Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

IRePh ED139

Membre de l'université Paris

Hugo Florsheimer

Schelling : la refondation de la métaphysique en science philosophique

Thèse présentée et soutenue publiquement le 20/05/2025 en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre sous la direction de M. Christian Berner (Université Paris Nanterre)

Jury :

Rapporteur :	M. Franck Fischbach	Professeur des Universités Université Panthéon-Sorbonne
Rapporteur :	Mme Mai Lequan	Professeur des Universités Université Jean Moulin Lyon 3
Membre du jury :	M. Christian Berner	Professeur des Universités Émérite Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Mme Mildred Galland-Szymkowiak	Directrice de recherches CNRS Pays Germaniques ENS Paris
Membre du jury :	Daniel Whistler	Professor Royal Holloway University of London Depth of PIRP

« Le point ultime duquel dépend tout notre savoir et toute la série du conditionné soir n'être à son tour conditionné par absolument rien d'autre. L'ensemble de notre savoir perd toute consistance quand il n'est plus maintenu par quelque chose qui se porte par sa propre force, et ceci n'est rien d'autre que ce qui est déterminé librement. Le début et la fin de toute philosophie est — liberté ! » *Du Moi*, §VI, p.79.

« La religion, sous cet aspect fugitif, n'est ainsi qu'une simple apparition de Dieu dans l'âme, tant que celle-ci se trouve encore dans la sphère de la réflexion et du dédoublement ; par contre, la philosophie est une manifestation plus élevée et, pour ainsi dire, plus calme de l'esprit ; elle demeure en effet toujours dans l'Absolu, sans craindre le danger qu'il puisse lui échapper, puisqu'elle se tient elle-même dans une région qui dépasse la réflexion et la domine. » *Philosophie et religion*, p.181

Table des Matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE 11

OBJECTIFS DE LA THÈSE 69

Section I : Le problème de l'inconditionné : vers la refondation 73

Chapitre 1 : Les limites posées par Kant à la philosophie 74

A. L'usage et la nature des concepts de l'inconditionné selon Kant (les Idées de la raison pure) 74

a. Apparence empirique et apparence transcendantale 74

b. L'usage pur de la raison 75

B. Les différents raisonnements dialectiques et leurs limites : dévoilement de l'apparence transcendantale 77

a. Les Idées transcendantales et leur valeur absolu 77

b. Le système des Idées transcendantales : les paralogismes de la raison ou l'Idée de l'âme comme substance 80

C. L'usage régulateur ou hypothétique de la raison pure 84

Chapitre 2 : Les contradictions de la chose en soi 92

A. Reinhold : la refondation du Criticisme sur le principe de conscience. 93

B. Schulze : sa critique du concept de conscience comme fondement inconditionné. Le caractère non-déductible des principes de la logique formelle 96

a. Le présupposé non vérifié de la philosophie élémentaire et sa tendance dogmatique 96

b. Principe de conscience et principe de contradiction : l'inévitable cercle 98

c. La nature de la « relation » dans le principe de conscience 100

Chapitre 3 : Fichte et l'exigence d'un nouveau fondement en vue de la déduction des principes de la logique formelle 103

A. La distinction entre l'essence et la forme du système de la philosophie dans A propos du concept de Doctrine de la science (1794) 104

a. Le concept d'une doctrine de la science 104

b. L'unité du contenu et de la forme dans le principe absolu 107

B. L'usage de la réflexion comme méthode fondamentale de la Doctrine de la science 111

a. Réflexion et abstraction 111

b. Réflexion et critère de vérité du savoir philosophique : la forme systématique 113
Section II : L'institution du principe absolument inconditionné 117
Chapitre 1 : Hegel et l'absolutisation du concept 120
A. Le résumé de sa critique de Kant et de Fichte dans la préface de la Differenzschrift 120
B. La critique hégélienne de Fichte et de Schelling : l'absolu doit inclure la médiation 122
C. Vertus et limites de l'analyse hégélienne des systèmes de Fichte et de Schelling 124
Chapitre 2 : L'établissement du « Je » absolu dans la *Doctrine de la science* de 1794 de Fichte 126
Chapitre 3 : Schelling et son commentaire de l'inconditionnalité radicale du « Je » 138
A. L'unité de l'être et du connaître du fondement absolu 139
B. Le « Je » est distinct de toute sphère d'objets 140
C. Le « Je absolu » est un « je suis » antérieur à toute pensée 141
D. Déduction du principe du dogmatisme à partir du « Je » absolu 143
E. Déduction de la philosophie ayant la conscience comme fait originaire 145
Chapitre 4 : Le concept de forme absolue du savoir humain 148
A. La science comme unité nécessaire du fond et de la forme 150
B. La science comme système et comme totalité 150
C. L'unité absolue comme condition nécessaire contre les objections sceptiques 153
D. Déduction de cette forme originaire à partir de la proposition de fond 154
E. La déduction des propositions de fond en vue de la conditionnalité du savoir 156
F. Remarques sur cette forme originaire dans l'histoire de la philosophie 159
G. Première conséquence logique de la découverte de la forme originaire : la différence entre la forme identique et la forme analytique 162
Chapitre 5 : *Du Moi* et la fondation de toute philosophie 166
I. L'examen des différentes possibilités de fondation et l'élection du « Je » 167
A. Projet et intentions de Schelling dans Du Moi : remonter au principe ultime, restaurer la valeur du théorique et achever le criticisme 167
B. L'idée d'une science inconditionnée et la déduction du premier principe (le « Je ») 174

a. La nécessité d'une science inconditionnée 174

b. La réfutation de la forme de l'objet et du sujet comme forme possible pour l'inconditionné 175

c. La déduction du « Je » en tant qu'unique principe inconditionné 177

II. La critique des théories de l'inconditionné antérieures au « Je » : le dogmatisme et le criticisme inachevé 181

A. Le dogmatisme philosophique et l'objet absolu : une conception contradictoire 181

B. Empirisme : la primauté du sujet et sa relation nécessaire à l'objet, un dogmatisme caché 181

C. Kant et le criticisme inachevé 183

III. L'achèvement du criticisme : l'analyse des caractères du « Je » en tant que principe thétique du savoir 185

A. Premier caractère : la forme du « Je » absolu ou la forme de son identité 185

B. Deuxième caractère : la liberté absolue 187

C. Troisième caractère : l'unité absolue du « Je » 189

D. Quatrième caractère : la réalité absolue du « Je » 190

E. Cinquième caractère : l'infinité du « Je » 192

F. Sixième caractère : la substantialité du « Je » 193

G. septième et huitième caractères : la puissance absolue et l'éternité du « Je » ... 195

Chapitre 6 : Les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* : l'unité du réalisme et de l'idéalisme dans le système de l'identité 200

A. La nullité esthétique et ontologique du Dieu moral 200

B. La « faiblesse de la raison » 203

C. Le problème de la synthèse : la philosophie comme sortie hors de l'absolu 205

D. Toute synthèse suppose une thèse primordiale : la solution « pratique » 207

E. La différence entre la Critique de la raison pure et le criticisme achevé. Le sens authentique du système 209

F. Le problème d'ensemble de toute la philosophie : la synthèse spéculative 216

G. La victoire du criticisme sur l'ancien dogmatisme : il n'existe aucun passage de l'infini au fini 218

H. Intuition intellectuelle et moralité : l'inatteignable béatitude 222

I. La réunion du dogmatisme et du criticisme dans l'identité absolue 230

Section III : L'élaboration du système de l'identité 235

Chapitre 1 : La place de la nature pour l'homme, le problème de la connaissance et de l'harmonie préétablie 239

A. La place de la nature pour l'homme : l'écueil de la réflexion 239

B. Le problème du rapport des représentations aux objets : l'harmonie préétablie 243

a. Le réalisme naïf et la chose en soi 243

b. Force, matière et univers 248

c. Concepts empiriques de la nature, esquisse du système de la nature, problème de l'harmonie préétablie 250

d. Mécanisme, dogmatisme et organicisme (vitalisme) 258

e. Créationnisme religieux (finalisme esthétique) et philosophie de la nature (finalisme scientifique) 262

f. L'âme du monde et la conception dynamique de l'univers 265

Chapitre 2 : La méthode du système de l'identité dans l'*Exposition* de 1801 273

A. La raison absolue : la nouvelle caractérisation du « Je » 273

B. Le La raison absolue ou le A = A 276

C. Essence et forme de l'être l'identité absolue 277

D. Le concept de forme comme acte de création : une production et non une réflexion 281

E. La différence quantitative et le concept de puissance 282

F. Totalité absolue et totalité relative 286

Chapitre 3 : L'intuition productive dans le *système de l'idéalisme transcendantal* : le dépassement du paradigme de la réflexion. L'explication de la chose en soi 288

A. L'unité de la synthèse dans le « Je » et la contradiction de son « devenir-objectif » 291

B. Déduction de la synthèse comme oscillation ou alternance 293

C. Acte originaire et action arbitraire (réflexion) 296

D. Le problème de la limitation de l'activité idéelle et de la sensation originaire . 298

E. Le problème de la limitation de l'activité idéelle ou : comment le « Je » se reconnaît comme sentant ? 303

Chapitre 4 : Un double plan au sein de l'identité : le point de vue de Dieu et le point de vue des puissances. Le problème de la chute 310

I. L'absolue simplicité de Dieu 311

A. La philosophie comme révélation du mystère 311

B. La philosophie comme la présentation de l'universel dans le particulier..... 312
C. Dieu comme uni-totalité et Raison : il est la substance universelle 313
II. Dieu comme puissance ou reflet dans le particulier de la chose 318
A. Le double point de vue en Dieu..... 318
B. La naissance du fini et l'Idée de la Chute comme détachement du particulier . 321
C. L'éviction de l'individuel dans la philosophie négative 328
Section IV : La philosophie de la nature 333
Chapitre 1 : Les concepts fondamentaux de la philosophie de la nature 335
I. La conception spéculative et dynamique de la nature..... 336
A. La physique spéculative repose sur l'idée d'une intelligence inconsciente 336
B. Le réalisme de la philosophie de la nature : le rejet des causes idéelles et l'admission du concept de force comme limite de l'explication naturelle..... 337
C. Physique spéculative et physique empiriste 338
D. Connaissance a priori et connaissance empirique dans la physique spéculative 340
E. Modification quantitative et qualitative de la matière 343
II. La limitation de la productivité absolue et l'état d'équilibre du produit 346
A. Différence entre « l'être » et « l'Être-même » 346
B. Le temps comme infinité idéelle..... 348
C. La subsistance du produit : la limitation du sujet pur et la reproduction constante 350
D. La relativité des qualités sensibles 352
Chapitre 2 : L'éther et la lumière dans *De l'âme du monde* 357
I. Les principes généraux de la philosophie de la nature 358
A. La supériorité du concept d'organisation 358
B. Force positive et dualité des forces..... 360
II. L'organisation dynamique de l'univers 361
A. La lumière et l'air vital 361
B. Kant et l'origine universellement éthérée des corps de l'univers..... 366
C. L'origine éthérée de la lumière et sa matière négative 369
Bilan de la section IV sur la philosophie de la nature : 373
CONCLUSION 375

APPENDICE 387

Remarques sur quelques interprétations de la philosophie du jeune Schelling 387

BIBLIOGRAPHIE 453

I. ŒUVRES DE SCHELLING 453

II. ŒUVRES PHILOSOPHIQUES CLASSIQUES 454

III. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE 456

IV. ARTICLES 459

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La première question que l'on peut se poser lorsque l'on commence la lecture d'une thèse sur le philosophe Schelling est : pourquoi faire aujourd'hui en ce premier quart du XXIème siècle une thèse de doctorat sur un philosophe du XIXème siècle ? S'agit-il simplement d'une thèse d'histoire de la philosophie (comme il en existe sur Platon, Aristote, Kant…) afin de clarifier certains points de doctrines, pour défendre une « chapelle », un courant (l'idéalisme, le réalisme, l'empirisme) ou même encore une pensée singulière et stimulante pour les recherches philosophiques à venir ? Ces éléments font sûrement partie du présent travail. Nous avons en effet cherché à expliquer le *sens véritable* de la philosophie de Schelling, qui n'avait pas selon nous été encore *clairement* exposé au public philosophique, mais en nous limitant à la période du « premier[1] » Schelling, de 1794 avec la parution de son essai *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* jusqu'à 1809 avec la publication des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*[2]. Nous devons cependant

[1] Peut-être contre certaines divisions historiques déjà établies, nous considérons qu'il existe une *première période* de la philosophie de Schelling qui s'étend de son premier ouvrage *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* paru en 1794 jusqu'à aux *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* en 1809 car c'est à cet date que Schelling propose, d'après son propre dire, un concept déterminé de la partie idéelle de son système (la philosophie de l'esprit), concept qu'il avait amorcé dans son essai *Philosophie et religion* (1804) d'une façon encore partielle : « Puisque l'auteur, après la première exposition générale de son système (dans la *Zeitschrift für spekulative Physik*), dont la poursuite a malheureusement été interrompue par des circonstances extérieures, s'est limité à des recherches de philosophie de la nature, et que, dans son étude *Philosophie et religion*, le nouveau point de départ est resté obscur par suite des défauts de l'exposition, puisque donc le présent essai est le premier ouvrage dans lequel l'auteur propose en toute déterminité son concept de la partie idéelle de la philosophie, il lui faut maintenant, si tant est que cet première exposition ait pu être de quelque importance, la compléter parallèlement par cet essai qui déjà, en raison de la nature de son objet, doit nécessairement renfermé des enseignements plus profonds sur l'ensemble du système que toutes les expositions précédentes plus partielles. » *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, dans *Œuvres métaphysiques*, (1805-1821), traduites de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1980, [333-334] / 121-122. Schelling avait pourtant déjà écrit le *Système de l'idéalisme transcendantal* et la *Philosophie de l'art* qui sont des écrits se situant déjà au niveau idéel du système de l'identité. Ce qui atteste selon nous qu'il met en place dans les *Recherches* un *changement de méthode* (« le nouveau point de départ ») et nous autorise à parler d'une *seconde période* (transitoire), de nature plus *historique* (au sens philosophique), jusqu'à la philosophie positive, qui pourrait constituer une *troisième période* en raison de la singularité des recherches complètement nouvelles et de la méthode employée.

[2] Concernant les divisions de la philosophie de Schelling en différentes périodes, on peut se rapporter à l'ouvrage de Wilhelm Metzger *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätbuchshandlung, 1911, mais qui ne s'étend que des premiers écrits à *Bruno* en 1802 comme le justifie l'auteur : « Wir beabsichtigen die Bildungsgeschichte des sog. „Identitätssystems" zu schreiben und führen deshalb unsere Darstellung von den Anfängen selbständigen Schellingschen Denkens bis zur erstmaligen Herausarbeitung des „absoluten Idealismus " in dem platonisierenden Dialoge „Bruno". Die ganze Masse der in diesen Zeitraum (1795 — 1802) fallenden Schellingschen Produktion hat sich unter diesem Gesichtspunkt zu einem teleologischen Ganzen zusammenzuschließen, dessen einzelne Glieder für uns je nach ihrer problemgeschichtlichen Leistung für die Endgestalt in Betracht kommen. Die Frage aber, ob durch diese Betrachtungsweise dem Material nicht etwa Gewalt angetan werde, ist sogleich zu verneinen. Unsere Darstellung wird zu zeigen haben, daß in Schelling selber die Idee des aufzurichtenden „Systems" von früh an lebendig war und daß alle seine Arbeiten nur Versuche waren, dieser Idee Realität zu geben. » (« Allgemeiner

souligner que cet effort d'explication[3] et de clarification[4] de sa philosophie n'est qu'un but secondaire de notre travail. Notre intention fondamentale est de montrer que Schelling a voulu établir sur des principes *définitifs* et *certains* la métaphysique que Kant a ébranlée par sa philosophie critique. Il ne s'agit donc pas de défendre une conception « historique » de la philosophie, comme l'on étudie toujours par exemple la philosophie de Platon ou celle de Descartes, qui, loin d'être fausses ou dépassées, ont été cependant affaiblies[5] dans leur portée par la critique kantienne, en particulier en raison de leur caractérisation comme philosophie *dogmatique*[6]. Certes, les philosophies pré-kantiennes sont essentielles à la philosophie et

---

Teil », p.2) Parler de tentatives ou d'essais (« nur Versuche ») nous semble cependant contestable, si l'on considère dans cette période le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), qui est selon Schelling « un système de l'ensemble du savoir » et également « la philosophie entière pour ce qu'elle est vraiment, à savoir l'histoire progressive de la conscience de soi [...]. » (*Système de l'idéalisme transcendantal*, présenté, traduit et annoté par Christian Dubois, avant-propos de André Léonard, Louvain, Peeters, 1978, « Préface », [330-331], p.2.). On peut également se rapporter à l'ouvrage de X. Tilliette, *Schelling une philosophie en devenir*, t. I, *Le Système vivant*, 1794-1821, Paris, Vrin, 1970, dont le premier chapitre dresse un panorama complet des productions schellingiennes.

[3] Nous nous permettons bien entendu de faire usage de l'ensemble des œuvres de Schelling pour nos explications et commentaires. Toutefois, notre recherche porte sur des problèmes et des thèmes philosophiques qui appartiennent à la première période de ses écrits, que nous disons en effet s'étendre de 1794 aux *Recherches* en 1809. Car notre problématique est celle du statut du *fondement* de la philosophie, indissociable néanmoins de la *méthode* spéculative en vue de la *connaissance* de ce fondement, problématique qui nous autorise et même nous incite à restreindre notre champ d'étude à la philosophie dite *négative*, qui n'a pas encore posé le problème de la création *individuelle* ou *effective* en tant que tel. De plus, même à l'intérieur de cette première période, nous n'avons nullement commenté dans le détail l'ensemble des ouvrages schellingiens, mais nous nous sommes concentrés *essentiellement* sur les premiers écrits (*Sur la possibilité..., Du Moi*, et les *Lettres*), ainsi que le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), l'*Exposition* de 1801 , les *Aphorismes* de 1805 et enfin des écrits plus « techniques » sur la philosophie de la nature, à savoir l'introduction des *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), l'introduction à l'*Esquisse* (1799) et enfin *De l'âme du monde* (1798). Ce choix partiel s'explique par les réquisits de notre problématique.

[4] Pour une présentation générale et introductive de la philosophie de Schelling, nous renvoyons à Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie,* Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985, mais également à l'ouvrage de Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy : An Introduction*, Oxford : Routeledge, 1993. Plus généralement pour une introduction à la philosophie spéculative depuis Kant, nous renvoyons à l'ouvrage de Richard Kroner, *De Kant à Hegel,* traduit par Marc Géraud, préface de Émile Jalley, Paris, l'Harmattan, 2013, qui reste selon nous une belle présentation de la philosophie spéculative allemande, bien que nous trouvions sa lecture orientée d'un point de vue hégélien et qui ne rend malheureusement pas justice aux philosophies de Fichte et de Schelling. Nous exposons cette interprétation hégélienne de Fichte et de Schelling présentée dans la *Differenzschrift* dans notre Section II, chapitre 1.

[5] Peut-être pourrait-on nous objecter que Kant n'a pas compris les philosophies antérieures et que sa critique ne les affaiblit nullement. Sans argumenter ici, puisqu'il ne s'agit que d'une introduction, disons qu'il faut lire notre thèse sur Schelling dans un esprit kantien, c'est-à-dire non pas adhérer à l'ensemble de la philosophie de Kant en tant que vérité philosophique indépassable, puisqu'il s'agit précisément de la critiquer, mais admettre *a priori* que sa critique de la métaphysique dogmatique est pertinente et que, s'il doit exister une métaphysique comme science, elle doit alors être complètement renouvelée jusqu'en ses fondements. Car c'est dans cet esprit que Schelling à conçu sa philosophie : « J'ai essayé d'exposer les résultats de la philosophie critique en la reconduisant aux principes ultimes de tout savoir. » *Du Moi*, dans *Schelling, Premiers Ecrits (1794-1795)*, présentation, traduction et notes par Jean-François Courtine, avec la collaboration de Marc Kaufmann, Paris, PUF, 2008, « Préface », [70-71] / p.49.

[6] Nous reviendrons bien entendu maintes fois sur le sens technique de ce terme, mais disons simplement ici que le dogmatique, au sens kantien, signifie un type de jugement qui détermine l'*en-soi* comme un *objet* pour l'intelligence. Fichte donne une explication très claire de l'opposition entre dogmatisme et criticisme ;

constituent toujours le commencement nécessaire à tout philosopher authentique. Mais la philosophie de Schelling nous semble être d'une plus grande envergure : elle prétend être *la philosophie elle-même* établie comme *science*, celle que cherchent les philosophes depuis l'Antiquité grecque et que Kant a jugée impossible à l'appui de sa philosophie critique[7]. Certes, la plupart des philosophes ont déjà poursuivi ce but de la science et en ce sens Schelling n'a rien d'original. Mais nous voudrions montrer que notre philosophe est allé plus loin que ses prédécesseurs car sa philosophie commence *après Kant* et s'efforce de répondre à des difficultés nouvelles qui imposent la nécessité de développer une philosophie selon une méthode tout à fait originale[8], bien que l'originalité schellingienne soit indissociable de la philosophie de Fichte et en particulier de son ouvrage de 1794 *Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science*. C'est cette idée de refondation[9] de la philosophie que nous voulons

---

« L'essence de la philosophie *critique* réside dans le fait qu'un Je absolu y est établi comme tout simplement inconditionné et déterminable par rien de supérieur, et quand cette philosophie tire ses conclusions de la façon conséquente à partir de ce principe fondamental, elle devient science. Au contraire la philosophie est dite *dogmatique* quand elle identifie et oppose quelque chose au Je, et cela se produit dans le concept censé être supérieur de la *chose (Ens)* qui est établi de façon parfaitement arbitraire comme ce qu'il y a en général de plus élevé. » J.G. Fichte, *La doctrine de la science 1794*, tome premier, Nouvelle trad. par Marc Géraud, présentation par Émile Jalley en tome deux, Paris, L'Harmattan, 2016, *Fondement d'ensemble de la doctrine de la science*, Première partie, troisième paragraphe, [119] / p. 74.

[7] Sur la volonté schellingienne de rétablir la philosophie (spéculative) comme *science* en remontant plus loin que Kant dans les principes et en conférant à la philosophie une véritable *unité systématique des principes* exigée par le concept même de *science philosophique*, on peut se rapporter à la préface de *Du Moi* : « J'ai essayé d'exposer les résultats de la philosophie critique en la reconduisant aux principes ultimes de tout savoir. L'unique question à laquelle doivent chercher à répondre les lecteurs du présent ouvrage est donc celle-ci : ces principes sont-ils vrais ou faux et (qu'ils soient vrais ou faux) sont-ils à même de fonder effectivement les résultats de la philosophie critique ? [...] Il semble que chez Kant philosophie et pratique et philosophie théorique ne constituent pas un seul et même édifice, mais que la philosophie pratique représente simplement un bâtiment annexe par rapport à la philosophie toute entière, bâtiment qui en outre se trouve exposé, à découvert, à des assauts perpétuels venant du bâtiment principal. En revanche, et dans la mesure où le premier principe de cette philosophie [la philosophie comme science que Schelling cherche à établir] est aussi précisément son principe ultime, si ce avec quoi commence *toute* philosophie, même la philosophie théorique, est lui-même à son tour le dernier résultat de la philosophie pratique, celui avec lequel tout savoir prend fin, il faut alors que soit possible la science tout entière dans son achèvement et son unité suprêmes. » *Du Moi*, *op.cit.*, « Préface », [70-74] / p.47-49.

[8] Sur l'originalité et le caractère complètement nouveau de sa philosophie qui ferait même émerger un « nouveau genre de vérité », on peut se rapporter à la préface du *Système de l'idéalisme transcendantal*, *op.cit.*, [330] / p.1-2 : « Cependant, tout système trouve la pierre de touche la plus certaine de sa vérité en ceci que non seulement il résout avec facilité des problèmes auparavant insolubles, mais encore qu'il suscite de tout nouveaux problèmes, demeurés impensés jusque-là, et que, d'un ébranlement général de ce qui était reçu pour vrai, il fait surgir un nouveau genre de vérité. Or tel est justement le propre de l'idéalisme transcendantal que, dès l'instant où il est admis, il impose de faire, pour ainsi dire, resurgir tout savoir à partir de zéro, de reprendre à nouveaux frais l'examen de ce qui depuis longtemps a passé pour vérité établie et, à supposer même ce que savoir soutienne l'épreuve, de le faire resurgir, à tout le moins, de cette épreuve sous une forme et avec un visage entièrement nouveaux. »

[9] Pour une lecture comparée du thème de la fondation de la philosophie sur un principe inconditionné, on peut se rapporter à l'ouvrage paru récemment d'Andrea Gentile, *Bewusstein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel, Über den Unbedingten Grundsatz der Erkenntnis*, Freiburg/München, Albert philosophie, 2018.

défendre dans notre thèse et c'est pourquoi nous l'avons appelée *Schelling : la refondation de la métaphysique en science philosophique*.

a. Refondation, car la philosophie entendue comme métaphysique n'est pas un projet récent et les philosophes qui ont prétendu fonder la métaphysique comme science véritable ont existé bien avant Schelling. Comme chacun sait, le premier philosophe à l'avoir entrepris d'une façon rigoureuse est Aristote. En effet, celui-ci conçoit la philosophie comme « la science de l'être en tant qu'être[10] » car la philosophie est la « science des premiers principes[11] », dont le principe le plus primitif est l'*être*, qui *précède* nécessairement tout autre principe, puisque tout principe *est*. En ce sens, la philosophie est envisagée par le maître du Lycée comme *ontologie*. Mais l'être n'est pas le terme ultime de la philosophie, car d'une part, considéré dans son immédiateté, il souffre d'une très grande équivocité (tout étant *est* et selon des acceptions différentes : nature, logique, morale etc…) et, d'autre part, l'être n'est pas l'Être *suprême*, l'Être achevé et clos en soi, absolument parfait et pleinement déterminé (Dieu). L'être est plutôt, en un sens plus déterminé (non équivoque), le terme qui revient à la nature (*physis*). Or, Aristote admet que c'est bien l'Être suprême que le philosophe cherche en définitive à connaître[12], puisque c'est Dieu qui possède la *science absolue* à laquelle nous aspirons en philosophant. La philosophie est donc également intrinsèquement *théologie* puisqu'elle inclut dans sa recherche la connaissance de l'Être suprême comme *fin ultime*. La philosophie est alors, selon Aristote, à la fois ontologie, physique et théologie, sans qu'il soit possible de dissocier l'un de ces termes de son concept, car ces domaines appartiennent à l'équivocité du sens de l'être. Nous voulons dire que l'ontologie est précisément l'étude du *sens* de l'être (équivoque), ontologie qui elle-même distingue le domaine de la nature (l'être en mouvement) du domaine de l'Être suprême (l'être immobile et cause du mouvement), mais que pourtant tous ces domaines de l'être appartiennent à la philosophie. La philosophie est donc à la fois ontologie, physique et théologie, mais puisque c'est la théologie qui étudie « l'objet » suprême et que cet « objet » dépasse la physique, la philosophie est par essence

[10] « Il est une science qui considère l'Être en tant qu'Être, et qui considère en même temps toutes les conditions essentielles que l'Être peut présenter. Cette science-là ne peut se confondre d'aucune manière avec les autres sciences, dites particulières, puisque pas une de ces sciences n'étudie d'une manière universelle l'Être en tant qu'Être ; » Aristote, *La Métaphysique*, traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire revue et annotée par Paul Mathias, Paris, Pocket, 1991, Livre Γ, chapitre premier, p. 123.

[11] « Mais, quand on ne s'attache, comme nous, qu'aux principes et aux causes les plus élevées, on voit clairement que ces principes doivent être ceux d'une certaine nature prise en soi. » *Ibid.*

[12] « Elle est, d'autre part, la science la plus divine et la plus haute ; et elle est la seule à l'être par cette double raison : d'abord, la science qui devrait être plus que tout autre l'apanage de Dieu, est divine entre toutes les sciences ; et, en second lieu, elle est la science, s'il en est une au monde, qui doit s'occuper des choses divines ; Or, la philosophie peut seule se flatter de réunir ce double avantage ; » *Ibid.*, Livre A, chapitre II, p.46-47.

science *méta-physique*, bien qu'elle porte également sur la nature (donc science physique également, en tant que philosophie seconde d'un point de vue hiérarchique). C'est pourquoi il est plus clair selon nous (comme le faisait Aristote[13]) de caractériser la philosophie comme *science suprême* plutôt que comme métaphysique, parce qu'elle est le savoir qui inclut également en elle le domaine de la *physis*. Cette conception de la philosophie qui admet un principe qui se situe *par-delà* toute nature, tout en *incluant* cette dernière comme domaine d'étude, est donc déjà celle d'Aristote et cette distinction si cruciale entre la nature et l'Être suprême (Dieu) est seulement reprise par Schelling (non inventée), mais selon une toute nouvelle méthode et de nouveaux concepts, en raison de la critique lumineuse que Kant a infligée à la métaphysique « dogmatique ».

b. L'auteur de la *Critique de la raison pure* a établi sa critique de la métaphysique en modifiant le concept même de la philosophie. Il a fait précéder la « métaphysique » (science suprême) d'une critique des facultés de la connaissance humaine, à partir de laquelle la reine des sciences est jugée dans sa *possibilité* et se trouve ainsi *restreinte* aux *conditions subjectives* de la connaissance humaine. En un certain sens, Kant a transformé la philosophie conçue comme onto-théologie (issue d'Aristote) en une *analyse des représentations* de la conscience. La critique des facultés qu'il entreprend pose toujours la question de l'être, mais à l'intérieur du concept de représentation. Elle n'est donc plus rigoureusement parlant ontologie selon Kant, mais plutôt *analyse* de la raison ou *philosophie transcendantale*. Pour assurer ce passage de l'onto-théologique au transcendantal, Kant arrache l'être à la sphère de l'*en-soi* (l'Être suprême) et le déplace dans la représentation subjective afin d'interroger la possibilité de sa connaissance. Or, son analyse *critique* restreint considérablement le champ de la connaissance, car il le limite à celui du *phénomène*, c'est-à-dire de l'être comme *objet* de la perception sensible. Ainsi Kant remanie les concepts classiques de la philosophie (science

[13] Certes, l'absence du terme métaphysique dans l'œuvre d'Aristote vient également de son appartenance à l'Antiquité grecque et à la prégnance du concept de *nature* dans cette période de l'histoire des civilisations. Tout ce qui tombe *par-delà* la nature semble suspicieux voire dangereux à l'égard de la culture antique et la condamnation de Socrate pour avoir remis en cause la réalité des dieux naturels (les étoiles, les éléments etc…) a une valeur symbolique. Aristote reste de ce point de vue tout à fait conforme à sa culture et que sa conception de Dieu soit contestable en ce qu'elle l'assimile au *principe du mouvement* de la nature sans que sa distinction avec l'esprit soit clairement faite est en pleine cohérence avec la culture de son temps, d'origine essentiellement mythologique. Sur la prédominance du concept de nature et du fini dans l'Antiquité, nous renvoyons à la *Philosophie de l'art* de Schelling, par exemple ces passages : « En dépit de l'infinité que la mythologie grecque conserve, elle apparaît extérieurement cependant en tout point finie, achevée, et réaliste selon tout son *être*. L'infini se montre ici, au degré supérieur, aussi immédiatement lié à la *matière* que c'est le cas dans l'organisme ; » et « Si nous affirmons donc que finité et délimitation sont la loi fondamentale de toute la culture grecque, nous ne nions pas que l'on puisse y percevoir une esquisse de mouvement du terme opposé, de l'infini. ». F.W.J. Schelling, *Philosophie de l'art*, traduction par Caroline Sulzer et Alain Pernet, présentation et notes par Caroline Sulzer, Grenoble, éditions Jérôme Million, 1999, [419/421], p.111-112.

suprême) en distinguant d'une part l'ancienne métaphysique onto-théologique (représentée à l'époque de Kant par la philosophie de Christian Wolff) de sa nouvelle conception de la philosophie[14], qu'il appelle philosophie transcendantale et qui repose sur le concept de représentation subjective[15]. Sa nouvelle conception de la philosophie conduit à l'exclusion de l'inconditionné de la *connaissance*, ce qui correspond à une mise à l'écart de la théologie et des Idées consubstantielles à Dieu (l'âme, la liberté et l'univers) et a pour conséquence de modifier le concept même de la philosophie, car la théologie avait toujours été une partie *essentielle* de la philosophie, au moins à titre de fin dernière ou de concept ultime devant régir l'ensemble des considérations physiques et morales. Mais cette réduction des prétentions de la philosophie est tout à fait légitime, tant qu'aucune réponse sérieuse (c'est-à-dire fondée sur des principes et des démonstrations universellement communicables et non sur des pétitions de principes) n'est apportée aux objections kantiennes concernant la *possibilité* de la métaphysique, notamment sur celles relatives à la possibilité de la synthèse *a priori* dans le

[14] Kant emploie souvent comme synonymes les termes de philosophie transcendantale et de métaphysique car il entend par ces termes l'idée de science suprême. En fait, la philosophie transcendantale est déjà métaphysique (science suprême), mais inclut la *restriction* de sa propre extension. C'est pourquoi chez Kant, philosophie transcendantale = nouvelle métaphysique = philosophie critique. Lorsque Kant dit que la métaphysique est *impossible*, il parle de la métaphysique *dogmatique* et non de la métaphysique en général. C'est pourquoi notre thèse consiste à montrer que Schelling, insatisfait (parmi d'autres) de la nouvelle métaphysique kantienne, a voulu établir la métaphysique comme *science*, car la philosophie transcendantale n'était pas fondée sur un principe *inconditionné*, mais il s'est vu en cela obligé d'outrepasser les limites imposées par le criticisme kantien. C'est pourquoi il vaut mieux désormais parler de *philosophie spéculative* ou de *science philosophique*, car le mot métaphysique non seulement contredit la physique qui en fait pourtant partie, mais aussi renvoie inconsciemment à la métaphysique dogmatique qui est pourtant considérée par Schelling comme étant en effet caduque, du moins dans sa présomption à valoir comme science.

[15] Nous voyons déjà ici une difficulté de la philosophie kantienne, en ce qu'*intrinsèquement*, elle n'est *pas* une connaissance, mais seulement une *analyse* de la connaissance, car son objet est soit le phénomène connu par la physique empirique, soit le noumène, inaccessible objectivement. Ainsi la philosophie se trouve dans une position délicate et intermédiaire, car elle dépend d'un côté de la physique empirique mathématisée quant à la réalité objective de ses concepts transcendantaux, et d'un autre de *l'action morale* qui assure la valeur inconditionnée de la volonté libre en tant que noumène, mais qui n'est pas un objet de connaissance. La philosophie critique limite la connaissance, mais d'un point de vue qui est autre que la connaissance et qui est celui de la *réflexion* (très similaire à l'empirisme de Locke ou de Hume de ce point de vue), ce qui peut apparaître comme une contradiction et c'est pourquoi la majeure partie des critiques adressées à Kant porteront sur le statut de la chose en soi, qui est une limite de la connaissance établie *en dehors* de la connaissance. C'est d'ailleurs exactement cette critique que Hegel adresse à Kant dans son introduction à la *Phénoménologie de l'esprit :* « Cependant, si la crainte de tomber dans l'erreur introduit une méfiance dans la science, science qui sans ces scrupules se met d'elle-même et connaît effectivement, on ne voit pas pourquoi, inversement, on ne doit pas introduire une méfiance à l'égard de cette méfiance, et pourquoi on ne doit pas craindre que cette crainte de se tromper ne soit déjà l'erreur même. En fait, cette crainte présuppose quelque chose, elle présuppose même beaucoup comme vérité, et elle fait reposer ses scrupules et ses déductions sur cette base qu'il faudrait elle-même examiner pour savoir si elle est la vérité. Elle présuppose précisément des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, elle présuppose aussi une différence entre nous-mêmes et cette connaissance ; surtout, elle présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté, pour soi et séparée de l'absolu, est pourtant quelque chose de réel. En d'autres termes, elle présuppose que la connaissance, laquelle étant en dehors de l'absolu, est certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique, admission par laquelle ce qui se nomme crainte de l'erreur se fait plutôt soi-même connaître comme crainte de la vérité. », *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean-Hyppolite, tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 66-67.

domaine de l'inconditionné. C'est pourquoi la philosophie post-kantienne[16], si l'on fait abstraction bien entendu du courant spéculatif que l'on appelle « idéalisme allemand[17] » dans lequel est compris historiquement Schelling (approximativement jusqu'à sa mort en 1854), est caractérisée en général par une *négativité* métaphysique et tend à restreindre la philosophie à l'étude de la conscience (phénoménologie husserlienne), à l'épistémologie, voire même

[16] Pour un examen approfondi des philosophes spéculatifs post-kantiens, on peut se rapporter à l'ouvrage de Frederick Beiser, *German Idealism : The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002. Bien que nous récusions la pertinence de la locution « idéalisme allemand » pour caractériser l'ensemble des philosophes de cette période, l'ouvrage de M. Beiser a le mérite non seulement de brosser un tableau d'ensemble de la période allant de Kant jusqu'à l'*Exposition* de Schelling en 1801, mais également de souligner l'ambiguïté et la trop grande généralité de la locution « idéalisme allemand », qui induit à penser que la conscience de soi et l'idée seraient les seules marques de la certitude et conduiraient même au subjectivisme, ce qui n'est en effet nullement la conception schellingienne (ni même fichtéenne) : « German idealism is a common phrase in literary, historical and philosophical circles. Broadly, it designates the philosophical doctrines initiated by Kant and then continued by Fichte, Schelling and Hegel. But, beyond this very general definition, it is difficult to give the phrase a more precise meaning. That is nor very surprising. What idealism means in Kant, Fichte, Schelling and Hegel has been a matter of discussion and disputes for centuries. » (Preface, p. vii). Sur la tendance au subjectivisme qu'induit la notion d'idéalisme : « There has been in history of philosophy a remarquably popular and persistent of German idealism [...]. According to this interpretation, German idealism is essentially the culmination of the Cartesian philosophy. It accept some of the central assumptions of this tradition : that epistemology is *philosophia prima* ; that only self knowledge is certain ; that the immediate objects of knowledge are ideas ; and that knowledge consists in contemplation rather than action. But it goes even further than Descartes because it takes these assumptions to their ultimate bitter conclusion – namely *subjectivism*, the doctrine that the subject has an immediate knowledge only of its own ideas, so that it has no knowledge beyond its circle of consciousness. » (Introduction, p.1).

[17] Nous pouvons également employer cette locution « idéalisme allemand » par commodité afin de désigner une période de l'histoire de la philosophie allant de la publication de la *Critique de la raison pure* en 1781 à la mort de Schelling en 1854, mais nous *récusons sa pertinence* pour qualifier réellement les philosophies que cette locution est censée désigner. Elle est effectivement valable pour la philosophie de Hegel qui, selon son propre dire, est un *idéalisme absolu*. Mais Schelling se revendique, dès ses premiers écrits, tout autant *réaliste* qu'idéaliste et l'on pourrait montrer que sa philosophie positive (dont les prémisses se font sentir dès les *Recherches* de 1809) consiste en une critique de l'idéalisme ou d'une philosophie exclusivement rationnelle, c'est-à-dire fondée sur la seule Idée. Sur le réalisme de la philosophie de la nature par contraste avec l'idéalisme de la philosophie transcendantale, voir par exemple le *Système de l'idéalisme transcendantal*, *op.cit.*, [332], p. 3 : « Les lecteurs qui sont au courant de la *philosophie de la Nature* concluront également de ces explications que c'est pour une raison située assez profond dans la chose même que l'auteur a opposé cette science à la philosophie transcendantale et l'a complètement séparée d'elle dès lors que, si toute notre tâche n'était que d'expliquer la Nature, nous n'aurions sûrement jamais été poussés à l'idéalisme. » On peut également se rapporter aux *Conférences de Stuttgart* dans lesquelles Schelling rappelle le caractère tout aussi idéaliste que réaliste de son système, par opposition avec celui de Fichte, qu'il juge idéaliste car il n'accorde l'absoluité qu'à ce qui a la forme de la conscience : « Mais pourquoi donc le premier principe a-t-il été déterminé comme identité du réal et de l'idéal ? — Tout d'abord pour suggérer que ni le réal ni l'idéal comme tels ne sont le premier ou l'absolu, mais que l'un et l'autre ne sont que des formes subordonnées de l'*être* (Wesen) *originaire* proprement dit. Ensuite, cette détermination doit également énoncer positivement qu'en l'un et en l'autre est *le même* être. C'est dans sa relation au fichtéanisme que mon principe le mieux s'éclairer. Fichte raisonne ainsi : nul être-là *sinon pour soi-même*. Or, seul le Moi est là pour soi-même. Donc etc. Or je nie la mineure. Car sujet et objet sont la forme universelle dans la matière aussi bien que dans le Moi (la différence ne pouvant bien sûr être montrée que par la suite) : ainsi, par exemple, dans le corps, la force répulsive est l'objectif, tandis que la force attractive est à l'égard du corps celle qui retourne vers lui-même, donc la force subjective. Ce dualisme lié à l'identité est étranger à Fichte. » *Conférences de Stuttgart*, dans *Œuvres métaphysiques*, (1805-1821), *op.cit.*, [422-423], p. 204-205. Pour caractériser la philosophie de Schelling, nous préférons donc substituer à la locution « idéalisme allemand » celle de « philosophie spéculative » afin de signifier que le *réalisme schellingien* relève cependant de la *spéculation selon des Idées* et n'est sans commune mesure avec un certain réalisme qui accorde une réalité en-soi aux choses matérielles extérieures à notre esprit, ce que Schelling a qualifié de « réalisme naïf » et qu'il a réfuté dans son introduction aux *Idées pour une philosophie de la nature*.

encore à la logique formelle. Quels que furent les efforts individuels des philosophes post-kantiens pour lui conférer une valeur *spéculative* (nous pensons en particulier en France à Henri Bergson, mais il y en aurait bien d'autres), aucun d'entre eux n'a, à notre connaissance, affronté de front la radicalité de la critique kantienne et n'a encore moins pour ainsi dire « critiqué la *Critique* », c'est-à-dire établi un système philosophique répondant aux objections kantiennes et fondé rigoureusement la *philosophie spéculative comme science*. Car pour cela, encore fallait-il remettre en question, non pas seulement la métaphysique dogmatique, mais également la critique qu'en a fait Kant et les limites inhérentes au criticisme lui-même. Or, c'est précisément ce qu'a fait Schelling dès sa première publication *sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général*, mais surtout dans sa seconde œuvre *Du Moi*, bien qu'il ait été considérablement aidé par d'autres philosophes de son temps (en particulier Fichte, mais aussi Reinhold et Schulze[18]) pour la réalisation de cette tâche.

c. Nous voulons défendre l'idée selon laquelle Schelling n'est pas seulement un penseur « atypique » ou « original », et encore moins un « moment » dans le « devenir de l'Idée » de la philosophie comme l'a affirmé Hegel, mais que son but est la *refondation de métaphysique comme science* après la critique kantienne. Schelling cherche à réunir ce que Kant a divisé, sur l'unité d'un seul et même être absolu. Toutefois, il ne faut pas non plus sur-interpréter les philosophies pré-kantiennes. Nous voulons dire par là que Schelling ne fait pas seulement que reprendre à son compte la problématique de la science léguée par Aristote, mais qu'il lui donne une direction nouvelle toute particulière. Car il faut reconnaître que l'aspect théologique, ou la fondation intégralement rationnelle dans l'*Un*, est une dimension tout à fait mineure dans la philosophie d'Aristote. La partie physique y est largement dominante et Aristote partage un certain *empirisme* qui le rend incompatible avec la philosophie spéculative dans son sens schellingien et plus généralement avec la philosophie moderne depuis Descartes. Il y a bien sûr eu des courants métaphysiques autres que l'aristotélisme, comme par exemple le néo-platonisme, mais qui a eu tendance *a contrario* à minimiser la connaissance naturelle, ou encore des philosophes médiévaux (latin et arabes) mais qui n'ont cessé de s'appuyer sur des sources religieuses *empiriques* (les Écrits saints) en

[18] Il faudrait également compter Maïmon, qui a eu une influence sur Fichte : « L'auteur de ce traité a été complètement convaincu, en lisant les nouveaux sceptiques, en particulier l'Aenésidème et les écrits remarquables de Maimon, [...]. » Fichte, *A propos du concept de la Doctrine de la science*, dans *La doctrine de la science (1794)*, Tome I, Nouvelle trad. par Marc Géraud, présentation par Émile Jalley en tome II, Paris, L'Harmattan, 2016, Préface, p.11. Mais Schelling dit lui-même ne pas l'avoir lu d'une façon approfondie dans son premier écrit : « Peu de temps après, le dernier écrit de Salomon Maïmon, une œuvre qui serait digne d'un examen plus approfondi que celui que l'auteur a pu lui consacrer à ce jour […]. » *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général*, *op.cit.*, Paris, PUF, 2008, (268), p.17.

tant que contenu extérieur à la *raison pure*. Schelling, de son côté, a voulu établir un lien de continuité *rationnel* entre la nature et l'esprit dans l'*immanence* d'un seul être fondamental (le « Je » ou l'identité absolue) qui ne laisse rien subsister en-dehors de lui. Autrement dit, si Kant a séparé la théologie de la philosophie transcendantale, Schelling quant à lui a cherché à remonter des facultés de la conscience subjective vers ce qu'il appelle les *puissances* de l'identité absolue. C'est pourquoi il n'y a pas à proprement parler de théologie schellingienne comme science particulière, car sa philosophie est *de part en part théologique*[19] et même sa *Spätphilosophie* (philosophie de la révélation ou positive) n'est pas plus une théologie que la philosophie négative. Elle est toujours une même exposition de *l'auto-connaissance de Dieu*, mais à un *niveau de puissance supérieure*. Elle s'inscrit toujours dans le même *système de l'identité* ayant pour fondement le « Je » absolu. C'est ce lien de *continuité* à la fois entre les différentes parties du système relativement à leur fondement (« Je »), mais aussi entre les travaux même de Schelling (qui nous semble être caractérisés par une haute *cohérence* systématique et non par une modification constante, comme certains commentateurs l'ont affirmé[20]), que nous avons cherché à montrer, bien que nous ayons restreint notre champ d'étude à la période qui s'étend de 1794 à 1809, car elle correspond à ce que Schelling appelle la philosophie *négative* et circonscrit un *champ d'étude propre* qu'il faut distinguer de la philosophie *positive*. Nous reviendrons plus bas dans l'introduction sur le sens de ces désignations.

d. Pour le dire encore d'une manière différente, la philosophie de Schelling cherche à déduire la nature d'une seul et même source, ce qui signifie que la *nature* n'est plus considérée comme le domaine du sensible par contraste avec l'intelligible, ou encore comme le domaine du fini[21] par rapport à l'infinité de l'esprit. La nature est la *première puissance* de l'Être suprême, c'est-à-dire qu'elle est une composante essentielle de la connaissance philosophique et, de ce point de vue, ouvre un nouveau champ d'investigation que n'étudie

---

[19] « La différence séparant ma philosophie et la philosophie en général de la théologie, à laquelle elle s'apparente, consiste en ce que la théologie n'est plutôt qu'un *abstractum* de la philosophie ; elle prend dans une certaine mesure Dieu comme objet particulier, tandis que la philosophie considère en même temps Dieu comme fondement explicatif de toutes choses, et de ce fait étend aussi l'idée de Dieu à d'autres objets. » *Conférences de Stuttgart*, *op.cit.*, [243], p.205.

