l'Absolu, mais irrémédiablemnt dispersé, répandu, et dont les caractères sont tels en effet qu'ils comportent en eux-mêmes cette dispersion, cet arrêt du mouvement centrifuge.» DdD, p. 157.
[580] *Ibid.*, pp. 172-173.
[581] *Ibid*., p. 153.
[582] *Ibid*., p. 146.
[583] *Ibid*., p. 241.

expériences métamorale, métaphysique ou religieuse, devenant une affirmation de l'« Absolu au niveau de l'expérience humaine »[584].

La manifestation de l'Absolu est un autre thème réservé à une philosophie du témoignage, dans laquelle le « moi » pur détermine l'authenticité de ce témoignage. Dans ce cas, l'Absolu se trouve dans le monde et dans l'histoire comme un événement qui a besoin d'un témoin (que Nabert nomme « le témoin absolu de l'Absolu ») et de l'hérmeneutique.

2. L'idée du divin

La question du divin, autour de laquelle se concentre ce chapitre, nous introduit dans la réflexion extrêmement riche et complexe de la philosophie de la religion chez Nabert. Dans l'examen de la question du divin, nous suivrons quelques enjeux : nous préciserons au début comment Nabert définit le divin ; nous verrons ensuite comment la conscience peut le reconnaître, quel est son rapport à Dieu, à la conscience humaine et au monde ; nous envisagerons enfin son projet de « critériologie du divin », c'est-à-dire les critères à travers lesquels le divin se peut reconnaître.

2.1 Le divin et la pluralité de ses manifestations

Il n'existe pas de définition unitaire pour le divin. De même, il n'est pas suffisant de dire que le divin est un attribut de Dieu. Notre auteur propose d'analyser le divin à partir de deux conditions : la première n'est rien d'autre que « l'acte de Dieu qui fonde le divin » et la seconde c'est, nécessairement « l'acte d'une conscience particulière qui reconnaît le divin »[585]. Ainsi, la perspective visant à traiter le divin dépend de la méthode choisie. Pour cette raison, Nabert souligne qu'il reste fidèle à la méthode réflexive et a « une philosophie de l'intériorité pure »[586], où toute cette recherche sur le divin approfondit avant tout l'expérience de Dieu. Et à la question de savoir si le divin n'est rien d'autre qu'un prédicat

[584] *Ibid*., p. 328.
[585] « Le divin et Dieu », paru dans *Les Études philosophiques*, 1959, pp. 321-323, In : EL, pp. 413-414.
[586] Ibid., p. 414.

de Dieu, le philosophe souligne que ce prédicat n'est pas comme les autres predicats[587]. Le divin peut aussi être vu comme une dimension[588].

Chez Nabert, nous retrouvons l'idée de l'Absolu dispersé ; il présente de la même manière le divin à travers ses différentes manifestations. Le *ti theion* des Grecs de l'époque d'Homère, le *shekinah* juif qui désigne la présence divine de Dieu au milieu de son peuple ou encore l'idée du divin des autres religions a différentes hypostases. Dans la Bible, par exemple nous trouvons aussi de nombreuses expressions de la présence du divin, de « la voix d'un silence subtil »[589] jusqu'au moment où, dans le Prologue, Jean écrit qu'il « s'est fait chair et il a campé parmi nous. »[590] Toutes ces expressions visent à montrer qu'« [i]l n'y a pas de contradiction entre l'unité du divin et la pluralité possible de ses manifestations »[591], que dans son fondement, le divin est toujours une expression de la relation profonde entre l'homme et Dieu. À ce propos, nous exposerons maintenant les formes de manifestation du divin que Nabert propose dans ses ouvrages, en commençant par l'analyse du divin en tant que prédicat.

2.2 Le divin comme prédicat

« Dieu n'est que divin » affirme Nabert ; cela exige de penser le divin comme un prédicat qui est « l'a priori originaire, thétique », « normatif », « fondamental » et « ineffable ». Mais en même temps le philosophe, de manière aporétique se demande si, dire « Dieu est divin » ne doit pas être entendu comme une tautologie, ou si la divinité de Dieu a la même connotation que l'humanité de l'homme. Dans les textes nabertiens, on retrouve le divin présenté comme un prédicat qui est séparé de son sujet, c'est-à-dire comme celui qui ne se rapporte pas à Dieu[592]. La question qui surgit ici est celle de savoir comment penser le divin dans ce cas, ou si cela signifie que « nous reconnaissons le divin avant de diviniser un

[587] Cf. DdD, pp. 83-84.
[588] Cf. « Le divin et Dieu » pp. 420-421.
[589] 1R 19, 12.
[590] Jn 1. 14.
[591] DdD, p. 178.
[592] Cf. « Mais le divin n'est-il pas invinciblement attaché à l'idée de Dieu ? N'est-ce pas une impossibilité de le détacher de cette idée ? Du divin sans Dieu, sans un sujet d'existence ? » DdD, p.46.

sujet »[593]. Réagissant à cette dernière idée, Jean Greisch observe que chez Nabert, le prédicat du « divin » doit être considéré comme plus prescriptif que descriptif[594]. Dans ce sens, l'expression « Dieu est divin » ne comporte pas une description de Dieu, elle devient une nécessité prescrite de Dieu. Ainsi, le divin n'est pas une simple attribution au sujet ; afin d'argumenter son intention, Nabert le nomme prédicat « thétique ». Ce terme reprend celui de Fichte, indiquant l'absoluité et l'indépendance de ce qui se pose dans l'acte du jugement. Sur ce sujet, Nabert écrit : « (…) l'analyse du prédicat renvoie à l'acte thétique (…). La position du divin est catégorique, thétique, indépendante d'une effectuation ou d'une attribution à un sujet, à un être, à un acte. Elle indique une tâche, une possibilité dont elle ne fixe pas la limite, l'attente d'un sujet auquel le divin puisse être attribué »[595]. Cet acte thétique par lequel Nabert explique la nature du prédicat divin, montre en effet que ce dernier est un prédicat originaire affirmé par la conscience, ou plus précisément, par le moi pur ; c'est un « appel adressé à une liberté pour une réalisation infinie »[596].

Une autre caractéristique du prédicat c'est d'être autonome, dans le sens où il n'est pas attribué au sujet. Nabert explique : « [i]l n'est pas nécessaire que le divin soit attribué à un sujet d'existence pour posséder toute sa signification »[597]. Mais si le divin ne s'attribue pas au sujet, il cesse d'être prédicat, car la prédication n'est rien d'autre qu'une nécessité de la raison de déterminer l'être ; dans le cas du divin et de Dieu, cela renvoie à une tautologie. Sur ce point, Jean Greisch écrit que l'affirmation tautologique nabertienne « Dieu est divin »[598], correspond à l'expression d'Exode 3, 14, étant attendu que Nabert réfute l'idée de l'onto-théo-logie[599]. Ce dernier indique : « On ne pourra donc remonter du divin à Dieu, parce que Dieu ne peut être un être singulier, manifesté »[600]. C'est en effet le cas pour cette recherche sur le divin en tant que prédicat.

---

[593] Cf. *Ibid.,* p. 101.
[594] Cf. GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. T. III, Paris, Les éditions du Cerf, 2004, p. 398.
[595] DdD, p. 113.
[596] *Ibid.,* p. 83.
[597] *Ibid.,* p. 257.
[598] *Ibid.,* p. 180.
[599] Cf. GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion.* T. III, pp. 400-401.
[600] *Ibid.,* p. 181.

Cela nous permet-il d'assumer que le divin est un prédicat imprédicable ? Si le rôle de prédicat consiste à affirmer certaines caractéristiques sur le sujet, où ce dernier « suscite une inquiétude que le sujet apaise »[601], dans le cas du prédicat du divin, qui est un prédicat fondamental, il « fonde la possibilité d'une prédication multiple, au même titre que le beau ou le sublime »[602]. On peut également admettre que chez Nabert, il existe une tendance à présenter le divin comme un acte intérieur affirmé par la conscience humaine :

> Ce que je cherche à établir, c'est un divin qui soit uniquement et totalement divin, et rien que divin ; or, ce « rien que divin », c'est ce qui agrée à la conscience religieuse seule, ce qui ne vaut et n'a de sens que pour elle, et qui ne tient sa qualité que d'elle et non des éléments et des données spéculatives presque toujours liées à l'idée de Dieu. N'est-on pas conduit de cette manière à éliminer du divin maints caractères, maints attributs qui sont entièrement indifférents à la conscience religieuse intrinsèquement considérée et dans ses exigences propres : toute-puissance, omniscience, infinité, nécessité. Contestera-t-on le droit de la conscience religieuse de dissocier dans le divin qui lui est présenté tous les caractères qui ne la touchent pas, en tant que tels ? Ce serait méconnaître que l'acte thétique qui affirme le divin comme prédicat originaire procède de l'acte d'une conscience, de l'acte d'un moi pur posant le divin comme ce qui répond à un certain nombre de demandes d'un moi concret. Le divin me renvoie une authenticité qui reflète la pureté de l'acte ou de l'affirmation originaire.[603]

On tirera de ce passage quelques idées-clés : le divin, pour s'affirmer, exige une conscience religieuse. Il importe de préciser que ce n'est pas une conscience qui s'acquiert, mais une qui s'inscrit dans la nature de l'homme. Pour cette raison, le divin devient une demande inévitable. Ensuite, le divin parmi tous les autres prédicats (Nabert cite toute-puissance, omniscience, etc.) est le seul à donner un sens à la conscience religieuse, puisque l'acte thétique qui affirme le divin n'est rien d'autre que l'acte d'une conscience, et dans la lumière de ce divin se reconnaît l'authenticité de l'affirmation originaire. Ainsi, on peut de manière hypothétique, présupposer que le divin est une conséquence de la réflexion sur l'affirmation originaire.

Dans ce cas, penser le divin comme prédicat qui appartient au sujet est possible, si nous le voyons comme « un appel, une demande, une exigence qui s'adresse au sujet dont nous

---

[601] *Ibid.*, p. 245.
[602] *Ibid.*, p. 232.
[603] *Ibid.*, pp. 256-257.

dirons qu'il satisfait à cette demande, qu'il participe à ce prédicat »[604]. Et comme le souligne encore Nabert, « dans le cas du divin, le sujet ne peut être que l'homme, un homme, parce que dans l'homme seulement, se trouvent réunies ces dispositions de la volonté et du sentiment, et cette tendance absolue à l'Absolu »[605]. Cela ne signifie pas que l'objectif nabertien revient à déplacer l'accent de Dieu vers l'intériorité de l'homme, relativisant ainsi la transcendance de Dieu pour montrer uniquement qu'il n'y a pas d'autre possibilité pour l'homme d'affirmer le divin que par l'acte de la conscience[606]. Ici apparaît un autre problème : si le divin est pensé comme un prédicat, mais sans une inhérence au sujet c'est-à-dire à Dieu, on risque de rester dans l'agnosticisme. Bien que le thème de la prédication du divin laisse de nombreuses questions ouvertes, c'est aussi une question majeure car, à partir de cette dernière, Nabert déploie sa réflexion sur « Dieu qui n'est que divin ».

2.3 Le divin de Dieu

La réflexion sur le divin en tant que le prédicat n'a pas été présentée par Nabert comme une analyse relevant des règles strictement logiques, mais plutôt comme un jugement qui veut saisir l'une des formes possibles de penser la nature du divin. Cependant, des questions demeurent : quel sens comporte le divin ? Qu'est-ce qui change en sa présence ? Et « pourquoi le divin et non pas Dieu » ? La réponse nabertienne à ces questions est précise : « Le divin est ce qui répond aux caractères par lesquels se définit ma finitude, ce qui répond et s'oppose à ces caractères. Je ne puis atteindre que le divin de Dieu »[607]. Le divin est une expérience intérieure, qui relie sous forme de médiation la finitude et Dieu. À partir de là, chez Nabert, le divin ne s'objective pas comme un être, le philosophe préférant le traiter comme « l'intériorité pure et l'absoluité des actes »[608].

Cependant, le « divin de Dieu » requiert des précisions. Tout d'abord, celle qui concerne l'articulation entre Dieu et le divin ; dit autrement : comment penser le moment du passage entre ces deux polarités ? Ensuite : quel est le rôle du divin dans la compréhension

[604] *Ibid.,* p. 87.
[605] *Ibid.*
[606] Cf. *Ibid.,* p. 264.
[607] *Ibid.,* p. 210
[608] *Ibid.*

de l'idée de Dieu ? L'une des propositions nabertiennes est la pensée que l'idée du divin aide, de manière adéquate, à comprendre « Dieu qui ne soit que divin »[609]. Ainsi, pour éviter le risque de méconnaître le divin ou « de traiter du divin sans parler de Dieu »[610], Nabert suggère de penser Dieu à partir du divin ; il s'agit d'un passage du divin à Dieu et non le contraire. La tentative de commencer par penser Dieu d'abord, puis de passer aux prédicats est erronée. Car, pour le philosophe, le divin fonde des prédications multiples et l'on ne saurait éviter la présence de « l'incompatibilité et [de] l'hétérogénéité des prédicats impliqués dans la compréhension du divin »[611]. À cet égard, Nabert écrit :

> Qu'est-ce qu'un Dieu qui n'est que divin ? C'est un Dieu qui n'a aucune part dans l'injustifiable et dans le mal, un Dieu qui n'est ni tout-puissant, ni omniscient ; un Dieu qui peut être pour toute conscience un modèle iniminable et susciter entre les consciences des rapports dont il n'a pas à être jaloux, parce qu'ils sont la vérification et l'épanouissement du rapport que chaque conscience soutient avec lui, un Dieu qui laisse subsister le dualisme de l'esprit et du réel ou de la nature et qui maintient ou suscite les contradictions et les obstacles. De ce Dieu divin, on ne se demandera plus comment il est compatible avec le désordre et l'existence d'un monde où il n'est pas de succès spirituel qui ne soit précaire et pas de finalité qui ne soit contrariée par des forces hostiles. On présumera qu'une conception de l'absolu doit être rejetée qui ne préserve pas dans toute sa pureté l'idée du divin.[612]

Le divin est donc une médiation entre Dieu et l'homme ; dans cette relation intime, l'idée de Dieu est pure, la présence immanente de Dieu dans la conscience est alors rendue possible. Il écrit : « Si le divin est ce qui divinise, c'est le divin qui m'aide à concevoir un Dieu qui ne soit que divin. Si le divin est ce qui me permet implicitement de mesurer ma finitude, le Dieu qu'il me permet de concevoir ne sera que divin, sera tout entier conçu par ce divin »[613]. Penser le « divin de Dieu » revient également à penser l'intériorité humaine sans laquelle le divin ne peut être saisie ; ainsi, le « divin de Dieu » s'affirme par et dans la conscience. Cet itinéraire de Dieu à l'intériorité humaine est nommé par, Philippe Capelle-Dumont « kénotique »[614]. Dans la recherche où « Dieu qui ne soit que divin », la conscience

---

[609] *Ibid.*
[610] *Ibid.,* p. 214.
[611] *Ibid.,* p. 232.
[612] *Ibid.,* p. 348.
[613] *Ibid.,* p. 210.
[614] CAPELLE Ph., « Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert », In : *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Les éditions du Cerf, 2003, p. 39.

arrive à la conclusion que dans cette affirmation « il y a un au-delà » ; Nabert souligne ici : « [c]et au-delà est affecté d'un caractère ineffable, je ne fais pas autre chose qu'affirmer que cet au-delà qui passe dans mon affirmation, se réfracte en elle, et y prend un caractère absolu, ne peut être saisi, vérifié, qu'en revêtant les formes concrètes de l'action et du sentiment. »[615] Ainsi, le divin semble paraître comme ce qui rend possible pour l'homme l'expérience intérieure de Dieu, puisque la présence du divin c'est celle même de Dieu.

En ce qui concerne le terme de « divin » lui-même, il est dans une tension que Nabert décrit comme se déployant dans deux directions opposées, et c'est seulement grâce à elles que le divin a la capacité d'être « appréhendé et reconnu ». La première direction est celle où le divin s'affirme dans un acte de la conscience, dans une intériorité pure comme l'ineffable, arrachée du monde, dans la sensibilité ; pour la deuxième, c'est le divin qui doit se manifester dans le monde comme un « dépouillement de soi »[616]. Si ces directions du divin divergent, elles ne sont pas contradictoires. Nabert souligne « (…) il faut bien admettre que le divin dans son authenticité, expression éminente de l'intériorité elle-même, ne peut être attesté que par un acte de la subjectivité qui se l'approprie, l'affirme et le déclare tel »[617] ; il ajoute que « [l]e divin, c'est la possibilité d'un Dieu immanent, par l'intersertion dans le monde et dans les ordres finis d'une exigence d'absoluité »[618]. Chacune de ces manifestations du divin doit être clarifiée afin de les considérer comme des projections de la conscience religieuse ou pour trouver l'argumentation selon laquelle, dans la manifestation du divin dans le monde, celui-ci ne s'identifie pas à la contingence du monde. Notre tâche sera ainsi de préciser ces deux moments dans les deux chapitres suivants.

2.4 Le divin et l'intériorité humaine

Le divin est profondément lié à l'intériorité humaine : « [i]l est en moi, pour moi, ce qui me délivre de moi »[619]. À partir de cette affirmation, il devient nécessaire de montrer comment s'articule, chez le même sujet, la transcendance du divin avec la finitude de la

[615] *Ibid.*, p. 86.
[616] *Ibid.*, p. 227.
[617] *Ibid.*, p. 220.
[618] *Ibid.*, p. 85.
[619] *Ibid.*, p. 86.

conscience ? Quel est le critère pour ne pas penser le divin comme une projection de la conscience ? Enfin, comment la conscience arrive-t-elle à cette affirmation du divin en soi, et qu'est-ce qui change par sa présence ? Dans cette optique, la subjectivité humaine se place au centre de la réflexion sur le divin dans la perspective d'être rédéfinie, car le divin qui est présenté n'est rien d'autre qu'une transcendance inscrite dans la structure de la conscience humaine. Pour notre auteur, la transcendance, comme la finitude, constituent la critériologie du divin ; il explique : « Dieu ne précède pas, mais suit la critériologie du divin impliquée dans le moi pur »[620]. Puisque le « moi » est posé au centre de la réflexion sur le divin, à la suite de Nabert, nous nous demandons si ce projet vise à « diviniser le moi ou faire du divin la projection de cette sublimité du moi ? »[621] Cette question montre la tendance d'un risque de diviniser le « moi ». Le même problème s'est manifesté chez Fichte, accusé d'identifier le moi absolu à Dieu. Mais Nabert reste très clair dans son interprétation, soulignant parfois que le moi pur ne peut se mesurer au divin[622]. Sur ce point, il insiste : « Le moi pur n'est pas Dieu, mais il appelle un corrélatif : le divin »[623]. Ainsi, l'on peut affirmer que chez Nabert, le « moi » pur ne peut se penser sans la finitude comme chez Fichte, mais qu'en même temps, il est le lieu de la fragilité humaine et de la manifestation du divin. Pour lui, « [m]ettre en question le divin, c'est mettre en question le moi pur dont il est l'expression et le prolongement. (…) C'est bien toujours le moi qui porte le jugement sur le divin et qui donne au divin une valeur d'authenticité irréductible, indépendante du sujet que je suis et de ma personne singulière »[624]. Sur la question de savoir comment le divin se trouve dans la conscience, la réponse peut se trouver dans l' « affirmation originaire » par laquelle le divin devient une demande de la conscience. Le divin comme « loi intérieure »[625] du « moi » pur, laisse apparaître comme l'« ineffable d'une intériorité »[626] qui est au-delà, et vers laquelle se dirige le divin qui suit le chemin apophatique.

Le rôle de l'idée de *Deus interior* approfondit le sentiment d'inégalité de la conscience originaire de soi. Grâce à cette présence du divin, la conscience ne se ferme pas sur elle-

[620] *Ibid.*, p. 32.
[621] *Ibid.*, p. 44.
[622] Cf. *Ibid.*
[623] *Ibid.*, p. 80
[624] *Ibid.*, pp. 189-190.
[625] *Ibid.*, p. 83.

même[627], car elle est maintenant transformée. Mais, si l'expérience de Dieu s'accomplit par le divin qui s'inscrit dans la conscience humaine, en tant que demande inévitable, se pose également dans ce cas la question de savoir ce qu'il reste du sens de la révélation ? Nabert semble vouloir résoudre cette question par la compréhension de la révélation de deux manières : comme « Dieu révélé » et comme « Dieu qui se révèle »[628]. « Dieu révélé », c'est Dieu qui se rapproche autrement de la conscience humaine, « [c]'est vraiment et intrinsèquement la révélation de Dieu par le Dieu intérieur qui est en chacun de nous, mais élevé au-dessus de toute comparaison et de toute relativité »[629]. Par ailleurs, la pensée risque de réduire la révélation à une révélation intérieure qui s'accomplit dans l'homme, le traitant comme subjectif et immanent, comme un Dieu pour soi, une idole. Mais si la révélation comporte en soi la vérification, Dieu peut se révéler dans la mesure où l'homme est capable de le saisir.

Un autre argument expliquant pourquoi le « moi » pur n'est pas le « moi » divin, réside dans le fait que Nabert le voit comme un « instrument de transmission », c'est-à-dire que le « moi » pur n'est pas un sujet d'existence pour le divin en tant que prédicat ; il souligne : « [c]'est le moi pur qui affirme le divin et qui peut affirmer parce qu'il représente une activité, une énergie, une spontanéité sans bornes concevables »[630]. Ici, il faut bien distinguer le « moi » pur du divin, comme le souligne justement Paul Naulin : « Le divin n'est pas davantage attribué au moi : le moi n'est pas le sujet du divin, comme il est, par exemple, le sujet de la liberté »[631]. La tension entre le « moi » pur et le divin est loin de la possibilité de « diviniser l'homme » ou d'« humaniser le divin »[632]. Il annihile ainsi chaque tendance visant à présenter le divin comme une simple projection de la conscience, par le fait même que le divin est la pure transcendance. Nabert décrit ensuite la conscience comme celle qui doit faire un certain effort pour reconnaître le divin ; il indique : « Le plus grand effort qui est demandé à la conscience, c'est de reconnaître le divin comme tel, dans la pleine authenticité de sa manifestation, sans le faire procéder d'un être Dieu ou d'un être

---

[626] « Le divin, c'est l'ineffable d'une intériorité dont l'affirmation, transparente à soi, s'épuise vainement à remonter au-delà de soi.» DdD, p. 88.
[627] *Ibid.*, p. 80.
[628] *Ibid.*, p. 156.
[629] *Ibid.*, p. 157.
[630] *Ibid.*, p. 235.
[631] NAULIN P., *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert* (1881-1960), p. 99.

homme (contingent et historique) »[633]. Dans cette affirmation du divin qui s'affirme sans « moi », il est important de noter que le « moi » n'est pas passif. Nabert le montre par l'exemple de la « tendance absolue à l'Absolu », présente dans « chaque conscience »[634].

La dernière remarque concernant le divin et l'intériorité humaine, est la question notée par Nabert dans son article *Le divin et Dieu,* à propos de l'influence de l'intériorité du divin sur l'extériorité des actions humaines, c'est-à-dire leur dimension morale : « L'idée du divin crée une dimension de spiritualité dont il ne faut pas craindre de dire qu'elle est foncièrement autre que la dimension spécifiquement morale »[635]. L'ordre spirituel peut avoir une influence sur l'ordre de la moralité, mais il ne peut le substituer, car pour Nabert, il est plus profond que « tout le système des normes morales et sociales »[636]. À partir de ce contexte, le divin apparaît comme une expérience « incoordonnable » aux normes morales.

2.5 Le divin et le monde

En désignant le divin comme une médiation, nous n'avons relevé que son aspect intérieur, en tant que manifestation de l'Absolu affirmée par la conscience humaine ; mais, si l'on peut, de la même manière, penser son aspect extérieur, c'est-à-dire comme une manifestation dans le monde. Le divin qui apparaît dans le monde est aussi présent dans l'histoire. Chez Nabert, on retrouve plusieurs indications selon lesquelles le divin se manifeste dans le monde. Par exemple, la vue du divin comme une annihilation du mal, qui « sauve le monde du mal, c'est une suprême protestation contre le mal »[637] ; ou encore le divin comme « la possibilité d'un Dieu immanent, par l'insertion dans le monde et dans les ordres finis d'une exigence d'absoluité. Le divin associe l'ineffable à la finitude de la conscience humaine, dans un monde divisé, prisonnier de la nécessité »[638]. D'une part, le divin apparaît comme une aporie, puisqu'il articule deux ordres : transcendant et immanent.

---

[632] DdD, p. 235.
[633] *Ibid.*, p. 181.
[634] *Ibid.*, p. 157.
[635] « Le divin et Dieu », pp. 420-421.
[636] *Ibid.*, p. 421.
[637] DdD, p. 80.
[638] *Ibid.*, p. 85.

Étant « ouvert sur le monde »[639], le divin se présente au monde par l'insertion dans l'histoire et dans les actes humains. Le philosophe écrit : « [l]e divin correspondrait à la manière dont l'absolu se manifeste dans le monde, est accessible à la conscience qui, affirmant l'absolu, est tenue de le chercher, de le reconnaître. »[640] D'autre part, même si le divin « fait sentir sa présence dans le monde »[641], il ne peut être confondu avec l'idée grecque du divin, où ce dernier fait partie intégrante du monde. Chez Nabert, le divin, étant présent dans le monde, ne s'identifie pas à lui, il est totalement opposé à la contingence. De plus, on ne peut traiter le divin comme étant « dispersé, disséminé », car il « ne pouvait plus être le divin »[642].

Le divin apparaît comme « transréel », ce que Nabert comprend comme une « expérience localisée du transréel dont nous avons parfois l'expérience pure. Cette expérience du transréel, condition de l'aperception du divin sous une forme singulière.»[643] Pour expliquer cette expérience, le philosophe utilise une terminologie schématiquement fichtienne comme le « non-moi », par laquelle Fichte désigne tout ce qui est hors du « moi », c'est-à-dire le monde. Quand le divin apparaît au monde, ce même monde ne devient pas divin, on ne peut parler du panthéisme. À cet égard, Nabert remarque : « (…) il n'est plus question de faire le monde divin et de rapporter le divin soit au dieu de l'immanence panthéiste, soit au Dieu créateur, le divin reprend toute sa signification et son absoluité »[644]. Le divin en tant qu'« intériorité pure » s'inscrit dans le non-moi, n'étant pas « troublée ou gênée par l'invincible liaison du sens au monde avec toutes ses dépendances et ses servitudes »[645]. Il semble que le divin, s'étant manifesté au monde, ne contredit pas l'ordre de ce monde donné ; puisqu'il représente l'ordre spirituel, il exclut son identification avec le monde. Reste la difficulté soulignée par Maria Villela-Petit : « La conscience de soi ne s'assure de son idée du divin que si elle inscrit dans le monde des actes susceptibles de révéler quelque chose de divin »[646]. On arrive ainsi à la conclusion que le divin, n'étant que

---

[639] *Ibid.*, p. 80.
[640] *Ibid.*, p. 180.
[641] *Ibid.*, p. 336.
[642] *Ibid.*, p. 186.
[643] *Ibid.*, p. 198.
[644] *Ibid.*, p. 364.
[645] *Ibid.*, p. 199.
[646] VILLELA-PETIT M., « Comment la conscience de soi s'assure-t-elle de l'idée du divin ? » In : *Jean Nabert et la question du divin*, p. 28.

transréel, peut « transfigurer » le réel par l'affirmation de sa présence dans le monde, mais sans s'identifier avec la nature donnée[647].

Les choses se compliquent lorsqu'on se pose la question du Dieu créateur et de la créature, car il est difficile de parler de la création si le divin apparaît comme une médiation entre Dieu et le monde. La raison pour laquelle la création devient négligeable s'argumente par l'idée que le divin implique en soi la manifestation de l'extériorité de Dieu. Même Nabert est conscient qu'il y a un problème avec la création[648] ; et nous ne trouvons chez lui aucune argumentation suffisante pour l'expliquer. Par exemple, à la question de savoir si le divin peut restituer le sens du monde, Nabert répond : « [i]l ne s'agit donc pas de restituer un sens du monde par l'affirmation de Dieu créateur du monde, de Dieu où se conjuguent existence et infinité, existence et perfection, ou autres thèses de la théologie traditionnelle. » Il poursuit :

> (…) Le divin ne peut restituer un sens dans le monde qu'à cette condition qu'il soit saisissable dans le monde, non point séparé du monde, mais lié au monde et à ses résistances, qu'il éclate dans le monde, et que ni son apparition ni sa compréhension ne soient possibles sans un acte de liberté créatrice.[649]

Ici, Nabert montre que le monde n'est jamais relatif au divin, il se fait sentir et reconnaître, et l'importance de ce sujet ne disparaît jamais du point de vue du philosophe ; le problème reste cependant non résolu avec le divin qui, dans ce cas, remplace l'acte de la création.

3. Critériologie du divin

Le thème introduit une méthode importante dans la pensée sur le divin, puisqu'il s'agit de la question concernant les critères qui constituent la légitimité de notre idée du divin, et

---

[647] Cf. DdD, p. 229.
[648] Cf. « L'approfondissement de la justification conduit aux questions dernières et devrait permettre de substituer, à la limite, au problème de la création, celui d'une reprise du monde, avec l'aveu de ses impuissances et des résistances à surmonter. (…) Parvient-on à éliminer la question de la création en poussant à son terme la question de la justification ? Peut-on éviter d'avoir encore à se poser la question du mal dans le monde en fonction de l'idée d'un créateur ? Oui, dans la mesure même où le monde justifié, c'est le monde absorbé, transfiguré par un vouloir intérieur aux consciences.» DdD, pp. 71-72.
[649] *Ibid.*, p. 350.

ce qui nous aide à le distinguer de ce qui ne l'est pas. C'est une approche critique qui, dans le contexte des différentes expériences des phénomènes religieux, exige de purifier l'idée de Dieu et de rendre cette expérience plus authentique. C'est une lutte contre l'idolâtrie conceptuelle dont le lieu est toujours dans le discours philosophique et religieux. De même, il faut admettre que la « critériologie du divin » n'est pas une invention de Nabert ; nous trouvons son origine chez Platon dans la *République* (II, 379)[650], mais notre auteur la pense dans le contexte de la philosophie de l'Absolu, ce qui approfondit sa signification. Nabert attire l'attention sur le rôle crucial de la conscience humaine dans l'analyse de la critériologie du divin. Ainsi, la critériologie du divin est une tentative de la réflexion philosophique de saisir l'idée du divin dans toute sa pureté donnée. C'est par la réflexion de notre conscience qu'on établit les critères concernant comment penser le divin, comment le reconnaître et comment le déchifrer dans le monde de nos actions. Pour le philosophe, la critériologie du divin ne peut satisfaire le désir de Dieu, elle a plus encore comme tâche, de « dissocier » le contigent de l'éternel[651], car la manifestation de Dieu ne présuppose pas l'identification du divin avec ce qui est temporaire, il y a toujours une rupture entre-eux. La conscience religieuse affirme le divin mais comme ce qui est donné et ne provient pas d'elle-même. Le divin, se révèle, d'une part « sous des formes ou sous des aspects qui correspondent à la pointe extrême »[652] de certains ordres (éthique, religieux, esthétique) comme le pardon, le sacrifice, le sublime, mais d'autre part, il « échappe » à ces ordres, parce qu'à leur niveau nous pouvons désigner les qualités, les actes, les situations, assume Nabert, lorsque le divin ne peut pas être saisi ou désigné de telles façons[653]. Pour cette raison, la critériologie du divin se destine ici à distinguer ce que le divin n'est pas.

---

[650] Cf. « Adimante, dans la situation présente, nous ne sommes pas poètes, ni toi ni moi, **[379a]** mais fondateurs de cité. Aux fondateurs il revient de connaître les modèles suivant lesquels les poètes doivent composer leurs récits ; s'ils s'écartent de ces modèles en composant, il ne faut pas les laisser faire, mais il n'appartient pas aux fondateurs de composer eux-mêmes les récits.

- C'est juste, dit-il. Mais pour ce qui concerne cette question, les modèles à suivre pour les discours sur les dieux, quels seraient-ils ?
- Ils seraient à peu près les suivants, dis-je. Il faut toujours représenter le dieu tel qu'il est, qu'on le présente dans une composition épique, dans des vers lyriques ou dans une tragédie. Il le faut, en effet. »

PLATON, *La République*, II, 379a ; trad. fr. G. LEROUX, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 154.

[651] Cf. DdD, p. 361.
[652] *Ibid.*, p. 351.
[653] Cf. *Ibid.*, p. 351.

La critériologie du divin n'est pas simplement une critique du divin, car le divin est son exigence de l'absoluité qui est constitutive à la conscience. Il s'agit d'abord, de « ses manifestations ou de ses expressions qui sont capables de toucher ou d'ébranler fortement des consciences, (…) la difficulté d'un discernement entre le divin et les qualités ou les actes dans lesquels il s'enveloppe et qui relèvent d'autres fonctions ou d'autres catégories de la conscience, donc d'autres jugements »[654]. La critériologoie du divin peut être comparée à une certaine phénoménologie du divin, i.e. : comment le divin apparaît et se confronte avec les règles de la conscience. Mais Nabert avertit sur le risque d'une description infinie du divin, ce que n'est justement pas la tâche impliquée dans la critériologie du divin. Ensuite, la critériologie du divin ne ressemble pas à un système clos, elle est ouverte au changement, car le divin est, d'abord pensé dans la catégorie de l'acte thétique où le prédicat est délivré d'une attribution qui peut le limiter.

Il faut admettre une double critériologie du divin chez Nabert. Elle se déploie sur deux moments : d'une part, le divin comme affirmation originaire de la conscience est ineffable par rapport à elle[655], ce que légitimise aussi la référence nabertienne à la méthode apophatique ; le deuxième moment est lié à l'incarnation du divin ou, pour l'exprimer autrement, comment le divin apparaît dans un être et se manifeste par les actions absolues que sont le sacrifice, le pardon et l'amour[656]. La particularité de ces actions absolues par lesquelles se manifeste le divin est qu'elles ne suivent pas l'ordre moral, parce qu'elles sont au-delà de lui. De ce fait, la critériologie du divin doit respecter la « pureté du divin »[657] et son incarnation dans les êtres. Le premier moment de la critériologie du divin exige que le divin, autant que possible, soit libéré des « conditions naturelles de l'action et de la conduite », comme l'exprime Nabert, par une certaine « déshumanisation de l'aspiration »[658]. Le deuxième mouvement de la critériologie du divin, qui touche en profondeur le problème du

---

[654] *Ibid.*, p. 353.
[655] Cf. « Le divin, c'est l'ineffable d'une intériorité dont l'affirmation, transparente à soi, s'épuise vainement à remonter au-delà de soi. » DdD, p. 88 ; « (…) l'ineffable est pour la conscience humaine la *seule* manière pour cette dernière de penser ou de saisir effectivement l'être. » Voir aussi : DdD, p. 85. Ici il s'agit de l'impossibilité d'appliquer les autres prédicats au divin lequel n'est pas un sujet d'existence et n'est pas une qualité de l'être. Il doit être saisi dans sa pureté comme l'affirme Nabert.
[656] Cf. *Ibid.*, p. 86.
[657] *Ibid.*, p. 247.
[658] *Ibid.*, p. 254.

divin, est lié à « l'exigence d'un accomplissement »[659]. Ainsi, la critériologie du divin n'examine pas comment le divin est en soi et pour soi (l'expérience du divin reste ineffable et incoordonnable), mais comment il peut être saisi dans l'immanence de la conscience humaine (la présence universelle a chaque conscience) et quels sont ses modes d'apparition par les actes humains dans le monde. Le philosophe est convaincu que, grâce à ces deux directions de la critériologie du divin :

> le divin devient signe, indice d'une transcendance à laquelle il renvoie, sans nous donner prise cependant sur l'absolu dont il est le reflet – mais sans que cela diminue l'autorité et la valeur de l'acte autonome qui est à la racine du divin – et autre direction dans laquelle le divin s'humanise, en quelque manière, mais sans perdre de sa signification, s'humanise en ce sens qu'il comporte des qualités susceptibles d'être retrouvées, exemplifiées, dans des actions ou dans des êtres.[660]

Chaque religion peut prétendre avoir sa propre critériologie du divin. Posséder sa critériologie du divin signifie mettre l'accent sur une qualité particulière du divin qui, selon Nabert, change tout[661]. Il écrit : « Sans doute, on reconnaît plus facilement la présence identique de cet acte, de cette adhésion, dans la diversité de ces réponses, dans la diversité apparente de ces dialogues, si elle n'était masquée par le durcissement des doctrines, par les dogmatismes des philosophies ou des religions constituées. »[662] La difficulté est ici inévitable, car le divin est d'abord l'expérience intérieure de chaque l'individu. C'est pourquoi pour le philosophe il devient le problème lorsqu'on cherche hors de soi[663] les fondements de ses affirmations. La critériologie du divin provient de la conscience même, autrement dit, elle « correspond au plus grand dépouillement dont une conscience humaine est capable pour affirmer un ordre exempt des servitudes dont nulle existence humaine ne peut se délivrer »[664]. Ainsi, la critériologie du divin présuppose différents points de vue, un dialogue entre-eux, mais elle ne se subordonne pas à une affirmation dogmatique soit philosophique, soit religieuse. Le divin s'explique tout d'abord à partir de soi-même.

---

[659] *Ibid.*, p. 254.
[660] *Ibid.*, p. 248.
[661] Cf. *Ibid.*, p. 265.
[662] *Ibid.*
[663] Cf. *Ibid.*
[664] *Ibid.*

L'attention portée aujourd'hui à la critériologie du divin se vérifie non seulement dans le domaine de la philosophie de la religion mais aussi en théologie, comme une méthode générale pour l'élaboration de l'idée de Dieu ; Nabert n'écrivait-il pas lui-même : « rien ne peut être dit ou affirmé de Dieu avant qu'ait été constituée une critériologie du divin »[665] ? C'est là un chemin critique de la raison humaine qui exige une analyse plus détaillée. Recherchant les critères permettant de reconnaître le divin nous poserons la question de son incarnation.

