NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

124 N° 2 Abril-Junio 2002

Fichte et la mystique chrétienne

Emilio BRITO (s.j.)

p. 193 - 217

https://www.nrt.be/es/articulos/fichte-et-la-mystique-chretienne-537

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 124 (2002) 193-217
E. Brito, S.J.

Fichte et la mystique chrétienne

Les passages de son œuvre où Fichte se réfère expressément aux «mystiques» sont plutôt rares[1]. Et pourtant, la pensée fichtéenne a souvent été rapprochée de la mystique[2]. Le présent article cherche à mettre en évidence l'affinité et le contraste entre la «mystique» fichtéenne et la mystique chrétienne. De ses quatre sections, la première évoque le rapport Fichte-Eckhart; la seconde présente les réflexions du jeune F. Gogarten sur la mystique de Fichte; la troisième examine les critiques que E. Benz adresse à la tentative fichtéenne; la quatrième, enfin, essaie de répondre à la question de savoir si la mystique fichtéenne peut être considérée comme chrétienne.

I. – Fichte et Maître Eckhart

La philosophie allemande s'enracine dans la mystique du XIII^e^ et du XIV^e^ siècles. Le mouvement lié aux grands noms de Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, et Hegel, ne peut être adéquatement compris si on le détache du puissant courant de la mystique allemande[3]. Les études sur cette dernière ont remarqué, dès le début, l'affinité entre l'idéalisme et la mystique. De fait, cette parenté constitue le principe heuristique qui a guidé les premières

1. Cf. Fichte J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (cité: GA), éd. R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1962s., I/5, p. 139, 142, 231; I/9, p. 113; *J.G. Fichtes Sämtliche Werke* (cité: SW), éd. I.H. Fichte, Berlin, 1834-1846, IV, p. 535. Cf. Haack H.G., *J.G. Fichtes Theologie*, Borna / Leipzig, 1914, p. 13-14; Hirsch E., *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen, 1914, p. 42, 48, 119-120.

2. Cf. Reininger P., *Gnosis und Mystik bei Fichte*, dans *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, éd. P. Koslowski, Zurich / Munich, 1988, p. 226-242.

3. Cf. Benz E., «Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus», dans *Euphorion* 46 (1952) 280-300; Medicus F., «Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie», dans *Beiträge z. Philos. d. Deutschen Idealismus*, I (1918) 158-169.

recherches sur Eckhart au XIX^e siècle[4]. En 1845, F. Pfeiffer (qui éditera en 1857 les œuvres d'Eckhart rédigées en allemand) écrivait: «Les mystiques allemands sont les ancêtres de la spéculation allemande... Ils ont fourni les bases sur lesquelles, cinq siècles plus tard, ont été bâtis des systèmes devenus célèbres»[5]. Dans son ouvrage de 1943 sur Maître Eckhart et Fichte, E. von Bracken a noté qu'en s'interrogeant sur le rapport entre la mystique et l'idéalisme, il ne faisait que retrouver la question qui est à l'origine des études sur la mystique allemande[6]. En insistant sur la continuité entre cette dernière et l'Idéalisme, E. von Bracken s'inscrit dans le sillage de W. Dilthey et de H. Heimsoeth[7]. Sa volumineuse étude cherche à déterminer si la doctrine eckhartienne contient, ou du moins préfigure, certains thèmes fondamentaux de la philosophie de Fichte[8].

Mais peut-on comparer un mystique du Moyen Âge et un penseur moderne? Ne risque-t-on pas d'attribuer à Eckhart des conceptions tout à fait étrangères à sa véritable pensée? E. von Bracken n'entend pas transformer le mystique rhénan en un philosophe idéaliste, en un fichtéen qui s'ignore. Il essaie simplement de discerner les débuts — l'état embryonnaire — de certaines idées qui ont exigé le travail silencieux de plusieurs siècles pour parvenir enfin à se déployer pleinement. La spéculation eckhartienne a imprimé sa marque sur la pensée allemande ultérieure, sur celle notamment de Nicolas de Cuse, J. Böhme, et Leibniz. Vu cette tradition continue au sein d'une même communauté historique et culturelle, il n'est pas arbitraire de s'efforcer de dégager des affinités entre les structures de pensée d'Eckhart et de Fichte, pourvu qu'on n'oublie pas la distance qui sépare deux époques somme toute très différentes. Certains thèmes philosophiques eckhartiens réapparaissent, certes, dans la *Wissenschaftslehre* de Fichte; mais non sans exhiber une modification profonde. E. von

4. Cf. FISCHER G., *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im 19. Jahrhundert*, Fribourg (Suisse), 1931.

5. PFEIFFER F., *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, I, Leipzig, 1845, p. 9. Quelques années plus tôt, l'hégélien Martensen avait déjà discerné, dans la mystique allemande, la première forme sous laquelle la philosophie allemande avait fait son entrée dans l'histoire. Cf. MARTENSEN H.L., *Meister Eckhart. Eine theologische Studie*, Hambourg, 1842, p. 2.

6. Cf. VON BRACKEN E., *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg, 1943, p. 4.

7. Cf. DILTHEY W., *Gesammelte Schriften*, II, Stuttgart, ²1921, p. 55, 58, 312, 314, 320s., 342, 348; HEIMSOETH H., *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Stuttgart, ²1934, 35.

8. Cf. VON BRACKEN E., *Meister Eckhart...* (cité *supra*, n. 6), p. 6.

Bracken s'efforce d'indiquer à la fois l'impact de la doctrine mystique eckhartienne sur la pensée ultérieure et la mutation qu'elle subit — mais qu'elle a aussi préparée — dans sa transposition idéaliste (cf. *ibid*. 7-8).

Bien que la mystique d'Eckhart et la pensée de Fichte constituent deux constructions indépendantes, qui possèdent leurs caractéristiques et contenus propres, et qui se situent dans deux contextes historiques fort différents, elles exhibent malgré tout des similarités frappantes. D'après E. von Bracken, celles-ci se rapportent principalement à la conception de l'âme humaine et à la construction catégoriale du monde intelligible. Dans certains traits essentiels, l'attitude des deux penseurs manifeste une convergence singulière, qui se traduit par une élaboration conceptuelle analogue (cf. *ibid*. 476). L'âme, chez Eckhart, a à se souvenir de sa propre essence. De même, selon Fichte, l'homme doit prendre conscience de son essence absolue, de son moi. Dans la ligne de la pensée médiévale, Eckhart comprend cependant l'âme à partir d'un principe dont il n'entend pas résorber l'altérité (cf. *ibid*. 477-483). Le mystique rhénan considère néanmoins que Dieu n'est nulle part aussi proprement chez soi que dans l'âme lorsqu'Il s'enfante en elle. En soulignant que Dieu trouve en l'âme un reflet de lui-même, en présentant l'âme comme le lieu de manifestation de l'Infini, Eckhart prépare la spéculation idéaliste (cf. *ibid*. 485-487). Fichte se souvient de la doctrine eckhartienne de l'étincelle de l'âme (GA I/8, 68s.); mais il la pousse jusqu'à ses dernières conséquences, en transférant le Logos dans la vie la plus intime de la conscience humaine. Le monde intelligible de la mystique se résorbe dans le moi fichtéen. Chez Eckhart, l'esprit tâchait sans trêve de rejoindre le désert de l'unité divine. Le «haut désir» eckhartien cherchait à dépasser *Gott* et à pénétrer dans la pure simplicité de la *Gottheit* elle-même. Ainsi comprise, l'expérience mystique, loin d'estomper le sentiment du moi, l'intensifie[9]. On discerne dans cette attitude une structure d'immanence déjà très développée. La première philosophie fichtéenne, selon laquelle «en dehors du moi, il n'y a rien», radicalise l'*unio* eckhartienne de l'âme avec le monde intelligible. L'intériorité dynamique, de souche eckhartienne, se transforme chez Fichte en intériorité absolue (cf. *ibid.* 514-515). Pour le mystique rhénan et pour le philosophe idéaliste, l'intériorité constitue la voie d'accès

9. Cf. VON BRACKEN E., *Meister Eckhart...* (cité *supra*, n. 6), p. 500-508.

à l'Absolu. Mais dans la mystique eckhartienne les choses renvoyaient encore à une origine transcendante. Dans l'exacerbation fichtéenne de cette mystique, en revanche, tous les phénomènes ne se déploient, observe E. von Bracken, qu'à partir d'une force essentielle immanente (cf. *ibid.* 487-493). Le chemin de la pensée allemande conduit ainsi, de la polarité eckhartienne de la transcendance et de l'immanence, à la pure immanence de la *Grundlage* fichtéenne de 1794/95 (cf. GA I/2, 251-451). Le dernier Fichte s'efforcera toutefois de réintégrer la notion d'être. Par là, il renoue à sa façon avec le point de vue de la transcendance. Cette transformation de sa pensée renforce encore son affinité avec Eckhart[10].

