

LA RELIGION COMME MIROIR DE LA PHILOSOPHIE ?

Confrontation de Fichte et Schelling en 1804

[Marc Maesschalck](#)

Centre Sèvres | « [Archives de Philosophie](#) »

2009/3 Tome 72 | pages 443 à 462

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-3-page-443.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La religion comme miroir de la philosophie? *Confrontation de Fichte et Schelling en 1804*

MARC MAESSCHALCK

Université catholique de Louvain, FUSL ¹

En 1804, l'état de construction des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling ² est radicalement différent : Schelling multiplie les variations sur le thème de sa philosophie de l'Identité ³, tandis que Fichte est au sommet de son art et cherche avant tout à produire la synthèse achevée de la *Doctrine de la Science* qui permettra de lever les ambiguïtés suscitées par les interprétations erronées des exposés antérieurs ⁴. Mais cette différence factuelle d'attitude des deux auteurs ne doit pas en masquer une autre, plus fondamentale : le geste progressif de Schelling visant le passage au savoir absolu est subordonné à un mouvement régressif d'autopotentialisation de la raison. C'est en considérant théoriquement son devenir objectif que la raison peut s'élever pratiquement à la signification de son devenir subjectif. En revanche, le geste rétrospectif de Fichte tentant de clarifier les conditions d'accès à la genèse du savoir absolu est lui-même fondamentalement subordonné à un geste prospectif qui est constitué par un détachement à l'égard du savoir immédiat posé sans les conditions réflexives de sa propre activité. Il est impossible de faire l'économie de cette réduction à l'autoposition de la conscience si l'on veut penser plus radicalement la signification de cette opération originaire dont dérive la conscience de soi.

1. Les recherches de Marc Maesschalck s'inscrivent dans le cadre d'un programme de recherche fédéral belge PAI (VI/06), financé par les SSTC (accessible à l'adresse www.cpdf.ucl.ac.be/iap6/).

2. Pour les œuvres, nous suivrons selon l'usage J. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, E. Fuchs und H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, cité « GA » ; F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Cotta, Augsburg-Suttgart, 1856-1861, cité « SW ».

3. Comme l'écrit Xavier Tilliette, « dans une situation globale stable [...] aucun ouvrage de l'Identité n'est parfaitement homogène à un autre » et la plus importante de ces variations est *Philosophie et Religion en 1804* (X. TILLIETTE, *Schelling, Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, p. 148).

4. En 1804, Fichte a exposé à trois reprises la WL à Berlin : de janvier à mars, de avril à juin et de novembre à décembre. Cf. R. LAUTH, *Einleitung*, in J.-G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre, Zweiter Vortrag in Jahre 1804*, Meiner, Hamburg, 1986, p. IX-XXVIII, p. XVIII.

Cette cassure que nous venons d'esquisser brièvement entre un geste progressif soumis à une opération régressive et un geste rétrospectif soumis à une opération prospective caractérise aussi assez bien la situation des deux auteurs par rapport à la question des relations entre philosophie et religion. Chez Fichte, la querelle de l'athéisme a permis de clarifier la signification d'une position de détachement. L'expérience immédiate de la foi ne peut être remise en question par la démarche du philosophe transcendantal. S'il est une expérience authentique de la relation au divin, c'est celle qui est déterminée immédiatement comme un affect de vie: celui qui croit vit une relation qui agit en lui. En revanche, les théorisations du vécu de la foi sont sujettes à caution dans la mesure où elles tenteraient de traduire sous forme de vérités objectives pour le savoir une expérience qui porte en elle-même, immédiatement, vers un accomplissement pratique. C'est uniquement le devenir libre du croyant que peut interroger le philosophe transcendantal.

Pour Schelling, la relation entre philosophie et religion est porteuse d'un tout autre enjeu. De la même manière que la science de la nature est le centre inconscient ou objectif du devenir d'un savoir absolu de la nature pour la *Naturphilosophie*, la théologie en tant que science de l'Absolu idéal et vivant est le centre du devenir objectif de la philosophie comme idéalisme absolu ou savoir de l'Absolu devenu pleinement conscient de lui-même. Dès lors, pour Schelling, l'ennemi est, au contraire de Fichte, une théologie insuffisamment ambitieuse au plan spéculatif, qui renonce à la question idéale qui la fonde et se transforme en science pratique de la vie croyante ou en science historique des textes sacrés.

Pour les deux auteurs, toutefois, philosophie et religion sont posées dans une relation en miroir. Pour Fichte, c'est la foi qui est en position de miroir pour le philosophe transcendantal en tant que manifestation immédiate de la vie. Pour Schelling, c'est la théologie qui est en position de miroir pour le philosophe de l'Identité en tant qu'expression objective du devenir idéal de l'Absolu. Mais ces deux relations en miroir ne se distinguent pas uniquement par leur contenu différent (la foi et la théologie), elles se distinguent aussi par leur portée philosophique: chez Fichte, cette relation en miroir est à dépasser afin de laisser place à la genèse de la liberté, tandis que chez Schelling, cette relation est à incorporer dans un processus de sublimation comme forme idéale de l'Identité.

1) *La foi miroir de la philosophie*

Pour comprendre la position de Fichte quant aux rapports entre philosophie et religion lorsqu'il écrit l'*Anweisung* publiée en 1806, il faut se

reporter aux paragraphes 11 à 19 de ses *Rappels, réponse, questions* de 1799 face à l'accusation d'athéisme ⁵. Fichte y expose la seule position rationnellement possible pour le philosophe transcendantal face à la religion. L'enjeu consiste à appliquer à la religion le principe général de la raison spéculative face à la vie exprimée au § 7 : « L'activité spéculative est seulement le moyen de reconnaître (*erkennen*) la vie ⁶ ». En quoi consiste la vie dans la religion ? C'est le sens (*Sinn*) religieux de l'être humain ⁷ – ce sens que cherche à former l'instruction religieuse et qui est susceptible de rendre l'homme meilleur quand il vient à l'appui de la tendance morale ⁸. La seule question que peut se poser la philosophie transcendantale à ce sujet est celle de la nécessité pour l'homme de ce sens religieux qu'elle perçoit dans son immédiateté. Il s'agit, pour elle, d'en élucider la genèse et les conditions d'autoformation en cohérence avec la destination de l'homme. La philosophie transcendantale de la religion a donc une tâche essentiellement pragmatique ⁹. Celle de

montrer comment le sens religieux prend naissance, se façonne et se renforce dans le cœur de l'homme, et comment par suite l'humanité doit être formée à ce sens religieux... ¹⁰

C'est dans la mesure où elle réalise cette tâche que la philosophie transcendantale se détache de son miroir et pénètre la connaissance immédiate contenue par le sentiment (*Gefühl*) religieux de manière (critique) à « séparer et relier le divers qui est en lui, et faciliter son usage en le soumettant au pouvoir de la conscience ¹¹ ». Cette critique de la religion s'élabore désormais sur le terrain (*Feld*) transcendantal, en produisant ses propres concepts, de manière universelle, sans distinction de dogmes ou d'appartenances historiques particulières. Sur ce terrain, la question de Dieu devient celle de l'unité absolue du savoir pour la philosophie première et ne peut plus donner lieu à des débats sur les déterminations particulières d'un tel principe originaire sans tomber dans la contradiction.

