



HAL
open science

Lire l'Initiation à la vie bienheureuse de Fichte, Patrick Cerutti (dir.), M. Chédin, J.-Ch. Goddard, J. Hatem, M. Ivaldo, J.-Ch. Lemaitre, M. Maesschalck, I. Radrizzani, A. Schnell, M. Vetö, L. Vincenti et D. Wood, Paris, Vrin, coll. " Études et Commentaires ", 2018.

Max Marcuzzi

► **To cite this version:**

Max Marcuzzi. Lire l'Initiation à la vie bienheureuse de Fichte, Patrick Cerutti (dir.), M. Chédin, J.-Ch. Goddard, J. Hatem, M. Ivaldo, J.-Ch. Lemaitre, M. Maesschalck, I. Radrizzani, A. Schnell, M. Vetö, L. Vincenti et D. Wood, Paris, Vrin, coll. " Études et Commentaires ", 2018.. Les études philosophiques, 2019, 10.3917/leph.192.0333 . hal-02475925

HAL Id: hal-02475925

<https://hal.science/hal-02475925>

Submitted on 12 Feb 2020

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.

Copyright

Compte-rendu de :

« Lire l'*Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte, Patrick Cerutti (dir.) ; Contributions de : M. Chédin, J.-Ch. Goddard, J. Hatem, M. Ivaldo, J.-Ch. Lemaitre, M. Maeschalck, I. Radrizzani, A. Schnell, M. Vetö, L. Vincenti et D. Wood, Paris, Vrin, coll. « Études et Commentaires », 2018 », *Les Études philosophiques*, 2019/2, N° 192.

L'*Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte marque l'apothéose et la fin de la philosophie du bonheur, c'est-à-dire d'une philosophie pour laquelle l'« être », dans sa pureté et dans sa complétude, est bonheur. Sitôt après, l'étudiant le plus célèbre de Fichte, Arthur Schopenhauer, affirmera que l'être, en tant que volonté aveugle et infinie, donc insatiable, n'est que souffrance ; et le disciple rebelle de Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, affirmera que l'être est volonté de puissance, mettant ainsi radicalement de côté la thématique du bonheur. Heidegger encore fera de l'angoisse l'affect fondamental qui, joint à l'être-en-dette et à l'être-pour-la-mort délimite un tout autre horizon pour l'existence que le souci antique de bonheur, ou le souci chrétien de béatitude. Kant lui-même estimait que le lien entre existence et bonheur était affaire de prudence, mais que le lien entre existence morale et bonheur tenait à la chance, ou à la grâce de Dieu. Autrement dit, ce lien relève d'une nécessité morale, mais n'a aucune raison de s'établir dans l'existence sensible de l'homme phénoménal. Le bonheur est une quête et un espoir, il n'est pas un état.

Cette situation change radicalement avec Fichte, qui dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* s'attache à montrer que le bonheur est possible parce qu'il est fondamental en tant que détermination de l'être – pour autant que celui-ci soit bien compris.

C'est à soutenir cette compréhension qu'œuvre *Lire l'Initiation à la vie bienheureuse de Fichte*, ouvrage collectif édité chez Vrin sous la direction de Patrick Cerutti dans la collection « Études et commentaires ». À la différence d'autres volumes de cette collection, l'ouvrage ne propose pas une lecture suivie du livre commenté, mais une série cohérente d'études librement référées au texte de Fichte, qui éclairent le texte à partir des perspectives de recherche des différents contributeurs, et sont comme autant d'essais apportant des variations dans l'éclairage de l'ouvrage en partant du contexte de sa rédaction (le différend avec Jacobi) pour finir sur sa mise en perspective par rapport à des thématiques ou des lectures

postérieures (Michel Henry et David Chalmers), en passant par une analyse centrale du texte en son moment de basculement dans la question du religieux.

Deux points sont tout d'abord mis en évidence : la visée et le contexte. Le contexte de la rédaction de l'ouvrage est, selon Ives Radrizzani, le différend avec Jacobi qui accusait Fichte et toute la philosophie de nihilisme dans son évolution rationalisme, subjectiviste et transcendante. I. Radrizzani montre ainsi que l'Initiation est historiquement une tentative de clarification et de rectification. En outre, le titre même de l'ouvrage indiquait, contre l'accusation d'athéisme portée contre Fichte à Iéna, l'accord de ce dernier avec la religion, tout en soulignant, contre Jacobi, la pertinence à ne pas renoncer à la spéculation. La religion oriente certes la vie, mais celle-ci n'est pas coupée de la spéculation. Inversement, si la spéculation est essentielle, elle n'en est pas moins seconde, face à la vie à laquelle doit être accordée la place essentielle.