Après avoir comparé la notion mystique de l'âme et la conception idéaliste, E. von Bracken s'efforce d'établir un parallèle entre la construction fichtéenne de la conscience de la réalité (construction que le moi absolu opère en suivant le fil conducteur des catégories kantiennes) et son équivalent eckhartien (cf. *ibid.* 515). Plus précisément, il essaie de mettre en rapport le domaine des transcendantaux eckhartiens (qu'il considère comme des catégories au sens large du mot) et l'ensemble des formes de l'entendement d'après la pensée kantienne et fichtéenne (cf. *ibid.* 521-523). On trouve, en effet, chez Eckhart, une sorte de construction catégoriale de l'être, dans la mesure où il conçoit le monde intelligible comme l'archétype créateur du monde sensible. Par sa doctrine de l'âme comme porteuse des idées, de l'étincelle qui participe au monde intelligible et à ses forces créatrices, voire s'unit essentiellement avec lui, le mystique rhénan aurait contribué à préparer la conception idéaliste (cf. *ibid.* 561-567). Il est vrai que les transcendantaux eckhartiens et les catégories de souche kantienne ne se situent pas au même niveau (cf. *ibid.* 568-570). E. von Bracken estime néanmoins que ces dernières se rattachent non seulement à Aristote, mais aussi aux transcendantaux scolastiques et, par là, aux *termini generales* d'Eckhart (cf. *ibid.* 570-571). Certes, elles n'expriment pas, comme les transcendantaux eckhartiens, la substance de la réalité; mais elles ne sont pas de simples formes inessentielles (cf. *ibid.* 571-572). Chez Eckhart, comme dans le néoplatonisme, les catégories sont des parties intégrantes du domaine de la métaphysique. Dans l'optique kantienne, en revanche, elles appartiennent à la doctrine du jugement; elles ne se bornent

10. Cf. VON BRACKEN E., *Meister Eckhart...* (cité *supra*, n. 6), p. 498-500.

cependant pas à une fonction purement formelle, mais conservent un rôle productif, une fonction constitutive de l'objectivité. Il s'agit, il est vrai, d'une objectivité seulement relative au sujet, et non pas à la chose en soi. Comme les catégories kantiennes, les catégories fichtéennes expriment des lois de notre pensée. Mais en supprimant la chose en soi, Fichte se rapproche encore plus que Kant du radicalisme de la thèse eckhartienne selon laquelle seul l'entendement produit les choses (cf. *ibid.* 574-578).

Chez Eckhart, le monde intelligible et le monde sensible sont reliés par l'expérience de la naissance de Dieu dans l'âme. Le lieu de ce lien, c'est l'étincelle de l'âme en tant que potentialité de l'intelligible s'actualisant dans le sensible. À cette vision, observe E. von Bracken, correspond chez Fichte la dualité de l'idée et de l'existence; et leur lien: dans l'expérience de l'intuition du moi, l'homme existant se sait un avec l'idée, qui contient en soi la totalité catégoriale des phénomènes. Ainsi rapprochées l'une de l'autre, la spéculation eckhartienne et la pensée fichtéenne exhibent, malgré tout ce qui les sépare, une indéniable affinité[11].

II. – La mystique de Fichte selon F. Gogarten

Dans son ouvrage de jeunesse sur *Fichte comme penseur religieux*, F. Gogarten[12] traite, comme il l'explique dès la Préface, de la mystique de Fichte. Il essaie de voir comment ce philosophe, pour qui l'agir était tout, a pu néanmoins accueillir la mystique (cf. *ibid.* 7). Ce qu'il y a de plus significatif dans la pensée religieuse de Fichte, estime Gogarten, c'est précisément qu'il a relié

11. Cf. *ibid.*, 578-579. D'après un auteur comme J. Drechsler, E. von Bracken a cependant tort de ne pas appuyer son interprétation sur l'ensemble de l'œuvre de Fichte, mais de se limiter à sa première période, centrée sur la conception du moi. Drechsler estime que la doctrine de l'image permet de cerner de la façon la plus pénétrante le rapport de Fichte aux penseurs mystiques qui l'ont précédé, et notamment à Maître Eckhart. Cf. DRECHSLER J., *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, 1955, p. 15s. Malheureusement, Drechsler n'a pas élaboré — comme E. von Bracken s'est efforcé de le faire — une comparaison détaillée des approches eckhartienne et fichtéenne. Sur le rapport Eckhart-Fichte, on peut consulter HAMPE S., *Der Begriff der Tat bei M. Eckhart*, diss. Iéna, 1926; FINKE H., *Meister Eckhart und J.G. Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen*, diss. Greifswald, 1934; RITZEL F., *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1956, p. 163s.

12. Cf. GOGARTEN F., *Fichte als religiöser Denker*, Iéna, 1914.

l'agir et la mystique (cf. *ibid.* 3). Dès le premier chapitre de son livre, l'auteur remarque que la pensée de Fichte est fort éloignée de tout monisme naturaliste. Dans la perspective fichtéenne, l'union de Dieu et de l'homme n'est pas le simple résultat de l'agir humain; mais elle implique organiquement la dimension éthique et historique (cf. *ibid.* 15-17). Le labeur éthique et l'élévation religieuse, ajoute Gogarten, confèrent à la philosophie de Fichte, malgré la froideur de sa forme logique, un caractère éminemment personnel (cf. *ibid.* 18-20). Gogarten consacre les trois chapitres restants de son ouvrage à étudier en détail le rapport de la mystique fichtéenne à l'éthicité, à l'individualité, et à l'histoire (cf. *ibid.* 21s., 47s., 80s.).

On pense souvent que la mystique et une approche fortement axée sur la dimension éthique ne peuvent que s'exclure réciproquement. En revanche, la morale fichtéenne, telle que l'expose la *Sittenlehre* de 1798, conduit, selon Gogarten, à la mystique (cf. *ibid.* 28). Certes, cet ouvrage ne parle guère de la mystique[13]; mais il évoquerait à sa façon ce que la mystique réclame[14]. C'est seulement lorsque l'homme se déprend de tout ce qui est temporel, fini, dispersé, pour se recueillir au plus profond et au plus pur de son âme, que la naissance de Dieu dans l'âme peut avoir lieu (cf. *ibid.* 34-35). Cette entrée dans le rien, par le détachement de tout le fini, est au fond la même attitude, note Gogarten, que la décision éthique exige de son côté: ici aussi il s'agit de se détacher de toute détermination par le sensible (cf. *ibid.* 29s.). La disposition de l'âme, il est vrai, n'est pas exactement la même dans les deux cas; mais cette différence n'empêche pas, d'après Gogarten, la démarche fichtéenne d'être fort propice à l'expérience mystique (cf. *ibid.* 35). Un second aspect conduirait de l'éthique fichtéenne à la mystique: cette dernière requiert que l'agir de l'homme ait lieu «sans pourquoi»; on perçoit sans plus, relève Gogarten, la ressemblance avec l'agir fichtéen «pour l'amour de l'agir» (*um des Tuns willen*)[15]. Gogarten n'entend pas affirmer la complète identité des deux démarches, mais seulement leur analogie. Ce qu'il veut souligner, c'est que l'attitude requise, selon

13. Et quand il le fait (Gogarten a tort de ne pas le rappeler), c'est pour prendre ses distances à l'égard de la perte de soi en Dieu et de la saisie de l'infini dans le temps que prônent, selon lui, les mystiques. Cf. GA I/5, 139, 142, 231. On peut consulter VON HOFE J., *J.G. Fichtes religiöse Mystik nach ihren Ursprüngen untersucht*, Berne, 1904, 20.

14. Cf. GOGARTEN F., *Fichte als...* (cité *supra*, n. 12), p. 34.

15. *Ibid.*, 35-36.

Fichte, pour que l'agir soit moral, est aussi d'un prix inestimable du point de vue de l'expérience mystique (cf. *ibid.* 36).