[20] Sur notre critique de l'idée attribuée à tort par maints commentateurs à la philosophie de Schelling comme protéiforme (Schelling comme « Protée de la philosophie »), selon laquelle notre philosophe changerait constamment de système et qu'il n'aurait rien achevé, voir notre « appendice », notamment dans notre commentaire de l'ouvrage de Xavier Tilliette *Schelling une philosophie en devenir*.

[21] Schelling caractérise la nature comme le *pôle fini* ou *objectif* en Dieu. Mais il ne s'agit pas du concept de finitude, c'est-à-dire ce qui est restreint à une position déterminée dans l'espace et soumis au temps comme durée. Le pôle fini dans l'identité absolue désigne ce qui a reçu la limite, la détermination, par contraste avec l'absolument illimité, ce qui est absolument simple (l'essence).

pas la physique expérimentale (empirique) : la nature au sens spéculatif est l'esprit matérialisé[22]. La science de la nature schellingienne n'est donc pas une épistémologie des sciences de la nature, ni une vision esthétique ou poétique de la nature, mais elle est une *philosophie* de la nature, c'est-à-dire une connaissance de *la nature non-sensible*, qui retourne à sa source *intelligible*. Autrement dit, la nature est considérée « méta-physiquement », c'est-à-dire *au-delà* de la *nature sensible*, mais non pas au-delà de la nature même, ce qui serait contradictoire. C'est pourquoi nous parlons d'une refondation de la métaphysique en *science philosophique* ou encore en *philosophie spéculative*, afin d'éviter ce genre de confusion. La nature au sens philosophique est *l'esprit* lui-même, mais qui se manifeste dans un *autre*, elle est un reflet *inconscient* de son intelligence (« Je »). Etant donné l'écart conceptuel considérable entre cette conception de la nature et celle de la physique expérimentale, il ne nous semble pas inopportun de donner quelques éclaircissements sur cette conception spéculative de la science de la nature. Elle est selon nous l'obstacle majeur à la compréhension de la philosophie de Schelling, d'autant plus à notre époque (le XXIème siècle) où l'étude de la nature est généralement dominée par l'empirisme et le positivisme scientifique.

e. La conception moderne de la science depuis la seconde moitié du XIXème siècle, malgré ses variations et ses épistémologies multiples, est dominée par le concept d'*objet*. Le

[22] « La théorie achevée de la nature serait celle en vertu de laquelle la nature entière se dissoudrait en intelligence. — Les produits morts et inconscients de la nature ne sont que des tentatives avortées de la nature pour se réfléchir elle-même tandis que la nature que l'on dit inanimée est d'une façon générale une intelligence qui n'est pas parvenue à maturité, et aussi est-ce encore inconsciemment que le caractère intelligent transparaît déjà dans les phénomènes de la nature. — Le but suprême, devenir à soi-même totalement objet, la nature ne l'atteint que par la réflexion suprême et dernière, laquelle n'est rien d'autre que l'homme ou, plus généralement, ce que nous appelons raison ; c'est par elle seulement que la nature retourne complètement en soi-même et qu'il devient manifeste que la nature est originairement identique avec ce qui est reconnu en nous comme intelligent et conscient. » *Système de l'idéalisme transcendantal*, *op.cit.*, [341] / p.9. Nous préférons dire « l'esprit matérialisé » plutôt qu'« esprit visible », car on pourrait avoir l'impression que Schelling entend par visible le sensible en général, alors qu'il pense plutôt à l'état antérieur de notre monde tout autant corporel que spirituel dont notre monde *actuel* a été séparé (éloigné) par la Chute. On peut se référer sur ce point, par exemple, au dialogue *Clara* : « Je tenais pour impossible que la nature intérieure ou spirituelle ait été dès l'origine séparée de la nature extérieure, comme elle nous l'apparaît maintenant ; j'en vins donc à admettre que tout est devenu ainsi par séparation et division des forces à partir d'un chaos divin. Si donc en un côté du monde la grossièreté du corporel avait crû, et atteint enfin nécessairement son point extrême, alors il fallait de même que de l'autre côté l'élément purement démoniaque ou spirituel ait acquis la prépondérance, en atteignant en cette direction aussi un point extrême, à partir duquel se produisait un passage dans le purement spirituel. C'est seulement de la sorte que le tout du monde était vraiment fermé dans les deux directions. Si on admet en outre, comme tant de raisons y inclinent que, par une corruption plus tardive, une partie de l'univers s'est entièrement séparée de la nature spirituelle : alors il est d'autant plus nécessaire d'admettre que, pour ne pas laisser sombrer entièrement cette partie et l'utiliser en même temps comme matière à des buts plus hauts, un nouveau processus de scission a opposé ce qui restait vivant et spirituel à ce était flétri, et qu'ainsi a été inauguré un nouveau développement, par lequel l'élément corrompu lui-même fait toujours naître des fruits célestes. » *Clara, ou Du lien de la nature au monde des esprits*, traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler, avant-propos de Jean-François Marquet, Paris, L'Herne, 1984, p.147-148.

mot *objectivité* est devenu synonyme de *scientificité* et on le rappelle en parlant de « science objective », par contraste avec les sciences qui ne le seraient pas encore (« sciences molles ») et rejette tout autre forme de discours comme étant de la simple spéculation voire des propos chimériques éloignés de toute réalité. Cette domination de la science objective existe depuis la révolution copernicienne et surtout depuis Kant[23] qui, dans la *Critique de la raison pure*, a établi les conditions de l'objectivité dans la connaissance du monde naturel (physique mathématisée). Mais cette conception objective de la science s'est selon nous renforcée grandement depuis la seconde moitié du XIXème siècle avec l'émergence du *positivisme*[24] et le progrès considérable des sciences expérimentales[25]. Ce tournant idéologique majeur du

[23] Sur ce point, bien que notre cœur de cible soit plutôt le problème de la domination de l'objet ou de l'objectivité dans le concept même de science, nous rejoignons néanmoins Grant qui considère que la révolution copernicienne a conduit à la substitution (« *general replacement* ») de l'épistémologie et de l'analyse logique à la métaphysique, ce qui a rendu progressivement la philosophie incapable de faire (« *make* ») une métaphysique : « These problems remain problems for contemporary metaphysics and philosophy of nature, and do so because these latter remain caught within the epistemologizing-analytic confines imposed upon philosophy by Kant's Copernican revolution. If Kantianism had as its consequence the excision of the « in itself » from metaphysics, or its functional reduction to « the mathematical X », the general replacement of metaphysics with epistemology, and of philosophical systematizing with conceptual and logical analysis, then this revolution continues to incapacitate philosophy in its attempts to *make*, rather than merely criticize, systematic metaphysics », Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, London, Continuum, 2006, p.3.

[24] Concernant l'essor du *positivisme scientifique* au détriment de la philosophie de la nature, nous renvoyons le lecteur à l'introduction du livre de G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale, tome XII, le savoir romantique de la nature*, Payot, Paris, 1985. On peut également, concernant le *changement du concept même de science*, c'est-à-dire le passage d'une conception onto-théologique à celle de la science expérimentale objective, se rapporter à la même collection écrite par G. Gusdorf au *Tome I : de l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1966, p.16-17, dont nous citons un extrait qui corrobore notre idée selon laquelle la conception contemporaine de la science est une radicalisation de la conception de la science du XVIIIème siècle, devenue un obstacle à la philosophie spéculative de la nature: « Au XVIIIème siècle, Christian Wolff, continuateur de la tradition scolastique, définit la science, dans la préface de sa *Logique*, comme « l'usage de démontrer ce qu'on affirme, c'est-à-dire de le déduire de principes certains et immuables par voie de conséquence légitime. » Seulement, cette dernière définition, sous son aspect traditionnel, consacre en réalité une transformation capitale de l'idée de science. Selon la scolastique, héritière de la pensée hellénique, la dignité de la science se reconnaît à la valeur de son objet. La plus haute connaissance est celle de la réalité suprême ; elle est donc de l'ordre ontologique et théologique. L'esprit humain se contente de recueillir la révélation d'une vérité qui le transcende. La pensée moderne semble se caractériser par un déplacement de l'idée de science qui, de plus en plus, concerne la forme et non plus la matière du savoir. La définition de Christian Wolff atteste de ce déplacement d'intérêt de la métaphysique vers la théorie de la connaissance. Depuis la révolution mécaniste, l'attention des théoriciens se porte vers les procédures de la pensée, vers les *règles* et *méthodes* de constitution du savoir, indépendamment du domaine particulier dans lequel elles sont appelées à s'exercer. [...] La science parfaite ne se définira donc plus par référence à un savoir divin, d'ailleurs, par hypothèse, inaccessible à l'homme. Désormais la science se décroche de toute ontologie et prend acte pour son compte, sans scandale, de cette mort de Dieu en épistémologie, qui est un des phénomènes essentiels du XVIIIème siècle européen. [...] Le positivisme qui s'affirme au XVIIIème siècle ne fait que tirer les conséquences du développement de la science expérimentale, étroitement associée à la mise en œuvre du développement mathématique.»

[25] Il existe selon nous un autre moment de rupture que l'émergence du positivisme avec la figure d'Auguste Comte. Ce moment est celui du développement de la physique dite relativiste avec les travaux d'Albert Einstein au début du XXème siècle. Tout le long du XIXème siècle, les savants étaient certes en général intéressés essentiellement par des recherches expérimentales mais ne négligeaient pas complètement les recherches de nature spéculative. D'ailleurs, le titre même de leurs ouvrages était celui de « philosophie naturelle » et cette appellation n'était pas purement conventionnelle. Les savants pensaient véritablement inscrire leurs travaux dans la connaissance *philosophique*, mais restreinte au monde naturel par opposition au monde spirituel. La révolution

positivisme a également conduit les disciplines dites « humaines » (sociologie, anthropologie, ethnologie etc…) à prendre pour modèle les sciences objectives de la nature, par la recherche de l'*exactitude* mathématique et l'étude statistique pour rendre compte par l'expérience des concepts employés. La psychanalyse également, pourtant relativement spéculative dans ses conceptions, fait constamment appel à l'étude de cas, à la confirmation par l'expérience clinique et S. Freud justifie constamment la réalité *objective* de ses concepts par la voie expérimentale, qui correspond dans son champ disciplinaire à la parole du patient et à ses réactions symptomatiques. Or, que signifie précisément cette détermination de la science par l'*objet* ? Selon Kant, l'objectivité signifie que la pensée n'est pas purement *logique* ou *dialectique* et que le concept dont elle se sert peut-être comparé à un objet dans l'*intuition*, c'est-à-dire à ce qui appartient à l'espace et au temps comme forme de la sensibilité humaine. Autrement dit, que la science soit rigoureusement *a priori* (par voie mathématique) ou plus empirique par la voie de l'induction sensible, elle est objective dans la mesure où elle se soumet à cette *restriction de la spatio-temporalité*. Certes, depuis Galilée et notamment son expérience légendaire sur la chute des corps à Pise, il est de bon ton de rappeler que l'expérience seule ne suffit pas, mais qu'elle doit être encadrée et même *conçue* par des méthodes spécifiques afin que nous la fassions parler d'une certaine manière et que nous la *testions* librement grâce à notre autonomie intellectuelle[26]. En ce sens, la science objective n'est pas simplement empirique (fondée sur la sensation et l'induction), mais *expérimentale* et

---

relativiste a marqué un moment de rupture avec la philosophie et ce n'est pas un hasard si les premiers travaux d'Einstein ont porté sur la lumière et l'effort de se « débarrasser » de la notion d'*éther* comme principe d'explication. Cette idée d'éther n'avait pas qu'une fonction déductive (rationnelle) dans l'étude de la nature, mais aussi une fonction *symbolique* car, comme son nom l'indique (« *aether* » = ce qui n'est pas terrestre), elle permettait de maintenir la relation entre la matière corrompue du monde sensible et son origine spirituelle dans l'intelligence divine. La physique relativiste a donc permis d'éloigner l'étude de la nature de la cause première (Dieu) et d'établir sa fondation dans les concepts d'espace et de temps, bien que conçus entièrement différemment qu'auparavant. Nous ne voulons pas dire que cette révolution serait une erreur ou illégitime, mais seulement montré qu'elle a considérablement renforcé, sinon l'éviction, du moins la suspicion d'une étude spéculative et authentiquement philosophique de la nature, à tel point que généralement les philosophes du XXème siècle se sont tournés vers l'épistémologie des sciences naturelles et ont souvent affichés du mépris pour la philosophie spéculative en matière de physique. Nous voudrions cependant montrer dans cette thèse que ce mépris est infondé et que la philosophie de la nature a son champ d'étude propre, distinct de la physique objective et qu'elle est légitime, si tant est que l'on accorde du crédit à la philosophie.

[26] « Quand *Galilée* fit rouler ses boules jusqu'au bas d'un plan incliné avec une pesanteur choisie par lui-même, quand *Torricelli* fit supporter à l'air un poids qu'il avait d'avance conçu comme égal à celui d'une colonne d'eau connue de lui, ou quand, plus tard encore, Stahl transforma les métaux en chaux et celle-ci, à son tour, métal, en leur retirant quelque chose, puis en le restituant, il se produisit une illumination pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même selon son projet, qu'elle devrait prendre les devants avec les principes qui régissent ses jugements d'après des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, mais non pas se laisser guider par elle pour ainsi dire à la laisse ; car, sinon, des observations menées au hasard, faites sans nul plan projeté d'avance , ne convergent aucunement vers une loi nécessaire, que pourtant la raison recherche et dont elle a besoin. » Kant, *Critique de la raison pure*, traduction, présentation et notes par Alain Renaut, Flammarion, Paris, 2006, Préface de la seconde édition, BXII-BXIII / p.76

fait sa part belle à l'intellect et à sa liberté réflexive et inventive. Seulement, cette liberté dans l'expérimentation n'en reste pas moins très restreinte ontologiquement. Car la science expérimentale ou objective a un *présupposé ontologique* tout à fait empiriste, à l'image de la philosophie de David Hume[27], à savoir que tout être *réel* est admis comme appartenant à l'effectivité de la perception sensible (interne ou externe). Les concepts employés par la science expérimentale moderne ne nous donnent pas accès à un *nouveau type d'être* (suprasensible) ou à ce que la métaphysique traditionnelle avant Kant appelait la *substance* (l'être-par-soi ou séparé des accidents), mais se bornent uniquement à déterminer *la possibilité du phénomène* par la conception d'*objets* théoriques. Autrement dit, en dépit de l'usage intensif de l'intellect, la science moderne expérimentale présuppose toujours que *ce qui est*, ou en langage schellingien, ce qui est posé *étant* par l'intelligence, est soit ce qui est visible par nos sens, soit ce qui trouve en quelque façon sa position dans la *spatio-temporalité* et quelle que soit la conception que l'on s'en fait. Ce présupposé ontologique repose bien entendu sur l'idée que toute *position d'être* en général requiert un impact de l'objet sur la *sensibilité* et qu'en dehors de cette relation, nous pouvons tout à fait penser des objets dans la raison pure, mais sans que nous soyons autorisé pour autant à leur attribuer de la *réalité*. On comprend dès lors, et Kant l'a montrée dans la *Critique de la raison pure*, la valeur cruciale des *mathématiques* dans la conception objective de la science. En effet, les mathématiques jouissent de ce privilège de pouvoir *construire* leurs concepts *a priori*, c'est-à-dire de présenter leurs concepts intellectuels dans la *forme pure* de l'intuition sensible, sans qu'il soit nécessaire de rapporter ces concepts à l'intuition empirique pour leur faire correspondre un objet (au sens théorique). L'objet mathématique est inhérent à sa production dans l'esprit humain (schématique) et il n'est pas nécessaire d'en sortir pour lui faire correspondre un objet correspondant. Ainsi, puisque la science expérimentale moderne considère que l'intelligence n'est pas capable de *produire d'elle-même* une représentation de l'être réel (substantiel) sans

[27] « Mais, bien que notre pensée semble posséder une liberté illimitée, nous trouverons, en l'examinant de plus près, qu'elle est en réalité resserrée en de très étroites limites, et que tout le pouvoir créateur de l'esprit ne monte à rien de plus que la faculté de composer, de transposer, accroître ou diminuer les matériaux que nous offrent les sens et l'expérience.» Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, présentation par Michelle Beyssade, traduction par André Leroy, Paris, Flammarion, 2006. Il est vrai que la science expérimentale contemporaine suppose que notre esprit soit capable d'inventer des concepts *a priori* qui ne proviennent pas de la sensation, mais elle admet comme Hume que ce sont les objets de la sensation qui constituent en effet le *donné* sur lequel notre pensée s'applique *a priori*. Lorsque par exemple physicien expérimental cherche à connaître la composition et l'action du soleil sur les autres corps, il fait usage de concepts *a priori* comme la pesanteur universelle, l'attraction et la répulsion des molécules d'hélium ou d'hydrogène, le centre de masse etc..., mais ces concepts *a priori* (ces schématisations au sens kantien) ne valent que pour le *donné phénoménal* que nous présente la sensation. En ce sens, la science expérimentale n'explique pas d'autre *objet réel* que la *matière de la sensation* (comme le pense Hume), bien qu'il soit vrai qu'elle fasse usage de concepts qui ne proviennent pas de la sensation (*a contrario* de ce que pense Hume).

recourir à la sensibilité et de *chuter* ainsi dans la contingence et l'accidentel (comme l'a montré Hume avec le problème de l'induction), alors il devient nécessaire de recourir aux mathématiques pour déterminer les phénomènes physiques *a priori* en tant que grandeurs extensives (dans l'espace), c'est-à-dire que la connaissance objective de la nature ne devient dès lors possible que sous condition de sa géométrisation et de sa limitation *dans* l'espace pur. Toute la nature (dans la science *apodictique*) est alors *réduite* à une détermination de son être-spatial (essentiellement corporel, bien que sous différentes formes : atomes, molécules, particules, et différents états : solide, liquide gazeux, plasma) et même les concepts de *force* (qui ont indéniablement un caractère non-corporel et méta-spatial) ne sont légitimes que dans la mesure où ils s'appliquent à la spatialité (comme des conditions nécessaires dont l'entendement fait usage pour la connaissance objective). Or, et c'est là selon nous le premier et principal obstacle à l'abord de la philosophie de la nature schellingienne : *la philosophie de la nature commence là où la science expérimentale moderne s'arrête*. Car, quelles que soient les améliorations que l'on peut apporter à la métaphysique kantienne de la science de la nature, notamment sur le développement de nouveaux domaines comme la chimie ou la biologie dans la science objective ou même sur des nouveaux concepts physiques postérieurs au XVIIIème siècle (énergie, électromagnétisme, thermo-dynamisme, théorie de la relativité etc…) qui doivent vraisemblablement nuancer la portée de la restriction de la science de la nature à sa seule géométrisation d'inspiration newtonienne, il n'en reste pas moins que nous ne connaissons aucune théorie physique contemporaine qui conçoive (scientifiquement) le monde naturel comme le produit d'une *intelligence absolue* (« Je ») et que l'espace dans lequel nous percevons les phénomènes soit le produit d'un *conflit d'activités* qui, intrinsèquement n'ont rien d'objectives[28] et dont la relation rend possible l'espace lui-même et l'objectivité scientifique qui en découle. Par conséquent, la première condition d'accès à la science de la nature schellingienne est de récuser le présupposé selon lequel la science doit nécessairement être objective et d'admettre la possibilité qu'elle puisse être autre chose qu'une connaissance de l'objet, mais plutôt une connaissance de *l'inconditionné*, dont l'essence implique l'*indifférence* de l'objectivité et de la subjectivité. Toute la philosophie de Schelling consiste donc à établir des concepts ayant pour fondement cette *identité*

[28] Sur le caractère originairement non-objectif de l'espace et de la nature en général, on peut se rapporter à la déduction de la matière dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, chapitre III, C, II, p. 95- 99.

fondamentale, qui *anéantit* toute forme d'opposition, c'est-à-dire dont l'Être (« Je ») est *unité absolue*[29].

e'. Cela nous conduit au deuxième obstacle qui se trouve à l'entrée de la philosophie de Schelling, qui est de nature politique. C'est naturellement l'Idée de Dieu et de faire de l'Être suprême (le « Je ») le fondement de la science, alors que, depuis le XVIIIème siècle, les savants dans leur grande généralité ont admis qu'il s'agit d'une Idée religieuse, qui, aussi nécessaire qu'elle puisse être sur le plan existentiel et moral pour l'humanité, devait être exclue de la science objective car elle est une idée indémontrable et surtout stérile relativement à la déduction scientifique[30]. Depuis le positivisme[31] d'Auguste Comte, l'Idée de Dieu est même devenue la représentation d'une ignorance, de l'obscurantisme et d'un âge primitif du développement progressif de l'humanité[32]. Il faut également ajouter que sur le plan

[29] La difficulté qui se pose lorsque l'on cherche à tout reconduire à l'unité est l'effacement de toute différence dans la *simplicité absolue* et donc également l'effacement de la particularité, dont la conservation est pourtant une exigence essentielle de la philosophie. Cette difficulté est inaugurale dans la philosophie, puisqu'elle opposait déjà Parménide à Héraclite, et lorsque Spinoza voulut établir un système philosophique fondé sur l'unité absolue de la substance, ce fut au prix du sacrifice de l'être et de la conscience individuelle complètement absorbée en Dieu. C'est précisément pour affronter et répondre à cette problématique philosophique que Schelling développe son concept de « *Grund* » ou en français de « fond ».

[30] Encore une fois, nous renvoyons à G. Gusdorf concernant la *variabilité historique du concept de science* et sa tendance depuis le XVIIIème siècle à l'identification quasi exclusive du concept de science à la science objective expérimentale, tendance que l'on peut qualifier de *scientiste*, en fonction du degré de réduction : « [...] le concept de science n'est pas évident par lui-même. Il serait absurde de projeter dans le passé la signification actuelle du mot, qui n'est pas claire, comme aussi d'imaginer que la science a toujours eu, dans l'ensemble de la culture, la place d'honneur et l'importance décisive qui lui sont généralement reconnues aujourd'hui. L'idée de science est une variable historique. Aux yeux de l'historien, cette appellation s'applique d'âge en âge à un mode de connaissance, caractérisé par un système d'intelligibilité discursive. L'astrologie, l'alchimie, qui ne peuvent aujourd'hui prétendre à la dignité de sciences, ont été pendant fort longtemps reconnues et pratiquées comme telles. Selon les époques, certaines disciplines ont revêtu à cet égard une valeur exemplaire. La théologie, qui doit maintenant protester pour sauvegarder sa qualification, était au Moyen Age la reine incontestée de toutes les sciences. A l'heure actuelle, cette prééminence semble revenir aux mathématiques et à la physique expérimentale. De même, l'idée de science autrefois impliquait un dévoilement des essences ; elle s'est détournée, sous la pression des méthodologies inductives et du positivisme, vers l'ordonnancement des phénomènes. La philosophie physicaliste, qui prolonge le néo-positivisme de l'école de Vienne, correspond à une extrapolation systématique de la méthodologie des sciences expérimentales ; seules ont une signification réelle les affirmations correspondant à des protocoles d'expérience, susceptibles de vérification selon les voies et moyens du laboratoire. Aux yeux des derniers tenants du scientisme, les formules du théologien ou du métaphysicien n'ont pas plus de validité que celles du poète. » G. Gusdorf, *Tome I : de l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, *op.cit.*, p.19-20.

[31] Nous pensons qu'il existe un facteur *idéologique* quant à la méfiance *a priori* envers les systèmes métaphysiques : ce facteur est le *positivisme*. Pas seulement le positivisme philosophique (doctrine) fondée par Auguste Comte, mais un certain positivisme social qui règne en Europe depuis la fin du XIXème siècle, qui a irradié non seulement les universités, mais également la conscience collective et mêmes les institutions d'État qui n'accordent le titre de science soit aux disciplines abstraites comme les mathématiques, la logique, etc… soit aux disciplines empiriques (physique, biologie, sociologie etc…). Mais nous ne traitons pas de cette méfiance politico-sociale envers la philosophie spéculative dans notre thèse car nous voulons nous concentrer sur les difficultés inhérentes à la philosophie elle-même.

[32] Sur le positivisme, voir Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Édition de Charles le Verrier, Paris, Classiques-Garnier, 2021.

politique, la laïcité a renforcé cette tension *déjà* existante entre Dieu et la science objective. Admettre Dieu comme fondement des sciences objectives reviendrait, au moins indirectement, à affirmer que l'État[33], en tant qu'incarnation politique de la volonté rationnelle doit, soit prendre en compte l'autorité de l'Église catholique ou orthodoxe (puisque représentante politique de la parole de Dieu sur terre), soit fonder une nouvelle Église (comme le culte de l'Être suprême pendant la Révolution française par exemple) dont le contenu serait celui de la philosophie. Or, de fait, l'État est devenu *laïque* en France (1905) et rejette les conceptions religieuses, soit dans le domaine privé (de la croyance), soit dans le domaine de la philosophie spéculative (réflexion ésotérique), mais elles ne sauraient jouir d'une quelconque autorité politique. Il s'agit ici également d'un obstacle majeur, car contrairement à la science objective fondée sur l'expérimentation et pouvant servir d'instrument incontestable à la volonté de puissance des États modernes (l'armement, la puissance nucléaire, développement technique et technologique en général etc..), notamment par le développement de la science physique objective, la philosophie spéculative, bien que cherchant une fondation rationnelle de ses propositions, n'est pas adéquate à la « conscience de la modernité » et, bien qu'elle puisse susciter un intérêt intellectuel, ne relève pas du domaine de l'efficacité (utilité) dans notre monde d'objets. Autrement dit, l'idéologie *positiviste*[34] de la science objective s'est tellement enracinée dans les structures de *l'Etat*

[33] Ce problème de la relation de la philosophie à l'État n'est pas nouveau. Déjà Hegel en 1816 faisait remarquer la tension existante entre les *intérêts de l'État* et les *intérêts spirituels*, en soulignant notamment que le développement de la philosophie suppose un certain contexte politique favorable dans lequel l'État, rivé par nature aux affaires de l'effectivité médiocre, n'accapare pas tout l'intérêt en sa faveur : « Maintenant que ce torrent de la réalité est brisé, que la nation allemande s'est de vive force tirée de la situation la plus dure, qu'elle a sauvé sa nationalité, fondement de toute vie vivante, nous pouvons espérer qu'à côté de l'*Etat* qui a absorbé tout l'intérêt, l'*Eglise* aussi se relève, qu'à côté du *royaume de ce monde* qui a concentré jusqu'ici pensées et efforts, on pense de nouveau au *royaume de Dieu*, en d'autres termes, qu'à côté de l'intérêt *politique* et des intérêts attachés à la réalité vulgaire, fleurisse de nouveau la *science pure*, le *libre et raisonnable monde de l'Esprit*. », *Leçons sur l'histoire de la philosophie, introduction, système et histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par Jean Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, « introduction du cours de Heidelberg », p. 16.

[34] Ce développement de l'idéologie positiviste qui succède à la période de la philosophie spéculative n'est pas une contingence. Il y aurait bien entendu de multiples façons d'étudier ce phénomène, notamment économique. De notre point de vue (philosophique), le positivisme, que l'on peut également appeler scientisme ou réductionnisme, est le symptôme historique d'une *opposition à l'essor de la philosophie*, qui est *par nature* spéculative. Ce symptôme confirme l'idée hégélienne que la philosophie, comme manifestation supérieure du savoir, vie et meurt comme un être vivant, relativement aux conditions extérieures, propices ou non à son apparition. Or, il s'avère que l'Allemagne de la fin du XVIIIème et du XIXème siècle a rempli effet, comme le souligne Hegel, sa « *mission supérieure* » de contribuer au progrès de la philosophie et de la faire vivre dans le monde, comme d'autres peuples l'avaient déjà fait auparavant: « « Nous verrons dans l'*histoire de la philosophie* que dans les *autres pays d'Europe*, où les sciences et la formation de l'intelligence ont été cultivées avec zèle et considération, la philosophie, à la réserve du nom, *est disparue et a péri jusqu'en son souvenir et son idée même*, mais qu'*elle s'est conservée comme particularité dans la nation allemande.* Nous avons reçu de la nature la *mission supérieure* d'être les gardiens du feu sacré comme la famille des Eumolpides à Athènes avait la garde des mystères d'Éleusis et les insulaires de Samothrace la charge de la conservation d'un culte supérieur, comme jadis l'Esprit de l'Univers s'était réservé la nation juive pour la conscience suprême afin qu'il s'élève du milieu

moderne que la conscience de l'homme du XXIème a intériorisé l'idée qu'il n'existe pas d'autres conceptions possibles de la science et notamment une dans laquelle *Dieu*[35] est la source du savoir. Car on peut en effet tenter d'atténuer cette entrave en changeant le lexique et en appelant « inconditionné » ou « absolu » le fondement de la philosophie, il n'en reste pas moins qu'il s'agit de la même Idée. Cette difficulté mérite selon nous d'être notée et soulignée avec insistance, en dépit de certaines réactions qu'elle pourrait susciter, car Schelling n'est *pas* Spinoza ou un philosophe identifiant Dieu à la nature mais Dieu est caractérisé par une *volonté infinie*[36], caractère qui est à la confluence de la conception religieuse[37] du monde.

---

d'elle comme un esprit nouveau. Mais la misère du temps dont j'ai parlé, l'intérêt provoqué par les grands événements du monde, ont mis parmi nous à l'arrière-plan l'étude approfondie et sérieuse de la philosophie et détourné d'elle l'attention générale. Il est en résulté que, tandis que des natures supérieures se sont dirigées vers la pratique, la *trivialité et la platitude se sont imposées en philosophie et s'y carrent*. », Leçons..., *op.cit.,* p.16. Toutefois, s'il est indéniable que la philosophie fut *de facto* développée à une certaine époque en Allemagne, la philosophie est par essence une activité absolument *universelle* et ne repose pas sur une particularité du peuple allemand. Cela nous donne une autre raison d'insister sur le caractère impropre de la locution « idéalisme allemand » car elle suggère que la philosophie développée en cette période serait spécifiquement allemande, alors qu'elle la philosophie tout court, qui a connu en effet un moment de croissance particulièrement intense en Allemagne, mais qui est à destination de *tous* les peuples. Or, si nous avons décidé d'étudier la philosophie de Schelling et de revenir à la véritable *rigueur de ses démonstrations*, c'est parce que nous pensons que c'est avec sa philosophie que cette dernière a atteint un *sommet inégalé* et que le positivisme émergeant juste après sa mort (1854) est le signe d'un *déclin graduel* (non-linéaire) de la philosophie jusqu'au XXIème siècle. Autrement dit, s'il doit y avoir à nouveau une philosophie florissante en *notre* temps ou dans les temps *à venir*, elle doit selon nous s'inscrire dans la *continuité* de « l'*Aufklärung* » européen et s'assimiler son prolongement germaniste, en vue de surmonter l'entrave positiviste, rétablissant alors le droit authentique de la spéculation.

[35] Schelling, à la suite de Fichte, appelle « Je » le fondement absolu, car ce fondement est caractérisé comme *égoïté*, c'est-à-dire comme un être absolument *libre*. Mais c'est bien de Dieu dont il s'agit.

[36] *Recherches sur l'essence de la liberté humaine,* dans *Œuvres métaphysiques*, (1805-1821), *op.cit.*, « Voici donc notre opinion précise sur le spinozisme ! [...] L'erreur de son système ne réside nullement en ce qu'il pose les choses *en Dieu*, mais en ceci précisément que ce sont des *choses* ; elle réside dans le concept abstrait des êtres mondains, voire de la substance infinie elle-même qui pour lui est également une chose. » [349] / p. 136. Puis : « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est l'être primordial [...]. » [350] / p. 137. Enfin : « La philosophie de la nature a établi pour la première fois dans la science la distinction entre l'être (Wesen) en tant qu'il existe, et l'être en tant qu'il est seulement fondement de l'existence. Cette distinction remonte à la première exposition scientifique de la philosophie de la nature. Bien que ce soit justement ce point qu'elle s'éloigne le plus décidément de la voie suivie par Spinoza, on a pu cependant soutenir en Allemagne, jusqu'à ce jour, que ses principes métaphysiques ne font qu'un avec ceux de Spinoza ; et bien que ce soit précisément cette distinction qui introduise aussi la plus nette séparation entre Dieu et la nature, on en a pas moins accusé cette philosophie de mêler Dieu à la nature. » [357] / p.143-144.

[37] Cette difficulté est redoublée par le fait que la philosophie de Schelling ne peut pas non plus, sur le plan politique, compter sur l'appui de l'Église (comme c'était le cas des philosophes scolastiques du Moyen-âge par exemple, mais aussi de ceux considérés comme « philosophes chrétiens »), car Schelling n'interprète pas les dogmes de la Révélation tels qu'ils sont enseignés par l'Église, comme par exemple que le Christ historique soit *réellement* de toute éternité le Fils de Dieu comme individu, puisque selon Schelling, le Christ historique n'a de vérité que comme *mythe* (dans l'imagination) et sa valeur religieuse repose sur le caractère *allégorique* (et légèrement symbolique) de sa vie comme moyen de *signifier* par l'image les Idées purement philosophiques de la Trinité. Autrement dit, l'Église chrétienne selon lui *confond* l'effectivité sensible de notre monde (déchu) avec la pureté de l'Idée d'une création dans l'éternité (Trinité) et c'est cette confusion qui constitue le *mystère* fondamental de la religion chrétienne. D'où sa tendance au *mysticisme* et le fait qu'elle soit la *matière de l'art* du monde moderne. Mais ce mysticisme de l'Église est en contradiction avec la philosophie spéculative qui se situe dans la sphère de l'Idée pure (non-sensible). Concernant la conception purement philosophique et non religieuse (au sens de l'Église), nous renvoyons à la *Philosophie de l'art, op.cit.,* « Deuxième section : construction de la

e''. Il existe un troisième obstacle, mais qui cette fois est interne à l'histoire de la philosophie et ne vaut pas comme objection à la possibilité même d'un contenu spéculatif comme science. Il s'agit d'un travestissement de la philosophie de Schelling par Hegel et nous pensons que son interprétation, d'abord dans la *Differenzschrift* (1801), puis dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* a contribué à offrir au public philosophique une image déformée de la philosophie de Schelling. Le noyau de l'erreur d'interprétation consiste dans l'idée selon laquelle Schelling aurait absolutisé le pôle objectif[38] de l'identité en laissant de côté la sphère subjective, car Schelling n'aurait pas, contrairement à Hegel, compris que l'absolu dans le savoir consisterait en une *auto-réflexion*[39] du concept par laquelle le sujet s'objective et revient à soi par l'abolition de la scission primitive. Bien entendu, aussi intéressante que soit pour elle-même la conception hégélienne de la philosophie, ce genre d'assertion sur la philosophie de Schelling n'est pas tenable, pour la simple et bonne raison que Schelling, dès son ouvrage *Du Moi* en 1795, affirme très clairement que l'inconditionné ne relève ni de l'objectif, ni du subjectif, ni même d'ailleurs d'un rapport entre les deux (comme le veut précisément Hegel), mais *supprime* complètement ce genre de détermination

---

matière de l'art », [430-431] / p. 121 : « On pourrait croire qu'il y dans l'Idée du christianisme qui affirme une pluralité de personne dans la divinité, une trace de polythéisme ; mais le fait que la Trinité *en tant que telle* ne puisse être considérée *comme symbole* d'une Idée ressort du fait que les trois unités sont pensées en termes tout à fait idéaux dans la nature divine-même et sont elles-mêmes des Idées, non des symboles d'Idées, et du fait que ces Idées sont de teneur entièrement philosophique. »

[38] « Le principe d'identité est le principe absolu de *tout* le système de Schelling. La philosophie et le système coïncident ; l'identité ne se perd ni dans les parties, ni moins encore dans le résultat. Pour ériger l'identité absolue en principe de tout un système, il faut poser le sujet et l'objet *l'un et l'autre* comme des sujets-objets. Dans le système de Fichte l'identité ne se constitue qu'en un sujet-objet subjectif ; pour le compléter, il faut un sujet-objet objectif ; alors l'Absolu s'exprime en chacun des deux ; il ne se retrouve totalement qu'en l'un et l'autre à la fois, lorsqu'il accomplit la synthèse suprême qui les anéantit tous deux comme termes opposés, lorsque, point d'indifférence absolu de l'un et de l'autre, il les inclut en lui, les engendre tous deux et, à partir d'eux, s'engendre lui-même. » G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, présentation et traduction par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986, « Comparaison entre le principe philosophique de Schelling et celui de Fichte », p. 167.