Ce n'est qu'une fois développée entièrement qu'une telle philosophie transcendantale du sens religieux peut être jugée selon ses conséquences en tant qu'elle parvient ou non à éclairer le savoir pour la vie (*Lebensweisheit*)

5. Nous suivrons bien entendu l'excellent dossier rassemblé par J-Chr. Goddard, J.-G. FICHTE, *Querelle de l'athéisme suivie de divers textes sur la religion*, Vrin, Paris, 1993.

6. GA 2, 5, 118; trad. citée, p. 140.

7. GA 2, 5, 125.

8. Cf. la remarque finale de *l'Essai d'une critique de toute révélation*, GA 1, 1, 117-118.

9. Cf. la note 2 de J.-Chr. GODDARD, in *Querelle de l'athéisme, op. cit.*, p. 144.

10. GA 2, 5, 124; trad. citée, p. 143.

11. GA 2, 5, 138 (§ 20); trad. citée, p. 150.

qu'est la religion. Il s'agit du versant *pédagogique* de la philosophie transcendante de la religion. Celle-ci consiste à indiquer les conditions d'une éducation religieuse de l'humanité *cohérente* avec la nécessité pour elle du sens religieux selon la conception totale de sa destination ¹². Il s'agit non pas de déterminer les contenus d'une telle éducation, mais de garantir dans sa forme l'autoréalisation de la liberté humaine.

C'est sur ce versant *pédagogique* de sa réalisation que la philosophie transcendante de la religion entre en conflit avec les prétentions théoriques d'autres formes existantes d'encadrement du sens religieux de l'humanité. Il ne s'agit donc pas d'interpréter les positions de Fichte sur ce plan comme relevant d'une querelle dogmatique ¹³. Fichte s'oppose, pour des raisons d'ordre pratique, aux théories qui tentent de se substituer au rapport immédiat des croyants avec la sagesse religieuse pour leur imposer une loi extérieure à celle-ci et fondée sur de pures constructions intellectuelles. Les théologies qui procèdent de la sorte ne sont en réalité que des « pseudo-philosophies », c'est-à-dire de pures productions de l'esprit qui multiplient les objets de connaissances déterminables par la seule force des syllogismes ¹⁴ à partir des textes religieux. Or il importe aussi, dans le domaine de la foi, de montrer à l'homme croyant « qu'il ne dépend, lui et l'intégralité de son destin, que de lui-même ¹⁵ ».

Ces considérations pratiques et d'ordre pédagogique sont au principe tant des arguments avancés dans l'*Appel au public* que de ceux avancés dans la *Réponse juridique*. Dans l'*Appel*, si Fichte s'en prend à l'idée débiliteuse d'un « Dieu *substantiel, déductible du monde sensible* ¹⁶ », c'est parce que celle-ci conduit directement à travestir la foi en un simple mobile eudémoniste, à savoir un Dieu « dispensateur de toutes jouissances, celui qui attribue aux être finis leurs parts de bonne et de mauvaise fortune ¹⁷ ». Avec cet eudémonisme métaphysique, la relation spéculaire est inversée et pervertie. C'est désormais la foi qui est projetée dans une relation idolâtrique où l'homme idéalise son désir sensible et adore l'image ainsi produite au point de « louer Dieu comme il veut être loué » ! ¹⁸

12. GA 2, 5, 123 (§10).

13. Il faut donc éviter de lire au premier degré toutes les affirmations de Fichte sur les théologiens et les situer dans leur contexte systématique. Ce qui est en jeu dans ces réflexions est d'abord, à notre sens, la naissance d'une épistémologie proprement philosophique de la théologie.

14. GA 2, 5, 112 (§5).

15. GA 2, 5, 123 (§10) ; trad. citée, p. 143.

16. GA 1, 5, 435 ; trad. citée, p. 58.

17. GA 1, 5, 436 ; trad. citée, p. 59.

18. GA 1, 5, 439 ; trad. citée, p. 62.

Dans la *Réponse juridique*, Fichte insiste également sur les conséquences pédagogiques de sa position philosophique en justifiant les critiques qu'il adresse aux propositions erronées sur Dieu et qui en font une substance dont l'existence serait déterminable à partir du monde sensible. Il prend ainsi le parti de critiquer une religion qui serait fondée sur une représentation sensible et sur des constructions conceptuelles visant à prouver l'origine absolue du monde sensible. En agissant de la sorte, il rejoint, selon lui, d'autres pourfendeurs des fausses religions que furent en leur temps Jésus, Luther et Lessing! Il est du devoir du savant de rendre ce service au public lettré de manière à faire progresser l'humanité vers sa vraie destination¹⁹. C'est en respectant la foi authentique et la véritable religion que le savant transforme positivement la relation spéculative de la philosophie avec la foi et peut agir comme « éducateur de l'humanité²⁰ » en affermissant le lien nécessaire entre l'*intention (Gesinnung)* morale et la croyance confiante en son efficacité immédiate dans la série de ses conséquences concrètes²¹.

Résumons. *Au plan spéculatif*, Dieu est, pour le philosophe transcendantal, l'événement²² ou l'acte pur de l'unité pratique du monde²³ comme ordre providentiel ou *ordo ordinans*²⁴ dans lequel la réalisation d'une finalité morale est possible. Une telle conception philosophique n'ajoute rien à la vie de l'homme religieux. *Au plan pratique*, la religion est une disposition spirituelle de l'être humain qui le rend sensible à sa destination morale et lui permet de persévérer dans la réalisation de sa finalité. Selon un tel point de vue, un enseignement religieux devrait affermir la religiosité de l'homme croyant en tant que pensée d'une disposition ou d'un ordre intelligible d'après laquelle la vraie moralité a nécessairement des conséquences réalisables *hors du contrôle de notre seule volonté*²⁵.

Seule une théologie qui respecte ce *lieu*²⁶ de la religion comme chaînon entre le vouloir moral et sa réalisation sensible dans des conséquences qui dépassent son seul pouvoir est digne de ce nom et susceptible d'aider la formation de la conscience croyante. Hors de cette « *Theologia moralis quoad nos* », il n'y a que les illusions transcendantales remplissant les discours dogmatiques sur les substances extramondaines et leurs attributs.