Patrick Cerutti, Miklos Vetö et Jean-Christophe Goddard insistent alors sur le statut de cet ouvrage, qui, en tant qu'œuvre de philosophie populaire, ne vise pas un public de savants, mais cherche à faire naître une disposition et une forme d'engagement chez ses auditeurs, puisqu'il s'agit de conférences qui proposent une compréhension clarifiée du monde, non pas en renonçant au savoir, mais, ainsi que le souligne P. Cerutti (p. 21) en l'approfondissant pour qu'il s'articule à la foi. Patrick Cerutti rappelle que cet appel à rendre les hommes meilleurs conduit à les penser dans leur unité et à les rapporter à l'absolu dont ils sont la manifestation, c'est-à-dire au processus de leur création. C'est en participant à l'énergie divine par l'action que l'homme s'ouvre un accès à la béatitude, de sorte que la béatitude au sens religieux consiste à se rendre attentif au Dieu qui agit en nous (p. 10). Et tandis que Kant en resterait à une « morale uniquement fondée sur l'interdiction, qui nous laisse sans orientation dans la vie » (p. 12), selon Fichte il réalise l'ordre divin sur un mode inventif et créateur. C'est la compréhension du sens divin de cette activité créatrice, par laquelle l'homme parvient à se comprendre comme organe divin de la création du monde, qui constitue la religion comme synthèse d'action et de compréhension, même si une compréhension intégrale dépasse le niveau de la religion et ne s'acquiert que philosophiquement par la Doctrine de la science.

J.-C. Goddard radicalise cette lecture de l'*Initiation* comme cycle de conférences résolument orales et à visée pratique, en y discernant, alors que Fichte a renoncé à publier des écrits, un acte de provocation orale dont l'effet n'est pas un processus cognitif, objet de commentaire et d'interprétations savants, mais un saisissement instantané qui peut par lui-même rétablir la vie. Dans l'horizon ouvert par les conférences sur *Le Caractère de l'époque actuelle*, J.-C. Goddard inscrit l'Initiation dans un projet de refonte totale de la culture, en

libérant celle-ci de toutes ses schémas scolaires et pédagogiques. Alors seulement peut se retrouver le sens du religieux comme initiation la vie, c'est-à-dire à une culture de la vie qui élimine de cette dernière tout élément sclérosé, mécanisé et dévitalisé. L'invitation à cette réforme doit s'entendre dans la parole et dans le verbe – johannique et fichtéen – à leur plus haut degré d'incarnation, c'est-à-dire comme chant, à la manière – pourrions-nous ajouter – dont Nietzsche soixante-dix ans plus tard en appellera à l'union de la philosophie et de la musique pour une pensée vivante que celui-ci qualifia, comme on sait, de dionysiaque.

Il en ressort, comme le souligne Marco Ivaldo, que la religion n'est pas pure affaire de croyance aux fondements incertains, ce qui la rétrograderait au niveau de simple superstition. Il faut donc retrouver la pensée de la religion par-delà son occultation ecclésiastique : elle est l'unité vécue avec Dieu et implique, pour être réelle, une pensée claire et purifiée sur qui l'homme pensant est réellement. Ce faisant il se comprend alors comme vie dans un rapport essentiel à l'amour (p. 35). Cela signifie que le rapport à soi de l'être n'est pas un rapport d'indifférence, mais un rapport d'intérêt immédiat et de satisfaction de vivre. Deux voies sont alors possibles : soit l'homme est manifestation de l'être, et sa vie est véritable ; soit il se coupe de l'être et sa vie est pure apparence et néant, que M. Ivaldo caractérise comme un mourir ininterrompu. Le partage se fait à partir de ce que l'on aime : l'amour qui nous guide exprime l'être que nous sommes : pour quoi suis-je prêt à m'engager et à me dévouer absolument ? Or l'amour supérieur est celui d'un détachement par rapport à notre moi psychologique pour se défaire de toute multiplicité et atteindre à l'un : alors nous réunissons les conditions qui permettent d'atteindre la béatitude. Comment advient cette béatitude ? Par l'action, par exemple comme création artistique, car l'homme se sent alors comme un « organe de la vie divine » (p. 43). M. Ivaldo souligne qu'on a affaire ici à tout le contraire d'un subjectivisme, et à tout le contraire aussi d'une pensée de l'objet : seul a de la valeur le processus divin de l'action et de la création, que l'homme hérite en soi et chez les autres : ainsi peut-il vouloir l'unité d'une communauté morale et créatrice universelle, et faire advenir le règne de Dieu comme unité dans cette créativité aimante.