[39] « L'identité absolue rapporte le sujet et l'objet l'un à l'autre et les anéantit : ni la réflexion, ni le savoir n'y trouvent donc rien. Le philosophe qui n'aboutit pas à un système va jusque-là, mais pas plus loin ; il se contente de l'aspect négatif, qui engloutit tout le fini dans l'infini. Il pourrait aussi bien déboucher dans le savoir : qu'il veuille ou non un système, cela dépend d'une contingence subjective. Si toutefois cet aspect négatif sert lui-même de principe, le philosophe ne débouche pas dans le savoir, car tout savoir appartient aussi, par un certain côté, au domaine de la finitude. L'enthousiasme s'en tient à cette intuition d'une lumière sans couleur ; il ne connaît la diversité qu'en la combattant. L'enthousiasme ne se connaît pas assez lui-même pour savoir que sa contraction dépend d'une expansion ; il reste unilatéral, car il s'en tient lui-même à un terme d'opposition et fait de l'identité absolue un terme d'opposition. Dans l'identité absolue, le sujet et l'objet sont dépassés ; mais s'ils résident dans l'identité absolue ils coexistent et c'est leur existence qui rend le savoir possible ; car la séparation des deux se trouve en partie posée dans le savoir. C'est la réflexion qui sépare ; prise en elle-même, elle dépasse l'identité et l'Absolu ; [...] La philosophie doit rendre son dû à l'acte de séparer en un sujet et un objet ; mais elle pose cette séparation avec le même caractère d'Absolu que le terme opposé, c'est-à-dire l'identité ; elle ne la pose donc que sous condition ; de même, une telle identité, qui a pour condition l'anéantissement des termes opposés, reste elle aussi relative. Voilà pourquoi l'Absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité ; opposer et ne faire qu'un coexistent en lui. » *Ibid.,* p. 167-168.

relatives *dans l'absolu*. En outre, Hegel donne l'image d'un Schelling formaliste, façonnant des schémas morts, tous faits, afin d'ordonner dans l'Un une diversité déjà préparée et conçue par d'autres, car il aurait refusé d'attribuer du mouvement à l'absolu. Ce jugement de Hegel relève plus de la *caricature* que de l'interprétation philosophique car Schelling n'a cessé d'énoncer cette distinction cruciale entre *l'essence* (l'unité insondable) et le *fond*, fond grâce auquel l'Existant se *révèle* selon un *mouvement* progressif. Mais ces contrefaçons ne sont pas uniquement du ressort de Hegel. Il existe des difficultés *internes* à la philosophie de Schelling, qui proviennent déjà de la philosophie de Fichte, dont l'auteur du système de l'identité est grandement redevable. Ces difficultés sont au nombre de deux et nous aimerions les caractériser ensemble comme un quatrième obstacle.

e'''. La première difficulté est évidemment la *technicité* du propos schellingien, qui fait débuter ses analyses par des concepts et des raisonnements fichtéens, dont la teneur est déjà dense et abstraite. Cette technicité ne doit pas être mise sur le compte d'une volonté d'obscurité pour paraître profond, mais de la chose même sur laquelle ces deux philosophes raisonnent. Car, il faut bien avoir à l'esprit que la *Doctrine de la science* de Fichte, qui constitue en quelque sorte le *soubassement* nécessaire à la philosophie de Schelling, présuppose déjà l'ensemble du contenu de la philosophie de Kant, qui avait (après tant de philosophes illustres) élevé la philosophie à un fort degré d'abstraction et l'avait éloignée de la naïveté bienheureuse de ses premiers jours. Lorsque Fichte commence à écrire, il a déjà à l'esprit quantités de difficultés, inhérentes à la philosophie kantienne, relatives essentiellement au problème de la chose en soi, mais aussi au statut de l'espace et du temps, ou encore au sujet de la fondation de la philosophie dans une forme inconditionnée du savoir. Ces problèmes ont en outre fait l'objet de développements conséquents avant Fichte et non moins techniques, notamment par Reinhold, Schulze ou Maïmon, que Fichte reprend à son compte et intègre dans sa philosophie, afin de prémunir la philosophie kantienne qu'il prétend défendre contre le scepticisme. Or Schelling commence lui-même à écrire (1794) durant cette péripétie du post-kantisme et cherche même à *achever le criticisme*, c'est-à-dire en vérité à dépasser les restrictions de la chose en soi et à effacer le fond dogmatique encore présent dans la philosophie kantienne. Il va donc de soi qu'une philosophie qui n'est certainement pas apparue dans l'enfance, mais consiste plutôt en l'*aboutissement* de toute l'histoire de la philosophie depuis l'Antiquité grecque, ne saurait se passer de technicité, puisque chacun sait que le discours scientifique (nous avons l'exemple des mathématiques) ne peut progresser en clarté et en précision que par technicisation de son propos et un degré plus abstrait de ses

concepts. Certes, le but en science est toujours d'atteindre le *simple* et le *clair* en soi, mais cette simplicité n'est atteignable que sous conditions de nombreux raisonnements abstraits (complexité). Or la philosophie de Schelling commence là où elle a déjà atteint un sommet (Kant) et est en outre *menacée* dans son cœur même, à savoir dans son contenu métaphysique. Face à un tel danger vital concernant son désir le plus intime, il semble donc inévitable que la réponse exprime une certaine intensité dans sa conceptualisation. La deuxième difficulté dans le quatrième obstacle (interne) est la *confusion* relative au statut du premier principe de la philosophie, à savoir celui du « Je » absolu. Si Hegel a sa part dans cette confusion interprétative, nous aimerions souligner que Fichte n'a peut-être pas été toujours clair dans ses formulations à son sujet et cela sûrement à cause de la crainte que sa philosophie puisse glisser vers celle de Schelling, ce qu'il ne souhaitait pas. Nous avons consacré un chapitre entier à ce sujet, mais nous pouvons dire ici brièvement en quoi cette confusion consiste. Il s'agit de l'assimilation du « Je » à la conscience transcendantale de Kant, comme si Fichte n'avait fait que reprendre l'idée kantienne de conscience transcendantale et l'avait ensuite développée selon un nouveau procédé méthodique et systématique. Alors que, comme le dit très clairement le texte fichtéen, le « Je », en son *essence*, n'est pas la conscience car le « Je » est absolument *simple*, tandis que la conscience (qu'elle soit empirique ou transcendantale) est caractérisée par l'opposition. Sûrement ici la confusion repose sur le rapprochement du « je » de notre conscience humaine avec le caractère *égoïque* de l'être absolu[40]. Mais la conscience humaine est toujours sujette à la médiation et inconcevable sans elle, tandis que le « Je » absolu se pose pour soi-même *tout simplement*. Bien que cette distinction entre l'essence du « Je » et son expression dans la conscience soit explicitement faite par Fichte, il n'est pas moins vrai qu'il a toujours laissé planer une ambiguïté autour de cette distinction, dans la mesure où il ne voulait pas, ce que fera Schelling, que l'on puisse être tenté d'exprimer l'essence dans une autre forme que celle de la conscience, c'est-à-dire de *dépasser l'idéalisme* de la *Doctrine de la science*. À choisir, il valait donc mieux confondre le « Je » absolu avec la conscience pure, plutôt que de tomber dans l'hérésie schellingienne qui consiste à concevoir

[40] Jusqu'à 1801, Schelling comme Fichte désigne le fondement de la philosophie comme « Je » absolu et c'est seulement à partir de 1801 qu'il le remplacera par le mot « raison », « essence » ou encore identité absolue ». Si Schelling change de lexique, c'est pour que l'on évite de penser que le « Je » absolu serait fondement exclusivement pour la conscience (Fichte), alors qu'il l'est également pour la *nature*. Que Schelling n'ait pas changé le principe fondamental depuis *Du Moi*, ces passages de *Les âges du monde* en témoignent : « [...] c'est en cette inexprimabilité précisément que devient effectif *ce qui n'était aucun des trois,* le Moi pure de la divinité, qui se lève alors dans l'éclat inaccessible de sa pure limpidité. », Schelling, *Les âges du monde*, Fragments, dans les premières versions de 1811 et 1813, éditées par Manfred Schröter, Traduit de l'allemand par Pascal David, suivi d'une étude du traducteur sur *La Généalogie du temps*, Paris, P.U.F., 1992, II – Le passé, Deuxième tirage, 1813, p.199-200, [172].

la nature comme une objectivation du « Je » absolu. De plus, nous avons cru nécessaire de formuler un concept qui nous est propre au sujet de la difficulté pour la nature humaine de concevoir la *vérité* autrement que selon des déterminations de la logique classique, que sont les concepts de sujet et d'objet. Nous avons essayé de montrer que la philosophie de Schelling, en concevant le « Je » absolu comme *indifférence* absolue du sujet et de l'objet, nous impose la nécessité de sortir de ce que nous avons appelé le *paradigme de la réflexion*. Pour l'explication approfondie du sens de ce paradigme, nous renvoyons le lecteur à notre « section II, chap. 1, 2 et 3 ».

f. La sortie hors du paradigme philosophique de la réflexion par Schelling constitue un point central de notre thèse, car cette sortie est indissociable du *sens* de l'inconditionné (« Je ») que révèle Schelling (c'est-à-dire son indépendance à l'égard de la réflexion), et l'on peut dire que sans la compréhension de cette élévation de la pensée à un *ordre supérieur*, c'est l'ensemble de sa philosophie qui risque d'être incompréhensible. Les concepts que Schelling développent (essence, forme de l'être, puissance, indifférence et différence quantitative, etc…) ne sont en effet compréhensibles qu'à partir du fondement absolu, le « Je », fondement qui a malheureusement fait l'objet de multiples malentendus. L'origine de ces malentendus ne viennent pas directement de la philosophie de Schelling, mais de celle de Fichte. Dans la première version de la *Doctrine de la science* (1794), Fichte affirme deux idées qui ont pu nourrir selon nous la confusion au sujet de l'inconditionné. Il dit d'une part que sa philosophe est une reprise du contenu de la philosophie kantienne[41], mais dans une forme adaptée aux exigences d'une science systématique fondée sur un principe inconditionné. Or, la philosophie kantienne avait fait de la *conscience pure* la représentation la plus élevée du système critique et il est probable que Fichte fut lu comme un kantien, ce que lui-même dit être en un sens. Pourtant, Fichte ne dit pas du tout la même chose que Kant concernant le « Je » et dépasse l'interdit critique en l'érigeant en absolu. D'ailleurs Kant lui-même récuse (à juste titre de ce point de vue) que la *Doctrine de la science* soit un simple perfectionnement de sa philosophie, car il a très bien compris que Fichte établit un principe *spéculatif* qui entre en dissonance avec les limites tracées par sa philosophie. La deuxième raison de la confusion est l'obscurité

[41] Fichte, *A propos du concept de la Doctrine de la science*, *op.cit.*,Préface, p.12 : « L'auteur est jusqu'à présent intimement convaincu qu'aucun entendement humain (*menschlicher Verstand*), ne peut dépasser la barrière que Kant a atteinte, particulièrement dans sa *Critique de sa faculté de juger*, mais qu'il ne définit jamais, et qu'il a indiqué comme étant la dernière limite du savoir fini. » Mais le propos de Fichte est ambigu : a-t-il voulu dire que le contenu de la philosophie kantienne est indépassable pour tout entendement fini ou plutôt que le domaine de la finitude a été complètement épuisé par la philosophie de Kant ? Selon nous il s'agit de la seconde alternative, mais de fait, la philosophie de Fichte consiste essentiellement à reprendre le contenu kantien et à le transposer dans une nouvelle forme systématique.

propre à l'exposition de Fichte. Fichte admet d'un côté le « Je » absolu comme indépendant de toute conscience puisque qu'il est *tout simplement,* sans médiation. Mais d'un autre côté, il caractérise le « Je » comme *sujet* de la conscience pure, qui s'efforce de devenir conscient de soi par la médiation du « non-Je » et qui est le sujet de la réflexion philosophique. Il existe donc un double statut du « Je » dans la philosophie de Fichte :

- le « Je » absolu = *essence* = se pose purement et simplement par liberté absolue = non-connaissable en tant que tel.

- le « Je » dans la *forme du savoir* qui devient *conscient de soi,* c'est-à-dire qui devient objet non seulement pour le philosophe mais aussi *pour lui-même*.

Or ce double plan ou cette distinction, Fichte ne l'explique pas clairement dans la *Doctrine de la science* de 1794. Car selon lui, le « Je » absolu est une proposition *thétique*[42] qui laisse la place du prédicat vide (ce que la logique appelle des « propositions infinies ») puisqu'il est un sujet absolument simple (sans prédicat) et ne saurait être l'objet d'aucune détermination effective. Il est donc selon lui superflu de s'attarder plus que cela sur le « Je », bien qu'il soit le *fondement du système*. Néanmoins, ce manque d'explication[43] de la distinction est probablement ce qui a pu semer le trouble et conduit la plupart des commentateurs à confondre le « Je » thétique avec celui qui *s'efforce* de devenir conscient de soi. C'est précisément la raison pour laquelle Schelling écrit *Du Moi* en 1795, afin de préserver le « Je » de toute interprétation « conscientisante » ou de tout mélange avec le concept de représentation (Reinhold par exemple). Le but de l'ouvrage de Schelling *Du Moi* est en effet d'établir les caractéristiques du « Je », c'est-à-dire des caractères qui ne sont pas

[42] Sur *l'absence de prédicat* dans le « Je » : « Le Je absolu du premier principe fondamental n'est pas quelque chose (il n'a pas de prédicat et il ne peut en avoir), il est tout simplement *ce* qu'il est, et cela ne peut pas être expliqué plus avant ». Fichte, *Fondement...*, *op.cit*, Première partie, paragraphe 3, p.67. Sur *l'antériorité radicale* du « Je » en tant que *thèse absolue* : « Autant l'antithèse (*Anthithesis*) n'est pas possible sans la synthèse (*Synthesis*) et la synthèse sans l'antithèse ; autant toutes deux ne sont pas possible sans thèse (*Thesis*) : sans un poser tout simplement, par lequel un A (le Je) n'est pas posé identique à un autre ou opposé à un autre, mais seulement posé tout simplement. » Fichte, *Ibid.,* Première partie, paragraphe 3, p.71. Sur le sens du jugement thétique : « Mais un jugement thétique serait un jugement dans lequel quelque chose ne serait pas posé identique à un autre ni opposé à un autre, mais seulement posé identique à soi-même ; [...]. Le jugement originaire le plus élevé de ce genre est le plus élevé de ce genre est celui-ci : Je suis, dans lequel rien n'est énoncé du Je, mais où la place du prédicat pour une détermination possible du Je est laissée vide à l'infini. Tous les jugements qui sont compris sous celui-ci, c'est-à-dire sous la position absolue du Je sont de ce genre ; » Fichte, *Ibid*, Première partie, paragraphe 3, p.72.

[43] Nous ne disons pas que Fichte ne fait pas la distinction, puisqu'au contraire nous montrons qu'il distingue le « Je » thétique (Première hypothèse) du « Je » dans la forme du savoir (troisième hypothèse). Nous voulons seulement dire qu'il n'*explique* pas plus à fond le statut du « Je » thétique et se préoccupe surtout du développement du système, alors qu'il s'agit d'une hypothèse inouïe dans l'histoire de la philosophie et c'est précisément pourquoi Schelling écrit *Du Moi*.

des caractères distincts de son essence (infinité, éternité, unité etc…), mais son essence même vue de différentes façons, des caractères donc *antérieurs à l'opposition logique*. Cette étape préliminaire d'exposition des caractères *thétiques* est nécessaire, car il s'agit d'établir ce qui appartient au « Je » *en tant que tel* avant de devenir *objet*, ce qu'il devient selon Fichte uniquement par *réflexion* et selon Schelling par *intuition productive*. Fichte comme Schelling s'accordent sur le point que le « Je » doit devenir *objet pour soi*, c'est-à-dire apparaître dans un *autre,* mais sont en désaccord sur le mode de cette apparition ou sur le sens de cet autre. Fichte considère que cette apparition du « Je » est une manifestation dans la conscience (un « non-Je »), autrement dit selon une spécificité de la *nature humaine* de pouvoir faire apparaître par la *réflexion* le « Je » sous la forme de la *représentation*. Tandis que selon Schelling, cette apparition du « Je » n'est *pas* réservée à la conscience car elle est une *production*[44] du « Je » dans le « fond » (*Grund*) de l'Existant. La différence est importante, car Schelling rend possible par cette nouvelle distinction une philosophie entendue comme *création* (puisque le « Je » se *produit* lui-même dans un autre) et qu'il ouvre la voie à la possibilité d'une philosophie de la nature, c'est-à-dire d'une philosophie de la *production* du « Je ». Cela reste impossible tant que l'on présuppose que l'absolu n'est accessible que par réflexion sur son essence, qui conduit nécessairement à une conception idéaliste par le reflet dans la conscience pure (Fichte) et non à une *production réelle*[45] dans un *fond distinct* (Schelling). Cela nous oblige à devoir nous expliquer plus à fond sur le concept que nous avons nous-mêmes forgé : le *paradigme de la réflexion*.

---

[44] « Le Moi n'est rien d'autre qu'une *production qui devient objet pour elle-même*, c'est-à-dire une intuition intellectuelle. » *Système de l'idéalisme transcendantal*, *op.cit,,* « Chap.1, deuxième section, h) », [370], p.34. Il faut bien distinguer le « Je » comme pure *essence* qui ne contient aucune opposition du sujet et de l'objet (exposé dans *Du Moi*) et le « Je » dans la *forme* incluant la différence du sujet et de l'objet, qui est le point de vue du *Système* de 1800.

[45] « Fichte pourrait se tenir avec l'idéalisme au point de vue de la réflexion, moi au contraire je me serais placé avec le principe de l'idéalisme au point de vue de la production », Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, traduits, présentés et annotés par E. Cattin, Vrin, Paris, 2000, « Avertissement », (109) / p. 34-35. Puis au sujet d'Eschenmayer qui représente dans la philosophie de la nature elle-même l'idéalisme, indissociable du point de vue de la réflexion, qui ne saurait dépasser les contraires, point de vue que Schelling entend dépasser : « [...] des écrits [ceux de Eschenmayer, notamment « Déduction de l'organisme vivant »] que je souhaiterais lu par tous mes lecteurs, partie en raison de leur intérêt propre, partie afin que ceux-ci soient d'autant plus sûrement placés en état de faire la comparaison de mon système de la philosophie de la nature avec le traitement de la philosophie de la nature qu'ils proposent, lequel procède à vrai dire avec une entière nécessité de l'idéalisme qui se tient au simple point de la réflexion. Car il est extrêmement utile, pour saisir en son intimité le système absolu de l'identité que j'établis ici, et qui s'éloigne entièrement du point de vue de la réflexion, puisque celle-ci procède seulement des contraires et repose sur les contraires, d'apprendre à connaître exactement le système de la réflexion auquel il est opposé. » *Ibid.,* (113) / p. 43.

En élaborant ce concept de paradigme de la réflexion, nous avons voulu montrer que la philosophie moderne depuis Descartes et Locke[46] est dominée par le concept de réflexion et que seule la philosophie de Schelling permet véritablement d'en sortir grâce à son examen de l'*être inconditionné* dans son ouvrage *Du Moi*. La réflexion est une opération de l'esprit apparue progressivement dans l'histoire de la philosophie et a été exprimée pour la première fois comme concept philosophique central par John Locke. Cette apparition tardive repose sur le fait que les philosophes ont mis du temps à *s'extraire* de la fascination de l'objet naturel sur la conscience et à considérer que l'*essence* n'est pas à l'extérieure de soi, soit dans un objet de la perception sensible (conception pré-philosophique ou de la conscience commune), soit dans un objet extérieur non-empirique (monde intelligible transcendant), mais qu'elle se trouve à l'*intérieur de soi*. Ce mouvement d'extraction de l'extérieur vers l'intérieur est ce que l'on pourrait appeler l'acte de *réflexion*, par lequel l'esprit humain fait abstraction du donné sensible pour rejoindre la *pure intériorité de son esprit*. Avec les *Méditations métaphysiques*, Descartes constitue un modèle du genre, mais c'est avec Locke[47] étonnamment que le concept de réflexion est explicitement défini comme l'instrument de la philosophie, par lequel il devient possible de faire la *genèse* des idées dans la conscience. Dès lors, une fois ce mode de pensée nouvellement admis, la pensée *moderne* (et pas seulement philosophique) a également accepté comme évident que la conscience est, par essence, séparée de l'objet naturel et que l'esprit constitue une région d'être distincte du monde naturel. Or la région d'être de l'esprit est caractérisée par l'*idée* et sur ce point tous les philosophes modernes (même les plus antagonistes) sont d'accord. C'est pourquoi la philosophie est devenue majoritairement *idéaliste*, en ce sens que c'est l'idée qui représente désormais la mesure de l'être. L'empirisme constitue une réaction face à la domination idéaliste de la modernité, mais

[46] Durant l'Antiquité et le Moyen-âge, le concept de réflexion est peu présent, c'est un concept moderne, lié à celui de la conscience et de la subjectivité. Mais ces périodes n'étaient pas plus proches de la conception schellingienne, car elles étaient dominées par le concept de l'objet (dogmatisme). Elles étaient en quelque sorte des philosophies *pré-réflexives*.

[47] « Deuxièmement, l'autre source d'où l'expérience tire de quoi garnir l'entendement d'idées, c'est la *perception* interne des *opérations de l'esprit lui-même* tandis qu'il s'applique aux idées acquises. Quand l'âme vient à réfléchir sur ces opérations, à les considérer, celles-ci garnissent l'entendement d'un autre ensemble d'idées qu'on aurait pu tirer des choses extérieures, telles que *percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir,* et l'ensemble des actions différentes de notre esprit ; comme nous sommes conscient de ces actions, et que nous les observons en nous-mêmes, nous en recevons dans l'entendement des idées aussi distinctes que les idées reçues des corps qui affectent nos sens. Cette source d'idées, chacun l'a entièrement en lui ; et bien qu'elle ne soit pas un sens, puisqu'elle n'a pas affaire aux objets extérieurs, elle n'en approche cependant de beaucoup et le nom de « sens interne » semble assez approprié. Mais comme j'appelle l'autre source *sensation*, j'appellerai celle-ci RÉFLEXION, les idées qu'elle fournit n'étant que celles que l'esprit obtient par réflexion sur ses propres opérations internes. » John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre I et II, traduction, préface, notes et index par Jean-Michel Vienne, Paris, Vrin, 2001, « Livre II, chapitre premier, §4 », p.165.

s'accorde avec l'idéalisme pour dire que c'est la *conscience réfléchissante* qui établit les déterminations de l'être, fut-il accessible par la sensation et non par l'idée. L'empirisme récuse en effet la perception du contenu de l'idée par l'intelligence, mais a le même présupposé que l'idéalisme, selon lequel ce n'est pas l'objet qui transmet de l'extérieur son être à la conscience. Ainsi, pour la philosophie moderne, la perception d'un contenu de connaissance est nécessairement *immanente à la conscience* et dépend donc de la pensée en quelque façon, y compris pour la sensation qui est indissociable de la pensée, dans la mesure où elle fait l'objet de la réflexion sous la forme de l'idée. Puis par l'intermédiaire de l'idée, la pensée en général devient en quelque sorte la détermination essentielle de l'être stable (par contraste avec la contingence des objets extérieurs), à tel point essentiel que Dieu lui-même est alors caractérisé comme *substance spirituelle* ou *Être pensant infini*[48]. Autrement dit, en fondant la connaissance par le moyen de la réflexion de notre esprit sur lui-même, les philosophes modernes ont attribué à l'absolu des déterminations telles qu'elles se trouvent dans *notre* sphère de conscience, déterminations qui sont essentiellement de nature pensante ou représentative. Par exemple selon Spinoza, Dieu est conçu comme substance étendue et pensante, ce qui revient à lui attribuer des déterminations de notre nature humaine mais en les *élevant à l'infini*. Pour Leibniz, Dieu est une substance spirituelle absolument infinie, qui possède lui-même un *entendement* infini et dont nous pouvons retrouver par *analyse* (mais seulement partiellement selon notre entendement fini) l'ordre parfait de l'univers qu'il a établi par sa création infinie[49]. Autrement dit, selon la conception idéaliste moderne, ce qui nous distingue de Dieu est seulement la *grandeur* de son entendement (infini), mais il est

[48] Il faut toutefois faire une nuance pour Descartes qui considère que Dieu ne saurait être conçu *en soi* à partir des déterminations de la pensée humaine, qui ne valent que pour la finitude. Mais sa théorie de la création des vérités éternelles conduit à exclure complètement Dieu (en soi) du champ de la connaissance et nous sommes à nouveau contraints de le caractériser à partir des déterminations que nous offre son Idée dans le champ de notre réflexion. Voir sur ce point la *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 1.

[49] Sur Dieu comme Être pensant infini, doué d'un entendement suprême chez Leibniz, voir par exemple *Monadologie*, dans *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*, édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Paris, Gallimard, 2004, 43., p.230 : « Il est aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible. » Puis sur l'ordre *a priori* de l'univers incluant non seulement les essences (logiques), mais également les existences (réelles), voir également *Monadologie, op.cit.,* 36.-37.-38., p228 : « 36. Mais *la Raison suffisante* se doit trouver aussi dans *les vérités contingentes ou de fait*, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues dans l'univers des créatures ; où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. [...]. 37. Et comme tout ce *détail* n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable, pour en rendre raison, on n'est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *séries* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être. 38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans sa source ; et c'est ce que nous appelons *Dieu*. »

qualitativement identique au nôtre (« entendement » divin). Cette *attribution de la pensée à Dieu* provient d'après nous de cet effort de trouver un fondement qui n'est pas l'objet extérieur et ainsi de le trouver *dans la conscience de soi* par un *mouvement réflexif*. Or, comme nous allons le montrer maintenant, ce mouvement de réflexion a conduit la philosophie à des limites, qui ont été notamment perçues et exposées par Kant, et ce sont ces limites que la philosophie de Schelling cherche à dépasser en s'efforçant de faire sortir la philosophie du paradigme de la réflexion.

g. Si l'on reconduit les choses à l'essentiel, on peut considérer que la philosophie théorique de Kant consiste en une déduction systématique de l'ensemble des représentations visant la connaissance d'objets en relation à l'*entendement*, qui est également la *conscience de soi*[50]. Or, il apparaît immédiatement à l'esprit que cette déduction repose sur un acte sous-jacent de la *réflexion* qui se tourne vers l'intérieur, en faisant abstraction de toute matière réelle issue de la sensation, autrement dit abstraction faite de tout objet d'expérience (sensible) afin d'en interroger la possibilité (déduction transcendantale). Cette réflexion présuppose donc un acte plus originaire, celui de la *séparation* entre la sphère de la conscience (représentation) et celle de l'être (objet). Ainsi, puisque la méthode transcendantale consiste en une déduction de la possibilité de la connaissance de l'objet en général (d'expérience sensible mais aussi métaphysique), alors il en découle que l'objet, pourtant présupposé extérieur à la représentation à cause de la séparation, est paradoxalement considéré comme étant *interne* à la conscience (idéalisme transcendantal). Pourquoi ? Puisque la réflexion suppose la séparation entre le connaître et l'être, elle nous contraint également à concevoir les objets comme un *corrélat idéel* de la représentation et de poser la sphère des choses en soi *en dehors* de la représentation. C'est en quelque sorte une loi nécessaire de la représentation que l'accès à la sphère de réflexion dans la conscience suppose la position d'une *chose en soi* en tant que *condition de la représentation subjective*, bien que, étant

[50] « L'*entendement* est, pour le dire d'une façon générale, le pouvoir des *connaissances*. Celles-ci consistent dans la relation déterminée de représentations données à un objet. Mais l'*objet* est ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donnée se trouve *réuni*. Or, toute réunion des représentations requiert l'unité de la conscience dans leur synthèse. Par conséquent l'unité, l'unité de la conscience est cela seul qui constitue la relation des représentations à un objet, donc leur validité objective ; c'est ainsi qu'elles deviennent des connaissances et c'est donc sur elles que repose la possibilité même de l'entendement. » Kant, *Critique de la raison pure*, *op.cit.*, « Analytique des concepts », §17, (B 137), p.201. Nous serons d'accord pour dire que les objets de connaissances proviennent de l'intuition et non de l'entendement (la conscience de soi), mais qu'aucune *représentation*, y compris celles de l'intuition, n'est possible sans relation à la conscience de soi. C'est pourquoi nous disons que la conscience de soi pure est le principe *dans* lequel toute *représentation* est déduite, y compris les représentations dont la source en est distincte, à savoir l'intuition. Autrement dit, le criticisme consiste en une *réflexion* sur les données de la conscience de soi, y compris concernant les données qui, par nature, ne relèvent pas du domaine de l'entendement (données intuitives).

désormais *restreint à cette sphère de réflexion*, nous soyons incapables d'accéder à cette chose en soi, qui supposerait un accès *direct* par intuition (vision divine). C'est pourquoi nous disons qu'il y a bien un *paradigme* de la réflexion, car un paradigme[51] est ce qui restreint *a priori* nos concepts à un certain degré d'intelligibilité en raison du cadre ou du modèle qui le structure. La scission qu'entraine la réflexion laisse la chose en soi à l'extérieur de la sphère de la représentation et réduit l'objet à n'être qu'une image ou copie idéelle reflétée dans la conscience. On comprend dès lors pourquoi le principe fondamental du jugement est le rapport sujet-objet, puisque *l'intuition immédiate de l'en-soi* est exclue de la sphère de réflexion. Le seul type de connaissance possible dans cette sphère est *relationnel*, c'est-à-dire une relation entre deux pôles (sujet-objet), eux-mêmes *hypothétiquement* dérivable de l'en-soi, sans qu'il ne nous soit possible d'établir effectivement cette dérivation[52]. Les représentations ne peuvent donc plus être déduites d'un principe, mais *présupposées* comme étant un savoir *donné* dans la conscience, donné dont nous ne connaissons pas l'origine absolue. Pourquoi ? Car les raisonnements dialectiques appartenant à cette sphère de réflexion font usage de concepts qui sont en vérité *bornés* par la limite de la chose en soi, c'est-à-dire, comme nous venons de le montrer, par l'acte de *séparation* qui est à la base de la réflexion. Les concepts dialectiques de la raison pure souffrent d'une *contradiction interne* car la détermination de l'objet qu'ils sont censés établir par le raisonnement est circonscrite à un champ de concepts qui est *coupé de la source* de l'inconditionné. Les concepts dialectiques ne sont alors rien d'autres que des représentations dans la conscience d'un en-soi inaccessible, dont la détermination plus poussée ne peut guère aller au-delà de la simple analyse qui répète tautologiquement ce qui est contenu dans ce résidu simple, mais sans pouvoir établir une quelconque synthèse.

En effet, la synthèse supposerait de pouvoir lier le sujet à l'objet dans une *intuition intellectuelle*, mais cette intuition intellectuelle est précisément ce qui a été laissée en dehors de la sphère de réflexion. C'est pourquoi Kant considère que toute détermination *réelle* d'un objet par-delà l'intuition sensible est un jugement *dogmatique*, en ce sens que la détermination de l'objet (par exemple : Dieu est un être infini et tout-puissant) est *déjà*

[51] D'un point de vue étymologique, le mot « paradigme » n'est pas tout à fait pertinent pour notre concept. Car il vient du grec « *paradeigma* » et signifie « modèle, exemple ». Mais il a pris au cours du temps la signification que nous lui donnons (cadre restrictif) avec le développement de l'épistémologie.

[52] « Pourtant, il faut toujours émettre cette réserve – et le point est à bien remarquer – que nous ne pouvons certes pas *connaître*, mais qu'il nous faut cependant du moins pouvoir *penser* ces objets aussi comme chose en soi. Car, si tel était le cas, il s'en suivrait l'absurde proposition selon laquelle il y aurait un phénomène sans rien qui qu'y phénoménalise. » Kant, *Critique de la raison pure*, *op.cit*, « Préface de la deuxième édition », (B XXVI – B XXVII) / p. 82-83.

contenue dans le concept issu de la réflexion. Le raisonnement ne fait qu'analyser plus à fond le concept, mais ne dépasse jamais le simple donné de la représentation, ce qui signifie qu'il n'est rien d'autre qu'une sorte de « pétition de principe », dans la mesure où il réaffirme ce que le concept inclut déjà. L'ancienne métaphysique (dogmatique) pourrait néanmoins dire en sa faveur que le concept d'entendement (issu de la réflexion) n'en reste pas moins une *idée vraie*[53], en ce sens que le raisonnement fait apercevoir une Idée de la raison qui, en tant qu'idée, est sa propre justification. Ce point est tout à fait juste et Kant n'a pas dit que de l'Idée de Dieu l'on pouvait déduire qu'aucune réalité n'en découle ou que la liberté soit une pure irréalité. Cependant, la vérité *intrinsèque* de ces Idées inconditionnées ne nous autorise pas *par elle-même* à dire que nous en avons une connaissance, mais seulement une *pensée*. Car la connaissance de ces Idées supposerait de pouvoir les présenter dans une *intuition*, afin de pouvoir faire correspondre leur simple concept à un objet dans une synthèse qui *produirait* une liaison entre deux éléments hétérogènes n'appartenant pas au concept initial (simplement pensé).

Par conséquent la limite inhérente au paradigme de la réflexion est qu'il est impossible de *dépasser le donné* conceptuel de la conscience car *la possibilité de la production*[54] du concept se trouve par-delà la chose en soi, inaccessible à la réflexion.

h. Comme nous venons de le voir, la philosophie théorique kantienne laisse pour ainsi dire un véritable chantier derrière elle et il semble difficile de s'en satisfaire en l'état, à moins de se réfugier comme Kant vers la solution de la philosophie pratique[55]. C'est pourquoi elle suscitera de vives réactions, à la fois de la part des dogmatiques (les tenants de l'ancienne métaphysique), mais aussi des philosophes convaincus de la validité de la critique kantienne, sans pour autant se sentir satisfaits de son système. Selon nous, le cœur de la critique des « kantiens insatisfaits » repose sur le caractère contradictoire de la supposition nécessaire d'une chose en soi *inaccessible*, mais *admise* par la conscience, alors même que cette dernière

---

[53] Par exemple, chez Spinoza : « Il n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses.» *Éthique*, « Deuxième partie, De la nature et de l'origine de l'âme », traduction par Charles Appuhn, Paris, Garnier frères, 1913, proposition XXXIII, p.193.

[54] Sur ce point précis de l'intuition productive, nous renvoyons à « section IV, chapitre 3 ».

[55] Il ne s'agit pas de minimiser la solution morale kantienne qui conserve toute sa valeur, mais seulement de signaler que la philosophie pratique n'ajoute pas de connaissances nouvelles à la philosophie théorique. Elle permet de reconnaître la nécessité des postulats pratiques de la raison pure, mais ne fournit pas de *nouveaux concepts théoriques*. C'est ce que Schelling rappelle dans ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, dans *Schelling Premiers écrits*, *op.cit.*, « Première lettre », (53) / p.157, note A : « [...] l'idée de Dieu dans le criticisme n'est absolument pas établie comme objet d'un *tenir-pour-vrai* mais seulement comme objet d'un *agir*. »

n'est pas censée pouvoir déterminer autre chose que la réalité du *phénomène*. Bien sûr, Kant justifie la réalité de la chose en soi par la philosophie pratique, mais c'est sûrement cette défense de la théorie par la pratique qui est peut-être le plus décevant voire même « contre-nature ». Il est en effet ambigu d'affirmer qu'il existe un devoir catégorique de perfectionner notre nature raisonnable[56] et en même temps que cette même nature intellectuelle soit si bornée[57] qu'elle doive se satisfaire de la connaissance du monde phénoménal, privée d'absolu. Les philosophes post-kantiens nourrissent alors le projet de dépasser en quelque sorte l'interdit kantien, en cherchant absolument à établir les résultats de la critique sur un principe inconditionné, mais sans revenir à l'ancienne métaphysique désormais jugée de dogmatique. Le premier à avoir tenté une telle refondation, non pas de la métaphysique, mais du criticisme lui-même, est Reinhold. En effet, dans *Du fondement du savoir philosophique* (1791), Reinhold considère que la philosophie, si nous voulons qu'elle soit reconnue comme

[56] « Quand on dit de la perfection appartenant à l'homme en général (proprement dit : à l'humanité) que s'en faire une fin constitue en soi-même un devoir, il faut la situer dans ce qui peut être un *effet* de l'acte, et non pas dans ce qui est simplement un don dont l'individu doit savoir gré à la nature ; car, sinon, elle ne serait pas un devoir. Elle ne peut donc être autre chose que *culture* de ses *facultés* (ou des dispositions de la nature), où l'on trouve au premier rang, l'entendement, comme faculté des concepts, par conséquent aussi des concepts qui concernent le devoir ; [...] c'est la raison moralement pratique qui le lui *commande* absolument et fait pour lui de cette fin un devoir afin qu'il soit digne de l'humanité qui l'habite. » Kant, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine de la vertu*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie, par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994, « Introduction à la doctrine de la vertu », V, (386-387) / p.277.

[57] Dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Schelling imagine un dialogue fictif avec des kantiens plutôt étroits d'esprit qui cherchent absolument à maintenir ferme la *restriction* de la faculté théorique de l'homme (l'entendement) et il y expose la tension inhérente aux postulats pratiques de la raison. Ces derniers ne rendent possibles en effet qu'une *action inconditionnée* (la matière de l'Idée) et non une connaissance inconditionnée, alors même que c'est bien notre raison humaine qui fait l'hypothèse *théorique* (la forme de l'Idée) d'une causalité absolue. Il demande alors comment notre raison bornée peut recevoir une telle Idée d'une causalité absolue dans l'agir, alors même qu'elle est censée n'attribuer de causalité qu'aux phénomènes. En fait, il objecte à des kantiens fictifs de ne pas suivre Kant dans l'esprit, mais seulement dans la lettre. En effet, les postulats pratiques de la raison nous poussent vers *l'élargissement de notre raison théorique*, car ils nous imposent de *tenir pour vrai* la possibilité d'une *causalité absolue* dans le domaine moral et il faut bien à cette fin qu'en quelque façon notre raison théorique reçoive ce concept de causalité absolue qui ne saurait appartenir à l'entendement seul. Nous citons le passage en question : « Je pose alors encore une fois la question : s'il est possible d'élargir le domaine de la raison, pourquoi devrais-je attendre si longtemps ? C'est vous-mêmes en effet qui affirmez que la raison théorique doit nécessairement faire elle aussi l'hypothèse d'une causalité absolue. Or si vos besoins sont capables dans un cas de créer de nouveaux mondes, pourquoi les besoins théoriques n'en seraient-ils pas aussi capables ? — « Parce que la raison théorique est trop bornée, trop limitée pour cela. » Soit ! C'est précisément cela que nous voulions ! Il vous faudra pourtant à un certain moment, tôt ou tard, laisser également la raison se mêler au jeu. Car ce que *vous* vous représentez sous le nom d'*hypothèse* simplement *pratique*, il me faut honnêtement confesser que je ne le comprends pas. La seule signification possible de cette expression est celle du tenir-pour-vrai (das *Fürwahrhalten*), lequel est *théorique* dans sa *forme*, mais pratique dans sa *matière*, son *fondement*. Or vous déplorez justement que la raison théorique soit trop étroite, trop limitée pour une causalité absolue. Mais d'où reçoit-elle donc cette nouvelle forme du tenir-pour-vrai qui est largement suffisant pour la causalité absolue, à supposer que la raison pratique permette de rendre compte de cette hypothèse ? » *Lettres..., op.cit.*, « Première lettre », (53) / p.156.

science, a besoin d'un premier principe[58] que Kant n'a pas établi car il était uniquement concentré sur le problème de la synthèse *a priori* relative à l'objet d'expérience et n'aurait résolu que le problème de la possibilité de l'expérience de l'objet de connaissance sans *fonder* la philosophie dans une « science de la faculté de connaître[59] ». Reinhold pense trouver dans le *principe de conscience* le point fixe auquel se rattache l'ensemble des représentations dérivées du savoir. Il développe alors les *caractères* de la représentation elle-même, dans laquelle se trouvent *a priori* le sujet, l'objet, la copule du jugement, l'intuition, l'entendement etc… Selon lui, la *forme* et l'*être* de la conscience pure sont indissociables et contiennent *a priori* tout le savoir possible. Mais, comme on peut l'apercevoir immédiatement, le problème inhérent à cette conception, bien qu'elle *semble* être dans la droite ligne de la philosophie théorique de Kant, est qu'elle est *contradictoire*. Car Reinhold prétend établir un concept *inconditionné* de nature *subjective*. Il élève la conscience à l'inconditionné, mais tout en maintenant cette idée kantienne selon laquelle la conscience est bornée par la chose en soi. C'est pourquoi le philosophe Schulze parvient sans difficultés à montrer les contradictions de Reinhold, notamment quant à sa prétention à déduire de la conscience le principe de contradiction (et les lois logiques qui en dérivent) et la chose en soi. Nous n'insistons pas dans cette introduction[60] sur le détail de cet échange philosophique et nous renvoyons dès maintenant à la première section de notre thèse. Il nous a semblé important d'étudier au moins dans ses grandes lignes ce dialogue philosophique entre Reinhold et Schulze, car ce sont les objections sceptiques de Schulze qui conduiront Fichte (d'après son propre dire[61]) à entreprendre lui-même le projet de Reinhold, à savoir la fondation du criticisme sur l'inconditionné. Car Fichte avait pour but en écrivant la *Doctrine de la science* de répondre aux objections faites à Kant et ainsi de l'assoir sur une base solide. C'est pourquoi la philosophie de Fichte peut avoir sous un certain angle un caractère formel, en ce sens qu'elle ne prétend pas dépasser le contenu du criticisme kantien, mais seulement répondre par la *spéculation* à des questions sur la chose en soi, l'unité du système kantien ou encore le statut du « Je », dont le statut est très ambigu dans le criticisme, série de questions qui pourraient être jugées de *scolastiques*. Toutefois, c'est précisément en cette nouvelle place éminente que

---

[58] « La fondation d'une science a pour condition primordiale, et pour caractère essentiel, la découverte et l'énoncé de son *premier principe*. » Reinhold, *Du fondement du savoir philosophique*, dans *Philosophie élémentaire*, présentation et traduction par François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, 1989, /68/, p. 220.

[59] *Ibid*., /71/, p. 221.

[60] Concernant le débat Reinhold/Schulze à propos de l'inconditionné, voir section II, chapitre 1 et 2.

[61] « L'auteur de ce traité a été complètement convaincu, en lisant les nouveaux sceptiques, en particulier l'Aenesidème, […] que la philosophie […] ne s'est pas encore élevée au rang de science évidente. » Fichte, *À propos du concept de doctrine de la science*, op.cit., Préface, p.11.

Fichte confère au « Je » que consiste selon nous tout l'intérêt de sa philosophie. C'est en vue de la *fondation systématique* de la philosophie que Fichte conçoit d'une part l'idée du concept « thétique » et d'autre part du concept de « détermination alternante ou réciproque », concepts qui conduiront Schelling à développer l'idée d'une *production* de l'absolu ou, en d'autres termes, d'une *philosophie de la création divine*[62].

En effet, selon Fichte le « Je » est thétique, car il précède *radicalement* la conscience et constitue son noyau absolu (indivisible). La radicalité du « Je » signifie que la position de son être est *absolument simple* et *sans médiation*. Autrement dit, tandis que toute détermination objective suppose une médiation entre un sujet et un prédicat, le « Je » *se pose soi-même en soi-même* (« thétique » vient du grec *« thesis »* et signifie « position »), c'est-à-dire que sa position pure et originelle est insondable pour notre conscience. En effet, le « Je », bien qu'il contienne par principe la *totalité absolue* de toute réalité concevable, ne saurait recevoir aucun prédicat positif. Il est le *Tout* par là même qu'il est *Un*. Cette simplicité, bien que *pensable*, n'est absolument pas connaissable[63]. Car la connaissance, qui est distincte de ce

[62] Le fait que Schelling emploie peu le terme de création avant les *Recherches* (1809), mais plutôt celui de production, s'explique par la distinction entre philosophie négative et philosophie positive. Jusqu'aux *Recherches,* Schelling ne considère l'essence (le « Je ») que dans l'*Idée*, c'est-à-dire dans sa simple *potentialité* d'exister. Autrement dit, la philosophie négative ne pose pas le problème du passage de la réalité absolue dans l'effectivité (en-dehors de l'Idée), mais seulement dans la *forme* qui inclut certes la différence du sujet et de l'objet (différence quantitative), mais toujours en tant que potentialité (dans l'Idée). Le fond (*Grund*) lui-même est conçu *rationnellement* et non comme un principe aspirant à l'effectivité. Autrement dit, dans la philosophie négative, Schelling s'inscrit encore dans un rationalisme (et non un idéalisme puisqu'il est également réaliste) dont la présupposition est l'*abstraction* d'une *intelligence absolue* qui rend possible une production des Idées (au sens intellectuelle), mais non encore à proprement parler une création. Sur la distinction philosophie négative et positive, voir *Philosophie de la révélation*, Livre premier, notamment les leçons 5 et 6. Nous en parlons également plus bas dans notre introduction, au point l.

[63] Sur l'antériorité radicale du « Je » thétique comme fondement de la connaissance mais inconnaissable en lui-même : « C'est uniquement à la condition que, en général, diverses choses soient identiques ou opposées, qu'elles sont, quant à un quelconque caractère, opposées, ou posées comme identiques. Mais cela ne veut pas dire que, tout simplement et sans aucune condition, tout ce qui peut se présenter dans notre conscience doit être identique à un autre quelconque, et opposé à un quelconque tiers. Un jugement concernant quelque chose à quoi rien ne peut être identique et rien ne peut être opposé n'est pas du tout soumis au principe de raison, car il ne remplit pas sa condition de validité ; il n'est pas fondé, mais fonde lui-même tout jugement possible ; il n'a aucun fondement, mais il donne lui-même le fondement de tout ce qui est fondé. L'objet de ces jugements est le Je absolu, et tous les jugements dont le sujet est la même chose sont valides tout simplement et sans aucune raison ; » Fichte, *Fondements...*, *op.cit.*, « Première partie, §3, » [112], p.69. Également : « La nécessité d'opposer et de lier de cette manière déterminée, repose immédiatement sur le troisième principe fondamental : la nécessité de lier en général repose, elle, sur le premier principe fondamental, le principe fondamental suprême, tout simplement inconditionné. La forme du système se fonde sur la synthèse suprême ; le fait qu'en général il doit exister un système se fonde sur la thèse absolue. » *Ibid.*, [115], p. 71. Et enfin : « Mais un jugement thétique serait un jugement dans lequel quelque chose ne serait pas posé identique à soi-même : on ne pourrait donc présupposer aucune raison de relation ou de distinction : mais le tiers, qu'il faut pourtant présupposer selon la forme logique, serait seulement une *tâche* pour un fondement. Le jugement originel le plus élevé de ce genre est celui-ci : Je suis, dans lequel rien énoncé du Je, mais où la place du prédicat pour une détermination possible du Je est laissée vide à l'infini. Tous les jugements qui sont compris sous celui-ci, c'est-à-dire sous la position absolue du Je, sont de ce genre ; » *Ibid.*, [116], p. 72. Cette dernière phrase de Fichte est très précisément ce qui a ouvert la voie à Schelling pour écrire *Du Moi*.

point de vue de la simple *intuition intellectuelle*[64] (vision immédiate et simple du Tout-Un dans l'Idée), est toujours relative à une *pluralité*. C'est précisément l'enseignement essentiel du criticisme que d'avoir montré très clairement que l'*immédiateté* de la représentation exprime un simple concept, c'est-à-dire en fait une simple *présupposition*. La connaissance suppose *a contrario* une *synthèse* entre un sujet et prédicat, prédicat dont la liaison avec le sujet doit être *construite* dans un *troisième terme*, une intuition dans laquelle peut s'apercevoir la *correspondance* du sujet et du prédicat. L'intuition intellectuelle n'est donc pas une connaissance, car sans démonstration *dans* cette intuition, cette intuition n'est qu'une simple présupposition. Or, c'est exactement ce qu'est le « Je » : une présupposition et même un *postulat*, dans la mesure où il est la condition d'une construction[65] de son identité absolue. Cependant, en passant dans la construction, le « Je » n'est plus considéré dans son essence, mais dans la *forme du savoir*, c'est-à-dire en tant que *connaître*. C'est à ce moment qu'apparaît le concept fichtéen de *différence alternante ou réciproque*[66]. Puisque l'essence est

---

[64] Il est vrai que Fichte dans la *Doctrine de la science* de 1794 ne fait jamais usage du concept d'intuition intellectuelle pour le *Je* thétique. Cela vient selon nous du fait que Fichte à ce moment-là, malgré ses efforts considérables pour dépasser le mode de pensée simplement logique de l'entendement, reste néanmoins encore très influencé par la pensée *logicienne* (l'entendement) qui pense par *simples concepts*. On remarquera qu'il désigne le « Je » thétique par les termes de « concepts » ou « jugements ». C'est Schelling qui développe en propre cette thématique de l'intuition intellectuelle, certes sous l'influence de Jacobi, mais en suivant toutefois la *ligne fichtéenne*.