19. GA 1, 6, 32 (*Verantwortungsschrift*).

20. GA 2, 5, 134 (§ 17).

21. GA 2, 5, 162 (§ 32).

22. GA 1, 6, 46 (*Verantwortungsschrift*).

23. GA 2, 5, 155-156 (§ 29).

24. GA 1, 6, 373 (Lettre privée).

25. GA 2, 5, 153 (§ 28) et GA 2, 5, 162.

26. GA 1, 6, 377 (Lettre privée).

2) La théologie miroir de la philosophie

À l'opposé de Fichte, Schelling accorde un rôle central et de nature spéculative à la théologie. Il la présente, en effet, dans ses *Leçons de 1802 sur la méthode des études académiques* comme « le véritable foyer du devenir objectif de la philosophie » (*Huitième leçon*²⁷) et « point d'indifférence des sciences réales » de la nature et de l'histoire (*Septième et Onzième leçons*²⁸) rendant possible, à ce titre, « la plus haute synthèse du savoir philosophique et du savoir historique » (*Huitième leçon*). Ce n'est pas peu de chose ! Schelling n'hésite pas, sur ce point, à dénoncer le jugement de Kant dans *Le conflit des facultés* qu'il estime trop unilatéral²⁹. Pour Schelling, la théologie offre ni plus ni moins à la philosophie le miroir du point de coïncidence qu'établit son effort spéculatif de synthèse comme réflexion du savoir absolu³⁰.

Ce point de différence des systèmes de Fichte et Schelling trouve son origine, du côté de Schelling, en 1800, dans son *Système de l'Idéalisme transcendantal*. Dans sa synthèse de l'idéalisme transcendantal, le jeune philosophe de la nature ne suit pas la déduction de la religion telle que Fichte la propose dans les textes incriminés ou suscités par la querelle de l'athéisme. Quand il est question pour lui des conséquences possibles d'un agir libre hors du contrôle de l'intention morale, Schelling dit très explicitement :

On pourrait croire qu'on est ici conduit immédiatement à un ordre moral du monde et postuler un tel ordre comme coordination pour atteindre un but³¹.

Mais comment cette postulation religieuse d'un ordre moral où tous les êtres rationnels seraient une part du gouvernement moral du monde peut-elle conduire à la possibilité de sa réalisation effective ? Il faudrait non pas une action individuelle, mais une action collective de l'espèce toute entière. Cette médiation de la volonté générale n'appartient pas au domaine de l'intention morale ; elle le dépasse, mais doit elle-même pouvoir prendre un sens objectif que la seule intention morale ne peut lui conférer. Il faut dès lors envisager ici un autre type de médiation que celle d'une unité spirituelle des dispositions morales. Il s'agit d'un ordre objectif des libertés constitué par la loi, l'ordre juridique. C'est uniquement du développement historique du droit comme accord nécessaire des libertés rendant possible progressivement

27. S.W. V 286.

28. S.W. V 283 et 306.

29. S.W. V 283.

30. S.W. V 267.

31. S.W. III 596 (*Werke* 9, 1, 295) ; trad. par Chr. Dubois, Peeters, Louvain, 1978, p. 232.

une véritable action collective des libertés s'instituant en système social que peut naître la conscience authentiquement religieuse de l'harmonie préétablie de la légalité et de la liberté ³². Grâce à l'histoire, l'ordre déterminé objectivement du droit devient pensable progressivement comme l'objet possible d'un déterminant, d'une volonté commune, comme le fruit d'un agir libre ³³ parce qu'il devient pour l'ensemble des acteurs « système de la providence », c'est-à-dire un système dans lequel nous pouvons nous reconnaître à la fois comme les « co-auteurs de l'ensemble » et comme les « inventeurs du rôle particulier que nous jouons ³⁴ ».

Le concept authentique de la religion ne peut donc se réduire à un postulat de l'intuition morale individuelle. Elle suppose non seulement l'intuition d'un ordre objectif des libertés, mais encore la médiation de l'histoire rendant possible son intériorisation par l'action collective des libertés capable d'y inscrire sa propre détermination et d'anticiper ainsi la réalisation d'une unité supérieure à celle produite soit par la légalité aveugle, soit par l'usage encore mécanique de la légalité. Dès le moment où l'engagement collectif dans le devenir social de l'humanité parvient à s'intuitionner comme réalisation d'un plan providentiel ou comme révélation progressive de l'esprit de liberté qui tend à s'accomplir par l'histoire toute entière ³⁵, alors une véritable intelligence religieuse de l'histoire peut naître, à savoir celle d'

une révélation jamais totalement achevée de cet absolu qui [...] est l'éternelle identité et l'éternel fondement de l'harmonie ³⁶ < entre la nécessité et la liberté >.

La religion chez Schelling ne peut donc être comprise authentiquement sans référence à une tâche spéculative essentielle : celle de comprendre, au-delà de la nécessaire incorporation de la loi par la liberté collective, la signification d'une réconciliation plus profonde encore entre l'ordre extérieur de la loi et le principe du libre arbitre. La religion relève ainsi d'une intuition spéculative de l'histoire selon laquelle – pour reprendre maintenant la formulation des *Leçons* de 1802 – « L'histoire est le mystère du Royaume de Dieu devenu visible ³⁷ ».

Si la théologie comme science de la religion tient une telle place dans le christianisme, c'est précisément en raison de cette intuition de l'histoire qui

32. S.W. III 600 (*Werke* 9, 1, 299).

33. S.W. III 601 (*Werke* 9, 1, 300).

34. S.W. III 602 (*Werke* 9, 1, 301); trad. citée, p. 237.

35. S.W. III 603 (*Werke* 9, 1, 302).

36. *Ibid.*, trad. citée, p. 238.

37. S.W. V 289.

est le fondement de la religion chrétienne. Cette religion doit être saisie comme une *construction* car elle produit un nouveau rapport collectif au temps et à l'action. D'une part, elle substitue à l'évidence des symboles naturels et à leur permanence, le mystère de symboles subjectifs soumis à la fugacité de leur apparition. L'immédiateté d'un ordre naturel stable et déterminé cède la place à la médiation illimitée d'une *tradition* toujours en devenir. Il faut dès lors produire anticipativement l'idée d'une synthèse représentant tous ces instruments d'une même et unique révélation, l'Église comme *communio sanctorum*, œuvre d'art vivante composée par toutes les figures passées, présentes et à venir de la révélation continuée. Le rapport collectif au temps se construit ainsi dans une théorie de la communauté à venir comme Cité de Dieu ou corps mystique, l'ecclésiologie.