Après la Querelle de l'athéisme (1798-1800), Fichte élabore de manière positive ses intuitions religieuses. La terminologie de la «période» mystique est peu à peu mise au point (cf. *ibid.* 46). À partir de la *Bestimmung des Menschen* (1800)[16], la voie fichtéenne va de la contemplation de la vie infinie de la Divinité vers le monde et l'homme (alors que précédemment elle s'élevait de l'homme vers la Divinité)[17]. Fichte saisit de mieux en mieux que l'homme religieux reçoit de nouveau, de la main de Dieu et avec une richesse accrue, le monde qui semblait disparaître dans le rien (cf. *ibid.* 57-58). C'est précisément en élaborant sa vision mystique, observe Gogarten, que Fichte découvre la valeur de l'individu, sa particularité (cf. *ibid.* 59). La pensée de l'unité de Dieu et de l'homme occupe le centre de la doctrine mystique de Fichte. Cette union est si étroite que l'amour et la volonté de l'homme — dans cette profondeur à laquelle l'homme parvient par l'autodessaisissement de sa liberté — sont eux-mêmes l'amour et la volonté de Dieu. À la lumière de cette union, l'élan perpétuel de la tendance éthique ne se comprend pas seulement comme mouvement, mais aussi comme repos éternel (cf. *ibid.* 61-62). La paix que l'homme trouve en Dieu n'est cependant pas statique, mais vivante. Cette vivante paix intérieure se révèle dans l'agir extérieur. Aussi l'insistance sur l'activité est-elle le signe de l'authenticité de la pensée fichtéenne. C'est précisément à cet endroit, remarque Gogarten, que la signification de l'individualité se manifeste. Dans l'optique fichtéenne, reconnaître et développer la propre individualité, non seulement ne contredit pas la paix et l'expérience mystique, mais témoigne de la vérité de celle-ci (cf. *ibid.* 63-64). L'individualité et l'union mystique demeurent sans doute en tension; mais la vie circule entre les pôles de cette apparente contradiction (cf. *ibid.* 67-68). Dans la mystique fichtéenne, estime Gogarten, l'individu ne se dissout pas dans la Divinité. Plus l'homme éprouve profondément la paix inébranlable de la Divinité, plus il acquiert la certitude que sa propre vie persistera à jamais (cf. *ibid.* 71-72). Mais l'homme risque de se laisser égarer par les désirs contingents. Il n'expose plus alors qu'une existence altérée de la vie divine. Pareille existence est péché (cf. *ibid.* 75-76).

---

16. GA I/6, 189-309.
17. Cf. GOGARTEN F., *Fichte als...* (cité *supra*, n. 12), p. 56.

Enfin, Gogarten considère le rapport de la mystique fichtéenne et de l'histoire. Après la défaite prussienne de 1807, Fichte souligne l'élément actif de sa mystique. Son regard se tourne progressivement vers les grandes configurations historiques individuelles (cf. *ibid.* 82). Il parvient notamment à saisir la particularité du christianisme de façon plus nette. Son orientation mystique ne l'empêche pas de prendre l'histoire au sérieux et d'y discerner le développement du genre humain en image de Dieu (cf. *ibid.* 84-85). Repos et mouvement sont les deux faces de la vérité. La vie historique est un perpétuel mouvement en avant; mais, dans son noyau, elle est la vie unique de la Divinité (cf. *ibid.* 86). La vitalité de la mystique fichtéenne, observe Gogarten, vient de ce qu'elle réclame un devenir toujours nouveau de la vie divine dans les configurations individuelles du monde. À cette lumière, les réalisations humaines sont déchiffrées comme des images temporelles de l'Éternel. L'histoire, avec ses multiples tensions et sa multitude bigarrée d'événements uniques, apparaît ainsi comme l'image d'une Divinité éminemment paradoxale (cf. *ibid.* 89-93).

En s'épanouissant, constate Gogarten, l'orientation mystique de la pensée fichtéenne a finalement remplacé la généralité formelle et vide par la richesse infinie du déploiement historique. Malgré le contraste entre la surabondance de la période mystique et la sèche abstraction de la période précédente, la continuité du parcours fichtéen, observe Gogarten, est indéniable: du début à la fin, il s'agissait de laisser la volonté pure s'écouler inentravée par quoi que ce soit d'étranger; de ne rien éprouver d'autre que son propre mouvement et sa béatitude (cf. *ibid.* 108-109). Le livre de Gogarten fournit un exposé saisissant de l'orientation mystique de la démarche de Fichte. Mais il convient de se demander si la «mystique fichtéenne» est compatible avec le christianisme. E. Benz y répond par la négative.

III. – Les critiques formulées par E. Benz

Dans son étude sur «la mystique dans la philosophie de l'Idéalisme allemand», E. Benz formule un jugement sévère sur la tentative fichtéenne «d'enlever la crème spéculative de la mystique» et de l'utiliser pour «préparer du beurre idéaliste en guise de nourriture pour le peuple ou de ravitaillement pour les volontaires de la guerre de libération»[18]. Les natures vraiment religieuses

18. Cf. BENZ E., «Die Mystik...» (cité *supra*, n. 3), p. 295.

parmi ses contemporains, poursuit Benz, ont remarqué «ce que cette tentative avait en même temps de ridicule et de blasphématoire» (*ibid.*); elles n'ont pas été convaincues lorsque Fichte a tâché de montrer «qu'avec le Moi quelque peu tapageur de sa philosophie de l'identité, il voulait en réalité se référer à Dieu» (*ibid.*). Ce que Maître Eckhart avait éprouvé comme le point culminant tout à fait singulier et la forme la plus exaltante du don de la grâce (*Begnadigung*), Fichte s'imagine pouvoir le comprendre «par un simple acte de pensée» (*ibid.* 295-296). Ce qu'Eckhart exprimait dans des formules d'une audace paradoxale, avec la nette conscience que ses mots étaient tout à fait insuffisants, c'était l'expérience d'une unité si profonde entre Dieu et l'âme humaine, que l'âme participe à la vie intérieure de Dieu et à son agir créateur. Fichte revendique pour lui-même cette expérience, en n'y voyant, observe Benz, que l'état ordinaire dans lequel le Moi, par la puissance de la pensée, crée le monde et effectue l'agir de Dieu (cf. *ibid.* 296). L'union mystique, telle qu'Eckhart l'éprouvait, accomplit un dépassement unique et prodigieux de l'éloignement de l'homme à l'égard de Dieu. Cette victoire sur la séparation, Fichte la réclamait pour lui-même comme un état permanent; mais cette grossière confiance, qui prétend abolir la distance entre l'homme et Dieu, est déjà, objecte Benz, la ruine de la religion. D'après Benz, il suffit à celui qui est doué d'une certaine sensibilité religieuse, de lire l'un après l'autre le *Livre* eckhartien *de la consolation divine* et l'*Initiation* fichtéenne *à la vie bienheureuse* pour se rendre compte de la grande différence. Certes, la terminologie que Fichte emploie ressemble, concède Benz, à celle de Maître Eckhart; «mais il lui manque la légitimation religieuse pour pouvoir utiliser ces mots dans leur plein sens originaire» (*ibid.*). Le manque d'une véritable expérience de la distance qui nous sépare du Transcendant se manifeste, selon Benz, dans l'absence chez Fichte de cette vertu fondamentale de la *vita mystica* qu'est l'*humilitas*. Non moins caractéristique de la démarche fichtéenne serait le défaut de tout *sensorium* pour le péché. De tous les penseurs idéalistes, estime Benz, Fichte est celui qui s'écarte le plus de la compréhension chrétienne de la réalité. Son Dieu serait complètement absorbé par son Moi *(geht ganz auf in seinem Ich*); et le péché lui apparaîtrait seulement comme une sorte d'atavisme, une conclusion erronée que l'homme tire d'une fausse représentation de la Transcendance. Il ne considère la doctrine du péché originel que comme une lourde entrave à la saine éducation, une décourageante calomnie à l'égard de la nature humaine, un délire dont la vraie philosophie doit délivrer

l'homme (*ibid.*). L'éveil qu'il proclame n'est donc pas une conversion. Sa version de la nouvelle naissance ignore la pénitence[19]. Son christianisme n'a aucun sens de la croix et de la souffrance. Il n'est pas surprenant, conclut Benz, que l'Évangile se réduise en définitive pour Fichte au Prologue johannique, à l'enseignement sur le Logos qui devient homme, enseignement qu'il infléchit dans la direction idéaliste, et qu'il déchiffre comme la doctrine du Dieu qui se réalise dans le Moi (dans l'esprit, dans la conscience) et qui n'a son *Dasein*, son existence, que dans la conscience humaine[20].