[65] Comme on le voit dès maintenant, Fichte comme Schelling veulent transposer le concept de *construction* issue de la philosophie des mathématiques de Kant dans le domaine spéculatif, là où Kant n'accordait que de simples « déductions rationnelles ». Voir plus bas dans l'introduction. Pour une lecture plus approfondie du concept de construction chez Kant et le post-kantisme spéculatif, on peut se rapporter à l'ouvrage de Helga Ende, *Der Konstruktionbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus,* Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1973. Spécifiquement sur le concept de construction chez Schelling, on peut se rapporter à l'article de V. Verra « La « construction » dans la philosophie de Schelling, dans *Actualité de Schelling »*, G. Planty-Bonjour (ed.), Paris, Vrin, 1979.

[66] Nous citons ici la démonstration complète du concept de *détermination alternante* que nous avons simplifié puisqu'il ne s'agit pour le moment que d'une introduction :

« Dans la mesure où l'on dit : le Je se détermine soi-même, on attribue au Je une totalité absolue de réalité. Le Je ne peut que se déterminer comme réalité, car il est posé comme réalité tout simplement (§1), et aucun négation n'est posée en lui. Pourtant, il devrait être déterminé par lui-même : cela ne peut pas signifier qu'il supprime une réalité en soi, car ainsi il entrerait immédiatement en contradiction avec lui-même ; mais cela doit signifier : le Je détermine la réalité et, par le biais de celle-ci, soi-même. Il pose toute réalité comme un quantum absolu. En dehors de cette réalité il n'y en a pas d'autre. La réalité est posée dans le Je. Le Je est donc déterminé dans la mesure où la réalité est déterminée. [...]

Le Non-Je est opposé au Je ; et en lui, il y a de la négation comme il y a dans le Je de la réalité. Si la totalité absolue de la réalité est posée dans le Je : alors il faut nécessairement que dans le Non-Je la totalité absolue de la négation soit posée ; et la négation elle-même doit être posée en tant que totalité absolue.

Toutes deux, la totalité absolue de la réalité dans le Je, la totalité absolue de la négation dans le Non-Je, doivent être réunies par détermination. De ce fait le Je se détermine *en partie* et il est *en partie déterminé* – en d'autres termes : le principe doit être pris dans une signification *double*, chacune devant toutefois pouvoir consister à côté de l'autre.

Mais toutes deux doivent être pensées comme *Une seule et même chose*, c'est-à-dire que justement dans la mesure où le Je est déterminé, il doit se déterminer, et également dans la mesure où il doit se déterminer, il doit être déterminé.

indivisible et purement identique à soi, le mouvement de connaissance doit lier deux termes qui *en soi* sont le *même*. Cela signifie que la seule différence pensable dans la connaissance de l'absolu n'est pas qualitative (car il n'y a qu'*un* Être au sens fondamental), mais *quantitative*. Autrement dit, le « Je » partage sa réalité absolue grâce au troisième principe de la *Doctrine de la science*, principe qui constitue la *synthèse dans la connaissance*. Cette synthèse est nécessairement un *mouvement* et Fichte l'appelle *détermination alternante* car l'attribution d'une partie de la réalité à un des principes suppose nécessairement l'attribution *réciproque* de la négation à l'autre principe et inversement. On observe donc une *séparation*, dans la mesure où dans le passage de l'essence à son connaître (la forme), le « Je » est *divisé quantitativement* et s'efforce de *rétablir l'unité* par une négation progressive du « non-Je » qui représente la limitation du « je » affirmatif et la possibilité de l'objet : mais cette négation du « non-Je » ou ce retour à l'unité n'est possible que selon une *exigence*[67], non une identité réelle. Mais il faut garder à l'esprit que cette division quantitative dans la *forme* (troisième principe de la *Doctrine de la science*) n'atteint pas l'*essence* qui est réalité absolue, en tant

---

Le Je *est* déterminé, cela signifie que de la réalité est déterminé en lui. Si de ce fait le Je pose en lui seulement *une partie* de la totalité absolue de la réalité, il supprime en soi par là le reste de cette totalité. Et pose la partie de la réalité égale à la réalité supprimée, au moyen de l'opposer (§2) et de l'égalité de la quantité avec soi-même, dans le Non-Je (§3). Un degré est toujours un degré ; que ce soit un degré de réalité ou de négation. (Divisez par exemple la totalité de la réalité en 10 parties égales ; posez-en 5 dans le Je ; alors nécessairement cinq parties de la négation seront posées dans le Je.)

Autant le Je pose en soi de parties de négation, autant il pose de parties de réalité dans le Non-Je ; réalité qui, dans l'opposé, supprime la réalité en lui. (S'il y a par exemple cinq parties de négation posées dans le Je, alors cinq parties de réalité sont posées dans le Non-Je).

De ce fait, le Je pose de la négation en soi dans la mesure où il pose de la réalité dans le Non-Je, et de la réalité en soi, dans la mesure où il pose de la négation dans le Non-Je ; il se pose en se *déterminant*, dans la mesure où il *est* déterminé ; et étant déterminé, dans la mesure où il se *détermine* : et la tâche, dans la mesure où elle était donnée plus haut, est résolue.

[...]

– Par la *détermination* en général, on se contente de *poser fermement de la quantité* ; sans chercher comment et de quelle manière : par notre concept synthétique établi à l'instant, la quantité de *l'un est posée par celle de son opposé*, et inversement. Par la détermination de la réalité ou de la négation du Je est en même temps déterminée la négation ou la réalité du Non-Je ; et inversement. Je puis partir de l'un des opposés ; comme je le veux ; et j'ai à chaque fois par un acte de détermination en même temps déterminé l'autre. Cette détermination plus déterminée pourrait être correctement appelée *détermination alternante* [...]. » Fichte, Fondement..., *op.cit.*, Deuxième partie, §4, B, [129-130-131] / p.82-83.

[67] « En outre, puisque l'objet est posé absolument, tout simplement et sans aucune raison (pour l'action de poser en tant que telle), la relation advient elle aussi tout simplement et sans aucune raison ; et c'est seulement maintenant qu'est pleinement expliqué dans quelle mesure le poser d'un Non-Je est absolu : il est absolu dans la mesure où il se fonde sur cette relation seulement dépendante du Je. Ils sont tout simplement reliés, signifie qu'ils sont posés tout simplement égaux. Mais comme, aussi certainement qu'un objet doit être posé, ils ne sont pas égaux, on peut simplement dire que leur égalité est tout simplement exigée : ils doivent tout simplement être égaux. – Mais comme réellement ils ne sont pas égaux, la question se pose toujours de savoir lequel des deux doit se diriger selon l'autre, et dans lequel il faut admettre la raison de l'égalité. La réponse que l'on peut donner à cette question est immédiatement évidente. De même que le Je est posé, toute réalité est posée ; tout doit être posé dans le Je ; le Je doit tout simplement être indépendant, et tout doit être dépendant de lui. Est donc exigée la concordance de l'objet et du Je ; et c'est le Je absolu, justement en raison de son être absolu, qui l'exige. » *Ibid.*, [260], p. 179.

que principe *thétique* du savoir. Mais Fichte n'en dit pas plus sur le principe thétique car il se concentre sur l'exposition du « Je » dans la forme du savoir, qui constitue la connaissance philosophique, puisqu'il ne saurait y avoir de connaissance sans synthèse entre des parties distinguables. Mais le problème est que beaucoup de lecteurs (notamment Hegel dans la *Differenzschrift*) et de commentateurs (voir notre « appendice » à ce sujet) ont interprété la synthèse comme une modification du premier principe (la thèse), comme si le « Je » n'était qu'une prémisse ou une anticipation dialectique devant faire l'objet d'une transformation au cours du mouvement de la synthèse, alors qu'il n'en est rien, car comme l'a dit Fichte, le fondement est *solide* et constitue l'idéal absolu que la synthèse cherche infiniment à reconstituer par l'acte moral de la volonté humaine. C'est pourquoi Schelling a écrit *Du Moi* (1795), afin de prévenir ce contresens, mais son ouvrage n'a pas été compris.

Il nous faut maintenant examiner comment Schelling interprète cette percée fichtéenne vers l'absolu et dans quelle mesure il conserve mais aussi modifie cet héritage, afin d'y intégrer *sa* découverte, à savoir la philosophie de la nature.

i. Dans *Du Moi*, qui constitue le fondement de tout l'édifice philosophique schellingien, le but principal de Schelling est au moins double : il s'agit d'une part de confirmer la voie fichtéenne selon laquelle la *liberté absolue* présupposée par Kant dans la *Critique de la raison pratique* peut constituer le fondement *spéculatif* de la philosophie comme *science* et d'autre part, entreprendre une recherche originale que Fichte a laissé dans l'ombre, à savoir examiner les prédicats *thétiques* du nouveau fondement, afin de s'assurer qu'il ne soit pas confondu avec la conscience ou avec toute détermination du « non-Je ». Autrement dit, il s'agit d'assurer la *pleine positivité* du « Je » et d'établir, non démonstrativement (puisque c'est ce fondement qui est la condition de toute démonstration) mais par une *analyse* de sa propre intuition inconditionnée, que le « Je » est en vérité l'*être pur* (sans relation) ou *Dieu*. Nous souhaiterions insister particulièrement sur cet ouvrage, car il permet de renverser la conception dominante que l'histoire de la philosophie semble avoir retenu du « Je » fichtéo-schellingien, à savoir une conception mêlée au concept de conscience, confusion que précisément Schelling a cherché à anticiper. Cette anticipation de Schelling fut malheureusement un échec car son intention n'a pas été comprise. La conséquence essentielle de l'*élévation à l'absolu* du « Je » est bien entendu son caractère *non-objectif*, ce qui le rend, *en tant que tel*, impropre à toute démonstration et ainsi à toute *preuve* objective. C'est pourquoi Schelling a presque aussitôt associé au « Je » (notamment dans l'introduction à l'*Esquisse*), et non pas seulement à partir des *Recherches* de 1809, un concept à partir duquel

il devient possible de concevoir de toute éternité une *révélation*[68] de Dieu dans un *fond* autre que lui-même. Ce concept de *fond* en Dieu (en allemand Schelling l'appelle « *Grund* ») est un terme tout à fait ambigu puisque « *Grund* » signifie aussi « raison », alors que cette *altérité* en Dieu constitue justement ce qui par soi-même *aspire* à la raison, mais intrinsèquement manque de raison. Sa traduction n'est pas évidente, car en français le terme de fondement est plutôt ce qui correspond au « Je », puisque c'est bien le « Je » qui est le fondement de toute connaissance possible. Le mot « base », bien que logiquement tout à fait approprié, nous semble parfois péjoratif en français et inélégant pour caractériser l'aspiration de l'Existant. C'est pourquoi nous avons opté pour la traduction de Jean-François Courtine, qui l'a traduit par le mot « fond », qui est le radical du mot « fondement », ce qui est selon nous exactement ce qu'il signifie. Enfin, on parle en français du fond pour faire référence à des états de tristesse (« toucher le fond ») ou encore positivement en parlant de ce qui est caché, présent mais non manifeste (« le fond d'une personne »), différents sens que recouvrent le concept schellingien puisque le fond est également ce qui explique la possibilité du *mal*. Nous avons

[68] « Partons maintenant de la proposition : l'être originaire est nécessairement et par nature identité absolue du réal et de l'idéal. Avec cette proposition, rien n'est encore dit cependant : nous possédons seulement le concept de l'être originaire, mais nous ne le possédons pas comme un être *actuel*, *effectif*. Si, par exemple, nous disons : l'essence de l'homme est une identité absolue de liberté et de nécessité — en lui sont unis au plus intime un principe libre et un principe nécessaire —, alors nous avons certes un concept de l'homme, mais encore aucun homme effectif vivant ; à cet effet (pour avoir un homme effectif), il faut que nous considérions cet homme, pour savoir dans quelle mesure ces principes y sont effectivement compris en tant qu'opposés, conflictuels. — En d'autres termes : l'être originaire comme identité du réal et de l'idéal n'est lui-même posé que subjectivement, mais nous devons tout aussi bien le comprendre objectivement : il doit nécessairement être non seulement *dans soi*, mais aussi *hors de soi* identité absolue du réal et de l'idéal, il doit comme tel se révéler, s'actualiser — il doit aussi se montrer dans l'existence comme quelque chose qui est essentiellement identité absolue du réal et de l'idéal ». *Conférence de Stuttgart, op.cit.,* [424], p. 206. Deux remarques importantes sur ce passage qui explique le concept de révélation. D'une part, c'est seulement à partir des *Recherches* (1809) que Schelling conçoit le passage de l'essence à la forme comme une révélation dans l'*existence*. Auparavant, il ne conçoit ce passage que dans la potentialité de l'Idée et c'est pourquoi on peut considérer les travaux de Schelling à partir de 1809 comme une *transition* vers la philosophie positive (Philosophie de la révélation, de la mythologie, du monothéisme etc...). Ce qui témoigne de ce caractère transitoire vers l'*effectivité* est l'introduction du concept de *temps* et d'*historicité* de l'absolu, notamment dans les *Âges du Monde*. D'autre part, il ne faut pas confondre, comme l'a fait M. Marquet (nous renvoyons sur ce point à notre « appendice »), le passage de la potentialité à l'actualité avec une prétendue « actualisation de l'essence ». L'essence ne s'actualise jamais car elle est de toute éternité dans la pure indifférence, ce que Schelling développera comme la « magie » ou l'éternel *pouvoir-être* de Dieu (de l'allemand « *mögen* » = pouvoir). C'est seulement *dans la forme* qui accompagne l'essence de toute éternité que le passage de la potentialité à l'acte se réalise. C'est de cette façon que l'identité absolue peut se *maintenir* en dépit de la transition dans la forme et cela suppose donc une *duplication* par laquelle l'essence, sans sortir d'elle-même, se *forme* dans une *image* d'elle-même (« *Einbildungskraft* »). C'est ce redoublement de soi qui constitue la création : « L'on a très souvent considéré cette transition de l'identité à la différence comme une *suppression de l'identité* ; mais ce n'est nullement le cas, comme je vais bientôt le montrer. Il ne s'agit bien plutôt que d'une duplication de l'être, donc d'une accentuation de l'unité, laquelle peut à nouveau être élucidée par analogie avec nous. La conscience prend naissance par une scission de principes qui étaient auparavant implicites dans l'homme, par exemple le rationnel et l'irrationnel. Aucun des deux ne doit être éliminé. C'est précisément dans le conflit et la réconciliation des deux que notre humanité doit s'avérer Or lorsque nous devenons conscients — lorsqu'en nous se scindent la lumière et les ténèbres —, nous ne sortons pas pour autant *hors de nous*, les principes demeurent bel et bien dans nous comme leur unité. » *Ibid.,* [424-425], p. 206.

donc voulu montrer également que ce « fond » n'est pas une découverte des *Recherches* 1809, mais qu'il est le concept sans lequel la philosophie spéculative serait impossible, puisque sans lui, Dieu ne serait jamais *manifeste* (y compris à lui-même) et resterait éternellement voilé dans son pur « en-soi ». Ce concept de « fond » est ce qui nous a conduit également à pouvoir expliquer pourquoi Schelling prétend dépasser le simple idéalisme de la conscience et établir une philosophie *réaliste* (bien que spéculative), fondée sur l'idée de la philosophie comme *création divine*[69]. Cette création n'est pas le résultat d'un libre choix de Dieu (création *ex nihilo* arbitraire), mais la *conséquence nécessaire* de son éternelle identité. La création est entendue comme ce qui découle *nécessairement* de Dieu, mais à partir de son *fond*. Cela signifie que Dieu s'auto-produit de toute éternité et apparaît dans une unité avec le pôle de la *particularité* (l'égoïsme divin), c'est-à-dire le fond. La distinction du particulier se fait alors selon le *degré de puissance* de la particularité, ce qui correspond au *degré de conscience* ou de *personnalisation* de l'Être suprême. Plus son degré est bas, plus Dieu se rapproche de la matière la plus obscure (indéterminée) et plus son degré est élevé, plus Dieu se rapproche de soi-même en tant qu'intelligence et volonté d'amour infinie. La question de l'origine de la *finitude* n'appartient pas au champ de la philosophie négative (ou rationnelle) et commence avec les *Recherches* en 1809. Nous laissons délibérément de côté la philosophie positive, car notre dessein est de clarifier le sens des idées schellingiennes depuis son premier ouvrage de 1794 (*Sur la possibilité d'une forme…)* jusqu'aux *Recherches* (1809), afin de pouvoir comprendre la genèse de la philosophie de l'identité, qui se développe en deux branches essentielles, la philosophie de la nature et de l'esprit. Il nous faut donc maintenant expliquer la singularité de la philosophie de la nature schellingienne.

j. La philosophie de la nature de Schelling constitue, sinon un problème, au moins une difficulté, et cela pour deux raisons. D'abord, comme nous l'avons déjà souligné, la philosophie de la nature n'adopte pas le même *présupposé* que la science physique moderne, qui est empirique. En effet, la physique que nous qualifions d'origine copernicienne (ou képlérienne, newtonienne etc…), est considérée par la communauté des savants comme le discours scientifique qu'il *faut* tenir sur la nature et, pour le dire vite, correspond à la formule bien connue de Galilée selon laquelle « la nature est un livre écrit en langage mathématique ». Or, en raison de son exactitude démonstrative et de son efficience expérimentale, elle a tendance à exclure *a priori* la possibilité même d'un autre discours scientifique sur la nature et

[69] Sur la question de la création chez Schelling, on peut se rapporter à l'ouvrage d'E. Brito, *La création selon Schelling : Universum*, Presses Universitaires De Louvain, 1987.

considère que l'effectivité courante (sensible) est la seule sur laquelle la science est *légitime* à s'exprimer. Nous disons discours « scientifique », car la conception contemporaine du savoir naturel ne voit aucun inconvénient à ce que la poésie ou l'art en général s'exprime à sa façon sur la nature. Mais lorsqu'il s'agit de science, alors l'expression sur la nature *supra-sensible* devient plus délicate. Car au fond, le présupposé de tous les savants modernes est que l'objet de la perception *sensible* constitue la marque de ce qui est *réel* (le phénoménal). Or, la philosophie de la nature de Schelling considère le réel phénoménal comme inessentiel et présuppose au contraire que la *nature* doit être conçue dans la pure *intuition intellectuelle*. Il s'agit ici là d'une difficulté importante car nous sommes désormais habitués à des conceptions sur la nature qui portent sur un certain *type d'effectivité* qui n'est pas celle de la philosophie de la nature. L'effectivité de la physique moderne n'est pas, rigoureusement parlant, celle de la nature en tant que telle, mais celle de ses produits *apparaissant* dans la sphère restreinte de la *spatio-temporalité* courante et médiocre (le « devenir » au sens platonicien). C'est pourquoi la nature est généralement confondue avec la matière spatiale en mouvement ou, au mieux, avec des « forces naturelles », mais dont le statut est problématique. Ces forces sont rapportées à « l'univers » ou à la « nature », mais sans que le lien entre ces forces ou cette matière (corpusculaire, atomique, moléculaire etc…) avec le *Tout* soit clairement établi. En vérité, ces forces sont des principes *hypothétiques* servant à la démonstration dans le champ phénoménal, avec l'appui indispensable des mathématiques. Or, le but de la philosophie de la nature est précisément d'essayer d'expliquer *ce lien entre les forces de la nature et l'univers dans sa totalité*. Dit comme cela, la philosophie de la nature devrait pouvoir coexister avec la physique scientifique, à titre de complément spéculatif. Mais ce n'est pas aussi simple. Car le fait de proposer une *autre* conception de la nature et qui fait pourtant usage de concepts qui ont la même désignation que ceux employés dans la physique empirico-scientifique (électricité, magnétisme, chimisme, oxygène, fluide galvanique etc…), est absolument déroutant. C'est comme si Schelling, à partir des conceptions des savants de son temps, réinscrivait complètement ces concepts dans la sphère philosophique qui est la sienne et travestissait la science objective afin de les conduire vers une destination supérieure. En ce sens, la critique hégélienne[70] selon laquelle la méthode de Schelling consisterait à reprendre

[70] « En ce qui concerna le contenu, les autres [Schelling et les philosophes de la nature comme Steffens, Oken etc...] ont quelquefois recours à une méthode très expéditive pour disposer d'une grande extension. Ils attirent sur leur terrain une masse de matériaux, c'est-à-dire tout ce qui est déjà connu et déjà mis en ordre ; et s'occupant spécialement d'étrangetés et de curiosités, ils ont encore l'air de posséder tout le reste — dont le savoir dans son espèce était déjà accompli — aussi bien que de dominer ce qui n'est pas encore ordonné. » *Phénoménologie de l'esprit*, op.cit., trad. jean Hyppolyte, Tome I, Aubier, 1941, Préface, p.15.

un savoir déjà conçu par les savants de son temps et à l'insérer dans un formalisme vide est à la fois vraie et fausse. Fausse, car l'ontologie schellingienne n'est pas un formalisme vide qui n'ajouterait rien à son objet. Il est au contraire la condition *sine qua non* sans laquelle la nature ne pourrait être élevée à l'absolu. Mais Hegel a en un sens raison sur ce point, car Schelling reprend constamment (y compris dans la *Philosophie de l'art* avec Schiller et Winckelmann essentiellement) des conceptions d'autres savants allemands (Baader, Steffens, Oken etc...), mais aussi anglais et français (Cavendish, Deluc etc…), sans expliquer leur conception. Il présuppose que nous les connaissions, au moins dans les grandes lignes, ce qui n'est (quasiment) jamais le cas. Car qui lit aujourd'hui Georges Louis Lesage[71] pour sa théorie corpusculaire de la gravité ou Alessandro Volta[72] pour sa théorie du galvanisme ? La nouvelle édition des œuvres complètes de Schelling[73] consacre un tome entier aux seules sources de Schelling en sciences naturelles. C'est pourquoi nous disons que la philosophie de la nature de Schelling ne doit pas être conçue comme un « supplément » de la science objective moderne, mais doit être étudiée comme une *discipline complètement à part*, une partie intégrante de la philosophie, bien qu'elle suppose tout de même une connaissance poussée en *histoire des sciences*. La philosophie de la nature est tout à fait distincte de la physique objective, car elle est *spéculative*, c'est-à-dire qu'elle repose sur l'intuition intellectuelle de Dieu[74], mais dans la mesure où il est restreint à la première puissance, sans conscience. Il s'agit donc bien d'une nature *spéculée*, celle que les poètes ont à l'esprit dans leurs chants, mais que Schelling tente de saisir par la force du concept et non par l'imagination. Il puise constamment dans le réservoir des savants de son temps, mais élabore sa propre *spéculation philosophique*, quitte à changer la théorie initiale dont il s'inspire, à l'image du *Timée* de Platon qui reprenait les théories de son temps, *Timée* dont Schelling a écrit un commentaire en 1794.

La deuxième difficulté de la philosophie de la nature est intrinsèque aux propos de Schelling. Sur ce terrain (celui de la nature), nous sommes obligés de reconnaître que notre

---

[71] Georges-Louis Le Sage (1724-1803) est un physicien genevois connu pour sa théorie de la gravité faisant intervenir des particules qu'il appelait « corpuscules ultramondains ». Schelling le considère comme le représentant moderne de l'atomisme et du mécanisme.

[72] Alessandro Volta (1745-1827) est un physicien et chimiste italien. Il est connu pour ses travaux sur l'électricité et pour l'invention de la première pile électrique, appelée pile voltaïque. Son nom est à l'origine du volt, unité de tension électrique.

[73] *Schelling : Historisch-kritische Ausgabe*, Ergänzungsband zu den Werken Band I, 5-9.

[74] « La *spéculation*, c'est-à-dire la vision, la considération de ce qui est en Dieu, voilà l'essentiel. La science n'a elle-même de valeur qu'autant qu'elle est spéculative, qu'autant qu'elle est la contemplation de Dieu tel qu'il est. » *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature* (1805), dans *Œuvres métaphysiques*, *op.cit.*, [158], p. 39.

philosophe est très obscur et affirme souvent comme évident une proposition qui nous est tout à fait mystérieuse, comme si nous devions la méditer (très) longtemps pour en saisir le sens. Selon nous, il y a plusieurs raisons à cette obscurité. D'abord, comme nous l'avons déjà fait remarquer, Schelling fait référence à des savants et des conceptions de son temps que nous ne connaissons plus (par exemple Black[75] pour la théorie de la chaleur ou Franklin[76] pour l'électricité), ce qui suppose une recherche savante en histoire des sciences. Schelling semble baigner dans ces concepts avec aisance et ne prend pas le temps de nous les expliquer. Bien au contraire, il présuppose cette connaissance et amorce à partir d'elle sa démarche à la fois critique et spéculative. À cela s'ajoute le fait que Schelling réintroduit des concepts (dans leur dénomination du moins) issues de la philosophie ancienne, telle que par exemple l'éther ou les quatre éléments[77] (air, eau, terre, feu), tout en les mélangeant avec des concepts moderne, comme la gravité universelle, l'attraction et la répulsion newtonienne ou l'oxygène en chimie, ce qui produit un sentiment de mélange des genres peut-être fascinant, mais aussi très souvent énigmatique, comme une sorte d'harmonie conceptuelle fusionnant les temps, à travers des schémas et des déductions ternaires d'une aridité extraordinaire. Il faut donc bien avoir à l'esprit que la philosophie de la nature est un projet singulier car elle s'efforce de *réconcilier* la nature avec Dieu, de la concevoir comme son *éternel miroir*, alors que la tendance générale du monde moderne depuis Descartes consiste précisément à les séparer[78] (mécanisme). Nous lui avons donc consacré une section, mais seulement afin de proposer au lecteur une *introduction à son étude* et une application de la méthode générale de la philosophie spéculative. Car la philosophie de la nature constitue la *racine*[79] de toutes les

---

[75] Joseph Black (1728-1799) est un physicien et chimiste écossais, auteur des concepts de chaleur latente et de chaleur spécifique. Il est également connu pour avoir découvert le dioxyde de carbone, combattit l'hypothèse du phlogistique et proposa sa théorie du calorique. Dans *De l'âme du monde*, Schelling se fonde principalement sur ses conceptions.

[76] Benjamin Franklin (1706-1790) est un physicien et inventeur américain. Ses recherches portent sur l'électricité et il est, entre autres, l'inventeur du paratonnerre.

[77] Comme nous l'expliquons en « section IV chap.2 », Schelling n'était pas le seul à employer des concepts philosophiques pour comprendre la nature. Les savants empiristes eux-mêmes le faisaient car ils ne distinguaient pas encore complètement la philosophie de la science physique objective. Mais il est vrai également que Schelling pousse bien plus loin la spéculation.

[78] « Avec des concepts de Dieu aussi abstraits que celui d'*actus purissimus*, tels que les avait établis l'ancienne philosophie, ou avec ceux que la philosophie moderne ne cesse de proposer, dans son souci d'éloigner le plus possible Dieu de toute nature, il est absolument impossible d'arriver à quelque chose. [...] Toute la philosophie moderne européenne souffre depuis son début (avec Descartes) de ce commun défaut que pour elle la nature n'est pas présente (*vorhanden*), qu'il lui manque un fondement vivant. En cela, le réalisme de Spinoza est tout aussi abstrait que l'idéalisme de Leibniz. » *Recherches, op.cit.,* [356] / p. 142-143.

[79] Sur ce point nous rejoignons les propos de Grant, selon lequel la philosophie de la nature n'est pas un moment (« *phase* ») dans le développement historique de la philosophie de Schelling, mais constitue en effet son noyau (« *core* ») et sa critique de la volonté d'une grande part des historiens de la philosophie à subdiviser la philosophie schellingienne en période, ce qui tend à masquer le fait que la philosophie de la nature est le pilier de

autres branches du système et il eut été gênant d'écrire sur Schelling sans y consacrer une section.

Il nous faut désormais proposer une explication de sa *méthode générale*, à savoir celle de la *construction des puissances*, que nous mettrons en parallèle avec la théorie de la méthode Kant.

k. Concernant la méthode philosophique de Schelling, il est impossible de l'exposer ici en détail. Pour la présentation détaillée, nous renvoyons notre lecteur au chapitre 2 de la section III de notre thèse. Cependant, il ne nous semble pas superflu d'établir dès maintenant le rapport qu'entretient la méthode de Schelling avec celle que Kant a développée dans la *Critique de la raison pure*.

En effet, dans la « théorie transcendantale de la méthode », Kant fait une distinction cruciale entre la méthode *philosophique* et la méthode *mathématique*. Il conçoit la première comme ce qui réalise des déductions à partir de *principes*, c'est-à-dire de représentations universelles dans lesquelles le *particulier* est lui-même compris comme une représentation *générale*, mais subordonnée à une représentation supérieure, que l'on peut considérer comme « plus universelle » que le concept qui lui est subordonné. C'est pourquoi, d'un point de vue logique, le mot « principe » a un sens *relatif*, puisque n'importe quelle représentation, dans la mesure où elle sert à la déduction d'une représentation « moins universelle » peut être appelée « principe », bien qu'elle puisse elle-même être particulière à l'égard d'une autre plus générale etc… Autrement dit, l'idée méthodique de Kant consiste à dire que les concepts philosophiques, bien qu'ils aient un contenu déterminé, sont *discursifs*, c'est-à-dire qu'ils proviennent de la même souche que les concepts purement logiques (l'entendement). D'où la célèbre conception de la connaissance philosophique par Kant :

---

tout l'édifice systématique : « Within contemporary Schelling's scholarship's endless discussions of wether there is « only one Schelling » or « no one Schellingian philosophy », just outlines, sketches, and so forth, scan attention is paid to the deep vein of naturephilosophy running through it. Two things clearly emerge from this : firstly, that commentators's reluctance (demonstrated in the mid-twentieth century in particular by Jasper's (1955) synopsis of Schelling's philosophy) to consider the naturephilosophy *core* to Schellingianism, rather than just a *phase*, vitiates any coherent conception of that philosophy ; and secondly, the periodizing tendency reproduced in virtually every account of Schelling's philosophy is therefore at best misleading », Grant, Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, London, Continuum, 2006, p.3. Cependant, il faut souligner que la philosophie de la nature n'est que le noyau du *système* et non de sa philosophie en général, car son principe absolu est le « Je », qui n'appartient pas encore à la forme du système et est par conséquent indépendant de la philosophie de la nature. Ce domaine *fondamental* relève de ce que Schelling, après Fichte, appelle les propositions *thétiques* et précède le développement du système, restreint précisément à la problématique de la *fondation*.

La connaissance *philosophique* est la connaissance *rationnelle par concepts*[80]

[…]

La connaissance philosophique est, selon Kant, *par* concepts, car l'on peut dire qu'en son sein, *tout est concept*, y compris le particulier. Philosophiquement, toute détermination relève de l'universel ou de la généralité, en ce sens qu'aucune représentation n'est considérée comme un *singulier* qui *existerait* indépendamment de ce même concept et auquel une *intuition* (*Anschauung*) nous donnerait accès. Par exemple, l'intuition sensible nous offre dans l'expérience la vision d'un arbre *effectif* par laquelle je suis *affecté*, que j'en ai conscience ou non, et cette singularité de l'affection inconsciente inhérente au mode de l'intuition sensible persiste et s'exprime dans la représentation conceptuelle et discursive (logique) que nous pouvons exprimer consciemment avec le mot « arbre ». Le *mot* « arbre » est *général,* mais il indique une singularité (*cet* arbre de notre jardin) auquel nous avons accès par l'intuition dite empirique. Or, cette intuition du singulier fait défaut à la connaissance philosophique puisque sa nature même consiste à faire *abstraction* de tout élément empirique et à s'élever à l'Idée ou au concept rationnel, dans lequel finalement *le particulier est également un universel*[81], mais d'un degré d'universalité moindre. C'est pourquoi la connaissance philosophique doit être rigoureusement distinguée de la connaissance mathématique.

En effet, la connaissance mathématique n'est pas tant différente de la philosophie de par son objet, puisque la philosophie peut également parler de grandeurs ou de quantités, mais par sa *forme*[82]. Cette différence de forme consiste en ce que le mathématicien peut concevoir son concept (l'universel) *dans* le singulier ou en tant qu'objet d'une intuition *a priori*, c'est-à-dire que son concept n'est pas un simple concept universel (l'idée du triangle, de la racine carré, de la probabilité etc…), mais un *schème* qui est la *réalisation* d'un certain concept universel *dans* une intuition et qui rend alors possible un objet théorique accessible à l'intuition (singulier), bien que déterminé selon des règles *a priori* de l'entendement. Ce que Kant analyse abstraitement, c'est-à-dire ici philosophiquement, les mathématiques le réalisent *concrètement*, autrement dit le *schème* est un acte synthétique originairement indivisible qui présente un concept dans une intuition, c'est-à-dire objectivement en tant que *singulier*. Or,

---

[80] Kant, *Critique de la raison pure*, *op.cit.*, (A713/B741), p.604.

[81] Nous voyons déjà ici s'annoncer chez Kant la méthode de Schelling selon laquelle l'Idée consiste en une *indifférence* ou *égalisation* du particulier et de l'universel.

[82] « C'est dans cette forme que consiste la différence essentielle entre ces deux espèces de la connaissance rationnelle, et elle ne repose pas sur la différence de leur matière ou de leurs objets. » Kant, *Ibid*., (A714/B 742), p.604

Kant distingue quant à la *méthode* cette opération synthétique du schème mathématique de la simple déduction rationnelle, en ce sens que la première présente le concept dans une intuition et lui fait correspondre un objet singulier dont elle est la *règle universelle de subsomption dans l'intuition* (schème). Kant appelle cette opération une *construction* car l'esprit *produit* une relation (schématique) *dans* l'intuition, relation qui n'est pas *déjà* contenu dans le concept, ce en quoi consiste selon Kant la connaissance philosophique, qui n'est de ce point de vue qu'une *déduction rationnelle par concept* (de type *logique*) :

> La connaissance *philosophique* est la connaissance *rationnelle par concepts*, la connaissance *mathématique par construction des concepts*. Mais *construire* un concept signifie le présenter *a priori* dans l'intuition qui lui correspond. Pour la construction d'un concept est donc requise une intuition *non empirique*, laquelle par conséquent, en tant qu'intuition, est un objet *singulier*, mais n'en doit pas moins, comme construction d'un concept (d'une représentation générale), exprimer dans la représentation une validité universelle pour toutes les intuitions possibles qui appartiennent au même concept[83].

De cette différence de forme ou de méthode entre philosophie et mathématiques, Kant en déduit une idée essentielle et ouvre la voie à Schelling. L'auteur de la *Critique de la raison pure* affirme que les mathématiques ne se définissent pas *spécifiquement* par leur objet (les grandeurs), puisque la philosophie peut également parler de grandeurs pures (l'infini, le fini, la mesure etc…), mais elles se définissent précisément par la *méthode* de leur traitement (la construction) et c'est pour cette raison seulement (la méthode) que les mathématiques ne peuvent porter que sur des grandeurs et non sur des qualités qui supposent un recours nécessaire à l'intuition empirique et donc à une *chute* dans la contingence de l'expérience sensible :

> La forme de la connaissance mathématique est la cause du fait que celle-ci peut porter exclusivement sur des *quanta*. Car seul le concept de grandeur peut se construire, c'est-à-dire se présenter *a priori* dans l'intuition, alors que les *qualités* ne se peuvent présenter dans aucune autre intuition que l'intuition empirique[84].

Selon Kant, un tel « usage dédoublé de la raison[85] » repose sur le fait que la construction d'un concept suppose nécessairement une *intuition* dans laquelle l'objet que nous construisons selon un concept nous est *donné*. Nous ne pouvons construire un triangle et ses propriétés sans posséder *a priori* une source intuitive (l'espace) dans laquelle ce concept

[83] Kant, *Ibid.*, (A713/B 741), p.604.

[84] Kant, *Ibid.*, (A714/B 742)- (A715/B 743), p. 604-605.

[85] Kant, *Ibid.*, (A719/B 747), p.607.

même (le triangle) peut être présenté et par là devenir un schème intuitif de son concept. Or, le problème est que, d'après Kant, nous ne possédons pas d'autres sources d'intuitions *a priori* que l'espace et le temps en tant que formes des phénomènes, qui ne sont que des *grandeurs infinies données*[86] et ne rendent possible aucune connaissance *qualitative* (réelle), sinon la simple forme des phénomènes spatiaux (leur figure). Il nous est donc impossible de connaître un objet *a priori* par construction autrement que comme grandeur, car nous ne disposons pas *d'intuition* de l'être intelligible, mais seulement d'un concept de la *chose en général*, dont nous nous servons d'ailleurs ici *philosophiquement* dans la déduction transcendantale de la possibilité d'une connaissance d'un objet d'expérience en général :

> Or, de toutes les intuitions, il n'en est aucune qui soit donnée *a priori*, si ce n'est la simple forme des phénomènes, l'espace et le temps, et un concept de ceux-ci, en tant que *quanta*, se peut présenter dans l'intuition, c'est-à-dire construire, en même temps leur qualité (leur figure), ou bien c'est simplement leur quantité (la simple synthèse du divers dans l'homogène) qui peut être présenté *a priori* dans l'intuition, c'est-à-dire construite, par le nombre. Mais la matière des phénomènes, à travers quoi des *choses* nous dont données dans l'espace et le temps, ne peut être représentée que dans la perception, par conséquent *a posteriori*. Le seul concept qui représente *a priori* ce contenu empirique des phénomènes, c'est le concept de la *chose en général* […][87].

Pour construire un concept dans une intuition, nous devons faire abstraction de la matière de l'intuition (la sensation) et considérer l'objet de l'intuition *a priori* comme un schème spatio-temporel (mathématique). C'est seulement ensuite en rapportant cet objet *fictif* (construit dans l'intuition pure) à des perceptions *réelles* (sensations) que nous pouvons juger (vérification expérimentale) si notre concept construit *a priori* a de la réalité ou s'il est seulement un objet mathématique fictif construit avec nécessité. C'est pourquoi les concepts mathématiques ne peuvent recevoir de la réalité qu'en étant mis en relation avec des *perceptions sensibles* dont ils expriment « la simple règle de la synthèse […], mais jamais l'intuition de l'objet réel, puisque celle-ci doit être nécessairement empirique[88]. ». Il faut donc bien distinguer le concept de *chose en général* qu'emploie le philosophe pour déduire d'un point de vue *transcendantal* la possibilité de la connaissance d'un objet d'expérience en général *par concept* (quel qu'il soit dans la perception déterminée), du concept *d'objet réel* qui correspond à une règle de synthèse *a priori* des phénomènes, inséparable donc de sa *relation à la perception sensible* et que seul le mathématicien peut *construire* dans l'intuition

[86] Voir *Critique de la raison pure*, « esthétique transcendantale ».

[87] Kant, *Ibid*., (A720/B 748), p.608.

[88] Kant, *Ibid*., (A720/B 748), p.608.

et *a priori*. Il existe donc une *ligne de démarcation* stricte entre la physique expérimentale (mathématique) et la philosophie transcendantale de la nature (partie théorique de la philosophie), bien que fondamentalement ces deux disciplines (dont la physique expérimentale est science et la philosophie seulement art transcendantal) aient le même domaine d'étude, à savoir l'étude des *phénomènes* de la nature comme comprise sous des lois de la raison. Laissons Kant expliquer plus en détail la distinction *méthodique* (formelle) entre les deux :

> Examiner tout ce qui se présente (une chose dans l'espace ou dans le temps) pour savoir si et jusqu'à quel point il s'agit ou non d'un *quantum*, en quoi une existence ou une privation doit y être représentée, dans quelle mesure ce quelque chose (qui remplit de l'espace ou du temps) est un substrat premier ou une simple détermination, si un rapport s'établit entre son existence et quelque chose d'autre comme cause ou comme effet, et enfin s'il est, du point de vue de l'existence, isolé ou en relation de dépendance réciproque avec d'autres choses, examiner la possibilité de cette existence, sa réalité et sa nécessité, ou leurs contraires, tout cela appartient à la *connaissance rationnelle* par concepts qu'on appelle *philosophique*. Mais déterminer *a priori* dans l'espace une intuition (figure), diviser le temps (durée), ou simplement connaître la dimension universelle de la synthèse d'une seule et même chose dans le temps et dans l'espace, ainsi que sa grandeur, qui en résulte, d'une intuition en général (nombre), c'est une *opération rationnelle* procédant construction de concepts, et que l'on appelle *mathématique*[89].

C'est pourquoi l'on peut considérer que la physique expérimentale moderne n'est pas rigoureusement parlant une *physique pure*, mais plutôt une *branche particulière des mathématiques* qui, à l'aide de principes et d'hypothèses *dynamiques* (relatif au mouvement dans l'espace) s'efforce de construire *a priori* les phénomènes naturels. Or, selon Kant, la physique pure ou philosophie de la nature est impossible, car le philosophe ne possède pas d'intuition purement intellectuelle dans laquelle il pourrait, à l'instar du mathématicien, construire son concept de la nature *inconditionnée*. C'est pourquoi Kant estime que la *chose en soi* n'est pas une réalité, mais seulement une *limite* absolue de notre connaissance, qui est condamnée à n'avoir d'intuition, c'est-à-dire de vision immédiate d'un objet réel, qu'*esthétique*. Et c'est là qu'intervient Schelling et sa méthode de la construction des puissances afin de *restaurer* la possibilité d'une intuition intellectuelle en philosophie, mais selon une toute nouvelle conception.

---

[89] Kant, *Ibid.*, (A720/B 748), p.610.

Pour réhabiliter l'intuition en philosophie, il faut accepter l'idée fondamentale de Kant selon laquelle le concept n'est pas une intuition et ainsi que le simple entendement n'offre pas de vision directe de l'être intelligible, telle que la sensibilité nous rend accessible les réalités propres à leur sphère. Schelling approuve cette idée et considère qu'une philosophie véritable, cherchant à s'élever au rang de science, ne saurait procéder uniquement par concepts de l'entendement[90]. En effet, l'idée qui est au fondement de la distinction méthodique du criticisme (construction et déduction) est que tout *progrès* dans la connaissance suppose nécessairement une source *intuitive* dans laquelle la synthèse des concepts peut être *aperçue*. Cette dualité entre l'intuition et le concept dans la connaissance est un réquisit nécessaire de sa productivité. Sauf que, comme l'a montré Kant, nous n'avons pas à disposition, c'est-à-dire *consciemment*, d'intuition de l'être intellectuel. Il est évident que si nous avions une vision immédiate de l'inconditionné en tant qu'être *réel,* notre conscience même, dans la mesure où elle repose sur la finitude de notre être, serait alors *abolie*. Autrement dit, si l'intuition intellectuelle *est,* la conscience finie n'*est plus,* et réciproquement. Comment dès lors se soustraire à cette contradiction ? La solution schellingienne consiste à admettre comme *postulat* (indémontrable) qu'il se trouve au *fondement* de notre conscience une intuition intellectuelle de l'inconditionné (le « Je ») et qu'il est possible, non pas d'avoir accès à cette intuition immédiate du « Je », mais de la *réfléchir* en scindant cette intuition inconsciente, en soi une et indivisible. Mais, pourrait-on objecter, si l'intuition du « Je » est absolument *une* et *inconsciente*, comme pourrait-elle d'une part prendre la forme d'une *synthèse* et d'autre part, devenir une *science* universellement communicable ? Pour répondre à ces objections, il nous faut établir des différences assez importantes entre la méthode de *construction philosophique* telle que l'envisage Schelling et la construction mathématique dont elle s'inspire en effet.