D'autre part, il ne suffit pas de poser idéalement l'intuition d'une synthèse à venir, il faut encore que celle-ci puisse se construire en corrélation avec l'intelligence des œuvres humaines en tant qu'expressions effectives, mais jamais définitives, de l'infini. Cette « doctrine des réalités terrestres » constitue une sorte d'incorporation de l'esprit du christianisme dans l'évolution doctrinale de l'intelligence humaine de la Révélation. A travers l'évolution des dogmes se joue la doctrine vécue de l'action infinie dans le temps fini. Pour la philosophie, la théologie est ainsi, du point de vue de sa signification spéculative, et en raison de la nature positive du christianisme, « cette science où deviennent objectives les idées suprêmes de l'essence divine, de la nature comme instrument, et de l'histoire comme révélation de Dieu ³⁸ ».

La projection ecclésiologique de l'achèvement du temps est ainsi complétée par l'action interne au temps d'une intelligence dogmatique de l'actualité de cet achèvement. Selon un tel point de vue, il est certes certain qu'une Église trop attachée à son incarnation dans l'ordre temporel devait entrer en contradiction avec l'annonce du christianisme. Mais il est tout aussi certain qu'une intelligence du christianisme trop attachée à retourner à ses sources historiques et scripturaires au point de négliger l'actualité de son achèvement manifeste une autre forme de contradiction avec le message chrétien. Sur ce point, Schelling est nettement plus sévère avec la sclérose de la tradition protestante qu'avec le catholicisme et son « fatras scolastique ³⁹ ». Alors qu'à sa naissance, le protestantisme avait pour raison d'être d'arracher l'esprit chrétien aux représentations sensibles de son achè-

38. S.W. V 299; trad. par J.-F. Courtine et J. Rivelaygue, in *Philosophies de l'Université*, Payot, Paris, 1979, p. 117.

39. S.W. V 300. A première vue, Fichte partage partiellement cet avis, notamment en ce qui concerne le rôle accordé à l'érudition philologique et à l'exégèse. Mais c'est à toute la tradition

vement pour le reconduire vers le non-sensible, il s'est à son tour attaché au sensible en mettant la révélation chrétienne au goût de l'empirisme moderne. Il y est parvenu, précise Schelling, « à l'aide d'une exégèse soi-disant salutaire, d'une psychologie 'éclairée' et d'une morale relâchée ⁴⁰ ». Le défi protestant était pourtant d'une toute autre nature: il s'agissait de rendre à l'autorité vivante du catholicisme une intelligence plus immédiate du continuel développement de la révélation en tant qu'« esprit éternellement vivant de l'histoire ⁴¹ ».

Pour le théologien authentique, c'est le point central de ce devenir continu de la révélation qui est l'objet constitutif de sa démarche, à savoir la connexion possible entre l'intelligence purement spéculative de la révélation chrétienne (de nature ésotérique) et l'effort continu de sa construction historique dans des représentations temporelles déterminées (de nature exotérique). Face à ce miroir, l'attitude du philosophe est double. D'une part, il se reconnaît dans l'effort effectif du théologien pour faire coïncider une vérité ésotérique et une expression exotérique. D'autre part, il reconnaît aussi la vérité particulière de l'acte théologique en tant que « science véritablement historique de la religion ⁴² ». Cette science est au centre du devenir objectif de l'effort réalisé par toutes les sciences réales, au point d'identité entre le mouvement d'information de l'infini dans le fini (sciences de la nature) et du mouvement d'information du fini dans l'infini (sciences historiques). En ce sens, la théologie possède un versant « réal » et un versant idéal, elle doit faire cohabiter des sciences empirico-historiques (philologie, exégèse, archéologie, etc.) et des sciences spéculatives (christologie, ecclésiologie, etc.) en sauvegardant son essence, l'intuition universelle de l'univers comme histoire.

Du fait de cette division objective du savoir en elle, la théologie comme science positive n'exprime qu'une figure incomplète de la philosophie dans l'ordre du savoir. Pour le philosophe, elle est la plus haute expression de la synthèse qu'il doit idéalement opérer en posant totalement l'idée d'une identité de la nature et de l'histoire. Au plan objectif, seule la création artistique constitue une telle synthèse (*Quatorzième leçon*) et pourrait fournir la base d'une science positive de l'Identité dans une philosophie de l'Art. Cette dernière aurait alors pour tâche d'éclairer le lien entre la religion et l'Art puis-

théologique que Fichte s'en prend tant dans sa forme catholique que protestante en tant qu'elle est de manière générale un « gnosticisme » produisant le concept comme une loi extérieure à la liberté (GA 1, 8, 272-273).

40. S.W. V 302; trad. citée, p. 119

41. S.W. V 305; trad. citée, p. 122.

42. S.W. V 295; trad. citée, p. 114.

que celui-ci ne pourrait en définitive se réaliser que comme l'expression vivante du devenir objectif de l'intuition religieuse du monde comme histoire.

Cette double position du philosophe face au miroir de la théologie – comme celui qui se reconnaît dans l'image et qui reconnaît tout à la fois les limites de l'image – explique aussi deux différences majeures par rapport à Fichte : la première est l'intérêt pour les créations spéculatives réalisées à partir du christianisme en tant que parties intégrantes et nécessaires du devenir de son intuition première ; la deuxième est la nécessité pour le philosophe de se positionner exclusivement au second degré par rapport à cette « rationalisation théologique » de la religion pour en garantir l'orientation et la continuation au plan *ésotérique*. Pour Schelling, les manifestations exotériques du christianisme ne sont pas immédiatement du ressort de la critique philosophique, mais ne la concernent que médiatement en tant que matériau possible d'une philosophie de l'Art. De même, l'enseignement religieux ne pose question au philosophe que médiatement en tant que reflet d'une orientation épistémologique de la théologie qui, elle, est la véritable matière à discuter ⁴³.

3) *L'idéalisme transcendantal comme théorie de la chute*

Ainsi, quand ils écrivent en 1804 et 1805 sur la religion, Fichte et Schelling partent déjà de positions diamétralement opposées. Fichte reconnaît dans l'expérience religieuse du croyant l'action d'une parole de vie susceptible d'ordonner sa conduite morale et sa disposition intérieure au suprassensible. Pour lui, il ne fait aucun doute que le philosophe est un bien meilleur gardien que le théologien, de cette dimension vécue de la religion. De fait, le philosophe sait que le système de pensée procède d'une loi interne à la raison qui n'ajoute rien à la vie. En revanche – comme le développe encore Fichte dans les *Grundzüge* – la tradition théologique s'est érigée depuis Paul en système de justification rationnel extérieur à la seule foi prêchée par Jésus et constamment en butte à la contradiction ⁴⁴. C'est donc contre le théologien qu'il faut promouvoir la vraie religiosité et, par elle, éduquer librement à la béatitude ⁴⁵.

43. Schelling prend ainsi ses distances avec une tradition de l'éducation religieuse du genre humain héritière de Lessing.