3.1 Reconnaissance du divin. Le pardon

Le divin n'apparaît pas comme quelque chose de neutre à la conscience humaine ; celle-ci est capable de le reconnaître. Les questions qui se posent alors sont les suivantes : quels critères de la conscience rendent-ils le divin reconnaissable ? Qu'est-ce qui le différencie de ce qui n'est pas divin ? Ce sont des questions à partir desquelles la critériologie du divin trouve son origine. Le divin est ineffable et, comme l'a souligné autrefois Paul Naulin, c'est « la seule manière de dire ce qui ne peut pas être dit »[666], mais sa manifestation comme acte de la conscience ou dans le monde, montre que le divin n'est pas fermé sur lui-même, qu'il « doit pouvoir se faire reconnaître »[667]. Dans la reconnaissance du divin, on peut toujours suivre la méthode apophatique ou cataphatique, mais Nabert est conscient que ni l'une ni l'autre ne suffisent pour s'« approcher au plus près des qualités constitutives du divin, de l'expérience qu'on peut en avoir et des signes auxquels nous pouvons le reconnaître »[668]. La réduction apophatique aide à purifier l'idée du divin dans sa prédication, mais il n'est pas capable de le déterminer. À ce propos, Jean Greisch souligne qu'il existe aussi une troisième option pour la reconnaissance du divin chez Nabert, c'est l'« herméneutique des témoignages » à laquelle nous reviendrons dans notre troisième chapitre.

Il est vrai que notre auteur intensifie le rôle de la conscience humaine, car c'est elle qui « se fait juge du divin »[669], il y a toujours un risque que la conscience du divin rende cette

---

[665] *Ibid.*, p.109.
[666] NAULIN P., *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert* (1881-1960), p. 105.
[667] *Ibid.*, p. 239.
[668] *Ibid.*, p.166.
[669] *Ibid.*, p. 264.

idée « humaine, trop humaine » ; mais d'un autre côté, « la critériologie du divin ne peut se faire qu'à partir des qualités saisissables par la conscience humaine »[670]. Ainsi, le divin se manifeste autant que la conscience est capable de le saisir, là où il apparaît comme tel, s'approfondissant et se renouvelant sans fin[671].

La critériologie du divin traite avec les prédicats « que nous subordonnons au divin » ; plus précisément, elle élimine « tous [les] prédicats qui contredisent la pureté du divin »[672], et ce, pour éviter une idolâtrie conceptuelle, étant comme « la destruction des idoles »[673]. Puisque le divin est un prédicat d'un autre ordre que celui des autres prédicats, il est nécessaire que la critériologie épure tous les prédicats par lesquels la conscience reconnaît le divin. Nabert écrit : « La critériologie du divin ne peut se constituer que par une correction incessante des prédicats que nous subordonnons au divin »[674]. L'élimination des prédicats contredit que la « pureté du divin » est un itinéraire apophatique[675]. De même, avec son apparition dans le monde, qui est l'apparition dans un être[676], dans sa présence inévitablement incarnée, ici encore, il y a la nécessité d'utiliser la critériologie du divin. Le philosophe la dénomme « double mouvement d'épuration du divin »[677]. Ainsi, la critériologie du divin se donne pour tâche de préserver l'état originaire du divin lorsqu'il apparaît, mais cette critériologie aborde aussi l'Absolu dont le divin est l'expression, et le moi pur par lequel il s'affirme pour arriver au divin et « rien que divin ». La reconnaissance du divin se réalise par le chemin de la critériologie qui détermine les caractéristiques de ce divin, mais ce n'est pas « un système clos, à quoi rien ne peut être changé ou ajouté »[678]; la critériologie du divin est toujours dans la continuation de la reconnaissance du divin, et n'est pas un acte réalisé et fermé. Pendant le processus de la reconnaissance du divin, Nabert affirme lui aussi le moi pur, ce qui, une fois encore, montre leur dépendance intérieure. Avec la reconnaissance du divin, se reconnaît également l'Absolu par lequel le divin est possible, mais, à la différence de celui-ci, l'Absolu peut seulement être pensé et affirmé par la

[670] *Ibid.*, p. 228.
[671] Cf. *Ibid.*, p. 241.
[672] *Ibid.*, p. 247.
[673] *Ibid.*, p. 365.
[674] *Ibid.*, p. 247.
[675] Cf. *Ibid.*
[676] Cf. *Ibid.*
[677] *Ibid.*
[678] *Ibid.*, p. 265.

conscience, alors que le divin ressaisit « c'est ce qui doit être cherché, pressenti, aimé » et « c'est ce que nous inclinons à identifier dans une personne ou un être »[679]. Cette différence montre qu'il y a une variété de formes dans la reconnaissance du divin qui rend l'expérience religieuse plus vaste.

Ce qui peut sembler problématique chez Nabert, c'est que le divin se reconnaît par la conscience, qu'il s'affirme en elle ; pourtant, il écrit que « [l]e divin n'est accessible que par le divin et au divin »[680]. Une question se pose alors : dans ce cas, la conscience par la tendance absolue à l'Absolu est-elle capable de réaliser cet accès ? Jean Greisch admet :

> En comparaison de l'ancienne théorie des attributs divins, la critériologie du divin présente une apparence très pauvre. Mais cette pauvreté fait également sa richesse. Là où d'autres pensées s'enferment dans le dilemme d'un divin qui est simplement le signe transitoire d'un absolu sans forme et sans figure et d'un divin qui, en s'incarnant ou en s'humanisant, devient humain, trop humain, la critériologie du divin affirme la complémentarité indépassable des deux orientations, également indispensables à la conscience religeuse.[681]

La reconnaissance du divin exige un témoin sans lequel se perdent toutes les aspirations reconnues comme telles, et Nabert relève cet aspect important puis le développe dans sa philosophe du témoignage où la critériologie du divin est impliquée et se déploie dans une hérmeneutique.

Chez Nabert, l'idée du divin se déploie ensuite sur le champ de l'éthique. Nous avons déjà souligné le désir de Dieu qui est la forme de la résistance et la suppression du mal, mais il faut aussi indiquer que le philosophe relie l'idée du divin avec celle, non moins importante du pardon. L'expérience du pardon est particulière. On ne peut pas pardonner si l'on n'a jamais vécu l'expérience d'être pardonné. Pour l'homme, le pardon est ce qui aide à mieux comprendre le divin[682]. Se réconcilier avec son passé, surtout de ses expériences traumatiques de la conscience, est indispensable dans le pardon pour retrouver une confiance en soi, ce qui chez Nabert est lié avec l'idée de rénovation et de régénération de la

---

[679] *Ibid.*, p. 332.
[680] *Ibid.*, p. 378.
[681] GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. p. 410.
[682] Cf. « C'est pourquoi l'idée du pardon ne laisse pas d'être un aspect de la compréhention du divin. » DdD., p. 357

conscience. Il s'agit de la « restauration d'une confiance détruite, que le pardon proprement dit n'implique pas de réciprocité, et dont l'idée requiert qu'elle soit rétablie, chez l'être pardonné, en dépit du passé plus lourd »[683]. La conscience par le pardon restaure son égalité en le délivrant de « toute conscience pécheresse », mais le même pardon n'est pas possible que par le divin, qui définitivement possède une « opération effective »[684]. Grâce à l'expérience du pardon, qui n'est pas sans l'expérience du divin, la conscience ne s'anéantit que par l'expérience « de sa finitude et de la faute »[685]. Mais si l'homme ignore le pardon, quelle alternative lui reste-t-il ? Pour Nabert, il est presque impossible de réfuter le pardon, si on pense l'idée du pardon « en ce qu'il a le divin ». La raison pour cela se trouve seulement encore dans l'idée de la « restitution de son intégrité » qui est également un « retour à une sorte d'innocence originaire »[686].

Ainsi, la reconnaissance du divin dans les actes humains possibles se réalise aussi par le pardon, lequel peut également se rapporter soit à un ordre éthique, soit à un ordre religieux. Fabio Rossi souligne que, chez Nabert, le pardon est présenté comme « forme et aspect du divin nous conduisant à Dieu »[687] ; et si l'on replace cette réflexion au niveau du christianisme, c'est en effet Jésus Christ qui est un modèle parfait du pardon vers lequel peut viser le pardon humain[688]. Tout comme les autres actes absolus mentionnés par Nabert, le pardon est unique, il relie le passé au présent, est basé sur la mémoire humaine, mais il n'est peut-être pas un simple oubli d'une expérience blessante de la conscience. C'est pourquoi Nabert insiste sur le fait que le pardon exige une restauration de l'expérience initiale de la conscience. Nabert nous atteste qu'il est des actes humains qui sortent au-delà de l'éthique, et à travers lesquels se manifeste la grandeur de la finitude humaine. Cependant, l'absoluité de ces actes est seulement possible parce que le divin est présent et se manifeste en eux, rendant aussi possible cette aspiration de l'être humain à pardonner.

---

[683] *Ibid.*, p. 358.
[684] *Ibid.*, p. 358.
[685] *Ibid.*, p. 359.
[686] *Ibid.*
[687] Cf. ROSSI F., « À la pointe extrême », « au-delà de l'éthique » : le pardon, *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, sous la direction de Stéphane Robilliard et Frédéric Worms, Beauchesne, 2010, p. 209.
[688] *Ibid.*

3.2 L'incarnation du divin

Avec la question de la reconnaissance du divin en tant qu'« intériorité manifestée », apparaît la question de l'incarnation du divin, car le divin ne figure pas parmi les deux polarités : il s'incarne dans le phénomène et en même temps, il reste le divin. Le divin n'est rien d'autre qu'un abandonnement de l'Absolu pour s'incarner avec une aporie. Comment cela est-il possible pour Dieu ? C'est aussi parce qu'il s'agit d'une incarnation du divin dans l'humain, dans les actes et les paroles que Nabert se réfère, dans son texte, à la figure de Jésus Christ, se demandant : « [a]-t-on besoin d'un visage de Jésus ?[689] » ; à quel point cette référence acquiert-elle un sens pour le philosophe ? Peut-elle se considérer comme une possibilité de la christologie philosophique chez Nabert ? Telles seront les questions que nous allons maintenant aborder.

L'idée de l'incarnation du divin est complexe. Etant une manifestation de l'Absolu, le divin est nécessaire, comme le souligne Jean Greisch, « si on veut éviter de transformer l'Absolu en simple point de fuite »[690]. Le divin n'est pas une dispersion ou une fuite de l'Absolu dans le monde. Nabert note que, dans ce cas, le divin cesse d'être le divin. Sa présence dans le monde exige une incarnation dans les phénomènes, sans pour autant s'identifier à eux ; quand le divin s'incarne dans un être, il continue sa « vie » qui s'exprime « par des actes ou des qualités où la conscience se reconnaît toute entière, dans ses exigences les plus profondes »[691]. Ainsi, la présence du divin dans les phénomènes incarnés se manifeste par certains actes ou qualités que la conscience est capable de reconnaître. Nabert écrit : « Ce qui s'incarne, ce n'est rien qui pourrait se suffire à soi et se passer de l'incarnation : c'est ce qui se conquiert par l'incarnation d'une réalité qui lui ferait éternellement défaut sans cela »[692]. S'incarner, ce n'est pas un acte pour se libérer de quelque chose, car dans l'acte d'incarnation, on ne se détruit pas, on ne diminue pas sa nature. Selon Nabert, la réalité des phénomènes a aussi besoin de l'incarnation du divin, pour se « conquérir » elle-même. De même, le divin qui s'incarne n'absorbe pas en soi le

---

[689] DdD, p. 365.
[690] GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. p. 404.
[691] DdD, p. 264.
[692] *Ibid.*, p. 291.

phénomène. Nous avons déjà noté que chez Nabert, il n'y avait pas de panthéisme, le divin est ouvert à un monde de phénomènes lui donnant ce qui lui manque.

Le divin s'incarne dans le témoin ; au résultat, l'homme est défini comme « le porteur du divin ». Par cette aperception du divin par la conscience, on peut parler d'une alliance entre le divin et l'humain. Dans ce contexte, Nabert se demande si un « homme divin »[693] est possible, et si c'est le cas, n'élimine-t-on pas la condition de l'homme ? Il semble que, pour lui, le témoignage de l'absolu ne peut être réalisé que par l'homme divin : « le témoignage devient possible et il est témoignage divin d'un homme divin »[694]. Nabert est conscient que cette réflexion passe inévitablement par le thème de l'incarnation du Christ de ce *Verbum caro* qui est une « spiritualisation radicale » du divin manifeste dans le monde[695]. Dans le texte à Jésus, exemple de l'incarnation du divin, de cette « humanisation de Dieu »[696], cette référence nabertienne est très délicate. En effet, elle ne sort pas de son projet et ne s'approfondit pas théologiquement. C'est une réflexion entièrement philosophique que Xavier Tilliette montre parfaitement dans son livre *Le Christ des philosophes*[697], où il inclut ces philosophes ainsi que Fichte et Nabert. Le Christ comme objet d'intérêt philosophique ouvre la perspective pour une christologie philosophique, qui s'étonne du paradoxe de l'Incarnation. Pour Nabert, c'est la christologie où le Christ n'est plus qu'un homme divin, un Témoin absolu.

Son livre s'achève par une réflexion sur l'Incarnation écrite en majuscules : « L'Absolu qui est dans le principe et demeure le caractère majeur du divin qui doit se conserver dans l'expression sous laquelle nous le saisissons. C'est cela qui est impossible si l'on interprète l'incarnation dans ce sens où elle devient inscription dans le réel et soumission aux lois du monde et de la matière. Il faut chercher le divin qui s'exprime et que nous reconnaissons ; il faut chercher l'expression réduite plus intime (…). Ce passsage du spirituel, dans sa pure intériorité, à la parole ou à l'acte proprement dit, voilà ce qu'est l'Incarnation »[698]. À partir de là, Nabert comprend l'incarnation seulement comme un « passage du spirituel », qui

---

[693] *Ibid.*, pp. 309-311.
[694] *Ibid.*, p. 310.
[695] *Ibid.*, p. 366.
[696] *Ibid.*.
[697] TILLIETTE X., *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur, 1993.
[698] DdD, p. 379

risque d'être réduit à une ancienne idée de migration de l'âme ; de fait, le philosophe ne développe et n'approfondit pas la question de la communication du divin avec l'humain chez le Christ. Mais la référence de l'Incarnation à la parole et à l'acte n'est pas claire ; il faut chercher à savoir où est la borne qui sépare la reconnaissance du divin incarné, de la morale ? Le meilleur exemple de reconnaisance du divin incarné par les actions reste la reconnaissance des miracles. Chez Nabert, nous n'en trouvons aucune trace. C'est un fait que nous ne pouvons pas avoir la prétention de fixer certaines limites à l'argumentation de Nabert, car son ouvrage n'est pas achevé. Ensuite, notre auteur montre que la critériologie du divin n'est pas suffisante pour penser l'idée de Dieu : qu'on a besoin d'une philosophie du témoignage, car avec la critériologie du divin on risque de rester avec l'image d'un Dieu immanent. La proposition que fait Nabert n'est donc pas de rester dans la conception de « Dieu qui habite le moi », ou de l'Absolu dispersé dans les consciences, mais de montrer que la philosophie de l'intériorité n'est pas une philosophie de la conscience, qui emprisonne en soi son idée de Dieu et pour laquelle il n'y aurait pas besoin de la révélation de Dieu. Bien au contraire. A ces présuppositions, Nabert répond par la préparation d'une philosophie du témoignage et de l'herméneutique de l'Absolu, qui conteste la tendance de cette manière de la pensée, car la conscience qui a l'expérience de l'Absolu, ne peut jamais rester neutre ; elle encourage de témoigner devant les autres.

CHAPITRE 3

Philosophie du témoignage

1. INTRODUCTION

Nous avons ici la grande tâche de devoir préciser ce qu'est une philosophie du témoignage ou, comme l'exprime Paul Ricoeur : « quelle sorte de philosophie fait du témoignage un problème ? »[699] Il y répond de la manière suivante : « une philosophie pour qui la question de l'absolu est une question sensée ; - une philosophie qui demande à joindre à l'idée de l'absolu une expérience de l'absolu ; - une philosophie qui ne trouve ni dans l'exemple, ni dans le symbole, la densité de cette expérience »[700]. Par cette réponse, Paul Ricoeur se réfère directement à Jean Nabert et à sa philosophie du témoignage, montrant que ce thème peut être abordé philosophiquement et religieusement. Il faut noter que, d'une certaine manière, c'est une continuation de la pensée précédente sur la critériologie du divin et sa manifestation dans le monde, car « le divin s'inscrit dans l'histoire par un témoignage dont la conscience n'a jamais fini d'épuiser le sens »[701]. Au centre est mis en lumière le « récit d'un témoin qui rapporte ce qu'il a vu », et ensuite « comment ce témoin a donné un sens à ce qu'il a vu ou entendu, et si le témoignage ne comporte pas déjà ici l'interprétation, le sens »[702].

Le philosophe développe sa « métaphysique du témoignage » et son « herméneutique de l'Absolu ». La valeur et la contribution de cette philosophie pour la philosophie de la religion, et l'impulsion qu'elle a donnée, a inspiré la génération suivante des philosophes parmi lesquels Paul Ricoeur. Certaines de ses idées sont devenues des précurseurs d'autres ouvrages, comme par exemple celui, très célèbre de Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode,* publié en 1960, l'année de la mort de Nabert[703], à travers lequel on peut apprécier la force de la pensée nabertienne pour la philosophie contemporaine.

La métaphysique du témoignage et l'herméneutique de l'Absolu engagent dans le processus de recherche de la vérité dans la lumière de laquelle on cherche à comprendre

---

[699] RICOEUR P., « L'herméneutique du témoignage », In : *Le témoignage*. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, aux bons soins d'Enrico Castelli, Rome, 1972, p. 35.
[700] RICOEUR P., L'herméneutique du témoignage, p. 35.
[701] DdD, p. 267.
[702] *Ibid.,* pp. 277-278.
[703] Cf. ROBILLARD S., Désir de Dieu et témoignage : l'herméneutique infinie, In : *Jean Nabert et la question du divin,* p. 87.

l'homme soi-même soit par la réflexion, soit par la foi. Ce qui nous invite à attirer l'attention sur le rôle du témoin comme un « participant » immédiat des phénomènes religieux qui donne le sens à l'expérience vécu et au témoignage. Mais il est non moins important d'esquisser la nature même du témoignage, surtout lorsque, portant sur la transcendance, celui-ci exige une herméneutique particulière.

1.1 Le témoignage de l'Absolu

Chez Nabert, la philosophie du témoignage, est une tentative de présenter à la suite de l'affirmation de Jules Lagneu que l'Absolu « n'est pas ici-bas un repos à trouver, mais une route à poursuivre »[704]. Pour cette raison la nécessité du témoignage est le résultat de l'expérience de l'Absolu duquel on ne peut pas se soustraire. Pour Nabert, l'Absolu est pensé dans la catégorie d'un acte et non d'un être[705]. L'origine d'une telle pensée se trouve chez Fichte pour lequel le « moi », qui est *Tathandlung*, saisit l'Absolu pas différemment que dans un acte, comme une affirmation originaire.

Le témoignage a un caractère religieux. Nabert remarque que : « [s]ans doute l'habitude est prise de borner le témoignage à celui des hommes rapportant ce qu'ils ont vu ou entendu. Mais c'est un sens infiniment trop restreint. Il suffit de penser au témoignage des Évangelistes pour sentir tout ce que comporte la philosophie du témoignage »[706]. Mais le témoignage n'est pas seulement ce que le témoin a vu ; sont aussi inclus les témoignages des paroles et des actions, car étant une expérience intérieure, le témoignage doit aussi pouvoir s'exprimer extérieurement pour être reconnu et rapporté dans l'histoire. En ce qui concerne l'étymologie du terme « témoignage », il existe deux points de vue possibles : si on analyse le terme grec *martyros,* il faut remarquer que la sémantique qui porte ce mot est éthique ; elle s'approfondit ensuite avec le christianisme, pour lequel être un témoin signifie donner un témoignage par le sang ; une autre signification comporte le terme latin *testis* qui a une connotation juridique et le témoin atteste ici ce qu'il a vu.

---

[704] LAGNEU J., *Célèbres leçons et fragments*, Paris, PUF, p. 18; cit. DOUCY E., L'absolu et les valeurs chez Jean Nabert, In : *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, Sous la direction de S. ROBBILLARD et F. WORMS, Beauchesne, Paris, 2010, p. 113.
[705] Cf. DdD, p. 295.
[706] *Ibid.*, p. 274.

Chez Nabert, nous ne trouvons pas de développements précis sur la terminologie de « témoin » et de « témoignage ». Il se demande de même : « [c]omment une conscience peut-elle s'assurer et être assurée qu'elle touche l'absolu, soit par un autre être dont elle saisit les témoignages, soit par une œuvre qui témoigne ? »[707] Comme le souligne Greish, ces termes « sont directement impliqués dans la manière dont Nabert articule la compréhention de la finitude et le désir de l'absolu »[708]. Plus encore, le témoignage absolu de l'Absolu est comparé à la même expérience qui exerce la conscience dans l'affirmation originaire, et donc, s'il y a des doutes concernant la légitimité de l'affirmation originaire, le doute de la crédibilité à propos du témoignage absolu sera le même[709]. La raison de cela est cachée dans leur même source commune – « la subjectivité d'une concience », car dans les deux cas c'est le moi pur, comme le souligne Nabert qui « s'affirme en l'une et en l'autre »[710].

La philosophie du témoignage est aussi importante au regard de son impact sur la philosophie de la religion. Grâce au développement de sa ligne de réflexion à propos du témoignage, on peut reconnaître chez Nabert, qu'un projet de philosophie de la religion peut-être peu déterniné dans le sens propre de la religion, mais suffisamment intentionné et esquissé que possible. Ainsi, ayant articulé la philosophie du témoignage et l'herméneutique de l'Absolu, il nous reste à préciser ce que signifie être un témoin de l'Absolu.

1.2 Le témoin

Pour Nabert, l'homme est « l'être capable de comprendre, de chercher le témoignage et de témoigner »[711]. Le rôle du témoin ne peut être marginalisé, car de lui dépend l'annonce de la parole de la vérité puisqu'il est appelé à témoigner sur les choses invisibles et transcendantes. Cependant, il est aussi vrai que le témoin est un médiateur fragile et vulnérable et c'est pour cette raison que le témoignage peut se différencier en soi. Nabert

---

[707] *Ibid.*, p. 275.
[708] GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. p. 416. « La compréhention de ce témoignage n'est possible qu'en raison de la présence de l'a-priori au fond de la conscience humaine et du désir de Dieu. » DdD., p. 361.
[709] Cf. DdD, p. 295.
[710] *Ibid.*, p. 296.
[711] *Ibid.*, p. 273.

distingue trois sortes de témoins et de témoignages. Le début passe par un simple récit des faits et des actions. A ce niveau, le témoin est seulement présenté comme un spectateur qui perçoit le témoignage passivement à partir de son propre point de vue. Nabert remarque qu'« il ne veut être qu'un miroir ». Il n'y a pas non plus d'interprétation, car l'interaction intérieure entre le témoin et ce qui doit être témoigné est absente[712]. La deuxième forme de témoignage présuppose déjà une implication par le témoin dans son sens et sa signification. À ce niveau, la participation du témoin dans le témoignage s'approfondit. On peut le qualifier comme actif. La dernière forme de témoignage est la plus élevée. Nabert explique ce témoignage « comme preuve personnelle, par des actes, par la vie, de la croyance en une vérité. Le témoin est ici l'acteur qui vérifie et atteste par son exemple »[713]. Ces trois formes de témoins et de témoignages confirment que le témoignage dépend de la dynamique intérieure du témoin ; il est aussi capable de le saisir. Dans le témoignage de l'Absolu tout ne peut pas être saisi par la raison, car intervient aussi l'acte de la foi du témoin. Par la force de la raison, on peut vérifier le témoignage de l'Absolu lorsqu'il est perçu dans l'acte de la foi. À partir de là, on peut parler d'« une nouvelle idée de la croyance », car c'est, pour Nabert, « un moment original de la vie de l'esprit, qui ne fait qu'un avec l'acte par lequel nous affirmons et reconnaissons le caractère absolu d'un témoignage »[714].

Être un témoin, c'est un rôle digne, car c'est lui qui affirme la vérité du divin et ce témoignage ne perd pas de son universalité même s'il est transmis par un témoin singulier. Pour Nabert, l'Absolu « passe absolument » dans le témoin. Une question peut alors être posée : comment l'Absolu, étant une « activité pure », s'articule-t-il avec des limites de la finitude ? Par cette rencontre, cette activité ne devient pas impure, car ses limites sont imposées du dehors[715]. Aussi, le philosophe commence-t-il à parler d'un « témoin absolu, du témoignage absolu de l'Absolu »[716]. Comment les décrit-il ? Tout d'abord, « [c]'est un témoin véritable, qui n'est soustrait à aucune des conditions parmi lesquelles vivent les hommes. Ses propos et ses actes sont des propos et des actes bien déterminés, et les

[712] Cf. *Ibid.*, p. 335.
[713] *Ibid.*, p. 336.
[714] *Ibid.*, p. 288.
[715] Cf. *Ibid.*, pp. 291-293.
[716] *Ibid.*, p. 307.

circonstances de sa vie n'échappent pas à la loi commune »[717]. Par le témoin, le témoignage de l'Absolu se déploie dans l'histoire.

La subjectivité du témoin est entièrement engagée dans le témoignage de l'Absolu qui passe par les capacités psychologiques du témoin, par son langage, par les normes du jugement, par sa condition historique et contingente. Nabert souligne : « Nous pouvons entendre, comprendre le message, interpréter, purifier les témoignages, affirmer l'authenticité du divin, mais nous sommes tenus à beaucoup plus de réserve quand au sujet par lequel il se manifeste, s'exprime ou se communique »[718]. En approfondissant cette idée, on peut dire qu'étant un témoin de l'Absolu, on ne se soustrait pas à une influence transformant sur lui-même un nouveau regard sur soi et sur son être ; ce témoignage « exige de nous un effort de renouvellement intérieur. »[719] À travers ce renouvellement intérieur, le philosophe comprend « nos sentiments, nos pensées, notre mode de vie »[720].

Y a-t-il un risque de trahir le témoignage de l'Absolu par une individualité du témoin ? Si la critériologie du divin s'applique aussi au témoignage de l'Abslolu, est-ce qu'il y a un critère pour vérifier le témoin lui-même ? Le témoignage absolu de l'Absolu a ses propres critères malgré la nouveauté et l'imprévisibilité sous lesquelles il apparaît[721], mais le critère du témoin est le même, autrement dit, le témoignage du témoin porte en soi une promesse. La promesse est la seule qui, dans ce cas, se fonde sur le témoignage du témoin, c'est comme donner ce qu'il n'a pas et ce qu'il ne possède pas. Nabert réfléchit sur la manière de percevoir et de penser le témoignage selon les témoins, « qui affirment, à leur manière, dans leur langage, en fonction de leurs croyances propres, (…) non pas d'accuser la subjectivité du témoignage pour ruiner son authenticité ou sa valeur, mais, tout au contraire, d'en rehausser la signification et l'intégrité »[722]. On ne peut pas éviter la condition contingente du témoin dans l'expérience du divin, le philosophe souligne que le divin est solidaire des conditions dans lesquelles il apparaît[723]. Puis, le philosophe laisse une importante remarque lorsqu'il écrit :

---

[717] *Ibid.*, p. 293.
[718] *Ibid.*, p. 339.
[719] *Ibid.*, p. 286.
[720] *Ibid.*
[721] Cf. *Ibid.*
[722] *Ibid.*, p. 337.
[723] Cf. *Ibid.*, p. 337.

> Dieu n'est pas avant le divin, et il n'importe pas que celui-ci ne soit pleinement compris, en ce qu'il a d'a-priori, qu'auprès d'un témoignage historique et grâce à lui. (…) la compréhension du témoignage n'est possible qu'en raison de la présence de l'a-priori au fond de la consience humaine et du désir de Dieu.[724]

Pour Nabert, la reconnaisance et la compréhension du témoignage de l'Absolu sont liés au divin et au désir de Dieu qui appartiennent à la structure intérieure de la conscience humaine. Alors, la conscience est pensée comme celle qui a déjà en soi une prédisposition ou un privilège pour comprendre adéquatement le témoignage de la vérité de Dieu qui se manifeste. Est-ce que le témoin est privilégié pour témoigner de l'Absolu ? Nabert répond par l'affirmative ; il est non seulement digne, mais aussi responsable de ce témoignage du divin. Plus encore, d'être un témoin, selon le philosophe français, exige du côté du témoin « un travail sur soi qui l'élève au rang de témoin »[725]. Il écrit :

> Il n'y a pas lieu de choisir entre une faillibilité de la conscience conduisant à la négation du divin et l'autorité intrinsèque d'un témoignage indifférente à la présence du témoin. À la différence d'une recherche orientée vers la détermination d'une vérité objective et comportant, à la limite, un effacement total du témoin, la critériologie du divin ne sépare pas le témoin du témoignage ; s'il y a des témoins indignes du témoignage, incapables d'en saisir le sens, il y a aussi des témoignages fallacieux qui ne sont soutenus que par la médiocrité des témoins.[726]

On peut se demander pourquoi Nabert veut présenter l'Absolu dans la forme du témoignage car, dans ce cas, le témoin devient un témoin absolu. Si cette forme de présentation philosophique peut avoir une analogie avec l'idée chrétienne de la révélation, où le témoin absolu est le Christ, cela ne crée-t-il pas une philosophie de la révélation ? Nous avons déjà noté que le témoignage absolu peut se reconnaître par l'homme divin, ici, il faut préciser que, pour le philosophe, il y a « des témoignages et [des] témoins de Dieu », mais aussi « l'unique porteur du divin, l'unique médiateur »[727]. On peut présupposer que, chez Nabert, comme l'exprime métaphoriquement Xavier Tilliette, « se dessine, se prédessine, comme en filigrane avec des traits impalpables, ce visage superflu de

[724] *Ibid.*, p. 361.
[725] *Ibid.*, p. 334.
[726] *Ibid.*, p. 333.
[727] *Ibid.*, p. 377.

Jésus, que nulle toile n'a conservé, nul bronze ou marbe n'a gravé »[728]. Le Christ comme un Témoin absolu donne le sens unique et irrécusable au témoignage de l'Absolu.

1.3 La métaphysique du témoignage

La réflexion sur la métaphysique du témoignage est un aboutissement de la réflexion sur l'expérience métaphysique de l'Absolu. Comme nous l'avons déjà mentionné, Nabert se détache de la critique heideggérienne de l'être, en proposant de penser l'Absolu comme acte. D'une part, c'est là une exigence de fonder le témoignage de l'Absolu. Selon le philosophe, « le sujet de l'affirmation se vide de sa subjectivité et découvre en soi, une promotion de conscience, dans l'humilité reconnue et dans l'inadéquation de son être réel à l'acte qui affirme absolument, l'adéquation d'un acte à l'Absolu »[729]. D'autre part, la promotion intérieure de la conscience aide, non seulement à reconnaître le témoignage absolu, mais aussi à s'assurer dans le premier principe, et déjà par lui, à s'assurer dans l'authenticité de sa croyance[730]. Si le témoignage dépend de ce que le témoin a vu et entendu, nous avons un récit qui s'accomplit concrètement dans le temps et l'espace, et dont la preuve peut être vérifiée par l'historien ; s'agissant de l'expérience de la transcendance et de la nécessité de donner sens au témoignage absolu et aux actions absolues, telle est la tâche du philosophe :

> C'est un degré de plus, mais qui pose les questions ultimes : celle de l'affirmation absolue dans son rapport avec l'absolu qu'elle affirme. C'est en même temps le rapport de la métaphysique à l'historique quant à l'absolu reconnu ou affirmé (…) Il faut ou bien renoncer à l'absolu, ou bien admettre dans le même temps qu'il y a ou qu'il peut y avoir des témoignages de l'absolu (en principe une adéquation d'un être dans son être et de l'absolu qu'il affirme). C'est la métaphysique et l'historique qui sauvent.[731]

Nabert propose de rapporter le témoignage de l'Absolu à ces deux aspects : la métaphysique et l'historique, sans lequels le témoignage risque d'être réduit soit à

[728] TILLIETTE X., *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 460.
[729] *Ibid.*, p. 283.
[730] Cf. *Ibid.*, p. 290.
[731] *Ibid.*, pp. 278-279.

l'idéalisme de la pensée pure, soit au réalisme des faits. Par alliance des deux, la conscience reçoit un « fort soutien » dans sa reconnaissance du témoignage absolu[732].

Prenons maintenant une autre direction : l'idée de l'Absolu doit être témoignée et non seulement pensée. Le témoignage devient alors un « phénomène quand il s'offre à la compréhension »[733] ; mais le philosophe souligne que la pensée ou la compréhension ne nous assurent pas suffisamment. Il écrit : « La compréhension la plus attentive et la plus sympathique ne peut, à elle seule, nous en assurer. La métaphysique du témoignage commence au moment où il nous faut résigner tout à fait les moyens d'une intelligence qui compare et qui détermine. »[734] Ainsi, le témoignage absolu présuppose que tout ne peut pas être saisi par une rationalité, laquelle ne peut pas se délivrer de ses propres règles logiques et de la tendance descriptive de ce qui annonce un message du témoignage. La limite de la rationalité ne signifie pas une relativité de la vérité même du témoignage.

Le témoignage absolu ne peut pas être seulement intériorisé, il peut se rapporter à l'extériorité du monde et à l'histoire, sans créer de dualisme. Le philosophe admet : « [i]l ne peut donc être question d'une méthaphysique du témoignage et d'un témoignage absolu de l'absolu qu'au moment où une spontanéité pure et absolue s'exprime par des finalités, par des visées impliquant une participation au monde »[735]. Il s'agit que l'Absolu puisse être saisi comme l'acte de la conscience si l'extérieur se phénoménalise dans le monde. Mais la métaphysique du témoignage n'est pas seulement la nécessité de « se préocuper de son rapport à l'absolu »[736], c'est « beaucoup plus » comme l'exprime Nabert. Pour comprendre la logique de la méthaphysique du témoignage, il propose de partir « des tendances et de l'histoire de la conscience, et de la critique des témoignages qui est une interprétation de qu'il y a de divin dans le témoignage »[737]. Autrement dit, de partir du bas, d'une analyse de témoignage du témoin, lui donnant le sens, utilisant la critériologie du divin, non pour établir son rôle pour l'histoire qui est aussi important, mais plutôt pour comprendre « son

[732] Cf. *Ibid.*, p. 290.
[733] *Ibid.*, p. 275.
[734] *Ibid.*, p. 307.
[735] *Ibid.*, p. 310.
[736] *Ibid.*, p. 337.
[737] *Ibid.*

inépuisable signification » et sa « valeur éternelle »[738] dont s'occupe l'herméneutique de l'Absolu.

1.4 L'herméneutique de l'Absolu

La recherche part de l'examen des actes absolus qui devraient correspondre à l'Absolu[739]. Mais le problème est que cette affirmation, pour être assurée, est impossible à vérifier, car il faudrait sortir hors du sujet qui l'affirme. Nabert note que l'herméneutique « devient ici particulièrement délicate », et elle laisse là « place à la foi »[740]. Le philosophe apporte ensuite une précision selon laquelle il faut différencier les actions absolues et les actes des expressions absolues de l'Absolu, les premières appartenant à la sphère de l'éthique, et les deuxièmes à la religion. Ici encore, l'herméneutique de l'Absolu est dans une situation délicate. D'une part, le sujet peut donner « un caractère invérifiable » à l'action absolue à laquelle Nabert se réfère à la vénération et à l'admiration. D'autre part, dans l'expression absolue de l'Absolu le sujet doit être « intérieurement commandé » par celui-ci, pour éviter une relativisation de sa capacité de comprendre, et il demeure seulement une croyance[741]. On en arrive ainsi à l'affirmation : « comment la conscience peut-elle s'assurer que l'expression de l'Absolu qu'elle déclare telle, est bien authentiquement une expression absolue de l'Absolu »[742] ? C'est la tâche qui est assignée à l'herméneutique de l'Absolu, où l'expression absolue de l'Absolu a besoin d'une interprétation par laquelle il devient possible de déchiffrer son authenticité, avec une limite réservée parfois à la foi. Nabert admet :

> Il faut donc, en premier lieu, pour que cette herméneutique de l'Absolu soit possible, que l'analyse réflexive ait opéré dans chaque individu une conversion qui le rende capable de saisir, sous la diversité des tendances et des désirs, la présence de cette tendance absolue à l'Absolu qui est constitutive de son être. Seule cette conversion permet à la conscience de comprendre et d'interpréter les signes à partir desquels peut se produire légitimement l'affirmation de la présence de l'homme divin. Il ne s'agit

[738] *Ibid.*, p. 338.
[739] Cf.*Ibid.*, p. 282.
[740] *Ibid.*
[741] Cf. *Ibid.*, p. 284.
[742] *Ibid.*

> donc ici ni d'une démonstration rationnelle ou d'une dialectique qui s'achèverait par cette affirmation, ni d'une croyance ou d'un acte de foi comportant un risque et une sorte de pari que la conscience pourrait assumer ou refuser. L'acte d'affirmation ne fait qu'affirmer notre être même.[743]

La métaphysique du témoignage et l'herméneutique de l'Absolu ne sont pas deux processus distincts ; en effet, si la métaphysique du témoignage n'est rien d'autre qu'un témoignage absolu de l'Absolu, on peut constater nettement l'accomplissement de la première par la seconde. Ensuite, l'herméneutique de l'Absolu « n'a pas un caractère spéculatif, ne procède pas d'une pure activité intellectuelle »[744], et elle n'est pas non plus spécifiquement pratique. Selon Nabert, cette herméneutique se trouve dans une tension de la conscience, que nous pouvons décrire comme un mouvement qui cherche à équilibrer le caractère spéculatif et le caractère pratique. Car,

> [l]'herméneutique de l'absolu, c'est-à-dire la découverte de l'absolu transparaissant dans des actes, dans des actes racontés, dans des paroles prononcées et rapportées, ne peut se fonder que sur un mouvement, sur une promotion de la conscience capable de juger et se rendant capable de juger par la conquête d'une dimention de son être, trouvant son écho et sa vérification en dehors de soi.[745]

L'interprétation de l'Absolu qui se phénoménalise et est reconnu par des signes comme les actes et les paroles (aspect pratique) devient possible par une « promotion de la conscience », capable de juger (aspect spéculatif) où il y a quelque chose qui la rend capable de cette interpétation. Ainsi, la conscience articule l'aperception des signes de l'Absolu et sa capacité de donner leur sens. Comme le souligne Paul Ricoeur, dans ce cas, il reconnaît deux sens : ce « qu'il *donne* à l'interprétation un contenu à interpréter » et ce « qu'il *appelle* une interprétation »[746]. C'est un défi de l'herméneutique de l'Absolu qui, étant un acte intérieur de la conscience se différencie des autres herméneutiques, car, dans ce cas l'Absolu apparaît comme une exigence qui doit être interprétée. Cette exigence s'exprime tout d'abord par l'affirmation originaire « qui est au fond de la dialectique par laquelle le sujet de l'affirmation se vide de sa subjectivité et découvre en soi, par une promotion de la

---

[743] *Ibid.*, p. 315.
[744] *Ibid.*, p. 316.
[745] *Ibid.*, p. 323.
[746] RICOEUR P., « L'herméneutique du témoignage », p. 53.

conscience, dans l'humilité reconnue et dans l'inadéquation de son être réel à l'acte qui affirme absolument, l'adéquation d'un acte à l'Absolu »[747]. Hormi cette articulation qu'elle accomplit entre le témoignage de l'Absolu et le monde, et l'adéquation entre l'acte absolu et l'Absolu, la conscience humaine est aussi une dialectique en soi de ce qu'elle affirme et de ce qui est affirmé en elle. À ce niveau intérieur, elle est transformée elle-même avant de donner une signification à l'expession absolue de l'Absolu, et à partir de là commence l'herméneutique de l'Absolu. Mais Nabert admet aussi que l'interprétation des témoignages est impossible si le témoin n'a pas acquis la conscience de sa propre liberté. C'est qu'à notre tour nous « prêtons à autrui une maîtrise de soi »[748]. La liberté devient le principe de la conscience, laquelle « autorise » le témoin du témoignage absolu.