Les critiques que Benz adresse à la tentative fichtéenne n'ont pas toutes le même poids. Il tend à durcir la différence entre Fichte et Eckhart, en minimisant, d'une part, la teneur spéculative de l'entreprise eckhartienne et en ignorant, d'autre part, la dimension vécue de la démarche fichtéenne. Or, d'un côté, E. von Bracken a bien montré que la doctrine eckhartienne préfigure certains thèmes fondamentaux de la philosophie fichtéenne; et qu'il n'est donc pas arbitraire de discerner certaines ressemblances entre les structures de pensée du mystique médiéval et celles du philosophe idéaliste[21]. De l'autre côté, F. Gogarten a souligné à juste titre que la voie fichtéenne ne se réduit pas — comme Benz l'insinue — à un simple acte de pensée; elle ne se borne pas à la sphère logique, mais se déploie dans l'élément religieux; elle possède un caractère éminemment personnel et exprime une vivante expérience, voire une certaine forme de «foi»; cette expérience n'est pas réfractaire à toute *Begnadigung*, dans la mesure, au moins, où elle est convaincue que l'union de Dieu et de l'homme n'est pas le simple résultat de l'agir humain[22]. Un interprète aussi remarquable que E. Hirsch n'a pas tort de rappeler que Fichte éprouve la grâce comme la certitude bienheureuse que Dieu suscite notre liberté véritable[23]. La doctrine fichtéenne de la nouvelle naissance prête, certes, le flanc à la critique. Mais l'objection de Benz, telle qu'elle est formulée, paraît trop massive.

---

19. Benz renvoie ici à LÜTGERT W., *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, t. 2, Gütersloh, 1923, p. 122.
20. Cf. BENZ E., «Die Mystik...» (cité *supra*, n. 3), p. 296.
21. Cf. *supra*, I.
22. Cf. *supra*, II.
23. Cf. HIRSCH E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, t. 4, [4]1968, p. 396.

Benz prétend que Fichte n'éprouve pas, comme Eckhart, la distance qui sépare l'homme du Transcendant. Ce reproche, une fois de plus, est sans doute excessif. Certes, E. von Bracken n'a pas tort d'indiquer que, par rapport à celle du Moyen Âge, la pensée idéaliste représente une certaine éclipse de la transcendance. Mais il signale aussi, d'une part, que celle-ci se préparait déjà dans le courant mystique lui-même[24] et, d'autre part, que la dernière philosophie fichtéenne renoue, à sa manière, avec la pensée de la transcendance (cf. *ibid.* 498). Par ailleurs, il convient de remarquer que Fichte n'est pas Hegel. Le transcendantalisme qui caractérise l'orientation fondamentale de Fichte, explique un excellent connaisseur, ne considère pas le Logos comme l'ultime et l'absolu, mais seulement comme un membre d'une disjonction, auquel s'oppose toujours un «autre» hétérologique, égal en droits, qui le limite[25]. (Ici précisément réside le sens du *trans*). Pour Fichte, le Logos n'est donc pas tout-puissant; il ne peut jamais surmonter l'*hiatus irrationalis* qui le sépare de cet «autre». Il présuppose un Absolu plus élevé que lui, un Absolu supradisjonctif, dont lui-même aussi bien que l'«autre» irrationnel qui s'oppose à lui, constituent la disjonction. De cet Absolu, dans la mesure où il surpasse le Logos, on ne peut rien dire d'autre que ceci: il est sans prédicats et donc également éloigné de toutes ses disjonctions. Ce transcendantalisme n'est au fond rien d'autre qu'une conséquente «théologie négative de l'Absolu», qui récuse en principe toute absolutisation du relatif ou toute relativisation de l'Absolu (cf. *ibid.* 7). Benz ne semble pas assez remarquer la divergence entre le transcendantalisme fichtéen et le panlogisme hégélien. Chez Fichte, l'Absolu inconcevable se situe avant la conscience et après elle, sans pénétrer jamais en elle, quelle que soit la forme que celle-ci adopte[26]. À la différence de Fichte, Hegel (malgré son accent sur la négativité) ne rend pas justice à cette théologie négative de l'Absolu. Dans *Glauben und Wissen*, Hegel reproche précisément à Fichte d'admettre (contrairement à ce que Benz laisse entendre) que l'Absolu se situe au-dessus de la raison et expose quelque chose d'inconcevable (cf. *ibid.* 63-64). Du point de vue de la théologie catholique, on peut sans doute juger excessif l'ultime apophatisme de Fichte, dans la mesure où

---

24. Cf. VON BRACKEN E., *Meister Eckhart...* (cité *supra*, n. 6), p. 490s.
25. Cf. GURWITSCH G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924, p. 14.
26. L'Absolu fichtéen est «ein schlechthin Ungreifbares, richtiger, Vor- und Übergreifbares, gänzlich außerhalb der Erkenntnis Liegendes» (*ibid.*, 17).

il oublie le rôle de l'analogie[27]; mais on ne peut guère lui faire grief en même temps d'ignorer entièrement la «distance» qui nous «sépare» du Transcendant[28].

Benz fait honte à Fichte de rabaisser l'union mystique — singulière et fugace — à un état ordinaire et permanent. En réalité, l'«ordinaire» n'est pas, pour Fichte, l'union, mais l'état dans lequel le moi se laisse entraîner par le sensible. Dans l'optique fichtéenne, l'union mystique exige une extraordinaire *Selbstvernichtung* (annihilation de soi) (GA I/9, 149). Loin d'avoir la permanence de ce qui est «naturel», elle implique un jaillissement insondable de liberté, qu'aucune recette stéréotypée ne peut produire[29].

Benz prétend que Fichte n'a aucun sens du péché. Il est indiscutable que Fichte s'oppose à la doctrine traditionnelle du péché originel (cf. SW IV, 559-560). Malgré les limites de l'hamartiologie fichtéenne, cependant, la critique formulée par Benz est exagérée; elle ne perçoit pas que c'est précisément pour débarrasser l'homme du péché — compris comme une immersion paresseuse et égoïste dans le sensible —, que Fichte insiste sur l'«autoanéantissement», sur le total abandon de soi à la volonté divine (*ibid*. 559). Contrairement à ce que déclare Benz, la nouvelle naissance fichtéenne implique bel et bien une «conversion», par laquelle l'homme se détache d'une vie apparente dans le sensible et s'attache librement à Dieu. Fichte ignore-t-il la pénitence, comme le dit Benz? Il affirme que l'homme, né dans le péché, est appelé à s'élever à la vie véritable. La pénitence a cependant deux aspects: profond regret du péché et intention de ne plus y retourner. De ces deux aspects, c'est le second que Fichte souligne. Non sans outrance: il suggère que, chez celui qui est rené, la volonté de faire le bien s'affirme avec une force tout à fait inébranlable; ce qui semble exclure l'expérience chrétienne du *simul justus et peccator*[30]. D'autre part, Fichte ne paraît pas éprouver la pénitence

27. Cf. CORETH E., «Le développement de la théologie de Fichte», dans *Archives de Philosophie* 25 (1962) 519.

28. Il n'est pas inutile de signaler, dans le présent contexte, que l'intuition intellectuelle de Fichte n'est pas la communion panthéistique à laquelle un auteur comme J. Maréchal voudrait l'assimiler. On peut consulter TILLIETTE X., «Maréchal et la connaissance mystique», dans *Au point de départ. J. Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, éd. P. GILBERT, Bruxelles, 2000, p. 115-128, spéc. 124.

29. Cf. HIRSCH E., *Fichtes Religionsphilosophie...* (cité *supra*, n. 1), p. 113.

30. Cf. HIRSCH E., *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh, 1926, 93.

comme remords persistant. Pour lui, continuer à ressentir la conscience de la faute, c'est le signe qu'on ne vit pas encore pleinement en Dieu[31].

Benz estime que la mystique fichtéenne ignore la souffrance et la croix. Mais Fichte sait pertinemment que l'homme ne pénètre dans la vie bienheureuse qu'en traversant bien des épreuves[32]. Et il discerne dans la croix le résultat prévisible de la lutte acharnée de Jésus contre les fausses représentations de la religion de l'ancien monde (GA I/5, 419), qui entravaient toute véritable communion avec Dieu (SW IV, 555-557). Il est certain que Fichte récuse la doctrine de la réconciliation avec Dieu par la mort de Jésus[33]; mais cela ne le conduit pas à vider la croix de tout sens.