Maxime Chédin et Luc Vincenti éclairent la fondation théorie du propos de Fichte en élucidant deux expressions de la tension qui structure le propos de Fichte : d'une part, si la conscience implique la dualité, tandis que la béatitude implique l'unité avec qu'on aime, comment alors un être conscient pourrait-il atteindre la béatitude ? Et d'autre part, si l'individualité est nécessaire à la conscience, comment est-il possible de dépasser l'individualité et la pluralité pour remonter vers l'unité, sans abolir la conscience pour autant ?

Si la béatitude est un sentiment d'indépendance et d'autosuffisance, ce qui dans le langage de Fichte est la même chose qu'aimer, l'amour est fondamentalement amour de soi. Il a la structure réflexive d'un rapport à soi et, en ce sens, il est l'affect fondamental : rapport à soi où se révèle l'être qui, sinon, serait indifférent et mort (p. 96). L'être a donc un double rapport à soi : cognitif et affectif, savoir et amour. Mais cet amour, pris sur le modèle divin d'un rapport autosuffisant à soi, est l'idéal d'un être qui serait immédiatement « être bien » : il n'est pas donné d'emblée, mais à construire en surmontant un malentendu radical, qui serait de confondre l'amour de soi avec un amour égoïste de sa propre personne. Car ce qui est en jeu alors, c'est justement la détermination du véritable soi. Faute de s'en soucier, et d'y parvenir, l'homme se condamne à une existence de misère. La recherche hédoniste du bonheur personnel est ainsi vouée à l'échec, car, comme le dit M. Chédin, l'entrée dans l'existence supérieure suppose l'anéantissement du moi « dans la pure existence divine » (p. 98). La figure divine de l'amour de soi ne sert donc pas de modèle à une forme dégradée qui serait l'amour de soi individuel, mais il se situe par-delà les particularités individuelles. En même temps qu'il renonce à soi, l'individu renonce à sa liberté pour laisser agir en lui le processus créateur de Dieu qui se manifeste comme art, créativité politique, bienveillance et souci de la créativité générale des hommes. Mais malgré la valorisation de ce processus de dépersonnalisation, M. Chédin relève un second point de tension en faisant remarquer que Fichte souligne que l'homme de la moralité supérieure ne peut devenir rien d'autre que ce que lui seul peut être » (p. 102). Autrement dit, il doit à la fois se dépersonnaliser et se soucier de son individualité dans ce qu'elle a d'absolument spécifique : chacun a sa destinée qu'il lui appartient de découvrir., et la « plus grande immoralité » consiste à vouloir être un autre que celui qu'on est, c'est-à-dire à ne pas atteindre la certitude absolue de l'accord de notre « être empirique avec l'Être absolu » (103). Le paradoxe qui dénoue la contradiction est que pour Fichte, vouloir être qui on est, au sens d'une individu autonome et indépendant, ne veut pas dire vouloir être un autre que soi, mais vouloir être autre que Dieu en soi. Autrement dit, l'identification de notre être propre n'est autre que l'identification du divin en notre être, car celui-ci est ce que nous avons de plus propre. Le vrai moi est ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire le processus créateur de l'être lui-même. Que le moi est ce moi particulier et non un autre veut donc dire que le moi doit se penser non pas comme ayant à être quelqu'un de particulier, mais à faire ce qu'il a à faire là où il est et quand il y est, et que nul autre que lui peut y accomplir. Le destin de chaque homme ne va pas au-delà, et n'a à accomplir nul fantasme de l'imagination.