L'une des caractéristiques du témoignage absolu c'est qu'il est communicable, ou qu'il passe par l'expérience d'un témoin. Il convient ici d'indiquer que le témoignage de l'Absolu n'interpelle pas nécessairement au raisonnable, il y a des formes de l'expérience avec lesquelles on peut témoigner sans être engagé entièrement dans la compréhension de ce qu'on témoigne. Comme exemple Nabert propose de penser le sentiment du sublime, lequel selon lui, a la capacité d'apporter au-delà du raisonnable d'un témoignage absolu[749]. Voici ce qu'il écrit :

> (…) la sublimité du témoignage absolu est comme une sublimité continue, si simple, si totale, qu'elle se confond avec l'être du sujet et qu'elle n'a pas à rompre avec une nature. Elle n'a pas d'analogie avec la sublimité esthétique. Ce qu'elle a d'unique, c'est que chacune des paroles ou chacun des actes, qui en sont l'expression et tous les motifs allégués pour les justifier, renvoient à une inspiration insondable pour l'esprit humain.[750]

Ce moment est important lorsqu'on cherche la possibilité de transmettre dans une communauté, le témoignage absolu qu'on ne peut pas toujours justifier. Bien qu'il s'agisse d'un acte unique du témoignage absolu, on ne peut pas éviter la pluralité des interprétations. L'herméneutique de l'Absolu exerce un impact sur la religion. Cette herméneutique est dépendante de la conscience qui ne cesse pas d'égaler en soi « le moi empirique au moi

---

[747] DdD, p. 283.
[748] *Ibid.*, p. 307.
[749] Cf. *Ibid.*, p. 306.
[750] *Ibid.*

pur » et qu'« une communauté peut se créet sur le fondement de cette affirmation. Leur pluralité est justifiée, mais aussi leur inégalité quant à leur dignité »[751]. Au fond de la réflexion sur le témoignage de l'Absolu, Nabert fait une tentative d'esquisser quelle conséquence est posssible pour la religion, ce qui permet d'assurer qu'il cherche des modéles : comment une réflexion philosophique peut-elle ajuster certains problèmes de la religion ? Bien sûr, son approche ne prétend pas d'être dogmatique, mais il met la lumière sur les questions qui sont particulièrement actuelles pour chaque religion. De même, l'herméneutique de l'absolu n'intéresse pas les autres domaines, comme par exemple, la science ou l'art, admet Nabert, elle appartient entièrement à la religion par l'articulation qu'elle effectue entre l'intériorité de la conscience et le divin[752].

Par conséquent, nous formulons quelques propositions importantes issues de l'herméneutique de l'Absolu proposée par Nabert : au commencement, l'accent est mis sur la sensibilité de la conscience à l'expression absolue de l'Absolu, car ce n'est pas seulement donner le sens et le contenu au témoignage de l'Absolu, c'est aussi trouver la source de cette expérience intérieure de la conscience avec lui, et Nabert le voit dans l'affirmation originaire où l'Absolu apparaît comme tel, ayant la nécessité en soi d'être reconnu, d'être interprété et de témoigner jusqu'aux limites de l'entendement, où la foi prendra sa place.

CONCLUSION

Embrassant dans une vue rétrospective la réflexion nabertienne, malgré sa densité et son haut niveau spéculatif, c'est une pensée qui entraîne son lecteur dans le cœur des problèmes de l'éthique et de la religion. Grâce à la subtilité de sa réflexion, ces quelques textes de philosophie sont capables de stimuler et charger de valeur, le discours philosophique contemporain. Au centre de la réflexion est placé l'être humain, non comme un objet de la recherche, mais un sujet de la conscience qui réfléchit sur soi-même pour « se comprendre ». L'exigence de « se comprendre » à partir de soi-même attire l'attention à l'intériorité humaine et surtout de la question du moi, de la concience et de la finitude. Le moi dans lequel est distingué le moi empirique et le moi pur, c'est un mouvement par lequel

[751] *Ibid.*, pp. 328-329.

s'actualise infinimement sa propre expérience initiale. Jean Nabert le présente comme un besoin de se régénérer ou se renouveler de ce qui fait partie de la blessure du passé d'une conscience. Cette analyse de l'expérience de la faute, de l'échec et de la finitude n'est pas une simple tentative du moi de se confronter avec son passé ; c'est le moi-même qui est tout d'abord visé dans cette expérience. Le désir de s'égaler à soi-même, c'est le désir de se comprendre par une délivrance de ce qui peut objectiver, autrement dit, de ce qui peut détourner l'attention de l'intériorité de la conscience comme elle est pour soi-même. A la fin, est-ce que le désir de la régénération d'une conscience n'est pas une espérance de cette conscience, de sa finitude qui est blessée par l'expérience du mal ? A travers la description des expériences dans ses *Éléments pour une éthique,* Nabert élabore une théorie de la conscience où, à partir du désir de « se comprendre » se raffine au fond un désir plus profond, le désir de Dieu.

Mais une philosophie de l'intériorité n'est pas une analyse réflexive qui évite l'extériorité, mais qui aide à comprendre l'extériorité à partir de l'expérience intérieure, mettant l'accent particulier sur l'existence des différents « foyers » de la réflexion qui s'occupent de domaines concrets. Ainsi, la question de la réflexion comme mouvement de l'infini fermé en soi reste inacceptable pour Nabert. Nous avons vu qu'en général, la réflexion se déploie dans la dimension éthique, mais ici elle prend un caractère spécifique, c'est-à-dire la conscience par la réflexion arrive à la formulation de l'affirmation originaire qui s'affirme en elle sans être d'elle. Cette affirmation de la conscience s'exprime aussi comme le désir d'être. Mais le désir de Dieu, comme nous avons eu la possibilité de le remarquer, est aussi lié au désir de « se comprendre » qu'est un désir inquiétant de la consience, inscrit dans sa structure. L' « affirmation originaire » est une affirmation du divin qui prend sa demeure dans le moi pur, mais en effet, la conscience ne peut pas saisir profondément ce divin qui est une médiation. Pour cette raison Nabert introduit une « critériologie du divin », laquelle est une méthode philosophique de la conscience pour analyser le divin. La « critériologie du divin » a un double aspect orienté vers le divin, comme il est saisi par la conscience dans sa pureté et comme il peut se reconnaître par les actions humaines dans le monde. Si le divin qui est le divin de Dieu s'impose dans la

---

[752] Cf. *Ibid.*, p. 328.

conscience, alors il devient un problème. Comment dans ce cas faut-il penser la révélation de Dieu ? Est-ce que le divin qui est une médiation ne risque pas de substituer la nécessité de la révélation ? De même, il peut sembler que le rôle de l'idée du divin est seulement « d'être explicitée, vérifiée, illustrée dans le fait, pour se connaître comme telle »[753]. Mais Nabert, d'une manière un peu délicate, montre que de la compréhension adéquate de l'idée du divin peut dépendre l'approfondissement de la siginification de la révélation.

Une autre piste non moins importante que nous retrouvons chez Nabert, concerne la philosophie du témoignage et de l'herméneutique de l'Absolu qui est aussi liée à l'idée du divin. Le témoignage de l'Absolu exige un témoin duquel dépend comment la vérité du témoignage absolu sera transmise. Pour cette raison le philosophe souligne que pour témoigner l'Absolu de la part d'un témoin, un travail sur soi est exigé. Il ne suffit pas d'attester ce que l'on a vu ou ce que l'on a entendu, le témoignage de l'Absolu ne peut pas être compris dans la plénitude de son contenu, si la conscience humaine ne porte pas déjà en soi une prédisposition qu'elle ouvre au témoignage de l'Absolu. Pour Nabert ce n'est rien d'autre que le désir de Dieu qui est inscrit profondément dans la structure de la conscience même et la tendance absolue du « moi » vers l'Absolu. Le « témoignage absolu de l'Absolu » passe par les actes, les paroles, les sens des différentes consciences qui présupposent également les différents points de vue. Pour ne pas relativiser la vérité du témoignage on a besoin d'une herméneutique laquelle, comme la critériologie du divin, éprouve les différents modes où le message du témoignage sera saisi dans la pureté de son sens. L'herméneutique de l'Absolu c'est une tentative de la compéhention de l'absoluité du témoignage. Le témoignage de l'Absolu présuppose un écho hors de soi dans une comunauté qui partage les mêmes sens. Nous avons ici un exemple comment une philosophie du témoignage et l'herméneutique trouvent les points de rencontre par lesquels elles peuvent communiquer avec la religion. Pour Nabert, le témoignage de l'Absolu appartient entièrement à la religion, car c'est par l'absoluité du « moi » pur d'une conscience religieuse, qui est une conscience d'un témoin, qu'on peut reconnaître et affirmer l'absoluité de Dieu qui se manifeste.

[753] *Ibid.*, p. 379.

III

Quelle contribution pour une philosophie de la religion ?

1. INTRODUCTION

Un des éléments constituant de la philosophie de la religion actuelle concerne l'élargissement de son champ de recherche. Le défi que doit affronter cette discipline peut être formulé de la sorte : comment penser les problèmes fondamentaux de la religion dans le contexte d'une societé multiculturelle et multireligieuse et comment formuler des réponses fondées et valides pour tous, sans exception ? On se trouve alors devant un problème de taille qui concerne le rôle même de la philosophie. De fait, consiste-t-elle à développer une apologétique de la religion qui risque de se réduire, comme l'exprime Jean Grondin, à « une béquille » ou « un opium »[754] ? Or, philosopher sur la religion signifie être en quête d'une vérité, dont la réponse se vérifie à travers des actes, des croyances, des phénomènes religieux et l'expérience religieuse. Ce parcours est irréalisable sans la rationalité, dans le sens positif de ce terme ; on cherche naturellement de bonnes raisons aux croyances ou bien, des critères universels qui préservent la croyance de la superstition.

Si l'on part de la présupposition que chaque homme est religieux, que la « religiosité » s'inscrit dans la structure de sa conscience, une religion spécifique pourra toujours être réfutée, mais la religion comme telle ne sera jamais niée. Ensuite, si la religion et la pratique religieuse ne requièrent pas la philosophie, on conviendra que cette dernière éclaire le rapport humano-divin par les vertus propres de la raison, car les phénomènes religieux possèdent également leur intelligibilité. La philosophie de la religion n'est pas une spéculation sur « le Dieu des philosophes » ; elle peut s'occuper des justifications rationnelles de l'existence de Dieu, mais en profondeur s'articule toujours la problématique de ce que nous pouvons savoir et de ce qui nous reste à croire.

Ayant restitué et commenté les pensées de Fichte et de Nabert dans la première et la deuxième parties de notre recherche, nous voudrions ici examiner la portée sur le discours contemporain de la philosophie de la religion. C'est grâce à la réflexion de ces deux auteurs que nous parvenons à distinguer trois propositions, lesquelles permettent de construire un dialogue dans toute la diversité religieuse. La première proposition part du concept de

l'*intériorité*. Il ne s'agit pas d'une réduction de la religion à l'intériorité, à une émotion ou à un état d'esprit, mais d'une proposition permettant de d'établir que la transcendance passe par l'humain - ce qui semble contradictoire avec une définition de l'intériorité comme une fermeture en soi. Ces précisions sont nécessaires afin d'éviter de nombreuses confusions lorsque sont interrogées la nature même de la conscience religieuse et l'impossibilité d'une religion intérieure. La deuxième proposition est centrée sur l'*affectivité,* une catégorie qui a mu susciter la difficulté. En effet, d'une part, la sensibilité fait partie intégrante de ce qui fait l'expérience religieuse. L'homme, étant un être vulnérable et sensible, est toujours affecté par quelque chose de visible ou d'invisible. Le désir de Dieu est donc une des expressions de notre affectivité ; Dieu devient objet « Désirable »[755] vers lequel tend l'homme. Mais d'autre part, l'expérience religieuse ne peut pas se baser seulement sur les sentiments. Par conséquent, comment placer exactement l'affectivité dans une expérience religieuse ? La troisième proposition émane de la catégorie de la *vérité*. Si la religion prétend être vraie, alors il importe de préciser les critères qui la rendent telle. La vérité s'articule dans tous les contextes de la religion, à partir de l'épistémologie des croyances religieuses, en passant par une analyse du langage religieux, par l'herméneutique jusqu'aux questions du dialogue entre la religion et la science.

Cette troisème partie de notre recherche comporte trois chapitres. Dans le premier, nous montrerons les enjeux centraux de l'influence de la philosophie de Fichte sur Jean Nabert et les conséquences de cette influence. Nous justifierons pour quelles raisons cette démarche d'une pensée de l'époque moderne peut être non seulement une source d'inspiration, mais également une plate-forme sur laquelle peut s'affronter une diversité de questions actuelles de la philosophie de la religion contemporaine. Dans le second, nous analyserons les concepts que nous avons évoqués précédemment, lesquels ont été privilégiés pour apporter un autre regard sur la religion et dont aucun être humain, au moment de l'expérience religieuse ne peut se dispenser. Nous commencerons dans notre dernier chapitre par rappeler certains défis actuels auxquels est confrontée la philosophie de la religion, puis nous nous

---

[754] GRONDIN J., « La religion comme expérience de vérité », In : *Y a-t-il du vrai dans la religion ?* Cités, vol. 62, n°2, 2015, pp. 63-74.

[755] PEPERZAK A., Dieu à travers l'être et le bien, In : *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, (dir.), OLIVETTI M., Padova, Cedam, 1996, p. 114.

interrogerons sur la contribution que peut apporter le discours philosophique contemporain dans le contexte du relativisme ambiant.

CHAPITRE 1

Fichte dans la réception nabertienne

La réception par Nabert de la pensée fichtienne est unique à maints égards : si l'on jette un regard rétrospectif, on peut noter que, historiquement, la pensée de Fichte était bien reçue en France, sa présence est notable dans la tradition de la philosophie morale, réflexive et spirituelle dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle et la première moitié du XX^{ème} siècle. L'intérêt pour la philosophie fichtienne chez Nabert est visible à partir de 1934 avec le texte : *La conscience peut-elle se comprendre ?* Nous trouvons aussi une référence dans ses ouvrages et certains de ses articles de 1940, notament *La raison et la religion selon Léon Brunschvicg,* dans le texte de 1943 *Éléments pour une éthique* et dans des textes plus tardifs comme *La philosophie réflexive* de 1957*, Le divin et Dieu* de 1959, et l'ouvrage posthume *Le désir de Dieu*. Cependant, il faut noter que la réception de la pensée fichtienne n'est pas homogène et a connu deux moments différents. Au début, Nabert est inspiré fortement par Kant et sa référence à Fichte est presque marginale. Le changement commence quand Nabert tente d'esquisser la problématique de la conscience et quand il élabore la théorie de la « critériologie du divin ». La présence de la philosophie fichtienne s'imprègne dans le manuscrit de 1934, dans son ouvrage *Éléments pour une éthique* et ses textes plus tardifs. En effet, Nabert s'inspire des idées de Fichte pour élaborer sa propre philosophie. Il faut aussi mentionner que Nabert, héritier de la philosophie idéaliste, n'approuve pas toujours Fichte. Par exemple, il réfute l'idée de l'« intuition intellectuelle », qui est fondamentale pour Fichte, ou encore il ne cautionne pas l'identification de Dieu à la notion d'Absolu. Nabert écrit :

> La théologie négative s'apparente beaucoup plus à un effort pour dépasser l'idée de Dieu dans la direction de l'Absolu qu'à une tentative pour épurer l'idée de Dieu, en vue de maintenir ou de créer entre Dieu et l'homme des rapports plus sûrs et plus profonds. Mais la pensée spéculative, qui presque toujours, identifie Dieu et l'Absolu, se crée à elle-même des apories parfaitement insolubles, quand il lui faut conférer à Dieu des pouvoirs incompatibles entre eux. Cependant, chez Spinoza, chez Hegel, et chez Bradley, chez Fichte, chez Bergson, il y a des indices non douteux d'une distinction plus ou moins nette entre Dieu et l'Absolu : ces indices, il faut les mettre en évidence, afin de libérer Dieu pour la vraie prière et la rédemption de l'humanité.[756]

[756] DdD, p. 151.

De plus, Nabert souligne la difficulté chez Fichte d'« unir et de distinguer à la fois l'expérience religieuse, le point de vue religieux, et le point de vue de la science et du savoir absolu »[757]. À partir de ces considérations, nous examinerons les points suivants : quels sont les ouvrages fichtéens auxquels se réfère Nabert ? De quelle manière Nabert implique-t-il la pensée fichtéenne dans l'élaboration de sa philosophie ? Quel est l'impact de la philosophie fichtéenne sur sa propre philosophie et en particulier sur sa philosophie de la religion ?

1.1 Nabert : lecteur de Fichte

Nabert n'indique jamais clairement quels sont les ouvrages de Fichte qu'il a lus mais il mentionne plusieurs concepts-clés ou idées fichtiens qui l'inspirent. Cela complique notre recherche et ne nous permet que d'ébaucher des hypothèses. Nabert connaissait certainement le premier Fichte, spécialement la *Grundlage* de 1794, dans laquelle l'auteur a débuté son projet philosophique. À partir de là, Nabert reprend ce qui est le plus important : le savoir sur ce qui constitue l'intériorité de l'être humain – le « moi » comme l'acte-action (*Thathandlung*) et la pensée sur la puissance réflexive de la conscience. Ensuite, l'impact fichtien est surtout visible dans son article *La conscience peut-elle se comprendre ?* de 1934 qui s'appuie fortement sur les idées exposées par Fichte dans la *Doctrine de la science* de 1805. Il s'agit de la problématique du « se comprendre » de la conscience et de la théorie du *als*. Puis, dans *Éléments pour une éthique,* Nabert présente l'idée de l'« affirmation originaire », laquelle est une interprétation reprenant la théorie fichtienne sur le jugement thétique. De même, on présuppose que Nabert a aussi lu *Le système de l'éthique* (1798) car, entre autres, il reprend la référence à l'idée d'une « tendance absolu à l'Absolu » dans *Le désir de Dieu*.

Ce qui nous permet de supposer que Nabert devait connaître également les textes tardifs fichtiens est qu'il suit la ligne de la philosophie de l'absolu à partir de laquelle il construit sa propre philosophie de la métaphysique du témoignage, ainsi que l'herméneutique de l'absolu. Dans notre analyse, nous ne présenterons pas les traces fichtiennes de manière

[757] *Ibid.*, p.142.

chronologique mais proposerons plutôt une relecture thématique des grandes pistes regroupées autour de trois perspectives : réflexive, éthique et religieuse.

1.1.1 La perspective « réflexive »

Le premier point commun entre Fichte et Nabert est l'approche du sujet humain qui, dans un mouvement réflexif, peut poser un regard sur soi-même. La réflexion est un acte purement intellectuel ; la conscience de notre conscience est déjà un acte de réflexion, un mouvement circulaire, mais non fermé sur soi-même ; il est toujours renouvelé, orienté vers l'infini. Fichte, dans le §5 de *Grundlage* (1794), écrit que « l'essence du moi consiste en son activité »[758]. Cependant, cette activité n'est pas fondée dans le « moi », elle « s'extériorise à l'infini ». Il continue : « la direction (…) est uniquement centripète (…) et même centrifuge à l'infini »[759]. Jean-Christophe Goddard, sur ce point, souligne :

> Fichte y affirme très explicitement que le moi ne saurait être principe de vie et de conscience sans un échange (*Wechsel*) du moi avec lui-même – ce qu'est proprement la réflexion – en laquelle il articule un double mouvement rythmique de contraction sur soi et d'expansion de soi, de systole et de diastole. Faute d'une telle duplicité, le moi, réduit à l'unité d'un point mathématique, serait comme un corps "*leblos und seelenlos*" : un cadavre.[760]

Nabert se rapproche ici de Fichte. Par exemple, dans *Élément pour une éthique,* il affirme que c'est la réflexion qui, étant active, entraîne la libération du « moi »[761]. Lorsqu'il parle de la réflexion dans son manuscrit de 1934 *La conscience peut-elle se comprendre ?*[762]*,* Nabert reprend aussi les termes « centrifuge » et « centripète ». Puis, dans *Le désir de Dieu,* sa pensée devient plus élaborée :

---

[758] GA I 2, 405 ; *Les principes de la Doctrine de la science* (1794-1795), In : *Œuvres choisies de philosophie première*, p.140
[759] *Ibid.*, GA I, 2, 406 ; trad. fr. p. 141.
[760] GODDARD J.-Ch., Éthique et réflexion. Nabert avec Fichte, In : *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, p. 240.
[761] EE, p. 25.
[762] Cf. « La tendance, le propre d'une tendance, c'est à la fois d'être centrifuge et centripète, d'être aspiration à un satisfaction où elle trouve son contentement, et de ne pouvoir cependant atteindre cette satisfaction qu'en se laissant porter par le mouvement qui l'emporte hors de soi. » « *La conscience peut-elle se comprendre* ? » DdD, p. 408.

> Ce mouvement centrifuge de la conscience, à partir d'une orientation qui semble primordialement suspendre l'expérience religieuse à la présence d'un objet de cette expérience et à un mouvement centripète, est une véritable récupération, à leur source, des relations fondamentales constitutives de cette expérience. Je ne voudrais pas dire que l'expérience est complète avec ces seules relations internes, mais seulement que, sans elles, l'expérience est frappée de nullité ou d'impossibilité.[763]

Ainsi, les deux auteurs s'entendent sur le fait que la conscience découvre en soi une « absence », un « manque », une « radicale insuffisance » et par conséquent, qu'elle tend vers l'infini pour combler ce manque par l'affirmation du divin[764]. Un autre élément qui rassemble ces deux philosophes est l'idée de la réflexion comme pré-subjective. Nabert se réfère à ce thème dans son manuscrit *La conscience peut-elle se comprendre ?* dans lequel il indique un point particulier où le « se » de « se comprendre » de la conscience signifie non pas le « moi », non pas la subjectivité, mais ce qui précède le « moi ». Alors que Fichte, dans la *Doctrine de la science* de 1805, à partir d'allusions dans les §§ 26-28, ne fait qu'initier la question importante de la philosophie quant à la possibilité de la réflexion non-subjective – introduites par les théories de la philosophie de la conscience non égologique, Nabert, lui, la problématise. Se précise alors l'argument que la privation ou l'« anéantissement » de la subjectivité dans la réflexion est une nécessité lorsque l'on veut préciser ce que le savoir est en soi ; il s'agit d'abord d'un savoir transcendantal et non empirique ; autrement dit, le savoir n'est pas déterminé par le sujet mais il se génère à partir de lui-même[765].

Une autre piste que suit Nabert concerne le « jugement thétique » (*das thetische Urteil*) fichtéen. Nous nous référons ici au §3 de *Grundlage* de 1794, dans lequel le philosophe fournit une explication détaillée. Pour Fichte, le jugement thétique ne se construit pas selon la différence de genre ou d'espèce, comme par exemple « l'oiseau est un animal », où le concept « animal » constitue une relation avec le concept « oiseau », ce qui rend vrai ce jugement, faisant abstraction des espèces animales[766]. Il décrit le jugement thétique comme

---

[763] *Ibid.*, p. 112-113.
[764] Cf. *Ibid.*, p. 113.
[765] Cf. BERTINETTO A., « Genèse et récursivité: la déduction des catégories dans la Doctrine de la science de 1805 de J.G. Fichte », *Revue de méthaphysique et de morale*, vol. 56, n°4, 2007, pp. 521-553 ; ou GODDARD J.-Ch. « 1804-1805. La désubjectivité du transcendantal », *Archives de Philosophie*, vol. tome 72, n°3, 2009, pp. 423-441.
[766] Cf. GA I 2, 276-277 ; *Les principes de la Doctrine de la science* (1794-1795), In: *Œuvres choisies de philosophie première*, p. 34.

« un jugement, en lequel quelque chose n'est rapporté à rien d'autre, ni opposé à rien d'autre, mais simplement posé dans son identité à soi-même ; un tel jugement ne présupposerait par conséquent ni de raison de relation, ni de raison de différence »[767]. Ensuite, le philosophe prend l'exemple du jugement thétique comme « *Je suis* » où « rien n'est dit du Moi, mais où la place du prédicat demeure vide pour la détermination possible du Moi à l'infini »[768]. A ce même propos, Fichte déclare aussi que : « l'homme est libre » ; la problématique de ce jugement est que le concept de « l'homme » est pensé par le concept du sujet qui se détermine soi-même, et que « l'homme doit toujours s'approcher à l'infini de la liberté qui en elle-même ne peut être atteinte »[769]. La liberté peut s'appliquer comme un prédicat, souligne Fichte, mais « dans la mesure où l'homme est sujet absolu et non représenté ni représentable, [il] n'a rien de commun avec les êtres de la nature et ne peut par conséquent leur être opposé »[770]. Pour conclure, le philosophe allemand affirme : « la méthode de l'esprit humain en ce qui concerne le jugement thétique est toute fondée sur la position absolue du Moi par lui-même »[771]. Suivant l'argumentation de Jürgen Stolzenberg, dans ce cas, le prédicat de la liberté ne désigne pas une propriété que l'on ne peut découvrir dans le « moi » par quelque chose hors du « moi » ; de même, il est impossible que la liberté comme prédicat soit une description du « moi », elle n'est rien d'autre qu'un mode du « moi »[772]. Nabert, quant à lui, écrit à propos du jugement thétique : « La position du divin est catégorique, thétique, indépendante d'effectuation ou d'une attribution à un sujet, à un être, à un acte. Elle indique une tâche, une possibilité, dont elle ne fixe pas la limite, l'attente d'un sujet auquel le divin puisse être attribué »[773]. Ainsi, l'on comprend bien que cette analyse du jugement thétique que Nabert évoque souvent dans ses textes s'inspire directement du concept fichtien qui affirme que le moi ne peut pas être substantiel et donc non-prédicable . Il écrit :

---

[767] *Ibid.*, GA I 2, 276-277 ; fr. p. 34.
[768] *Ibid.*
[769] *Ibid.*, GA I 2, 277-278 ; fr. p. 35.
[770] *Ibid.*
[771] *Ibid.*
[772] STOLZENBERG J., Martin Heidegger liest Fichte. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. hrsg. H. Seubert, Köln, Bohlau, 2003, pp. 83–84.
[773] DdD, p. 113.

> Le *Je suis* ne rend pas relative à lui-même l'affirmation par laquelle une conscience devient conscience de soi. Son acte, c'est l'aveu d'une affirmation absolue qu'il saisit au travers de cet aveu. Ce n'est point un jugement : c'est la promesse d'une caution pour tous les jugements, pour toutes les décisions, dont cette affirmation sera l'âme.[774]

A partir de cet extrait, il est intéressant de considérer un autre aspect de la philosophie réflexive de Nabert, celui qui concerne sa réfutation de l'intuition intellectuelle. Comme l'observe Stéphane Robilliard, Nabert ne s'éloigne pas de la théorie de la conscience de Fichte, mais remplace la notion d'intuition intellectuelle par celle d'« affirmation »[775]. Il s'oppose à l'idée de réflexion comme une simple introspection du « moi ». De même, il précise que la conscience, malgré son désir de « se comprendre » ne le peut par la connaissance objective, cette démarche étant réservée à la subjectivité même. Il écrit : « Non pas réflexion sur des actes, mais naissance d'un acte qui est le commencement même de la philosophie, si celle-ci doit porter non pas sur les choses, ou sur la nature de notre conaissance des choses, mais sur elle-même, oserais-je dire »[776]. Donc, l'objectif n'explique pas le subjectif et le subjectif est insuffisant pour s'expliquer par soi-même. Le propos nabertien est centrée sur l'affirmation absolue en soi qui imprègne toutes les démarches de la conscience, y compris la réflexion et l'affirmation « *Je suis* ».

La référence à Fichte dans cette perspective réflexive est réellement visible chez Nabert. Ce choix judicieux lui a donné la possibilité de construire une philosophie de l'intériorité extrêmement profonde et en quelque sorte solitaire pour son époque.

1.1.2 La perspective « éthique »

Un autre élément en faveur de la possible influence fichtienne sur Nabert se tient dans le champ de l'éthique. Elle débute par une réflexion sur le jugement thétique et devient un pont vers la réflexion sur l'« affirmation originaire », laquelle est « le dernier mot de la conscience »[777]. L'affirmation originaire n'est rien d'autre qu'un appel au principe originaire

---

[774] EE, p. 70.
[775] ROBILLARD S., Théorie de la conscience et éthique. Nabert et Sartre. In : *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, p. 285.
[776] « *La conscience peut-elle se conprendre ?* » In : DdD, p. 416.
[777] GREISH J., *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Paris, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2016, p. 48.

de la conscience. Le « *Je suis* » représente ici un rapport doublé vers le « moi » et vers l'affirmation absolue qui s'approprie en lui[778]. À ce stade, la conscience pure, caractérisée par « une négation du monde » et « un oubli du moi concret »[779], n'a pas de sens si elle est dépourvue d'une relation à la réalité finie des actions humaines, qui correspondent exactement à l'intention fichtienne. Selon Nabert, il y a une « rencontre mouvante de la conscience pure de soi et du monde par le moi concret»[780], car « [i]l n'y a plus rien dans la nature qui puisse être indifférent dès l'instant où la conscience sait que, dans la nature et par elle, se fait l'impossible vérification d'une certitude qui n'a fait abstraction de tout l'être empirique que pour le retrouver avec une dévotion accrue qui le transfigure »[781]. Cette duplicité de la conscience où le « moi » est l'unique centre qui articule ces deux dimensions de la conscience qui est tournée vers soi-même et vers le monde[782], révèle la présence de l'empreinte de Fichte chez Nabert.

Ici, la relation à l'éthique est plus qu'évidente car c'est à partir de ce rapport de la conscience pure avec la conscience concrète et réelle que l'on parvient, « au fond de l'idée de valeur »[783]. Nous pouvons alors nous demander quelle est la source des valeurs ? Où se trouve le « principe générateur »[784] de ces valeurs avec lesquelles l'homme a à faire au quotidien ? La réponse nabertienne est la suivante : on ne peut pas « placer » les valeurs au-delà de notre réalité, malgré qu'elles ne soient pas seulement le résultat de notre société, cette dernière variant à chaque époque. Les valeurs également ne sont pas une création de la conscience pure. De fait, si l'on veut considérer la source des valeurs comme émanant de la conscience pure, il faut être prêt à entendre que la « naissance de valeur » peut aussi correspondre à une génération qui va s'y opposer, c'est-à-dire à une contre-valeur[785]. Ainsi, la proposition de Nabert ne consiste pas à fonder les valeurs sur la seule conscience pure mais de prendre en considération une subjectivité libre[786]. De ce fait, pour résoudre ce

---

[778] Cf. EE, p. 69.
[779] *Ibid.*, EE, p. 71.
[780] *Ibid.*
[781] *Ibid.*.
[782] Cf. GODDARD J.-Ch., Éthique et réflexion. Nabert avec Fichte, In : *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, p. 241 ; et ZÖELLER G., *Fichte's transcendental philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, 1998.
[783] EE, p. 77.
[784] *Ibid.*, EE, p. 82.
[785] Cf. *Ibid.*.
[786] *Ibid.*, EE, p. 83.

dilemme, le philosophe se réfère à l'« imagination », car c'est elle qui « fait le passage »[787] des « intentions pures »[788] vers la concience et le monde sensible. Nabert écrit : « L'imagination est beaucoup plus que médiatrice entre l'intention pure et un monde donné où la valeur n'aurait qu'à s'inscrire. Elle crée l'instrument, la matière de la valeur, autant que la valeur elle-même »[789]. L'imagination est une faculté intellectuelle, comme nous l'avons évoqué dans la première partie de cette recherche, l'image n'est pas seulement un reflet de l'être, elle a une relation originaire à l'être ; on peut aussi la décrire comme celle qui donne la possibilité d'accéder à la réalité. Nabert souligne que, « [g]râce à cette double reprise de l'intention pure sur le désir et sur la nature donnée, la valeur devient le phénomène, l'expression saisissable, d'une opération intérieure qui ne peut s'assurer de ce qu'elle est s'efforçant vers cette expression »[790]. Autrement dit, la valeur se phénoménalise par l'imagination. Nabert reprend ici les thèmes principaux de Fichte à savoir ceux de l'« imagination productrice », de l'« image » de l'« imagination », mais aussi la théorie du « schématisme de l'imagination », lequel schématisme n'est rien d'autre, selon lui, qu'une forme, une figure du réel[791]. Mais ici, il importe de bien comprendre, que pour Nabert comme pour Fichte, l'imagination n'est pas un moyen permettant de confronter la sensibilité et l'entendement, comme l'a montré Kant dans *Critique de la raison pure*[792]. L'indication nabertienne selon laquelle l'imagination est « beaucoup plus que médiatrice entre l'intention pure et le monde donné » correspond à l'idée que les deux sont liés dès l'origine, et le schématisme explique ce lien, que Fichte montre, d'ailleurs dans sa *Doctrine de la science* de 1813.

Autre piste, autre rapprochement entre ces deux philosophes : leur pensée concernant les deux ordres : celui du monde ou de la morale et celui religieux ou de la religion dont nous trouvons notamment la référence dans le *Le désir de Dieu* de Nabert. Celui-ci se retrouve confronté à la même problématique que Fichte : quel est le rapport entre la religion et la morale ? Bien sûr, chez Nabert, cette thématique ne prend pas la forme aussi radicale

---

[787] *Ibid.*, EE, p. 97.
[788] *Ibid*.
[789] *Ibid.*
[790] *Ibid.*, EE, p. 98.
[791] Cf. BERTINETTO A., Die absolute Kraft des Bildens, In : Fichte. *Doctrine de la science, exposé de 1813*, (dir.), MARCUZZI M., Presses Universitaire de Provence, 2014, p.103.
[792] Cf. KANT I., *Critique de la raison pure,* B 75, A 51.

que chez Fichte, mais l'idée centrale reste conservée, c'est-à-dire que l'ordre religieux suppose aussi l'ordre moral. Pour le philosophe français, l'ordre du monde risque de perdre la plénitude de son sens hors de l'ordre religieux, comme également l'ordre religieux serait « totalement privé de contenu » se détachant de l'ordre du monde[793]. La question du mal et l'impossibilité de se détacher de lui est ce qui relie ces deux ordres. Il écrit :

> Tout le mal que nous pouvons supprimer en nous et hors de nous, c'est affaire de moralité qui rend plus perceptible, qui permet de saisir l'écart qui se creuse sans cesse entre ce qui est ou ce qui se fait et les exigences de l'esprit surgissant à cette occasion. L'affirmation religieuse, c'est cela même, dans le maintien de cette connaissance ou de cette expérience. Mais une réflexion sur le mal coupée de ce monde-ci est condamnée à la stérilité absolue. [794]

Dès lors, quand se pose la question du mal, il peut sembler que l'ordre de la morale se sépare de l'ordre de la religion et Nabert l'explique en soutenant que chaque acte religieux « doit se produire dans le monde, attester dans le monde son efficacité et sa valeur »[795]. Ainsi, les actes religieux appartiennent à l'ordre du monde ou de la morale et, comme souligne le philosophe, ils ne peuvent pas être « radicalement différents »[796]. Cependant ici, il faut évoquer un tournant important :

> Le propre de la conscience religieuse, c'est d'être, au sein même du monde, un ferment de protestation, c'est de constituer une volonté de justification plus forte que l'acceptation de l'ordre du monde ; c'est ce qui témoigne d'une incompatibilité permanente, au nom de ses exigenses propres, avec les conditions dans lesquelles s'exerce une volonté simplement morale. Cette volonté serait radicalement contredite par une volonté non moins continue de pardon ou de sacrifice ou d'unité.[797]

La théorie de Fichte sur l'ordre moral du monde s'accorde ici avec celle de Nabert car ils affirment tous deux que l'on ne peut pas séparer ces deux ordres complètement, car les deux s'inscrivent l'un dans l'autre. En conclusion, les actions humaines n'ont de valeurs qu'au nom de la morale ou au nom de la religion. Quant aux actions absolues, Nabert montre

---

[793] Cf. DdD, p. 66.
[794] *Ibid.*
[795] *Ibid.*
[796] *Ibid.*
[797] *Ibid.*

qu'elles sont le résultat de la présence du divin en l'homme révélant ainsi la grandeur humaine.