44. GA 1, 8, 271.

45. GA 1, 8, 275.

Pour Schelling, au contraire, l'expérience religieuse n'est qu'une expression historique particulière de la vérité éternelle que manifeste l'intuition religieuse de l'univers. La théologie en tant que religion devenue rationnelle ⁴⁶ est dès lors – de son point de vue – une médiation nécessaire pour le philosophe, car elle rend possible une première élaboration spéculative de la religion dans l'immédiateté de son devenir historique.

De ces deux positions diamétralement opposées découlent des tâches et des enjeux radicalement différents. C'est ce qui apparaît clairement en 1804-1805. Pour le philosophe comme gardien de l'authentique religiosité, il est nécessaire que la doctrine de la religion parvienne à détacher de toute fausse théorisation l'acte immanent qui rend possible l'expérience humaine de cette Parole de vie, en tant précisément qu'affect de l'existence. Il y va donc radicalement d'une nouvelle théorie de la religion ou d'une *Religionslehre*. Pour Schelling, qui s'est entièrement consacré au point de vue de la religion rationnelle, il est nécessaire de montrer que la signification spéculative du christianisme ne met pas hors jeu le versant exotérique de la religion, mais l'éclaire intérieurement au plan de sa signification pratique dans sa vérité éthique. L'idéalisation éthique de la religion n'est pas à comprendre comme une forme de réduction de son contenu, mais comme un accomplissement inhérent à son devenir objectif. Il s'agit de donner à la doctrine idéaliste transcendantale de la religion sa signification spéculative.

Penser que Schelling demande à la philosophie plus qu'elle n'est en mesure de donner comme savoir (*gnosis*), c'est se tromper sur deux plans : d'abord, simplement, sur celui de l'Idéalisme transcendantal qui est bien, de son point de vue, une philosophie complète de la religion ; ensuite, sur le plan de la philosophie de l'Identité, qui permet de fonder absolument le geste produit par l'Idéalisme transcendantal en éclairant le principe d'Identité de la morale et de la religion contenu par ce geste. Cette orientation de pensée n'apparaît pas clairement chez Schelling avant la polémique de 1804 avec Eschenmayer ⁴⁷. Avant *Philosophie et religion*, Schelling se contente de présupposer un sens de la « religion entièrement éthique ⁴⁸ » qu'il n'éclaire que négativement en l'opposant soit à la religion naturelle du polythéisme soit à la religion dans les limites de la simple raison, c'est-à-dire réduite au jugement moral-subjectif.

Le texte de 1804 est dès lors à comprendre, dans cette perspective, comme un complément des positions exprimées en 1802. De fait, le point

46. S.W. V 299.

47. Cf. en français, le dossier rassemblé par A. Roux, C.A. ESCHENMAYER, *La philosophie dans son passage à la non-philosophie*, Vrin, Paris, 2005.

48. S.W. V 299.

de vue normatif formulé alors sur la théologie en tant que « science véritablement historique de la religion ⁴⁹ » ne portait qu'*indirectement* un jugement normatif sur le rapport que la raison entretient avec la religion. C'est ce rapport qui est exprimé *directement* en 1804 à la faveur de la polémique avec Eschenmayer ⁵⁰.

À l'occasion de cette mise au point, Schelling s'oppose clairement à toute tentative de porter la foi au-dessus de la philosophie ou même à égalité avec elle. Il faut toutefois s'entendre sur l'usage de ce terme par Schelling dans le contexte de la réponse à Eschenmayer. Ce n'est pas la position de Fichte qui est visée par Schelling, mais bien celle de la *Glaubensphilosophie* en général et des théologiens de l'école de Cajetan Weiller ⁵¹. Schelling suspecte ces positions de fidéisme, ce dernier consistant à prôner la nécessité d'une expérience suprarationnelle pour accéder à la véritable religion. Le saut vers la non-philosophie serait la condition de la relation authentique à Dieu, uniquement accessible au ressentir ou au pressentiment de celui qui est dans une position de croyance. La foi serait un tel saut par-delà les conditions rationnelles de la connaissance empiriquement déterminée. Pour Schelling, une telle foi n'est que l'envers du dogmatisme. Elle suspend la disposition de la croyance religieuse à une construction spéculative de son intuition pour soumettre l'entendement à son imagerie inchoative.

Cependant, c'est par l'effort spéculatif que la religion peut s'élever à sa vérité. Elle porte en elle une intuition originaire du lien de toutes les choses à Dieu. Sur ce point, Fichte a raison de penser que c'est en posant le concept transcendantal de ce lien que l'on saisit l'essence authentique de la religion. Schelling comprend ce concept de la manière suivante : en toute autoposition de la conscience de soi, il y a l'acte d'un écartement par rapport à la condition première de cet acte et, en même temps, la possibilité pour cet acte de se reconnaître dans sa différence avec son origine, comme

49. S.W. V 295.

50. Chez Eschenmayer, seul le dépassement de la foi encore médiatisée par la raison (§ 68) conduit à la véritable théologie qui est « la restauratrice de la non-philosophie, mais uniquement après que la spéculation a parcouru son cercle » (§ 55). L'intelligence de Schelling est de répliquer à cette thèse à partir de l'élucidation de sa signification épistémologique pour la philosophie transcendantale de la réflexion dont Eschenmayer prétend se départir. Eschenmayer n'accède pas au point de vue spéculatif sur la religion et, dans son écrit, c'est plutôt de passage à la non-théologie qu'il s'agit, c'est-à-dire de passage à un langage « prélapsaire » et pré-conceptuel sur Dieu (§ 53), renouant avec l'innocence de l'enfance.

51. Il faut éviter d'isoler les questions traitées avec Eschenmayer de la polémique théologique qui fait rage autour de Schelling à cette époque. Cf. Th. O'MEARA, *Roman Idealism and Roman Catholicism, Schelling and the Theologians*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, 1982; M. MAESSCHALCK, « Le Jésus de Schelling », in J.-P. Resweber (dir.), *Le Jésus des philosophes*, Les Cahiers du Portique, n° 6, Strasbourg, 2008, p. 157-180.

s'il pouvait en quelque sorte n'être que par soi⁵². Schelling propose ainsi ni plus ni moins de concevoir la *Doctrine de la science* comme une théorie spéculative de la chute⁵³ par laquelle le monde impossible sans la vie absolue peut néanmoins s'en séparer et se concevoir comme un pur possible, une sphère d'activité.