Ce quiétisme ne conduit donc pas à un fatalisme, car si d'un côté l'homme religieux est celui qui « prétend avoir aucun avis, n'exercer aucun choix sur la structure objective de ces événements, mais accepte toutes choses telles qu'elles se présentent », d'un autre côté l'amour du prochain est l'amour de ce que l'humanité doit devenir (p. 111), adossé à la haine de ce qu'il est actuellement dans sa condition misérable. Cette combinaison de haine et d'amour conduit donc à agir pour transformer le factuel et le rendre conforme à l'idéal. Le quiétisme ne concerne donc pas le monde, au sens où il s'agirait de laisser celui-ci en l'état, mais est la sérénité face à l'action qui n'a pas porté ses effets, afin de ne pas succomber au dégoût ou au découragement face à l'échec de l'action bonne. L'homme religieux que retient M. Chédin chez Fichte est donc à la fois engagé et détaché, dès lors qu'il est confiant d'avoir fait tout ce qu'il pouvait comme il le pouvait à la place qui est la sienne.

Ce n'est pas non plus le fanatisme ni le mysticisme qui permettent de surmonter la pluralité et l'individualité afin de retrouver l'unité du divin qui est son origine. L'individu soit être compris, ainsi que le formule Luc Vincenti, comme « manifestation de la liberté de Dieu s'extériorisant dans son existence », et comme constitué à partir d'un substrat préindividuel intelligible qui, dans le processus de son extériorisation, se fragmente en un « système d'individus différents apparaissant comme autonomes » (p. 164), mais qui constitue le monde des esprits pour autant qu'il se détermine rationnellement. Si Dieu, en cela, s'extériorise dans une image et, ce faisant, se scinde en une infinité de consciences individuelles, c'est que l'individualité est essentielle à la conscience. Mais le sens du religieux consiste dès lors à « rejoindre l'unité du principe commun », à remonter vers celle-ci depuis la fragmentation nécessaire à la conscience, ce qui n'est possible que comme anéantissement de l'individualité au profit de la communauté, et afin de constituer l'unité de cette dernière. C'est la dimension morale de ce projet qui préserve celui-ci du fanatisme et du mysticisme. Mais l'aspect religieux de ce rapport à la communauté donne à ce dernier une dimension vécue et affective qui va au-delà des indications du simple savoir moral.

Le problème de l'adhésion à soi-même est repris par Marc Maesschalck dans un étude du retournement anthropologique du théologique et du théosophique dans l'*Initiation à la vie bienheureuse*, point que M. Maesschalck éclaire à partir d'une lecture du prologue de l'Évangile de Jean que Fichte étudie dans la 6^e Leçon de l'*Initiation*. Les théologiens proches du Romantisme et de Schelling, lequel voit dans le Christ celui qui rompt avec le temps tragique des Grecs (p. 129) tout en intégrant cette pensée grecque de la totalité comme ce dans quoi peut advenir la parole chrétienne (p. 132) : de manière significative, l'iconographie chrétienne requiert les anciens mythes, « le langage nouveau peut s'exprimer à partir du corps

ancien pour le refigurer, le glorifier » (p. 132). Par contraste, Fichte voit dans la religion l'accomplissement dans l'histoire de l'auto-activité : son combat permanent est de ne pas se laisser figer dans un ordre extérieur chargé de limiter les pulsions sans participation de la raison. Et, dans ce cadre, la parole religieuse doit entraîner, sur le mode mélodique de l'invitation, de l'appel, du discours. Mais, comme le relèvent tous les commentateurs, cette parole doit être agissante et faire agir. Le point essentiel que souligne M. Maesschalck ici, comme M. Chédin, est que l'action de la parole ne doit pas se déployer au niveau de l'imaginaire sur un mode fantasmatique (p. 135, 140). C'est le soi qui doit être vivifié et soustrait à toutes les fixations qui lui viendraient de « l'ordre représentationnel extérieur à soi » (p. 135). Car « ce qui est en jeu, c'est ce passage intérieur vers l'immédiateté de la présence de l'être à soi du sujet ». Ce qui se met en jeu alors, est l'« humanité-sujet-énonciatrice-de-soi » qui, comme point d'origine, rend possible tout ce qui suivra. C'est en cela que le Christ est exemplaire, car il dit que par ses actes il témoigne de la présence intérieure du Dieu qui l'anime (p. 138) : la figure de Jésus est caractérisée par le fait qu'il joint son action à la conscience du principe divin de son action. Ces deux facteurs, éminemment présents en lui, peuvent l'être aussi en n'importe quel être humain en qui se développe l'amour du divin (religion) et le savoir de soi comme manifestation de Dieu (Doctrine de la science, philosophie). L'essentiel n'est pas ici la position du Christ en maître de vérité, mais le recentrage sur soi et le partage opéré par le verbe entre des possibilités d'existence authentique et des possibilités seulement imaginaires d'une vie non pas vécue mais seulement rêvée (149).