Concernant la co-existence de l'unité absolue du « Je » et de la synthèse des principes à travers l'opposition sujet-objet, cela s'explique par la distinction suivante : *l'essence* et la *forme de l'être*. Il est tout à fait juste de dire que, selon l'essence, il n'existe pas de synthèse

[90] *Du Moi, op.cit.,* Préface, p.55 : « […] qu'une philosophie qui est fondée sur l'essence de l'homme lui-même ne saurait avoir pour objectif des formules creuses – comme autant de prisons pour l'esprit humain –, et pas davantage tendre à cet artifice philosophique qui consiste seulement à reconduire les concepts donnés à des concepts supérieurs, et qui ensevelit l'œuvre vive de l'esprit humain dans des facultés mortes ; qu'il me soit permis de noter au contraire que cette philosophie tend bien plutôt, pour user d'une expression emprunter à Jacobi, à découvrir et à manifester l'existence, et que son *essence,* son *esprit,* ne doit pas être une formule, prise au pied de la lettre, que son objet suprême n'est pas ce qui est médiatisé par des concepts, ce qui est laborieusement ramassé dans des concepts, mais ce qui immédiatement n'est présent à soi-même qu'en l'homme ». Et également au §XVI, p.120-121 : […] je crois qu'aucune langue humaine ne peut fixer dans un mot cet absolu en nous, et que seule une intuition conquise par soi-même de l'intellectuelle en nous peut venir en aide aux lambeaux de notre langue. »

possible, ni d'opposition, mais que règne une *absolue simplicité*. Toutefois, il est tout aussi vrai que l'essence *s'exprime* dans une *forme* (*A = A*), qui elle-même enveloppe une *opposition* du sujet et du prédicat (A sujet et A prédicat), opposition qui n'a pas lieu dans l'essence, mais dans l'*être*. Cet être qui est *sous* l'essence ou *subordonné* à l'essence à lui-même une forme, qui autorise une opposition *effective* entre le sujet et le prédicat (*A = B* et non plus *A = A*) et c'est pourquoi Schelling l'appelle la *forme de l'être*. C'est dans cette forme de l'être que l'unité (le « Je ») se reflète dans un autre et que, à l'intérieur de cette forme uniquement, l'absolu se divise et tend constamment à la réunion des termes scindés. Mais cette division dans la forme n'altère nullement *l'unité calme et sereine de l'essence* qui reste identique à elle-même dans la série complète des formes (Idées) dans lesquelles elle *apparaît* selon une *détermination particulière*. C'est pourquoi Schelling énonce souvent cette proposition très paradoxale selon laquelle il *existe autant d'univers*[91] *qu'il existe de formes particulières*, alors même qu'il n'existe, *essentiellement*, qu'*un* univers. Cette proposition signifie que l'univers (qui contient toutes les formes) rapporté à l'identité absolue est en effet un, mais que rapporté aux *formes* selon lesquelles cet Un *se révèle*, l'univers existe autant de fois que le nécessite la *particularité* de la forme. Cette *distinction des plans* ne contredit pas l'unité de l'essence, puisque la forme est seulement un *reflet* ou un *phénomène* de l'essence, forme qui est donc elle-même intrinsèquement un *néant d'être* ou, si l'on veut, une simple détermination du fond qui est la *matière* pour l'essence. Car la forme consiste en un accueil ou une *réception active* de l'essence, par laquelle la particularité comme *non-étant relatif*[92] est *élevée* au rang d'étant. Par exemple, lorsque nous disons que la nature ou que l'âme est une détermination particulière de Dieu, nous ne voulons certainement pas dire que Dieu, *en tant*

[91] « Derechef, dans l'unité de l'infinie position par laquelle Dieu se renforce lui-même, rien ne peut être compris ou affirmé qui ne soit égal à cette unité et, tout en étant en elle, ne soit la position de soi-même. » *Recherches*, *op.cit.*, [160], p. 40. Plus précisément encore sur la « multiplicité des univers » comme Idée particulière dans l'unité de Dieu : « L'univers (par quoi nous entendrons toujours l'univers en soi, l'univers éternel, inengendré – l'univers, tout comme l'Absolu, est absolument un, indivisible, car il est l'Absolu-même ; il ne peut donc y avoir de choses particulières dans le *véritable* univers car, pour autant qu'elles accueillent en elles tout l'univers indivis, elles sont en-elles mêmes des univers. On pourrait en conclure qu'il existe autant d'univers que d'Idées des choses particulières, et c'était bien notre propos. » *Philosophie de l'art*, *op.cit.*, Deuxième section, §25, [388], p. 81.

[92] « Tout non-étant est *seulement relatif*, à savoir rapporté à un étant plus haut, mais il possède, dans soi-même, à nouveau un étant ; [...] Si donc *B* égalait le pur non-étant, *B* ne pourrait être pour soi ; il a de nouveau à son tour *A* dans soi, et il est donc *(A = B)* ; mais ce *tout (A = B)* se rapporte de nouveau comme non-étant à quelque chose de plus haut, il en est le simple soubassement, le simple matériau, le simple organe ou instrument, cependant il est à son tour *dans soi-même* un étant. » *Conférences de Stuttgart*, dans *Œuvres métaphysiques*, *op.cit.*, [437], p. 217.

que tel, est la nature ou l'âme. Car Dieu[93] en tant qu'essence est soustrait à toute détermination particulière. Mais nous voulons dire que la nature où l'âme sont des *formes* par lesquelles Dieu apparaît selon une certaine détermination et que, puisque c'est Dieu qui apparaît sous une certaine forme, il est nécessaire que Dieu *transite* autant de fois qu'il le faut dans les formes et par conséquent s'*affirme* dans chaque forme, qui est l'univers absolu contenu dans son intuition intellectuelle. C'est pourquoi il faut faire également la distinction entre l'essence qui contient toutes les formes dans *l'indistinction* (le chaos éternelle) et la forme qui au contraire présente l'essence *distinctement* (la beauté éternelle). Lorsque Schelling conçoit la méthode de la construction des puissances, c'est l'absolu lui-même qui *s'auto-produit*. Autrement dit, la synthèse primordiale des puissances n'est pas le fait du philosophe, mais une présentation de chaque forme dans l'intuition intellectuelle du « Je ». Or, cette production originaire ne nous est pas accessible *directement,* car elle est inconsciente et appartient à *l'âme*[94], qui selon Schelling n'est pas un principe d'existence, mais le *savoir* même de Dieu. Il nous faut maintenant répondre à l'objection selon laquelle ce savoir *intuitif* étant inconscient, ne serait pas transmissible (ineffable).

Si le savoir de Dieu est transmissible, c'est parce qu'il nous est possible selon les conditions limitées de notre finitude de *diviser* cette synthèse complète en ses éléments, qui existent *simultanément*[95] pour Dieu, et de *construire* cette synthèse dans notre réflexion selon une *succession de puissances*, dont chacune exprime le *degré* par lequel l'essence se reflète

---

[93] À partir des *Âges du monde* (1811), Schelling parlera même de « sur-deité » pour désigner l'essence par contraste avec Dieu comme être effectif, qui se réalise dans la forme. Mais dans la philosophie négative, Schelling fait seulement la distinction entre l'essence et la forme en Dieu.

[94] Schelling renverse en quelque sorte la conception traditionnelle issue d'Aristote qui concevait l'âme, dans sa relation à la matière, comme le principe de l'individualité (en particulier chez Leibniz puisque l'âme est la substance individuelle ou monade). Dans la conception schellingienne, c'est la *volonté-propre* issue du fond qui constitue la racine de l'*individualité* tandis que l'*âme* est au contraire ce qu'il y a d'*impersonnel* en chacun, la liaison intellectuelle de la créature avec Dieu. C'est pourquoi elle est également la science elle-même : « L'âme, voilà le vrai divin *dans l'homme*, voilà donc l'*impersonnel*, le proprement étant auquel doit être soumis le personnel en tant que non-étant. [...] L'âme, en somme, c'est le non-personnel. L'esprit *sait*, mais l'âme ne sait pas, elle est la science même. » *Conférence de Stuttgart*, dans *Œuvres métaphysiques*, *op.cit.*, [468-469] / p. 245.

[95] Quand Schelling dit que le savoir est contenu en Dieu sans aucune division ni synthèse (la pure *indifférence* ou dans l'indistinction), cela ne vaut que dans l'*essence*, c'est-à-dire dans la pure potentialité de son Idée qui *précède* ontologiquement (non temporellement) la forme, dans et par laquelle Dieu prend *conscience de soi* et se *reconnaît* dans la pure altérité du fond. C'est ce processus par lequel Dieu (l'essence) se crée lui-même et se pose *étant* que le philosophe s'efforce de construire dans la pensée pure et qui prend la forme d'une synthèse au sens logique. En Dieu comme être accompli (non comme essence), la synthèse est simultanée (en tout temps), mais nous ne pouvons la concevoir que selon la succession temporelle en raison des limitations de notre existence. Sur l'existence sur système du savoir dans l'intelligence divine et l'effort du philosophe de le reproduire par construction, voir par exemple *Conférences de Stuttgart*, dans *Œuvres métaphysiques*, *op.cit.*, [421], p.203 : « Dans quelle mesure un système est-il en général possible ? Réponse : il y a déjà eu un système, bien avant que l'homme ait songé à en faire un — le système du monde. Trouver celui-ci, telle est donc la tâche véritable. Le vrai système ne peut être *inventé*, il ne peut qu'être *trouvé* comme un système déjà *subsistant* en soi, à savoir dans l'entendement divin. »

dans la forme. Ce degré correspond au niveau *d'intelligence* par lequel chaque forme est limitée à sa sphère propre. Il existe donc nécessairement un *moment d'inconscience* de notre esprit par lequel l'âme *communique* ce savoir à notre esprit, qui ensuite s'efforce de le présenter dans la réflexion consciente. Il est vrai qu'il nous est impossible de concevoir ce *passage* de l'âme vers notre esprit, puisque toute conception consciente constitue une *rupture* avec cette communication inconsciente. Cependant, il nous semble difficile de récuser ou de mettre en doute ce moment inconscient parce que nous constatons quotidiennement que notre esprit acquiert ou assimile des nouvelles connaissances seulement après avoir laissé son esprit en repos (dans le sommeil souvent) après un long effort intellectuel et s'il nous est impossible de savoir véritablement comment nous avons acquis cette nouvelle connaissance, nous constatons *par le fait* qu'il en est bien ainsi. Il est donc tout à fait légitime de postuler que la production originaire du savoir est inconsciente, production que nous nous efforçons de connaître par l'acte de construction, mais dont la productivité originaire et sa réalisation dans notre esprit individuel reste mystérieuse.

l. Nous voudrions, pour conclure cette introduction, retracer *l'itinéraire philosophique* de Schelling à partir de son dialogue avec Fichte sur le statut du « Je » absolu et comprendre comment il en est arrivé progressivement à faire la distinction entre la philosophie dite *négative* et la philosophie *positive*, à l'intérieur même de son propre système philosophique. Ce point nous semble important, car il nous permettra de circonscrire notre propre travail, puisqu'il se borne, selon notre propre délimitation historique, à la première période (1794-1809) de la philosophie schellingienne, période que nous disons appartenir à la philosophie négative. Cette rétrospection du parcours schellingien nous permettra également d'expliquer pourquoi Schelling s'est senti obligé de ménager un espace dans le système de l'identité pour la nature, ce qui l'a poussé à se désolidariser de Fichte, en dépit de son adhésion au postulat du « Je ». Pour expliquer ces idées capitales à l'appréhension même de la philosophie schellingienne, nous nous appuierons sur le manuscrit posthume de schelling *Pour l'histoire de la philosophie moderne*, dont S. Jankélévitch a fait une traduction partielle, édition française que nous employons ici.

Selon Schelling, Kant a permis à la philosophie moderne de *sortir de l'anarchie*, c'est-à-dire que son criticisme fut une entreprise de recherches de principes. Mais il a surtout permis de la protéger contre le scepticisme et le sensualisme, et de l'élever au statut de science *a priori*, bien qu'il n'ait pas pu mener cette tâche à terme, puisqu'il ne put résoudre toutes les contradictions relatives à la chose en soi et ne parvint à se sortir d'affaire que par la

philosophie pratique et la croyance morale qui en résulte. L'effet décisif de la philosophie kantienne est d'avoir su donner à la philosophie une « *orientation subjective*[96] », c'est-à-dire de l'avoir définitivement éloignée du dogmatisme qui (en particulier chez Spinoza) confond l'absolu avec l'objet et, à cause de cette identification, supprime totalement le sujet (la conscience). Bien sûr l'empirisme (Locke) l'avait précédé, mais Kant a su concilier la dimension subjective de la philosophie et l'exigence d'universalité et de nécessité scientifique. C'est pourquoi Kant était pour ainsi dire en chemin vers l'idéalisme, mais les difficultés relatives à la chose en soi n'ont pu le conduire qu'à un idéalisme critique ou transcendantal et il n'a pas fait le pas consistant à affirmer le « Je » purement intellectuel (idéalisme absolu) comment centre de la philosophie. Ce pas, c'est Fichte qui l'a fait : « Ce pas a été franchi par Fichte qui a proclamé que c'est le moi, le *moi de chacun*, qui est la seule et unique substance. » Nous sommes ici face à une affirmation paradoxale de la part de Schelling, car il dit que le « Je » fichtéen serait *subjectif*, alors même qu'il sait très bien (pour avoir repris cette idée dans *Du Moi*) que le « Je » de Fichte n'est ni subjectif, ni objectif, mais *thétique*, c'est-à-dire en deçà de toute séparation logique. Pourtant, il dit clairement que :

> Fichte n'envisage pas le Moi du point de vue universel et absolu, mais du point de vue purement *humain*. C'est le Moi, tel que chacun le trouve dans sa conscience qui est la seule chose vraiment existante[97].

Comment expliquer cette contradiction ? En fait, Schelling sait que le « Je » Fichtéen, *en tant que tel*, n'est pas humain, mais qu'il est Dieu. Sur ce point, Fichte et Schelling sont d'accord et l'ont toujours été. Si Schelling dit que le « Je » fichtéen correspond à celui qu'il *trouve* dans la conscience, c'est parce qu'il parle du « Je » dans la *forme du savoir*. Or, il est tout à fait juste que Fichte conçoit que le « Je » n'est pas connaissable sans relation à la conscience humaine. Autrement dit, dans sa conception, la nature ou l'univers (le réel) est posé par le « Je » (l'intelligence absolue), mais uniquement *par la médiation de la conscience humaine*, c'est-à-dire en tant que « non-Je » qui s'oppose au « je » pratique (la volonté) de l'homme :

> C'est par cet acte transcendant qui conditionne et précède la conscience empirique, par cet acte par lequel chaque homme prend conscience de soi, que

[96] *Pour l'histoire de la philosophie moderne*, dans *Schelling Essais*, traduit et préfacé par S. Jankélévitch, Paris, Editions Montaigne, 1946, p.429.

[97] *Ibid.*, p.420.

> l'homme pose en même temps l'Univers entier, lequel n'existe par conséquent *que* dans la conscience[98].

On comprend ici le problème et l'objection que Schelling soumet à Fichte. Il lui reproche de ne considérer la nature dans le savoir seulement dans sa relation à la conscience humaine (l'homme étant l'être capable de dire « je »), de la *subordonner* non pas au « Je » absolu en tant que tel (ce que fait Schelling), mais à la représentation de la *conscience*, en tant que la nature s'oppose (comme « non-Je » originaire) à la conscience individuelle de l'homme, qui est le seul être capable *d'élever la nature à la représentation*. Or, selon Fichte, c'est seulement par la relation à la conscience que la nature accède à l'être car elle ne possède *aucune réalité originaire*. Ainsi Fichte *dissout* la nature dans la représentation et conçoit la nature comme son pôle objectif, qui ne possède aucune *indépendance* par rapport à la conscience et tombe dans le même écueil que la future phénoménologie husserlienne, à savoir que l'absolu est inconcevable objectivement (en tant que nature) et n'apparaît que *sous la forme de la conscience*. Selon Schelling, une telle dépendance du savoir par rapport à la conscience laisse l'ensemble du monde naturel et de ses différences qualitatives sans explication, puisque la *nature* n'est selon Fichte qu'un pur *négatif* et se trouve originairement *en face* de la conscience humaine, mais sans découler directement de l'essence (le « Je »). Tandis qu'au contraire, la science philosophique ne doit pas rejeter la *réalité naturelle* dans ce néant de la représentation. Il faut plutôt selon Schelling, afin de s'élever définitivement par-delà toute subjectivité de la conscience, concevoir la nature comme autant de *points de passage* du « Je » absolu, par lesquelles la pure idéalité du « Je » devient *réelle*, c'est-à-dire acquiert une réalité *indépendamment* de la conscience subjective, bien qu'elle exprime tout comme elle la même *identité absolue* :

> Il aurait dû montrer que les choses ainsi posées en dehors de la conscience immédiate ne sont que des points de passages, des *médiations* de cet acte par lequel le moi se pose lui-même. On a l'impression que Fichte n'a jamais perçu de différences dans le monde extérieur. Pour lui, la nature se réduit à la notion abstraite, purement limitative, vide, dont on ne perçoit rien d'autre que justement le fait qu'elle est opposée au moi. Toute la nature se trouve pour lui tellement concentrée dans cette notion qu'il juge inutile une déduction susceptible de le conduire au-delà de celle-ci[99].

En fait, ce qui a conduit Fichte à cette *dissolution de la nature*, c'est ce désir d'échapper au dogmatisme qui identifie l'absolu à l'objet. En voulant sauver le sujet (la

---

[98] *Ibid.,* p.420.

[99] *Ibid..,* p.431.

conscience), Fichte est tombé dans l'écueil contraire, consistant à absolutiser le sujet, sous cette forme hybride de conscience transcendantale :

> Il ne restait donc, si l'on ne voulait pas revenir à l'objet absolu, destructeur de toute liberté subjective, qu'à se tourner vers son opposé, c'est-à-dire vers le sujet destructeur, non vers le sujet empirique de Descartes, mais vers le sujet absolu, le Moi transcendantal[100].

Or, une telle *absolutisation du sujet* est problématique, elle a même selon Schelling « un certain air de fanfaronnade[101] », car il est faux de dire que tout ce qui existe dépend, même dans la représentation, du « je » humain. Ce n'est pas notre pouvoir de réflexion, par son lien avec le « Je » absolu, qui accorde à la nature une objectivité. Sinon, cela signifierait que notre conscience pourrait poser toute détermination naturelle comme il le veut (librement), ce qui serait absurde. Pourtant, Fichte considère que c'est la conscience humaine, par son lien privilégié avec le « Je » absolu, qui élève la nature à l'objectivité, en la concevant librement. Or, si le « Je » est originairement libre de toute détermination objective, on ne saurait comprendre pourquoi notre conscience ne conçoit pas la nature telle qu'elle l'entend (proposition absurde qui témoigne d'une lacune du système fichtéen). Plus clairement, si la représentation de la nature dans la conscience est un produit de l'intelligence humaine (le « je » humain) car seul ce « je » de la conscience est capable d'élever ce « non-Je » originaire à la *légalité spirituelle* qui prend sa source dans le « Je » absolu, alors on ne comprend pas d'où provient la *nécessité* ou le caractère contraignant des lois de la nature, puisque le « Je » est *libre* de toute restriction objective. Fichte dirait sûrement que cette restriction provient précisément de l'aliénation du « Je » dans le pôle de l'objectivité. Ce qui est vrai, mais cela ne répond absolument pas à la question de savoir *pourquoi* le monde naturel est restreint de cette façon et *pas autrement*. Si le « Je » est libre et que seule la *conscience* est originairement baignée dans cette liberté (l'autonomie morale), alors la conscience devrait pouvoir se représenter la nature telle qu'elle la *veut*, puisque la liberté absolue (s'il en est une) n'est pas assujettie aux contraintes de l'objectivité naturelle. Or, chacun sent bien que la nature, quelle que soit sa conception, n'est pas une « chose » que l'on peut concevoir à son gré à partir d'une liberté arbitraire. La nature est au contraire le *domaine de la nécessité* en Dieu et correspond à la puissance inconsciente dans le système de l'identité. C'est pourquoi Schelling est conduit à établir le postulat, au « fond » de la volonté libre du « Je », d'une *nature* du « Je » :

---

[100] *Ibid.*, p.432.

[101] *Ibid.*, p.433.

> L'idéaliste le plus intransigeant ne peut s'empêcher d'attribuer au moi une certaine dépendance, en ce qui concerne ses représentations du monde extérieur, dépendance, non, comme le pensait Kant, par rapport à une chose en soi, mais, en général, par rapport à une cause extérieur, ou, tout au moins, à une nécessité intérieure ; et lorsqu'il attribue au moi le pouvoir de produire ces représentations, ce doit être au moins un pouvoir aveugle, ayant sa source et sa base, non dans la *volonté*, mais dans la *nature* du moi. Fichte ne semble pas d'être soucié de tout cela : il adopta à l'égard de la nécessité en général une attitude qui était plutôt celle d'une négation dédaigneuse et méprisante que celle d'une explication[102].

C'est pourquoi la première grande tâche de Schelling fut de concilier cette nécessité de la nature avec l'absoluité du « Je » :

> […] je me crus obligé de voir avant tout, si cette nécessité incontestable et inéluctable que Fichte avait cherché à conjurer pour ainsi dire avec des mots, pouvait se concilier avec son affirmation de la substance absolue du moi[103].

C'est dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* que Schelling réalise cette tâche. En effet, le but principal de cet ouvrage est de montrer que le monde extérieur n'existe qu'à condition qu'il existe une conscience représentative, mais que réciproquement, il n'existe de conscience représentative qu'à condition qu'il existe un monde extérieur. Le but de cette démonstration est de *récuser la priorité ontologique de la conscience sur la nature* et surtout d'établir « qu*'en aucun cas* le moi déjà *conscient* ne saurait produire le monde[104]. » Cela peut sembler évident, puisque chacun sait que notre conscience, même considérée d'un point de vue transcendantal, n'a aucunement la capacité de produire un monde. Mais le problème est que Fichte considère que c'est tout de même la conscience qui fait accéder la nature à la représentation et laisse sa production *effective* (indépendante de la conscience) dans l'inconnu. C'est pourquoi Schelling remonte précisément à l'activité située « au-delà de la conscience actuelle[105] » et qui a rendu possible la conscience individuelle elle-même. Pour la rendre possible, cette activité naturelle devait produire un monde extérieur qui s'oppose à la conscience et *sur* lequel cette dernière peut s'élever. Mais il est clair que si la conscience est issue de cette activité productive de nature, alors ce n'est aucunement la conscience qui produit le monde (y compris dans la représentation), mais c'est cette activité naturelle qui l'a

---

[102] *Ibid.,* p.433.

[103] *Ibid.,* p.434.

[104] *Ibid.,* p.434.

[105] *Ibid.,* p.434.

déjà produite *avant* même que la conscience individuelle (liée au temps) accède à la réflexion ou à la représentation de cette *production originaire*. C'est ce qui a conduit Schelling à l'idée d'un « passé transcendantale[106] » de la conscience qui permet d'expliquer la concordance (harmonie pré-établie[107]) entre les représentations et la réalité objective. Il y a donc eu un « premier état du moi[108] », qui se trouvait « *hors-de-soi*[109] », mais il faut bien remarquer que cet état primordial du « je » conscient n'est pas individuel, qu'il est « le même pour tous les individus humains[110] » et que l'individu conscient a nécessairement *oublié* ce que la *nature universelle* a parcouru comme chemin avant d'arriver à son terme, à savoir précisément sa conscience individuelle. Cela explique pourquoi d'un côté la nature nous parait si étrangère dans sa légalité, mais d'un autre côté pourquoi, alors que chaque homme est individuel, il présuppose comme *par instinct* que ses représentations individuelles peuvent s'accorder *universellement* avec les autres hommes.

La période de production philosophique de Schelling allant de 1795 à 1809 peut ainsi être entendue comme fichtéenne dans son principe, mais avec cette différence que Schelling a *concilié* l'idéalisme fondée sur la conscience transcendantale avec la *réalité* (l'indépendance de la nature) :

> Ce fut de ma part une tentative de concilier l'idéalisme de Fichte avec la réalité et de montrer que même en maintenant la proposition de Fichte, d'après laquelle tout n'existe que *par* et *pour* le moi, il est possible de comprendre et de concevoir l'existence du monde extérieur[111].

Schelling pense ici évidemment au *Système* de 1800 dans lequel il prend pour point de départ la conscience transcendantale de Fichte afin de démontrer que l'on peut en déduire les représentations naturelles et qu'ainsi elles ont un *fondement identique commun* (le « Je »). Mais c'est seulement à partir de la philosophie *positive* que Schelling développe son *propre* système clairement distinct de celui de Fichte, car il ne prend plus pour point de départ le « Je » de *Vom Ich* (1795) ou du moins approfondit le sens de ce principe. Schelling part désormais du « sujet infini[112] » ou du *sujet pur*. Qu'est-ce que cela signifie ? Doit-on y voir un revirement ou une transformation de la philosophie de Schelling à l'image du Protée duquel

---

[106] *Ibid.*, p.434

[107] Sur l'harmonie pré-établie, voir « Section III, chapitre 1 ».

[108] *Ibid.*, p.434.

[109] *Ibid.*, p.434.

[110] *Ibid.*, p.435.

[111] *Ibid.*, p.436.

[112] *Ibid.*, p.439.

certains l'ont affublé ? La réponse à cette question est toujours : non. Schelling progresse et clarifie les principes de ses développements antérieurs et c'est ce que nous allons montrer maintenant.

Que le point de départ d'une philosophie de l'absolu ne puisse être la conscience, cela est maintenant clair en raison des limites inhérentes à l'idéalisme, telles que nous venons de les montrer. En revanche, pourquoi Schelling ne part-il plus du « Je », tel qu'il l'a exposé dans *Du Moi,* ou de la raison absolue de l'*Exposition* de 1801, puisqu'il s'agit de l'inconditionné ? À cause d'une mécompréhension de ce point de doctrine, beaucoup ont cru que Schelling s'était d'un seul coup transformé en mystique ou qu'il aurait abandonné la philosophie de Fichte pour se tourner vers une sorte de « philosophie religieuse ». Essayons de clarifier ce point.

Dieu est l'identité absolue, limpide et dans un repos absolu. C'est pourquoi, il est considéré *abstraitement,* en tant que *résultat,* comme pure *identité*. La production de Dieu en un *autre* est, si l'on veut, l'idéal éternel vers lequel tend toute la création. C'est pourquoi il faut bien un *sujet* qui s'efforce de *devenir* Dieu. Ce *sujet infini* a ceci de particulier qu'il est à la fois purement *identique à soi* et également constamment *autre* que soi, car il est ce qui *s'aliène* dans toutes les formes objectives et également ce qui *surmonte* cette aliénation afin de rester sujet, ce pur *pouvoir-être* :

> […] le sujet, tel que nous le concevons, loin d'être aveugle, est un sujet qui se pose d'une façon *infinie*, c'est-à-dire que, tout en s'objectivant, il ne cesse d'être sujet ; il est donc infini, non au sens purement *négatif* du mot, qui signifierait qu'il n'est pas fini ou ne pourrait pas le devenir, mais au sens positif, ce qui veut dire qu'il peut bien se rendre fini (devenir quelque chose), mais pour ressortir victorieusement de cette finitude, en tant que sujet ; ou encore : en devenant fini, tout en devenant objet, il s'élève à un degré de subjectivité plus élevé[113].

Ce sujet infini peut également s'entendre comme une pure *négativité* à l'égard de tout *être*, c'est-à-dire comme ce qui est *libre* de toute détermination objective. Il est déjà plein de ce qu'il doit devenir, mais il *s'ignore,* il est *l'ingénuité* de la nature. C'est pourquoi, en s'objectivant, en passant dans la forme du savoir, sa nature de sujet est altérée et il éprouve cette altération de sa nature comme un *accident,* une *contingence,* mais il devient également le *premier Existant* :

[113] *Ibid.,* p.439-440.

> Le premier Existant, ce que j'ai appelé le *primum Existens* est, par conséquent, en même temps le premier accident (l'accident primaire). Toute cette construction commence ainsi par l'apparition du premier accident, de ce qui est inégal à lui-même, donc par une dissonance, et elle ne peut commencer autrement. Précédemment en effet, avant son être *en soi* et *avant soi*, le sujet était également infini, mais comme il avait le fini devant soi, il n'était pas posé alors *comme* infini ; […] C'est seulement à la faveur d'une opposition réelle qu'il a pu recouvrer sa véritable essence, se retrouver *comme* infini[114].

En fait, le sujet infini est également Dieu. Mais c'est sa relation au *savoir* qui est différente. Car en tant que simple sujet infini, il *s'ignore* encore comme essence, il ne s'était pas encore posé comme *libre* (illimité) par rapport à toute détermination objective (les formes du savoir). Pour se *reconnaître* comme sujet *libre*, il est nécessaire qu'il s'oppose à cette *accidentalité* que constitue sa forme objective et qu'il dépasse pour s'apercevoir comme essence. Essence qu'était déjà le sujet infini, mais seulement intuitivement, c'est-à-dire sans *conscience d'être libre* de tout être objectif :

> Il se veut certes *tel* qu'il est, mais c'est déjà là une impossibilité *immédiate*, car rien qu'en voulant il devient autre et se déforme, mais il s'abandonne à ce vouloir, car il lui est seulement interdit de se poser *directement* comme essence ; cet être fini et troublé vers lequel il est entrainé se présente comme le seul moyen direct et possible d'atteindre l'être infini et essentiel. C'est pourquoi il doit tendre vers l'être fini, qu'il le veuille ou non, alors même que ce n'est pas lui qu'il veut, à proprement parler. C'est cet infini qui lui permet de s'élever au deuxième degré ou à la deuxième puissance, mais, cette fois, *en tant* qu'essence. Cette essence posée à la deuxième puissance est la même que la puissance initiale, à la seule différence près qu'elle est posée directement (sans y avoir contribué) *comme* essence et stabilisé comme telle[115].

Autrement dit, la philosophie n'est pas rigoureusement parlant une objectivation du « Je » (fixe et en repos), mais une objectivation du *sujet infini* (ignorant de son infinité), dont la *finalité* est celle de sa reconnaissance comme *liberté* par opposition au monde objectif de la nature. C'est de cette façon que le *sujet* peut *s'élever en un monde de l'esprit,* qui est également un *savoir pur* et correspond à ce que la tradition philosophique appelle *l'immatérialité de l'âme* :

> Nous avons donc amené le sujet jusqu'au point où se trouve le savoir pur ou jusqu'au point où son être ne subsiste plus que dans la connaissance et où on ne peut plus démontrer son existence comme étant celle d'une chose ou comme étant de nature purement matérielle. Ici *l'immatérialité de l'âme* ou de ce qui

[114] *Ibid.,* p.441.

[115] *Ibid.,* p.442.

> pour nous n'est plus que connaissance immédiate se trouve démontrée plus clairement[116] […]

Par l'accomplissement de la philosophie de la nature et l'objectivation du sujet, ce dernier peut également s'en extraire en tant qu'« esprit pur[117] » et ainsi se trouver dans un *rapport idéal* avec cette totalité relative extérieure et se reconnaître *comme* sujet, ce qu'il n'était qu'inconsciemment au départ et avant le processus d'objectivation (chute dans le premier Existant) :

> Il n'est en effet savoir *pur* que *parce qu*'il a la totalité de l'être en dehors de lui ; en soi, en effet, le sujet n'est pas différent de qu'il était antérieurement, il reste le même sujet qui, dans une première phase, était devenu matière, dans une autre, plus élevée, lumière et, dans une troisième, plus élevée encore, principe vital[118] ;

C'est dans cette sphère idéale qu'apparaissent les connaissances relatives à *l'homme*, qui possède lui-même une *nature idéale*, c'est-à-dire qui enveloppe la liberté par rapport à l'objectif qui est *en-dessous* de lui et *extérieur* à lui. C'est dans cette sphère idéale que se situent l'histoire, l'Etat, l'art et la religion. Mais Schelling ne semble pas avoir autant développé la philosophie de l'esprit que celle de la nature. Et cela pour une raison qui repose sur la distinction entre philosophie *négative* et *positive*. En fait, il s'agit d'une distinction délicate par laquelle Schelling est obligé de remettre en question l'ensemble de son système, mais sans pour autant considérer bien entendu que tout ce qui a été accompli avant cette distinction soit faux, bien au contraire. Mais il s'agit tout de même d'une remise en question, car Schelling assigne des limites à la philosophie qu'il a développé jusqu'alors et même à toute philosophie en général qui jusqu'à présent s'est voulu uniquement *rationnelle*[119]. Certains ont vu dans l'avènement de la philosophie positive une sorte de philosophie

---

[116] *Ibid.,* p.442.

[117] *Ibid.,* p.442.

[118] *Ibid.,* p.442.

[119] Sur le lien étroit entre la raison, pure possibilité et la philosophie négative, on peut se rapporter au premier livre de la *Philosophie de la révélation*, notamment le passage suivant : « La raison en effet — ceci est de la plus haute importance, c'est notre premier résultat — la raison n'a aucun autre concept que *négatif* de ce qui est l'Étant même. Quoique son but ultime, sa visée ne soit que l'Étant, le *Est*, la raison ne peut cependant le déterminer autrement, elle n'a de lui aucun autre concept que celui de ce qui n'est pas non-étant, de ce qui ne passe pas dans un autre, c'est-à-dire un concept négatif ; par-là est donc aussi donné le concept d'une science négative, à laquelle il incombe de produire le *concept* de ce qui est l'Étant même, de telle sorte que soit successivement exclu tout non-étant, tout ce qui se trouve *implicite* ou *potentia* dans le concept général et indéterminé de l'Étant. [...] En suivant en pensées le pouvant-être, ce qui est l'Étant même demeure pour moi naturellement en dehors de ce mouvement, il n'est pas lui-même inséré dans ce mouvement au sein duquel je m'occupe purement et simplement du pouvant-être, du possible (à ce possible n'appartient pas seulement la nature, mais encore le monde de l'esprit qui s'élève au-dessus de la nature ; la science *a priori* est par conséquent nécessairement la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit). » *Philosophie de la révélation, op.cit.*, I, leçon IV, p. 90-91.

« mystique » ou religieuse, dans le sens qu'elle serait fondée sur la foi et non plus sur la raison, ce qui n'est absolument pas sa signification.

La philosophie dite *positive* est précisément celle qui cherche à concevoir le sujet infini *en tant que tel*, c'est-à-dire dans la mesure où il *domine* complètement l'objectif (*Seigneur* de l'être) qu'il a à l'extérieur de lui. Mais, le problème est que ce sujet infini n'est pas rationnel, c'est-à-dire qu'il n'est pas identifiable à un universel. Il est au contraire le *singulier* en tant que tel, doué d'une *volonté* et qui, à travers le processus de création (de la nature comme de l'esprit), s'est efforcé de *devenir conscient* de sa liberté à l'égard de la nature. Ce qui suppose qu'il y eût un *temps* dans lequel le sujet infini était déjà libre de tout être, mais sans le savoir, c'est-à-dire seulement à l'état *potentiel*. Il dominait l'être (l'objectif) mais sans en être séparé, sans l'avoir *posé* en dehors de soi et donc sans s'être soi-même posé à distance de l'objet comme pur sujet ou pure *connaissance* de soi (esprit). Or, si dialectiquement ce que nous disons là peut s'entendre ce n'est pas sans poser problème. Car, d'une part, que le sujet infini eut un état potentiel suppose un *temps* de la création dans lequel Dieu n'est pas encore Dieu *en tant que tel*. Ou encore : que Dieu est devenu Dieu ou qu'il a *progressé*. Proposition éminemment paradoxale et c'est cette proposition que met en chantier les *Âges du monde* (premier tirage : 1811) en essayant de concevoir des *périodes dans l'éternité elle-même*. Cela remet en cause l'idée que Dieu soit Dieu de *toute* éternité, car il n'y a plus dès lors *une* éternité, mais *plusieurs* en raison du processus de création. On comprend dès lors peut-être mieux les hésitations de Fichte à introduire la nécessité naturelle dans le « Je », car cela préservait Dieu de ce genre de *fatum* et à le concevoir comme étant le *résultat de son propre processus*. Mais il y a un second problème. Il s'agit du caractère *singulier* du sujet infini et de la puissance d'*arrachement* de son état primitif par sa volonté. Car c'est *par* cet arrachement que le processus d'aliénation dans la matière (le Premier existant) *commence*. Or, nous voyons bien là que cet *acte de la volonté* d'une part est antérieur à l'intelligence mais même fait *commencer* l'intelligence, puisque c'est *par* cet acte que le sujet s'objective. Or nous savons tous que c'est par la relation à l'objet que la connaissance devient possible. Ainsi, la philosophie positive est d'abord la formulation de cette aporie, à savoir que le rationnel lui-même dépend d'une *existence positive*, qui, du moins dans le principe, est antérieure à la raison (négative). Il faudra donc remonter à un acte qui n'est plus la simple identité *rationnelle* du sujet infini (l'identité absolue), mais plus haut vers l'acte de sa *volonté*. Comment, alors même que nous n'avons accès à tout être qu'au travers de l'*intuition intellectuelle* de Dieu ? Nous voyons bien que la philosophie négative (rationnelle) elle-même

nous oblige à une réélaboration de la méthode philosophique, en vue d'une philosophie *positive*, capable de *révéler* l'acte de volonté créatrice de l'Existant (singulier), antérieur à sa propre auto-connaissance comme *sujet libre*.

C'est en raison de ces difficultés considérables que nous avons pensé qu'il fallait laisser de côté la philosophie positive pour nous concentrer humblement sur la philosophie négative (1795-1809), qui est déjà remplie de difficultés, tout autant ontologique quant à la construction du système, qu'érudites, quant aux connaissances naturelles. Nous espérons que ce travail aura pour résultat non seulement de susciter le désir de *lire* Schelling mais également de donner des clefs de lecture, afin que chacun puisse se faire sa propre idée de la philosophie schellingienne.

OBJECTIFS DE LA THÈSE

Nous avons consacré une longue introduction à notre propos afin que le lecteur puisse avoir un aperçu général de notre thèse et pouvoir ainsi aborder le développement en ayant déjà à l'esprit une pré-conception de l'idée que nous cherchons à défendre. Mais au vu de la longueur de cette introduction et de la multiplicité des points de doctrine qui y sont abordées, il ne nous semble pas inopportun de résumer ici d'une façon hiérarchisée nos objectifs fondamentaux. Nous avons certes une *idée centrale* que nous voulons démontrer mais qui est indissociable de *sous-idées particulières* grâce auxquelles la première prend un certain relief. Ainsi :

1) L'*idée centrale* de notre thèse consiste à montrer, contre une certaine tendance interprétative que nous avons observée non seulement à l'époque de Schelling (Hegel et Hölderlin) mais aussi dans la littérature philosophique qui lui a été consacrée[120]depuis, que le « Je » absolu conçu pour la première fois par Fichte dans *Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science* (1794), puis repris explicitement par Schelling dans *Du Moi* (1795) et le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), a été assimilé à la conscience transcendantale kantienne ou encore en une conscience absolue dont la nature serait autoréflexive, alors que Schelling démontre précisément dans *Du Moi* que la nature de l'inconditionné implique d'être soustrait à toute forme d'opposition (logique ou réelle) et se caractérise par la *simplicité absolue*. Notre thèse consiste donc non seulement à montrer que cette *antériorité radicale* sur toute forme d'opposition constitue l'*essence* du « Je », mais aussi à faire la *genèse* de cette idée depuis Kant jusqu'à Fichte, ce que nous faisons dans les trois premiers chapitres de notre première section : « Le problème de l'inconditionné : vers la refondation ». C'est seulement à partir de la deuxième section (« L'institution du principe absolument inconditionné») que nous abordons véritablement la fondation de la philosophie sur un principe *spéculatif*, en commençant par réfuter l'interprétation hégélienne dans la *Differenzschrift* (chapitre 1), puis en exposant son institution primordiale par Fichte (chapitre 2) et enfin nous proposons un commentaire détaillé des textes schellingiens qui ont été réunis dans ses premiers écrits[121], afin de montrer *in concreto* le sens du « Je » absolu et ainsi

[120] Sur les erreurs d'interprétation de la philosophie schellingienne et en particulier sur le principe radicalement inconditionné (le « Je »), voir notre « appendice ».

[121] Nous voulons parler des trois écrits suivants : *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en générale* (1794), *Du Moi* (1795) et enfin les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (1795). C'est Jean-François Courtine, avec la collaboration de Marc Kauffmann, qui a décidé de ranger ces trois œuvres dans un

comment Schelling prétend refonder la métaphysique en une philosophie spéculative surmontant les apories et les insuffisances de l'ancienne métaphysique dogmatique, sans se limiter aux restrictions kantienne de la chose en soi (chapitre 3-4-5-6) . Nous pouvons donc considérer que la section I et II constituent déjà en elle-même le cœur de notre thèse, en ce qu'elles exposent d'une façon approfondie le problème de la refondation de la philosophie comme science ainsi que sa résolution par Schelling dans ses premiers écrits.

2) La deuxième idée centrale sous-jacente à la première (le sens véritable du « Je ») est celle de l'existence d'un *paradigme de la réflexion* et son dépassement par Schelling. Nous ne consacrons pas une section ou un chapitre entier à ce sujet, mais nous cherchons à le faire émerger à l'intérieur des trois premières sections, en montrant l'idée suivante : puisque le « Je » ne se situe ni dans un objet transcendant (dogmatisme), ni dans la conscience subjective (empirisme), ni même encore dans un sujet pensant absolutisé (le sujet logique spéculatif hégélien), il faut alors nécessairement rompre l'assimilation de l'Être à sa réflexion dans la pensée pure et l'admettre dans une sphère ontologique distincte, à savoir l'*intuition intellectuelle*. Ce nouveau postulat philosophique impose de sortir d'un certain paradigme, qui restreint l'Être à la sphère de sa manifestation dans la pensée, quelle que soit la forme que cette dernière prend (objet, conscience ou pensée logique spéculative). C'est seulement après avoir compris le sens de cette *rupture* du principe absolu avec la *pensée* que devient intelligible la méthode de la construction philosophique, dont les principes ne se situent plus dans la pensée[122], mais dans l'*intuition pure*, ce qui explique également la difficulté de sa conceptualisation. Cette idée de la construction nous conduit à la troisième idée de notre thèse, l'élaboration du *système de l'identité*.

3) Nous consacrons la troisième section au développement du *système de l'identité*. En montrant dans nos deux premières sections le sens véritable du fondement (« Je »), nous rétablissons la signification de la philosophie schellingienne dans son principe, mais cette démonstration ne nous permet pas de vraiment comprendre en quoi sa refondation se distingue de celle de Fichte. Car cette distinction n'est possible qu'à condition de comprendre comment Schelling s'autorise à introduire la *nature* dans le « Je », que Fichte avait reléguée

---

volume commun intitulé *Premiers écrits* et nous pensons qu'il s'agit là d'une très bonne classification car ces œuvres, en dépit de leur singularité, nous semblent être liés ensemble par cette problématique commune de la refondation de la philosophie.