En procédant de la sorte, Schelling fait cette fois de la chute le miroir de la philosophie! De Platon à Fichte et même à la *Naturphilosophie*⁵⁴, ce que la philosophie nous apprend à comprendre, c'est le pourquoi d'un monde phénoménal dérivé des idées pures qui constituent la vie de l'Absolu⁵⁵. Il en résulte un concept générique de l'irréalité du monde phénoménal en tant qu'il n'est rien en lui-même. De cette « liberté détachée de la nécessité⁵⁶ » procède le pouvoir de néantisation de l'entendement en tant que conscience de la finitude, le « rien du moi érigé en principe du monde⁵⁷ ». Il faut passer par ce « principe général de la finitude » pour que, dans la réplique, l'unité originelle des choses s'apparaisse négativement comme intention universelle⁵⁸. Par le spectacle de l'aspiration universelle de la nature à l'unité se donne la possibilité d'une réminiscence: « ce qui est nié dans le sensible et l'étendu constitue l'en soi et donc le divin⁵⁹ ». La religion dispose l'âme à cette opération de réminiscence parce qu'elle ordonne toute action humaine en général à l'en soi comme identité fondamentale de la nécessité et de la liberté absolue. Selon la vision religieuse, le monde dans son ensemble est expression de la volonté de Dieu ou de la loi divine. Pour l'âme vertueuse, la réminiscence prolonge cette disposition religieuse dans la recherche d'un accomplissement moral de la liberté per-

52. S.W. VI 40.

53. S.W. VI 42. Sur ce point, la *Forschung* ne tient pas suffisamment compte du fait que la signification de la chute est conçue comme l'apport le plus déterminant de la philosophie de Fichte et non comme celui de la philosophie de l'Identité. Voir, par exemple, D. KORSCH, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, Kaiser, München, 1980, p. 125; L. KNATZ, *Geschichte, Kunst, Mythos, Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999, p. 273. Schelling pose ici une première fois le principe général d'une philosophie négative par laquelle il faut passer, mais pour aboutir, à l'image de Dante (S.W. VI 43), à une vision supérieure du monde. C'est le système positif de la Providence qui s'annonce (S.W. VI 53). Ce point avait été repéré par H. HOLZ, *Spekulation und Faktizität*, Bouvier, Bonn, 1970, p. 42, note 4.

54. S.W. VI 49.

55. S.W. VI 38.

56. S.W. VI 40; trad. par B. Gilson, Vrin, Paris, 1988, p. 116: « die Freiheit in ihrer Lossagung der Nothwendigkeit ».

57. S.W. VI 43-44; trad. citée, p. 119.

58. S.W. VI 43.

59. S.W. VI 49; trad. citée, p. 123.

mettant d'unir la volonté finie à la volonté infinie ⁶⁰, le devoir-être moral au pouvoir-être phénoménal.

Si, par la moralité, l'âme est ainsi capable de se soustraire à l'illusion de son indépendance pour reconnaître le principe éternel de sa liberté, elle réalise aussi de la sorte, par son engagement vertueux, le reflet de la vie éternelle en elle, dans son existence sensible, comme pure félicité d'être. Une fois que l'histoire de l'âme est reconnue comme Providence, l'identité de l'accomplissement moral et de l'accomplissement religieux, de la vertu et du bonheur peut être reconnue. Le vertueux est le bienheureux! Si, d'un côté, la religion peut préparer, disposer à l'accomplissement moral, il est vrai aussi que l'accomplissement moral peut se réfléchir dans la félicité du cœur pur ⁶¹. La béatitude de l'homme religieux et la conviction de l'homme moral se répondent ainsi dans la vérité philosophique. Si, pour Schelling, la religion n'est pas à strictement parler une doctrine de la vie bienheureuse, il n'en reste pas moins qu'elle est effectivement, pour lui, en 1804, face à la conscience transcendantale de la chute, une étape nécessaire vers la moralité comme réalisation de la vie bienheureuse promise et pressentie par la religion. La religion pose le principe de l'origine de toutes choses en Dieu, de manière immédiate, comme un en soi source spontanée de bonheur pour celui qui s'y conforme – un *amor fati* –, sans concevoir la médiation négative de la raison produisant l'annulation de l'illusion qui oblitère cette origine. Comme l'écrit Schelling dans ses *Leçons de Würzburg* de 1804, la vraie religion est cette capacité pour l'homme religieux d'accepter son destin comme la forme immédiate de l'amour de Dieu se réalisant en lui ⁶². Seule la foi permet de vivre selon cette pleine coïncidence de l'action et de la nécessité absolue ⁶³.

4) Au-delà de la relation spéculaire

L'*Anweisung* publiée dès 1806 montrera rétrospectivement que la WL de 1804-1805 permet aussi d'élaborer une théorie de la religion qui reprend l'idée de formation à la vie bienheureuse. Mais elle y parvient en dépassant largement le rôle encore purement spéculatif dévolu à la religion dans l'identité formelle posée par Schelling entre la vertu et le bonheur. A suivre Fichte,

60. S.W. VI 53.

61. Cf. Mt 5, 8 (*Les Béatitudes*).

62. Cf. les *Leçons de Würzburg* de 1804, S.W. VI 558 (§ 310).

63. *Ibid.*, S.W. VI 555 (§ 308). Cf. M. MAESSCHALCK, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Peeters/Vrin, Leuven/Paris, 1989, p. 96-97.

on comprend qu'il manque à Schelling de saisir combien le dépassement du formalisme de la loi morale est capital. Ce dépassement est la condition nécessaire pour envisager une relation entre le philosophe transcendantal et l'homme religieux qui ne soit plus d'ordre spéculatif. Il apparaît, en effet, dans le développement de Fichte que tous les deux, le philosophe transcendantal aussi bien que l'homme religieux, ont à s'engager dans une destination génétique dont l'enjeu commun n'empêche pas un accomplissement spécifique. Il y va pour chacun, dans son expérience spécifique, d'un abandon de sa volonté propre pour accéder à la science véritable, à la vision. Ainsi, l'authentique religion conduit bien au-delà de l'opposition du réalisme et de l'idéalisme à laquelle Schelling se limite encore dans son texte de 1804. Dans le geste même de poser l'identité des deux, il y a encore une illusion propre au pouvoir du négatif et de l'anéantissement qui devrait à son tour être suspendue, en tant qu'activité, pour être ramenée par le pâtre à l'affect transcendantal qui se joue en elle.