Ce recentrage sur le verbe dans son caractère oral est en fait cohérent avec le souci fichtéen d'adapter toujours son propos au contexte et au point de vue d'une prise de parole. Cela conduit Fichte, dès ses premiers écrits, à annoncer des variations terminologiques à venir, lesquelles donc ne sont pas des accidents, mais font intégralement partie de son projet philosophique. Il est en effet essentiel pour lui, comme le souligne David Wood, que, par rapport à l'esprit, la lettre ne devienne jamais figée comme un bien que l'on puisse conserver, mémoriser ou posséder. Par ce procédé, Fichte veut dissuader toute velléité d'apprendre la philosophie : celle-ci est toujours pour lui, comme pour Kant, à construire et à reconstruire, à réinventer en fonction de ce qui est actuellement compris dans la pensée vivante. Mais si on ne peut pas figer une philosophie dans une expression rigide et canonique c'est, souligne D. Wood, qu'on ne peut pas la référer à la figure d'un auteur qui serait « le philosophe », comme auteur et possesseur de son texte. Aussi, comme le note D. Wood, Fichte fait-il porter sur la page de garde de l'Initiation que celle-ci est *durch* Fichte et non pas *von* : elle advient à

travers le locuteur, et non pas en provenant de celui-ci. Elle est une construction sans auteur, un processus qu'il importe à chacun d'effectuer à partir des éléments qui lui sembleront pertinents et qu'il pourra emprunter sans que jamais ils ne deviennent la possession de personne – puisque Dieu seul est le processus qui les transit et les anime tous. De ce fait, comme le note Jad Hatem, la fonction du Christ doit être repensée comme étant celui qui annonce leur divinité aux hommes. Il n'a pas à être imité, mais il est celui qui permet aux hommes de se découvrir comme lui étant en droit équivalents en dignité. Le Christ, en effet, n'est pas indispensable, puisque ce à quoi il conduit peut aussi être atteint par la Doctrine de la science ; et une fois celle-ci comprise, en rester à lui reviendrait à régresser par rapport à un mode de compréhension plus achevé (p. 119). Tout homme qui atteint le savoir absolu, c'est-à-dire le savoir du savoir, devient le verbe de Dieu, comme image de l'absolu. Par là l'homme devient « Dieu manifeste », c'est-à-dire non pas Dieu – ce qu'il ne saurait être ni devenir – mais la manifestation de Dieu. Le propos du Christ ne vise ainsi qu'à désigner l'être divin des hommes, pour autant qu'ils recentrent leur amour et leur savoir sur le processus divin qui les anime et qui permet leur unification dans une communauté véritablement religieuse. La manifestation de Dieu n'est effectivement que dans et comme savoir de soi de m'homme comme manifestation de Dieu (p. 122).

L'ouvrage se clôt sur deux mises à l'épreuve du propos de Fichte à partir de perspectives modernes : celle de Michel Henry et de la phénoménologie, ainsi que celle du nouveau réalisme et de David Chalmers.

La contradiction fondamentale que repère Michel Henry dans les philosophies idéalistes de la conscience, telles que celle de Fichte, est que « l'essence de la manifestation est située dans le processus d'objectivation et de détermination ontique », mais qu'en même temps il est « impossible, pour l'essence de la manifestation, de se révéler en tant que telle dans un tel processus » (p. 175). Et donc, ce qui manifeste ne manifeste pas : « il y a un retrait de l'être hors de la manifestation dans la perspective de l'idéalisme » (p. 175), ce qui pour M. Henry revient à en rester à l'aporie de la chose en soi : l'être qui est réciproque avec l'amour ne peut pas être exposé, expliqué : il ne peut être que ressenti, ce qui signifie pour M. Henry qu'il reste inaccessible à la pensée et n'est pas un objet d'expérience. Mais, d'un autre côté, Fichte pense avec l'amour un lien antérieur à toute dualité, et expose une pensée de l'immanence, où il tente une sortie hors de la métaphysique de la représentation et de la transcendance – selon laquelle le contenu de la représentation est toujours posé comme extérieur à celle-ci (p. 170). Si l'être est amour, il se rapporte à soi indépendamment de son surgissement à même l'altérité (p. 177). Fichte est donc considéré comme étant à la fois