Benz accuse Fichte de manquer d'humilité, la vertu mystique par excellence. Mais les choses ne sont pas si simples. Jean Paul Richter a blâmé, il est vrai, l'orgueil fichtéen[34]. Fichte lui-même avoue que sa suprême tentation a été le mépris (GA I/8, 108). Ce n'est pas pour rien que H.U. von Balthasar a réservé à Fichte un important chapitre dans son ouvrage intitulé *Prometheus*[35]. Cependant, le même Balthasar reconnaît que, chez Fichte, l'ivresse de «posséder» l'Idée — source d'un immense sentiment de puissance[36] — est finalement débordée par le sentiment d'être saisi par l'Idée (*Ergriffenheit durch die Idee*) et par sa paix[37]. Dans le savoir fichtéen, l'Idée s'annonce de plus en plus nettement comme ce qui transcende le savoir. L'homme naturel, Fichte le sait, «n'est pas capable de s'élever par ses propres forces au surnaturel; il doit y être amené par la force du surnaturel lui-même» (GA I/8, 80). Il est trop clair pour Fichte, commente Balthasar, que non seulement la vie divine elle-même, mais aussi son mouvement en nous, dépasse notre nature[38]. Ce qui subsistait encore d'arrogance dans le geste fichtéen d'*auto*anéantissement,

---

31. Cf. HIRSCH E., *Geschichte...,* t. 4 (cité *supra*, n. 23), p. 395.
32. Cf. MESSER A., *Fichtes religiöse Weltanschauung*, Stuttgart, 1923, 159.
33. Cf. HAACK H.G., *J.G. Fichtes Theologie* (cité *supra*, n. 1), p. 71.
34. Cf. VON BALTHASAR H.U., *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1947, p. 202.
35. Cf. VON BALTHASAR H.U., *Prometheus...* (cité *supra*, n. 34), p. 158-203.
36. VON HOFE J. (*J.G. Fichtes religiöse Mystik...* [cité *supra*, n. 13], p. 20) avait déjà noté «l'orgueilleux sentiment de la propre force et grandeur» dont vivait la mystique du *premier* Fichte.
37. GA I/8, 67, 88, 120. Cf. VON BALTHASAR H.U., *Prometheus...* (cité supra, n. 34), p. 202.
38. Cf. VON BALTHASAR H.U., *Prometheus...* (cité *supra*, n. 34), p. 202, qui renvoie à GA I/8, 80-81. Voir, dans un sens semblable, HIRSCH E., *Geschichte...*, t. 4 (cité *supra*, n. 23), p. 395-396.

et dans la sublime ivresse avec laquelle il tâchait de s'oublier dans l'objet divin de son amour et de son agir, tend à se transfigurer finalement dans la conscience, fière et humble à la fois, d'une mission reçue[39]. Ce qu'avait de hautain l'attitude de ses débuts, cède graduellement le pas à une magnanimité qui, loin de s'opposer aux dispositions requises par l'expérience mystique, comme l'insinue Benz, exhibe, comme E. von Bracken l'a adroitement montré, une profonde affinité avec le haut désir et la grandeur d'âme (*hoher Mut*) eckhartiens[40]. Chez Fichte, comme chez Eckhart, l'homme qui cherche audacieusement à posséder l'Idée, doit se rendre humblement compte que cette possession est conditionnée. Les deux auteurs savent que, dans la voie mystique, l'humilité et le haut désir ne sont pas des vertus inconciliables; car la réceptivité mystique, loin d'être une pure passivité atone, implique une active quête de Dieu, capable d'affronter les plus rudes épreuves.

IV. – La «mystique fichtéenne» est-elle chrétienne?

Les reproches exprimés par Benz signalent sans doute certaines ambiguïtés et certains risques de la démarche fichtéenne. Mais sa manière d'opposer cette dernière à la mystique chrétienne, on l'aura remarqué, est insuffisamment nuancée. Reprenons donc notre question: la «mystique» fichtéenne est-elle vraiment contraire au christianisme? Maints historiens et théologiens protestants, on le sait, mettent une opposition radicale entre tout mysticisme (y compris le mysticisme fichtéen) et la foi biblique et chrétienne[41]. Certains[42] insistent sur le contraste du prophète et du mystique. Le prophète, disent-ils, croit en un Dieu personnel, ne craint pas les représentations anthropomorphiques, et célèbre la valeur positive de la création; la divinité du mystique, en revanche, est l'Unité indifférenciée, qu'il s'agit de rejoindre en fuyant l'apparence illusoire de ce monde. Le prophète est l'homme du choix sans compromission; le mystique, au contraire, est tolérant, car il lui est impossible de s'attacher d'une manière exclusive à aucune

39. Cf., VON BALTHASAR H.U., *Prometheus...* (cité *supra*, n. 34), p. 202.
40. Cf. VON BRACKEN E., *Meister Eckhart...* (cité *supra*, n. 6), p. 500s., 514-515.
41. Les théologiens «de la crise» notamment — K. Barth, F. Gogarten dans sa deuxième période, E. Brunner dans son ouvrage contre Schleiermacher — ont combattu la mystique au nom de la foi chrétienne.
42. Par exemple N. Söderblom et F. Heiler.

forme positive de religion. Le prophète reçoit et transmet la Parole de Dieu, à laquelle il adhère par la foi; le mystique, lui, est sensible à une lumière intérieure qui le dispense de croire. Comme le remarque H. de Lubac, le type du prophète qu'on oppose au mystique paraît plutôt un type formel qu'une réalité historique[43]. Le durcissement de ce contraste, ajouterions-nous, ne semble pas très utile pour juger la pensée de Fichte, dans laquelle les traits prophétiques[44] et les traits mystiques s'allient indissociablement[45].

Un connaisseur de la pensée fichtéenne aussi remarquable que le théologien protestant E. Hirsch reconnaît l'existence d'une certaine affinité entre le fichtéisme et la mystique. Dans sa période berlinoise notamment, dit-il, Fichte tend à transfigurer son moralisme actif dans un sens mystique[46]. Ce n'est pas sans raison, estime Hirsch, que les commentateurs parlent souvent de la «mystique de Fichte» comme d'une chose évidente (cf. *ibid.* 59). Selon Hirsch, la proximité de la piété idéaliste par rapport à la mystique est particulièrement visible dans sa conception de l'éternité. L'éternité est, pour elle, seulement un autre nom pour désigner la présence de Dieu qui nous enveloppe déjà. Hegel notamment s'en tient si rigoureusement à cette présence, qu'une vie après la mort n'a pour lui aucun sens. Chez Fichte, on discerne, certes, une tension irrésolue entre l'idée mystique d'éternité et l'affirmation de l'immortalité; mais la plupart du temps, il évoque la mort comme une simple métaphore pour désigner l'arrachement de l'homme à l'emprise de la sensibilité. Le trépas, au sens propre, tend à n'être considéré que comme un événement apparent, qui ne peut rien ajouter ou enlever à la vie véritable (cf. *ibid.* 60). Tout en admettant une certaine parenté entre l'idéalisme et la mystique, Hirsch est d'avis qu'aucun des penseurs idéalistes ne peut être considéré comme un mystique au sens strict (cf. *ibid*.). Chez Fichte, pour nous en tenir à lui, l'intuition intellectuelle exhibe deux traits qui s'opposent, selon Hirsch, à la démarche mystique.

1) Elle est rigoureusement *actus*, autonomie spirituelle, et se sait comme telle. L'idéalisme fichtéen est une philosophie de la liberté, qui n'entend nullement détruire la conscience finie au

43. Cf. DE LUBAC H., *Théologies d'occasion*, Paris, 1984, p. 53.
44. Cf. HAACK H.G., *J.G. Fichtes Theologie* (cité *supra*, n. 1), p. 1.
45. Cf. *ibid.*, p. 4 (note), 81s.
46. Cf. HIRSCH E., *Die idealistische Philosophie...* (cité supra, n. 30), p. 221.

profit de l'unité avec Dieu. L'Un éternel se manifeste à soi-même dans la liberté d'une vie personnelle: tel serait le paradoxe fondamental de la philosophie fichtéenne de la maturité. Le souci de respecter le droit de la subjectivité oppose Fichte (et Hegel) à Spinoza, «peut-être le seul mystique authentique parmi les philosophes modernes» (*ibid.* 61). Pour la piété idéaliste, la conscience de l'unité avec Dieu conduit, certes, à dépasser la fermeture du soi prisonnier de la naturalité égoïste; mais ce dépassement fonde une conscience de soi plus profonde, plus pure, plus intérieure. D'après Hirsch, l'idéalisme ne songe pas à «se perdre» (*Untergehen*) en Dieu à la façon de la mystique proprement dite (cf. *ibid.* 62). Il est vrai que Fichte emploie, à l'occasion, des formules qui semblent aller dans ce sens; mais le cadre de sa pensée montre toujours, insiste Hirsch, qu'il les entend en un sens différent de celui de la mystique (cf. *ibid*.).