1.1.3 La perspective « religieuse »

Dans l'influence qu'a exercé Fichte sur Nabert, nous faisons maintenant référence à la pensée religieuse. Nous avons déjà mentionné que l'« affirmation originaire » que Nabert déduit du jugement thétique devient le point central de la consience pure par laquelle s'affirme le divin : « [c]e qui est divin, c'est ce qui s'affirme dans l'affirmation du sujet pur »[798], admet le philosophe. Mais il y a aussi un autre élément que Nabert reprend de Fichte et c'est celui de l'idée de la « tendance absolue à l'Absolu » figurant dans sa philosophie du témoignage exposé dans *Le désir de Dieu.* C'est par elle que nous débuterons notre analyse en rappelant que a « tendance », comme la décrit Nabert, est fortement liée au désir de Dieu. Le philosophe écrit :

> Le désir de Dieu, c'est pour nous ce désir d'absoluité dont témoignent les prédicats thétiques. Mais ces prédicats sont invinciblement conçus dans leur rapport à une opposition éventuelle. C'est en nous la forme que revêt le divin considéré comme une aspiration, comme une tendance absolue à l'absolu (Fichte) – tendance pure, qui nous commande sans fin, en nous contraignant d'avouer notre impuissance de nous maintenir dans une satisfaction absolue.[799]

La « tendance absolue à l'Absolu » est un mouvement de l'extaticité du « moi », une aspiration qui provient du « moi », cette dernière, à l'identique du désir de Dieu, ne pouvant être satisfaite. Cette réflexion fait allusion au § 3 du texte *Le système de l'éthique* (1798), dans lequel Fichte analyse le concept de la tendance (*Tendenz*) qui représente une activité du « moi » laquelle appartient à l'être humain[800] et représente sa structure intérieure. Grâce à cela, le « moi » retrouve en soi l'intention de sortir de soi-même vers quelque chose d'autre,

---

[798] *Ibid.,* DdD, p.78.
[799] *Ibid.,* DdD, p. 97.
[800] Cf. GA I 5, 45 ; trad. fr. p. 33. « (…) nous allons nommer ce qui est conçu : « tendance absolu à l'absolu », indéterminabilité absolue par quoi que ce soit d'extérieure à soi, tendance à se déterminer absolument soi-même sans aucune impulsion extérieure. Ce n'est pas seulement une simple *force* ou une *faculté,* car une faculté n'est rien de réel, mais seulement ce que nous pensons avant la réalité effective pour pouvoir admettre

inconnu, qui dépasse le « moi » lui-même. « Le moi, [écrit Fichte], doit être originairement une tendance. (…) La tendance est posée comme l'essence du moi. »[801]. Selon lui, cette tendance du « moi » est la connaissance, non pas en tant que connaissance de son activité, mais en tant qu'activité même[802]. Cette tendance du « moi » est innée (*Treib*) ; elle peut également être définie comme désir (*Sehnen*)[803], ce qui s'approche de la conception nabertienne du « désir », plus exactement du « désir d'être ». Ainsi, la tendance du « moi » comme une sortie de soi vers l'Absolu est un résultat de l'autoactivité absolue du « moi » qui fait partie de son essence, Fichte y revient encore une fois dans *La destination de l'homme* (1800)[804]. Fichte montre que le « moi », dans sa tendance absolue, peut se déterminer sans une restriction extérieure[805]. Ainsi, la « tendance » se définit tout d'abord comme « quelque chose qui ne vient pas de l'extérieur, ni ne va vers l'extérieur : elle est une force interne du substrat appliquée à soi-même. *Autodétermination,* tel est le concept par la méditation duquel il est possible de penser une tendance »[806]. C'est donc à l'intérieur même de la conscience que réside cette tendance vers l'absolu et cette prédisposition oriente le moi vers l'Absolu.

Nabert se référant à une telle idée de la « tendance » montre le mouvement ascendant du « moi » vers l'Absolu ; le « moi » n'est pas seulement passif devant la transcendance qui le dépasse car l'Absolu s'affirme dans la conscience même si elle n'en émane pas. Si le divin, comme l'écrit Nabert, s'affirme dans le « moi » comme l'acte absolu, il ne peut être autre que le divin de Dieu, et donc répond à cette tendance absolue du moi vers l'Absolu.

Un autre passage qui confirme notre hypothèse selon laquelle Nabert connaît la philosophie tardive de Fichte est le suivant :

> Si l'on applique, en toute rigueur, le principe fichtéen selon lequel " la vie intérieure de la lumière n'est l'intériorité que dans l'extériorité, s'il n'y a pour l'Absolu pas d'autre

---

celle-ci dans une série de notre pensée ; or, ce que nous avons à penser ici doit être quelque chose de réel constituant l'essence du moi. »

[801] *Ibid.,* GA I 5, 54 ; trad. fr. pp. 43-44

[802] Cf. *Ibid.,* GA I 5, 106 ; trad. fr. p. 103.

[803] Cf. ROCKMORE T., « Fichte, éthique et philosophie transcendantale », *Revue de métaphysique et de morale, vol.* 71, n°3, 2011, pp. 343-353.

[804] Cf. FICHTE J.G., Die *Bestimmung des Menschen,* p. 86 ; trad. fr. pp. 152-153.

[805] Cf. GA I, 5, 45 ; FICHTE J.G. *Le Système de l'étique selon les principes de la doctrine de la science* (1798), p. 33.

[806] *Ibid.,* GA I 5, 109. trad.fr. p. 108.

> voie pour vivre et être là que par le procès du phénomène apparaissant ", si, d'autre part, on ne veut pas se priver entièrement de mettre en Dieu conscience ou mémoire, et s'interdire dès lors de concevoir la possibilité d'une communication entre Dieu et les consciences particulières, en même temps qu'un progrès dans la connaissance de Dieu, il faut renoncer à l'absoluité de Dieu, engager la vie de Dieu dans l'histoire de la conscience, la mettre en corrélation avec le devenir de la conscience, et faire coïncider ce devenir avec la prise de la conscience de l'Absolu. Or, cette prise de conscience de l'Absolu, elle-même solidaire d'une conversion de la conscience individuelle et de sa rénovation profonde (…).[807]

Nous relevons ici la référence aux thèmes de la « lumière », de la « vie », de l'« être » ainsi qu'à la philosophie de l'Absolu que Fichte a développée pendant la période berlinoise surtout dans la *Doctrine de la science* 1804 et principalement dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* de 1806. Nabert reconnaît aussi cet emprunt. Il écrit :

> (…) la désignation de l'absolu comme lumière, chez Fichte par exemple, est dictée par le souci d'éviter que l'absolu puisse devenir sujet d'existence. (…) l'absolu comme Être, comme lumière, ou comme vie, comme acte pur, nous n'accédons que par une réflexion s'exerçant sur l'acte où se ressemblent et s'affirment tous les actes où se retrouve une tendance que Fichte appelait une tendance absolue à l'absolu.[808]

En effet, Nabert rappelle que l'Absolu, qui est davantage pensé comme « Etre » que comme « acte », pose problème parce qu'on ne peut guère penser l'Absolu à travers des termes liés à la finitude, ce que signifie bien les mots : « lumière », « vie », « Être », « acte pur ». Nabert se demande si ces désignations de l'Absolu « ne le font pas déchoir quelque peu de son absoluité »[809]. D'une part, Nabert conteste l'emploi de ces qualificatifs qu'ils trouvent subjectifs car émanant de la conscience et ont pour conséquence de diminuer le caractère inconditionnel de l'Absolu. D'autre part, on peut se demander si l'affirmation de l'Absolu dans la conscience est réellement un reflet de l'Absolu ou si la conscience à partir d'elle-même peut poser un acte absolu ? Selon Nabert, l'affirmation de l'Absolu est « consubstantielle » à la conscience même, ce qui siginifie que l'on ne peut pas en douter. Selon Nabert, « [l]'affirmation de l'Absolu renvoie (…) à un acte qui se garantit indéfiniment lui-même et donc on ne doit même pas dire qu'il est un acte absolu, parce qu'il n'enveloppe rien de plus que la forme de l'absolu à laquelle participent les opérations et les

[807] DdD, p. 160.
[808] *Ibid.*, p. 184.

mouvements les plus intimes du moi »[810]. Ainsi, l'affirmation de l'Absolu n'est pas un acte immanent de la conscience mais en même temps la conscience elle-même n'est pas passive et neutre dans l'affirmation de l'Absolu. Nabert hésite à propos de l'efficacité de cette terminologie interchangeable chez Fichte concernant l'Absolu. Il évite les tentative d'identifier l'Absolu à Dieu et présuppose que l'on ne peut donner comme attributs à l'Absolu que « infini » et « nécessaire ». Dans ce cas, si on identifie l'Absolu à Dieu, il faut donner ces attributs aussi à Dieu[811], ce qui, pour lui, pose problème dans la mesure où l'on veut penser Dieu comme le Dieu de la prière, le rédempteur etc. Il semble que parfois Nabert ne puisse résoudre certaines questions de théologie philosophique. Il tente d'unir la conscience philosophique à la conscience religieuse. Pour lui, la conscience religieuse et philosophique s'oriente de manière binaire soit vers l'« accomplissement de soi », soit vers le « renoncement à soi »[812]. La première dépasse les tendances de la nature, s'ouvre à un « épanouissement de l'être », c'est proprement dans l'origine de cet épanouissement que se trouve la tendance absolue à l'Absolu[813]. Sans cette tendance absolue, c'est-à-dire sans cette conscience religieuse, nous avons seulement une éthique car la conscience est aussi capable de chercher l'absolu, mais à la différrence de la conscience religieuse, elle ne vise pas l'Absolu, en ce sens qu'elle « n'a pas besoin de s'appuyer sur une possession ontologique »[814]. Selon Nabert, ces deux consciences se valent ; la conscience religieuse s'appuie sur un fondement alors que la conscience philosophique est en recherche de son fondement mais la possibilité qu'elle « s'appuye » sur un fondement absolu est ouverte[815].

Ensuite, Nabert se réfère aussi à Fichte quand il se confronte à la pensée de Heidegger sur la différence ontologique[816]. Ici, le philosophe tente d'appréhender la pensée heideggerienne à travers les idées fichtiennes. Il évoque les expériences métaphysiques ou ontologiques par lesquelles il cherche à « réconcilier » la métaphysique et l'idée de l'affirmation originaire[817].

---

[809] *Ibid.*, p. 182.
[810] *Ibid.*, p. 194.
[811] Cf. *Ibid.*, p. 195.
[812] *Ibid.*, p. 173.
[813] Cf. *Ibid.*, pp. 173-174.
[814] *Ibid.*, p. 174.
[815] Cf. *Ibid.*
[816] Cf. *Ibid.*, p. 129.
[817] Cf. *Ibid.*, p. 126.

Puis, il se rapporte à la théorie du « *als* »[818] (en tant que) de Fichte, par laquelle ce dernier explique l'existence de l'être dans la *Doctrine de la science* de 1805[819]. Fichte emploie cette construction grammaticale pour expliquer la « relation » par laquelle il définit l'« existence »[820] de l'Absolu et revoir la relation entre l'être et l'existence, entre l'être et le paraître. Dans sa théorie d'« en tant que », Fichte insiste sur le fait qu'il faut comprendre l'existence par la théorie du « als » et que cela signifie « qu'elle se *construit* elle-même, qu'elle accède elle-même à son essence, qu'elle voit se discerner»[821]. Autrement dit, l'existence de l'Absolu ne peut être saisie qu'« en tant que » comme une « forme de l'intellection » ou comme une « image »[822]. Pour mieux expliquer cette relation, il utilise la métaphore de la « lumière ». Il écrit : « la rélation absolue est la lumière, mais c'est la lumière qui est la relation absolue ; ce n'est pas le « *en tant que* », la relation, etc. qui implique la lumière, mais c'est la lumière qui produit le « en tant que », la relation, et qui, au moyen de la relation, produit d'abord l'être et produit l'existence dans celle-ci, en tant que forme de l'existence »[823]. La lumière ici se présente comme celle qui est « produite à partir de rien, car elle n'est pas produite du tout ; mais tout ce qui est produit l'est à partir de la lumière et rien n'est produit sans elle »[824]. À ce stade, Fichte aussi précise que « Dieu existe en tant que lumière » avec la différence que « son exister est engendrement de la lumière »[825]. L'existence absolue (qui est l'existence de Dieu) n'est pas seulement en soi-même, mais elle établit la relation avec le « moi pur ». À propos de cela, Fichte suggère que l'Absolu « existe pour nous non pas *en tant qu*'absolu (…) il existe pour nous comme ce qui est simplement relatif ou bien nous-mêmes avons un être-là simplement relatif. (…) Il nous

---

[818] *Ibid.,* p. 236 et p. 238.
[819] Cf. GA II 9, 209-219 ; FICHTE J. G. *La doctrine de la science de 1806*, pp. 83-88.
[820] *Ibid.,* GA II 9, 204 et 210; trad. fr. p. 77 et p. 84 ; « la rélation doit être saisie en tant qu'essence autonome, accomplie en soi [*beschlossen*], en tant qu'unité de l'essence, dans l'*identité.* » GA II 9, 210 ; trad. fr. p. 85.
[821] *Ibid.,* GA II 9, 224 ; trad. fr. p. 103.
[822] « l'existence n'est qu'en relation à l'être et, si cette relation n'etait pas, alors il n'y aurait pas d'existence ; on en resterait à l'être. Mais cette relation doit être immédiatement dans l'existence et, avec elle, elle doit être dans une essence, en une unité organique non partagée. (…) Or, cette relation est le en tant que = forme de l'intellection, reconstruction, image, etc. L'être, dans l'existence est nécessairement un 'en tant que'. (…) mais non pas l'existence de l'absolu ; du fait que l'existence de l'absolu n'est pas possible, il n'y aurait, dès lors, pas d'existence effective et vraie mais il y aurait, en quelque sorte, une existence de second main (…). » *Ibid.,* GA II 9, 246 ; trad., fr. p. 129.
[823] *Ibid.,* GA II 9, 211 ; trad. fr. pp. 85-86.
[824] *Ibid.*
[825] *Ibid.,* GA II 9, 230 ; trad. fr. p. 109.

apparaît comme impossible »[826]. Nabert réagit à cette idée dans *Le désir de Dieu* en écrivant : « [l]'absolu n'est pas détachable de la relation et de l'opposition à ce qui n'est qu'humain ne peut être détaché de la confrontation opérée par la pensée. C'est cela qui est capital : approfondir la pensée et l'exigence de l'inconditionné. La relation est opposition absolue. On retrouve le *als* de Fichte. Mais comment le *als* pourrait-il être détaché de la réflexion qui le pose ? »[827] Ces réflexions glanées çà et là dans le texte posthume *Le désir de Dieu,* laissent le lecteur dans l'incertitude de ce que Nabert avait l'intention de dire, mais elles montrent néanmoins sa profonde connaissance de la pensée fichtienne et son désir d'expliquer la relation entre l'Absolu et le « moi » pur. En suivant la pensée initiée par Fichte dans la *Doctrine de la science* de 1805 et prolongée dans le manuscrit de Nabert « *La conscience peut-elle se comprendre ?* » de 1934, on retrouveve beaucoup de convergences entre les philosophes. Nabert comme Fichte partagent l'idée que la conscience peut se comprendre dans l'acte de la liberté[828] et par l'inconditionnalité d'« affirmation absolue »[829], ce qui correpond à l'idée fichtienne de la liberté du « moi », ce dernier se « comprenant » « en tant qu'image de Dieu »[830].

Fichte, dans la *Doctrine de la science* de 1805, avance une idée fondamentale concernant le « moi » et son fondement qu'il voit en Dieu. Il écrit :

> [le moi] est l'exister divin lui-même en tant que *quale* et, de ce point de vue, il n'est pas le fondement autonome de lui-même, mais c'est au contraire Dieu qui est son fondement. (…) Dieu est en lui au moyen de son être dont il est le fondement absolu, Dieu est médiatement le fondement du répresenter ; ce n'est pas comme précédemment, où le moi représentait Dieu, mais c'est Dieu lui-même qui se représente *dans* le moi. En résumé : Dieu lui-même immédiatement, est dans le moi et il est le moi ; et le moi est le point de contact immédiat recherché, point de contact de lui-même et de son exister.[831]

Traiter Dieu comme le fondement du « moi » indique l'origine abolue du « moi ». De même, la priorité du « moi » qui représente Dieu se déplace vers Dieu qui se représente dans le « moi ». Cela fait penser au divin chez Nabert et surtout à l'affirmation originaire selon

---

[826] *Ibid.,* GA II 9, 247 ; trad. fr. p. 129.
[827] DdD, p. 238
[828] « *La conscience peut-elle se conprendre ?* » In : DdD, p. 422.
[829] *Ibid.,* p. 441.
[830] GA II 9, 309 ; trad. fr. p. 214.
[831] *Ibid.,* GA II 9, pp. 249-250 ; trad. fr. p. 133.

laquelle le divin s'affirme dans le « moi », et ce n'est pas le « moi » qui représente le divin. Il reste à préciser ce que signifie pour Fichte « il [Dieu] est le moi » ? Le philosophe admet que pour lui il s'agit tout d'abord :

> (…) expliciter le concept originaire (*Urbegriff*) de l'absolu (…) et lui donner son ultime fondement, un moi réel, qui n'est d'aucune façon séparé de Dieu mais qui est la forme d'existence absolument necessaire de Dieu. Pour l'exprimer de manière dogmatique : Dieu existe, tout simplement de façon purement absolue et avant toute autre existence, uniquement en tant que moi ; son existence est le moi, c'est-à-dire qu'il est une représentation revenue en elle-même de lui-même ; et Dieu existe en tant qu'existant, non plus de manière absolue mais de seconde instance (aus der zweiten Hand), uniquement dans le moi.[832]

Nabert affronte le problème de la relation entre l'Absolu et l'être par l'idée du divin qui, par sa « nature », est relationnel car il est médiation. Il peut sembler que de la juste compréhension du divin dépende l'adéquate compréhension de l'idée de Dieu. Le philosophe, à la suite de Fichte, se détache de penser l'Absolu dans les catégories ontologiques, ce qui peut aggraver aussi d'une certaine manière la compréhension de Dieu, car comment dans ce cas penser la toute-puissance ou l'omniscience de Dieu ? Voici comment il explique sa propre position :

> Qu'est-ce qu'un Dieu qui n'est que divin ? C'est un Dieu qui n'a aucune part dans l'injustifiable et dans le mal, un Dieu qui n'est ni tout-puissant, ni omniscient, un Dieu qui peut être pour toute conscience un modèle inimitable et suscite entre les consciences des rapports dont il n'a pas à être jaloux, parce qu'ils sont la vérification et l'épanouissement du rapport que chaque conscience soutient avec lui, un Dieu qui laisse subsister le dualisme de l'esprit et du réel ou de la nature et qui maintient ou suscite les contradictions et les obstacles. De ce Dieu divin, on ne se demandera plus comment il est compatible avec le désordre et l'existence d'un monde où il n'est pas de succès spirituel qui ne soit précaire et pas de finalité qui ne soit contrariée par des forces hostiles. On présumera qu'une conception de l'absolu doit être rejetée qui ne préserve pas dans toute sa pureté l'idée du divin.[833]

Cette idée de Dieu est pour le moins aporétique et discutable du point de vue de la théologie philosophique, Nabert est conscient de ce défi. En même temps, cette formulation

---

[832] *Ibid.*, GA II 9, 250 ; trad. fr. p. 134.
[833] DdD, p. 348.

de l'idée de Dieu est acceptable pour la religion. Il insiste sur la priorité de la dimension religieuse du divin de Dieu et confirme aussi cet attachement à la religion.

Ces trois perspectives que nous avons esquissées, à travers les extraits étudiés, dans la relation entre les deux philosophes, nous permettent de conclure que Fichte était l'un des plus grands inspirateurs de Nabert. Les nombreuses idées fichtiennes sont un vivier dans lequel Nabert puisera pour y développer ses propres pensées. Cette confrontation est aussi annonciatrice des dialogues qui se poursuivront entre les philosophes de tous temps.

1.2 Le « pari sur soi »

Le retour à la philosophie de Fichte est une tentative de problématiser et de repenser le « moi » comme le centre de la vie consciente, notre être « ici » et « maintenant » qui ne peut pas avoir de fondement en soi-même, ni trouver la raison de son existence ; mais comme le présente Nabert à la suite de Fichte, le « moi » est un lieu d'ouverture et d'affirmation du divin. C'est le « moi » relationnel et reflétant en soi l'idée de Dieu, qui porte dans sa racine une tendance absolue vers l'Absolu ; celle-ci étant, selon Nabert, « constitutive » du « moi ». D'une part, chez nos deux interlocuteurs, se développe l'idée qu'il y a toujours une initiative de l'être divin vers la conscience humaine. D'autre part, il y a une tendance dans le « moi » vers l'être divin. La relation entre le « moi » et le divin se caractérise à la fois par l'unité et la distinction en même temps, puisque le divin se déposant dans le « moi » ne s'identifie pas avec lui. Cette relation n'est pas une fusion, car en ce cas elle risque de dévaloriser la finitude. Non seulement, elle est conservée, mais bien plus encore, par le divin, elle accède à une meilleure compréhension de ce qu'elle est. Pour Fichte comme pour Nabert, l'unité avec le divin s'accomplit au niveau du « moi » pur et ce n'est qu'à ce niveau que le « moi » peut se corréler avec le divin, quand ce dernier agit au-delà de toute contingence. À son tour, le divin qui représente Dieu au-delà de soi-même, rencontre l'homme dans un lieu au-delà de soi, c'est un moment extatique sans que l'un soit absorbé par l'autre. Dans une rencontre sont respectées leurs différences.

Nabert utilise une expression : « le pari sur soi », pour montrer que la conscience ne peut pas compter sur soi, car elle ne peut pas trouver le fondement et la source de soi uniquement en soi-même. Elle doit s'humilier lorsqu'elle affirme le divin, car elle reste dans

l'incertitude devant ce qu'elle affirme. Dans *Le désir de Dieu,* le philosophe écrit qu'il y a une :

> (…) impatience qui est au cœur de l'être humain et qui fait qu'il apparaît invinciblement comme inégal à lui-même. Le fond de la question est de décider philosophiquement si cette impatience est un appel qui vient de plus haut que le moi, ou si elle procède d'un principe, d'une affirmation consubstantielle au moi (…). (…) Ne faut-il pas en arriver à une sorte de pari sur soi ne relevant que d'une conscience qui affirme dans le même acte son humilité infinie et son refus de s'en tenir à ce qui, en elle, est seulement donné ou centré sur soi ? L'expérience de la finitude prouve que je lui échappe, et l'acte par lequel je lui échappe prouve la finitude.[834]

Ce « pari sur soi » illustre le paradoxe de la condition de la conscience quand tout n'est pas sous son contrôle. Il peut sembler que Nabert s'approche de l'idée augustienne qui démontre que la présence du divin est plus proche à la conscience qu'elle l'est à soi-même. C'est l'instant où la conscience dépasse la compréhension de soi et, par sa promotion, entre dans la réciprocité de l'acte absolu qui s'affirme en elle. Ce dépassement de soi, de la subjectivité, est le point de départ pour un témoignage de l'Absolu. Dans cette optique, le « pari sur soi » n'est pas un risque, parce qu'il suppose l'acte de l'affirmation absolue, car dans cette dernière, comme nous l'avons vu, s'affirme notre propre être[835]. Ainsi, la certitude de soi n'est possible que par l'affirmation originaire, ce qui ressemble plutôt à une justification de l'incertitude. Le « moi » et le « divin » ne prétendent pas à une définition exhaustive. La proposition de penser le « moi » par le divin préserve l'identité du « moi », car le divin « passe absolument le sujet affirmant, est intrinsèquement appuyée sur l'identité du moi pur dans le sujet qui affirme et dans le sujet auquel convient effectivement cette qualité »[836] note Nabert. Puis, le divin ne se présente pas comme un être, mais celui qui révèle l'Être ; le divin qui s'affirme par le « moi » ne peut pas être séparé « d'un foyer d'où il rayonne »[837]. Plus encore, Nabert propose de penser le « moi » pur comme une « expression » et un « prolongement » du divin[838] ; ce qui nous ramène d'une certaine

[834] DdD, p. 31.
[835] Cf. *Ibid.,* p. 315.
[836] *Ibid.,* p. 190.
[837] *Ibid.*
[838] Cf. « Mettre en question le divin, c'est mettre en question le moi pur dont il est l'expression et le prolongement. » *Ibid.,* p. 189.

manière à Fichte qui était aussi à la recherche d'une façon plus adéquate pour décrire la relation du « moi » pur avec l'Absolu. Ainsi, articulant le « moi » avec le divin, on ne peut pas penser le divin seulement, mais le divin qui manifeste Dieu, ou le divin de Dieu, qui peut transformer profondément le « moi » et est, à l'origine, intimement lié au « moi », consolant l'« effort du moi », l'«inquiétude de se comprendre » et l'« inquiétude de la vérité »[839].

Aucun « pari sur soi » ne peut être assuré s'il n'est pas lié à l'affirmation originaire, le « moi » fait un « effort incessant »[840] pour comprendre cette affirmation du divin et sa manifestation dans le monde. Cette articulation du « moi » et du divin, sur laquelle convergent principalement les deux philosophes, ne concerne pas uniquement le niveau théorique, elle opère aussi au niveau pratique et se reflète dans l'expérience éthique et religieuse. C'est à partir du « moi » et du « divin » que l'on peut parler d'« un effort de renouvellement intérieur »[841] qui s'exprime comme « (…) une richesse inépuisable, capable de renouveler profondément nos sentiments, nos pensées, notre mode de vie »[842].

1.3 « Conséquences pour la religion » : l'« humilité » avant la vérité ?

Dans la lettre à un ami, Nabert fait une remarque concernant son livre inachevé « *Le désir de Dieu* » dans lequel il explore une « justification de la foi religieuse que ne peuvent manquer de repousser avec indignation les docteurs officiels du christianisme »[843]. Dès ces paroles, Nabert cherche de quelle manière vivifier le discours religieux, mais aussi s'interroge sur les « conséquences pour la religion »[844]. Paul Ricoeur, dans la préface du livre qui réunit les études nabertiennes[845] admet que la philosophie de la religion chez Nabert suit la tradition de la philosophie réflexive et est au centre de la « préoccupation majeure » du philosophe[846]. Cela nous permet de conclure que Nabert avait l'intention

[839] *Ibid.,* p. 412.
[840] *Ibid.,* p. 378.
[841] *Ibid.,* p. 286.
[842] *Ibid.*
[843] EL., p. XXVIII.
[844] DdD, p. 314, p. 321, p. 328, p. 331.
[845] Cf. RICOEUR P., L'arbre de la philosophie réflexive, In : *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. XI.
[846] Cf. « Il m'a semblé, en effet, que confronté à Brunschvicg et à Bergson, Nabert a réussi à faire entendre sa différence par le seule moyen de la reconstruction des raisons les plus fondamentales de la pensée des autres.

d'élaborer la philosophie de la religion et non une philosophie religieuse. Il est vrai qu'il se détache de l'analyse des religions statutaires et évite de se confronter aux dogmes, ce qui était un défi, comme nous l'avons vue, également pour Fichte. Malgré tout, sa philosophie est tout de même une contribution à la religion qu'il considère comme une « nécessité de restaurer et d'intensifier sans cesse dans les religions statutaires le sens intérieur, l'aperception du divin »[847].

L'attention de plus en plus soutenue qu'il porte à la critériologie du divin pose un nouveau regard sur la méthodologie dans la philosophie de la religion ou même dans celle de la théologie philosophique. Il écrit :

> Au lieu d'aborder le problème de Dieu par Dieu, nous l'abordons par le divin. (…) Nous ne nous demandons pas d'abord si l'absolu peut être affirmé, de quelque manière que l'on procède dialectiquement, régressivement ; nous nous tenons au prédicat originaire, en récusant évidemment toutes les méthodes empiriques. (…) Le divin prouve l'absolu, ou du moins prouve notre droit d'affirmer l'absolu, et dans le même temps, permet de dire ce que fait la pensée humaine quand elle affirme l'absolu, et ce qu'est l'absolu pour la pensée.[848]

D'une part, Nabert souhaite élaborer une argumentation philosophique qui doit servir à la religion et répondre à certains de ses défis, et d'autre part, il ne refuse pas de considérer la religion comme une communauté des croyants, car quel sens peut avoir une philosophie du témoignage hors d'un partage de la croyance et de la vérité qui s'exerce tout d'abord dans une communauté ? Ici, la religion ne se réduit pas seulement à une expérience intérieure, privée et donc relative.

La tentation de présenter la conscience comme celle qui possède une « tendance absolue à l'Absolu » et la nécessité d'une herméneutique du témoignage de l'Absolu montrent que la conscience religieuse sans l'Absolu se retrouve dans une « incomplétude radicale ». Par conséquent, toutes ses forces et ses relations convergent vers l'Absolu. Mais ce n'est pas une

---

C'est sur un thème commun que nos trois philosophes sont confrontés. Il n'est pas indifférent que ce soit celui de la *philosophie de la religion*, dans la mesure où nos trois penseurs sont censés y exprimer non une pensée additionnelle ou marginale, mais la préocupation majeure qui met chaque fois en mouvement leur enterprise respective de pensée. Il n'est donc pas étonnant que la différence la plus significative entre eux trois se laisse également surprendre en ce point de responsabilité intellectuelle extrême. » *Ibid.,* p. XI.

[847] DdD, p. 321.

[848] *Ibid.,* pp. 330-331.

tendance aveugle qui indifféremment, peut suivre de fausses idoles de la religion ou de faux nom divins. Pour cette raison, Nabert ne sépare pas la « critériologie du divin » de l'herméneutique du témoignage. D'ailleurs, Paul Ricoeur souligne ce double aspect de la critériologie qui repose communément sur « l'attestation "intérieure" de l'esprit et sur le témoignage "extérieur" de la vie »[849]. Nabert admet que notre « affirmation intérieure à la forme de l'Absolu suscite et fonde la recherche des expériences où cette affirmation se vérifie : c'est l'herméneutique de l'Absolu qui est en même temps herméneutique du témoignage »[850]. Nous avons une sorte d'équilibre entre la pensée et l'agir. Cet équilibre aide à consolider la relation humano-divine qui constitue le coeur de la religion, car vérifier ce que nous croyons par la raison et puis en témoigner par sa vie sont les éléments inévitables pour la religion que nous propose Nabert.

La philosophie possède ses propres principes, qui ne peuvent être remplacés par les autres sciences, par lesquels elle examine les phénomènes religieux. Nabert souligne que la réflexion philosophique à propos de la religion suit son propre projet et ne se réduit pas simplement à une phénoménologie ou à une sociologie, car elle n'a pas pour unique but de décrire infiniment les phénomènes religieux[851]. Mais il vrai aussi que la philosophie parfois peut montrer de l'« orgueil »[852] par rapport à la religion. C'est pourquoi Nabert réfléchit sur le sens et la signification de l'« humilité ». Cette réflexion se trouve déjà à la fin de son article *Le divin et Dieu* (1959) et revient dans *Le désir de Dieu*. Le philosophe, pour commencer, conteste ce que l'on pense en général sur l'humilité lorsqu'on le qualifie d'affaiblissement de ce qui était créé dans l'individu par l'« orgueil », la « fierté », ou le « courage »[853]. Il y oppose l'idée que l'humilité convient à « Dieu quand il se penche sur le monde et sur ses misères »[854]. En effet, à ses yeux, l'humilité a une origine divine et est dans l'homme, mais elle n'est pas jamais le but, mais plutôt un instrument par lequel la volonté se perfectionne : « [l]'humilité véritable, l'humilité totale, est le propre d'une volonté résignant absolument son vouloir propre et l'inclinant devant une volonté spirituelle pure, dont elle

[849] RICOEUR P., L'arbre de la philosophie réflexive, p. XXVI.
[850] DdD, p. 328.
[851] Cf. *Ibid.*, p. 362.
[852] *Ibid.*, p. 300.
[853] *Le divin et Dieu*, p. 425.
[854] *Ibid.*, p. 425.

n'est plus que l'instrument. »[855] L'humilité est l'état de l'intériorité humaine, qui s'exprime par les actes, les paroles, elle se révèle à travers le « moi » qui se délivre de soi par le « dépouillement absolu », elle renonce aux « prestiges liés à l'idée du mérite, cesse de se mesurer et avec soi-même et avec autrui, et naît à la vérité, c'est-à-dire à la conscience d'une unité qui passe radicalement la différence des vocations, des œuvres et des dignités. »[856] La proposition nabertienne part de l'idée que pour prétendre tenir un discours en vérité sur la religion, il est nécessaire d'être dans l'humilité. Celle-ci est un moyen pour ne pas substituer la religion par la philosophie. Philosopher sur la religion exige que celui qui en quête du divin ne cherche pas le mérite. Pourtant l'humilité, selon Nabert, s'inscrit dans la « critériologie du divin » dans ce sens que la volonté doit être « délivrée de toute prétention à valoir autrement que par sa soumission absolue à une volonté pure »[857]. Ainsi, Nabert propose de redonner à l'humilité son adéquate signification. Dans l'article *Le divin et dieu*, Nabert écrit :

> Laissera-t-on l'humilité à l'humble, celui qui ne peut se prévaloir ni de ses talents, ni de sa volonté pour prendre sur soi des charges qui dépassent ses forces ? Ou bien l'humilité ne convient-elle qu'à Dieu quand il se penche sur le monde et sur ses misères ? On voit que l'humilité n'a de sens que par son rapport au divin. Loin d'être une vertu à laquelle chacun peut accéder avec quelque effort, demandée pour tempérer l'orgueil ou la volonté de puissance, l'humilité requiert, au moins en idée, un dépouillement par lequel le moi en vient à une vérité qui le ramène exactement à la pensée de l'inconditionné, laquelle ne peut s'affirmer par une conscience que celle-ci ne discerne aussitôt, en même temps que les limitations qu'il lui faut affronter du fait de tout l'injustifiable dont elle est solidaire, une aspiration du divin, c'est-à-dire à l'intériorité manifestée. [858]

Un des arguments que l'on utilise communément par lequel est contestée l'existence de Dieu est celui de la souffrance et du mal dans le monde. Pourtant, pour maints philosophes de l'Antiquité grecque, la présence du mal dans le monde ne pouvait quasiment jamais justifier la non-croyance ; ce qui donnerait à penser que cet argument trouve sa racine plutôt dans l'orgueil de la raison humaine. Le renoncement par l'humilité est le propre du sujet qui, par son dépouillement, retrouve la force et la plénitude de son être, ce n'est qu'à cette

---

[855] DdD, p. 355.
[856] *Ibid.*, p. 356.
[857] *Ibid.*, p. 356.
[858] *Le divin et Dieu*, pp. 425-426.

condition que la conscience est digne de l'acte de l'affirmation en soi du divin, devenant ainsi à l'image de Dieu, ce dernier s'humiliant en soutenant ses créatures et le monde. L'humilité est « une manifestation de l'intériorité » qui la rend vulnérable au divin et à la vérité sur soi-même, c'est l'humilité avant la vérité.

Au terme de ce chapitre, nous voulons insister sur le fait que Jean Nabert étant un lecteur de Fichte l'interprète de manière originale. Nous retrouvons les idées fichtiennes à la source de ses plus grandes théorisations. Nous avons montré que le seul « moi » pour Nabert ne repose sur rien sans le « divin », que la conscience peut être plus assurée que lorsqu'elle découvre en elle l'« affirmation absolue », laquelle ne provient pas d'elle-même. Ensuite, chez Nabert comme chez Fichte, nous trouvons plutôt une élaboration de la philosophie de la religion qu'une philosophie religieuse, car leurs idées concernent tant la dimension théorique que pratique de la religion.

CHAPITRE 2

Les catégories de la philosophie de la religion

La problématique qui sera abordée dans ce chapitre concerne la philosophie de la religion et certaines de ses catégories que nous nous proposons de revisiter à partir d'un autre point de vue, ayant pour référence la pensée des auteurs que nous avons critiquement exposées. Nabert avertit :

> [i]l y a en définitive beaucoup d'orgueil dans une philosophie qui se présente comme le fondement possible, comme la justification possible de la religion, voire d'une religion sur un plan inférieur en dignité à celui qu'elle occupe, elle, en tant que philosophie. Il est plus juste de laisser à la croyance tout son risque, toute son indépendance.[859]

Dans cet extrait, le philosophe problématise le statut de la philosophie de la religion et s'interroge, en particulier, sur le rôle que peut jouer la philosophie si la religion peut s'expliquer et se comprendre à partir de soi-même. Il se demande également en quoi consiste la spécificité d'une philosophie de la religion et en quoi se distingue-t-elle de toutes les autres disciplines qui prétendent aussi aborder la religion ? Quelle est la destination de la philosophie de la religion ? Quels sont les objectifs qu'elle vise ? Pour les saisir, la philosophie emploie la discursivité, la rationalité. Elle est également capable de relever les défis de la religion par une raison axiologique, de juger les phénomènes religieux, les expériences religieuses, d'analyser les catégories de la religion, mais aussi de comprendre le contexte social et culturel dans lequel la religion s'inscrit. Dans toutes ces perspectives, la philosophie garde ce qui est vrai dans la religion, car la recherche de la vérité est l'affaire et la tâche du philosophe. Ainsi, la philosophie qui pense la religion n'est pas une philosophie où Dieu est un problème devant être résolu par les forces intellectuelles, car la religion se caractérise aussi par ce qui est ineffable. De même, la religion peut exister sans la philosophie car il ne lui est pas nécessaire de justifier ses croyances, par contre, elle ne peut se dispenser de la philosophie quand se pose la question de la vérité. Nous allons étudier, dans ce chapitre, trois catégories, ce choix se justifiant par leur caractère préliminaire qui appartient à chaque être humain, quand il est en face du divin. L'homme pose la question sur le sens de la religion mais l'homme est l'unique être pour lequel ce sens a de la valeur. On ne peut se dispenser de l'intériorité quand l'homme découvre pour soi le sens de la religion,

ni de l'affectivité quand il a l'expérience religieuse, ni de la vérité qui anime le contenu et la réalité de la religion. Pour comprendre davantage la religion et sachant que la vérité s'y exerce dans la liberté, il est important de clarifier ces trois catégories qui s'inscrivent dans la continuité de la recherche concernant la philosophie de la religion.

2.1 L'intériorité

L'intériorité est un fondement préalable pour chaque expérience religieuse, elle est un élément indispensable à chaque relation avec le divin. La crise des institutions et des sphères publiques montre une tendance du religieux à passer dans la sphère privée. C'est un véritable défi non seulement pour les institutions qui perdent le sens du religieux mais également pour l'expérience de l'intériorité à laquelle maintenant et souvent se réduit le religieux. On peut supposer que la crise de la religion est une conséquence de la crise de l'intériorité humaine et de la perte de la puissance du religieux dans les sphères publiques et institutionnelles. Elle n'est pas seulement le résultat du processus de la globalisation de notre époque, mais aussi celui d'un affaiblissement de l'intériorité. De cette confrontation naît la question suivante : comment penser adéquatement l'intériorité dans la religion sans la réduire à une intériorité ou une religion sans Dieu ?