comme étant inscrit dans la métaphysique de la transcendance et comme aménageant la possibilité de sortir de celle-ci. Y a-t-il alors contradiction chez Fichte ? Selon M. Henry, l'être selon Fichte s'aliène originellement lui-même et ce n'est qu'ainsi qu'il peut s'apparaître à lui-même. Mais lorsque la conscience devient conscience de..., elle est conscience de monde, et non pas conscience de l'être, ni d'elle-même.

Selon J. C. Lemaître, le lieu de manifestation de l'immanence est chez Fichte l'intrusion de la vie dans l'agir, thèse qui se rapproche bien plus de celles de M. Henry que celui-ci ne pouvait l'accorder, du fait qu'il n'accordait pas « à l'agir et au faire une signification ontologique » et ne les envisageait pas comme lieu adéquat pour penser l'essence de la manifestation (p. 182). En outre, l'amour est pour Fichte pur affect de l'être, pur sentiment de soi, et non pas sentiment d'un rapport à l'objet. Mais ce sentiment de soi se rapporte à un soi agissant, dans lequel se manifeste le dynamisme et la créativité de l'être divin. Il prend donc d'emblée un sens moral, de sorte que ce peut être en fin de compte, selon J. C. Lemaître, un « choix éthique qui donne sens au projet ontologique » - ainsi que Fichte le disait déjà dans ses *Introductions* de 1797/1798. Les critiques de M. Henry tiendraient donc avant tout selon J. C. Lemaître à ce qu'il n'a pas assez tenu compte du statut populaire de l'*Initiation*, qui appréhende directement la vérité sans développer celle-ci par une justification génétique pour la garantir par l'élimination de toutes les possibilités de discours faux. Ce qui dans l'*Initiation* reste à l'état de présupposés a donc vocation à être résorbé dans la *Doctrine de la science*.

Alexander Schnell aborde pour clore la manière dont Fichte peut résister aux objections du réalisme moderne. Il propose de mettre en équivalence au titre d'une certaine « proximité » d'un côté ce que Fichte appelle la « série réelle » de l'être, qui est purement et simplement la série de l'être » (p. 186) et la « série idéale » de l'être, qui se caractérise par la dualité du savoir et de ce qui est su, et d'un autre côté respectivement ce que David Chalmers appelle les « problèmes faciles » et les « problèmes difficiles » de la conscience, qui correspondent, pour l'un, au plan neuronal d'un « matérialisme fonctionnaliste » et, pour l'autre, au plan des vécus et des états du sujet. La question est de savoir ce qui caractérise la série idéale, qui semble inclure des déterminations irréductibles à quelque activité cérébrale que ce soit, comme les sensations, les sentiments, la liberté, les transcendants tels que le vrai, le bon et le beau, qui, dit A. Schnell, « transcendent [...] le plan fonctionnaliste » (p. 187).

Tout d'abord, c'est le fait d'être une activité spontanée, comme en témoigne le fait qu'on puisse à volonté penser à ceci ou à cela, au mur ou à moi, etc. Comment alors passe-t-on de l'être à cette activité, et inversement, de cette activité à l'être ? La réponse de l'*Initiation* est que si la conscience peut penser la réalité, c'est que la réalité se phénoménalise