[122] Il est évident qu'en *philosophant* nous faisons usage de la pensée pour conceptualiser la construction. Mais cela n'implique pas que l'objet conçu (la construction) soit identique au moyen (la pensée) par lequel nous la concevons subjectivement (en philosophant). Nous faisons quotidiennement usage de pensées qui conçoivent des objets dont la nature est hétérogène à la pensée, à commencer par ce que l'on appelle les objets *matériels*.

au contraire à la sphère de la finitude (sous les restrictions du « non-Je »). C'est pourquoi nous commentons d'abord dans un premier chapitre l'introduction des *Idées pour une philosophie de la nature* (1797) dans lesquelles Schelling explique sa conception personnelle de *l'harmonie préétablie* qui consiste à présupposer que l'intelligence[123] et la matière ne sont pas deux régions d'être absolument distincts (dualisme cartésien) mais que la matière est déjà par essence une intelligence qui s'ignore ou non-consciente d'elle-même. C'est cette présupposition que Schelling veut justifier car elle rend possible la position de la matière dans l'absolu, en tant que premier principe de la nature. Mais, comme l'on peut s'en apercevoir ici, cette présupposition elle-même serait impossible sans une autre. En effet, les deux premières sections montrent que le « Je » est absolument simple, c'est-à-dire qu'il ne tolère aucune diversité et donc aucune position particulière, que ce soit la matière ou tout autre détermination objective. C'est pourquoi Fichte avait fait l'hypothèse du « non-Je » comme condition nécessaire de la connaissance absolue. Mais puisque Schelling récuse que la conscience soit la seule sphère de connaissance du « Je » et que la connaissance absolue en général consiste plutôt en un processus d'*autoproduction* de soi comme univers (l'éternelle création), alors notre philosophe est contraint de faire une nouvelle hypothèse, qui se substitue à l'hypothèse fichtéenne du « non-Je ». Nous montrons dans le deuxième chapitre en commentant l'*Exposition* de 1801 que cette hypothèse est le fond (*Grund*), qui n'est pas le « Je » lui-même (l'essence ou la raison absolue), mais une pure *aspiration* à le devenir. C'est pour ainsi dire le « désir de l'Un de s'enfanter lui-même ». Toutefois, nous montrons que Schelling ne caractérise pas encore cette hypothèse non-fichtéenne comme fond (il faut attendre les *Recherches* de 1809, bien qu'elle soit déjà clairement annoncée dans *Philosophie et religion* de 1804) car le système de l'identité ne se situe pas encore du point de vue de la création *effective*, mais seulement de la création purement rationnelle ou intellectuelle[124] qui ne prend pas en considération l'acte de la *volonté* par lequel le « Je » a fait *commencer* l'univers en se restreignant à la première puissance (réelle). Cette problématique *historique* (au sens philosophique) ne sera véritablement abordée que dans les *Âges du monde* en 1811. C'est pourquoi Schelling ne parle pas de fond dans l'*Exposition* mais seulement de *forme de l'être* de l'identité absolue, ce qu'il a symbolisé par les formules A = A (la forme de l'identité absolue) et A = B (la forme de l'être). Dans le chapitre deux, nous essayons d'expliquer ces points de doctrine car ils sont la conséquence nécessaire de la présupposition du « Je » absolu

[123] On fera bien la distinction entre l'intelligence absolue et la pensée subjective de l'homme.

[124] C'est pourquoi Schelling appelle le premier principe « la raison absolue » dans l'*Exposition* et non le « Je », bien qu'il s'agisse de lui.

et la possibilité même d'un système philosophique fondé sur la méthode de la construction. Puis, dans le troisième chapitre, nous essayons d'expliquer le concept d'*intuition productive*, car il s'agit de l'essence même de la méthode schellingienne de la construction et il permet de dépasser l'opposition kantienne entre phénomène et chose en soi, en montrant que cette dernière n'est finalement que l'intelligence absolue (« Je »), mais encore enfermée dans la connaissance de l'objet du monde sensible, sans pouvoir se réfléchir comme *productrice de la sensation* (dans l'Idée). Nous suivons la démonstration de Schelling dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800). Notre but est de montrer que seule la présupposition du « Je » absolu et la méthode de la construction permettent de dépasser la limite de la chose en soi identifiée par Kant dans la *Critique de la raison pure*. Enfin, toujours dans l'idée d'expliquer le sens du système de l'identité, nous avons consacré un quatrième chapitre au commentaire des *Aphorismes* de 1805 à l'idée d'un *double point de vue* inhérent au système, celui de Dieu (premier point de vue) et celui des puissances (deuxième point de vue), afin de montrer que Schelling continue de maintenir fermement l'*antériorité radicale* de l'essence sur la *connaissance* de l'absolue (la forme), tel qu'il avait développé cette idée dans *Du Moi*. Ce chapitre nous permet aussi de préciser le statut de la finitude (spatio-temporelle) dans le système de l'identité et de défendre également cette idée importante que ce système implique la *suppression de l'individualité* (l'existence individuelle), car certains commentateurs[125] ne semblent pas l'avoir conçu ainsi.

4) Notre dernière idée consiste à établir le lien entre le principe absolu de la philosophie générale (« Je ») et la philosophie de la nature en tant que branche particulière du système. C'est l'objet de la quatrième section, que nous avons divisée en deux chapitres. Le premier est une introduction générale à la philosophie de la nature et à ses concepts fondamentaux. Le but est de montrer en quoi la philosophie de la nature se distingue de la science objective de la nature et d'expliquer le postulat schellingien selon lequel la nature est l'objectivation de l'intelligence ou *l'intelligence inconsciente*. Le deuxième porte sur un thème particulier, celui du rôle de l'*éther* dans la cosmologie schellingienne et le rapport qu'il peut entretenir avec la propagation de la lumière. Nous pensons qu'il s'agit là d'une belle illustration de ce que peut proposer la philosophie de la nature schellingienne.

[125] Sur ce problème du concept d'individualité chez les commentateurs, voir notre « appendice », notamment le commentaire des ouvrages de Jean-François Marquet et de Mme Schlanger.

Section I : Le problème de l'inconditionné : vers la refondation

Avant d'entrer dans le cœur de notre problème, à savoir quel est le *véritable statut de l'inconditionné chez Schelling* et dans quelle mesure Fichte l'a conduit à cette nouvelle conception du *fondement*, nous voudrions d'abord examiner le concept d'inconditionné chez Kant dans la *Critique de la raison pure*. Car il a fallu toute une série de médiations depuis Kant et sa critique de l'usage constitutif de l'Idée pour que Schelling puisse poser le problème de l'inconditionné en certains termes et proposer une solution pour la refondation de la métaphysique en science philosophique. Nous allons donc d'abord examiner le sens du concept d'inconditionné selon Kant, la critique de son usage constitutif et enfin la possibilité de son usage hypothétique comme Idée régulatrice. Notre dessein consiste à montrer que l'Idée-objet du dogmatique est une *fiction objective* de l'imagination et non une véritable connaissance de la raison pure comme la métaphysique dogmatique le prétendait (chapitre 1). Nous examinerons ensuite la discussion philosophique qui s'en est suivi entre Reinhold et Schulze au sujet de la *chose en soi*, car c'est cette discussion qui incitera Fichte à concevoir une nouvelle fondation de la philosophie critique de Kant dans un principe radicalement inconditionné et absolument non-dogmatique, comme l'était encore le concept kantien de chose en soi (chapitre 2). Nous pourrons alors expliquer la démarche de Fichte lorsqu'il conçoit son projet de *Doctrine de la science* et en quoi elle s'inscrit encore (du moins en 1794) dans la problématique du débat Reinhold-Schulze sur la fondation philosophique des concepts de la logique formelle (chapitre 3).

Chapitre 1 : Les limites posées par Kant à la philosophie

A. L'usage et la nature des concepts de l'inconditionné selon Kant (les Idées de la raison pure)

a. Apparence empirique et apparence transcendantale

Pour comprendre la signification de l'*Idée* chez Kant, il faut d'abord établir la distinction entre l'apparence *empirique* et l'apparence *transcendantale*. L'apparence empirique repose sur une confusion entre la sensibilité et l'entendement, lorsque la première n'est pas soumise à la seconde et s'immisce dans la faculté de juger. L'exemple courant est l'illusion d'optique, qui n'est pas fausse en *elle-même*, puisque l'image déformée que nous voyons est bien là *subjectivement*, mais elle est une illusion si on la rapporte à notre entendement qui *juge* que cette image perçue n'est pas *réelle*, c'est-à-dire qu'elle ne correspond pas à un objet extérieur à notre imagination (perception subjective). Les cas d'apparence empirique sont myriades et il est possible de *corriger* notre jugement sur ces images confuses en faisant usage de la « réflexion transcendantale[126] » sur nos facultés et en attribuant à chaque concept sa véritable origine, c'est-à-dire soit sensible, soit intellectuelle. Une fois cette correction faite, on peut rétablir la réalité objective conforme à *l'ordre de l'entendement*, bien que le phénomène sensible (qui n'est pas une apparence en lui-même car il est bien ce que *nous* voyons en tant qu'être sensible) reste inévitable puisque nous ne pouvons pas faire abstraction de notre nature sensible. Mais notre *jugement* quant à l'objet réel peut être corrigé et l'apparence relative au jugement dissipée. En revanche, cet effacement de l'apparence relativement au jugement n'est malheureusement pas possible concernant l'apparence que Kant appelle *transcendantale.*

En effet, l'apparence transcendantale ne consiste ni en une confusion des sources (le sensible mélangé à l'intelligible), ni en une erreur logique (faute dans le raisonnement, paralogisme), mais dans la tendance même de notre entendement à vouloir étendre ses connaissances par-delà le champ de l'expérience possible et fait alors un usage *transcendant* des principes. Dans cet usage, l'entendement cherche à établir un *nouveau territoire* de connaissance, par-delà toute expérience possible. Le caractère particulièrement trompeur de

[126] Kant, *Critique de la raison pure*, *op.cit.*, (A295/B351), p.330.

ces apparences *rationnelles* est qu'elles continuent d'exercer leur influence sur notre conscience, après même en avoir montré l'inanité. Pourquoi ?

> La cause en est que, dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître), sont inscrites des règles fondamentales et des maximes de son usage qui ont intégralement l'apparence de principes objectifs et du fait desquelles il arrive que la nécessité subjective d'une certaine liaison de nos concepts, requise pour le bon fonctionnement de l'entendement, est tenue pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. *Illusion* qui ne saurait être évitée, pas plus que nous ne parvenons à éviter que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage, parce que nous la voyons alors grâce à des rayons plus élevés, ou encore pas plus que l'astronome lui-même ne peut empêcher que la Lune ne lui apparaisse plus grande à son lever, bien qu'il ne soit pas abusé par cette apparence[127].

Notre *raison* est donc le siège d'une apparence *inévitable* car elle tend *d'elle-même* à considérer comme objectif ce qui ne vaut que pour l'organisation de sa propre *structure subjective*. Maintenant que nous avons vu ce qu'est l'apparence transcendantale (dialectique), il nous faut examiner le sens du concept de *raison* chez Kant.

b. L'usage pur de la raison

Il existe un sens purement *logique* et un sens *réel* de la raison. La raison logique consiste uniquement en des inférences *médiates*, c'est-à-dire en des *raisonnements*, par contraste avec les jugements qui sont des inférences immédiates. Mais la pure faculté de raisonner ne nous apprend pas ce qu'est le sens *réel* de la raison, qui est la véritable origine de son sens logique, puisque la logique consiste à faire abstraction du contenu du jugement et présuppose la réalité de la faculté. Pour parvenir à un concept réel de la raison pure, Kant la distingue de l'entendement, en ce sens très précis que, bien qu'il s'agisse fondamentalement de la même faculté (l'intelligence), leur usage est différent. L'entendement consiste à concevoir des *règles*, tandis que la raison est la source de *principes*. Développons ce point.

D'après Kant, le mot « principe » est tout à fait ambigu. Il peut en effet signifier toute proposition relativement *universelle* par rapport à une autre qui lui est subordonnée comme proposition particulière. C'est pourquoi toute proposition ayant une certaine extension peut être appelée « principe » (« *Prinzip* »). Cependant, Kant souligne que cet usage du mot principe est large et qu'il existe un sens plus restreint et ainsi plus exacte de ce terme. Lorsque

[127] *Ibid*. (A297/B353-354), p.332.

nous disons par exemple qu'un *axiome* mathématique (que le chemin le plus court entre deux points est une droite) peut être employé comme un principe, cela signifie qu'il peut lui être subordonné une série de propositions particulières dont il est la majeure ou l'universelle (sens logique du principe). Pourtant, un axiome n'est *pas* un principe au sens restreint mais un axiome. Pourquoi ? Car un axiome présuppose l'intuition pure (espace et temps) dans laquelle cette règle (l'axiome précisément) est aperçue *synthétiquement*. L'axiome n'est pas un *pur* principe de la raison, mais une règle que l'entendement établi relativement aux conditions de l'expérience possible, que ce soit philosophiquement (les axiomes de l'intuition pur que Kant déduit dans *l'Analytique des principes*) ou mathématiquement. Par conséquent, un principe de la raison pur, en tant que principe réel (« *Grundsatz* »), est soustrait à toute condition de l'expérience possible, c'est-à-dire à toute intuition, et doit s'entendre comme une proposition synthétique *a priori* obtenue uniquement *par concept*[128] (et non par construction de concept dans l'intuition), bien que l'on puisse toujours qualifier de principe les propositions que nous employons comme majeur dans un raisonnement, mais seulement dans un sens large et non déterminé philosophiquement :

> Des connaissances synthétiques par concept, l'entendement ne peut nullement en fournir, et ce sont proprement elles que je nomme principes au sens absolu terme, quand bien même toutes les propositions universelles en général peuvent être appelées comparativement des principes[129].

C'est pourquoi il existe une *hiérarchie* interne à la connaissance humaine, celle de l'entendement qui unifie la diversité des sens et celle de la raison qui unifie les règles de l'entendement vers un principe commun. Ce principe commun peut être également appelé l'*unité rationnelle*. Cette unité rationnelle impose à l'esprit l'humain l'effort de d'*organiser* la connaissance en vue d'une unité maximale des principes en ramenant chaque terme conditionné à un terme antérieur qui en est lui-même la condition, ce qui revient à établir la condition de la condition, et cela par un raisonnement que Kant appelle pro-syllogisme :

> […] la raison dans son usage logique cherche la condition universelle de son jugement (de la proposition conclusive), et le raisonnement n'est lui-même rien d'autre qu'un jugement énoncé par l'intermédiaire de la subsomption de sa condition sous une règle générale (majeure). Or, dans la mesure où cette règle

[128] Cette explication du *principe* est absolument capitale et c'est pourquoi nous commençons notre travail par cette explication. Car on peut dire sans exagérer que cette conception kantienne du principe, par laquelle il y *soustrait* l'intuition, est précisément ce que le post-kantisme *spéculatif* cherchera à corriger. En effet, en dépit des différences que tous les philosophes spéculatifs peuvent avoir après Kant, il semble que l'on puisse leur attribuer un trait commun, c'est cette volonté de *réconcilier* l'intuition avec le principe, ce qui revient à ne plus la restreindre (comme Kant le fait) à la spatio-temporalité.

[129] *Ibid*., (A301/B357-358), p.334.

> est exposée à son tour à la même tentative de la raison et qu'il faut ainsi chercher la condition de la condition (par l'intermédiaire d'un pro-syllogisme), et ce aussi loin qu'on y arrive, on voit bien que le principe spécifique de la raison en général (dans son usage logique) est de trouver, pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionnée par lequel l'unité en est achevé[130].

L'usage réel de la raison consiste donc en une *régression* du conditionné vers un terme qui le conditionne jusqu'à trouver une condition qui n'est plus conditionnée par une autre, c'est-à-dire jusqu'à un terme que l'on appelle *inconditionné*. Ce terme inconditionné doit être tenu, s'il en est un, pour une proposition à la fois *synthétique* que l'on obtient précisément par un raisonnement dialectique et *transcendant*, puisque cette synthèse rationnelle ne se rapporte pas à l'ordre de *notre* entendement, mais porte au contraire sur un *objet en soi* auquel aucun phénomène sensible ne peut correspondre. Cet objet en soi est complètement *extérieur* à nos perceptions sensibles, et il est *supérieur* à tout ce que nous pouvons humainement percevoir dans notre finitude (phénomène). Il s'agit donc bien d'un usage transcendant de la raison et il nous faut maintenant examiner la possibilité de cet usage, afin d'apercevoir ensuite la raison de l'apparence transcendantale qui s'y loge. Pour ce faire, nous devons clarifier d'abord le sens de l'*Idée* qui se distingue du simple concept logique ou empirique et qui est le lieu des apparences dialectiques.

B. Les différents raisonnements dialectiques et leurs limites : dévoilement de l'apparence transcendantale

a. Les Idées transcendantales et leur valeur absolu

L'Idée rationnelle est une représentation que l'histoire de la philosophie a assigné à la philosophie de Platon, bien que tout le monde, y compris les non philosophes, se servent d'Idées, au moins pour leur existence pratique. C'est d'ailleurs, selon Kant, avant tout dans le domaine pratique que Platon lui-même a démontré très rigoureusement la nécessité de la *réalité* de ces Idées, bien qu'il leur ait également accordé une valeur théorique (domaine de la nature), mais sans que ses œuvres écrites insistent particulièrement sur cet usage (théorique) de l'Idée[131] :

---

[130] *Ibid*., (A307/B364), p.337-338.

[131] C'est surtout dans le *Timée* que Platon cherche à faire valoir la fonction théorique de l'Idée, en concevant la nature comme une réplique imparfaite (sensible) de l'Idée. Mais il faut noter deux choses importantes au sujet du *Timée* : d'une part, Platon lui-même considère le discours du *Timée* comme vraisemblable et non comme scientifique, comme s'il essayait d'élaborer une représentation de la nature qui se rapproche d'une vision absolue, mais tout en sachant qu'il ne s'agit que d'un récit vraisemblable. D'autre part, s'il est vrai que le *Timée*

> Platon trouvait ses Idées principalement dans tout ce qui est d'ordre pratique, c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté, laquelle pour sa part est soumise à des connaissances qui sont un produit spécifique de la raison. […] Toutefois, ce n'est pas seulement dans le registre où la raison humaine montre une véritable causalité et où les Idées deviennent des causes efficientes (des actions comme de leurs objets), c'est-à-dire dans le registre moral, mais c'est aussi vis-à-vis de la nature elle-même que Platon aperçoit à bon droit des preuves transparentes de la manière dont l'origine s'en trouve dans les Idées. Une plante, un animal, l'organisation régulière de l'Univers (vraisemblablement aussi, par conséquent, tout l'ordre de la nature) montrent clairement qu'ils ne sont possibles que d'après des Idées[132] ;

Si les Idées peuvent avoir une valeur théorique, et ne pas être seulement des règles en vue d'une conduite idéale (pratique), il faut concéder néanmoins qu'aucune *créature* individuelle du monde sensible ne peut correspondre à la perfection de son essence et qu'en ce sens l'Idée de toute espèce et de tout genre est séparé (transcendant) du monde sensible, qui n'est que la copie ou le reflet dans la diversité du parfait archétype dans l'unité :

> […] qu'à vrai dire nulle créature individuelle, sous les conditions particulières de son existence, ne correspond à l'Idée de ce qu'il y a de plus parfait dans son espèce (pas davantage que l'homme ne correspond à l'Idée de son humanité, qu'il porte pourtant lui-même en son âme comme modèle de ses actions) ; que cependant ces Idées sont déterminées pour chacune d'elle dans l'entendement suprême, immuablement et complètement, qu'elles sont les causes originaires de choses et que seul l'ensemble constitué par leur liaison dans l'Univers est pleinement adéquat à l'Idée que nous en avons[133].

Ainsi, la caractéristique distinctive de l'Idée, puisqu'elle est complètement séparée du conditionné et de tout ce qui dépend de relations, en tant qu'elle est « un fondement pour la synthèse du conditionné[134] », est *l'absolu*. Mais ce terme, comme le fait remarquer Kant, est également équivoque. Il faut donc l'analyser.

Le mot « absolu » peut signifier dans l'usage courant (mais aussi philosophique) l'idée d'une nécessité *intrinsèque*, lorsque nous disons par exemple que « dans l'absolu, l'homme n'est pas mauvais », cela signifie que l'absence de mal n'est pas contradictoire avec la nature

---

constitue un modèle pour Schelling et pour ceux de son époque qui s'adonnent à la *Naturphilosophie*, il ne faut pas négliger que Schelling prétend développer une philosophie de la nature *scientifique* (et non vraisemblable) et surtout que, selon sa conception, la nature n'est pas une copie sensible de l'Idée (c'est le cas dans *l'art*), mais est *identique* à l'Idée.). La méthodologie schellingienne est donc différente de celle de Platon, même s'il s'en inspire. De plus, Kant a selon nous tout à fait raison de dire que chez Platon, l'Idée a une fonction pratique. Sa lecture de Platon ne nous semble nullement orientée par sa propre philosophie critique. C'est plutôt Schelling qui « oriente » l'Idée platonicienne vers des spéculations ontologiques d'inspiration présocratique.

[132] *Ibid.* p.344-345.

[133] *Ibid.*, (A318/B374-375), p.345.

[134] *Ibid.* (A322/B379), p.347.

humaine considérée en elle-même (intrinsèquement). Mais nous savons que l'homme est mauvais *relativement* à sa faculté de désirer, c'est-à-dire que sous certaines conditions distinctes de son concept abstrait, il est mauvais (lié au manque, au négatif etc…). Or la nécessité *absolue* porte précisément sur ce qui implique *l'ensemble des conditions* et les rend possible (transcendantal) :

> Or, le concept transcendantal de la raison porte toujours uniquement sur la totalité absolue dans la synthèse des conditions et ne s'arrête jamais qu'à ce qui est inconditionné absolument, c'est-à-dire sous tous les rapports[135].

L'absolu est donc bien une *unité* à laquelle toutes les conditions possibles sont soumises *synthétiquement,* ce qui en fait également une *totalité,* puisque la *série des conditions* est considérée comme appartenant nécessairement à cette unité en tant que principe et ce principe même prend son sens relativement à la détermination nécessaire de cette série (l'ordre). Cette *uni-totalité* est l'Idée et son objet est soustrait à toute expérience sensible, puisque ce dernier est toujours soumis à des conditions. L'idée est précisément ce qui établit *a priori* les conditions absolues de toute expérience possible, dans la mesure où ces conditions sont liées entre elles en un principe inconditionné. Mais la question essentielle est celle de savoir si une telle synthèse absolue des conditions est possible, c'est-à-dire s'il est possible de concevoir un objet qui contienne une telle *liaison des conditions* sans référence à la forme de l'intuition sensible, autrement dit la possibilité d'une *synthèse purement intellectuelle*. Nous savons que Kant répond par la négative, mais il s'agit de comprendre la ou les raisons principales de cette impossibilité. À cette fin, nous allons examiner les raisonnements dialectiques eux-mêmes (« livre II de la dialectique transcendantale ») et le chapitre sur les paralogismes de la raison pure, qui correspondent à l'Idée de l'âme. Nous examinerons uniquement le premier paralogisme sur l'âme car il nous semble suffisant pour exposer la critique que fait Kant de la preuve objective (démonstrative) de l'inconditionné. En outre, nous n'étudierons pas les chapitres sur le monde et Dieu, car notre but est seulement de montrer la préfiguration par Kant de la philosophie schellingienne, à savoir que le « je » de la conscience ou l'*ego* transcendantal est une *fiction objective* de la pensée et ne saurait prétendre au statut d'inconditionné.

[135] *Ibid.*, (A326/B382), p.349.

b. Le système des Idées transcendantales : les paralogismes de la raison ou l'Idée de l'âme comme substance

La première Idée de la raison pure correspond à la représentation qui est au fondement de la table des catégories logiques, dans la mesure où le « je pense » est le concept par lequel est véhiculée toute représentation dans la conscience. Or, si nous faisons abstraction de toute matière du sens externe dans notre concept du « je », nous obtenons le concept d'*âme*, qui correspond au « je » du point de vue du sens interne (émotions, sentiments etc…). Si ensuite nous faisons abstraction de tout élément empirique dans ce « je » (y compris les données du sens interne), alors nous obtenons le « je pense » dans sa pureté, c'est-à-dire la simple *aperception de soi-même*, mais selon des prédicats purement transcendantaux :

> Je pense : tel est donc le texte unique de la psychologie rationnelle, à partir duquel elle doit développer toute sa science. On voit facilement que, si cette pensée doit être rapportée à un objet (moi-même), elle ne peut rien contenir d'autres que des prédicats transcendantaux de cet objet, puisque le moindre prédicat empirique viendrait corrompre la pureté rationnelle et l'indépendance de cette science à l'égard de toute expérience[136].

Or, cette pureté du « je » n'est pas selon Kant à proprement parler un concept (ayant un objet déterminé, même logique), mais est seulement « une simple conscience[137] » qui accompagne les représentations. C'est pourquoi ce « je » pur n'est pas non plus rigoureusement un « je », mais il peut tout autant être un « il » ou un « ça[138] » qui pense. Considéré dans sa pureté, le « je » est seulement un *sujet transcendantal*, ce qui signifie une simple *forme* de la connaissance ou une pure *conscience* pensante par laquelle toute représentation devient une pensée pour moi. Bien entendu, ce sujet transcendantal possède déjà *a priori* la forme de l'*ego* et c'est pourquoi nous l'appelons un « je pense ». La *forme égoïque* du sujet transcendantal ne repose pas sur l'existence du « je » empirique (sens interne), mais c'est plutôt l'inverse : « je » suis « je » car ma pensée individuelle repose sur cette forme pure de la conscience transcendantale. Cependant, et c'est là l'opposition de Kant à toute fondation du « je » dans l'inconditionné, cette forme de la conscience pure qui conditionne toutes *mes* pensées en tant qu'individu réel n'est *pas* l'intuition d'une existence.

---

[136] *Ibid.*, (A343), p.361.

[137] *Ibid.*, (A346), p.362.

[138] Dans ces passages assez délicats, Kant veut dire que le « je » de la conscience pure ne saurait l'être par-delà l'entendement (sphère logique). Peut-être que, dans l'en-soi (la substance) de mon âme, il n'est pas plus question d'*ego*, tel que je m'apparais à moi-même dans ma conscience. Cette conception de l'âme a un accent lockéen, car le philosophe anglais est le premier à avoir insisté sur la distinction à faire entre *ma* conscience et l'âme comme substance impersonnelle.

Cette conscience purement *représentative* ne correspond à aucun objet réel ou aucune existence réelle *en dehors* de cette réflexion exclusivement subjective qui conduit à la pure conscience de soi *vide* :

> Reste que la proposition : Je pense, n'est prise ici que dans un sens problématique, non pas du tout dans la perspective où elle pourrait contenir une perception d'existence, (le *cogito, ergo sum* de Descartes) […][139].

Plus concrètement : selon Kant, notre être non-empirique est bien un « je », mais seulement en tant que *pouvoir de réflexion* et comme *véhicule* de toutes mes représentations (c'est bien *moi* qui pense) et il m'est impossible de m'avancer plus loin que cette *sphère subjective de réflexion* en énonçant une quelconque détermination objective et matérielle au sujet de ce pouvoir de réflexion, qui n'est rien d'autre que ma faculté de pensée, abstraction faite de toute sensation. Or, il apparaît assez clairement que cette *forme égoïque* de mes pensées, bien qu'elle soit la condition d'accès à la sphère intellectuelle, ne correspond pas à la perception d'un « je » réel, mais seulement à la *supposition* d'un « je » réel au fondement de mes pensées. Étudions les paralogismes de l'âme afin de rendre le caractère *problématique* du sujet transcendantal manifeste.

Pour étudier l'âme, Kant la conçoit selon différents principes, qui suivent le fil directeur des catégories logiques mais également les formes *esthétiques* de l'espace et du temps. Car dans l'espace et le temps, notre conscience *présuppose* constamment ce concept d'âme et c'est par *négation* des prédicats issus de la sensibilité que la raison prétend établir une doctrine de l'âme comme inconditionnée. Ainsi, Kant la conçoit selon quatre principes qui font pour ainsi dire système :

1. L'âme est *substance* car, n'étant pas corporelle, elle est également *immatérielle* et échappe ainsi à l'accidentalité du corps. (Relation)

2. L'âme est qualitativement *simple,* car son immatérialité la préserve de la division de la matière. Elle ne peut jamais être divisée en partie, du moins pas dans sa substance. Elle est donc, quant à son en-soi, *incorruptible*. (Qualité)

3. L'âme est numériquement *une*, c'est-à-dire que, en dépit du temps, elle reste toujours le *même* sujet. Ce principe est au fondement de la *personnalité*. (Quantité)

---

[139] *Ibid.,* (A347), p.363.

4. L'âme *existe* en relation à l'espace et à la matière qui le remplit. Ce principe correspond au sens étroit de l'âme car elle est alors le *principe de vie* ou le principe de *l'animalité*. Si, relativement à ce principe de vie, on fait abstraction de la matière et que l'on conserve uniquement la *spiritualité* (représentée par les trois autres principes), alors on conçoit le concept *d'immortalité*, c'est-à-dire de la conservation de l'âme (comme esprit) malgré l'anéantissement du corps. (Modalité).

Selon Kant, c'est à partir de ces quatre principes que la raison établit ses paralogismes. Son argument central est que la représentation *substantielle* qui se trouve dans chaque principe est *vide* de contenu. Pourquoi ?

En fait, chaque paralogisme peut être ramené au caractère non-démontré ou présupposé de la réalité du *« je » pense* comme fondement des représentations. Cette présupposition, en termes kantiens, est *analytique* et non synthétique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un raisonnement démonstratif, mais seulement *tautologique*. Examinons ce point dans le premier paralogisme de la raison pure, à savoir celui de la substance.

Selon Kant, ce qui est « censé » garantir la *substantialité* d'une représentation, c'est sa *primitivité* logique dans la régression vers le terme le plus *élémentaire*. Autrement dit, si l'*ego pensant* est admis comme substance, c'est parce que « cette représentation de moi-même ne peut pas être utilisée comme prédicat d'une quelconque autre chose[140]. » C'est ce qui lui confère son caractère *absolu*. Mais Kant montre que cette primitivité de l'*ego* n'a de sens justement qu'en *relation* avec les prédicats qui lui sont attribués et que ces prédicats sont nécessairement *issus de l'expérience sensible*. Autrement dit, il est tout à fait juste de dire que toute détermination psychologique est nécessairement accompagnée de la *conscience de soi* et ainsi que cette conscience *dure* autant qu'elle est *en relation* avec ses contenus empiriques (sensibles) :

> Loin que l'on puisse conclure à ces propriétés [permanence dans le temps malgré la mort du corps] à partir de la simple catégorie pure d'une substance, nous sommes au contraire obligés bien plutôt de prendre pour principe la persistance d'un objet donné procédant de l'expérience, quand nous voulons lui appliquer le concept d'une substance, tel qu'il est susceptible d'être utilisé empiriquement[141].

[140] *Ibid.*, (A348), p.364.

[141] *Ibid.*, (A349), p.365.

Malgré les longs développements que Kant fait sur les paralogismes psychologiques, le nerf de l'objection kantienne repose essentiellement sur la distinction entre le *concept* et *l'intuition*. Car Kant admet que l'*ego* est une substance au sens *logique*, c'est-à-dire qu'il est nécessairement contenu dans toute représentation et que son *concept* est *permanent* dans la mesure où se maintient *identique* en dépit de la succession et des modifications contingentes des qualités sensibles. Seulement, cette permanence est purement logique et formelle, car elle ne repose sur aucune intuition immédiate de cet *ego*. Elle repose sur un concept de l'*ego*, qui est seulement ma pure faculté de pensée (« je pense ») après avoir fait abstraction de tout contenu empirique. Or, nous n'avons aucune preuve que cet *ego formel*, en tant que simple *représentation*, subsiste indépendamment de sa relation aux sensations :

> Car le Moi est certes dans tous les contenus de pensée ; mais ne se trouve liée à cette représentation pas la moindre intuition qui le distingue d'autres objets de l'intuition. On peut donc assurément percevoir que cette représentation réintervient toujours dans tout acte de pensée, mais non pas qu'elle constitue une intuition stable et permanente dans le cadre de laquelle les contenus de pensée (dans ce qu'ils ont de variable) se succèdent[142].

Ainsi, il se trouve *probablement* un *ego* permanent (âme) au fondement des représentations, mais il est *certain* en revanche que nous n'y avons pas accès, car le concept d'*ego* que nous obtenons après l'abstraction des qualités n'est pas un être *réel*. Il s'agit seulement d'une *fiction logique* de notre entendement selon laquelle je continue d'exister comme intelligence (en pensée), mais non pas *en-dehors* de la pensée, ce qui est précisément ce que l'on attendrait d'une preuve *objective* de la substantialité de l'âme. C'est pourquoi, on ne peut pas dire que cette présupposition soit *fausse*, car il est tout à fait logique d'admettre que cette *fiction* repose sur un fondement *réel*, puisqu'aucune fiction ne peut s'auto-fonder. Mais on ne peut pas dire non plus qu'elle soit *vraie*, car l'attribution de la substantialité à cette fiction ne nous fait pas accéder à l'âme, mais seulement à une répétition du « je pense » relativement au concept logique de la substance (permanence malgré la succession des prédicats sensibles). Or, en posant l'inconditionné dans la sphère de *l'entendement*, nous en faisons un *objet* onto-*logique* et nous pensons alors l'avoir déduit d'un principe supérieur, ce que requiert en effet une *démonstration*. Mais concernant l'inconditionné, ce procédé démonstratif n'a pas de sens[143]. Car son passage dans la sphère de l'objet, qui est également la

---

[142] *Ibid.*, (A350), p.365.

[143] Schelling insistera particulièrement sur l'impossibilité de démontrer la réalité de l'inconditionné : « *Qu*'il y ait un Moi absolu, voilà qui ne se laisse absolument pas démontrer *objectivement*, c'est-à-dire en prenant en vue le Moi à titre d'objet, puisque précisément ce qui doit être démontré, c'est qu'il ne peut jamais devenir objet. Le

sphère de la *réflexion* pour notre intelligence, nous fait *perdre* ce que précisément nous cherchions, à savoir son caractère non-objectif, inconditionné. En fait, l'*ego* que nous pensons dans le « je pense » purifié de sensation n'est pas un produit exclusivement intellectuel, mais l'entendement est soutenu par *l'imagination* qui conçoit une *fiction* de soi comme inconditionné[144]. Il est donc vain de chercher à prouver sa réalité, puisque d'une part c'est un produit de l'imagination, et d'autre part, sa permanence n'est pas l'inconditionnalité, puisque sa permanence n'a de sens que *relativement* aux qualités sensibles qui, elles, sont bien *réelles*, mais *inessentielles*.

Cette fiction logique de l'entendement aidée de l'imagination est précisément ce que Kant appelle l'Idée, dont l'usage peut être tout à fait légitime, mais seulement comme Idée *régulatrice*. C'est ce que nous allons expliquer maintenant afin de comprendre les *limites* dans lesquelles Kant a circonscrit l'usage de la raison et sur quelles bases certains post-kantiens (Reinhold, Schulze, Fichte) ont cherché à les *outrepasser* en vue d'une fondation sur un principe inconditionné, qui reste impossible dans le cadre étroit du criticisme kantien.

C. L'usage régulateur ou hypothétique de la raison pure

Nous voudrions donc, pour finir ce rappel de certaines conceptions théoriques de Kant, examiner sa conception de l'usage hypothétique de la raison, qui correspond selon lui à son usage légitime, conception qui laissera certains de ses successeurs dans l'insatisfaction et les inciterons à penser à nouveau frais le problème du fondement de la philosophie. Car cette conception méthodique de la raison est ce qui conduit Kant à *exclure* la *philosophie de la nature* comme science spéculative du champ de la science ou du moins, comme il l'a fait lui-même dans les *Premiers principes métaphysiques d'une science de la nature*, à la restreindre considérablement en l'appuyant sur le seul contenu que démontre la science objective. Ainsi, le chapitre « De l'usage régulateur des Idées de la raison pure » situé dans « Appendice à la dialectique transcendantale » dans la *Critique de la raison pure* nous semble être une belle introduction à la « *Naturphilosophie* » schellingienne en ce que Schelling cherchera

---

Moi, pour être inconditionné, doit nécessairement rester extérieur à la sphère de tout ce qui est démontrable objectivement. » *Du Moi, op.cit.*, (90), p.68.

[144] On aperçoit ici cette nécessité de la philosophie kantienne que sa critique *théorique* serait impossible et contradictoire sans sa critique *pratique*. Car nous voyons bien que la possibilité même d'élever le « je pense » fictif au statut d'inconditionné (et même la possibilité d'en faire une fiction en général dans l'entendement) repose sur la présupposition d'un « Je » absolu sur le fondement duquel l'imagination conçoit cette fiction, ou à la limite sur la présupposition de Dieu (l'unité suprême) auquel notre conscience finie s'identifie et s'élève par l'imagination. Or, comme nous venons de le voir, cette présupposition est *arbitraire* théoriquement. Seule la philosophie pratique la rend *légitime*.

précisément à rétablir l'usage *rationnelle* de l'Idée, afin que la philosophie de la nature ne soit pas une simple méthode pour l'élargissement des connaissances empiriques (usage régulateur), mais *une science à part entière*.

Il est vrai que les Idées transcendantales qui dépassent le champ de l'expérience (usage constitutif), sont sources d'illusions et suscitent en nous la tendance constante à donner notre *assentiment* à ce qui n'est qu'une simple *apparence transcendantale* (comme nous l'avons montré plus haut en I. A. a.) en tant que produit du raisonnement dialectique. Mais il est tout aussi vrai que nos facultés sont « conformes à une fin[145] », c'est-à-dire qu'il doit exister un *bon usage* de l'Idée, qui ne nous conduise pas à une vaine illusion. Car l'Idée en elle-même n'est pas fausse, c'est le mauvais usage de notre « faculté de juger[146] » qui est responsable de cette fausseté. L'erreur commise consiste à faire porter la raison sur un *objet* extérieur à son domaine (usage *transcendant*), alors qu'il n'y a d'usage légitime de la raison que relativement aux concepts de l'entendement (usage *immanent*). L'usage de la raison n'est nullement *productif*, c'est-à-dire qu'il ne crée pas de concepts d'*objet* à proprement parler, mais il *ordonne* seulement la série des concepts conditionnés (objectifs et dépendants de notre intuition sensible) afin de conférer à cette série par nature *sans fin* le maximum d'unité :

> La raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais uniquement à l'entendement, et par l'intermédiaire de celui-ci, à son propre usage empirique : elle ne *crée* donc pas de concepts (pas de concepts d'objets), mais simplement elle les *ordonne* et leur confère l'unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries, que pour sa part l'entendement n'a pas du tout en vue, puisqu'il vise seulement la liaison à la *faveur de laquelle* des *séries* de conditions sont partout établies d'après des concepts[147].

Comme nous l'avons fait remarquer dans le sous-chapitre précédent (B.), l'*ego* transcendantal lui-même (« je pense ») est une Idée, mais au sens *formel*, dans la mesure où il est une *fiction imaginaire* par laquelle l'ensemble des catégories de l'entendement accèdent à une unité (imaginaire) dans le « je » non-empirique, qui ainsi n'a aucune réalité *objective*, puisqu'il faudrait alors que cette Idée ait un correspondant intuitif, ce qui n'est pas le cas. Cependant, il est tout à fait possible de faire usage de l'Idée, non uniquement pour l'unification des catégories logiques mais aussi pour *l'unification logique* des concepts empiriques, dans la mesure où elle permet de faire *converger* vers un *point imaginaire*

[145] *Ibid.*, (A642/B670), p.560.

[146] *Ibid.*, (A643/B671), p.560.

[147] *Ibid.*, (A643/B671), p.560.

l'ensemble des séries des concepts objectifs du domaine de la nature, afin que ces séries ne se perdent pas dans l'illimité et le manque total de *cohésion* rationnel :

> Mais elles ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et indispensablement nécessairement, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit simplement une Idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement, dans la mesure où il est situé totalement en-dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité[148].

Selon Kant, l'Idée est constamment employée dans les sciences naturelles empiriques, mais jamais comme concept objectif. Elle sert à *interroger* la nature et à établir certaines classifications comme par exemple la représentation d'une matière comme *terrestre* pour caractériser son *poids*, ou encore les Idées de *l'eau* ou de *l'air* pour exprimer les relations chimiques entre les différentes substances. Ces Idées ne sont pas des images poétiques par lesquelles nous nous représenterons des concepts intellectuels objectifs, mais ce sont de véritables concepts rationnels (l'eau pure, la terre pure etc[149]…). Cependant, Kant réfute la possibilité que ces Idées naturelles aient une quelconque valeur objective, qu'elles puissent désigner un *objet* par-delà l'expérience possible (et encore moins *dans* l'expérience possible). C'est pourquoi il accorde à l'Idée une valeur purement *logique*, non pas dans le sens des catégories de l'entendement, mais dans la mesure où elle est une *forme* intellectuelle projetée par *l'imagination* en tant que *point de convergence* des concepts objectifs ou, si l'on veut, comme une sorte *d'objet imaginaire*, qui n'a donc aucune valeur constitutive (ce serait un objet *réel*), mais une valeur *régulatrice*, c'est-à-dire un usage purement méthodique et subjectif. Ainsi, l'Idée de l'eau par exemple, est intrinsèquement un concept rationnel, mais il nous est impossible selon Kant d'en faire un usage objectif par lequel nous désignerions l'objet « eau-en-soi », analogiquement à nos désignations sensibles (« cette eau-là que je bois à la fontaine »). Cependant, en projetant cette Idée sous la forme d'un *point imaginaire*, il nous est possible de l'employer comme une *règle*[150] de liaison de nos perceptions sensibles et

---

[148] *Ibid.*, (A644/B672), p.561.

[149] *Ibid.*, (A646/B674), p.561.

[150] Cette conception de la projection *imaginaire* de l'Idée atteste que la philosophie kantienne *présuppose* que les perceptions sensibles d'objets naturels soient fondées par des visions intellectuelles supérieures (Idées), sans lesquelles ces mêmes perceptions sensibles n'auraient aucun *être*. Cependant, Kant nie la possibilité d'accéder à ces mêmes Idées *objectivement* ou, pour parler déjà le langage schellingien, de concevoir leur *position réelle* à partir de la raison. Nous ne pouvons *pas* les connaître, mais les *penser* et en faire un usage régulateur, c'est-à-dire imaginaire en vue de l'extension de notre connaissance objective. Bien que projetés par l'imagination, ces Idées ne sont pas poétiques, car elles n'ont pas de caractéristiques sensibles. Dans cette opération, l'imagination

surtout des concepts objectifs qui expliquent la causalité des substances (soumises à des lois) qui les sous-tendent. Kant ne récuse donc pas la réalité des Idées en tant qu'*archétype* des substances naturelles sensibles, mais il conteste aux *hommes* la possibilité de les connaître autrement que par l'*immédiateté logique*[151], dont la fonction devient alors purement méthodique mais non doctrinale.

Il faut maintenant dire un mot sur le problème de l'acquisition de telles Idées à valeur régulatrices. Notre but est ici de montrer dans quelle mesure Kant a contribué, par sa critique de l'usage *objectif* de l'Idée, au développement futur de la philosophie de la nature de Schelling ou à ce qu'il appelle également la *philosophie rationnelle pure*[152].

L'origine de la formation des Idées dans leur usage régulateur est le jugement *réfléchissant*. Mais Kant n'emploie pas encore cette désignation dans la *Critique de la raison pure*. Cependant, il en donne déjà les caractères essentiels, en appelant ce type de jugement *problématique*, dont la spécificité, par contraste avec le jugement *apodictique*, est de dériver l'universel du particulier, c'est-à-dire ce que l'on appelle également une *induction* :

> Si la raison est un pouvoir de dériver le particulier à partir du général, ou bien le général est déjà *en soi certain* et donné, et par suite il ne requiert que la *faculté de juger* pour procéder à la subsomption, et le particulier se trouve par là même nécessairement déterminé. C'est là ce que je nommerai l'usage apodictique de la raison. Ou bien le général n'est admis que *de façon problématique*, et il est une simple Idée ; le particulier est certain, mais l'universalité de la règle conduisant à cette conséquence est encore un problème : ainsi plusieurs cas particuliers, qui, tous, sont certains, sont-ils rapportés à la règle pour savoir s'ils en découlent ; et dans ce cas, s'il apparaît que tous les cas particuliers que l'on peut indiquer s'ensuivent de celle-ci, on conclut à l'universalité de la règle, puis de celle-ci à tous les cas, y compris

---

ne confère à l'Idée aucune figuration sensible, mais la projette *fictivement* à *l'extérieur d'elle-même* afin de pouvoir *relier*, en tant qu'universel, tous les concepts particuliers de la nature. Mais cette liaison n'est pas objective, elle est seulement une forme de liaison inhérente à notre *esprit fini*, précisément car cette liaison par l'Idée est *imaginaire*.