2) Un second trait idéaliste contraste encore plus clairement, estime Hirsch, avec l'orientation de la mystique: l'esprit, tout en demeurant auprès de soi, s'applique à la riche plénitude du réel. La pensée idéaliste est fondamentalement ouverte au monde. C'est seulement par ce détour qu'elle croit pouvoir acquérir une connaissance nette de ses propres profondeurs. Dans cette orientation, Hirsch discerne l'influence de l'esprit protestant sur la pensée idéaliste: ce type de spiritualité regarde toute fuite du monde, sous l'angle religieux également, comme une attitude de mauvais aloi; elle éprouve la profondeur de l'union avec Dieu seulement dans le dévouement au réel pour l'amour de Dieu. Fichte, en particulier, exprime cette conviction avec beaucoup de sérieux éthique (cf. *ibid.* 62-63). Cependant, «l'opposition de la Réforme protestante à l'égard de la mystique ascétique» (*ibid*. 63) ne suffit pas, poursuit Hirsch, à expliquer l'ouverture idéaliste au monde. Dans son rapport au monde, l'idéalisme contrasterait, non seulement avec la mystique, mais aussi avec la Réforme. L'esprit dans lequel l'idéalisme découvre son secret, est la profondeur même de ce monde-ci. En revanche, l'esprit dont témoigne la Réforme, ne possède sa propre intériorité qu'au-delà de ce monde; il renvoie à quelque chose de surabondant. L'ouverture idéaliste au monde tend à affirmer les valeurs culturelles comme des valeurs religieuses. Elle n'hésite pas à séculariser la révélation et le royaume de Dieu, deux notions que la Réforme juge, au contraire, irréductibles aux simples profondeurs de l'esprit humain. Fichte élargit sans ménagement la notion de révélation; pour lui, toute nouvelle pensée, toute trouvaille du génie enrichissant l'existence humaine, constitue une révélation. Dans cette

optique, le royaume de Dieu s'identifie quasiment au règne de la culture humaine achevée (cf. *ibid*. 64).

Hirsch nous semble cerner avec justesse la différence entre l'idéalisme fichtéen et le christianisme protestant. En revanche, la description qu'il propose de la mystique «proprement dite» — qu'il semble réduire à une orientation «ascétique», désireuse de «fuir le monde» pour «se perdre» en Dieu, voire à une démarche négatrice, à la manière spinoziste, de la liberté subjective — semble trop étroite pour ne pas être sujette à caution. Elle ne se prête certainement pas à caractériser correctement l'authentique «mystique chrétienne», celle que l'on rencontre déjà dans le Nouveau Testament lui-même. H. de Lubac a raison, en effet, de rappeler qu'il y a dans le N.T. un profond élément «mystique»; on découvre chez Paul «un mysticisme christologique»; le mysticisme de Jean est, si possible, encore plus manifeste[47]. Il est donc difficilement niable que les origines de la mystique chrétienne se confondent avec celles du christianisme. Pour donner du poids à leur thèse, ceux qui refusent toute «mystique» au nom du christianisme, souligneront sans doute que l'effort spirituel qualifié de mystique tend, comme à son terme, à une «identification» avec le principe suprême; que le mystique se perde dans l'être de la divinité ou qu'au contraire il s'absorbe pour ainsi dire en lui-même, on serait ici en tout cas très loin de l'attitude chrétienne.

Sans nier que certaines formes concrètes de mysticisme puissent s'opposer à la foi, le théologien catholique n'acceptera cependant jamais qu'il faille, pour maintenir la foi dans son authenticité, nier l'élan profond de la nature humaine. L'essentiel de sa position, comme le montre lumineusement H. de Lubac, consiste dans le rapport qu'il met entre ces deux choses: la mystique et le mystère. La nature humaine, en son fond, est partout la même. Dieu a fait l'homme à son image, en vue de l'amener à sa ressemblance. L'image, c'est le don reçu avec l'être même; la ressemblance divine est à réaliser, sous l'action du Saint-Esprit, en dépendance de l'incarnation rédemptrice, par l'union au Christ, où l'on trouve l'union divine. Il doit y avoir dans notre nature une certaine capacité d'intussusception du mystère qui nous est donné et révélé en Jésus-Christ. Mais l'illusion viendra de ce que l'on pourra croire trouver dans cette capacité, qui n'est que faculté d'accueil, de quoi se fournir son objet. L'homme a bien de quoi tirer de son propre fonds un pressentiment, mais non pas la réalisation même. Dans la perspective catholique, on peut dire que

47. Cf. DE LUBAC H., *Théologies...* (cité *supra*, n. 43), p. 54-55.

rien n'est plus nécessaire qu'un certain mysticisme, et que rien n'est plus insuffisant. Il est ce par quoi la réalité chrétienne peut être assimilée; mais, demeuré seul, il est stérile. La mystique chrétienne se nourrit d'autre chose que d'elle-même. Elle reçoit le mystère (cf. *ibid.* 56-57). Entre le mystère et la mystique, le christianisme catholique reconnaît une fécondation réciproque. La mystique intériorise incessamment le mystère. Mais toujours le mystère surplombe le mystique; il commande son expérience. L'expérience mystique du chrétien n'est pas un simple approfondissement de Soi: elle est approfondissement de la Foi. L'extase l'emporte toujours sur l'enstase (cf. *ibid.* 58-59, 61).

Dans cette optique, H. de Lubac discerne les principales caractéristiques d'une mystique chrétienne, dans son contraste avec un mysticisme naturaliste.

1) La mystique chrétienne sera d'abord une mystique de la «ressemblance». L'image divine est inaliénable en tout homme, mais l'union avec Dieu est une union de ressemblance. Une mystique de la *seule* image serait une prise de conscience de soi, du fond de l'être, sans intervention gracieuse de Dieu par le don du mystère, et pour ce qui est de l'homme, en deçà de l'exercice de la liberté morale et de l'épanouissement des vertus. Un mysticisme de la seule image tend souvent au quiétisme. En certains cas, cependant, il professe la nécessité d'une rude ascèse, mais à titre de pure technique. D'où les deux formes sous lesquelles il apparaît: la recherche d'une satisfaction intime sans conditions onéreuses, et l'orgueil spirituel de celui qui veut se réaliser sans recevoir de Dieu sa force (cf. *ibid.* 61-62). À notre sens, il n'est guère possible d'accuser Fichte de quiétisme, car il voit dans la paresse (*Trägheit*) le mal radical véritablement inné, et souligne plus que d'autres que l'homme devra combattre toute sa vie cette inertie (GA I/5, 182s.). D'autre part, Fichte reconnaît que l'homme est incapable de s'élever par ses seules forces à l'union surnaturelle (GA I/8, 80). On serait donc enclin à caractériser la voie fichtéenne comme une mystique de la ressemblance d'inspiration chrétienne. Mais il faut se rappeler plusieurs contrastes: Fichte dissocie des doctrines traditionnelles de la création et de la rédemption sa compréhension de l'image et de la ressemblance; il tend à oublier que le *mystèrion* christique surpasse la capacité de notre entendement; il prétend que le Christ n'est pas un modèle inaccessible. Aussi, dans la mystique fichtéenne, l'extase risque-t-elle toujours de se muer en enstase.

2) Mystique de la ressemblance, la mystique chrétienne est par le fait même orientée vers l'avant, vers un terme, vers Dieu qui

nous appelle. Elle suppose un processus qu'on ne peut jamais dire achevé. Il y a en elle un élément d'espérance eschatologique. Au contraire, le mysticisme naturel sera plutôt orienté vers l'intemporel ou vers le passé. Mais l'élément naturel de la mystique, fondé sur l'image, n'est pas simplement à rejeter; il est donc normal qu'on retrouve cette orientation jusque chez les mystiques chrétiens[48]. La mystique fichtéenne est animée par un puissant dynamisme, qui l'oriente vers le royaume des cieux annoncé par le Christ, compris comme un royaume de liberté sous la domination de Dieu (SW IV, 531s.). D'autre part, Fichte discerne l'essentiel du christianisme dans la nouvelle naissance, qui inaugure la vie éternelle dès cette vie. Il considère comme une méprise la doctrine du Dernier Jour; car nous sommes appelés à vivre déjà éternellement (cf. *ibid.* 532). Certes, la mystique fichtéenne ne se réduit pas à un simple mysticisme naturel; elle n'exclut pas tout élément d'attente eschatologique. Mais elle met l'accent sur l'union avec le Dieu éternel dès ici-bas[49] et sur les tâches terrestres qui en découlent, plutôt que sur la nostalgie de la vie future[50]. Dans cette optique, comme le relève C. Lülmann, l'espérance chrétienne tournée vers l'autre monde, risque de sombrer dans l'insignifiance[51].