Le caractère de l'intériorité est multidimensionnel, il inclut la pensée, l'affectivité, les désirs et les croyances par l'analyse desquels découle une connaissance de soi. L'intériorité est le terrain sur lequel se réalise l'ouverture de l'homme à Dieu et aux différentes phénomènes religieux. Le divin qui s'affirme dans la structure de la conscience humaine a la puissance de la transformer. Cette idée a déjà été signalée dans l'Antiquité grecque, par la célèbre phrase inscrite dans le temple de Delphes « *Connais-toi toi-même* ! » évoquée par Socrate. Malheureusement, elle n'est pas toujours comprise dans sa réelle signification, c'est-à-dire en tant qu'appel à la connaissance de soi-même et révélant la vérité sur la condition de l'homme mortel devant les dieux immortels, la connaissance de sa propre condition, de ses limites et des possibilités. Ainsi, la connaissance de soi, selon les philosophes de l'Antiquité, commence par une relation entre soi-même et les dieux où ces

[859] DdD, p. 300.

derniers aident l'homme à se comprendre lui-même ; cette relation ne se place donc pas au même niveau. Il y a deux passages importants dans l'*Apologie de Socrate*[860] et dans *Phèdre*[861], dans lequels Socrate aborde le thème de l'intériorité qu'il n'évoque pas encore en tant que connaissance de soi à partir de l'introspection et de la réflexion sur soi mais dans les termes épistémologique et moral, examinant son âme, dans la vérité, pour obtenir une vie meilleure. Mais ce qui peut étonner dans les paroles de Socrate est que la connaissance de soi-même inclut ce que nous connaissons et ce que nous ne connaissons pas sur nous-mêmes ; le philosophe ne s'intéresse pas beaucoup à ce qu'est l'homme, il se préocupe plutôt de ce que celui-ci peut devenir, et, en ce cas, devenir comme les dieux, devenir sage[862].

Un autre regard sur l'intériorité se trouve dans la figure de saint Augustin, qui vit au croisement de deux époques, et chez lequel s'atteste une rencontre entre la philosophie grecque antique et le christianisme. Il y approfondit l'idée de l'intériorité humaine d'une manière telle qu'elle ne peut pas être pensable sans Dieu. Dans *De Trinitate* XIII, I saint Augustin distingue l'homme intérieur et l'homme extérieur. Pour lui, Dieu est présent dans l'homme intérieur ; pour le trouver, l'homme doit retourner à soi, car, la vérité[863] également réside dans l'homme intérieur. D'une part, Saint Augustin sépare l'intériorité et l'extériorité et donne la priorité à l'intériorité[864]. D'autre part, Saint Augustin montre que cette dernière possède une profondeur qui est cachée dans l'homme même, elle est décrite dans les termes de ce qui est « plus intime, plus intérieur », un espace où Dieu demeure et qu'il connaît plus

---

[860] Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. M. Croiset, Paris, Gallimard, 1985, (37 E 3-38 A 6).
[861] Cf. PLATON, *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1997, (229 E 4-230 A 6).
[862] Cf. ROWE Ch., Self-Examination, In: *The Cambridge Companion to Socrates*, (dir.), D. R. Morrison, Cambridge University Press, New York, 2011, p. 214
[863] Cf. « *Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.* » SAINT AUGUSTIN, *De vera religione,* 39, 72. In: *Opere di Sant'Agostino,* (ed.), latino-italiana, Volume VI,1, Roma, Città nouva editrice, 1994, pp. 108-109.
[864] Cf. « Or qu'est-ce que j'aime lorsque je vous aime ? Ce n'est ni tout ce que les lieux enferment de beau, ni tout ce que les temps nous présentent d'agréable. Ce n'est ni cet éclat de la lumière qui donne tant de plasir à nos yeux, ni la douce harmonie de la musique, ni odeur des fleurs et des parfums, ni la manne, ni le miel, ni tout ce qui peut plaire dans les voluptés de la chair. Ce n'est rien de tout cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu, et j'aime néanmoins une lumière, une harmonie, une odeur, une viande délicieuse, et une volupté quand j'aime mon Dieu. Mais cette lumière, cette harmonie, cette odeur, cette viande, et cette volupté ne se trouvent que dans le fond de mon cœur, dans cette parite de moi-même qui est toute intérieure et toute invisible, où mon âme voit briller au-dessus d'elle une lumière que le lieu ne renferment point, où elle entend une harmonie que le temps ne mesure point, où elle sent une odeur que le vent ne dissipe point, où elle goûte une viande qui en nourrissant ne diminue point, et enfin où elle s'unit à un objet infiniment aimable dont la jouissance ne dégoûte point. » SAINT AUGUSTIN, Confessions, X, VI, 8, trad. A., Andilly, Gallimard, Paris, 1993, pp. 393-340.

que l'homme lui-même[865] connaît. Une des idées-clés qui peut servir de conclusion à la réflexion augustinienne sur l'homme intérieur est celle soulignée par Pierre Blanchard :

> [l]a connaissance de soi est médiatrice pour la connaissance de Dieu. La connaissance de Dieu est médiatrice pour la connaissance de soi. La connaissance de soi sans la connaissance de Dieu accule l'homme au désespoir, la connaissance de Dieu sans la connaissance de soi est irréelle et impersonnelle, totalement inefficace.[866]

Ainsi, il est possible d'accéder à Dieu par l'accès à soi ; cette idée de l'intériorité traverse tout le Moyen Âge et explose dans la réflexion de l'époque moderne sur la subjectivité, acquérant un caractère épistémologique[867], entraînant parfois, un affadissement de l'intériorité qui n'est plus le lieu de la présence du divin. Ainsi, l'accent est déplacé sur l'intériorité qui cherche la certitude de soi-même. Les conséquences en sont l'apparition de nombreuses théories de la subjectivité parmi lesquelles celle d'une intériorité qui se cristallise dans les catégories de la conscience de soi, du « moi », de la réflexivité, etc.

La philosophie tend à expliquer le lien entre l'intériorité et le divin. Mais décrire l'homme seulement comme fini, est infiniment insuffisant. Il faut éviter de penser l'intériorité comme fermée en elle-même, puisqu'elle ne peut pas prendre la force en elle-même, sa source étant hors d'elle-même. Emmanuel Hausset, par exemple, propose une difinition de l'intériorité comme « une identité d'exode »[868] qui se réalise soit par le mouvement de la réflexivité, soit vers l'expérience de l'extériorité, soit dans une tendance vers l'être divin. Cette nécessité de l'intériorité de sortir vers ce qui est *hors* d'elle-même et *autre* qu'elle-même montre également sa nature inachevée qui ne peut arriver à la vérité sur elle-même que par la relation de ce qui est autre. La nature de l'intériorité est d'être relationnelle. Les exemples de la philosophie de Fichte et de Nabert ont été choisis particulièrement dans notre étude pour montrer ce caractère relationnel de l'intériorité vers Dieu et également de Dieu vers l'intériorité de l'homme. De la même manière, quand il s'agit du phénomène de la « religion invisible » ou « intérieure », la question se pose : qui

---

[865] Cf. « mais toi tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même ». « vous êtes plus intérieure à mon âme que ce qu'elle a de plus élevé que ce qu'elle a de plus haut et de plus sublime dans ses pensées. » *Ibid.,* SAINT AUGUSTIN, Confessions, III,VI, 11, 383 ; trad.fr. p.100.

[866] BLANCHARD P., L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des « Confessions », In : *Augustinus* Magister, Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre, 1954, p. 537.

[867] Cf.TAYLOR Ch., *Sources of the Self Making*, Cambridge University Presse, p. 132.

est responsable de la fragilisation des contenus de la croyance religieuse ? Selon Nabert, cherchant comment certifier l'expérience religieuse par l'analyse réflexive, il affirme qu'il y a toujours le risque que la conscience religieuse puisse entrer dans un « jeu intérieur », c'est-à-dire qu'elle n'arrive pas à faire « la preuve de l'existence de l'objet de cette expérience »[869], elle peut se tromper dans ses croyances. A ce stade :

> Religion toute intérieure qui apparaîtra dérisoire par rapport à une expérience religieuse intégrale. L'objection est spécieuse, si l'analyse réflexive peut établir qu'il n'est aucun des rapports de la conscience religieuse à son objet ou à l'absolu auquel elle se suspend, au Dieu qui est sa fin et son centre, qui ne soit appuyé sur une structure interne de la conscience, sans laquelle la plus haute certitude n'aurait aucun sens, aucune solidité.[870]

Selon Nabert, la conscience religieuse doit établir des relations avec ce qui est autre qu'elle-même, mais dans la structure intérieure d'elle-même, préservant une distance entre son immanence et une expérience d'« une caution transcendante ». Il n'y a qu'à cette condition que l'on peut avoir confiance en notre intériorité et, par la suite, à l'expérience religieuse[871].

La question de l'intériorité en appelle une autre : la nécessité de la religion dans un monde qui est atomisé est-elle une réponse à cette exigence fondamentale de notre intériorité? La formulation du « besoin » de la religion qui provient de notre intériorité, par son caractère relationnel, exclut, par définition, la religion intérieure. Il est plus qu'évident que les conséquences d'une telle approche de la religion sont dangereuses. On risque de privatiser la religion, ce qui à son tour, conduit à une réfutation des dogmes de la croyance, une individulisation qui détruit l'enseignement sur la Royaume de Dieu qui s'établit dans l'unité de la communauté des croyants et qui réunit en soi la communauté terrestre et céleste. L'intériorisation de la religion détruit l'objectivité et l'universalité de la vérité, car ces dernières sont remplacées par les interprétations et les opinions privées. A l'origine, les institutions poursuivent le bien commun, c'est une des raisons pour lesquelles la religion exige un attachement à une communauté de fidèles qui partagent le même sens de ses croyances et co-agissent pour le bien commun de l'humanité. Les religions institutionnelles

---

[868] HOUSSET E., *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, La nuit surveillée, Paris, Cerf, 2008, p. 367.
[869] DdD, p. 259.
[870] *Ibid.*

ont pour avantages sur l'expérience intérieure de mettre l'accent sur la dimension universelle de la croyance, de préserver le sens du rite. Mais elles présentent aussi des dangers tels que l'identification de la religion avec le pouvoir, la violence ou celui de l'idéologie. La religion n'est pas une affaire intérieure et personnelle. Quant à la sécularisation grandissante qui caractérise nos sociétés, elle n'est pas uniquement le résultat de la mondialisation mais s'accomplit aussi au niveau intérieur de l'homme, an niveau individuel. Ainsi, elle est aussi un problème individuel. On peut se demander pourquoi le témoignage du christianisme aujourd'hui n'est plus assez convaincant ? Serait-ce le témoin lui-même qui ne l'est plus ? Que peut faire concrètement l'homme, qui a l'expérience intérieure de Dieu, pour enrayer le processus de la sécularisation ?

Nos deux auteurs de référence sont particulièrement attachés à l'idée de l'intériorité. Fichte, par exemple, à propos de la manifestation de Dieu qui se réalise en nous, dans l'intimité de notre conscience, souligne l'importance de l'agir pour un « monde meilleur », lequel agir n'est autre que le résultat de l'agir de Dieu en nous. Il écrit : « 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 »[872]. À la suite de Fichte, Jean Nabert développe l'idée du « témoignage de l'Absolu », laquelle, par le divin qui demeure dans l'intimité du « moi », donne la force au témoin de témoigner devant les autres. Pour devenir un « témoignage absolu de l'Absolu », il faut que ce témoignage devienne premièrement un témoignage intérieur. Pour protester contre qui est l'« injustifiable », il faut que la conscience n'ait pas été détruite par l'expérience intérieure douloureuse du passé : de la « faute », l'« échec » et la « solitude ». C'est à l'intérieur du sujet que naît cette protestation et le désir d'être. Ces deux exemples présentent l'intériorité comme relationnelle et celle qui transcende soi-même, ce qui encore une fois confirme l'idée que l'intériorité, qui porte en soi la vie divine, ne peut pas être fermée sur soi, et donc que chaque tentative d'intérioriser la religion contredit l'idée de l'intériorité nabertienne. Ce penseur, en particulier, souligne dans sa philosophie de l'intériorité que l'acte religieux comme tous les autres actes se déroulent toujours dans une tension entre l'intériorité et l'extériorité. Les actes absolus

---

[871] Cf. *Ibid.*, pp. 258-259.
[872] GA I 9, 150 ; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie*, p.179.

comme l'amour, le pardon, le sacrifice sont impossibles sans le divin, qui se manifeste par l'intériorité humaine.

La présence du divin dans l'intériorité est ce qui résout l'incomplétude de l'intériorité humaine. Le divin n'est pas absorbé par l'intériorité humaine, l'homme ne devient pas divinisé, l'intériorité devient le centre de la rencontre de l'homme avec Dieu et avec soi-même mais aussi celui de l'expérience de l'absence et de l'abandon de Dieu. L'intériorité est marquée par la finitude, ce qui permet de penser la religion, tout d'abord, comme une relation humano-divine. Si l'on pense la religion comme une réponse à une initiative de Dieu qui donne la vie, l'intériorité du sujet humain n'en reste pas moins mystérieuse pour soi-même et non moins que Dieu demeure en elle.

2.2 L'affectivité

Poursuivant l'analyse de la deuxième catégorie qui est l'affectivité, nous commençons par l'introduction des questions de base : quelle est la place pour l'émotion dans la religion ? Et celle du sentiment dans l'expérience religieuse ? Quel est le rôle des sentiments du divin ou du sacré ? Les sentiments de crainte, de peur, ou d'amour sont-ils identiques dans l'expérience religieuse et la connaissance intellectuelle de Dieu ? Notre objectif est de montrer que l'affectivité en tant que réaction intérieure de la sensibilité humaine à ce qui est extérieur, signifie beaucoup pour l'expérience religieuse, car chaque état affectif de l'âme humaine est une réponse à une interpellation du dehors, qui peut être religieuse.

L'homme est toujours *affecté* par les phénomènes, c'est son mode de réponse à ce que le frappe. Les sentiments et les émotions créent un fondement qui ne cesse jamais d'émouvoir l'être humain. Chaque religion est basée sur l'amour de Dieu[873] et le premier contact entre l'humain et le divin passe par l'étonnement et, seulement après, par le désir de la connaissance de Dieu. Dieu est la source de l'amour et donne également sens à l'amour humain. Il existe une tendance à séculariser cette idée, selon laquelle pour aimer, on n'a pas besoin de Dieu. Elle faillit dans son argumentation, car la source de l'amour ne peut se

[873] Cf. « De tous les mouvements de l'âme, de ses sentiments et de ses affections, l'amour est le seul qui permette à la créature de répondre au Créateur, sinon d'égal à égal, du moins dans une réciprocité de

réduire à l'homme même ; par exemple, selon Fichte, l'homme comme tel n'est pas capable d'aimer adéquatement et c'est Dieu qui s'aime en nous-mêmes.

Puisque notre « moi » est incarné, la sensibilité fait partie de la finitude dont l'affectivité est le diapason de différents sentiments, à savoir la peur et la crainte, l'étonnement, l'espérance, la joie, le désir, l'angoisse ou la colère, etc. S'ils accompagnent chaque expérience religieuse, ils ne fondent pas pour autant la croyance en Dieu. La tradition judéo-chrétienne attribue à Dieu des états affectifs comme l'amour, la miséricorde ou la colère. Cette assertion fait l'objet de débats. Certains pensent que l'affectivité en Dieu peut se voir comme une alliance qu'Il veut établir avec et pour l'homme[874]. L'expérience du beau, du sacré, du sublime, dans son fondement, est indipensable sans l'affectivité. C'est aussi une caractéristique de la vie de Dieu qui est vivant, car l'affectivité est une expression de la vie. D'autres affirment l'incapacité de Dieu de sentir et le justifie par l'absence d'un corps et d'une nature matérielle[875] ce qui est lié à l'idée de Dieu non antropomorphe.

Le lien entre l'affection et la vie concerne éminemment la conscience : elle est en lien avec le monde par la corporéité humaine où le « moi » devient affecté par l'extériorité[876]. Si l'on parle de la conscience mystique, la présence de l'affectivité peut prendre la forme de la connaissance, puisque l'expérience mystique est la connaissance dans l'amour de Dieu[877]. Il s'agit de l'« élément affectif de l'intellectuel »[878] qui est indispensable et accompagne toujours cette expérience. Il y a une longue tradition intellectuelle occidentale, à partir de saint Augustin jusqu'à saint Thomas d'Aquin, qui traite l'affectivité comme une forme de l'invitation de l'homme à la béatitude en Dieu, ce qui est aussi une invitation à jouir en Lui et Le posséder par l'amour[879].

L'affection caractérise la condition humaine et la combattre détruit cette condition. Les stoïciens ont élaboré la théorie des affects, différenciant quatre principaux : le plaisir, le

---

ressemblance. » BERNARD DE CLAIRVAUX, *Le sermon sur le Cantique des cantiques*, Sermon 83, 4, Tome V, trad. P. Verdeyen SJ, R. Fassetta, Paris, Cerf, 2007, p. 449.

[874] Cf. BERNARD Ch. A., *Théologie affective*, Paris, Les éditions du Cerf, 1984, pp. 84-85.

[875] Cf. CORRIGAN J., *Emotion and Religion. A Critical assessment and annotated bibliography*, London, Greenwood Press, 2000.

[876] Cf. BERNARD Ch. A., *Théologie affective*, Paris, Les éditions du Cerf, 1984, pp. 148-149.

[877] Cf. BERNARD Ch. A., *Le Dieu des mystiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994, pp. 290-303.

[878] *Ibid.*

[879] Cf. « frui Deo, inhaerere Deo, habere Deum » ; oper.cit., CHEVALIER J., *De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin : histoire de la pensée*, Vol., 3, Éditions Universitaires, p. 74.

désir, la douleur et la crainte[880], mais ils ont également conceptualisé le thème de l'apathie. Saint Augustin, réagissant au problème de l'apathie stoïcienne, dans *La cité de Dieu* Livre IX, remarque :

> (…) quoique juste en nous et selon Dieu, ces affections sont dans l'ordre de cette vie et non de la vie future, objet de nos espérances ; et souvent même c'est à regret que nous leur cédons. Parfois l'émotion, non d'une cupidité répréhensible, mais d'une loulable charité, nous arrache des larmes malgré nous. C'est donc en nous faiblesse de la condition humaine ; mais il n'est pas ainsi chez notre Seigner Jésus, en qui la faiblesse même est un témoignage de puissance. (…) En effet, en ce séjour de misère où nous sommes, demeurer inaccessible à tout sentiment de douleur c'est, comme le remarque l'un des sages mêmes du siècle, un état que l'on ne saurait acheter qu'au prix d'une merveilleuse stupidité d'âme et de corps. Ainsi ce que les Grecs appellent *apathie*, ἀπάθεια dont le synonyme latin ne pourrait être que impassibilité ; cette apathie, qu'il faut entendre de l'âme et non du corps, si elle représente un état dégagé de ces affections qui s'élèvent contre la raison et troublent l'esprit, elle est une chose bonne et désirable, mais elle n'apparteint pas à cette vie. (…) Cette apathie ne sera donc en vérité qu'au moment où le péché ne sera plus dans l'homme. C'est assez maintenant de vivre sans crime ; celui qui se croit pur éloigne de lui non le péché, mais le pardon. Si donc il faut appeler apathie l'insensibilité complète de l'âme, qui ne voit que cette insensibilité est le plus grand de tous les vices ? Or, il n'est pas absurde de prétendre que la parfaite béatitude écarte tout aiguillon de crainte, tout voile de tristesse, mais pour en exclure l'amour et l'allégresse, ne faut-il pas être entièrement séparé de la vérité ? En un moi, si l'apathie exclut toute émotion de crainte, toute angoisse de douleur, il faut la fuir en cette vie, si nous voulons vivre dans la rectitude, vivre selon Dieu ; mais elle doit être l'objet de notre espérance pour la vie future où une éternelle félicité nous est promise.[881]

Dans ce paragraphe, Saint Augustin montre que l'insensibilité de l'âme est pire que d'être affecté par quelque chose. Or, « Vivre selon Dieu » suppose la relation affective avec Dieu. Si la religion est la manifestation du Dieu vivant, l'affectivité devient un élément important pour sa reconnaissance et la relation avec Lui. Être affecté par un phénomène signifie beaucoup plus que d'en percevoir des sensations, cela implique la possiblité d'une réponse à ce qui touche individuellement le sujet. Dans l'expérience religieuse, les affects peuvent être liés aux vertus. Les émotions sont présentes dans l'accomplissement du rite religieux[882]. L'homme est engagé par le caractère symbolique du rite religieux à une réponse

---

[880] Cf. BERNARD Ch. A., *Théologie affective*, p. 186.
[881] SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Vol, 2, Livres XI à XVII, trad. L. Moreau, revue par J.-C., Eslin, Paris, Éditions du Seuil,1994, pp.162-163.
[882] Cf. CORRIGAN J., *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, p. 6.

émotionnelle qui s'exprime par la prière, les chants, les gestes[883]. Ainsi, l'affectivité dans l'expérience religieuse est une expression de ce qui im-pressionne ; pour cette raison, ce qui im-pressionne précède la réaction affective. De nombreux nouveaux mouvements religieux sont exclusivement fondés sur les manifestations extérieures et ceci peut entraîner un attachement psychologique. L'homme peut être manipulé ou abusé par les émotions aussi dans l'expérience religieuse. On peut se demander alors ce qui rend les émotions religieuses s'il n'y a pas de référence à Dieu ? Peut-on être convaincu de l'authenticité des émotions rituelles ? Et finalement, l'expérience de l'absence de Dieu n'est-elle rien d'autre que l'absence de notre affectivité de Dieu ? Dans la perspective philosophique, la distinction pascalienne selon laquelle « le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point »[884] introduit une nouvelle interrogation qui a provoqué un débat entre de nombreux philosophes : faut-il séparer religion du cœur et religion de la raison au niveau de l'affectivité ? D'ailleurs, les émotions sont-elles vraiment privées de l'aspect intelligible ? Les recherches récentes s'entendent autour de l'idée que les émotions ne sont pas dépourvues d'intelligence. Par exemple, Martha Nussbaum insiste sur la nécessité de traiter l'affectivité comme une façon d'interpréter la réalité, de donner une valeur. Ainsi, les émotions ne sont pas privées du sens cognitif, elles constituent une réaction intelligente à la perception de la valeur[885].

La ligne de démarcation entre les émotions et les sentiments, qui appartiennent à la sphère affective, passe par la façon dont ils se manifestent. Les émotions s'expriment plutôt extérieurement, alors que les sentiments sont plus secrets et plus difficilement reconnaissables. Les émotions constituent toujours une réaction à un stimulus et peuvent parfois être incontrôlées ; les sentiments se caractérisent davantage par une recherche de sens et pour cette raison, ils sont plus persistants que les émotions. Cette distinction nous sert de préalable pour appréhender à quel niveau de l'expérience intérieure est l'homme qui est attaché au divin. De même, notre sentiment peut être comme un reflet de nos pensées et de notre comportement. Plus encore, si la même émotion se manifeste, son intensité varie selon l'objet, par exemple, la joie de retrouver une chose perdue n'est pas la même que la

[883] KLASSEN P. E., Ritual, In: *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, (éd.), J. Corrigan, Oxford University Press, 2008, p. 146.
[884] PASCAL B., *Pensées*, (éd.), M. Le Guern, Paris, Gallimard, 2004, Section IV, 277.

joie d'avoir la foi en Dieu. Nussbaum insiste sur le fait que les émotions se basent sur des croyances qui peuvent être vraies ou fausses. Elles ont la force, en fonction de leur intensité, de catalyser certaines actions ou de les arrêter. Puis, grâce à l'affectivité, le sujet humain s'ouvre à la plénitude de son être. Heidegger, par exemple, dans son travail monumental *Être et Temps,* présente l'homme comme « l'être-au-monde » (*In der Welt Sein*), qui est « l'être-jeté » dans le monde, son expérience primordiale étant de le sentir, et seulement après, de le connaître. Cette prédisposition par le sentiment nous ouvre au monde ; le philosophe décrit, par le terme *Befindlichkeit,* le sentiment de la situation dans laquelle le *Dasein* se retrouve par rapport au monde.

Fichte lie le « moi » à la finitude qui est incarné et situé dans le monde[886]. Pour lui, les sensations n'apparaissent jamais dans les limites de la conscience comme étant isolées ou inconscientes, mais comme des formes conceptualisées. Cette idée reflète la position fichtienne comme un « idéalisme réaliste », où la conscience de soi, de manière immédiate et non-représentative, se manifeste dans les sensations. Mais, ce moment de réalisme, selon Fichte, peut être montré, mais non dit, car il est inexprimable[887]. On retrouve, dans *Grundlage* de 1794, l'idée du « moi » qui se pose absolument, mais en même temps, Fichte développe le concept de « limite » qui détermine le « moi » ; c'est le « non-moi » qui ne permet pas au « moi » d'être tout puissant, mais déterminé par les objets du monde. Par cette notion du « non-moi », il s'oppose à la notion de « chose en soi » de Kant. Ensuite, dans la partie III de *Grundlage,* le philosophe introduit, comme nous l'avons déjà vu dans la première partie de notre recherche, le concept *Anstoß,* traduit en français comme un « choc » : un acte lié aux sensations et à la réflexion. Grâce à ce concept, on découvre certaines limites dans le « moi ». Le « moi » non seulement est déterminé ou affecté par les objets situés hors du « moi », mais le philosophe montre que le « moi » est aussi limité en soi-même, il s'agit de l'auto-affection » (*Selbstaffektion*). Ainsi, coexistent dans le moi[888] la finitude et l'infinitude car le « moi » qui se pose absolument n'est pas dépourvu de son immanence. À son tour, comme le note Daniel Breazeale, Fichte se demande ce que le moi

---

[885] Cf. NUSSBAUM M., *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, 2004, p. 17.
[886] BREAZEALE D., Check or Checkmate? On the Finitude of Fichtean Self, In: *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, éd. K. Ameriks, D. Sturma, State University of New York Press, 1995, pp. 87-114.
[887] Cf. REDDING P., *The Logic of Affect*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1999, pp. 88-101.

« sent » (*Gefühl*) exactement quand il sent lui-même, la réponse étant qu'il se sent lui-même comme limité[889].

Dans sa philosophie de la période berlinoise, Fichte approfondit le thème de l'affectivité. L*'Initiation à la vie bienheureuse* présente l'Être comme ce qui est affecté par soi-même, puisque c'est dans son rapport à soi-même qu'il peut « se sentir » (*sich fühlen*)[890]. C'est par l'amour que l'Être se sent soi-même. Dans la Leçon VII, l'amour est présenté comme un affect primordial de l'Être qui se réalise en lui-même, et par lequel il se sent en tant qu'Être[891]. Ici, il expose l'idée de « l'affect de l'être » (*Affect des Seyns*)[892] quand l'« être-affecté par l'être » (*Afficietseyn durch das Seyn*) devient en soi un être sensible, qui dans son être, doit « se-tenir-rassemblé » (*Sichzusammenhalten*) et « se-porter » (*Sichtragen*)[893], ce qui n'est rien d'autre qu'une auto-affection de l'Être. Dans la Leçon X, Fichte identifie l'amour à la vie, si, au début l'amour était le sentiment de l'Être en soi-même, maintenant, il relie l'Être avec l'être-là[894]. Autrement dit, l'amour est ce qui affecte l'être-là par l'Être. Le philosophe montre que l'amour n'est pas quelque chose qui nous appartient, mais il appartient à l'Être, et ce n'est pas nous qui aimons, mais l'Être qui s'aime en nous. Il écrit : « [d]ans cet amour, l'Être et l'être-là, Dieu et l'homme, ne font qu'un, ils ont complètement fusionné et sont confondus ». Plus encore, il précise : « ce n'est pas nous qui avons le pouvoir de l'aimer, mais c'est lui-même seulement qui est capable de s'aimer en nous »[895]. La contribution qu'apporte Fichte à la théorie de l'affectivité est que cette dernière prend sa source dans celle de Dieu, qui devient aussi source de la vie bienheureuse. Fichte est très attaché à l'idée de l'activité qu'il voit comme l'essence de la réflexivité, de l'affectivité, symbole de la vie.

---

[888] Cf. BREAZEALE D., Check or Checkmate? On the Finitude of Fichtean Self, p. 93.
[889] Cf. *Ibid.*, pp. 94-95.
[890] CATTIN E., La religion fichtienne, In : *Fichte: la philosophie de la maturité (1804-1814)*, Paris, Vrin, 2003, p. 137.
[891] Cf. *Ibid.*, p. 137.
[892] GA I 9, 51. FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie,* p. 251.
[893] GODDARD J.-Ch., Réflexivite, affectivité et anéatissement de soi. De la Wissenschaftslehre de 1805 à l'Anweisung zum seligen Leben de 1806, In : *Fichte-Studien*, Rodopi, Vol., 34, 2009, p. 228.
[894] Cf. CATTIN E., La religion fichtienne, p. 138.
[895] GA I 9, 167. FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse*, p. 205.

Chez notre deuxième auteur de référence, Jean Nabert, l'affectivité s'accomplit par le « sentiment de la finitude », dans laquelle est engagée la conscience dans une relation à Dieu qui « fait sentir sa présence »[896]. Il écrit :

> (…) la conscience ne se définit pas seulement comme conscience de ce qui appartient au monde ou comme conscience du monde ; elle est aussi conscience des déterminations affectives, volontaires, constitutives d'un moi singulier ; et il faut une conjonction ou une convergence de cet oubli des déterminations concernant le monde et de l'oubli concernant les déterminations du moi, pour que surgisse dans sa plénitude le sentiment du transréel qui coïncide ou se confond avec le sentiment d'un par soi ou d'un pour soi radicalement affranchi des déterminations et de l'extériorité comme telle.[897]

Le « sentiment du transréel » est un sentiment du divin ; c'est aussi un moment de « vénération » de la conscience[898]. Par le « sentiment de la finitude », on ne se sent que soi-même, on ne s'éprouve que soi-même, quand par le sentiment du divin, on ne peut pas être déterminé. En effet, ce dernier est paradoxalement « un sentiment » dépourvu de toutes déterminations, un « sentiment » pur transréel, mais jamais irréel. C'est par le « sentiment du transréel » qu'on peut sentir le poids de tout ce qui détermine.

La condition humaine porte en elle la sensibilité et l'affectivité ; ces sentiments sont donc inévitables. Mais l'homme n'est pas affecté de la même manière et au même niveau : par exemple, le sentiment de faute affecte moins la conscience que le sentiment de péché[899]. Pourtant, chaque épreuve est une expérience de « sensibilité blessée » par la souffrance, la douleur ou la mort et provoque pour l'individu un choc existentiel. Il n'y a que l'espérance qui permet de renouer avec notre condition. L'affectivité est un phénomène complexe qui révèle toute la fragilité et la vulnérabilité humaines. Mais, en même temps, elle est la manifestation de la vie dont les sentiments et les émotions en sont les expressions. Dieu établit une relation avec l'homme aussi au niveau affectif, de même, l'homme est affecté par cette relation avec Dieu, se sent attaché à lui. Un Dieu dépourvu d'amour est un Dieu étrange.

---

[896] DdD, p. 214.
[897] *Ibid.*, pp. 195-196.
[898] Cf. *Ibid.*, pp, 186-187.
[899] EM, p.90.

2.3 La vérité

Nous en arrivons à présent à la dernière proposition où nous abordons le concept de la vérité. Nous ne pouvons pas nous dispenser de la vérité et avons toujours besoin d'être certains que nous vivons dans la vérité. La vie dans l'incertitude constante n'est pas une condition authentique, ni un besoin naturel de l'être humain. Ainsi, la vérité est ce qu'il faut connaître et est aussi nécessaire que de vivre. La vérité n'est pas évidente à connaître, alors, il est juste de chercher l'accomplissement de la vérité[900]. Mais dans un contexte interreligieux, de quelle vérité s'agit-il : celle de la religion ou des religions ? Quel rôle joue la vérité dans un dialogue interreligieux quand chacun prétend à sa propre vérité ? Enfin, qu'est-ce une religion vraie et qui les rend vraies ?

Les approches sur la question de la vérité dépendent des défis auxquels celle-ci est confrontée à chaque époque, ce qui garantit toujours son actualité et exige constamment approfondissement des études autour de celle-ci. Notre temps, qui est marqué par le relativisme et le scepticisme, n'est pas une exception, surtout quand se pose la question sur la vérité de la religion et des phénomènes religieux. On peut également dire que la philosophie de la religion en tant que discipline s'appuie sur la définition de la vérité, ce qui en fait sa vocation particulière.

L'idée d'une religion vraie a été formulée par saint Augustin, qui dans son ouvrage « *De vera relgione* », au chapitre V, pose la question très concrète : « Où chercher la vraie religion ? »[901] se situant dans le contexte du paganisme, des hérésies et du judaïsme. Pour lui, l'homme est capable de reconnaître et de distinguer la vérité du mensonge, même si sa une nature est corrompue par le péché. Mais c'est grâce à Dieu que nous avons la capacité de chercher la vérité et de la découvrir, la vérité est intelligible[902] ; car, si tout « était facile à comprendre, il n'y aurait ni zèle à chercher la vérité, ni charme à la découvrir[903], insiste saint Augustin. La vraie religion, qui conduit l'homme à la vérité, est la vie « bonne et

[900] CAPELLE-DUMONT Ph., *Finitude et mystère III*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, pp. 17-22.
[901] SAINT AUGUSTIN, *De vera religione,* 5, 9. In: *Opere di Sant'Agostino,* ed., latino-italiana, Vol. VI, 1, Roma, Città nouva editrice, 1994, pp. 32-33.
[902] Cf. *Ibid.,* SAINT AUGUSTIN, *De vera religione,* 8; trad. pp. 38-39.
[903] Cf. *Ibid.,* SAINT AUGUSTIN, *De vera religione,* 17, 33. trad. pp. 58-59.

heureuse »[904], elle réside dans l'homme intérieur. Nous accédons à la « vérité éternelle » et à sa connaissance par la foi. Avec la vraie religion, apparaît la question du vrai Dieu ; saint Augustin est convaincu que la « seule et vraie » religion est le christianisme et les nouvelles hérésies ne peuvent que servir à mieux comprendre la vérité dans toute sa clarté. Saint Augustin vivait en pleine société grecque et romaine pour lesquelles la question de la vraie religion était absurde. En effet, la religion était inséparable de la vie sociale de l'empire et du culte de l'empereur ; de plus, la question de la vérité était l'apanage des philosophes. Ainsi, le christianisme a été la seule religion qui s'est opposée à celle de l'empire ou à la religion civile de la *polis.* Tout cela nous aide à comprendre la particularité de la philosophie de la religion non seulement à partir des exigences d'un contexte historique, mais aussi parce qu'elle ne peut faire l'économie de rechercher la vérité et donne ainsi à cette notion une valeur suprême.

Il existe diverses perspectives de la vérité (scientifique, philosophique, éthique, religieuse, etc.)[905] et différentes étapes de son analyse (signification, logique, épistémologique, pratique), mais aussi ses déviations (le trivialisme, la vérité vague, probable, conditions quasi-vraies, demi-vraies, vrai seulement dans certaines circonstances ou non-vérité)[906]. Et pourtant, et malgré cela, dans une société hyperinformative, multiculturelle et multireligieuse, la question augustinienne reste d'actualité. Les points de vue peuvent se multiplier à l'infini, mais la religion continue de prétendre à « l'idée d'une vérité ultime garante d'une intelligibilité supérieure »[907].

Cet engouement dans la recherche de la vérité a été provoqué par le développement de la science et la nécessité de vérifier et d'éprouver des théories, ce qui a donné naissance à la « vérité scientifique ». La vérité est fondée sur la réalité ; c'est par la vérité que la réalité s'explique telle qu'elle est, car il s'agit de la vérité de l'être, ce qui se trouve à la base des théories réalistes ou correspondantistes de la vérité. La question se complique quand on arrive à vouloir définir la réalité. Mais aussi, si quelque chose est vrai, qu'est-ce qui le rend vrai ? Le problème de la vérité renouvelle cette interrogation : qu'est-ce qui rend vrai une certaine réalité des choses ou des propositions et, en conséquence, être vrai signifie-t-il être

---

[904] *Ibid.*, SAINT AUGUSTIN, *De vera religione*, 1,1. trad., pp. 16-17.
[905] Cf. CAPELLE-DUMONT Ph., *Finitude et mystère III*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, p.22 et p.26.
[906] Cf. D'AGOSTINI F., *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, 2011.

en relation avec les choses du monde ? Selon cette théorie, si un porteur de vérité est vrai, alors, ce doit être quelque chose qui le rend vrai. La question qui suit est celle de savoir si les théories de la vérité sont valables de la même manière pour l'état des choses qui n'examinent pas la réalité de ce monde[908].

La philosophie et la religion comportent différentes approches de la vérité : la première s'organise selon des énoncés méthodologiques et propositionnels, la deuxième se base sur la vérité révélée. Il ne suffit pas seulement de montrer comment la vérité se dispose dans un mode épistémique, s'applique dans les propositions, s'affirme avec le prédicat du « vrai », mais comment celle qui transcende des capacités cognitives, intellectuelles de l'individu et des faits (la vérité ne se base pas toujours sur les faits) est exposée. Il s'agit d'interroger le statut de la vérité dans le contexte des religions, car nous ne pouvons croire en quelque chose si ce n'est pas vrai, mais on peut se tromper à propos de la vérité de nos croyances. Nous avons besoin de préciser les critères que la religion rend vrais et qui sont universels, car par exemple pour l'homme qui croit à un mythe, n'accepte pas qu'il s'agit d'un mythe puisqu'il pense que c'est la vérité[909]. L'acte de croyance prétend à la vérité, mais parfois, celle-ci se base sur des convictions subjectives. Si la croyance implique toujours en soi et sans condition la vérité, et si la religion est indispensable sans l'acte de croyance, alors, certaines difficultés sur le vrai dans les religions sont aussi le résultat de la projection de ces convictions subjectives lors d'un dialogue interreligieux. En conséquence, se pose la question de savoir comment confronter les vérités avec la vérité. Il s'agit là d'un processus de vérification méthodologique dans l'analyse de la religion, mais jusqu'où va sa pertinence quand nous nous interrogeons sur Dieu qui est la Vérité, source de vérité, qui se nomme lui-même « Vérité » (Jn 14,6) ? La recherche de la vérité, dans le contexte biblique, nous montre différents passages où la vérité devient une expérience vivante et libératrice. Avec l'épisode de la rencontre entre Pilate et Jésus, nous avons un exemple de dialogue où la

---

[907] CAPELLE-DUMONT Ph*., Finitude et mystère*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 50.

[908] Cf. « Pour le pragmatiste pluraliste, la vérité prend naissance, et grandit, à l'intérieur même des données de l'expérience finie. Elles posent toutes les unes sur les autres; mais le tout qu'elles forment, à supposer qu'elles en forment un, ne pose sur rien. Toutes nos " demeures " se trouvent dans l'expérience finie; mais cette dernière n'a, comme telle, " ni feu ni lieu ". Rien ne saurait, du dehors, assurer la destinée du flux de ses données: elle ne peut compter, pour son salut, que sur les promesses et les ressources qu'elle trouve en elle-même. » *Op. cit*., JAMES W., *Pragmatisme,* 1911, p. 170 In : COMETTI J.-P., *Qu'est-ce que le pragmatisme ?* Paris, Gallimard, 2010, p.82.