[151] La critique hégélienne selon laquelle le criticisme repose sur le *concept immédiat*, l'immédiateté abstraite de l'Idée etc… semble donc tout à fait juste et ne relève pas d'une interprétation personnelle de Hegel, mais d'une lecture littérale de Kant, puisque ce dernier « définit » le concept rationnel comme *règle donnée*, inhérente à l'entendement.

[152] Bien plus tard, Schelling écrira des leçons (son dernier écrit posthume) ayant pour titre *Introduction historico-critique, Philosophie rationnelle pure*. Il y distingue, tout comme d'ailleurs dans la *Philosophie de la révélation*, la philosophie rationnelle (négative) de la philosophie positive. Mais, sans faire référence à la philosophie positive, on comprend que sa philosophie de la nature est une philosophie *purement rationnelle*, en ce sens qu'il cherche, par contraste avec Kant, à la soustraire à l'imagination humaine et à faire de l'Idée la forme-même de l'identité absolue, sans bien entendu rechuter dans l'Idée-objet du dogmatisme.

> ceux qui ne sont pas en eux-mêmes donnés. C'est là ce que je nommerai l'usage hypothétique de la raison[153].

Mais sur quoi repose une telle présomption à l'universel à partir de la contingence du particulier ? En fait, Kant prétend qu'il existe un passage de la sphère *réelle* à la sphère *logique*. Selon lui, ce que l'expérience sensible nous offre, c'est une diversité de phénomènes ayant certes des ressemblances, mais d'abord et surtout marqués par *l'hétérogénéité*. Or, nous possédons *par nature* une maxime *logique* qui nous « impose de restreindre autant que possible cette diversité apparente en faisant en sorte de découvrir par comparaison l'identité dissimulée[154] […] ». Autrement dit, nous sommes contraints *logiquement* de chercher *l'unité maximale* dans toutes les lois objectives que nous découvrons et ainsi d'admettre *a priori* que la *nature elle-même* est régie par un principe fondamental d'unité. Or Kant, peut-être contre toute attente, considère que ce principe fondamental est *inhérent* à la nature, c'est-à-dire que la maxime logique qui nous pousse vers l'unité maximale a pour origine la nature elle-même ou, si l'on veut, la nature *en soi* :

> […] la raison présuppose une unité systématique de diverses forces, dans la mesure où des lois particulières de la nature sont soumises à des lois plus générales, et l'économie des principes n'est pas seulement un principe économique de la raison, mais devient aussi une loi interne de la nature[155].

Doit-on y voir ici une concession à la raison constitutive ? Est-ce que l'affirmation selon laquelle la nature *en soi* procède selon l'unité maximale à travers l'infinie diversité des espèces produites n'est pas un jugement constitutif de la raison ? La réponse à cette question est selon nous importante car elle permet de dissiper certains contresens au sujet de la philosophie kantienne. Si Kant s'autorise à attribuer à la nature *en soi* ce principe *économique*, c'est tout simplement car Kant n'a pas dit que *tout* jugement relatif à l'inconditionné est infondé. La critique de la raison constitutive consiste à admettre comme règle que les jugements *objectifs* sur l'inconditionné, c'est-à-dire des jugements qui cherchent à établir une connaissance de l'Idée comme une *chose,* sur le modèle de la connaissance des phénomènes, est infondée car ils conduisent à des contradictions dialectiques. C'est pourquoi Kant dit très clairement qu'il existe dans notre conscience une *limite* qui nous interdit les jugements constitutifs et cette limite est la *chose en soi*. Si Kant parle précisément de *chose* en soi comme d'un inconnaissable (= 0 réalité), c'est parce que l'inconditionné comme chose de

---

[153] *Ibid.*, (A646/B674-A647/B675), p.562.

[154] *Ibid.*, (A649/B677), p.563.

[155] *Ibid.*, (A650/B678), p.564.

l'entendement n'existe pas. Cependant, nous possédons des *Idées* qui sont pleines de *sens* et qui nous offrent des lumières sur l'inconditionné *en tant que tel*. En l'occurrence, nous savons que la nature *en soi* procède selon un principe d'économie et Kant considère qu'il s'agit d'un principe transcendantal de la raison. Ce qui nous autorise à faire cette attribution à l'inconditionné, c'est que son *usage* en tant que principe n'est nullement dirigé vers l'inconditionné lui-même, mais *vers les concepts empiriques* de la nature. Kant, n'a jamais dit que l'âme, l'univers ou même Dieu étaient de pures irréalités ou que nous n'en n'ayons aucune Idée, puisque précisément nous subissons des contradictions dialectiques *à cause* de ces Idées. En revanche, ce que Kant dit en effet, c'est que nous ne pouvons pas dépasser, concernant ces Idées, les jugements *analytiques* ou *tautologiques*. C'est pourquoi nous n'en n'avons, rigoureusement parlant, aucune *connaissance,* mais cela ne signifie nullement que l'inconditionné ne se laisse pas *penser*, c'est-à-dire que son Être soit complètement inaccessible. C'est d'ailleurs grâce à cette *présupposition* de la hiérarchie des genres et des espèces en tant que *système de la nature* que Kant peut ouvrir la problématique du jugement réfléchissant, c'est-à-dire la question de savoir comment l'ensemble des productions naturelles peut être régi, selon une loi nécessaire, par une *finalité naturelle*, mais sans que l'on soit autorisé à *connaître* objectivement cette fin, c'est-à-dire à la connaître par-delà *l'organisation systématique* de notre connaissance.

Ce commentaire partiel de l'appendice de la *Critique de la raison pure* nous permet cependant de révéler deux faiblesses, voire peut-être contradictions, de la conception kantienne de l'Idée régulatrice. Elles sont selon nous les suivantes :

a. D'une part, nous avons vu que le jugement réfléchissant ou l'usage hypothétique de la raison n'est pas différent de ce que l'on appelle *induction*. Certes, l'Idée en elle-même est universel et nécessaire (*a priori*), mais dès que nous tentons d'en faire un usage régulateur en vue de *l'extension* de l'unité de la connaissance objective, alors il se trouve un *passage* du conditionné à l'inconditionné qui est *problématique*, en ce sens que nous n'avons pas connaissance du modèle (l'archétype) qui est au fondement de la diversité des espèces. Nous sommes obligés de forger *artificiellement* une Idée imaginaire qui rend possible la dérivation des espèces selon un principe, mais sans que nous soyons *a priori* certain de ce principe. Il s'agit seulement d'une *hypothèse* probable en fonction du progrès des sciences naturelles objectives et qui peut toujours faire l'objet d'un remaniement ou justement d'une nouvelle *réflexion*. Ce jugement réfléchissant pose selon nous des difficultés car il semble entrer en contradiction avec la certitude apodictique des sciences objectives (faisant usage de la

géométrie), et exige du savant une tâche heuristique et *téléologique* qui s'ajoute *contradictoirement* à son principe de *causalité objective*, qui est pour ainsi dire *neutre* du point de vue de la finalité. Ce peut être le rôle du philosophe de réaliser cette tâche, mais ne risque-t-il pas, ce faisant, de *travestir* les concepts de la science objective en cherchant à les ordonner systématiquement selon une fin, certes interne à notre pensée, mais dont sa sphère théorique (l'inconditionné) est hétérogène et sans commune mesure avec celle des phénomènes ? Il y a selon nous quelque chose d'artificiel dans la démarche kantienne à vouloir établir un système naturel *finalisé* sur le fondement de concepts objectifs qui ont justement été établis *indépendamment de toute fin*. Kant cherche à relier les concepts empiriques à une finalité naturelle, mais sans que l'on puisse comprendre comment cette finalité s'enracine dans l'objectivité naturelle puisque cette finalité n'est qu'une fiction régulatrice de notre raison.

b. D'autre part, et cette objection est faite par Schelling dans son introduction aux *Idées pour une philosophie de la nature*, nous avons du mal à comprendre comment la nature *en soi* produirait selon un ordre finalisé (économique) et pourtant que cette finalité ne soit qu'une fiction de notre imagination subjective. Cette contradiction est d'autant plus forte qu'elle *révèle* le présupposé fondamental du criticisme kantien, à savoir que l'inconditionné lui-même est *enfermé* dans notre *faculté de connaître*. Que Kant le reconnaisse ou non, cet idéalisme transcendantal repose sur une contradiction car il admet que l'inconditionné de la philosophie théorique est un principe subjectif de réflexion qui est distinct de tout principe extérieur à la conscience, c'est-à-dire qu'il conçoit (et c'est exactement comme cela que Reinhold lira Kant, à juste titre comme nous venons de le montrer) un inconditionné subjectif ou un inconditionné qui n'en est pas un. Évidemment, nous sommes d'accord avec Kant pour dire que l'inconditionné n'est ni le phénomène sensible, ni l'Idée-objet du dogmatique qui se contredit. Mais cela n'impose nullement qu'il faille réduire l'inconditionné à n'être qu'une *représentation* supérieure de la conscience.

Ainsi, en cherchant à juste titre à purifier l'inconditionné de toute *objectivité*, Kant est tombé dans l'écueil inverse, qui consiste à concevoir un *absolu-subjectif* (l'Idée régulatrice), dont la conséquence fatale est de toujours devoir l'assoir sur les connaissances de la science objective afin de connecter cet absolu-subjectif à *l'effectivité* (phénoménale), dont la nature lui est pourtant opposée (causalité objective et non finale). Mais, selon le paradigme qui était le sien (celui de la réflexion), pouvait-il faire autrement ?

Chapitre 2 : Les contradictions de la chose en soi

Dans ce chapitre, nous souhaiterions retracer l'histoire du problème de la refondation de la métaphysique depuis la *Critique de la raison pure* de Kant en nous concentrant sur les contradictions relatives au concept de *chose en soi*. Pour Kant, la chose en soi n'est pas un concept positif. Il ne représente aucun objet réel, mais est au contraire la représentation d'une pure *négation de réalité* (= 0), ce qui correspond également à une simple *limite* dans la connaissance *d'objet*. Cependant, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, cette limitation de la *connaissance* aux simples phénomènes sensibles (science objective) n'est pas contradictoire selon Kant avec l'existence *en nous* d'Idées (représentations de l'inconditionné). La chose en soi est seulement la limite qui empêche la *représentation* de l'inconditionné sous une forme *objective*, c'est-à-dire selon une synthèse dans le jugement qui accorde au représenté une *indépendance* par rapport à la *simple* représentation. *L'objectivité* est en effet ce qui témoigne d'une fondation de la pensée dans la *réalité*, indépendamment de la pensée. Mais pour Kant, cette fondation ne saurait dépasser la réalité dite *phénoménale*, c'est-à-dire concrètement ce qui est offert par la *sensation* et qui peut faire l'objet d'une géométrisation *a priori* dans l'espace. Cependant, il nous est possible de nous élever à l'inconditionné sans *buter* sur la limite de la chose en soi (= 0 réalité), si nous n'attribuons aucune réalité objective à l'Idée et que nous la considérons comme une *simple* représentation, qui n'a donc pas de correspondant *objectif* (réel), bien qu'*en soi*, il *doive* y en avoir un, car une Idée dont la forme imaginaire (voir chapitre précédent) ne représenterait aucun être réel est une contradiction, puisqu'elle ne serait la forme de rien. Par conséquent, la philosophie théorique kantienne nous impose ce dilemme : soit *l'Idée* est ce qu'il y a de plus *haut* et alors la philosophie théorique plane dans l'air sans fondation, soit c'est la chose en soi qui est le plus haut, mais alors la philosophie théorique est fondée sur un *néant* et il est alors difficile de ne pas se sentir tourmenté par un certain *scepticisme*. Certes la philosophie morale garantira la fondation *absolue* par notre *agir* (absoluité de la loi morale), mais notre *connaissance* n'en reste pas moins marquée par une profonde négativité en raison de l'instabilité théorique de son fondement. Face à ce dilemme, Reinhold propose une solution *sur le plan théorique*, et pour ce faire, radicalise pour ainsi dire l'idéalisme kantien en faisant de la chose en soi une condition *extrinsèque* de la *représentation* (représentation qu'il appelle également *principe de conscience*), c'est-à-dire qu'il cherche à concevoir la représentation comme étant le

fondement de la philosophie et la chose en soi seulement une de ses conditions. Autrement dit, il développe l'idée d'une fondation *formelle* de la philosophie.

A. Reinhold : la refondation du Criticisme sur le principe de conscience.

La façon la plus simple d'exprimer la problématique reinholdienne est selon nous la suivante : comment répondre aux difficultés voire contradictions que soulève la chose en soi dans la *Critique de la raison pure*, tout en conservant l'idée du criticisme kantien selon laquelle la *faculté de connaître* humaine est limitée par la chose en soi dans son pouvoir, et que tout concept et objet de connaissance sont inhérents à cette même faculté ? Car la chose en soi apparaît comme un principe contradictoire du fait que d'un côté, elle relève de la simple *représentation* (idéalisme), mais d'un autre côté, elle est également au fondement de la représentation (réalisme), bien que ce fondement *en tant que tel* (à l'extérieur de la représentation) nous soit *inconnu*. Autrement dit, d'un point de vue kantien, nous avons bien accès à une objectivité sensible ou phénoménale dans la mesure où l'objet que nous connaissons a une *existence* extérieure à notre conscience subjective (le kantisme n'est pas un idéalisme absolu), mais quant à la question de savoir la nature de l'objet *par-delà* son apparaitre sensible, nous n'avons aucun concept objectif pour la reconnaître et nous disposons uniquement d'une représentation *subjective* qui nous *indique* que l'entendement ne peut dépasser le phénomène ou atteindre l'essence. Or, la difficulté vient du fait que d'un côté Kant reconnaît que la chose en soi n'est *rien* (pure limite = 0 réalité), mais d'un autre côté, il admet qu'elle est *effectivement* (donc une réalité) au fondement du phénomène, c'est-à-dire qu'elle n'est *pas* rien. Cela est clairement une contradiction et Reinhold pense pouvoir y apporter une solution en exposant les conditions *élémentaires* de la faculté de connaître.

L'idée de Reinhold consiste à rappeler que le criticisme kantien est un *idéalisme transcendantal*. Cela signifie que toute connaissance d'objet, bien qu'elle présuppose l'existence de ces mêmes objets *en-dehors* de la conscience, procède de la nature de la *représentation*. Autrement dit, Reinhold pense répondre au problème de la nature de la chose en soi par une distinction subtile et quelque sorte « scolastique » : toute *objectivité* dépend de la représentation, c'est-à-dire qu'il est impossible de penser un objet réel ou même imaginaire sans le *conditionnement* de la faculté de représentation, mais il est également vrai que la représentation dépend de *conditions externes* afin de recevoir son *contenu* (la chose en soi), bien que ce contenu *en soi* soit inconnaissable puisqu'il dépendrait alors de la forme de la représentation. En simple, Reinhold considère que la chose en soi n'est *pas* représentable

positivement car elle doit nécessairement prendre la *forme de la représentation* pour être représenté. Cependant, elle reste représentable *négativement*, c'est-à-dire uniquement comme *négation de la forme de la représentation*, c'est-à-dire qu'elle est représentable comme ce qui n'est pas représentable :

> Mais, pour devenir représentation et pour que l'objet soit représenté par elle, la matière doit prendre la forme de la représentation, qui est distincte d'elle comme simple matière et qui n'appartient pas à l'objet. La forme sous laquelle se présente l'*objet* dans la conscience à travers la matière qui lui correspond est donc essentiellement distincte de la forme qu'il doit avoir en dehors de l'esprit (en soi) et cette dernière forme par laquelle il est pensé comme chose en soi ne saurait être autrement représentable *sinon par la négation de la forme de la représentation*[156].

En fait, nous parlons de solution « scolastique » concernant Reinhold, car nous pensons que l'idée de *conditions externes* de la représentation, à savoir qu'elle dépend d'un *donné* inconnaissable qui est *reçu* par la faculté de représentation et *prend la forme* de cette dernière afin d'acquérir le statut d'objet et ainsi avoir de la réalité pour la conscience, n'apporte rien de nouveau par rapport au concept de chose en soi de Kant. Reinhold ne fait que *reculer* le problème. Il établit seulement une distinction très subtile entre d'une part la matière de la représentation telle qu'elle est *dans* la représentation (condition intrinsèque), c'est-à-dire en tant que simple *possibilité* de recevoir une matière et ainsi de *produire* la forme de la représentation qui correspond à l'objet, et d'autre part la matière de la représentation comme le « devenir donné », c'est-à-dire le *processus inconnu* par lequel la matière *en soi* est reçu par l'esprit avant même qu'il lui confère la forme de la représentation. Cette distinction nous rappelle seulement que la matière et la forme de la représentation ne sont pas des prédicats que l'on peut reconnaître séparément, car ils dépendent nécessairement de la forme de la représentation. Cela conduit Reinhold à admettre que la réceptivité de la représentation correspond à la matière tandis que son activité (productivité) dépend de la forme, mais que cette distinction n'a de sens que dans la conscience, c'est-à-dire que nous ne connaissons rien de la matière ou de la forme en soi :

> La simple matière et la simple forme de la représentation en général ne sont aucunement représentables[157].

---

[156] Reinhold, *Philosophie élémentaire, Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* (extraits), Bibliothèque des textes philosophiques, Présentation et traduction par François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, 1989, livre II, §16, /247/, p.58.

[157] *Ibid.*, /276/, p.74.

Cela ne fait donc que reculer le problème, car Reinhold est contraint d'admettre que les conditions de la représentation, y compris donc celle de recevoir l'objet par affection (réceptivité du donné), n'est en aucun cas un processus réel, mais appartient seulement à la *possibilité* (purement en pensée) de former un objet dans la représentation et potentiellement de lui attribuer le caractère de réalité. Sûrement ce recul vers la *simple possibilité* permet d'éviter l'objection selon laquelle la chose en soit serait la « cause » *réelle* de l'affection de la conscience et ainsi de sa réception comme matière *réelle* de la représentation, alors que le concept de cause ne s'applique pas à la chose en soi. Mais finalement, Reinhold ne fait que substituer au concept de causalité celui de *conditions externes* de la représentation, c'est-à-dire qu'il *change la terminologie* mais ne répond pas au problème réel. Car si la chose en soi est complètement irreprésentable, on se demande de quel droit nous sommes autorisés à dire que la chose en soi contient la *réalité* de toute représentation, alors même que la réalité est une catégorie de l'entendement, c'est-à-dire une représentation. Si la chose en soi est irreprésentable, comme le soutient Reinhold, alors elle ne saurait *être* tout court, même dans un sens affaibli en tant que condition externe. Or il n'y a rien de plus irrationnel que de dire que le néant de la chose en soi (= 0) est au fondement de nos représentations dont la réalité est elle-même suspecte. Finalement, toutes les distinctions de Reinhold servent seulement, aussi subtiles soient-elles, à établir définitivement que le concept kantien de chose en soi *empêche* toute fondation dans un principe inconditionné et que les éléments de la représentation ne sont qu'une décomposition plus détaillée (analyse) de la *conscience pure*, qui peut, à la limite, être entendu comme une sorte de phénoménologie de la conscience, mais même ce point peut être contesté dans la mesure où Hegel montrera dans sa *Phénoménologie de l'esprit* que la conscience elle-même est l'objet d'un développement supérieur qui est précisément celui de l'inconditionné au fondement de la conscience (l'auto-réflexion du concept) que Reinhold récuse à titre d'irreprésentable. Cependant, en dépit de toutes ces insuffisances, l'effort analytique de Reinhold a ouvert la voie à Schulze, qui a su montrer mieux que quiconque que la philosophie élémentaire de Reinhold, non seulement n'a pas clarifié les obscurités relatives à la chose en soi, mais en outre n'a pas réussi à fonder les principes formels de la logique, ce qui faisait pourtant partie de ses prétentions.

B. Schulze : sa critique du concept de conscience comme fondement inconditionné. Le caractère non-déductible des principes de la logique formelle

L'ouvrage de Schulze *Enésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold* nous semble être d'une grande importance pour deux raisons majeures :

- D'une part, sa critique de Reinhold est tout à fait légitime et permet une remise en question globale de la valeur *scientifique* du criticisme kantien. Comme nous allons le voir, sa critique ne vise pas les résultats de la critique kantienne, mais sa prétention à valoir comme science ou comme système achevé de la philosophie.

- D'autre part, son ouvrage est une préparation à l'étude de la philosophie de Fichte, dans la mesure où ce dernier établira son premier principe précisément afin de « sauver » le criticisme kantien du scepticisme qui l'assaille. Il permet de saisir la différence entre la problématique fichtéenne et schellingienne (en dépit de l'étroite parenté de leur système), car l'effort de Fichte, contrairement à Schelling, ne vise pas à refonder la philosophie selon un contenu entièrement nouveau, mais à transposer le contenu kantien dans une *forme* systématique nouvelle qui lui permet d'échapper aux objections sceptiques.

C'est pourquoi nous voudrions dans ce chapitre exposer d'une façon synthétique certaines objections que Schulze adresse à la philosophie élémentaire de Reinhold, car elles nous semblent être une *transition* indispensable *vers la refondation* de la métaphysique en science philosophique.

a. Le présupposé non vérifié de la philosophie élémentaire et sa tendance dogmatique

En premier lieu, Schulze est tout à fait d'accord avec Reinhold sur le fait que la philosophie n'a, depuis son commencement en Grèce antique jusqu'au criticisme kantien, jamais réussi à déterminer clairement un « principe universellement valable[158] ». Il est également d'accord sur l'idée que ce principe, pouvant mettre fin aux conflits entre les philosophes, doit être établi à partir d'un examen de la *représentation*[159], qui est selon lui en

[158] Schulze, *Enésidème ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la Critique de la raison pure*, présentation et traduction par Hélène Slaouti, Paris, Vrin, 2007, (53), p.79.

[159] C'est précisément sur ce point d'accord que rebondira Fichte. Car il déduira de la critique de Schulze que l'échec de Reinhold n'est pas dû à des erreurs de raisonnement, mais que la *représentation* n'est pas apte à valoir comme principe suprême. Le problème de l'origine des représentations doit *dépasser la sphère de la conscience* pour trouver sa fondation dans le « Je » absolu.

effet ce qu'il y a de plus *haut*, puisqu'il s'agit de la source même de tout *objet* théorique, qui n'a de sens que relativement à la *possibilité* d'être représenté par notre faculté. Selon Schulze, Kant et Reinhold ont poursuivi la problématique de l'origine des représentations inaugurée par Locke et Leibniz, dont les résultats sont selon eux encore insuffisants et même faux[160]. Mais d'une part, Schulze estime que la réponse apportée par eux est toujours insatisfaisante, et d'autre part, la *possibilité* même de l'examen de la faculté de connaître n'a pas été questionnée. Cette première objection de Schulze, bien que quelque peu rhétorique, porte sur la légitimité de prétendre pouvoir *accéder à l'origine* des représentations, alors qu'il est possible *a priori* que nous n'ayons accès qu'à des *fragments partiels* de représentation sans que notre esprit soit capable de remontrer à l'unité. Cette objection nous paraît rhétorique car nous sommes obligés de commencer la recherche quant à l'origine pour juger *a posteriori* si elle fut fructueuse ou non, mais il est impossible de savoir *a priori* si cette recherche est possible ou non. Mais en fait, Schulze vise ici, non pas tant Kant, que l'esprit dogmatique de Reinhold qui présuppose d'emblée que cette origine est accessible et que la *complétude* de son analyse est possible. C'est pourquoi il apporte une seconde objection au projet critique qui nous semble bien plus pertinente, à savoir qu'il est incertain *a priori* que la *réflexion sur la conscience* en tant que *fait* (« je pense ») nous donne réellement accès à ce qui se trouve par-delà l'expérience :

> La réflexion sur la conscience peut-elle fournir des explications fiables sur la genèse de la forme et de la matière de nos représentations, et un fait (la conscience) peut-il conduire à une connaissance vraie de ce qui se trouve en dehors de toute expérience (l'origine des composantes de nos représentations)[161] ?

L'objection consiste à dire que la réflexion sur les représentations ne permet aucunement d'en déduire l'*essence* de la faculté de connaître et qu'ainsi l'universalité et la nécessité des représentations est plutôt *relative* à nos perceptions sensibles. En fait, cette objection ne porte pas sur la philosophie de Kant puisque c'est Kant lui-même qui, avec son concept de chose en soi, a reconnu que toute déduction transcendantale ne vaut que relativement à la *possibilité de l'expérience* mais nullement dans l'absolu. Schulze vise ici la tendance (néo)-*dogmatique* de la philosophie élémentaire de Reinhold qui aspire à établir le contenu purement *fonctionnel* du criticisme sur un principe *certain en soi* et qui serait *le plus haut*, alors même que cette genèse est purement relative à nos perceptions sensibles (valeur

[160] *Ibid.*, (54), p.80.

[161] *Ibid.*, (57), p.81.

fonctionnelle et non absolue). Cette objection révèle la contradiction inhérente à une fondation sur un principe *formel* dont le contenu absolu nous serait inaccessible. Ou inversement, que nous puissions fonder la philosophie sur une forme absolue, détachée de son contenu.

b. Principe de conscience et principe de contradiction : l'inévitable cercle

Reinhold prétend que le principe de conscience (= la représentation) est le principe le plus *haut* (genre suprême) et ainsi qu'il ne dépend d'aucun autre. Or Schulze conteste cette affirmation. Car, il rétorque que ce principe est dépendant du *principe de contradiction*. En effet, le principe de conscience se formule de la façon suivante :

> Dans la conscience la représentation est distinguée du sujet et de l'objet, et rapportée aux deux, par le sujet[162].

Or, Schulze fait remarquer avec perspicacité que, dans cette proposition, le principe de contradiction est *présupposé*. Il est en effet impossible de concevoir la distinction ou la liaison du sujet et de l'objet si « la représentation, l'objet et le sujet pouvaient être pensés comme une non-représentation, un non-objet et un non-sujet[163] ». Or, Reinhold lui-même à affirmer que la déduction à partir d'un principe consiste en la dérivation de la « *nécessité de la liaison*[164] » des autres représentations à partir de ce même principe. On aperçoit donc ici que le principe de conscience est *nécessairement lié* ou *subordonné* au principe logique de contradiction, puisque nous présupposons constamment et implicitement l'identité (non-contradictoire) de chaque caractère du principe de conscience (sujet, objet, liaison etc…) :

> Il faut donc que le principe de conscience soit une proposition subordonnée à ce principe. Comme il ne *devient une proposition* que si la liaison de son sujet et de son prédicat est conforme à la règle de tout jugement contenu dans le principe de contradiction, le principe de conscience est déterminé quant à sa forme par le principe de contradiction, et il ne peut donc être uniquement être déterminé par lui-même dans tout ce qui le constitue[165].

Schulze accorde à Reinhold que le principe de conscience est *indépendant* du principe de contradiction dans son *contenu* car les caractères de la représentation ne sont pas dérivables de la simple logique et ainsi repose sur *l'expérience* que la conscience exprime. On notera ici que l'expérience en question n'est pas sensible et qu'elle est celle de la réflexion sur

---

[162] *Ibid.*, (58), p.83.

[163] *Ibid.*, (60), p.84.

[164] *Ibid.*, (61), p.84.

[165] *Ibid.*, (61), p.84.

les données de la conscience. Cette expérience non-sensible faisait déjà partie de la méthode critique, car Kant distinguait déjà les fonctions *logiques* du jugement de *l'observation*[166] des données de la conscience par la réflexion. Cependant, si le contenu est indépendant, la *forme* du principe de conscience dépend indéniablement du principe de contradiction.

En outre, Schulze démontre l'existence d'un *cercle inévitable*. En effet, le principe de contradiction est le principe suprême de la *pensabilité*. Cela signifie que nous ne pouvons penser sans respecter d'une façon *nécessaire* qu'un terme posé est *identique à lui-même* sous le même rapport. C'est pourquoi il s'agit de la *loi de la pensée*, en tant qu'elle est indispensable *pour* penser, c'est-à-dire qu'elle conditionne la *pensabilité* elle-même. Or, le principe de conscience lui-même, en tant qu'il appartient à la *sphère de la pensée*[167], est *impensable* sans son conditionnement par le principe de contradiction. Mais inversement, le principe de contradiction n'a de sens que relativement à des représentations. Dire qu'un terme dans la pensée est identique à lui-même sous le même rapport est impossible si n'existent pas déjà des *représentations*. Le principe de contradiction n'est en effet que formel et *si* nous n'avons pas *quelque chose* à penser, alors ce principe disparait. Par conséquent, les deux principes s'appellent l'un l'autre et il devient évident que le principe de conscience n'est pas un principe pour la logique, mais seulement une condition :

> Toutefois on est loin de pouvoir en conclure que le concept de pensabilité exprimé par le principe de contradiction n'est pas un concept subordonné au concept de représentabilité : lorsque l'on pense quelque chose, on se représente aussi quelque chose, et si les caractères de la représentation devaient avoir été indiqués dans le principe de conscience, alors il faudrait que le principe de contradiction, en indiquant les caractères essentiels de la pensée, détermine quelque chose qui serait contenu sous ce qui est déterminé par le principe de conscience[168].

Nous apercevons donc que ce « quelque chose » (le contenu) de la représentation que rend possible le principe de conscience reste impensable sans sa dépendance au principe de contradiction. Ainsi le principe de conscience, même si l'on suppose qu'il est le principe de

---

[166] Sur ce point de l'expérience non-sensible chez Kant, on peut se rapporter à Cassirer dans *Le problème de la connaissance*, tome II, dans son chapitre sur la philosophie pré-critique de Kant, où est montré très clairement le lien entre la genèse du criticisme et la pensée de Crusius.

[167] Nous espérons que ce développement rend d'autant plus claire la raison pour laquelle nous avons voulu insister dans notre travail sur la différence *cruciale* entre le principe absolu de la philosophie selon Fichte et Schelling (le « Je ») et la pensée. Le « Je » doit être *extérieur à la sphère de la pensée*, sinon, comme le montre ici très clairement Schulze, il serait dépendant du principe de contradiction et de la logique. C'est pourquoi également nous avons récusé l'interprétation hégélienne des philosophies de Fichte et de Schelling, dans la mesure où Hegel prendra une direction tout autre, qui consistera à *absolutiser la pensée*, à développer une sorte de *pan-logisme*, dans lequel le principe de contradiction deviendra lui-même un moment d'une logique supérieure, dialectique, afin de soustraire l'inconditionné à la pensée subjective (principe de contradiction).

[168] *Ibid.*, note 1, (64), p.85-86.

tout contenu de la pensée comme le conçoit Reinhold, est *dépendant* de la logique quant à sa *forme*. Il n'est donc pas un principe inconditionné.

c. La nature de la « relation » dans le principe de conscience

Une autre difficulté importante dans l'exposition du principe de conscience de Reinhold est celle qui porte sur le caractère de la « relation ». Car selon Reinhold « l'action de distinguer » et « l'action de rapporter », qui sont des actions constitutives du concept logique de relation, sont censées appartenir à la conscience elle-même, puisque c'est *en elle* que nous apparaît la différence entre ses composants, à savoir le sujet, l'objet et la représentation. Autrement dit, le *fait* de la conscience fait apparaître *immédiatement* la distinction entre ses éléments et les relations qu'ils ont entre eux. Or, le problème est que le *mode* de la distinction n'est pas clair, c'est-à-dire que l'on ne sait pas quelle différence existe vraiment entre le sujet, l'objet, et la représentation. Le sujet est-il dominant par rapport à l'objet ? Y a-t-il un rapport de cause à effet ? De fondement à fondé ? Pour qu'il y ait distinction, il faut un *caractère* distinctif. Or, selon la proposition de la conscience de Reinhold, cette différence de caractères entre les composants devrait être *immédiatement* claire, puisque toujours d'après Reinhold, ils sont censés découler immédiatement du principe de conscience, sans raisonnement, ni médiation[169]. Mais ce n'est pas le cas. Ainsi :

> Or, dans le principe de conscience, on n'indique absolument pas sur quel mode déterminé et de quelle manière la représentation est distinguée du sujet et de l'objet, et *dans quelle mesure* elle possède des caractères qui ne peuvent être attribués aux deux derniers. On ne dit pas si la distinction qui se produit entre eux dans la conscience est à penser comme une distinction totale ou partielle, ni si la représentation est à distinguer du sujet et de l'objet comme le fondement est à distinguer de ce qui est fondé, le tout de ses parties, la substance de ses propriétés, la matière de la forme, ou sur quelque autre mode déterminé[170].

Cette objection de Schulze est capitale, car elle nous permet de déduire une idée que Reinhold ignorait et que Fichte développera. Cette idée est que la conscience considérée d'une façon *élémentaire*, c'est-à-dire comme étant composée d'éléments (sujet, objet, représentation) à la façon d'une molécule chimique, est une façon *logicienne*[171] de la concevoir et non ontologique, ce qui est exigé d'une philosophie qui prétend fonder l'ensemble des représentations sur un principe. Les notions de sujet, d'objet et de

---

[169] *Ibid.*, (59), p.83.

[170] *Ibid.*, (66), p.86-87.

[171] D'où la facilité avec laquelle Schulze montre que le principe de conscience dépend du principe de contradiction.

représentation ne sont pas des caractères *immédiats* de la conscience (« je » pense), mais sont au contraire des produits de la *réflexion* et de *l'abstraction* à partir de représentations sensibles. Ces produits sont en vérité nos idées considérées dans la pure *forme* de la pensée. Or, on peut estimer que les notions logiques de sujet, d'objet et de représentation ne sont rien d'autre que des abstractions plus hautes de la première catégorie logique de la *relation*[172] (substance et accident). Car le sujet est la substance, l'objet est l'accident et la représentation la *relation elle-même* de la substance à son accident. Car il est impossible de penser une représentation sans qu'il y ait d'un côté un sujet (la substance) qui la produise et de l'autre l'objet (l'accident) comme produit qui dépend du sujet. Car la conscience pure de Kant n'est pas la conscience ontologique selon Husserl ou de ses héritiers phénoménologues. Elle n'est pas ontologique, elle est seulement *logique*[173]. C'est d'ailleurs pourquoi Kant a clairement scindé l'esthétique de la logique et la logique de la dialectique dans la *Critique de la raison pure*, puisque la conscience pure n'est elle-même qu'une *fonction logique du jugement* mais considérée en *activité* et non dans l'abstraction figée de la table des jugements. Par conséquent, il est indéniable, ce que Schulze a brillamment remarqué, que les éléments de la conscience selon Reinhold ne sont en fait que des distinctions logiques dont la spécificité est leur caractère *relationnel*. Certes, il est tout à fait juste de dire que la substance (pour Reinhold le sujet) est le plus haut, puisque sans elle aucun objet n'est concevable, ni donc aucune relation entre les deux, mais il est faux de dire ces distinctions hiérarchisées sont *immédiatement* claires dans le fait de conscience. Car ces distinctions logiques subtiles n'appartiennent nullement à un fait de conscience immédiat, mais supposent au contraire une *série de raisonnement* par lesquelles nous passons de la conscience sensible[174] à la conscience pure, c'est-à-dire à la catégorie de relation considérée en *acte*. En fait, faire comme Reinhold, à savoir attribuer des prédicats logiques à la conscience pure comme principe *simple* et dans lequel ces derniers seraient contenus *sans médiation*, cela consiste à faire ce que Kant avait proscrit, à savoir considérer la fonction logique de la substance comme un principe

[172] Schelling affirme même que la catégorie de la relation *en général* est identique à la *forme originaire* du fondement de la philosophie dans son ensemble, bien que Kant l'ait placé au milieu de la table et non au principe : « Si l'on observe d'un peu plus près la table kantienne de ces formes, on constate effectivement que Kant, au lieu d'établir la forme originaire comme principe des autres formes, l'a posé au milieu de ces formes — dans une même série. Par une étude plus approfondie, on découvre immédiatement que les formes de la *relation* non seulement servent de fondement à toutes les autres formes, mais aussi qu'elles sont véritablement identiques à leur forme originaire (l'analytique, la synthétique et la forme mixte). » *Du Moi, op.cit.*, (263-264) / p. 37.

[173] Sur le caractère logicien des déductions de la *Critique de la raison pure*, on peut se rapporter à l'article de Bruno Haas *La raison comme fonctionnalité logique*, Archives de philosophie, 2004/3, Tome 67, p. 379-398.

[174] On aperçoit ici l'inspiration que Hegel a pu trouver chez Schulze, dans la mesure où la *Phénoménologie de l'esprit* montrera que la conscience sensible elle-même n'est pas un fait immédiat mais est au contraire un moment dans la série des médiations logiques de l'esprit.

inconditionné (simple) dont les conditions sont dérivées sans que le principe soit lui-même dépendant de cette dérivation. Reinhold pensait qu'en plaçant la chose en soi comme condition externe et en faisant abstraction du contenu dans l'inconditionné, il pourrait fonder la philosophie kantienne. Mais tout aussi formel que soit le principe de conscience, il n'en reste pas moins une hypostase dans la mesure où il fait passer le prédicat logique de la relation pour un principe inconditionné absolument simple et *sans médiation*, alors que l'examen de ce concept dévoile qu'il est au contraire dépendant de conditions extérieures comme le principe de contradiction. Autrement dit, la relation logique elle-même est quelque chose de médiatisé car *rien dans la pensée n'est absolument simple*.

Ainsi, si l'on récapitule l'acquis essentiel de la critique de Schulze : la conscience pure, au sens kantien, ne saurait être un principe inconditionné pour la philosophie et tous les concepts de l'entendement ont soit un sens logique, soit un usage empirique. Poser la chose en soi comme condition externe de la matière et de la forme de la représentation ne fait qu'établir au mieux un ordre *subjectif* dans la série des représentations, tel que Kant concevait cette possibilité par l'usage régulateur de l'Idée, par une sorte d'inscription des catégories logiques dans un *champ de réflexion*[175] encore plus abstrait, mais qui ne saurait aboutir à un terme simple, qui serait indépendant du caractère relationnel et fonctionnel des catégories. Ce résultat est ce qui a ouvert la voie à Fichte dans cette quête de l'inconditionné : il faut trouver un principe *certain en soi* et *sans médiation*. Mais existe-t-il, pour nous hommes ?

[175] On pourrait bien entendu considérer ce champ de réflexion dans la conscience pure comme distinct de la logique, comme l'envisagera Husserl, notamment dans ses *Recherches logiques* où il sera justement question d'une tentative de fondation de la logique dans la conscience pure au sens ontologique. Sans contester ici cette possibilité, la question ne se pose pas pour Reinhold qui conçoit la conscience pure comme Kant (sujet, objet, représentation), c'est-à-dire précisément comme un logicien.

Chapitre 3 : Fichte et l'exigence d'un nouveau fondement en vue de la déduction des principes de la logique formelle

Comme nous venons de le montrer, la conscience[176] ne semble pas être suffisante pour prétendre au statut de principe inconditionné. Or, s'il est vrai que Kant ne s'est pas préoccupé d'une telle fondation théorique dans un *principe inconditionné*, ses successeurs ne sont pas aussi satisfaits que lui concernant la déduction des catégories logiques de l'entendement (quantité, qualité, relation, modalité). Ces dernières sont en effet établies par Kant dans la *Critique de la raison pure* sans véritable déduction systématique et feront l'objet d'un examen plus poussé dans la *Logique* (1800), mais sans aller plus loin que leur simple analyse. En d'autres termes, l'idée que la philosophie devrait accepter un *donné* soit conceptuel (logique), soit intuitif (esthétique), sans le déduire d'un *principe commun*, rend insatisfait une partie des post-kantiens et en particulier Fichte, qui partage la critique de Schulze au sujet du principe de conscience de Reinhold. La simple conscience ne saurait être le principe commun de la philosophie si, d'une part, elle ne rend pas possible la déduction des concepts élémentaires de la logique formelle, et si, d'autre part, elle ne propose pas une explication cohérente de la chose en soi, qui souffre de cette contradiction d'être un fondement sans contenu réel. Fichte s'efforce donc de trouver un *substitut à la chose en soi*, mais qui ne saurait ni se réduire au formalisme du principe de conscience de Reinhold, ni régresser vers un scepticisme modéré de type humien, comme semble l'envisager Schulze. Quel est donc ce principe ?

[176] C'est pourtant en ce sens que Dieter Henrich et Christian Iber ont interprété le principe fondamental chez Fichte. Nous récusons donc leur interprétation qui consiste à assimiler le « Je » absolu à la conscience. Concernant Henrich, on peut se reporter à *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*, Band 2, Suhrkamp, 2004 (rééd. 2022), par exemple le passage suivant : « « Der Anspruch auf philosophische Letztbegründung alles Wissens durch ein Prinzip macht Fichte zum Begründer des Deutschen Idealismus. Für Fichte ist dieses letztbegründende Prinzip das Ich oder das Selbstbewusstsein » (p.13). Pour Iber, *Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, Erste Vorlesung.

A. La distinction entre l'essence et la forme du système de la philosophie dans A propos du concept de Doctrine de la science (1794)

a. Le concept d'une doctrine de la science

La première question que se pose Fichte[177] est : quel est le concept même de la science ? Afin de débuter sa recherche, Fichte propose d'abord un concept de la science (au sens philosophique) communément admis :

> Une science a une forme systématique ; toutes les propositions en elle sont solidaires dans un principe fondamental unique, et se réunissent en lui en un tout[178] […].

Mais cette conception de la science n'est pas suffisante selon Fichte. Elle est insuffisante car elle fait apparaître uniquement le caractère *formel* de la science, c'est-à-dire cette exigence philosophique selon laquelle le savoir doit avoir une forme systématique, c'est-à-dire que la *pluralité* des propositions doit être reliée par une *unité* fondamentale, autrement dit prendre la forme d'une *totalité*. Or, cette simple forme systématique n'assure pas la vérité du *contenu* des propositions, car il est tout à fait possible qu'une forme systématique repose sur un fondement incertain et même faux :

> Que se passerait-il, si quelqu'un bâtissait sur une proposition sans fondement et indémontrable, par exemple sur le fait qu'il y a dans l'air des créatures avec des inclinations humaines, des passions, des concepts et des corps éthérés, une histoire naturelle aussi systématique que possible de ces esprits aériens, ce qui en soi est tout à fait possible – reconnaîtrions-nous comme une science un système de ce genre, aussi rigoureux que soit les raisonnements qui le constituent, et aussi intimement que soient enchaînées les unes avec les autres les parties singulières[179] ?

---

[177] Pour une lecture approfondie de la *Doctrine de la science* de Fichte, on peut se rapporter à l'ouvrage classique de Martial Guéroult *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, Paris, les Belles-Lettres, 1930. On peut également consulter sur la notion de représentation chez Fichte l'ouvrage d'Isabelle Thomas-Fogiel *Critique de la représentation, Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000. Enfin, sur la lecture du premier principe chez Fichte et le statut de l'*identité* de la conscience en tant que tel, nous renvoyons à l'article de Laurent Guyot, *Le problème de l'identité de la conscience de soi pure dans la WL de 1794*, P.U.F., « Revue de métaphysique et de morale », 2018/3 N°99, p. 359 à 384, bien que nous soyons en désaccord avec sa thèse, qui correspond à une lecture hégélienne de Fichte, ne faisant pas la distinction entre la forme absolue du « Je » (*Je = Je*) et son expression dans la réflexion de la conscience (*Je = non-Je*). M. Guyot attribue le concept de différence à l'essence du « Je », car il pense que le « Je » Fichtéen est indissociable de sa manifestation dans la conscience empirique de l'homme (ce que nous récusons), comme en atteste le passage suivant : « En toute rigueur, il faudrait donc dire qu'il est et qu'il n'est pas en même temps l'Absolu. À la fois identique à l'Absolu et différent de lui, il est, strictement, l'identité de l'identité et de la différence » (p.374). Hegel tient presque mot pour mot ce propos comme nous le montrons plus bas dans la Section II.