3) La mystique chrétienne est essentiellement une intelligence des Livres Saints; car elle se développe sous l'action du mystère reçu dans la foi, mystère qui est celui de l'Incarnation du Verbe de Dieu révélé dans l'Écriture. L'intelligence mystique ou spirituelle des Écritures et la vie mystique ou spirituelle sont, au fond, la même chose. Le sens anagogique, par lequel l'esprit s'élève jusqu'à Dieu dans une intuition unique, concentre en lui la richesse des trois sens précédents (c'est-à-dire du sens historique, du sens allégorique et du sens tropologique). Le mystique chrétien ne veut pas connaître une Parole de Dieu qui retentirait uniquement au-dedans de lui-même. Mais le danger d'une retombée dans une mystique naturaliste est toujours possible. Le critère pour en juger sera la place attribuée à l'«anagogie». Dans la mesure où le mysticisme naturel tendra à dominer, on constatera la tendance à

48. Cf. DE LUBAC H., *Théologies...* (cité *supra*, n. 43), p. 62.
49. Cf. VON BALTHASAR H.U., *Prometheus...* (cité *supra*, n. 34), p. 185s.
50. Comme le remarque BALTHASAR (*ibid.*, p. 187), une éternité qui serait seulement vision, n'est, aux yeux de Fichte, qu'un résidu d'orientalisme paresseux dans le christianisme.
51. Cf. LÜLMANN C., «Fichtes Anschauung vom Christentum», dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 113 (1898) 36-84, spéc. 46-47, 62.

une pure et immédiate «anagogie», les trois premiers sens (histoire, «allégorie» ou doctrine, morale ou «tropologie») étant négligés[52]. La mystique fichtéenne ne rejette pas la Bible, bien qu'elle récuse toute foi d'autorité et prône un christianisme supraconfessionnel. Dans celui-ci, la Bible, ou plutôt le Nouveau Testament (car la polémique fichtéenne contre la religion juive n'épargne pas l'Ancien Testament), n'est qu'un moyen auxiliaire pour l'éducation du peuple, une ressource pédagogique dépouillée de toute auréole autoritaire. Dans ces limites, le rapport à l'Écriture est conservé. Mais, dans le but pratique qui est le sien, l'interprétation scripturaire doit être accomplie, selon Fichte, non pas dans une perspective purement philologique et historique, ni non plus dans le cadre de l'exégèse ecclésiastique traditionnelle des quatre sens, mais comme une libre explication au service de la véritable connaissance religieuse[53]. Cela ne signifie cependant pas que l'anagogie fichtéenne veuille renier la doctrine et la morale chrétiennes; en réalité, la véritable connaissance religieuse coïncide, pour elle, avec la doctrine essentielle du christianisme; et elle implique un agir qui, aux yeux de Fichte, n'est autre que le véritable agir chrétien[54]. On peut certes critiquer la réinterprétation fichtéenne de la dogmatique et de l'éthique chrétiennes. Mais nous ne croyons pas que l'on puisse reprocher à Fichte de chercher délibérément à opposer sa mystique à la doctrine et à la morale du christianisme, telles qu'*il* les comprenait. De son propre point de vue, l'anagogie à laquelle il veut initier, n'est pas un simple mysticisme naturaliste, mais la véritable mystique chrétienne. Cependant, une question subsiste: cette mystique — qui entend concentrer en elle le sens doctrinal et le sens éthique — ne néglige-t-elle pas l'histoire, c'est-à-dire le fondement de toute interprétation chrétienne? Effectivement, partout dans le christianisme, et notamment dans sa lecture de la Bible et son interprétation des symboles chrétiens, Fichte dissocie l'élément métaphysique et l'élément historique. Bien qu'il s'efforce de rendre justice à ce dernier, il le sacrifie en définitive — comme simple phénomène — à la rationalité ontologique[55]. Sa compréhension de la

52. Cf. DE LUBAC H., *Théologies...* (cité *supra*, n. 43), p. 63-64.

53. Cf. HIRSCH E., *Geschichte ...*, t. 4 (cité *supra*, n. 23), p. 393; LÜLMANN C., «Fichtes Anschauung...» (cité *supra*, n. 51), p. 54.

54. Cf. LÜLMANN C., «Fichtes Anschauung...» (cité *supra*, n. 51), p. 44-45, 48.

55. Cf. PAULUS R., *Fichte und das Neue Testament*, Tübingen, 1919, p. 4-5; SCHULZE W.A., «Das Johannesevangelium im Deutschen Idealismus», dans *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964) 85-118, spéc. 94-95.

réalité incarnée, historique, du Christ a certes progressé. Au début, il n'y voyait qu'une simple concession aux besoins de la sensibilité humaine. Plus tard, en revanche, il a reconnu la signification objective, historique, de l'apparition du Christ. Finalement, cependant, il a opposé de nouveau le phénomène et le principe, la personne de Jésus et le véritable Christ. Aussi les traits de la figure du Jésus historique sont-ils devenus pour lui de plus en plus pâles[56]. En dépit de sa vigoureuse opposition aux penseurs de l'*Aufklärung*, Fichte incline, comme ceux-ci (bien que sa pensée soit plus profonde) à réinterpréter l'élément historique du christianisme d'une manière qui, en définitive, l'élimine. En risquant ainsi de trancher cette racine même du christianisme qu'est «le fondement de l'histoire»[57], sa mystique tend, du même coup, à se couper de l'anagogie chrétienne, malgré sa parenté avec elle[58].

4) La mystique chrétienne tient beaucoup au symbolisme du «mariage spirituel». Ce symbole manifeste un caractère essentiel de la mystique chrétienne; car entre l'âme humaine et son Dieu, il s'agit toujours d'union, non d'absorption, d'unification si l'on veut, mais non d'identification. Il s'agit d'amour mutuel, bien que toute l'initiative soit de Dieu. Ce symbole est plus que tout autre fondé dans l'Écriture. On pourrait craindre que le «mariage spirituel», laissant subsister la dualité personnelle, ne traduise pas suffisamment l'unité profonde qui est l'aboutissement du processus mystique. Mais ce serait là une erreur, procédant d'une fausse notion de l'unité. Dans la distinction non seulement maintenue mais portée à sa perfection de l'être personnel, il y a bien unité véritable[59]. Fichte n'utilise pas le symbolisme du mariage spirituel. Sa mystique rappelle plutôt celle d'Eckhart et de Tauler, qui, bien avant lui, avaient réagi contre l'attachement de leur public familier à la tradition épithalamique d'Origène et de saint Bernard[60]. Cependant, Fichte considère l'union mystique comme un lien d'amour; il évoque l'amour mutuel qui nous divise Dieu et nous en deux, en même temps qu'il nous unit lui et nous en un.

---

56. GA I/1, 93, 125s.; SW IV, 566, 588.
57. Cf. DE LUBAC H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959, II, p. 425s.; HIRSCH E., *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*, Tübingen, 1920, p. 61; GROOS H., *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, Munich, 1927, p. 203.
58. Cf. LÜLMANN C., «Fichtes Anschauung...» (cité *supra*, n. 51), p. 59-60.
59. Cf. DE LUBAC H., *Théologies...* (cité *supra*, n. 43), p. 65-66.
60. Cf. ORCIBAL J., *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, 1966, p. 48, 197.

Mais son accent sur l'unité est tellement fort, qu'il ne respecte pas assez la dualité personnelle; celle-ci semble sacrifiée, en définitive, à l'absorption identificatrice[61]. Selon l'approche fichtéenne, Dieu et l'homme sont, dans l'amour mystique, totalement confondus l'un dans l'autre; au point que notre amour de Dieu n'est rien d'autre que l'amour de Dieu pour lui-même dans la forme du sentiment (GA I/9, 165-166). Dans la version fichtéenne de l'union mystique — malgré son emploi du mot *amour* qui, par les réminiscences épithalamiques qu'inévitablement il éveille, s'inscrit dans le sillage d'une longue et magnifique tradition chrétienne, héritière de la lignée prophétique d'Osée et du lyrisme nuptial du Cantique des cantiques —, la distinction est à ce point abolie, que le prix de la diversité personnelle risque de devenir incompréhensible.