comme conscience ; c'est parce que l'être « se présente » qu'il peut « être 'pensé' » (p. 188). Cet être qui se phénoménalise doit être compris comme « être vivant », par opposition à l'être mort du mécanisme fonctionnaliste, qui est un « être en soi indépendant de la conscience et du penser » (p. 188). L'être vivant est immédiatement intéressé à soi-même, ce qui implique une dualité et une position de soi-même devant soi-même. Or ce rapport intéressé à soi est amour et béatitude, c'est-à-dire vraie vie. Mais en même temps, cet être absolu ne se manifeste que comme être-là, dans la phénoménalisation de soi. Processus que selon A. Schnell Fichte expose en six temps dans la Troisième leçon de *l'Initiation*. 1) L'être ne peut être pensé que comme étant par lui-même tel qu'il est. 2) L'être est immuable et un. Rien n'est en dehors de lui. 3) L'être s'extériorise et se révèle. Mais ce qui ainsi apparaît n'est pas l'être lui-même mais une image de lui qui apparaît dans la conscience. Par là peut être mis en évidence l'erreur de tout réalisme, qui confond l'être et l'être-là, et croit avoir affaire à celui-là quand il n'a affaire qu'à celui-ci (p. 191). 4) À partir de là A. Schnell propose d'expliquer « comment l'être (qui est absolument *un*) peut[...] être distingué de l'être-là, tout en étant un avec lui » (p. 194) : il l'est en tant qu'image de lui-même dans la connaissance ou le savoir. Il s'ensuit que l'être absolu est le plus réel ; l'image de l'absolu est véritablement *là* ; mais les choses dites « réelles » du monde ne sont par rapport à l'être et à l'être-là que des formes dégradées qui ne méritent à proprement parler ni d'être considérées ou qualifiées comme être ni comme être-là (p. 195). La réalité apparente est en dehors du processus de position de soi et de manifestation de l'être dans l'être-là. 5) La position de l'être dans l'être-là ne relève ni de l'identité ni de l'indifférence, ni de l'inclusion, ni d'un lien causal. L'être-là ne peut pas saisir en soi son lien avec l'être. Il ne peut que se voir lui-même sans sortir de soi. 6) L'être-là peut se saisir dans son essence intérieure. Mais il est avant cette saisie de soi-même, et en cela il est identique à l'être lui-même. Ici, l'être-là est un avec l'être : l'être et l'être-là sont en soi le même, mais ils apparaissent comme différents – et cette apparition comme différent correspond concrètement à l'apparaître de l'être, non pas comme être ni comme être-là, mais comme monde (p. 197). Qu'il apparaisse malgré tout comme multiple a pour conséquence qu'il faille considérer cette multiplicité comme simple apparence. Or, le niveau propre à cette multiplicité est celui de ce que l'on appelle couramment la réalité effective (p. 196). Il s'agit donc de savoir comment cette multiplicité de l'effectivité « s'introduit dans l'être en soi » (p. 196) – ce qui revient selon A. Schnell à déjouer l'apparence de la multiplicité. Comment ? En comprenant comment celle-ci se constitue. Dans sa réflexion sur soi, l'être se saisit conceptuellement. Mais en saisissant l'être conceptuellement, la conscience fixe celui-ci et le pose en tant que monde. Ainsi donc, « la forme universelle du concept est constitutive du

monde un ; la réflexion est constitutive de ses déterminations singulières multiples » (p. 198). Il y a donc une proto-conscience de soi immédiate de l'être qui est réfléchi à deux niveaux : d'abord par avec le concept, par lequel l'être est posé comme monde un (p. 199), et ensuite dans une conscience échelonnée en « actes de la réflexion » auxquels correspondent les objets empiriques diffractés dans leur multiplicité.

Il en ressort que pour Fichte toute tentative de mettre en évidence l'éclosion de la conscience à partir de la matière est vouée à l'échec. Cela signifie, selon A. Schnell, que, pour résumer, seul un principe transcendantal est en mesure de rendre compte de la conscience et de la conscience de soi (p. 200).

Au total, selon Ives Radrizzani, l'*Initiation* correspond à une période où Fichte entre dans une période de consolidation de sa pensée par rapport à des interprétations qu'il juge fautives. En tant qu'ouvrage populaire, son propos est à la fois religieux et philosophique, mais son mode d'exposition se situe au niveau de l'opinion et est donc plutôt de type religieux. La question qui se pose toutefois pour la plupart des commentateurs est celle du caractère transcendantal ou métaphysique de cette œuvre : en abordant la question religieuse comme il le fait, Fichte reste-t-il dans les limites du discours d'un sujet fini ou déborde-t-il sur un discours dogmatique et transcendant ? L'ensemble des contributions de ce collectif répond clairement en faveur de la cohérence transcendantale du propos de Fichte, dans la mesure où le rapport du phénomène à l'absolu n'est pas présenté comme un rapport de l'immanent au transcendant, mais plutôt comme un rapport de la raison à l'affect, du concept à l'amour au sein même de la sphère de la subjectivité.