[909] Cf. ZARKA Y. Ch., « *Les religions et la question de la vérité* », Cités 2/2015, n°62, pp. 3-8.

question : « Qu'est-ce que la vérité ? » (Jn 19, 38), qui présuppose la possibilité d'une réponse, perd tout son sens et est absurde car poser la question de la vérité devant la Vérité même, exclut une quelconque réponse. La philosophie de la religion ne peut pas se limiter à la notion de la vérité propositionnelle, car la vérité dans la religion peut se concentrer sur la vérité non grammaticale.

À la lumière de cette réflexion, on peut se demander (a) comment différentes croyances religieuses se rapportent à la vérité et, (b) s'il y a un lieu à la liberté sans laquelle la religion risque de devenir totalitaire et violente. Alors, peut-on établir des liens entre la vérité et la pluralité des religions ou entre l'unique vérité et une vérité partielle ? Nous trouvons la réponse chez saint Justin qui, selon Philippe Capelle-Dumont, nous donne un exemple de ce qui est pluriel en comparaison de ce qui est unique[910]. Chez Justin, nous trouvons une réflexion sur la Vérité qui est le Verbe (*Logos*) et qui se manifeste par la « semence du Verbe » (*sperma tou Logou*), présente dans chaque être humain ; c'est pourquoi l'homme appartient à la Vérité. Justin reprend également une autre expression, le « Verbe ensemençant » (*spermatikos Logos*), héritée de la philosophie stoïcienne. Pour les stoïciens, la connaissance de la vérité doit correspondre à l'idée de la vie vertueuse, c'est-à-dire, qu'elle appartient à la disposition naturelle de l'homme, à la moralité ou à la religiosité. Saint Justin approfondit cette idée en montrant que, par la présence de la « semence du Verbe » dans l'intelligence de l'homme, celui-ci est capable de connaître Dieu. Précédemment, nous avions vu qu'il y a déjà une disposition surnaturelle de Dieu vers l'homme, une disposition à la vérité qui provient de Celui qui est source de Vérité. S'ajoute maintenant une action du *Logos* dispersé dans sa créature pour la rassembler dans la connaissance de Soi[911]. Ainsi, selon cette théorie de Saint Justin, la vérité révélée est aussi présente d'une certaine manière, chez les penseurs comme Socrate ou Platon, permettant de parler des chrétiens avant le Christ[912].

A présent, il est temps de se demander quel est le rapport de Fichte à la question de la vérité, puisque, à partir de la *Doctrine de la science* de 1804, il élabore une aléthéologie. Le philosophe est radical dans la formulation : il atteste qu'il y a « une vérité qui seule est

---

[910] Cf. CAPELLE-DUMONT Ph., *Finitude et mystère II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, pp. 28-29.
[911] Cf. PABST A., *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 61.

vraie, et tout, hormis elle, tout est inconditionnellement faux »[913], et c'est seulement elle qui « peut être réellement trouvée »[914]. La vérité comme l'« unité absolue » fait appel à l'essence de la philosophie consistant à « *ramener* tout le *divers* (qui s'impose cependant à nous dans le spectacle ordinaire de la vie) à l'*unité absolue* »[915]. Donc, la philosophie ramène à la vérité et veille à sa manifestation dans le monde. La vérité comme « l'unité absolue » est « fermée en soi-même » et « immuable en soi »[916]. De cette manière, Fichte esquisse la vérité comme un idéal à laquelle doit accéder la philosophie, excluant automatiquement tout ce qui est divers ou multiple et le rendant faux[917].

Lorsque, plus loin, Fichte déroule le cheminement de sa réflexion sur la vérité, il est conscient du fait que parler sur la vérité absolue qui est en soi et pour soi, n'est rien, sans l'être du savoir[918]. Il ne suffit pas de présenter la vérité comme *notre* façon de voir les choses (*der Ansicht*) ; une vision intellectuelle (*die Einsicht*) est nécessaire qui « présuppose une pensée ou une conscience de lui-même ; l'être est donc le terme d'une disjonction et n'est qu'une moitié dont la pensée est l'autre »[919]. Ainsi, commente Marcuzzi, nous avons ici une vision « où rien n'est vu parce que justement on ne tient pas compte de ce qui est vu (…) la conscience se neutraliserait-elle pour permettre la saisie authentique du vrai »[920]. Il faut bien comprendre que la vérité absolue n'est pas notre privilège, car « ce n'est pas nous qui faisons la vérité ; et les choses iraient mal si nous devions le faire ; c'est la vérité qui se fait elle-même par sa propre force »[921]. Il parvient à l'idée d'osciller entre deux polarités remarquant : « [l]a nature de notre science nous commande de ne nous tenir absolument ni dans l'unité, ni dans la diversité, mais entre les deux »[922]. Enfin, une autre

---

[912] Cf. *Ibid.*
[913] SW X 90; FICHTE J.G., *La théorie de la science. Exposé de 1804*, p. 20.
[914] *Ibid.*
[915] *Ibid.*, SW X 92; trad. fr. p. 23.
[916] *Ibid.*, SW X 92-93; trad. fr. p. 24.
[917] Cf. MARCUZZI M., Vérité et ajout (*Wahrheit et Zusats*). La détermination fichtéenne de la vérité dans l'aléthéologie de la *Doctrine de la science* de 1804/II, in *L'être et le phénomène : Doctrine de la science de 1804*, (éd.) J.-Ch. Goddard et Alexander Schnell, Paris, Vrin, 2009, p. 175.
[918] Cf. *Ibid.*, SW X 98-99 ; trad. fr. p. 30.
[919] *Ibid.*
[920] MARCUZZI M., Vérité et ajout (*Wahrheit et Zusats*). La détermination fichtéenne de la vérité dans l'aléthéologie de la *Doctrine de la science* de 1804/II, p. 181.
[921] SW X 124 ; trad. fr. p. 58.
[922] SW X 132 ; trad. fr. p. 67.

définition de la vérité est « ce que nous *sommes* intérieurement, dans ce que nous faisons et vivons »[923].

Quelques années plus tard, dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, Fichte pose la question de la vérité de la religion, assumant qu'en dehors du christianisme, « il n'y a aucune vérité »[924]. Dans ce contexte, Fichte conceptualise l'idée de l'amour comme la source de toute vérité, de toute certitude et de réalité[925]. Ainsi, nous avons la vérité absolue et immuable, qui se différencie de ce que l'on tient pour vrai, qui doit être cherchée, découverte et vérifiée, mais Fichte n'envisage pas cette quête comme une limite de la condition humaine, au contraire, selon lui, « nous naissons dans la non-vérité (justement parce que nous devons accéder à la vérité par notre propre liberté) »[926]. La vérité fait partie de la connaissance et de la croyance, le philosophe souligne que « (…) tenir pour vrai est une *croyance*. Notre philosophie part donc d'une croyance et elle le sait »[927].

À sa suite, Nabert confirme cette analyse, cherchant comment osciller entre la vérité absolue et les vérites partielles. Voici ses paroles :

> Il y a, dans toutes les vérites obtenues, conquises, un élan vers une vérité totale, une idée de la vérité absolue qui passe toutes les vérités particulières. (…) Il y a, dans toute décision éthique, l'ambition de faire tenir, dans les actes les plus divers, l'accomplissement d'une tendance absolue à l'absolu.[928]

La vérité partielle ne peut prétendre à la vérité entière et absolue, elle ne peut non plus exister sans la vérité absolue ; elle n'a de sens que si elle se réfère à la vérité absolue et ultime. Pour Nabert, c'est l'Absolu qui fonde la vérité dans la conscience humaine[929], et la tendance absolue à l'Absolu est une possibilité de rejoindre la vérité absolue. Finalement, malgré le défi de notre culture de substituer les opinions à la vérité, celle-ci reste, dans sa paradoxalité, cachée et non évidente pour l'homme qui la cherche. Ce n'est que dans la confrontation avec la vérité suprême que l'homme retrouve le chemin authentique. De plus,

---

[923] SW X 133; trad. fr. pp. 67-68.
[924] GA I 9, 115 ; FICHTE J.G. *L'Initiation à la vie bienheureuse*, p. 127.
[925] Cf. GA I 9, 167 ; trad. fr. p. 206.
[926] GA II 14, 165 ; FICHTE J.G., Sur l'étude de la philosophie en général (1812), In : *Introduction berlinoise à la philosphie*, p.143.
[927] GA I 5, 43 ; FICHTE J.G. *Le systhème de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, p. 31.
[928] DdD, p. 152.
[929] Cf. *Ibid.*, p. 153.

nos possibilités peuvent être transcendées uniquement par l'effort et l'ouverture inconditionnels à la vérité.

Ces trois catégories que nous avons évoquées dans ce chapitre sont partie intégrante de chaque conscience religieuse dans sa relation aux phénomènes religieux. Nous ne pouvons pas nous dispenser de notre intériorité qui est essentielle à notre expérience de Dieu. Son sens véritable est de faire l'expérience de l'« exode » de soi, qui est une exigence du divin demeurant dans le moi ainsi que celle d'être partagée et de témoigner, et non d'intérioriser et de privatiser la religion, ce qui sont les risques possibles de la tendance actuelle. L'affectivité est un autre élément représentatif de chaque religion, car elle est un signe de l'expressivité de la sensibilité humaine dans notre expérience de Dieu. Le rite, le culte, la prière, l'expérience mystique de Dieu sont chargés de dimension affective en ce sens que Dieu touche l'être humain respectant toute sa fragilité et sa vulnérabilité. Quant à la vérité, elle est essentielle, car la philosophie de la religion prend son origine dans sa définition. À son tour, l'idée de la religion vraie dépend de la manière dont est définie la notion de la vérité, cette dernière étant aujourd'hui notablement manipulée et subrepticement placée, donc travestie, sur le le registre des popinions. Seul l'emploi de ces catégories rendrait possible un nouveau discours sur la philosophie de la religion car il autoriserait, à partir de critères objectifs et universels, un dialogue entre la raison et les phénomènes religieux.

CHAPITRE 3

Les voies de la philosophie de la religion

Nous voulons ici tenter d'élucider l'étude des procédés par lesquelles se pense et s'élabore la philosophie de la religion. Il s'agit de savoir comment celle-ci peut relever les défis actuels de la religion et quelles voies elle peut emprunter pour y répondre. Avant d'évoquer les nombreux problèmes que traite la philosophie de la religion, il faudrait préciser son propre statut qui est en réalité problématique. Quel est le rapport entre la philosophie et la religion ? On peut distinguer deux grandes lignes dont la première s'appuie sur la définition que propose Hegel (1770-1831) :

> L'objet de la religion, comme celui de la philosophie, est la vérité éternelle, Dieu et rien que Dieu et l'explication de Dieu. La philosophie ne fait que s'expliquer elle-même en expliquant la religion, et en s'expliquant elle-même elle explique la religion. (…) Ainsi religion et philosophie coïncident. La philosophie est en fait elle-même service de Dieu comme la religion.[930]

Selon cet extrait, la philosophie et la religion visent un but commun : la vérité et Dieu. La philosophie s'explique elle-même par la religion et, à partir de cela, s'explique aussi la religion, suggère Hegel. Pour cette raison, la philosophie et la religion selon Hegel sont indispensables et partagent le même droit à propos de leur objet commun.

La seconde ligne que nous retenons est présentée par Paul Tillich (1886-1965) :

> L'objet de la philosophie de la religion est la religion. Mais cette simple explication désigne un problème, *le problème fondamental de la philosophie de la religion* : avec la religion, la philosophie affronte un objet qui se refuse à devenir un objet pour la philosophie.[931]

Selon Tillich, la religion ne peut être un objet de la recherche de la philosophie car elle tend à s'expliquer par elle-même. Puisqu'elle est auto-compréhensible, elle n'a pas besoin d'être expliquée par quelque chose d'autre qu'elle-même. Ainsi, nous pouvons croire en Dieu sans une justification philosophique du contenu de nos croyances ou sans les épreuves rationnelles de Son existence. Cependant, la réflexion de Tillich pose problème dans la

---

[930] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* Teil 1 : *Einleitung. Der Begriff der Religion*, (hrsg.), Jaeschke W., Hamburg, 1993, S. 63; trad. fr., Garniron P., Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 60.

[931] TILLICH P., Religionsphilosophie, 1925, In: Gesammelte Werke, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, t. 1, p. 297. La citation est reprise de Jean-Luc Marion dans « Une question de réponse » In : Capelle-Dumont Ph., *Religion et liberté*, (dir.), Philippe Capelle-Dumont et Yannick Courtel, Presses Universitaires de Strasbourg, 2014, p. 13.

mesure où elle évacue l'évaluation rationnelle de la vérité des croyances religieuses, ce qui conduit à un fidéisme ou ce qui est nommé aujourd'hui comme la « croyance non-réflexive » (*Unreflective belief*)[932]. En ce cas, comment pouvons-nous être convaincus de la vérité de nos croyances ?

Différentes questions se posent ici. Pourquoi nous arrêtons-nous à la philosophie de la religion et non des religions ? En effet, parler de la religion tendrait à supposer que la pluralité des religions n'est pas prise en compte. Si, dans le passé, la religion pouvait être identifiée à un certain territoire et à sa culture, aujourd'hui, avec le processus de mondialisation et de libéralisation et donc la floraison des différentes religions et cultes, l'homme moderne peut choisir, comme dans un supermarché, une religion selon ses préférences et ses besoins[933]. Une autre interrogation consiste à savoir comment la religion interfère dans la vie de l'homme tant dans ses croyances que dans ses actes et ses expériences religieuses. C'est encore la philosophie de la religion qui doit répondre aux défis de la sécularisation et de l'indifférence religieuse qui augmentent dans la société. Cette coexistence aussi inédite qu'étrange entre la religion et la sécularisation de la société, la tendance d'un « Dieu sans religion », donnent beaucoup à penser.

La philosophie de la religion se doit également de rappeler qu'elle a sa propre voie parce que, du fait que Dieu prend l'initiative dans sa relation à l'homme et que celui-ci y répond, la religion comporte une dimension humano-divine. On ne peut donc « naturaliser » la religion ni la décrire comme un phénomène seulement humain, comme une nécessité psychologique (Sigmund Freud 1856-1939), biologique (Daniel Dennett 1942), sociologique (Emile Durkheim 1858-1917). Cette analyse présente la religion comme une affaire entièrement humaine, ce qui pose la question du contenu des croyances de la religion, autrement dit de la vérité et des doctrines de la religion qui ne peuvent, par principe pas argumenter à partir des seules nécessités humaines. Il faut donc redire combien philosophie de la religion se différencie des autres disciplines comme la sociologie, la psychologie, l'anthropologie de la religion, ainsi que d'autres approches empiriques. Dans ce contexte

---

[932] PETERSON M., HASKER W., REINCHENBACH B., BASINGER D., *Reason and Religious belief. An Introduction to the Philosophiy of religion*, Oxford University Press, New York, 2013, p.15.
[933] Cf. FABRIS A., *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, Roma, Carroci, 2012, p. 16.

polyphonique, la philosophie a la particularité d'examiner les actes religieux par ses moyens analytiques, phénoménologiques, herméneutiques, mais aussi linguistiques.

Tout philosophe peut s'atteler à cette tâche, la religion étant pour lui objet d'intérêts au même titre que les autres domaines de la recherche philosophique, en employant des outils rationnels et sans volonté de se confronter aux vérités révélées. Est-il donc nécessaire, dans ce cas, d'être un philosophe croyant ? Qu'introduit donc cette donnée qualifiante dans le traitement de l' « objet » religieux ? L'absence d'un engagement personnel dans les questions relatives à la religion est acceptable par exemple, dans la *théologie naturelle,* selon laquelle l'homme est capable de penser en raison et sans le recours à un dépôt révélé ce qui concerne Dieu, son existence, ses attributs, etc. Le philosophe peut examiner la vérité d'une religion sans nécessité de croire en elle ; on peut ainsi soutenir l'argument de la véracité de l'hindouisme sans croire personnellement en ses objets[934].

La différence de la théologie naturelle, on distingue une autre branche, la *théologie philosophique,* qui part de la Révélation en prenant pour base les textes sacrés et la tradition, et qui utilise, en même temps, la philosophie pour sa méthode. Dans ce cas, on peut objecter qu'il est difficile de prendre du recul par rapport aux vérités révélées, qui sont fondées sur la croyance et qui exigent un rapport adéquat.

A l'opposé de celle de Tillich, Jean Greisch confie une autre tâche à la philosophie de la religion, il écrit :

> La philosophie de la religion a pour tâche de penser la religion dans la totalité de ses manifestations, ce qui l'oblige : 1) à élucider le sens des religions positives, au lieu de construire de toutes pièces un concept philosophique de la religion ; 2) à en analyser l'ensemble des expressions individuelles et collectives, rites, croyances, attitudes spirituelles, mais aussi les catégories mentales et discursives qu'elle produit ; 3) en tenant compte des données de l'histoire des religions qu'il s'agit d'intégrer dans une réflexion plus générale sur le sens de l'histoire universelle.[935]

Il s'ensuit de cette approche que la philosophie embrasse toute la réalité de la religion par l'analyse de ce qui la structure et par ses nombreuses expressions et formes. La troisième partie de la proposition de ce philosophe ne prend pas en considération la position de la

---

[934] Cf. PETERSON M., HASKER W., REINCHENBACH B., BASINGER D., *Reason and Religious belief. An Introduction to the Philosophiy of religion*, p.14.
[935] GREISCH J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, Paris, Cerf, tome I, p. 10.

philosophie analytique dans la religion car elle ne tient nul compte du contexte historique ou culturel de la religion, mais pose des problèmes ou emploie des arguments qui sont « transhistoriques »[936]. La philosophie de la religion, selon Greisch, part de l'analyse des manifestations de la religion et, par des procédures liées à la phénoménologie herméneutique, s'efforce de saisir et de découvrir leurs significations. Il propose de distinguer « cinq grands paradigmes »[937] de la raison en philosophie de la religion : spéculatif, critique, phénoménologique, linguistique (analytique) et herméneutique[938]. Ceux-ci déterminent la voie de la philosophie de la religion, mettant l'accent sur différents thèmes et problèmes dont elle s'occupe.

La philosophie fait référence au *logos* intérieur de la religion c'est-à-dire à la relation de la foi et de la raison qui oblige comme telle porte les croyants à examiner les motifs de leurs croyances religieuses. Ainsi, une des tâches fondamentales de la philosophie de la religion consiste à chercher et à expliciter les modalités qui rendent vraies les croyances religieuses. L'exigence propre du croyant consiste en ces lieux à préciser son identité dans un contexte de pluralité religieuse. La recherche d'un contenu authentique demande inévitablement que le croyant fasse appel à la raison. Cet argument semblerait détrôner la différenciation pascalienne entre le Dieu des philosophes et le Dieu des croyants dès lors qu'elle est, à tort, comprise comme une antinomie. Il n'en est rien en effet ? Toute l'expressivité religieuse comme les rites, les cultes, les symboles, les gestes qui constituent la dimension visible et pratique de la religion et des expériences religieuses ne prennent sens qu'à partir de la compréhension, et son coefficient rationnel, du contenu des croyances religieuses. L'analyse de ces éléments symboliques de la religion, leur expressivité, la référence aux textes sacrées, etc. exige une autre approche que la justification des croyances religieuses ou des preuves de l'existence de Dieu. La vérité de la croyance religieuse ne saurait dépendre de celui qui prononce certaines propositions à son sujet, même avec autorité. La philosophie de la religion s'interroge sur les critères et les conditions, dans

---

[936] « D'une part, ce mode de réflexion analytique méthode spéculative du Moyen âge, avec l'examen de l'assertion religieuse et le vocabulaire des concepts religieux ; d'autre part, le contexte historique a aussi un avantage, car il aide a mieux comprendre la culture dans laquelle ces concepts prennent son être et la variation de leur sens. » *Philosophie de la religion. Approches contemporaines*, Textes réunis par C. Michon et R. Pouivet, Paris, Vrin, 2010, p. 27.

[937] GREISCH J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, p. 61.

[938] Cf. *Ibid.*

lesquelles les propositions concernant Dieu et la religion peuvent être considérées comme vraies. Il faut aussi déterminer une terminologie religieuse pour éviter l'équivoque et les marges interprétatives incertaines. La philosophie de la religion relève et élabore des questions sur les grands phénomènes de notre société, telles la pluralité religieuse, la sécularisation, le dialogue avec la science, l'indifférence religieuse, mais aussi le fondamentalisme et la violence des religions, ou encore l'instrumentalisation politique de celles-ci. Fort de ces préalables, vous allons vérifier comment la philosophie de la religion contemporaine se déploie sur ces deux voies majeures que sont l'épistémologie et la phénoménologie de la religion.

3.1 Épistémologie de la religion

Les défis que rencontre l'épistémologie de la religion actuelle (la philosophie analytique de la religion), ne se limitent pas seulement aux questions de savoir si nos propositions ou croyances sont vraies ou aux manières de construire de bons arguments pour étayer les preuves en faveur de l'existence de Dieu ou encore aux moyens de justifier les croyances. L'enjeu est aussi de fournir au croyant les moyens théoriques par lesquels il peut éclarer la vérité du contenu de ses croyances. Cela présuppose « un contrôle des définitions et des modes d'argumentation, par la discussion rationnelle autour de questions et de thèses clairement identifiées »[939]. Il existe un préjugé selon lequel l'approche analytique en philosophie de la religion rationaliserait la religion ; l'on peut évidemment répondre que l'épistémologie de la religion ne réfute pas les « mystères divins qui sont au-delà de la rationalité humaine, mais aussi, et non moins, que ceux-ci rejettent « l'irrationalisme philosophique »[940]. Dans l'histoire de l'épistémologie de la religion, nous trouvons maints exemples où les critères d'analyse sont déficients. Pensons parexemple à la justification de l'acte de croyance par le critère de l'évidence, qui a donné la théorie de l'évidentialisme dont est issue la fameuse expression de Clifford : « [i]l est mauvais, partout, toujours et pour

[939] *Philosophie de la religion. Approches contemporaines*, Textes réunis par C. Minchon et R. Pouivet, Paris, Vrin, 2010, p. 33.
[940] Ibid., *Philosophie de la religion. Approches contemporaines,* p. 27.

quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante »[941]. A l'origine, l'évidentialisme était pensé comme une alternative au fidéisme ; mais ce critère qui emprunte aux sciences empiriques, ne convient guère pour justifier des croyances placées sur le registre proprement religieux. Tout au mieux, ce qui n'est certes pas négligeable, il rappelle l'exigence de ne pas dissocier la croyance religieuse du sentiment[942].

Différents points de vue s'expriment alors quand s'interroge sur la possibilité que la croyance religieuse soit rationnelle. Le théiste affirmerait que la croyance peut posséder l'élément rationnel, alors que pour l'évidentialiste, ayant à se confronter au critère de l'évidence elle ne le peut guère ; à son tour, l'évidentialiste théistique insisterait sur l'emploi possible de l'évidence pour fonder la croyance en Dieu sur la rationalité, même si les épistémologues réformés résisteraient à ce sujet, argumentant qu'il n'est point besoin d'une évidence pour fonder la croyance sur la rationalité. Citons également les fidéistes pour lesquels la croyance n'aurait pas besoin de solliciter la rationalité. Quant aux représentants non-théistiques[943], ils contesteraient tous ces points de vue.

Le problème de l'épistémologie de la religion est qu'elle dépend, en réalité, de la forme d'une croyance et non de la valeur de son contenu, sur laquelle on risque alors de faire l'impasse dans le processus d'une vérification ou d'une justification. C'est pourquoi la question de l'expérience religieuse et l'attention aux exigences religieuses de l'homme, les problèmes de la religion sociale, n'y sont pas thématisés. Par contre, le caractère apologétique de l'épistémologie de la religion, parmi les autres méthodologies de la philosophie de la religion, fournit les critères objectifs prétendant à l'universalité accessible pour tous en evertu de la capacité rationnelle de tout homme. Elle cherche la façon de prévenir le risque de ne pas devenir victime de convictions erronées, tout en sachant que d'autres alternatives sont possibles[944]. Résister à l'erreur et garder la vérité ne doivent jamais perdre de vue que le sens ultime se réalise dans la pertinence de la vérité et dans la croyance, non, jutement, dans une vérité sans croyance.

---

[941] « It is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence», CLIFFORD W.K., *The Ethics of Belief*, (1877), in: *Lectures and essays*, F. POLLOCK (ed.), Macmillian, London, p. 186.
[942] Cf. POUIVET R., *Épistémologie des croyances religieuse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, p. 36.
[943] Cf. CLARK K. J., *Religious epistemology*, In: Internet Encyclopedia of philosophy http://www.iep.utm.edu/relig-ep/ (10 septembre 2016).
[944] Cf. POUIVET R., *Épistémologie des croyances religieuse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, p. 14.

La nécessité d'une justification de nos croyances religieuses nous incite à formuler une autre question : qu'est-ce qui exactement les rendent justifiables ? On peut encore évoquer Jean Nabert et la théorie de la critériologie comme un moyen par lequel il est possible de penser et juger certaines de nos croyances religieuses. Fournir un critère signifie poser un principe par lequel peut, voire doit être déterminée la vérité ou la fausseté des croyances. Il faut alors se demander qui impose ce principe et si ce principe est seulement unique ? Il existe une différence de taille entre le fait de croire dans une fantaisie ou une magie et celui de croire dans les vérités révélées ; or si l'on applique ici le critère de l'évidence, les deux « croyances » se présentent avec le même niveau de crédibilité. L'affirmation de la non-croyance en Dieu se base sur l'idée qu'il n'est pas de critère évident pour prouver que Dieu existe, donc en l'absence de ce critère, l'existence de Dieu est sujet à caution. Cependant, il y a aussi d'autres croyances que nous ne pouvons pas prouver à cause de l'absence de l'évidence comme les valeurs ou les droits de l'homme. Justifier les croyances religieuses à travers l'évidence empirique est incompatible. Ainsi, un des arguments de l'épistémologie « réformée » affirme que le chrétien n'a pas besoin de justifier sa croyance en Dieu. Il y a beaucoup d'autres croyances que nous ne justifions pas et nous les acceptons comme vraies[945].

« La croyance en Dieu » ne signifie pas la même chose que : « la croyance que Dieu existe ». Nous sommes donc obligés de reformuler car on ne peut pas croire en Dieu, si on ne sait pas qu'Il existe. Croire en Son existence présuppose la conviction, la certitude et l'évidence, lesquelles sont liées aux sources cognitives. Ainsi, il est essentiel d'engager un travail en raison pour placer la croyance dans les bornes de la vérité et de l'intelligibilité qu'elle possède.

La tension s'approfondit quand se pose la question de savoir comment il convient de rapporter les arguments justifiant les croyances religieuses au pluralisme religieux. Prétendre à la vérité de la croyance religieuse vise à l'universalité ; en effet, étant un acte de l'individu qui naît dans une culture déterminée, la croyance ne doit pas nécessairement dépendre de la barrière contextuelle d'une culture. Bien évidemment, le chrétien ne peut croire en réincarnation ou aux idées animistes sans entrer en conflit avec les vérités sur

[945] Cf. PLANTINGA A., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

lesquelles se base sa croyance propre comme chrétien. Avoir pour socle commun les vérités liées à la Révélation ne suppose pas pour autant que nous puissions comprendre la croyance de quelqu'un d'autre. L'épistémologie de la religion pourrait être à certains égard, en contituité des pratiques d'apologie, telles qu'elles étaient vigueur notamment chez les philosophes chrétiens des premiers siècles ; elle s'interroge en effet sur l'idée de la vraie religion dans un contexte certes bien différent et disposant d'autres instruments théoriques, mais non pas d'autres croyances en Dieu.

3.2 Phénoménologie de la religion

Une autre voie empruntée en philosophie de la religion contemporaine est celle de la phénoménologie de la religion à la base de laquelle jaillissent des questions spécifiques mais universellement recevables : comment Dieu se donne-t-il dans sa manifestation ? Quelle est la nature du phénomène religieux ? Comment la conscience du croyant perçoit-t-elle ces phénomènes religieux devenant expériences religieuses ? La première tâche de la phénoménologie consiste à traiter le phénomène tel qu'il est donné en sa manière propre, c'est-à-dire « ce qui se montre, tel qu'il se montre de lui-même, le faire voir à partir de lui-même »[946] ainsi que le souligne Heidegger au § 7 de son maître livre *Être et Temps*. En vertu de cette méthode, on examine non seulement le contenu d'un phénomène religieux, mais également comme il apparaît. La manifestation de Dieu se donne dans sa visibilité et son invisibilité ; ainsi la phénoménologie de la religion articule l'immanence et la transcendance du phénomène qui se révèle, ce qui encore une fois confirme que le phénomène ne peut pas penser seulement comme un objet. À cause de cela, le phénomène religieux est une provocation pour la conscience humaine, car il n'est pas comme un objet apparaissant, surprenant par son événementialité. Le phénomène religieux se donne à sentir, il affecte, il devient une expérience vivante de l'être humain, dont l'analyse est réservée à la phénoménologie de la religion. Celle-ci possède aussi ses critères, par lesquels elle reconnaît et distingue les phénomènes religieux de tous les autres phénomènes. De même, la

[946] HEIDEGGER M., Être et Temps, trad., F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 7, pp. 61-62.

phénoménologie de la religion inclut l'analyse de l'expérience religieuse qui déploie son terrain de recherche à l'intersubjectivité et aux relations interreligieuses.

La limite à cette approche semblerait concerner le caractère descriptif des faits religieux : il risque attirer l'attention sur les éléments non essentiels et perdre de vue le contenu du phénomène religieux, ou encore ce qui échappe à la description. Le champ de recherche de la phénoménologie de la religion est très vaste, il embrasse soit des phénomènes tels que l'épiphanie de Dieu, le divin, le sacré, la conscience du croyant et son expérience religieuse, soit des actes plus individuels comme la phénoménologie de la prière, de la foi, soit des actes communautaires comme les rites ou la liturgie ; parfois elle se rapporte à l'historique de la révélation (l'événement comme rédécouverte du temps), parfois elle la néglige. La phénoménologie de la religion prend le risque d'examiner seulement la forme du phénomène ou de l'acte religieux, ce qui amplifie à l'infini la recherche, qui finalement n'aboutit pas au but visé : Dieu. Malgré ces limites, cette approche permet d'enrichir et d'approfondir la dimension phénoménale de la perspective de Dieu qui se manifeste, ce qui est exclu par les autres approches de la philosophie de la religion. Il faut cependant remarquer qu'il est impossible de créer spirituellement une pure religion, dépourvue de l'expérience, des objets, des symboles religieux et inscrite dans un contexte culturel. Puis, la phénoménologie de la religion interragit effectivement avec les autres disciplines comme l'histoire, la sociologie ou l'anthropologie de la religion, mais d'elle aussi dérrive l'approche herméneutique de la religion. En ce cas, la phénoménologie est un des chemins possibles vers la religion.

Ainsi, dans une tentative de donner une réponse holistique aux défis de la philosophie de la religion, la question de la méthodologie exige d'être traitée adéquatement. La religion est un phénomène complexe, qui ne se limite pas à une seule approche ; elle inclut l'expérience intérieure comme extérieure, l'affectivité comme la connaissance cognitive, s'occupe de la confrontation entre les croyances religieuses et les processus sociaux liés à la religion. D'une part, la religion actuelle ne ressemble pas à celle qui peut disparaître (il y a, pour le comprendre, beaucoup de raisons parmi lesquelles la plus simple est l'accroissement démographique) et d'autre part, on ne peut pas dire que la religion triomphe dans le monde. Ainsi, la philosophie de la religion se demande pourquoi la « question de Dieu » cesse d'être

une question qui nous trouble. Quelle est l'explication qui peut nous faire croire dans un univers sans Dieu ou, à l'opposé, dans un univers qui a tout son sens en Dieu ?

3.3 Le défi de la diversité religieuse

Nous avons dressé une topologie du discours contemporain de la philosophie de la religion, cette dernière étant encadrée entre les deux grands mouvements de l'épistémologie et de la phénoménologie de la religion. Maintenant, nous avons à réfléchir sur la définition de la « religiosité ». Nous ne pouvons nous tromper en affirmant que la religiosité est dépendante de la croyance en Dieu. La croyance se base sur le courage, la grandeur et la force, mais elle peut aussi tuer son prochain (qui ne croit pas ou croit autrement), et celui qui accomplit cet acte est, en même temps, sincère et convaincu qu'il fait le bien au nom de la croyance religieuse. Cette conviction n'est pas forcément le propre d'un seul individu qui se trompe, mais celle de communautés entières. Elle exige alors une prise de conscience de la religiosité même. La religion ne peut justifier nos règles, si elle prétend être vraie, elle doit considérer que la croyance étant un acte subjectif doit se confronter constamment avec la vérité objective, laquelle a son origine en Dieu et jamais en l'homme.

La vérité de la croyance religieuse peut se décliner en pluralité des vérités, mais la pluralité religieuse n'est pas le relativisme religieux. La vérité peut être recherchée de différentes manières, elle comme une mosaïque. Aussi, la tolérance religieuse ne signifie pas que l'on approuve le contenu de la croyance religieuse des autres, mais elle est un élément nécessaire, une condition pour comprendre avec respect la croyance des autres. L'explosion des différentes religions et des identités religieuses montre aussi que la société change et qu'y être religieux ne signifie pas toujours appartenir à une religion précise. La religiosité se concentre autour de l'expérience vécue d'un phénomène religieux et elle peut se détacher de la nécessité d'une religion, par conséquent la relation entre la vérité et la religion devient fragile.

La violence et le fondamentalisme, qui naissent de la croyance, sont des conséquences de la focalisation sur une vérité partielle qui devient à cause de cela totalisante, car réfute l'existence des autres vérités et enfin, la vérité ultime. Une telle disposition conduit

inévitablement à l'exclusivité religieuse, laquelle nie le droit des autres religions qui prétendent à la vérité ; les inclusivistes qui s'y opposent disent qu'ainsi les exclusivistes se « coupent » du droit à Dieu et à son dessein universel pour chaque homme sur la terre. La radicalité des positions défendues par ces trois manières d'envisager la religion nous laisse perplexe. Plus que jamais, la philosophie de la religion est engagée dans la recherche de points de rencontre entre elles, afin de promouvoir un dialogue interreligieux.

La *pluralité* religieuse apparaît comme le résultat de la libération sociale et culturelle à la base de laquelle se différencie et se cristallise certaines identités. En tant que phénomène, la pluralité religieuse peut être présentée comme un processus de l'individualisation, car elle continue à se multiplier et à s'atomiser. Puisqu'il se développe à tous les niveaux de la sphère publique et de celle des institutions, il devient impossible de le circonscrire. Alors qu'un retour en arrière semble difficile voire utopique, quel est, dans ce contexte, le rôle de la philosophie de la religion ? Notons tout d'abord que toutes les religions ont pour but commun de rechercher la *vérité*. Mais, à partir de là, la philosophie de la religion fait une analyse originale. Si la pluralité permet aux différentes vérités de coexister, elles ne sont toutefois pas de même valeur ni de même rang ; ainsi, elle ne se réduit pas nécessairement au relativisme, car celui-ci apparaît quand les marges deviennent confuses et quand les vérités sont toutes estimées à la même valeur. La prétention à la véracité de leurs propres convictions stimule des religions justifiant leurs croyances l'une devant l'autre.

Si nous sommes en quête de la sagesse du « vivre ensemble » sans retrancher de la quête de à la vérité - qui doit être le but final pour chaque conscience religieuse - il faut en appeler aux catégories qui comportent un trait universel comme le témoignage absolu et les actes absolus comme le pardon, le sacrifice, le don de soi, etc. évoqués par Jean Nabert. La pluralité religieuse peut garantir, dans un dialogue interreligieux consruit, qu'il est un possible consensus concernant les croyances ; par exemple, dialoguer avec les religions non-monothéistes ou « non-occidentales » est une tentative difficile qui exige une méthodologie particulière. La philosophie de la religion, insistant sur la possibilité d'un accord commun minimal entre les données des religions mais aussi entre leurs positions éthiques, sociales, axiologiques, telles par exemple, les questions de violence, d'injustice, de paix, de guerre, etc. au nom du bien commun de l'humanité en particulier, doit sauvegarder le moment de transcendance de chaque phénomène religieux. Le rôle de la religion ne se réduit pas

seulement au soutien des principes moraux de l'individu[947]. La philosophie de la religion se trouve en difficulté quand sont polarisées la connaissance religieuse et l'expérience religieuse. Un acte religieux est toujours valable pour une religion, mais non nécessairement valable pour prouver l'existence de Dieu. Ainsi, l'expérience religieuse seule insuffisante, si elle est éloignée d'une connaissance rationnelle de Dieu. Dans ce contexte de la pluralité religieuse, la philosophie « de la religion » est celle qui doit élaborer et fournir une conceptualisation des valeurs dans l'ordre du sacré, une clarification des significations et des modèles d'interprétation, mais aussi sauvegarder la question de la vérité de la religion qui directement vise l'idée de Dieu et les données probantes en faveur de son existence.

Quelle sont les perspectives que proposées par la philosophie de la religion pour répondre aux défis provoqués par la pluralité religieuse ? La première d'entre elles part de l'idée que Dieu se médiatise seulement par une religion, ce qui est une position *exclusiviste*. De cette manière, s'installe l'idée de la supériorité d'une religion sur les autres. L'exclusivisme ne traite pas nécessairement les autres religions d'illégales, mais insiste sur les éléments fondamentaux de la religion qui sont décisifs pour elle et ne peuvent pas être remplacés. Nous abordons ici la question de la vérité qui constitue l'identité de chaque religion ; par exemple, pour le christianisme, l'idée du médiateur Jésus-Christ[948] est l'essence de la religion chrétienne et celle de son salut lui est profondément liée. Le salut, la libération, la révélation forment les idées centrales non seulement du christianisme, mais aussi de l'islam ou du bouddhisme, pouvant alors justifier la thèse de l'exclusivisme. Philosophiquement, cette perspective a ses faiblesses mais aussi ses points forts, car d'une part, l'exclusivisme peut se tromper dans son argumentation quand il se fier à des présuppositions individuelles ou pragmatiques[949] ; mais à l'opposé, il oblige à justifier et à argumenter adéquatement sa propre position afin de préserver sa propre identité religieuse.

---

[947] Cf. La difficulté a été déjà problèmatisé par Platon dans le fameux dilemme d'Euthyphron où il s'interroge : « le pieux, est-ce parce qu'il est pieux, qu'il est aimé par les dieux, ou bien est-ce parce qu'il est aimé, qu'il est pieux ? Dilemme d'Euthyphron (10 a) *Philosophie et religion. Platon. Euthyphron*, trad. par Jean-Yves CHATEAU, Paris, Vrin, 2005, p.23.