5) C'est à l'image de la Trinité divine, que l'unification dont parlent les mystiques chrétiens maintient dans la distinction l'unité véritable. La mystique chrétienne est une mystique trinitaire, puisque, en Jésus-Christ, toute la Trinité se révèle et se donne[62]. La mystique fichtéenne n'est pas dépourvue de toute dimension trinitaire. Mais Fichte récuse la Trinité immanente, n'admettant, dans une perspective sabellienne, que la Trinité économique (SW IV, 550s.). Pour lui, les mots Père, Fils, Esprit n'expriment pas des distinctions éternelles dans le Dieu unique, mais désignent de simples moments du Dieu apparaissant. Dans son optique, la différence des trois Personnes divines se résorbe dans l'absolue simplicité de l'éternelle Divinité[63]. Dans cette mystique, non seulement les personnes humaines tendent à s'absorber dans l'unité indifférenciée de l'amour divin, mais l'«amour» divin lui-même n'a rien d'éternellement personnel, vu que la Trinité des hypostases disparaît dans l'indistinction originaire de l'unique Dieu par-delà les phénomènes. La mystique fichtéenne est trop impersonnelle pour être vraiment chrétienne.

---

61. L'ouvrage de Gogarten sur Fichte comme penseur religieux note que l'union envisagée par Fichte est si étroite, que l'amour et la volonté de l'homme sont eux-mêmes l'amour et la volonté de Dieu, de sorte que l'amour de l'homme pour Dieu est, au fond, l'amour de Dieu pour lui-même (GOGARTEN F., *Fichte als...* [cité *supra*, n. 12], p. 61, 70-71); il remarque que les particularités humaines s'absorbent dans la vie unique du Dieu fichtéen (*ibid*., 67s.); il précise que, aux yeux de Fichte, la séparation signifie seulement que l'homme ignore son unité avec Dieu (*ibid*., 73-74). Mais Gogarten ne perçoit pas assez que cette conception de l'identification mystique menace radicalement la distinction personnelle.

62. Cf. DE LUBAC H., *Théologies...* (cité *supra*, n. 43), p. 68.

63. Cf. LÜLMANN C., «Fichtes Anschauung...» (cité *supra*, n. 51), p. 57.

6) La mystique chrétienne est nécessairement une mystique ecclésiale, puisque l'Incarnation réalise d'abord, dans l'Église, les noces du Verbe et de l'humanité[64]. Dans son exposé le plus détaillé de sa conception de l'Église (1793), Fichte insinuait que la croyance qui conduit à l'Église visible, s'oppose aux exigences de la raison pratique et ne peut prétendre à aucun droit dans le monde sensible. Dès 1798, cependant, il admet que chacun doit appartenir à une Église visible, fondée dans un symbole[65]. Il accueille désormais l'Église comme le milieu d'une action interpersonnelle orientée vers une conviction commune. Il parvient graduellement à une appréciation positive (dont témoignent les *Grundzüge* de 1804/1805) du rôle historique de l'Église[66]. L'ecclésiologie de Fichte n'est certes pas orthodoxe (car, en méconnaissant la nécessité absolue d'un médiateur, elle tend à dissoudre le lien ecclésial dans l'éther de l'unique raison)[67]. Mais la mystique fichtéenne exhibe une indéniable dimension communautaire. Bien qu'elle souligne l'intériorité vivante et refuse toute religion purement extérieure, elle est loin de se confondre avec un mysticisme individualiste. Elle récuse l'illuminisme subjectiviste qui croit pouvoir s'élever au-dessus de toutes les formes et de toutes les normes religieuses. De plus en plus nettement, Fichte considère l'individu comme un membre de la communauté totale et insiste sur l'action réciproque de tous sur tous en vue de parvenir à une conviction commune. Au lieu de repousser, comme au début, la constitution visible de l'Église chrétienne, il tâche de comprendre le caractère indispensable des symboles traditionnels de la communauté ecclésiale[68], voire, à la limite, des sacrements (pourvu qu'on les comprenne comme des actions conformes à un culte rationnel, plutôt que comme des moyens magiques). Certes, il rappelle volontiers qu'on doit éventuellement remplacer les vieilles formes par des modalités nouvelles; mais il tient au principe communautaire[69]. Malgré tout, on peut difficilement considérer la mystique fichtéenne comme une mystique ecclésiale au sens proprement chrétien du terme. L'image notamment d'une

64. Cf. DE LUBAC H., *Théologies...* (cité *supra*, n. 43), p. 67.
65. Cf. MESSER A., *Fichtes religiöse Weltanschauung* (cité *supra*, n. 32), p. 168.
66. GA I/8, 349, 370. Cf. VERWEYEN H., «Kirche und Staat in der Philosophie J.G. Fichtes», dans *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974) 298-313, spéc. 308-309.
67. Cf. LÜLMANN C., «Fichtes Anschauung...» (cité *supra*, n. 51), p. 62.
68. Cf. MESSER A., *Fichtes religiöse Weltanschauung* (cité supra, n. 32), p. 167s.
69. Cf. LÜLMANN C., «Fichtes Anschauung...» (cité *supra*, n. 51), p. 62.

Église nationale de «chrétiens universels», que proposent les fragments fichtéens de 1807 et de 1813, est des plus ambiguës[70]. Et l'on constate que, jusqu'à la fin, notre auteur inculque le passage de la foi à la forme du savoir; ce qui rend superflu le pouvoir ecclésial en tant qu'autorité spirituelle en face de l'entendement autonome (entendement dont la fonction est confiée, en définitive, non pas à l'Église, mais à l'État)[71].

Au terme de ce parcours à travers les traits fondamentaux auxquels se reconnaît la mystique chrétienne, nous pouvons formuler la conclusion suivante: la mystique fichtéenne, en dépit d'affinités manifestes avec la spiritualité issue de la révélation du Christ, s'écarte trop des fondements de celle-ci pour pouvoir être considérée (sans de graves réserves) comme une mystique chrétienne. Son élan est toujours enclin à dépasser la donnée chrétienne, dont elle tend à se servir comme d'un simple tremplin. L'objet chrétien ne semble être pour Fichte qu'un support provisoire. Plus sûrement que la critique rationnelle dont elle est l'alliée, cette mystique ronge tout l'appareil extérieur du christianisme. Au bout du compte, elle est toujours tentée de s'en passer, et de le rejeter comme une coque vide (tout en demeurant indulgente pour ceux qui, n'étant pas arrivés à son degré d'incandescente intériorité, en ont encore besoin). Est-il cependant impossible de risquer un verdict plus clément? Malgré (ou à cause) de ses excès (ou défauts), la mystique fichtéenne — mystique de l'unique Divinité éternelle — rappellera à la mystique proprement chrétienne que l'expérience de Dieu a à surmonter l'opposition entre une «mystique nuptiale» et une «mystique de l'essence»; car, sans s'installer dans une fausse éternité, le mystique anticipe de quelque façon la vie au-delà du temps. Il participe à l'Esprit de Dieu, qui est en quelque manière «au-delà du Verbe»; son expérience se réalise donc elle-même au-delà de tout discours qui voudrait l'exprimer et de toute particularité qui en restreindrait le champ. De son côté, la mystique proprement chrétienne rappellera sans cesse à toute mystique d'obédience fichtéenne, que notre union avec le Dieu Tri-personnel de la Révélation ne pourra jamais se passer de la médiation du Verbe fait chair; et que c'est la réalité

70. GA II/10, 412s.; SW VII, 555-557. Cf. VERWEYEN H., «Kirche und Staat...» (cité *supra*, n. 66), p. 309-311.

71. SW IV, 594s.; SCHÜTTE H.W., *Lagarde und Fichte. Die verborgenen spekulativen Voraussetzungen des Christentumsverständnisses Paul de Lagardes*, Gütersloh, 1965, p. 118-119.

singulière à laquelle nous adhérons par la foi qui est porteuse d'un fruit universel[72].

B-1348 Louvain-la-Neuve Emilio BRITO S.J.
Av. de l'Équerre, 21/106 Faculté de théologie
Université Catholique de Louvain

Sommaire. — Le présent article évoque d'abord, à la suite de E. von Bracken, le rapport entre Fichte et Eckhart. Il considère ensuite les réflexions du jeune F. Gogarten sur la dimension mystique de la pensée religieuse de Fichte. Après quoi, il examine les critiques sévères que E. Benz adresse à la «mystique» fichtéenne. Enfin, il met en évidence — à l'aide notamment des travaux de E. Hirsch et de H. de Lubac — les affinités et les contrastes entre la démarche de Fichte et la mystique proprement chrétienne.

Summary. — The A., following in the footsteps of E. von Bracken, elicits the relationship between Fichte and Eckhart. He then considers young F. Gogarten's thought on the mystical dimension of Fichte's religious thought. Further on, he pores over E. Benz's severe criticism of Fichte's mysticism. Finally, relying on E. Hirsch and H. de Lubac's studies, he points out various affinities and contrasts between truly Christian mysticism and Fichte's thought process.

72. Cf. DE LUBAC H., *Théologies...* (cité *supra*, n. 43), p. 69-75.