En interprétant la position de Schelling à partir de la WL de 1804⁶⁴, on pourrait dire que ce dernier est à la recherche d'une pensée de l'auto-anéantissement de la connaissance finie résultant du face à face du réalisme et de l'idéalisme. Or il n'envisage de solution à ce face à face que sur le plan d'une loi formelle de la raison, celle qui pose, par la réminiscence, l'identité de l'identité et de la différence. Cette loi est celle qui parvient à réconcilier *la prise de conscience morale* de la séparation de la liberté vis-à-vis de son origine suprasensible et *la reconnaissance religieuse* de l'origine suprasensible du monde naturel en général (*Weltfrömmigkeit*). La solution formelle proposée par Schelling a ceci de caractéristique qu'elle maintient dans son unité la relation des deux termes qu'elle est supposée réconcilier⁶⁵, comme si ceux-ci étaient en quelque sorte les conditions pragmatiques de sa réalisation. Il faudrait ainsi opposer au passage à la non-philosophie chez Eschenmayer une philosophie de la non-philosophie comme condition de la synthèse philosophique. A l'image « trouble » ou « embrouillée » du monde⁶⁶ dans sa pseudo-indépendance ou sa nécessité finie (en tant qu'« autre absolu⁶⁷ ») doit s'opposer une pensée transcendantale de la possibilité d'une telle nécessité finie, une pensée dénonçant l'illusion du pour soi détaché de l'en soi. Mais cette pensée n'annule à son tour l'illusion qui subsiste à son

64. Sur cette lecture, M. MAESSCHALCK, « Attention et signification chez Fichte et Husserl. Les conditions d'une lecture phénoménologique de Fichte », in *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie appliquée*, J.-Ch. Goddard et M. Maeschalck (dir.), Vrin, Paris, 2003, p. 215-233.

65. Cf. GA 3, 5, 111 (lettre de Fichte à Schelling du 15 janvier 1802: GA 3, 5, 104-113).

66. S.W. VI 40 et 47.

67. S.W. VI 39.

principe comme pensée pour soi qu'en admettant, comme un principe supérieur, l'en soi qui se réalise de cette manière en elle, la condition formelle de son existence.

La WL de 1804 permet au contraire de poser la question de la possibilité de cet auto-anéantissement de la conscience finie en tant que condition d'un savoir génétique de la vie. Ce qui se joue dans un tel savoir – et qui rendra possible la *Religionslehre* de 1806 –, ce n'est pas, comme le pensait Schelling, l'explication de la séparation des choses avec leur essence absolue ⁶⁸, mais le voir (*Schauen*) de l'unité de toutes choses en Dieu. Il ne s'agit donc pas du savoir de cette unité comme d'un objet de connaissance factuel (*Dass*), mais de la « vision pénétrante » (*Einsicht*) du comment (*Wie*) de cette unité, de sa saisie *génétique* ⁶⁹.

De ce point de vue, le système qui s'en tient à poser l'Absolu dans sa facticité est bien celui de Schelling. Il ne faudrait donc pas réduire, pour Fichte, le point de vue religieux à celui de la facticité par analogie avec le point de vue du réalisme exposé en 1804 ⁷⁰. Ce serait se méprendre notamment sur la signification de la reprise de la synthèse quintuple dans la doctrine de la religion. Il faut se garder d'interpréter l'opposition du factuel au génétique, dans le passage du quatrième moment au cinquième, comme un passage de la religion à la philosophie ou du point de vue religieux au point de vue scientifique ⁷¹. Quand Fichte écrit, dans la *Cinquième Conférence* de l'*Anweisung*, « für sie <die Wissenschaft> wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist ⁷² », il s'agit plus précisément du passage de la religion immédiate porteuse d'une vision du monde à la religion comprise portée cette fois par la vision scientifique du monde. C'est pourquoi, dans la phrase suivante, Fichte oppose directement non la religion et la science, mais « die Religion ohne Wissenschaft » et « die Religion mit Wissenschaft ». Et il en conclut quelques lignes plus bas qu'il a ainsi achevé de présenter « das Bild des Religiösen », et ceci en exposant un point de vue religieux et un point de vue scientifique *sur la religion*.

Il est essentiel pour comprendre la position fichtéenne dans toutes ses nuances de distinguer l'apport du point de vue scientifique sur la religion dans une théorie de la religion et l'exposé du moment propre au point de

68. « wie durch einen getrübbten Spiegel » (S.W. VI 47).

69. GA 1, 9, 112.

70. Cf. GA 2, 8, 170 (WL 1804²); ainsi que le commentaire de W. Janke, in J.-G. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1804*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1966, p. 127-129.

71. Cf. A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Fichte*, Vrin, Paris, 1984, p. 140.

72. GA 1, 9, 112.

vue religieux dans la théorie de la science proprement dite. Dans le premier cas, la religion est entièrement déployée pour ce qu'elle est en tant qu'expression de la phénoménologie de la raison, alors que dans le deuxième cas, elle n'est présentée que comme un moment de la synthèse absolue du savoir. Ce point n'est pas d'ordre exclusivement formel. La religion ne peut être entièrement saisie que selon son développement phénoménologique en tant que *Religionslehre* et dans la mesure précisément où elle reconduit du point de vue de la raison – et à cet égard comme la philosophie – à l'exigence génétique de l'engagement de la liberté.

La *Doctrine de la Science* permet ainsi de comprendre ce que l'intelligence spéculative est susceptible d'apporter à la religion : elle change la croyance immédiate en vision et conduit à l'exigence (*Anforderung*) de réaliser cette vision en nous et dans les autres par notre action. L'expression de la religion comme d'un *amor fati* doit en conséquence nécessairement céder le pas à la religion des œuvres, religion selon laquelle même la foi pourrait être vaine si elle n'était pas conduite intérieurement par la force d'un amour agissant ⁷³.

Fichte dépasse dès lors le strict rapport en miroir que maintient Schelling entre les figures réelle et idéale de l'Absolu. Le partage entre religion et philosophie ne relève plus d'un rapport essentialiste de soi à soi où se joue la confrontation du savoir immédiat et du savoir réfléchi. Religion et philosophie ne peuvent être conçues dans leur différence qu'en rapport à un troisième terme, celui de la création de formes de vie morale. C'est ce rapport à l'agir créateur qui permet de dissocier, sans les projeter dans une relation spéculaire, les formes de l'expérience intellectuelle et de l'expérience spirituelle. Peu de pensées philosophiques sont parvenues à une telle clarification de la différence entre l'intellectuel et le spirituel, sans produire en même temps leur exclusion mutuelle ou leur fusion comme ce fut souvent le cas pour le couple *gnosis* et *pistis*.

Ce que parvient à construire Fichte, c'est une doctrine de la religion pour laquelle la foi est un « connaître en acte ⁷⁴ » (par ce qu'elle engendre comme liberté), un voir fondant son action sur la connaissance de l'amour en chacun, un voir « vivificateur ⁷⁵ ». Ce voir authentique, la science elle-même ne peut à son tour que le reconnaître en tant qu'il est ce principe générateur de

73. Selon la Lettre de Paul aux Corinthiens (1 Co 13, 2).

74. L'expression est de Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, trad. par G. Mauris et F. Ryser, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1950, p. 19. Sur la position critique de Barth à l'égard de Fichte (et en particulier sa critique de la *Bestimmung*), cf. H. DELHOUGNE, *Karl Barth et la rationalité. Période de la dogmatique*, Cerf, Paris, 1983, p. 156-162.