[948] Cf. Timothée 1, 2, 5-6. « lui [Dieu] qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique est aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous. »

[949] Cf. PETERSON M., HASKER W., REINCHENBACH B., BASINGER D., *Reason and Religious belief. An Introduction to the Philosophiy of religion*, p. 322.

La philosophie de la religion s'emploie donc à élucider le danger de la prise de pouvoir d'une religion sur une autre.

La seconde perspective est fondée sur la thèse selon laquelle la révélation du divin et la question sotériologique ne se limitent pas à une seule religion mais se trouvent présentes et présentées dans chaque religion. D'une part, cette théorie qu'on appelle *inclusiviste* évite la tension et les conflits entre religions favorisant un dialogue interreligieux, et souligne le dessein mystérieux de Dieu pour chaque homme. Mais elle présente le risque largement identifié du syncrétisme qui relativise les croyances religieuses. À ce plan, la philosophie de la religion est particulièrement compétente pour apprécier les implications d'une approche relativiste des croyances religieuses avec pour risque la justification du prosélytisme.

Le discours sur la *pluralité* religieuse ne peut se contenter de réponses iréniques. La philosophie de la religion doit ici se faire vigilante et veiller à appliquer une critériologie liée à la diversité des ordres de vérité dans les différentes religions. Pour la perspective pluraliste, l'essentiel est la transformation de l'homme plus que le contenu auquel il croit ; la religion a donc une signification essentiellement sociale[950]. L'épistémologie des croyances religieux permet d'estimer les buts de chaque religion, par exemple : comment est pensée la nature de Dieu, la notion d'immortalité de l'individu Une herméneutique philosophique de la religion est alors indispensable pour apprécier, voire valider le degré de reconnaissance rationnelle d'une religion par les autres mais aussi par tout homme, et ainsi de favoriser le dialogue, quoiqu'il en soit des difficultés.

La tolérance se présente souvent comme une manière de surmonter des conflits entre religions, mais que, pour sa part, la philosophie de la religion n'a pas pour vocation de résoudre. Elle ne peut guère « contrôler » la vérité, ni fournir aux religions les lignes de leurs tâches. Il s'agit, pour elle et par elle, de cultiver un esprit de vérité et de le garder dans la société, dans telle culture. Mais la question de la tolérance ne peut être posée sans que soit affronté le problème la sécularité. Selon Charles Taylor, il est possible d'accorder trois significations à celle-ci : la première concerne la sortie de la religion de la sphère publique la deuxième, le « déclin » des croyances et pratiques religieuses ; la troisième est liée au changement du statut même de la croyance, où la croyance religieuse devient un choix

[950] Cf. *Ibid.*, p.328.

possible parmi toutes les possibles humains, une simple option et non un axiome[951]. La religion risque alors d'être confondue avec - ou remplacée par - une spiritualité ou une religion intérieure parfois sans transcendance, ce qui est un changement radical tant au niveau des formes expressives que de contenus « doctrinaux ». Les conséquences de cette situation aggravent la compréhension du sens de la religion même et de son destin. On relève en effet une tendance que l'on croyaitt obsolète, mais qui resurgit, d'opposer la foi et la religion, la seconde devenant, plus superflue : un obstacle à la première. A l'origine, le phénomène de la sécularité correspond à l'idée chrétienne que tout un chacun peut et doit connaître Dieu[952] et que le christianisme triomphera sur la terre. La religion peut-elle donc se séculariser à partir de soi-même ? Est-ce là un processus inéluctable incsrit dans l'histoire de la société et de la culture laïques, voire dans la religion elle-même ? le philosophe de la religion ppourra cependant vaire observer que celle-ci n'est peut-être pas tant un secteur de la vie humaine qu'une isntance destinée à le solliter entièrement. Réponse temporaire au désir profond de Dieu, elle se situe au-delà de tout ce par quoi nous la limitons, entre autres par notre champ éthique, nos logiques et nos imperfections.

3.4 Y a-t-il un discours sans succès ?

Avant de traiter d'une possible contribution catégoriale à la philosophie de la religion contemporaine à partir de des réflexions de Fichte et de Nabert que nous avons tenté plus haut de restituer, il faut demander où, dans quelle sphères théoriques, et comment, s'articule le discours sur lequel notre thèse centre notre intérêt, entre le « moi » et le « divin » ? Puisque l'essence de la religion se dit à partir de ces deux catégories et de leur relation, analyser et chercher la réponse à cette interrogation est incontournable.

D'une part la critique du projet de la modernité a provoqué une rhétorique selon laquelle le « moi » est considéré comme le concept lié à toute tentative d'introniser le subjectivisme absolu, et se ramifiant dans l'esprit des Lumières. C'est à cause de ses difficultés, de ses

[951] Cf. TAYLOR Ch., *L'âge séculier*, trad. P. Savidan, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 11-16.
[952] Cf. « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création.» Mc 16, 15.

remises en question que pour certains, il ne resterait plus qu'à déconstruire le sujet, et à le réduire à ses fonctions[953].

D'autre part, pour une grande partie du discours contemporain, le « moi » ne peut être tenu pour une quelconque demeure du divin. S'impose alors rien de moins que la question de transcendance ; en effet, pour « sauver » le divin dans l'homme, pour parler de la conscience religieuse au sens plein du terme, il faut penser le « moi » comme une intériorité se dépassant soi-même. Ce cheminement du dépassement, accompli par l'esprit humain, exprime l'inacceptabilité de sa condition de « tourner en rond » ; en se transcendant soi-même, il dit la possibilité d'admettre le mystère du divin en soi. L'homme est fatigué d'être soi, mais en même temps ne voit pas d'autres alternatives hors de soi puisqu'il n'y a rien à croire. Sans transcendance, l'homme ne peut que rester prisonnier d'un soi et la religion ne devient qu'un phénomène social, culturel, historique. C'est pourquoi il est essentiel, pour la philosophie de la religion contemporaine, si elle veut préserver la religion de l'anthropologisation et de l'immanentisation, que s'articulent les catégories du « moi » et du « divin » et qu'ainsi ne soit pas perdu le jeu constitutif de transcendance

À cause de cela, choisir la ligne Fichte-Nabert aide non seulement à poser un autre regard sur la philosophie du sujet, mais aussi à envisager la vérité selon laquelle le « moi » porte toujours en soi une rupture, par laquelle il ne se cesse pas de se réaffirmer[954]. Puis, l'expérience des limites du « moi » et l'expérience de la transcendance et du divin qui se fonde dans le « moi » sans lui-même, contredit l'idée du « moi » absolutisé et totalisé qui caractérise trop souvent, même s'il est déjà menacé, le discours philosophique actuel. A l'opposé, la proposition consistant à voir le « moi » comme le lieu de la manifestation du divin[955], où le « moi » même est la « manifestation de la manifestation »[956], le « moi » qui dépasse soi-même[957] et par le divin se délivre de soi-même[958], change complètement le

---

[953] Fergus Kerr dans son livre « Theology After Wittgenstein » souligne que la consception du sujet modern n'est pas une invention de modernité, mais sort d'origine thèologique : « The modern conception of the self sprang from explicitly theological concernes. » Cf. FERGUS K., *Theology After Wittgenstein*, London, The Cromwell Press, 1997, p. 3.
[954] Cf. DdD, p. 36.
[955] Cf. *Ibid.*, p. 235
[956] FICHTE J. G., *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 2000, vol, 1, p. 14 ; Essai de ce qu'on peut faire de la distinction entre le sentiment obscur et la connaissance claire en vue de la préparation (1809), In : *Fichte. Introduction berlinoises à la philosophie*, p.76.
[957] Cf. DdD, p. 135.
[958] Cf. *Ibid.*, p. 86.

regard. Reste à vérifier si cette transcendance et ce dépassement de soi sont compris de la manière adéquate.

Le dialogue avec la science, en particulier avec les neurosciences, mais aussi avec certaines positions de la philosophie de l'esprit s'avère également difficile lorsque l'on aborde la relation entre le « moi » et le « divin ». S'y pose la question concernant la réalité du « moi » c'est-à-dire, sur ce qui permet d'assumer ou de croire qu'il y a un « moi ». Ainsi, la perspective physicaliste met en doute la question de l'existence du « moi », du « libre arbitre », l'idée de la transcendance, de Dieu, les réduisant à une simple activité de cerveau et les présentant comme le résultat d'une raison qui s'illusionne. Parfois, sa critique est agressive et arrogante ; pourtant, la science n'a toujours pas trouvé de réponse satisfaisante quant à la nature de la conscience ; elle ne sait guère non plus comment elle est consciente de soi et du monde ni même pourquoi « il y a » la conscience et comment elle existe. On rencontre inévitablement ici des limites épistémiques, mais aussi l'incapacité d'objectiver les états subjectifs qui sont les éléments nécessaires de notre intériorité. Pour cette raison, il faut que la science reconnaisse que pour certaines questions, les tentatives de réponses ne peuvent être que métaphysiquement formulées. La particularité de l'expérience subjective suppose que les actes, les pensées, les perceptions, les croyances n'existent pas indépendamment du sujet, précisant qu'il agit sur le sujet comme un « moi » ou un soi et non comme une capacité physique du cerveau ou du corps humain[959]. Mais l'être humain ne peut perdre son identité même s'il peut perdre ses pensées, ses perceptions, ses émotions ou ses souvenirs ; ce qui confirme que notre identité est liée à notre « moi » qui, à son tour, ne se réduit pas à tous ces états. Le « moi » est « qui nous sommes » et non « ce que nous avons »[960]. Pourquoi tout cela est-il essentiel ? Tout d'abord, la conscience est une précondition constitutive de tout ce qui est décrit comme l'intériorité incluant l'identité, la compréhension de soi et en particulier, la conscience religieuse et la possibilité de libre choix vers lesquelles s'oriente aussi l'éthique. La conscience comme le « moi » ne sont pas matériels mais immatériels. Par ceux-ci, incarnés, passe toute l'expérience. Par le corps, nous sommes présents dans le monde, nous en sommes conscients et sommes conscients de

[959] Cf. PETERSON M., HASKER W., REINCHENBACH B., BASINGER D., *Reason and Religious belief. An Introduction to the Philosophiy of religion*, p. 234.
[960] *Ibid.*, p. 235.

nous-mêmes[961]. Chaque expérience est toujours unique car elle est appropriée par le « moi » ; l'accès à ses actes mentaux et à ses sentiments est réservé primordialement à son sujet ; pour cela il n'y a expérience ni croyance religieuse identiques. Ainsi, dialoguant avec la science et en particulier avec les neurosciences, il faut être vigilant à propos des propositions et des argumentations concernant la conscience et la réalité du « moi » que ces sciences tentent d'expliquer du point de vue physicaliste et déterministe, - alors qu'elles sont directement liées à la conscience religieuse et à l'idée de Dieu. On ne peut pas négliger les recherches et les résultats de la science qui forment aujourd'hui l'opinion publique dont « sa » vérité sur la religion, comme par exemple la compréhenion de l'immortalité de l'âme, de l'identité personnelle, du problème de l'intellect artificiel ou la question de la souffrance étroitement liée à la compréhension de la vie.

Pour finir, revisitons la relation entre le « moi » et le « divin » en nous interrogeant sur la manière de parler sur Dieu dans une société de la pluralité religieuse. Nos langages peuvent-ils s'accorder au sujet de Dieu compte-tenu des différents contextes où ils s'élaborent ? Et, plus radicalement, notre langage est-il suffisamment pertinent pour parler de Dieu ? Quel rôle est réservé ici à la philosophie ? Définir, mettre en paroles ce qui ne peut pas être donné à la compréhension exhaustive, n'est pas privé de sens, mais a besoin de la clarification. Ainsi, le discours religieux comme un processus dynamique et évolutif a besoin de critères pour préciser ce qu'il est pertinent de dire à propos de Dieu. Selon Wittgenstein, la signification d'un mot peut être saisie seulement dans le contexte dans lequel ce mot est utilisé ; la catégorie du « divin » peut donc avoir différentes significations dans la culture occidentale et dans les religions orientales. Par exemple, si on parle du « divin » comme le propose Nabert, i.e. le divin de « Dieu », on ne peut le penser tel qu'il est honoré dans les religions orientales - puisque pour ces dernières, il n'est que du divin dans le monde sans autre référence. Devant le foisonnement des discours religieux, il faut alors impérativement trouver des critères permettant d'analyser ce qu'il en est des vérités de la croyance. Se pose alors la question de savoir si l'analyse doit s'adosser aux dires de la

[961] Cf. *Ibid.*

religion même, puique cette dernière possède son propre discours auto-interprétatif[962] ou si elle doit employer des critères qui lui sont exogènes, notamment par la philosophie.

Le contenu de chaque religion s'élabore à l'intérieur du discours « religieux », qui s'adapte aux défis et problèmes du temps. Les plus importantes doctrines du christianisme ont été formulées, à partir du donné biblico-scripturaire comme une nécessité en face des différentes hérésies. Précisons ici le rôle de la philosophie pour la religion et la spécifcité du langage religieux. Le problème qui se présente est lié au fait que l'on accuse la philosophie de spéculer et de rationaliser le discours religieux. En effet, puisque c'est dans le contexte de la religion qu'apparait le langage religieux, la philosophie semblerait savoir que déformer la croyance religieuse, son rôle étant de comprendre et non de justifier[963]. La philosophie ne prétend certes pas se substituer à la religion, mais se demande si la religion est la seule qui puisse fournir le ou les critère(s) de vérité sur ses énoncés ? Il est souvent avancé que la religion possède une richesse en soi par rapport à la pauvreté de la philosophie et qu'un philosophe n'est pas davantage qu'un « débutant perpétuel » par rapport au religieux éprouvé[964] ou, à l'opposé, que la religion se place sous « le tribunal de la raison philosophique »[965]. Certes, on peut affirmer qu'il n'est guère besoin de justifier nos croyances religieuses de la même façon que l'on ne peut non plus justifier beaucoup d'autres croyances non-religieuses. La situation s'aggrave quand il s'agit d'un dialogue entre religions, plus précisement sur la question du vrai dans les religions, ou de l'idée de Dieu. La philosophe, ici, se révèle nécessaire car elle propose les critères par principe universels, qui ne s'opposent donc pas à la raison dont tout être humain est capable. Lorsqu'il s'agit de faire la distinction entre une vérité déclarée et son contraire, on ne peut se contenter du contexte seul dans lequel a été produit le discours religieux. Certes, la vérification de la « vérité » émane d'une demande de la religion[966] mais la vérité se justifie rationnellement aussi.

---

[962] Cf. PHILLIPS D.Z., Grammar and religious belief, In: *Philosophy of religion. A Guide and Anthology*, (dir.), B. Davies, New York, Oxford University Press, 2000, p. 113.
[963] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[964] Cf. DESMOND W., Religion and the poverty of philosophy, In : *Philosophy and Religion in German Idealism*, (dir.), W. Desmond, E.-O. Onnasch, P. Cruysberghs, Amsterdam, Vol. 3, 2005, p. 141.
[965] *Ibid.*, p. 140.
[966] Cf. *Ibid.*, p. 146.

Notre histoire est jalonnée de moments où le rapport entre le « moi » et le « divin » s'est posé avec plus d'acuité et de difficultés ; penser et analyser cette relation constitue un thème fondamental de la philosophie de la religion. La question qui reste ouverte, compte tenu de la prétention des autres disciplines à évaluer la religion, est celle qui consiste à s'interroger sur la capacité de la philosophie de la religion à réactualiser ce qui est au cœur de la religion, à savoir la question de la vérité.

Pour conclure ce dernier chapitre, nous nous pencherons ainsi sur le constat suivant : le nombre de religions s'accroît de façon exponentielle sans que pour autant il ne s'agisse d'un retour de l'intérêt pour la vérité de la religion. En effet, la religion est bien présente dans la société mais avec un contenu affaibli. Les sociétés ont connu une évolution rapide qui s'accélère encore, entraînant avec elle une perte de confiance dans les contenus des vérités de la religion. Il nous faut donc redire combien il est essentiel pour la philosophie de la religion non seulement d'analayse la teneur du discours religieux mais aussi de rétablir l'effort de compréhension de la relation entre le « moi » et le « divin ». La tâche à laquelle doit s'atteler aujourd'hui la philosophie de la religion concerne la re-conceptualisation et le renouvellement de l'attention apportée à l'« humain » qui ne peut se réaliser qu'en restaurant la confiance dans une « logique » propre du divin.

3.5 À propos d'une contribution à la philosophie de la religion

S'interroger sur la contribution des deux projets philosophiques de Fichte et de Nabert à la philosophie de la religion revient à s'interroger sur les répercussions qu'elles ont pu connaître sur le discours contemporain. Nous assistons à l'heure actuelle à un regain d'intérêt pour ces deux penseurs. Après une longue période de méconnaissance de la philosophie transcendantale de Fichte, on relève aujourd'hui des tentatives de repenser sa philosophie dans le contexte de la philosophie de l'esprit, de la philosophie de la conscience, de l'esthétique, de l'épistémologie, de la métaphysique[967] et en particulier de la philosophie de la religion. La philosophie de Nabert, quant à elle, qui est une philosophie de l'intériorité, elle se déploie dans les domaines de l'éthique et de la religion.

Fichte et Nabert ont en commun de croire que la compréhension de Dieu est inévitablement liée à la compréhension de soi. Pour Fichte, Dieu est le garant et le fondement pour le « moi » ; pour Nabert, le désir de la compréhension de Dieu est lié au désir de se comprendre. Penser la relation de l'homme avec Dieu dans cette perspective se pose en contradiction avec le mouvement néoathéistique en philosophie contemporaine - celui-ci partant de l'idée que pour agir moralement, pour réaliser son humanité en plénitude, donner sens à son existence et se comprendre, nul n'est besoin de Dieu.

En outre, considérer Dieu comme une illusion de la conscience, s'oppose, selon nos deux auteurs, à la compréhension de soi-même et du monde. Dans la première partie de notre recherche, nous avons indiqué que Fichte a élaboré cinq visions du monde dont la nature, le droit, la morale, la religion et la science ou la philosophie - celles-ci pouvant se ranger dans trois catégories plus générales : la morale, la religion et la philosophie. A ses yeux, leur but est de chercher l'ultime fondement : elles sont toutes liées entre elles et permettent d'accéder à la compréhension de soi-même et du monde en relation avec Dieu. À son tour, Nabert propose de réfléchir sur l'image de la réalité dans laquelle le divin, qui prend sa demeure dans le « moi », est capable de réorienter l'agir et le comportement humain. La vie religieuse peut donc se manifester dans nos relations intersubjectives, dans la sphère publique, dans la société et la culture et dans le dialogue interreligieux. Le « divin de Dieu » est une expérience qui porte toujours un sens nouveau et imprévisible, il écrit : « (…) la vie de Dieu, le progrès de la conscience de Dieu, se produisent par ces exemples qui donnent chaque fois au divin un sens nouveau ou plus profond. Ce sens n'eût pas été découvert par la seule analyse de l'idée »[968]. Paul Ricoeur, réagissant à cette pensée, écrit : « [p]ar là, le philosophe réflexif semble accueillir quelque chose de l'idée d'une production et d'une avance, non seulement de la conscience de Dieu, mais de la vie de Dieu »[969]. La vie articule le visible comme l'invisible et, selon Fichte, n'est pas seulement une vie intérieure de l'Être divin, mais une vie qui se partage avec l'être humain sans que Dieu en soit diminué. Ainsi, les actions morales mais aussi la tradition, les rites, tout ce « matériel

---

[967] Cf. ZÖLLER G., « Fichte und das Problem der Metaphysik », In: *Fichte-Studien*, Band 35, Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 24-25.
[968] « Le divin et Dieu », In : EL, p. 425.
[969] RICOEUR P., *Lectures 2*, Éditions du Seuil, 1999, p. 260.

phénoménologique »[970] de la religion n'ont de sens que s'ils sont réconciliés avec l'invisibilité de Dieu. Ainsi, la philosophie de nos deux auteurs permet de tester le discours contemporain en ses fondements moraux et religieux.

Comment penser Dieu en religion ? Cette interrogation était également au centre des préoccupations de Fichte comme de Nabert ; le premier a initié une critique de l'idôlatrie conceptuelle de l'idée de Dieu, quand le deuxième a élaboré une « critériologie du divin ». Pourquoi et comment faudrait-il éviter de créer des idoles et ainsi purifier l'idée de Dieu ? Selon Nabert, un des objectifs de la théologie négative est justement d'« épurer l'idée de Dieu », non dans le but d'en faire une idée plus abstraite et de proposer un Dieu encore plus éloigné de l'homme, mais au contraire, d'établir des relations « plus sûres et plus profondes »[971], sans tomber dans l'idôlatrie. Pour cela, introduisant la « critériologie du divin », le philosophe avait la claire intention de montrer qu'elle peut servir comme modèle pour une méthodologie possible, soit pour la philosophie de la religion, soit pour la théologie. Lui-même l'a définie comme une méthodologie « très pauvre », mais devant rester telle ; c'est que penser le divin comme le prédicat originel purifie tous les autres prédicats » et, à partir de cela, il s'avère possible « d'examiner le fondement des religions statutaires et d'en apprécier la valeur »[972]. Pour Nabert, la purification de l'idée de Dieu est liée à l'idée du divin comme ineffable. A l'époque de Fichte, l'accent était mis fortement sur la moralité ; celui-ci pensait alors l'idée de Dieu comme l'« ordre moral du monde », mais cette pensée n'est pas suffisamment théistique. C'est pour cette raison qu'il se trouve engagé dans la querelle sur l'athéisme mais c'est grâce à cette dernière que se clôt toute la période pendant laquelle on a traité Dieu moralement[973]. Il faut alors admettre que, dans certaines périodes historiques, vont de pair le changement de la philosophie de la religion et celui de la compréhension de l'idée de Dieu. Pourtant, la révision constante de l'idée de Dieu et sa purification relèvent d'une impérieuse nécessité qui doit accompagner chaque pas réalisé en philosophie de la religion.

---

[970] CAPELLE-DUMONT Ph., *Finitude et mystère III*, p. 203.
[971] DdD, p. 151.
[972] *Ibid.*, DdD, p. 226.
[973] Cf. JAESCHKE W., « Philosophy of Religion after the Death of God », In : *Philosophy and Religion in German Idealism*, (ed.), W. Desmond, E.-O. Onnasch, P. Cruysberghs, Amsterdam, Vol. 3, 2005, p. 12.

Pour avoir la force de communiquer un message véritable, il faut veiller constamment à élaborer un langage, en l'occurence religieux, ce qui est le rôle proprement dit de la philosophie et de la théologie, grâce auxquels le christianisme peut s'adapter aux défis de chaque époque et non perdre son actualité. Le message qui aura quelque chance d'être toujours entendu et accueilli est le témoignage des paroles et des actions, dans sa dimension absolue. Cependant, être témoin, cela exige l'adéquation entre la vie du témoin et la vérité du témoignage. De ce fait, les témoignages de l'Absolu sont inpensables sans une herméneutique par laquelle s'effectue la transmision du message dans les « formes historiques » et des « figures théoriques »[974] que la conscience peut reconnaître et accepter.

Nous nous proposons à présent de repenser les catégories de l'« intériorité », de l'« affectivité » et de la « vérité » et leurs significations qui ont été parfois altérées dans le discours, particulièrement pour ce qui concerne l'expérience religieuse. Puisque le témoignage peut affecter la vie des autres, quels critères peut-on appliquer pour tester la véracité des expériences religieuses notamment celles qui touchent l'intériorité et l'affectivité, sachant qu'on ne peut pas échapper à la condition d'une expérience subjective, par essence toujours unique. Il est, par conséquent, important que le témoignage puisse s'exercer dans une communauté, même si toute expérience religieuse ne peut se manifester intersubjectivement, par exemple l'expérience mystique qui reste toujours une expérience propre à la personne. Ainsi, peut-on être certain que notre expérience religieuse est source d'un savoir véritable de Dieu ? La réponse à cette question est équivoque. Nabert aussi pose la question : « comment le sujet lui-même peut-il s'assurer que dans cet acte d'adhésion, dans cette reconnaissance du témoignage, ce ne sont pas des forces passionnelles qui interviennent ? »[975] Le philosophe reconnaît lui-même l'importance et la nécessité de la vérification, mais il admet aussi bien que nous ne pouvons pas réunir tous les moyens de s'assurer du témoignage des autres : c'est là une limite insurmontable. L'expérience religieuse s'appuie donc davantage sur la confiance que sur une assurance ; la croyance n'est pas aveugle, elle reste critique à propos de son objet[976]. Lorsque la croyance est rationnelle en soi, elle cherche à comprendre, c'est aussi ce qu'atteste l'affirmation

[974] DdD, p. 286.
[975] *Ibid.*, p. 287.
[976] Cf. *Ibid.*, pp. 287-289.

originaire se basant sur la croyance interrogante. Nabert, à cet égard, écrit : « Toute se passe alors comme si la révélation absolue de l'absolu, en s'affirmant elle-même dans la conscience, portait celle-ci sur un plan où elle devient tout ensemble digne et capable d'affirmer, sans qu'elle ait à s'interroger anxieusement sur la pureté de sa motivation »[977]. L'auteur exprime ici la confiance vis à vis de ce qui s'affirme dans la conscience et qui lui donne la capacité d'affirmer.

Si les pensées de Fichte et de Nabert avaient été achevées, qu'auraient-elles dites de plus ? Par exemple, Nabert dans *Le désir de Dieu* esquisse un thème concernant l'expérience de l'absence de Dieu qui est un thème assurément intéressant et insuffisamment développé en philosophie de la religion. Cette expérience est aussi une expérience religieuse, car pour parler d'une absence, il faut en avoir fait l'expérience. Nabert, comme nous l'avons vu, la décrit dans des termes positifs, soulignant le caratère dynamique de la conscience qui cherche comment combler cette absence. Une autre réflexion, qui est développée chez Fichte et apparaît presque en marge chez Nabert, est celle qui concerne le Christ. Nabert, lui, essaie de l'introduire en laissant dans le texte posthume des idées disparates sur l'Incarnation, la rédemption, mais le tout reste encore voilé. Il n'y a qu'en réfléchissant sur l'image du témoin absolu qui donne un témoignage absolu de l'Absolu, image qui renvoie à celle du Christ, que le philosophe dévoile un peu de sa réflexion. Bien sûr, nous soulignons également les contradictions qui ont marqué l'œuvre de nos deux auteurs ; elles ouvrent un réel champ de discussion. Fichte était un philosophe qui a eu le courage, après certaines périodes, de se corriger lui-même, ce qui est un puissant exemple de grande probité de la pensée.

[977] *Ibid.,* p. 288.

CONCLUSION

L'hypothèse que nous avons eu l'intention d'éprouver dans cette partie concerne l'articulation du « moi » avec le « divin » dans le contexte des défis religieux actuels, nous demandant si les propositions de Fichte et de Nabert peuvent être reliées de nouveau à - et inspiratrices pour - la philosophie de la religion contemporaine. Nous avons montré la trace de l'influence de la pensée fichtienne sur Jean Nabert à partir de trois pistes : réflexive, éthique et religieuse. Dans la polémique concernant crise de la pensée du sujet humain, de son identité fragile orientée sur soi-même et non au-delà de soi, l'approche nabertienne fait contraste. Son propos est le moi pensé par le divin, qui s'affirme en lui originairement et le transcende. Même si cette découverte est surprenante pour la conscience humaine, cette dernière reste dans l'humilité et l'incertitude devant cet acte de l'affirmation du divin - lequel s'affirme sans elle, la laissant dans le « pari sur soi ».

Le problème de l'existence de l'homme dans le monde commence par le savoir préliminaire en vertu duquel il se comprend soi-même dans ce monde. Ce savoir inquiétant détermine sans cesse son désir d'être, qui est fondé sur l'affirmation originaire, lequel ouvre l'homme à l'expérience religieuse. A partir de ce point de vue qui est nabertien, et sans doute au fond fichtien, se dégage une alternative au discours contemporain de la philosophie de la religion. Notre propos était de repenser la religion comme une relation humano-divine dans la lumière des trois catégories qui sont communes à toute conscience religieuse, et qui, à notre sens, qui ne sont centralement analysées en philosophie de la religion : l'intériorité, l'affectivité et la vérité. La philosophie de l'intériorité représente le « moi » comme un lieu de rencontre avec le divin ; c'est à même le moi en effet que « joue » la transcendance et le transforme. Dans cette relation humano-divine, l'immanence est le lieu de la transcendance et la transcendance se fait immanente : l'intériorité qui se présente comme relationnelle est irréductible, elle n'est en aucun cas absorbée par le divin. Le « moi » reste ainsi en recherche de son accomplissement *hors* de lui-même et en « quelque chose » qui est un *Autre* que lui-même. L'affectivité, comme l'expression de la vie sensible, est un autre élément important par lequel peut se restaurer une alliance vivante avec le Dieu. L'homme peut être affecté par le divin, car il est vrai que Dieu « fait sentir » Sa présence. Dans le domaine religieux, on confère souvent à l'affectivité une connotation négative parce qu'on la réduit à un état

d'esprit ou parce qu'on la fonde seulement sur les émotions agréables jusqu'aux manifestations les plus extrêmes. Il faut cependant reconnaître que les émotions sont aussi dotées d'intelligence. Dans le cas de l'expérience de l'absence de Dieu, il faut s'interroger s'il ne s'agit pas plutôt de l'absence de notre affectivité de Dieu, sans parler de l'influence de nos émotions sur les autres. Quand nous voyons la croyance de quelqu'un et comment cela affecte sa vie, c'est un témoignage par l'affectivité qui a aussi sa signification. La troisième catégorie, la vérité n'est pas évidente, elle doit être recherchée et ce à partir de diverses perspectives (scientifique, théologique, esthétique, éthique) dans le souci de promouvoir un dialogue interreligieux.

La tâche de repenser - et de faire systématiquement droit à - ces catégories exige de repenser aussi le contexte dans lequel elles sont mises en œuvre. Nous avons montré que notre temps, d'une manière singulière, se caractérise par la coexistence chimérique de la pluralité religieuse qui, aujourd'hui, se trouve décrite comme un « retour » des religions et, en même temps, lance le défi de la sécularité de notre société. La philosophie de la religion sollicite, à cet effet, deux méthodologies, l'épistémologie et la phénoménologie de la religion à partir desquelles la philosophie sert à fournir une base catégorielle et épistémique, à conceptualiser les valeurs sacrées, à clarifier les sens et les modèles des interprétations.

Ainsi, dans le discours contemporain de la philosophie de la religion, la réflexion sur le « moi » et le « divin » peut être un choix parmi d'autres alternatives possibles. La religion comme partage de la foi et de la vérité est inconcevable sans une philosophie du témoignage de laquelle est dépourvue notre culture extrêmement médiatisée, surchargée d'informations et orgueilleuse de surcroît. Nabert nous avertit de ce dernier danger, en attirant notre attention sur le fait que l'humilité est la condition pour la manifestation véritable de l'intériorité.

CONCLUSION

Après un parcours qui proposait de repenser un des thèmes centraux de la philosophie de la religion : le « moi » et le « divin ». Certes, nous ne prétendions pas fournir aux questions traversées des réponses exhaustives. Avec nos deux interlocuteurs privilégiés, Fichte et Nabert, nous avons essayé de montrer que, grâce à la complexité de ces deux catégories, il est possible de restaurer un dialogue entre le passé et aujourd'hui. Les déconstructivistes insistent sur le « moi » qui ne serait rien d'autre que le fait des nombreuses relations croisées, effectuées par le sujet. Ce qui aboutit à une fragmentation du « moi » fournit une vision fragilisée qui s'insinue dans tous maints domaines essentiels de nos vies : social, culturel, politique, éthique et religieux. Mais le défi du moment tient à l'impossibilitié d'établir les bornes de la définition du « moi », De même, pourrions-nous dégager une « définition » adéquate, tout à fait convenante du divin ? Nabert le désigne comme « ineffable », « incoordonnable », - ce qui, de fait ne constitue pas une définition, toujours inaccessible. Il insiste par contre sur le fait que le divin s'inscrit dans la structure de la conscience humaine et s'affirme par le « moi » ; si définition, il peut alors y avoir, ce n'est que dans l'aval de cette donnée première.

Mais la conscience peut se tromper sur chaque contenu ; pour autant, la capacité de reconnaître sa faillibilité est une condition grâce à laquelle on se délivre de l'expérience qui nous condamne et qui est une expérience de la finitude. Ce moment de la délivrance de soi est également le moment de l'espérance. Ni la faute, ni le péché, ni le mal ne forment le dernier mot de l'existence humaine. C'est le divin, enraciné dans la structure d'une conscience blessée, qui est le point de la résistance contre le mal. La reconnaissance du divin dans le « moi » ne met pas en cause la distance entre le « moi » et le « divin » ; en effet, ce n'est pas de nous que dépend cet acte : il est entièrement une initiative de Dieu - car le divin n'est pas une entité séparée de Dieu, il est « le divin de Dieu ». Le « moi » n'est pas pour autant passif devant le divin, bien au contraire. Fichte notamment pense le « moi » comme une activité qui sort de soi-même par l'effort qui est impliqué dans sa nature même et qui se manifeste comme « une tendance absolue vers l'Absolu ». Ainsi, nous voyons thématisée une activité bilatérale qui se réalise du côté de Dieu, lequel se manifeste par le divin, et du côté de l'homme, par une tendance vers Dieu, une sortie au-delà de soi. On peut

comparer ce moment à une « dé-territoirisation », en ce sens que chacun sort de son territoire, des deux pour effectuer la rencontre. Plus encore, le divin n'est pas seulement un acte affirmé absolument dans l'intériorité de la consience, il se manifeste par les actes absolus d'un individu comme le pardon, le sacrifice, le don de soi, mais aussi le témoignage absolu etc., qui sont aussi la manifestation de la grandeur de l'homme. Ainsi, cette réflexion du « moi » et du « divin » est chargée de valeur, sa problématique se déploie hors du domaine de la philosophie de la religion, parfois prenant le visage métamoral, préservant la conscience religieuse. Cela illustre parfaitement qu'il est possible de concilier la théorie et la pratique ; en effet, si les actes absolus sont le résultat de la manifestation du divin en nous, la réalisation d'un « monde meilleur » déjà sur la terre, et l'agir moral pour l'éternité ne sont pas totalement dépourvus de sens.

Cette recherche rencontre aussi certaines difficultés qui, parfois, ont un caractère incontournable. Il s'agit de la pensée de Fichte et de Nabert qui prend souvent la voie expérimentable correspondant à l'esprit de la philosophie en tant que telle, mais s'éloignant parfois de la pensée dogmatique. Par exemple Fichte, pendant tout le parcours de sa philosophie réfute volontairement l'idée de la création ; plus exactement, il la pense autrement, étant conscient que sa position ici ne correspond pas à la pensée traditionnelle du christianisme. À la suite, Nabert élabore l'idée du divin, qui est une médiation dans le sens parfait de ce terme. Il introduit aussi une « critériologie du divin » comme méthode de vérification du divin, mais il nous laisse perplexe quant à la place de la Révélation dans sa théorisation générale. Dans ce contexte, la philosophie de la religion doit s'interroger sur la raison philosophique qui ne se confronte pas toujours à la vérité de la Révélation, ce qui reste un problème et un de ses défis irrésolus. Nous nous sommes interrogés également sur le statut de la philosophie de la religion qui ne peut se réduire seulement à la curiosité intellectuelle d'un philosophe sur une ou la religion. Ainsi, la philosophie de la religion peut-elle équilibrer la vérité de la raison et respecter la vérité de la foi ? Selon Nabert, la conscience philosophique se joint à la conscience religieuse, mais la question à propos de la Révélation reste ouverte.

Nous référant à la philosophie de Fichte dont l'exposition critique a structuré notre première partie, nous avons fait le choix de retenir deux lignes historiques et problématiques contenues dans son projet philosophique de la *Doctrine de la science,* qui a encadré

partiellement une philosophie de la religion. Par les notes qu'il a laissées dans certaines de ses lettres, nous savons que Fichte avait l'intention d'élaborer un projet de la philosophie de la religion, mais qu'il n'a pu l'achever. Malgré cela, le thème de Dieu est profondément pensé par le philosophe qui s'y rapporte dans chacun de ses ouvrages. Fichte ne pense pas l'homme sans Dieu, il expérimente différentes perspectives qui passent par le problème de la religion et de la morale, par le « moi » et l'Absolu ; précisant la « destination » de l'homme et ce qui peut rendre la vie de l'homme véritablement « bienheureuse », il élabore une théorie de l'image où le « moi » est thématisé comme image de Dieu. Il critique également la tentative de conceptualiser Dieu, car chaque concept à propos de Dieu n'est rien d'autre qu'une idole. Le cœur de sa pensée est la réflexion sur le « moi », Fichte élabore différents modes qui permettent de le penser. Certaines de ses idées sont devenues précurseurs de la théorie contemporaine de la conscience de soi. Puis, le focus de son attention se déplace vers l'idée de l'Absolu par lequel il essaie de le penser comme l'acte, par lequel cet Absolu devient pensable par la conscience et qui peut se manifester par les différentes expériences. Nabert suit entièrement ces deux idées-clés fichtiennes sur le « moi » et sur l'« Absolu » : il élabore la théorie du divin et la philosophie du témoignage que nous avons tenté de présenter dans notre deuxième partie de la recherche. S'il est vrai que Fichte a inspiré Nabert, il faut aussi indiquer que ce dernier a choisi Fichte pour s'opposer à Heidegger. Pour Nabert, l'idée du divin est toujours présentée dans sa singularité : ce ne sont pas les divins ou les dieux qui se médiatisent entre Dieu et la conscience humaine. Penser le divin présuppose de prendre beaucoup de risques. C'est pourquoi Nabert voit la nécessité d'élaborer une critériologie du divin, laquelle préserve de l'immanentisme de Dieu ; c'est que dans l'apparition du divin nous reconnaissons, comme le souligne Nabert, « une contingence radicale »[978]. Le danger est présent dans la manière de penser le divin. Est-il dispersé dans le monde ? Sommes-nous préservés de la tentative de ne pas diviniser l'humain ? La réponse à ces questions clarifiant notre problématique de départ apporte-t-elle une contribution à la religion ou à la théologie ? Nous voulons l'espérer.

Nabert renouvelle l'intérêt du thème du témoignage, en lui donnant une perspective religieuse. Dans le contexte de développement de l'herméneutique philosophique, Nabert en

[978] DdD., p. 321.

particulier insiste sur la nécessité d'une herméneutique du témoignage qui est un moment d'extaticité de la vérité dans laquelle est entraîné le témoin. Le témoignage absolu peut devenir un « sacrifice de la vie » ; un individu peut « souffrir et mourir pour ce qu'il croit », mais « [u]n homme devient un martyre parce que d'abord il est un témoin »[979]. L'absoluité du témoignage dépend de la vérité témoignée ; mais cette dernière entraîne l'homme sur différents chemins, car chaque conscience la perçoit et la vit individuellement. Nous pouvons nous tromper, nous ne sommes jamais entièrement préservés du caractère fallacieux des paroles et des actes, y compris de l'affectivité qui accompagne le témoignage et l'herméneutique du témoignage. Mais, selon Nabert, le témoignage absolu de l'Absolu, passant totalement par le témoin, il le transforme intérieurement, il renouvelle la conscience du témoin qui ne saurait épuiser le sens qui vient de ce témoignage.

Dans notre troisième partie, dans le but de de préciser à quel moment s'est exercée l'influence de Fichte sur Nabert, nous avons opté pour trois directions possibles : la direction réflexive, éthique et religieuse. Il est difficile de dire ce qu'a exactement lu Nabert de Fichte, car le philosophe ne cite jamais directement les textes fichtiens, ce qui porte formuler des présuppositions seulement approximatives. Centré autour du thème du « moi » et du divin, au contraire du fameux « pari sur Dieu » pascalien, Nabert réfléchit sur le « pari sur soi » où l'idée de « pari » inclut une acceptation ou une réfutation par la conscience d'une vérité ; l'acte de l'affirmation du divin est également l'acte de l'affirmation de nous-mêmes. Ainsi, fondamentalement, se pose la question de savoir s'il y a dans l'affirmation originaire quelqu'acte de la foi On peut penser l'affirmation comme une certitude à propos du divin. En ce cas, la croyance ne doit pas se réduire à un « ordre inférieur », mais s'effectuer « réciproquement », car « la dialectique de l'affirmation originaire demeure en attente de la croyance, c'est-à-dire du témoignage qui la vérifie ou la confirme »[980]. Nabert insiste donc sur un autre problème concernant la conscience philosophique et la conscience religieuse qui étaient opposées encore par Pascal lorsqu'il parlait du Dieu des philosophes et du Dieu de la foi. L'idée de Nabert est de montrer leur fondement unique, car, selon le philosophe, la croyance ne contredit pas la raison philosophique. C'est une conscience

[979] BRITO E., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven University Press, 1999, p. 579.
[980] DdD, p. 288.

philosophique qui peut s'« humilier » dans son « orgueil » devant la vérité du divin de la religion.

Une autre ligne, dessinée dans cette partie, se propose de réfléchir sur quatre catégories philosophiques qui résultent de la pensée de nos deux auteurs et qu'il faut reconsidérer dans le contexte de la philosophie de la religion contemporaine. Il était important de montrer leurs avantages comme leurs limites. La catégorie de l'« intériorité » représente l'indispensable à partir de laquelle la relation avec le religieux prend son origine, et c'est à partir de cette catégorie que l'on peut définir la religion comme une relation humano-divine. L'attention portée particulièrement à cette catégorie est liée à la crise actuelle des institutions et de la sphère publique en général ainsi qu'à exigence d'intérioriser la religion. La réponse à ce défi commence par la proposition de réviser la catégorie de l'intériorité dans la dimension d'un « exode » de soi. Cette extaticité vers ce qui est totalement Autre est inscrite dans son identité. L'intériorité, pour Fichte, se manifeste dans l'agir qui est une expression de la liberté intérieure ; pour Nabert l'intériorité comme catégorie religieuse prend sens quand elle s'exprime par les actes absolus et le témoignage absolu. La deuxième catégorie philosophique est l' « affectivité ». La question du rôle que jouent nos sentiments et nos émotions dans une expérience religieuse a toujours été une question inquiétante. Le phénomène religieux nous affecte et parfois il nous affecte avant d'être jugé. L'éventail des sentiments de l'amour, de la joie, de la peur et de l'angoisse sont tous l'expression de la sensibilité humaine qui intensifient la relation avec le religieux alors que la désaffection et l'apathie sont, au contraire, le signe de l'absence d'une vitalité et d'une spontanéité de la réponse humaine à cette rélation avec la transcendance. L'affectivité est au fond un accomplissement de rites, de cultes religieux, de gestes, des chants etc., elle est indispensable dans le témoignage. Mais à quel degré agit-elle sur l'authenticité de ces sentiments et quel est le risque d'être manipulé par eux ? La dernière et troisième catégorie philosophique est la « vérité ». C'est elle qui définit et structure une philosophie de la religion, car chaque demande de la religion, à propos de ses croyances religieuses, des phénomènes et des expériences religieux, a besoin de se confronter à la vérité. Nous pouvons alors demander ce qu'il y a de vrai dans la religion. Il est certain que non seulement la vérité propositionnelle détermine la philosophie de la religion, mais que la vérité devient aussi une demande existentielle de l'homme. L'un des plus grands défis ici

est, bien qu'elle soit indispensable à toutes les dimensions de la vie humaine, que la vérité reste manipulée, remplacée par la culture de l'opinion et semble sans importance pour la société d'aujourd'hui.

Après la proposition de repenser les catégories philosophiques autour desquelles s'organise le discours contemporain de la philosophie de la religion, nous avons précisé comment s'organise son parcours. Nous avons différencié deux grandes voies de la philosophie de la religion : l'épistémologie de la religion et la phénoménologie de la religion, cette dernière se subdivisant aussi en une herméneutique de la religion. Ces deux méthodes, présentant des avantages mais aussi des limites, permettent toutefois à la philosophie de la religion contemporaine de se structurer intérieurement et de faire d'elle une discipline qui se différencie de toutes les autres, qui pourtant prétendent examiner aussi la religion. Enfin, la dernière ligne qui se déploie dans la troisième partie de notre recherche interroge les défis actuels de la religion entre lesquels se distingue le phénomène de la pluralité religieuse et de la sécularité.

En effectuant cette relecture de Fichte et de Nabert, nous avions pour objectif d'entrer en profondeur dans la problématique du « moi » et du « divin » et, à partir d'elle, de nous interroger sur la contribution que à apporter à la philosophie de la religion actuelle. Le fait de se référer à ces deux philosophes discrets et parfois oubliés par l'histoire de la philosophie a créé une surprise car nous avons constaté combien dense était le contenu et profond le sens. Certes, l'examen du « moi » et du « divin » pourrait entraîner une quantité innombrable d'interprétations, car la question du « moi » continue à inquiéter de nombreux penseurs aussi hors du domaine philosophique. Par exemple, les neurosciences nous suggèrent que le cerveau peut travailler « automatiquement » comme s'il était inconscient, ce qui fait douter de la réalité du « moi ». La crise autour de la pensée du « moi » reflète une crise de la pensée de Dieu, la vérité de ce fait est simple, réfutant le « moi » on réfute ce qui le fonde, car le « moi » ne peut pas être le fondement pour soi-même. À ce stade, penser le « moi » comme une demeure du divin n'est pas un point final, le « moi » poursuit son effort par le divin vers son unité avec Dieu. L'affirmation originaire est une étape vers l'origine qui s'inscrit dans la profondeur du « moi » et jaillit comme le désir, d'abord comme le désir d'être, puis, comme le désir de Dieu par lequel et dans lequel on cherche à comprendre la vérité sur soi-même. Ce n'est pas une interprétation volontariste,

parce que le désir à ce niveau est pensé aussi comme le désir intellectuel. Il est un effort qui se déduit de l'essence du « moi », qui est lui-même activité constante vers l'Être absolu et un point commun entre la sphère intellectuelle et la sphère volitive. Ainsi, la religion se demande ce qu'elle fait. Nous répondons qu'elle cherche comment satisfaire ce désir de Dieu qui vient du « moi », ce désir étant insatiable car il est originaire, ce qui signifie qu'au moment où ce désir sera satisfait, la religion verra sa fin.

BIBLIOGRAPHIE

I. FICHTE

1. Éditions allemandes des œuvres de Fichte

FICHTE J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (hrsg.) von R. Lauth, H. Jacob, E. Fuchs, H. Gliwitzky, Stuttgart, Frommann Verlag (Holzboog), 1962-2012, 4 Tomes: Werke, Nachgelassene Schriften, Briefweschsel, Kollegnachscriften, 42 Bandes.

Johann Gottlieb Fichtes Sämmtliche Werke, (hrsg.) von I. H. Fichte, Berlin, Veit, 8 Volumes, 1845-1856, (Fichte Werke, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971).

Ultima Inquirenda, J.G. Fichte letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre Ende 1813/ Anfang 1814. Textband, (hrsg.), von R. Lauth, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001.

FICHTE J.G. *Die Bestimung des Menschen*, Hamburg, Philosiphische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, 1979.

2. Traduction en français

Essai d'une critique de toute révélation (1792-93), trad. J.-Ch. Goddard, Paris, Vrin, 1988.

Les principes de la doctrine de la dcience (1794-1795), In : *Œuvres choisies de philosophie première,* trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990.

Première introduction à la Doctrine de la Science (1797), *Seconde introduction à la Doctrine de la Science* (1797), In : *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1972.

Nouvelle présentation de la Doctrine de la Science (1797-1798), trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin,1999.

La doctrine de la science Nova Methodo (1798), trad. I. Radrizzani, Laussane, L'Âge D'homme, 1989 ; trad. I Thomas-Fogiel, Le Livre de Poche, 2000.

Le systhème de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science, trad. P. Naulin, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Sur le fondement de notre croyance en une divine Providence (1798), *Appel au public contre l'accusation d'athéisme* (1799), *Lettre privée* (1800), *Réponce juridique à l'accusation d'athéisme* (1799), In : *La querelle de l'athéisme et divers textes sur la religion*, trad. J.-Ch. Goddard, Paris,Vrin, 1993.

La destination de l'homme (1800), trad. J.-Ch. Goddard, Paris, GF-Flammarion, 1995.

Doctrine de la science 1801-1802 et *textes annexes*, *Sur le fondement de notre froyance en une divine providence* (1798), trad. A. Philonenko, C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1987.

La théorie de la science, exposé de 1804, trad. D. Julia, Aubier-Montaigne, 1967.

La doctrine de la science de 1805, trad. A. Gahier, A. Bonin, I. Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2006.

L'Initiation à la vie bienheureuse ou la doctrine de la Religion, trad. P. Cerutti, J.-Ch. Lemaitre J., Schnell A., Seyler F., Paris, Vrin, 2012.

Doctrine de la science, exposé de 1812, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, PUF, 2005.

La Doctrine de l'État (1813), trad. J.-Ch. Goddard, G. Lacaze, Paris, Vrin, 2006.

Les leçons d'introduction de Fichte dans ses collegia philosophique (1810), Introduction à la doctrine de la science (1813), In : *Introduction berlinoises à la philosophie*, trad. M. Marcuzzi, I.Radrizzani, A. Schnell, Paris, Flammarion, 2014.

J.G. FICHTE/F.W.J. SCHELLING *Correspondance* (1794-1802), trad. M. Bienenstock, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

2. Littérature secondaire

BEISER C. F. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism*, 1781-1801, Harvard University Press, 2002.

BERTINETTO A. *Die absolute Kraft des Bildens*, In : *Fichte. Doctrine de la science*, exposé de 1813, (dir.), M. Marcuzzi, Presses Universitaire de Provence, 2014.

BOURGEOIS B. *Idéalisme de Fichte,* Paris, Presses Universitaire de France, 1968.

- *Le Vocabulaire de Fichte*, Ellipse, Paris, 2000.

BREAZEALE D. *Thinking Trough the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early philosophy,* Oxford University Press, 2013.

- *Introduction, The Checkered Reception of Fichte's Vocation of Man,* In : *Fichte's Vocation of Man. New Interpretive and Critical Essays,* (ed.), by D. Brezeale and T. Rockmore, New York Press, 2014.

- *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, (ed.), by D. Breazeale, T. Rockmore, Fichte-Studien Supplementa, Rodopi, Amstherdam-New York, 2010.

- Check or Checkmate? On the Finitude of Fichtean Self, In: *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, (ed.), by K. Ameriks and D. Sturma, State University of New York Press, 1995.

GODDARD J.-Ch., *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique,* Vrin, Paris, 1999.

- Éthique et Réflexion. Nabert Avec Fichte, In : *Jean Nabert, L'affirmation Éthique,* Paris, Beauchesne, 2010.

CATTIN E., La Religion fichtienne, In : *Fichte: la philosophie de la maturité* (1804-1814), Paris,Vrin, 2003.

CESA C., *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

GUEROULT M., *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, T. 1, Paris, Société D'edition, Les Belles lettres,1930.

HENRICH D., PACCINI D., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2003.

- *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1967.

IVALDO M., *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano, Guerini E Associati, 2000.

- L'image imaginant. À propos de la thèorie de l'image chez le « dernier Fichte », In : FICHTE J. G. *Doctrine de la Science* (1813), trad. G. Lacaze, Presses Universitaire de Provence, 2014.

EISLER R., *Kant-Lexikon*, Tome II, Paris, Gallimard, 1994.

ESTES Y., *J.G.Fichte and the Atheism dispute* (1798-1800), trad. Curtius Bowman,

Burlington, Ashgate Publishing, 2010.

FARR A., The Vocation of Postmodern Man. Why Fichte Now? Again!, In : *Fichte's Vocation of Man. New interpretive and critical Essays,* (ed.), by D. Breazeale, T. Rockmore, New York Press, 2013.

FRANK M., Subjectivity and Individuality: Survey of a Problem, In: *Figuring the Self*, (ed.), by D. Klemm D., Zöller G., Albany, State University of New York Press, 1997.

FISCHBACH F., Théorie et pratique dans la première Doctrine de la Science de Fichte, In : *Fichte: le moi et la liberté,* Paris, Presses Universitaire de France, 2000.

KLOTZ Ch., Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 Wissenschaftslehre, In : *The Cambridge Companion to Fichte,* (ed.) by D. James and G. Zöller, Cambridge University Press, New York, 2016.

LAUTH R., *Descartes Konzeption des systems der philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog,1998.

- La conception cartésienne et fichtéenne de la fondation du savoir, In : I. Radrizzani, (éd.), Fichte et la France, Paris, Bauchesne, 1997.

- *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.

- *La conception cartésienne du système de la philosophie*, Honoré Champion, Paris, 2004.

MAESSCHALCK M., *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Olms, 2000.

- *Phénoménologie et philosophie,* éd., J.-Ch. Goddard, M. Maesschalck, Vrin, Paris, 2003.

MARCUZZI M., Vérité et ajout (*Wahrheit et Zusats*). La détermination fichtéenne de la vérité dans l'aléthéologie de la Doctrine de la science de 1804/II, In : *L'être et le phénomène* : *Doctrine de la science de* 1804, (éd.), J.-Ch. Goddard, A. Schnell, Paris, Vrin, 2009.

PHILONENKO A., Sur Descartes et Fichte, In : *Les Études philosophiques*, No. 2, Descartes et l'Allemagne (Avril-Juin), Presses Universitaires de France, 1985.

RADRIZZANI I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993.

STOLZENBERG J., Martin Heidegger liest Fichte. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, (hrsg.), von H. Seubert, Köln, Bohlau, 2003.

THOMAS-FOGIEL I., *Critique de la représenation. Étude sur Fichte,* Vrin, Paris, 2000.

- Fichte, Paris, Vrin, 2004.

VETÖ M., *Fichte. De l'Action à l'Image*, L'Harmattan, 2001.

- Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. La Doctrine de la Science de 1813, *Archives de Philosophie* 55, 1992.

VERWEYEN H. Fichte's Philosophy of Religion, In: *The Cambridge Companion to Fichte,* (ed.), by D. James, G. Zöller, Cambridge University Press, New York, 2016.

WAYNE M. M. From Kant to Fichte, In: *The Cambridge Companion to Fichte,* (ed.), by D. James, G. Zöller, Cambridge University Press, New York, 2016.

ZÖLLER G., *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

- Introduction, In: *FICHTE J. G. The system of ethics. According to principles of Wissenschaftslehre,* (ed.), by D. Brezeale, G. Zöller, Cambridge University Press, New York, 2005.

- *Fichte lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 2013.

- *Ex Aliquot Nihil. Fichtes Anti-Kreationismus*, In: *Der Eine Oder Der Andere*, hrsg., von Ch. Asmuth, K. Drilo, Religion in Philosophy and Theology, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

- Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la *Wissenschaftslehre* (1813-1814), In : *Fichte. La Philosophie de La Maturité (1804-1814). Réflexivité, Phénoménologie et Philosophie*, éd., J.-Ch. Goddard, M. Maesschalck, Paris, Vrin, 2003.

3. *Articles*

ASMUTH Ch. « Einleitung, Kant und Fichte, Fichte und Kant », In: *Fichte-Studien*, Amsterdam-New York, Rodopi, Bd. 33, 2009, pp. 221-249.

GODDARD J.-Ch., « Réflexivite, affectivité et anéatissement de Soi. De la *Wissenschaftslehre* de 1805 à l'*Anweisung zum seligen leben* de 1806 », In : *Fichte-Studien*, Rodopi, Bd. 34, 2009, pp. 221-233.

HENRICH D. « La dévouverte de Fichte », *Révue de méthaphysique et de Morale*, n˚2, 1967, pp. 154-169.

LAUTH R. « Leibniz im Verständnis Fichtes », In : *Kant-Studien* Bd. 87, 1996, pp. 396-422.

ROCKMORE T. « Fichte, éthique et philosophie transcendantale », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 71, n°3, 2011, pp. 343-353.

ZÖLLER G., « Fichte und das Problem der Metaphysik », In: *Fichte-Studien*, Band 35, Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 21-48.

II. NABERT

1. *Œuvrages principaux*

L'expérience intérieure de la liberté, Paris, PUF, 1924; rééd. : *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris PUF, coll. « Philosophie morale », 1994.

Éléments pour une éthique, Paris, Aubier, 1943; rééd. Paris, Aubier, 1992.

Essai sur le mal, Paris, PUF, 1955; rééd. Paris, 1970; rééd. Paris, Les éditions du Cerf, 1996.

2. *Publications posthumes*

Le désir de Dieu, Paris, Aubier 1966; rééd. *Le désir de Dieu*, suivi de l'article « La conscience peut-elle se comprendre? », Paris, Les édition du Cerf,1996.

Morphologie du temps, Dialectique des vertus (1942-1943), In: *Jean Nabert, L'affirmation Éthique*, Paris, Beauchesne, 2010.

3. *Articles*

« L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, 1940, p. 85-111, In : *L'expérience intérieure de la liberté*, PUF, Paris, 1994.

« Les insincts virtuels et l'intelligence dans *Les deux sources de la morale et de la religion*», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1934, pp. 309-316, In : *L'expérience intérieure de la liberté,* Paris, PUF, 1994.

« Le divin et Dieu », *Les Études philosophiques*, 1959, pp. 321-332, In: *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994.

« La philosophie réflexive », In : *Encyclopédie française,* t. XIX, Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie, 1957; rééd. In : *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994.

« Le sens de la liberté », In: *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 29 Janvier 1938.

« L'expérience interne chez Kant, thèse secondaire », *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, pp. 205-268, In: *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994.

2. *Littérature secondaire*

CANULLO C. L'extase de L'espérance – Enjeux Éthique, In : *Jean Nabert. L'affirmation éthique*, (dir.), S. Robbillard, F. Worms, Paris, Beauchesne, 2010.

DOUCY E., Expérience du mal et désir de Dieu, In: *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Les éditions du Cerf, 2003.

NAULIN P. *L'itinéraire de la conscience*, Paris, Aubieur, 1963.

- *Le probleme de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert* (1881-1960), Pressses de l'Université de Clermont-Ferrand, 1980.

NEBULONI R. *Certezza e azione. La filosofia riflessiva in Lagneau e Nabert*, Milano, Vita e Pensiero, 1984.

RICOEUR P. L'essai sur le mal de Jean Nabert, In: *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1999.

- L'hermeutique du témoignage, In: *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994.

- L'arbre de la philosophie réflexive, Préface à livre *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaire de France, 1994.

- L'herméneutique du témoignage, In : *Le témoignage*. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, (dir.), E. Castelli, Rome, 1972.

ROBILLARD S. Désir de Dieu et témoignage : l'herméneutique infinie, In : *Jean Nabert et la question du divin*, (éd.), Ph. Capelle, Paris, Les éditions du Cerf, 2003.

- Théorie de la conscience et éthique. Nabert et Sartre. In : *Jean Nabert. L'affirmation éthique*, Paris, Beauchesne, 2010.

ROSSI F. « À la point extrême », « au-delà de l'éthique » : le pardon, In : *Jean Nabert. L'affirmation Éthique*, (dir.), S. Robilliard, F. Worms, Paris, Beauchesne, 2010.

VILLELA-PETIT M. Comment la conscience de soi s'assure-t-elle de l'idée du divin ? In : *Jean Nabert et la question du divin*, (éd.), Ph. Capelle, Paris, Les éditions du Cerf, 2003.

III Littérature générale

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. fr. J.Tricot, Paris,Vrin, 1991.

BIBLE de Jérusalem, Paris, Les éditions du Cerf, 2010.

BERNARD Ch. A. *Le Dieu Des Mystiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.

- *Théologie Affective*, Paris, Les éditions du Cerf, 1984.
-

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Le Sermon sur le Cantique des Cantiques*, T. V, trad. P. Verdeyen S.J., R. Fassetta, Paris, Cerf, 2007.

BEYSSADE J.-M. *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.

BLANCHARD P. L'espace intérieur chez Saint Augustin d'après le Livre X des *« Confessions »,*In : *Augustinus Magister,* Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre, 1954.

BRITO E. *Heidegger et l'hymne du sacré,* Leuven University Press, 1999.

CAPELLE-DUMONT Ph. *Finitude et mystère*, Paris, Les éditions du Cerf, 2005.

- *Finitude et Mystère II*, Paris, Les éditions du Cerf, 2013.

- *Finitude et Mystère III*, Paris, Les éditions du Cerf, 2016.

- *Religion et liberté,* (dir.), Ph. Capelle-Dumont, Y. Courtel, Presses Universitaire de Strasbourg, 2014.

CHEVALIER J. *De Saint Augustin à Saint Thomas d'Aquin : Histoire de La Pensée*, Vol. 3, Éditions Universitaires, 2012.

CLIFFORD W.K. The Ethics of Belief (1877), In: *Lectures and Essays*, F. Pollock (ed.), by Macmillian, London, 1901.

COMETTI J.-P. *Qu'est-ce que le pragmatisme?*, Paris, Gallimard, 2010.

CORRIGAN J. *Emotion and Religion. A Critical assessment and Annotated Bibliography*, Greenwood Press, London, 2000.

- *The Oxford Handbook of Religion and Emotion,* (ed.), by J. Corrigan, Oxford University Press, 2008.

D'AGOSTINI F. *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, 2011.

De LIBERA A. *Archéologie du sujet. Naissance du sujet,* T. 1, Paris, Vrin, 2014.

- *La mystique rhénane,* Paris, Éditions du Seuil, 1994.
-

DESCARTES, *Œuvres Philosophiques,* (éd.), F. Alquié, Vol.3 , Paris, Garnier, 1963-1973 ; réed., Classiques Garnier, éd. D. Moreau, 2010.

- *Œuvres de Descartes,* éd., Ch. Adam, P. Tannery, Nouvelle Présentation, Vol.13, Paris,Vrin/C.N.R.S., 1964-1974. (=AT)

GOETHE, *Faust,* trad. J. Amsler, O. Mannoni, Paris, Gallimard, 2007.

GRONDIN J. Leibniz and Fichte, In: *Fichte. Historical Context / Contemporary Controversy,* (dir.), D. Breazealed, T. Rockmore, Atlantic Highlands, Humanities, 1993.

GREISCH J. *Du 'non-autre' au 'tout autre' Dieu et l'Absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, PUF, 2012.

- *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la Religion*, T. III, Paris, Les éditions du Cerf, 2004.

- *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Le Cercle Herméneutique Éditeur, Paris, 2016.

HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* Teil 1 : Einleitung. Der Begriff der Religion, (hrsg.), W. Jaeschke, Hamburg, 1993; trad. fr. P. Garniron, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

HEIDEGGER M., *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

- Sein und Zeit, Vittorio Klostermann, 1977 ; trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

HOUSSET E., *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, La Nuit Surveillée, Paris, Cerf, 2008.

ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Folio essais, 2004.

FABRIS A., *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, Roma, Carroci, 2012.

PABST A., *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

PEPERZAK A., Dieu à travers l'être et le bien, In : *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, éd., M. M Olivetti, Padova, Cedam, 1996.

PETERSON M., HASKER W., REINCHENBACH B., BASINGER D., *Reason and Religious belief. An Introduction to the philosophiy of religion*, New York, Oxford University Press, 2013.

PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. M., Croiset, Paris, Gallimard, 1985.

- *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1997.
- *République*, trad. G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2016.
- *Euthyphron*, trad. J.-Y. Chateau, Paris, Vrin, 2005.

KANT I., *Kritik Der Reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, trad. fr. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006.

- *Oeuvres philosophique*, Paris, Gallimard, T. III, 1986.

KERR F., *Theology after Wittgenstein*, Oxford, London, The Cromwell Press, 1997.

KLASSEN P. E., Ritual, In: *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, (ed.) by J. Corrigan, Oxford University Press, 2008.

KRIMMER E., « Then Say What Your Religion Is » : Goethe, Religion, and Faust, In: *Religion, Reason, and Culture in the Age of Goethe*, (ed.), by E. Krimmer, P.A. Simpson, Camden House, 2013.

LAGNEU J., *Célèbres leçons et fragments*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

LEIBNIZ G., W. *Principes de la nature et de la grâce* ; *Monadologie : et autres textes*, 1703-1716, Paris, Flammarion, 1996.

- *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, 1969.
- *Nouveau essais sur l'entendement humain*, éd., J. Brunschwig, Paris, GF-Flammarion, 1990.
- *Discours de métaphysique*, éd., A. Robinet, Paris, Vrin, 1990.

MAITRE ECKHART, *Les sermons*, trad. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, Albin Michel, 2009.

MARION J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes,* Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

- L'alterité originaire de l'ego. Meditatio II, AT VII, 24-25, In : *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Presses Universitaires de France, 1996.

- *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione,* Torino, Società Editrice Internazionale, 2005.

NUSSBAUM M., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

PASCAL, *Pensées,* (éd.), M. Le Guern, Paris, Gallimard, 2004.

PHILLIPS D.Z. *Grammar and Religious Belief,* In: *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology,* (ed.), by B. Davies, New York, Oxford University Press, 2000.

Philosophie de la religion. Approches contemporaines, textes réunis par C. Minchon, R. Pouivet, Paris, Vrin, 2010.

PLANTINGA A., *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

POUIVET R., *Épistémologie des croyances religieuse*, Paris, Les éditions du Cerf, 2013.

REDDING P., *The Logic of Affect,* Cornell University Press, Ithaca and London, 1999.

ROWE Ch., Self-Examination, In : *The Cambridge Companion to Socrates,* (ed.), by D. R. Morrison, New York, Cambridge University Press, 2011.

SAINT AUGUSTIN, De vera religione, In : *Opere di Sant'Agostino*, ed., Latino-Italiana, Vol. VI, 1, Roma, Città Nuova Editrice, 1994.

- *Confessions*, trad. A. Andilly, O. Barenne, Paris, Gallimard, 1993.

- *La Cité de Dieu,* Livres XI-XIV, trad. G. De Combès, Bibliothèque Augustienne, 4e Édition de B. Dombart, A. Kalb, 1959.

SCHULZE G. E., *Aenesidemus Oder Über Die Fundamente Der von Herrn Prof. Reinhold in Jena Gelieferten Elementar-Philosophie,* (hrsg.), M. Frank, Hamburg, Philosophische Bibliotek, 2013.

TAYLOR Ch., *Sources of the Self Making*, Cambridge University Press, 1992.

- *L'âge Séculier*, trad. P. Savidan, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

TILLIETTE X., *L'intuition intelectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

- *Le Christ des Philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur, 1993.

TILLICH P., Religionsphilosophie, In: *Gesammelte Werke*, t. 1, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959; (Reprise de Jean-Luc Marion, « Une question de réponce », In: *Religion et Liberté*, (dir.), Ph. Capelle-Dumont et Y. Courtel, Presses Universitaires de Strasbourg, 2014.

1. *Articles*

DESMOND W., « Religion and the Poverty of Philosophy », In: *Philosophy and Religion in German Idealism*, (ed.), W. Desmond, E.-O. Onnasch, P. Cruysberghs, Amsterdam, Vol. 3, 2005, pp. 139-170.

FRANK M., « Philosophy as 'infinite Approximation'. Thoughts arising out of the 'Constellation' of Early German Romanticism », In : *German Idealism. Contemporary Perspectives*, ed., E. Hammer, New York, Routlege, 2007, pp. 291-308.

GRONDIN J., « La religion comme expérience de vérité », In: *Y a-t-il du vrai dans la religion ?*, *Cités*, Vol. 62, n˚2, 2015, pp. 63-74.

JAESCHKE W., « Philosophy of Religion after the Death of God », In: *Philosophy and Religion in German Idealism,* (ed.), W. Desmond, E.-O. Onnasch, P. Cruysberghs, Amsterdam, Vol. 3, 2005, pp. 1-20.

RÖD W., « Descartes dans la philosophie universitaire allemande du XVIII^{e} siècle », In: *Les Etudes Philosophique*, N° 2, Descartes et l'Allemagne (Avril-Juin), Presses Universitaires de France, 1985, pp. 161-173.

ZARKA Y. Ch., « *Les religions et la question de la vérité*, In: In:*Y a-t-il du vrai dans la religion ?* », *Cités* Vol. 62, n˚2, 2015, pp. 3-8.

2. *Articles eléctroniques*

CLARK K. J. Religious epistemology, In: http://www.iep.utm.edu/relig-ep/ (10 septembre 2016).

WORMS F. La conversion de l'expérience. Mystique et philosophie de Bergson au moment de l'existence, In: https://theoremes.revues.org/76 (10 septembre 2016)

TABLES DES MATIERES

Abréviations 4
Introduction générale 5
Partie I – Fichte : du « moi » à l'Absolu 12
Chapitre 1 – Fichte et la « découverte » du moi. 13
1.Introduction 14
1.1. Le *Cogito* cartésien 16
1.2. La *monade* chez Leibniz 22
1.3. Kant et la polémique du *Je pense*……..…....……..27
1.4. La « découverte » de Fichte 31
2. Le projet de *Wissenschaftslehre* (Première période d'Iéna 1794-1799) 33
2.1. La philosophie comme la *Doctrine de la science* 34
2.2. Les premiers écrits philosophiques et religieux 36
2.3. *Atheismusstreit* (1798-1800) 40
3. La philosophie de période de Berlin (1800-1814) 43
3.1. La destination de l'homme (*Die Bestimmung des Menschen* 1800) 44
3.2. Le caractère de l'époque actuelle (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* 1804-1805) 47
3.3. L'Initiation à la vie bienheureuse (*Anweisung zum seligen Leben* 1806) 50
3.3.1. Le Verbe 53
3.4. La doctrine de l'État (*Die Staatslehre* 1813) 55
3.5. La philosophie de la religion (*Religionslehre*) 58
Chapitre 2. Le moi, le moi absolu, et l'Absolu 63
1. Introduction 64
1.1 Le moi : dialectique des trois principes 64
1.2 Le moi : structure dyadique 67
1.3 L'intuition Intellectuelle : de l'objet vers l'acte 70
2.1 Le moi absolu 73

2.2 La métaphore de l'œil 76
2.3 La puissance de la réflexion 79
2.4 Qu'en est-il du corps ? 82
3. La manifestation de l'Absolu 85
3.1 L'apparition de l'Absolu. 86
3.2 Dieu ou/et Absolu 89
3.3 Métaphysique de l'image 93
3.3.1. Le moi comme « image de Dieu » 96
Conclusion 99
Partie II – Nabert : une philosophie de l'intériorité. Le divin 103
Chapitre 1 – Le désir de Dieu comme le désir de compréhension de soi 104
1.Introduction 104
1.1 Le moi, la conscience et la finitude 106
1.2 « *La conscience peut-elle se comprendre ?* (1934) » 107
1.3 Le moi et le moi pur 112
1.4 La finitude 115
1.5 La méthode réflexive 119
2.1 La liberté 119
2.2 La liberté – l'expérience intérieure 122
2.3 La liberté et le mal 125
3.1 Définir le désir 128
3.2 Le « désir d'être » et l'« affirmation originaire » 131
3.3 Le « désir de Dieu » est-il un désir infini ? 136
Chapitre 2 – Critériologie du divin 140
1. Introduction 140
1.1 La pluralité des expériences de l'Absolu 141
1.2 Les expèriences : métamorale, métaphysique et religieuse de l'Absolu 142
1.3 L'expérience du sacré et du mystique 142
1.3.1 Le sacré 146
1.3.2 Le mystique 149
1.4 Réinterprétation de l'idée de l'Absolu 150

2. L'idée du divin 153
2.1 Le divin et la pluralité de ses manifestations 153
2.2 Le divin comme prédicat 154
2.3 Le divin de Dieu 157
2.4 Le divin et l'intériorité humaine 159
2.5 Le divin et le monde 162
3. Critériologie du divin 164
3.1 Reconnaissance du divin. Le pardon 168
3.2 L'incarnation du divin 172
Chapitre 3 – Philosophie du témoignage 175
1. Introduction 176
1.1 Le témoignage de l'Absolu 177
1.2 Le témoin 178
1.3 La méthaphysique du témoignage 182
1.3 L'herméneutique de l'Absolu 184
Conclusion 187
Partie III – Quelle contribution pour une philosophie de la religion ? 190
1. Introduction 191
Chapitre 1 – Fichte dans sa réception nabertienne 194
1.1 Nabert : lecteur de Fichte 196
1.1.1 La perspective « réflexive » 197
1.1.2 La perspective « éthique » 200
1.1.3 La perspective « religieuse » 204
1.2 Le « pari sur soi » 211
1.3 « Conséquences pour la religion » et l'« humilité » avant la vérité ? 213
Chapitre 2 – Les catégories de la philosophie de la religion 218
2.1 L'intériorité 220
2.2 L'affectivité 225
2.3 La vérité 232
Chapitre 3 – Les voies de la philosophie de la religion 239
3.1 Épistémologie de la religion 244

3.2 Phénoménologie de la religion 247
3.3 Le défi de la diversité religieuse 249
3.4 Y a-t-il un discours sans succès ? 253
3.5 À propos d'une contribution à la philosophie de la religion 258
Conclusion 263
Conclusion 265
Bibliographie 272

La philosophie souvent insite sur la vérité que la crise de la pensée de Dieu cache en soi la crise de la pensée de l'homme. Mais elle également insiste que le désir de comprendre Dieu ouvre l'accès à la compréhension de soi. Ainsi, articulant les deux catégories fondamentales et basiques de la philosophie de la religion : le « moi » et le « divin », nous entrons en dialogue avec deux interlocuteurs, Fichte et Nabert, chez lesquels cette thématique est exploitée de manière originale. Fichte pense le « moi » comme le centre de l'intériorité et de la vie consciente de l'homme qui est une activité incessante vers l'unité de soi. Nabert, quant à lui, part du concept fichtien du « moi » pour élaborer la catégorie du « divin » ; celui-ci apparaît comme une demande de la conscience s'inscrivant naturellement dans sa structure et s'affirmant dans le « moi », sans être de lui.

La pensée conjointe de ces deux philosophes apporte une contribution considérable à la philosophie de la religion contemporaine, permettant à cette dernière d'avancer dans les réponses aux nombreux défis qu'elle doit relever, et ce notamment par la redécouverte de certains préliminaires comme la conscience religieuse, l'adéquat langage sur Dieu, la question d'un critère pour le divin, la valeur du témoignage absolu, l'intériorité et la place de l'affectivité dans l'expérience religieuse, et enfin la vérité qui anime toute la réflexion philosophique sur la religion.

Olga Netrebiak

Le « moi » et le « divin » chez Fichte et Nabert.

Une contribution à la philosophie de la religion.

Résumé

La présente thèse articule les deux catégories fondamentales de la philosophie de la religion : le « moi » et le « divin », ce en dialogue avec deux interlocuteurs privilégiés, Fichte et Nabert, chez lesquels cette double thématique fut exploitée de manière originale et géniale. Fichte pense le « moi » comme le centre de l'intériorité et de la vie consciente de l'homme qui est une activité incessante vers l'unité de soi. Nabert, quant à lui, part du concept fichtien du « moi » pour élaborer la catégorie du « divin » ; celui-ci apparaît alors comme une demande de la conscience en sa structure fondamentale : elle le reçoit alors qu'il s'affirme à même le « moi ».

L'examen conjoint de de ces deux pensées apporte, nous cherchons à le montrer, une contribution majeure à la philosophie de la religion contemporaine : elle permet en effet à celle-ci d'avancer dans les réponses aux nombreux défis qu'il lui appartient de relever, soit : la redécouverte de certains préliminaires comme la conscience religieuse, le langage adéquat sur « Dieu », la question critériologique dans la désignation du « divin », le « témoignage » absolu. A cet effet, trois catégories principales sont sollicitées et éprouvées : l'« intériorité » et la place de l'« affectivité » dans l'expérience religieuse, enfin la « vérité » qui polarise toute réflexion philosophique sur la religion.

Mots-clés : « moi », conscience, divin, Absolu, vérité, philosophie de la religion, intériorité, « critériologie du divin », témoignage, expérience religieuse.

Résumé en anglais

The present thesis articulates two fundamental categories of the philosophy of religion: the « I » and the « divine », it is in the dialogue with two privileged interlocutors, Fichte and Nabert, where this double theme was exploited in an original and brilliant way. Fichte thinks of the « I » as the center of the interiority and the conscious life of a man, which is an incessant activity towards unity of self. Nabert, on his part, starts from the Fichte's concept of the « I » and elaborate the category of the « divine »; this last appears as a demand of the consciousness in its fundamental structure: it the « divine » as the one that affirms itself in the « I ».

The joint examination of these two thoughts brings, as we try to show, a major contribution to the contemporary philosophy of religion. Indeed, this contribution allows philosophy of religion to advance in the answers to many challenges that rise up before it: the rediscovery of certain preliminaries such as the religious consciousness, the adequate language about « God », the question about criterion in the designation of the « divine », absolute « testimony ». For that purpose, three main categories are solicited and approved: « interiority » and the place of « affectivity » in religious experience, and finally « truth » which polarizes all philosophical reflection on religion.

Keywords: « I », conscience, divine, Absolute, truth, philosophy of religion, interiority, « criterion of the divine», testimony, religious experience.