75. GA 1, 9, 113.

liberté par lequel elle-même admet aussi la vérité de son propre savoir. Dès lors, que l'on soit savant, homme religieux ou acteur répondant à un autre type de vocation (*Beruf*), si l'on n'habite pas cette vision de son agir comme affecté du pouvoir générateur de la vie, notre liberté est illusoire. Si la science se connaît comme acte pur, elle ne peut en définitive se reconnaître que dans les types qui multiplient la vie morale plutôt que d'idéaliser celle-ci en la reconduisant à des formes pures. Il n'y a pas en ce sens d'archétype de la vie morale, mais une prolifération nécessaire des types de la vie morale dans les différentes sphères de la vie sociale.

5) Enjeu de cette relecture des différences entre Fichte et Schelling

L'enjeu de l'interprétation que nous avons proposée des théories fichtéenne et schellingienne de la religion en 1804 réside dans ce que nous avons proposé de nommer un dépassement du rapport spéculaire entre philosophie et religion. Ce dépassement est rendu possible chez Fichte par une forme de « triangulation » de la relation, selon laquelle tant la religion que la philosophie se déterminent par leur rapport à la loi de manifestation de l'Amour, la première vivant celle-ci de manière intérieure et conditionnée, la seconde saisissant (*auffassen*) cette loi selon son principe comme point de vue génétique absolu sur toutes les manifestations de la vie ⁷⁶. Alors que Schelling nous semble encore à cette époque prisonnier d'un rapport en miroir avec la nécessité de l'apparaître phénoménal, Fichte parvient à dépasser le rapport essentialiste à la loi de l'apparaître et à poser le rapport à la loi morale sur un plan nouveau, indépendant de la dichotomie entre le sensible et le suprasensible. Dans la religion, c'est de manière générale le dépassement du rapport extérieur à la loi qui se joue tant au plan de l'empirie qu'au plan de l'agir moral. Pour le philosophe, l'homme religieux est celui qui incorpore immédiatement la loi comme principe intérieur de son existence, comme moteur de sa liberté, « *als Ausfluss des Einen göttlichen Lebens* ⁷⁷ ». La loi n'est plus un guide ou un tuteur extérieur, un pédagogue selon l'expression de l'apôtre Paul s'adressant aux Galates ⁷⁸, mais elle est la source intérieure de l'agir libre. L'intelligence philosophique de cette liberté intérieure confère à la foi un sens radicalement nouveau : par ses œuvres, par sa libre adhésion au commandement de l'Amour, l'homme religieux peut réa-

76. GA 2, 7, 234 (WL 1804¹, hrsg. von J. Widmann, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, p. 188).

77. GA 2, 8, 418 (WL 1804²).

78. Cf. la Lettre aux Galates 3, 24-25. On verra sur ce point, notamment, le commentaire théologique de J.-L. SEGUNDO, *Le christianisme de Paul*, Cerf, Paris, 1988, p. 230-231.

liser son paradis, comme l'écrit Fichte dans les *Grundzüge* ⁷⁹, accomplir sa destination.

Ce moment décisif où se brise le rapport en miroir de la religion et de la philosophie est encore assimilé par Schelling à un savoir supérieur de l'anéantissement de la chute, *i.e.* le néant de la conscience du Moi érigé en principe du monde. Mais pour Fichte, il s'agit plus radicalement de l'expérience privative dans laquelle se retrouve toute volonté propre une fois qu'elle est renvoyée à son principe intérieur d'engendrement, à l'œuvre essentielle (*opus proprium*) de l'Amour en elle ⁸⁰, à son « fiat ».

Ce que l'intelligence philosophique apprend à la foi, elle peut aussi l'exprimer comme une vérité purement scientifique, c'est-à-dire comme réalisation de l'essence même de la liberté, son autoréalisation comme destination. Ce savoir supérieur de la liberté n'ajoute cependant rien à l'intelligence philosophique de la foi comme telle. Il est uniquement l'expression médiante du devoir-être de la liberté en tant qu'il concerne tous les êtres humains et détermine à ce titre le devenir de l'humanité en général. L'homme religieux n'est ainsi qu'une figure anticipatrice de la forme de vie que l'humanité est capable de réaliser par son histoire ⁸¹. La tension propre à la vie de l'homme religieux se retrouve ainsi dans la forme de vie conçue par le savoir philosophique pour l'humanité: il s'agit de réaliser par sa force intérieure ce devoir-être. Aucune loi extérieure ne peut produire un tel achèvement. Il faut au contraire briser le miroir que constitue cette projection formelle d'un idéal-type à remplir pour parvenir à s'engager effectivement dans la réalisation de soi à partir de soi, non comme cette « volonté voulue » par la loi, mais comme cette « volonté voulante » capable d'une loi nouvelle, intérieure, libre ou « génétisante ». Il s'agit en ce sens, comme y insistait Fichte dès 1799 ⁸², d'ordination de l'existence à la force intérieure de la vie et non de soumission à l'ordre extérieur de l'apparaître.

79. Il s'agit, dans ce cas, de l'humanité qui, guidée par son travail et sa connaissance, parvient à « construire elle-même son Paradis, à l'image de celui qu'elle a perdu » (GA 1, 8, 201).

80. Rappelons cette leçon de Luther, dans son commentaire de la *Lettre aux Hébreux*, que c'est privativement, par la foi, que le croyant éprouve l'œuvre essentielle (*opus proprium*) de Dieu, à savoir l'éternelle génération du Verbe (cf. en particulier, WA 57 III 159 et WA 2 498, pour la référence à l'Épître aux Galates).

81. Selon le parallélisme établi par les *Grundzüge* entre l'histoire sainte et l'histoire de la raison, GA 1, 8, 201-202.

82. GA 1, 6, 373 (*Lettre privée*).

Résumé: *Alors que la querelle de l'athéisme a amené Fichte à dissocier le caractère nécessairement abstrait de son projet de « théorie de la religion » du caractère concret du sentiment religieux éprouvé par le croyant, Schelling cherche au contraire à associer la réflexion théologique à l'accomplissement du savoir philosophique comme intuition de l'univers. C'est en 1804 que ces deux positions atteignent leur point définitif de rupture, Schelling poursuit jusqu'au bout dans la logique du miroir, Fichte la dépassant grâce à sa conception génétique de la religion.*

Mots-clés: *Idéalisme. Religion. Théologie. Foi. Croyance.*

Abstract: *Whereas the « atheism controversy » led Fichte to dissociate the necessarily abstract character of his project of « theory of religion » from the concrete character of the religious feeling experienced by the believer, Schelling, on the contrary, sought to associate the theological thinking with the accomplishment of the philosophical knowledge as an intuition of the universe. In 1804, these two opposing positions reached the break point: Schelling going on to the end in the logic of the 'mirror', Fichte moving beyond thanks to his 'genetic' conception of religion.*

Key words: *Idealism. Religion. Theology. Faith. Belief.*