[178] Johann Gottlieb Fichte, *À propos du concept de la doctrine de la science…*, *op.cit.*, §1, [38], p.15.

[179] *Ibid.*, [38-39], p.15. Ce passage est d'autant plus intéressant que Kant, dans la *Théorie du Ciel*, semble être tombé selon nous dans cet écueil que révèle ici Fichte, à savoir la tentative de justifier des propositions par l'idée

Ainsi la forme systématique se révèle être *contingente* pour la science (un simple moyen), tandis que le contenu est quant à lui *essentiel*. Si le savoir ordonne en un tout une série de propositions *différentes*, alors elles doivent être reliées à une unité fondamentale ou à une *proposition certaine en elle-même*. Car la forme systématique n'est pas *suffisante* pour fonder la vérité des propositions qu'elle contient. Elle *acquiert* de la vérité par la *relation* qu'elle entretient avec cette proposition certaine en elle-même (unité fondamentale) :

> Si aucune proposition parmi les propositions liées n'avait de certitude, alors le tout formé par la liaison n'en aurait aucune.
>
> Il faudrait au moins qu'une proposition soit certaine, et communique aux autres sa certitude ; si bien que si, et dans la mesure où, ce Un devrait être certain, un Deuxième aussi devrait l'être, et si, et dans la mesure où, ce Deuxième devait être certain, alors un Troisième etc. Et ainsi, plusieurs propositions, qui seraient en peut-être très différentes, du fait justement qu'elles auraient toutes la certitude, et la même certitude, ont en commun une seule certitude, et deviennent ainsi seulement Une science[180].

C'est pourquoi la proposition certaine *par elle-même* doit être *antérieure* aux propositions subordonnées. Certes, il est tout à fait conforme à l'expérience intellectuelle que nous n'avons pas besoin de cette proposition certaine en elle-même pour être *immédiatement* frappé par la vérité d'une proposition dérivée (comme par exemple : 2 + 2 = 4 ou que sur une ligne horizontale, la perpendiculaire constitue des deux côtés un angle droit). Mais à la réflexion, nous observons que cette proposition est certaine car elle repose sur une *abstraction* (involontaire) des principes antérieurs qui rendent possible la vérité de cette proposition (l'espace, le temps, la succession etc…). Ainsi les propositions dérivées *apparaissent* comme certaines (évidentes) et elles le sont en effet à travers cette *immédiateté* de la conscience, mais elles sont néanmoins *médiatisées* et reposent sur des principes qui la conditionnent. Or, il est assuré que, s'il n'y avait pas de principe fondamental *certain en soi* pour mettre un *terme* (un arrêt) à cette série régressive des évidences, alors il n'y aurait pas de *science* philosophique, car *l'unité* qui la garantit serait inexistante. Il faut que cette proposition fondamentale soit

---

d'une *forme systématique*, sans s'être assurer de la vérité intrinsèque du *fondement* de cette forme systématique. En effet, dans la *Théorie du Ciel*, Kant prend pour contenu admis la science *empirique* newtonienne de la nature et, par l'adjonction de l'hypothèse d'une *constitution systématique de l'univers*, en dérive l'idée que le degré d'éloignement des planètes par rapport au soleil permettrait d'établir une hiérarchie naturelle des créatures vivant dessus, relativement à la composition plus ou moins élastique des matières à l'origine de leur formation. Autrement dit, qu'il y aurait sur Mars, Jupiter, Saturne etc… d'autres êtres raisonnables qui se rapprocheraient (sans jamais l'atteindre) de natures complètement éthérées telles que les Anges du monde des esprits. N'est-ce pas là un cas typique de fantaisie dont l'origine est l'alliance d'une forme systématique et de croyances *imaginaires* (conjectures), alors qu'il eut fallu plutôt, comme le fait ici Fichte, trouver d'abord le contenu *rationnel* de la forme systématique avant de s'engager dans une quelconque déduction ?

[180] *Ibid.*, [40-41], p.17.

antérieure à toute liaison[181], car la liaison conditionne la certitude et contredit *l'unité de la certitude* que requiert une proposition certaine par elle-même :

> La proposition certaine – nous n'en avons jusqu'à présent accepté qu'Une seule comme certaine – ne peut pas tirer sa certitude uniquement de la liaison avec les autres, mais doit l'avoir à l'avance, avant celle-ci ; car de la réunion de plusieurs ne peut surgir ce qui n'est en aucune partie. Mais toutes les autres devraient recevoir d'elle leur certitude. Elle devrait être, avant toute liaison, certaine et déterminée. En revanche, pas une seule parmi les autres ne devrait l'être avant la liaison, mais ne le devenir que par elle[182].

Ce qui caractérise donc la proposition fondamentale et qui lui confère cette valeur de *principe* est l'*indépendance de sa certitude* par rapport à la liaison avec les autres propositions dérivées. Elle est « certaine avant la liaison[183] ». C'est pourquoi, répétons-le, la liaison entre les propositions (forme systématique) est *contingente*, elle ne constitue pas l'élément *essentiel* de la science. Il existe donc bien dans le concept même de la science une distinction irréductible entre l'*essence* et la *forme* du savoir. L'essence est « solide[184] », certaine avant la liaison, tandis que les propositions subordonnées appartiennent seulement à la forme du savoir, qui acquiert sa certitude par *liaison avec l'essence* (mais non l'inverse). Mais c'est précisément cette liaison qui est de nature problématique : comment l'essence communique-t-elle sa certitude à la forme ? Nous disons : si l'essence est certaine en elle-même, alors la proposition dérivée l'est aussi. Mais qu'est-ce qui légitime ce « rapport nécessaire[185] » ? De plus, qu'est-ce qui nous autorise à faire usage de ce *rapport nécessaire* (*si* une proposition est

---

[181] Il est étonnant de constater que Christian Iber dans son commentaire des premiers paragraphes de la première version de la *Doctrine de la science* de 1794 passe outre l'*antériorité* du « Je » sur toute liaison logique. Il affirme en effet que le « Je » fichtéen serait lui-même un cas (*Fall*) particulier de la conditionnalité logique impliquée par le principe d'identité (A = A) et que sa spécificité reposerait sur sa capacité à garantir (*gewährleisten*) de lui-même sa conformité au principe logique d'identité : « Fichte scheint dabei das Ich für einen besonderen und ausgezeichneten Fall der Konditionnalbeziehung der Identität zu halten. [...]Im Falle des Ich ist nämlich die ausgezeichnete Bedingung erfüllt, stets und immer den Übergang des linken Auftrittfalls des Ich in den rechten zu gewährleisten. Das Ich selbst ist die Gewährleistungsinstanz seiner Identität. » (p.29) Mais problablement s'agit-il là d'une lecture orientée par le logicisme hégélien qui consiste à inclure la médiation dans l'identité absolue, puisqu'il affirme également que Fichte n'aurait pas fondé les propositions élémentaires de la logique formelle et que seul Hegel l'aurait fait grâce à sa *Science de la logique*, refondant par la même la logique formelle : « In diesem Zirkel zeigt sich der Mangel der transzendentalphilosophischen Begründung der formalen Logik in der GWL, denn er dokumentiert die unaufhebbare *Abhängigkeit* der Wissenschaftslehre von der *formalen Logik*. Die Wissenschaftslehre Fichtes ist also noch nicht wirklich eine Umgestaltung der formalen Logik, wie sie dann Hegel in der *Wissenschaft der Logik* durchführen wird. » (p.28, note 2) Ces propos sur Fichte sont erronés et il suffit de se reporter à *A propos du concept de la Doctrine de la science* pour s'en assurer.

[182] *Ibid.*, [41], p.17.

[183] *Ibid.*, [41], p.17.

[184] *Ibid.*, [42], p.18.

[185] *Ibid.*, [43], p.18.

certaine, *alors* l'autre l'est aussi) entre les propositions subordonnées ? Comment peut-on s'assurer que ce rapport n'est pas soumis à d'autres conditions inaperçues ?

Autrement dit, la *tâche principale* de la science (au sens philosophique) est de montrer d'abord comment le principe certain en soi est *légitime* à *communiquer sa certitude* à toutes les autres propositions subordonnées :

> Bref, comment fonder la certitude du principe en soi ; comment fonder le droit d'user d'une manière précise de tirer de lui la certitude d'autres propositions[186] ?

Grâce aux nos recherches antérieures sur Reinhold et Schulze, nous savons que la problématique fichtéenne s'ancre dans la méthode sceptique de Schulze, qui a su montrer que l'exigence première de la science philosophique consiste à pouvoir montrer que les propositions empiriques (sensibles) et les propositions logiques, qui sont en tant que telles des propositions dérivées ou conditionnées, doivent être déduites d'un *principe* dont la certitude ne repose pas sur celle de ces mêmes propositions dérivées, mais au contraire est *déjà* certain et même *communique* cette certitude aux propositions dérivées. Fichte en déduit la distinction entre le *contenu* et la *forme* de la science :

> Ce que le principe lui-même doit avoir, et communiquer à toutes les autres propositions qui surviennent dans la science, je l'appelle le contenu interne du principe et de la science en général ; la manière dont il doit communiquer cela aux autres propositions, je l'appelle la forme de la science[187].

Ainsi, déterminer la possibilité d'une déduction de la forme systématique (la série des propositions) à partir de l'essence (le contenu et le principe de la science), c'est pénétrer dans le domaine de la « science de la science en général[188] » ou de la *Doctrine de la science*.

b. L'unité du contenu et de la forme dans le principe absolu

Ainsi la science a un principe (contenu) pour ses déductions (forme), mais ce principe n'est pas démontrable dans le cadre même de la science. La certitude du principe précède les déductions des propositions singulières (la forme). Mais ce rapport du principe aux propositions singulières est différent pour la *Doctrine de la science*. Car cette dernière se distingue des sciences *particulières* par deux buts principaux : « fonder la possibilité des

[186] *Ibid.*, [43], p.19.

[187] *Ibid.*, [43], p.19.

[188] *Ibid.*, [43], p.19.

principes en général[189] » et « montrer comment, dans quelle mesure, dans quelles conditions, et peut-être à quels degrés quelque chose peut être certain, et en général, ce que cela signifie : être certain[190] ; ». Autrement dit, il n'existe aucune *science supérieure*[191] à la *Doctrine de la science* qui puisse, par son contenu, légitimer la forme ou la connexion de ses propositions. Car la forme du savoir n'a de sens que relativement à un *contenu déterminé*. C'est pourquoi la doctrine de la science est le « dernier rempart » face au scepticisme, c'est-à-dire que :

- soit il n'existe pas de science systématique mais seulement des fragments de science sans unité fondamentale
- soit il *doit* exister un principe absolu dont le contenu, non seulement est « certain immédiatement[192] », mais également possède sa propre forme, c'est-à-dire très précisément que :

> Le premier principe de toute doctrine de la science doit donc avoir les deux, contenu et forme. Et il doit être immédiatement et par soi-même certain, et cela ne peut avoir qu'une signification, à savoir que son contenu détermine sa forme et inversement que sa forme détermine son contenu[193].

Ainsi, la doctrine de science exige une unité du contenu et de la forme ou une *détermination réciproque* du contenu et de la forme. Dans une science particulière, la forme est distincte du contenu car la forme fait entrer le contenu dans une série de propositions conditionnées sans que cette série ne puisse à un moment (à infini) s'identifier au contenu inconditionné dont elle provient. Par exemple, il est évident que la géométrie, quelle que soit la série complexe des propositions qu'elle construit, *présuppose* nécessairement *l'espace* dans

---

[189] *Ibid.*, [47], p.21.

[190] *Ibid.*, [47], p.21.

[191] Apparaît ici clairement la nature *hiérarchique* de l'organisation du savoir en général et, selon nous, la raison majeure qui a conduit la philosophie spéculative post-kantienne (et surtout la philosophie de la nature) à des négligences dans son traitement par l'histoire de la philosophie. En effet, l'exigence d'établir un principe philosophique rendant possible l'organisation général du savoir (donc y compris des sciences particulières : mathématiques, physiques, histoire etc…) et conférant même le *contenu* des *principes* des sciences particulières, place la philosophie en position *éminente* (conception aristotélicienne du savoir) et entre en confrontation directe avec l'idéologie positiviste de la seconde moitié du XIXème siècle, très marquée en France notamment. Selon nous, et nous avons souligné ce point essentiel dans notre introduction, bien qu'elle ait fait l'objet de critiques multiples et qu'elle ne domine plus les esprits comme au XIXème siècle, l'idéologie positiviste reste cependant le présupposé fondamental des savants du XXème et du XXIème siècle, qui ne s'efforcent plus d'inscrire leurs recherches scientifiques dans une vision *globale* et *philosophique* de l'univers, comme le faisaient les savants « romantiques » tels que Humboldt, Ritter, Goethe, Steffen, Oken, Schubert etc… Sur l'idée d'une science romantique (bien que ce terme de « romantique » ne nous semble pas vraiment approprié), c'est-à-dire d'une certaine *façon* de faire de la science en cherchant constamment à l'inscrire dans une vision globale et spéculative de l'univers, nous renvoyons à l'ouvrage de Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale, tome XII, le savoir romantique de la nature*, Paris, Payot, 1985.

[192] *Ibid.*, [48], p.21.

[193] *Ibid.*, [49], p.22.

lequel son savoir se réalise. Or, cet espace, considéré relativement à la série des propositions, est *en soi*, c'est-à-dire qu'il n'est pas modifié par la construction, qui se situe dans la sphère de la conditionnalité. Mais, dans cet exemple, il ne s'agit que d'une science particulière (la géométrie). Par conséquent le principe (l'espace) n'est que *relativement* inconditionné par rapport à la forme, c'est-à-dire qu'il existe une *désunion* entre les deux : le principe (le contenu) reste à l'extérieur de la forme et ne fait l'objet d'aucune démonstration, tandis que la forme, bien qu'elle soit déterminée par le principe, reste distincte et extérieure au principe. Ainsi, pour le cas de la géométrie, la forme du savoir n'est pas déterminée *directement* par l'espace en soi (seulement indirectement). Car l'espace est pour ainsi dire « transposé » dans la forme de la géométrie, qui suppose également le recours de l'imagination, de catégories de l'entendement etc… c'est-à-dire est inscrit lui-même dans une série de propositions qui ne découlent pas immédiatement de son concept. L'espace géométrique est donc *mutilé* par *l'imagination*, sa forme n'est pas identique au contenu dont elle provient (l'espace *en soi*) et se trouve dans la sphère de la *conditionnalité* du savoir.

Par contraste avec cet exemple de la géométrie, la doctrine de la science, puisqu'elle est le « dernier rempart », doit déduire la forme *directement* du contenu. Mais il est évident que cette déduction n'est possible qu'à condition que le contenu soit déjà *identique* à sa forme et réciproquement. Cette identité de la forme et du contenu ne concerne cependant pas uniquement le principe lui-même, mais également les propositions singulières de la *Doctrine de la science*. Car étant elle-même science, elle doit contenir des propositions *particulières*. Mais ces propositions particulières ne doivent pas différer quant à leur forme de celle du principe absolu, au risque de tomber dans la sphère de la conditionnalité :

> Une doctrine de la science doit donc déterminer la forme de toutes les propositions ses propositions, dans la mesure où elles sont considérées singulièrement. Mais une détermination des propositions singulières n'est pas possible autrement que par le fait qu'elles se déterminent réciproquement. Or toute proposition doit être déterminée parfaitement, c'est-à-dire que sa forme ne doit convenir qu'à son contenu, et à aucun autre, et que ce contenu ne doit convenir qu'à la forme dans laquelle il est, et à aucun autre ; car autrement la proposition ne serait pas semblable au principe dans la mesure où il est certain, et elle ne serait donc pas certaine[194].

Autrement dit, chaque proposition de la doctrine de la science a une place déterminée par laquelle chaque autre proposition l'est également et réciproquement (totalité), c'est-à-dire que chaque proposition *particulière* doit avoir une *forme déterminée* qui est indissociable de

[194] *Ibid.*, [50], p.23.

son contenu déterminé. Mais, puisqu'il s'agit d'une proposition particulière de la *Doctrine de la science* (et non d'une science particulière), il est exigé que cette forme particulière soit rendue possible et même *transmise* par le principe absolu, sans quoi la proposition particulière ne serait pas celle de la *Doctrine de la science*, qui exige que la forme des propositions soit *égale*[195] au contenu primitif dont elles proviennent :

> Maintenant, si toutes les propositions d'une doctrine de la science en soi doivent être différentes – et elles doivent l'être, sinon il n'y aurait pas plusieurs propositions, mais une seule et même proposition plusieurs fois : – alors aucune proposition ne peut recevoir sa détermination parfaite autrement que d'une proposition unique parmi toutes ; et ainsi, toute la série des propositions est parfaitement déterminée, et aucune ne peut se trouver en un autre endroit de la série que celui où elle se trouve. Dans la *Doctrine de la science*, toute proposition a sa place déterminée par une autre proposition déterminée, et détermine elle-même celle d'une troisième proposition déterminée. La *Doctrine de la science* détermine donc pour elle-même et par elle-même la forme de son tout[196].

Autrement dit, il faut que les propositions particulières qui appartiennent à la forme du savoir (système) soient elles aussi indissociables du contenu du principe absolu, c'est-à-dire qu'elles en soient *l'expression* à la fois *matérielle* et *formelle*. Toute la question est ensuite de savoir comment, malgré cette identité matérielle et formelle, les propositions singulières s'en distinguent *en quelque façon*, sans quoi elles ne seraient pas des propositions particulières, mais à nouveau l'unique principe absolu. Cette nécessaire *identité* entre le principe absolu et les propositions particulières du système (la forme de l'identité) est ce qui conduira Schelling dans *l'Exposition* de 1801 aux distinctions techniques entre *totalité absolue* et *totalité relative* et à cette idée également (critiquée par Hegel) que la différence dans l'identité ne vaut que dans la *forme de l'être* et non dans l'essence, puisque l'essence est pure unité et ne contient aucune particularité, c'est-à-dire que son contenu et sa forme sont dans une *indifférence absolue*.

Nous avons donc montré que cette distinction si importante chez Schelling entre l'essence et la forme est en vérité déjà présente dans les préconceptions mêmes de la *Doctrine de la science* de Fichte. Cette parenté doctrinale révèle que la rupture entre Fichte et Schelling n'est pas tant originellement de nature méthodologique dans l'organisation du système, que l'introduction de la *nature* en lui, comme nous le montrerons plus clairement par la suite.

---

[195] Évidemment ici Fichte, en développant le simple « concept » d'une *Doctrine de la science*, pose le problème plus qu'il n'y apporte une solution. C'est seulement avec le *Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science* (1795) que Fichte s'engage alors dans la résolution du problème ici posé.

[196] *Ibid.*, [50-51], p.23.

Fichte préfigure également Schelling quant concepts méthodiques de *réflexion* et de *construction*, comme nous allons l'expliquer maintenant, bien que Fichte accorde une importance plus grande à la réflexion[197].

B. L'usage de la réflexion comme méthode fondamentale de la Doctrine de la science

Pour comprendre la place de la réflexion dans la doctrine de la science de Fichte, il faut se reporter au §7 de son ouvrage introductif *A propos du concept de doctrine de la science*…, dans lequel l'auteur y traite du rapport du savoir philosophique à son objet.

a. Réflexion et abstraction

Comme nous l'avons vu, dans l'essence le contenu et la forme sont indissociables, mais du point de vue de la *connaissance* de cette essence, contenu et forme sont *distinguables* dans la mesure où il s'agit du point de vue de la *forme*. C'est le point de vue de la forme systématique ou celui également de la *Doctrine de la science*. Mais Fichte rappelle que la science, *en tant que tel*, ou le système du savoir humain existe *indépendamment* de la connaissance :

> L'objet de la doctrine de la science est après tout le système du savoir humain. Celui-ci est présent indépendamment de la science qui s'en occupe, mais est introduit dans une forme systématique[198].

Cela peut paraître contradictoire, puisque le principe absolu possède *déjà* une forme. Pourquoi faut-il alors l'introduire dans une forme systématique pour le connaître ? Précisément car l'essence est un principe *sans médiation*, dans lequel toute la *diversité* est posée directement *égale* à l'essence. La diversité est déjà, dans sa réalité, contenue dans le principe absolu, puisqu'il est le *contenu absolu*. Il ne saurait donc la recevoir de l'extérieur. Mais puisque cette diversité est *égale* à l'essence, elle échappe par nature à toute distinction.

---

[197] Sur le rôle important qu'a pu jouer la réflexion dans l'idéalisme fichtéen mais également schellingien, on peut se rapporter à l'ouvrage d'Alexander Schnell, *Réflexion et spéculation, l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, édition Jérome Millon, 2009 : « La philosophie transcendantale est en effet caractérisée par une certaine *attitude* – l'attitude *transcendantale*, justement – qui ne se contente pas de ce qui est simplement donné, mais qui questionne la possibilité (et tout ce qui implique cette dernière) et ce, quitte à remettre complètement en question les vérités de l'immédiatement donné. C'est là quelque chose de tout à fait connu. En revanche, on n'a peut-être pas assez insisté sur le fait que ce type de questionnement ne se réduit pas à une simple *réflexion* (au sens d'un retour *sur* quelque chose de préalablement donné et constitué). […] Sans quitter cette réalité-ci, le philosophe transcendantal entre dans une nouvelle sphère de la réalité – et notre objectif est justement d'y voir un peu plus clair. Et cette entrée exige précisément un *nouveau* type de « réflexion », de « réflexivité », qui va se traduire par un procédé spécifique – un certain *redoublement possibilisant*, nous y reviendrons en détail – qui permettra de fonder l'attitude transcendantale elle-même. » (Introduction, p.17-18).

[198] *Ibid.*, [70], p.37.

Or la connaissance nous contraint de poser une distinction entre des éléments séparés et même opposés, où chaque élément de la connaissance est pensé dans un rapport *d'antagonisme* et *réuni* par synthèse, tandis que l'essence pose *immédiatement* toute particularité comme égal à elle sans antagonisme préalable. Autrement dit, dans l'essence il n'y a pas de division préalable entre les éléments réunis, car tout est *un*. Mais c'est un fait que nous ne pouvons pas penser cette *unité* sans admettre une *division* entre des éléments antagonistes. Par conséquent, Fichte en tire la conclusion que la forme de la science est distincte du système originel lui-même (« le système du savoir humain[199] ») et que cette forme de la science consiste à *accueillir* (redoublement) la forme du système du savoir humain (celle de l'essence) mais par une action de *liberté* :

> Ce qui existe indépendamment de la science dans l'esprit humain, nous pouvons aussi l'appeler les actions de celui-ci. Elles sont le Quoi qui est présent ; elles se produisent d'une certaine manière déterminée ; elles se distinguent les unes des autres par cette modalité déterminée ; et ceci est le Comment. Il y a donc originellement dans l'esprit humain, avant notre savoir, contenu et forme, et tous deux sont inséparablement liés ; […]
>
> Il y a donc ici toute la matière d'une possible doctrine de la science, mais pas la science elle-même. Pour faire surgir celle-ci, il est encore besoin d'une action de l'esprit humain non contenu parmi toutes ces actions, à savoir élever sa modalité d'action en général jusqu'à la conscience. Comme elle ne doit pas être contenue parmi ces actions, qui sont toutes nécessaires et qui nécessairement sont toutes, ce doit être une action de liberté[200].

Attention ici à un contresens possible : la liberté dont parle Fichte ici n'est pas la liberté absolue qui est justement égale aux actions nécessaires de l'esprit humain. Car nous savons que dans l'absolu, liberté et nécessité ne font qu'un, étant donné qu'aucune puissance extérieure ne vient entraver ce qui est absolu. Le « Je » agit tout aussi nécessairement que librement, puisque son agir résulte de la nécessité de sa nature (aucune contrainte). Par conséquent, la liberté dont parle Fichte ici relève de celle de *l'arbitre*, qui peut volontairement interrompre la succession nécessaire[201] des actions de l'esprit humain (« Je »). Cette

---

[199] En caractérisant l'objet de la *Doctrine de la science* comme « système du savoir humain », Fichte admet que le principe absolu (« Je ») est l'*absolue liberté* de la nature humaine (comme universelle), c'est-à-dire telle qu'elle est supposément *en Dieu*, mais sans que ce principe rende possible autre chose que la connaissance des lois de *notre* espèce. Autrement dit, Fichte ne s'élève pas à l'idée d'un système comme création de l'univers (incluant la nature), mais se restreint au système des lois de l'espèce humaine du point de vue absolu (« Je » ou l'absolue liberté). C'est en ce sens très précis que Schelling lui reprochera son subjectivisme ou idéalisme.

[200] *Ibid.*, [71], p.38.

[201] Dans le principe absolu (« Je »), il n'y a pas de *succession*. Mais, dès que nous essayons de connaître le principe absolu, nous sommes contraints de le transposer dans la représentation et ainsi de dire que l'arbitre interrompt la série des actions originaires de l'esprit humain pour leur donner la *forme du connaître* dans la conscience. Toutes les actions originaires du principe absolu sont donc *simultanées* et abolissent toute

interruption est ce qui permet à l'arbitre (le « je » empirique) d'élever la série des actions originaires du « Je » à la forme de la conscience, qui est celle de la *connaissance*, qui implique nécessairement la *synthèse d'éléments distincts*. Ce pouvoir de l'arbitre ou du « je empirique[202] » est précisément celui de la *réflexion,* accompagnée de *l'abstraction* :

> Par cette action libre, quelque chose qui est déjà en soi forme, l'action nécessaire de l'esprit humain, est en tant que contenu accueilli dans une nouvelle forme, la forme du savoir, ou de la conscience, et de fait cette action est une action de la réflexion. Ces actions sont séparées de la série dans laquelle elles peuvent apparaître en soi, et édifiées exemptes de tout mélange ; cette action est donc aussi une action de l'abstraction. Il est impossible de réfléchir sans avoir abstrait[203].

Maintenant que nous avons compris en quoi consistent les opérations de réflexion et d'abstraction, examinons de plus près le sens du concept de *forme systématique.*

b. Réflexion et critère de vérité du savoir philosophique : la forme systématique

Si la connaissance procède d'une réflexion sur le principe absolu, il est alors nécessaire que la connaissance établisse un écart (séparation) entre le principe lui-même et son contenu exprimé dans la *forme de la conscience*. Cette séparation n'est possible que sous la condition d'une action libre, qui n'est pas régie par la même nécessité que la série des actions du « Je » (simultanées). Or, nous savons que toute action, que ce soit celles du « Je » absolu ou de la conscience finie, se réalise selon des *règles*, sans lesquelles elle serait absolument informe, sans ordre et donc soustraite à l'intelligence, ce qui serait absurde. Par conséquent, l'action libre de la réflexion devrait elle-même dépendre de règles, sans lesquelles elle procéderait à l'aveugle et sans ordre :

> Toue la difficulté est donc contenu dans la question : selon quelles règles la liberté procède-t-elle dans cette séparation ? Comment l'esprit humain sait-il ce qu'il doit admettre ou laisser tomber[204] ?

---

succession. Mais puisque cette simultanéité des actions du « Je » n'est pas concevable dans notre conscience sans l'établir selon une succession, nous disons que l'arbitre interrompt la série successive supposée afin de l'élever à la conscience et lui conférer ainsi la forme adaptée à notre conscience, c'est-à-dire celle d'une *synthèse d'éléments distincts* (successivité).

[202] « je » empirique chez Fichte et Schelling ne veut pas dire nécessairement le « je » corporel. Il signifie également ce que Kant appelait « je » transcendantal, c'est-à-dire mon individualité douée d'une faculté intellectuelle d'abstraction et de réflexion. Désormais, l'opposition n'est plus « je » empirique/ « je » transcendantale, mais « je » empirique/ « Je » absolu. Le mot transcendantal devient l'étude des conditions par lesquelles le « Je » absolu se pose dans la conscience, c'est-à-dire selon les *restrictions* du « je » empirique, qui présupposent la *forme de l'opposition* du « non-Je ».

[203] *Ibid.*, [72], p.39.

[204] *Ibid.*, [72-73], p.39.

Mais nous voyons clairement que chercher à donner des règles à la faculté (la réflexion) qui doit procurer la forme de la conscience au principe, c'est-à-dire en fait l'exprimer selon des règles compréhensibles pour nous, nous conduit inévitablement à une régression à l'infini ou un cercle. C'est pourquoi Fichte en déduit que, concernant la réflexion du principe absolu, il n'y a « aucune règle, et il ne peut y en avoir[205]. » Le passage du principe absolu à la conscience ne peut se faire que selon « des sentiments obscurs[206] » car il est contradictoire de présupposer certaines règles que nous cherchons. Cependant, il est tout à fait juste de dire que la conscience est soumise à certaines règles logiques fondamentales (issues précisément de la réflexion) et il est indéniable que, de ce point de vue, elles appartiennent à la nature de l'esprit humain, en tant qu'être *naturel* et non en tant qu'être libre. Elles doivent donc être démontrées par la *Doctrine de la science*, c'est-à-dire être déduites du principe absolu. Mais il est évident que ces mêmes règles de la réflexion doivent déjà être *présupposées* pour établir une quelconque déduction (par exemple le principe d'identité ou de contradiction). Or cette présupposition même des règles qui président à la réflexion rend *suspect* leur démonstration, car elles résultent alors du principe absolu selon « leur application antérieure[207] ». Il est donc impossible, rigoureusement parlant, de démontrer des règles qui ont déjà été présupposées. On peut seulement montrer leur « *concordance* », ce qui peut être entendue comme une « démonstration négative, qui ne fonde que des probabilités[208] ». Or, cette probabilité des déductions de la *Doctrine de la science* s'applique à l'ensemble des règles issues de la réflexion libre car la conscience ne peut réfléchir autrement que selon ces règles, mais elle le découvre seulement *a posteriori*, c'est-à-dire après la réflexion libre. Dans la réflexion libre, la conscience en fait *abstraction* afin de les présenter dans sa propre forme, mais il est évident qu'elle était déjà régie par ces règles avant de les avoir réfléchies pour elles. C'est pourquoi elles sont des règles *a priori* qui appartiennent au « Je » absolu. Par conséquent, puisque toute démonstration *philosophique* relative à la *forme de la conscience* est impossible sans certaines *présuppositions* rendant possible la démonstration elle-même, il est inévitable que ces démonstrations n'atteignent pas le degré d'évidence propre à la logique ou aux mathématiques, puisque le critère de vérité de la démonstration a déjà été présupposé et il ne nous reste que la *concordance* du présupposé (l'identité absolue du « Je ») avec celle de sa forme démontrée pour s'assurer de l'exactitude du système. Car la difficulté concernant

[205] *Ibid.*, [73], p.39.

[206] *Ibid.*, [73], p.39.

[207] *Ibid.*, [74], p.40.

[208] *Ibid.*, [75], p.40.

la philosophie est que *l'objet* à démontrer est le *principe lui-même*. Cela implique qu'il y a nécessairement une *circularité dans la preuve*, c'est-à-dire que nous retrouvons sous la forme déductive le principe qui a été préalablement admis. Et il en est de même des formes particulières du système (lois logiques, facultés de l'esprit, lois morales, juridiques, religieuses etc…) car elles proviennent toutes du même principe absolu. Mais que nous reste-t-il alors pour nous assurer de l'exactitude de la démonstration ? Nous avons dit la concordance, ce qui signifie plus concrètement, puisque nous n'avons pas accès *directement* au contenu du principe absolu, qu'il ne nous reste que « l'unité suprême du système, qui est la condition négative de son exactitude[209] ». Autrement dit, puisque nous savons du « Je » absolu que sa *forme est identique à son contenu* et que cette identité implique nécessairement l'idée d'une *forme systématique,* alors le critère de vérité du savoir philosophique est précisément cette exigence d'une forme systématique, par laquelle la conscience s'efforce de refléter *dans sa sphère* le système originaire. Mais il est indéniable que ce critère est seulement *formel*, ce qui a pour conséquence l'impossibilité de s'assurer de l'exactitude et surtout de la *complétude* des raisonnements.

Prenons l'exemple du concept logique de relation. Il est évident que la relation est nécessaire à toute déduction et que ce concept est présupposé avant même que la philosophie ne le déduise du principe absolu en tant que concept logique fondamental. Nous retrouvons donc dans la déduction un concept qui a déjà été admis et l'on pourrait nous dire qu'il a été introduit subrepticement dans le raisonnement et qu'il n'a nullement été déduit. Or, le seul critère que nous avons pour la démonstration est sa *conformité* avec le principe absolu, c'est-à-dire qu'il doit découler du principe absolu d'une façon *nécessaire*. Mais nous n'avons pas accès au principe absolu comme si c'était un *objet* intellectuel (le triangle par exemple). Il ne nous reste donc plus que la *forme systématique* dans la déduction, c'est-à-dire que le concept de relation sera *valide* dans la démonstration sous condition d'avoir déterminé sa *place* dans l'ensemble du système. Mais comme nous n'avons jamais à coup sûr une vision de l'ensemble du système, mais seulement une vision *progressive* (selon le temps et la succession des représentations), alors la philosophie ne peut jamais dépasser le degré de la *probabilité* dans ses déductions, bien que l'on puisse tout de même parler lexicalement de démonstration, dans

[209] *Ibid.*, [75], p.41.

la mesure où le *but final* est d'atteindre par un effort *infiniment*[210] répété la certitude apodictique inhérente au principe absolu.

Nous comprenons désormais, et cela nous permettra de conclure cette première section portant sur le *problème* de l'inconditionné, que le concept méthodique de *réflexion* chez Fichte conduit nécessairement à celui de la *construction*, dans la mesure où ce qui garantit à la réflexion une *validité* (certes non apodictique en soi, mais s'en rapprochant infiniment) dans la démonstration, est la *place* que chaque concept a dans l'ensemble du système projeté par la réflexion. C'est pourquoi Schelling insistera tant sur le concept de construction, en tant que série ordonnée des règles en vue de l'unité d'un système, car il est le seul qui permette une véritable *liaison scientifique* dans le domaine de l'inconditionné. Mais toute la question est de concevoir les conditions ou les règles de la construction elle-même. C'est pourquoi Schelling invente la *théorie des puissances*. Mais avant d'en expliquer la signification, nous devons d'abord examiner quelle est la véritable *nature* du premier principe absolument inconditionné chez Fichte et Schelling, et nous défaire de certains préjugés le concernant. Pour ce faire, nous commencerons par établir la critique de la lecture hégélienne des philosophies de Fichte et de Schelling dans la *Differenzschrift* (1801), qui a conduit à l'intériorisation de préjugés importants au sujet du premier principe de leurs philosophies. Puis nous reviendrons aux textes originaux et commenterons le raisonnement fichtéen dans sa première version de la *Doctrine de la science*, qui s'intitule *Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science* (1795), par lequel il fait l'hypothèse du premier principe absolument inconditionné (le « Je »). Enfin, nous étudierons la clarification de la signification de ce nouveau principe par Schelling dans don ouvrage *Du Moi* (1795).

[210] Infiniment répété ne veut pas dire que le système n'a pas de clôture ou qu'il se perd dans l'infini (*apeiron*). Cela signifie plutôt qu'en dépit de la circularité démonstrative (système), il est toujours possible d'améliorer la démonstration, d'ajouter des moments qui auraient été omis, c'est-à-dire de se *rapprocher* du système tel qu'il est *en soi* avant la réflexion libre. D'où le renouvellement constant par Fichte de la même *Doctrine de la science* à travers différentes versions.

Section II : L'institution du principe absolument inconditionné

L'idée que la métaphysique consiste en une connaissance de *l'être en tant qu'être* et indissociablement, qu'il doit se trouver un *principe suprême* en philosophie au fondement de toute connaissance, est au moins aussi ancienne que la philosophie d'Aristote. Cependant, depuis l'apparition du criticisme kantien, le soupçon quant à cette possibilité a été jeté, et ce fut en quelque sorte la tâche de l'« idéalisme allemand » que de restaurer la légitimité de la métaphysique. On peut aujourd'hui se demander, maintenant que nous avons plus de recul, si les systèmes philosophiques post-kantiens[211] de la première moitié du XIXème siècle ont véritablement réussi à libérer la conscience contemporaine du sentiment d'une *impasse* de la métaphysique après Kant. Il semblerait au contraire que les philosophies développées dans ces systèmes furent reçues comme obscures ou dogmatiques, voire même parfois, notamment pour Schelling, comme arbitraires[212] et même comme mystiques[213], et qu'elle n'a su

[211] Pour une étude approfondie des systèmes dits post-kantiens en relation avec le concept de *science*, nous renvoyons à l'œuvre de Cassirer *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* (tome III), « Les systèmes postkantiens », traduction de par Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf,1999, dans lequel se trouve une très belle exposition de la problématique tout autant épistémologique que métaphysique qui suit immédiatement la réception de la *Critique de la raison pure* de Kant. Les développements de Cassirer sur Jacobi illustrent parfaitement le désarroi, voire le « nihilisme » qu'a pu susciter l'idée d'une limitation de la connaissance humaine aux seuls phénomènes.

[212] Jean François Marquet, *Liberté et existence, Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, La nuit surveillée, Paris, Cerf, 2006, introduction, p. 13 : « Chacune de ses œuvres prise à part, laisse une impression d'arbitraire et finalement de déception. Remise à sa place, elle retrouve une richesse et une profondeur singulière. ». Nous pensons au contraire que chaque œuvre de Schelling (et en particulier le *Système de l'idéalisme transcendantal*) a au contraire une cohérence propre et n'a pas besoin des autres pour être comprise. En revanche, nous serions d'accord pour dire que la connaissance préalable de la *Doctrine de la science* de Fichte de 1794 est une quasi-nécessité.

[213] Xavier Tilliette, *l'Absolu et la philosophie,* p.17 :

« Ce qui là-haut est vision est foi ici-bas. Il faut suppléer aux lambeaux du savoir par une intuition « autoacquise » où résonne le Soi d'une conquête intuitive ; mais évidemment ce n'est qu'un pis-aller pour la vision bienheureuse ou mystique. ». Il est très étonnant d'avoir caractérisé Schelling de philosophe « mystique » alors que Schelling lui-même a théorisé la signification propre du mysticisme, comme concept *opposé* de l'action symbolique extérieure dans l'art, et ne relève donc pas de la philosophie. Voir sur ce point Schelling *Philosophie de l'art*, p.143: « *Additif.* L'Eglise doit être considérée comme une œuvre d'art. §55 *L'action extérieure dans laquelle est exprimée l'unité de l'infini et du fini est symbolique*. […] §56 *La même action, si elle est intérieure, est mystique.* – Tel est le concept du mystique que nous fixons et qu'il n'y a donc pas à expliquer par des preuves. *Additif 1.* Mysticisme donc = symbolique plus subjective. *Additif 2.* Le mysticisme pris en lui-même et à part est non poétique – il est en effet le pôle opposé de la poésie, qui est l'unité de l'infini et du fini dans le *fini*. » On peut également se rapporter, concernant le mysticisme, que Schelling qualifie de « théosophisme » ou « d'empirisme mystique », aux développements que Schelling lui accorde dans *Philosophie de la révélation,* Livre Premier, *op.cit.*, p.143:

«Une troisième espèce de l'empirisme fait du suprasensible un objet d'expérience effective, en admettant un possible ravissement de l'être humain en Dieu et, en conséquence de celui-ci, une vision nécessaire et infaillible qui atteint non seulement à l'essence divine, mais encore à l'essence de la création et à tous les détails de celle-

convaincre en sa grande majorité le public philosophique. Pourtant, la cause de ce sentiment d'obscurité ou d'excessive complexité de cette période de l'histoire de la philosophie ne se trouve nullement dans ces systèmes eux-mêmes, réalisés avec rigueur et clarté, et répondant aux problèmes que Kant avait posés[214]. Mais quelle serait alors la cause de ce que l'on pourrait appeler la « crise de légitimité » de la métaphysique à l'époque contemporaine ? Pourquoi la métaphysique fait-elle toujours l'objet d'un sérieux doute concernant sa scientificité, en dépit des efforts qui ont été fait depuis pour dépasser les limites posées par Kant ? Serait-ce à cause de la difficulté inhérente au projet métaphysique lui-même et à l'abime des problèmes qu'elle ouvre pour la conscience humaine ? Une telle explication nous semble insuffisante car, pendant des générations depuis l'Antiquité grecque (et surement bien avant), les hommes ont *voulu* la métaphysique sans avoir éprouvé une quelconque lassitude face aux difficultés qu'elle posait (au contraire), à tel point que Kant lui-même s'est permis de comparer dans un registre *épique* les métaphysiciens à des soldats prêts à mourir sur un « champ de bataille ». La cause du doute contemporain concernant la scientificité de la métaphysique a plutôt son origine dans la *mécompréhension* des réponses philosophiques qui ont été effectivement apportées durant la réception même du criticisme. Cette méconnaissance relative de cette période cruciale a ainsi rendu *confuse* la problématique essentielle que pose la philosophie critique à l'égard de la métaphysique. La conscience philosophique contemporaine a intériorisé, en raison du devenir contingent de l'histoire de la philosophie, certains *préjugés* concernant la période allant de la parution de la *Critique de la raison pure* de Kant (1781) à la mort de Schelling (1854) et s'est ainsi privée de la possibilité de comprendre le *nœud essentiel* des problèmes que Kant a en effet posés. Certes, la philosophie de Hegel a fait l'objet d'études sérieuses dans le monde depuis le XXème siècle, notamment sous l'influence du marxisme. Mais c'est bien là précisément que se trouve la cause de

---

ci. Cette variété d'empirisme est le théosophisme, le mysticisme éminemment spéculatif ou théorique. Je m'en réserve d'en parler de manière détaillée. Qu'il me suffise en attendant de remarquer que se montrent ici des doctrines et des systèmes qui se sont tous opposés au rationalisme dogmatisant de l'ancienne métaphysique, de telle sorte que celle-ci n'a jamais au fond régné exclusivement, mais qu'elle a toujours eu à côté d'elle ces systèmes que j'ai déjà désignés du nom collectif de doctrines d'un empirisme mystique. Car même leur dérivation à partir de la révélation, aussi bien que d'un sentiment individuel impossible à définir davantage a déjà quelque chose de mystique. Ces systèmes constituaient donc pour le moins une puissante *antithèse* du rationalisme, qui n'en a jamais vraiment triomphé à aucune époque et même jusqu'à nos jours. Cela n'aurait pu arriver que si on leur avait opposé une vraie philosophie. ».

[214] Sur ce point nous rejoignons entièrement les propos de Cassirer, selon lequel la philosophie kantienne a conduit a un renforcement de la métaphysique plutôt qu'à sa limitation : « Le destin historique de la philosophie kantienne était de limiter, dans le dessein et l'intention, la métaphysique ; en vérité, elle conféra une nouvelle force et une nouvelle résonance aux thèmes intellectuels fondamentaux de la métaphysique. » Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, III, Chapitre IV, Hegel, le concept de synthèse chez Kant et Hegel, p. 243/[285].

l'*erreur historique* : la période de « l'idéalisme allemand », comme son nom l'indique[215], fut dominée par l'interprétation qu'en a fait Hegel dans la *Differenzschrift* en 1801. Ce que nous pourrions appeler « l'échec » de « l'idéalisme allemand » a, au moins en partie, sa source dans un malentendu théorique majeure dont Hegel est, nous le supposons, en grande partie responsable. C'est pourquoi nous exposerons d'abord la lecture hégélienne de Fichte et de Schelling dans la *Differenzschrift,* que nous supposons être la cause d'une inconséquence chez les historiens français[216] de la philosophie du XXème siècle dans la compréhension des systèmes de Fichte et de Schelling (chap.1). Puis nous proposerons notre propre lecture de la première version de la *Doctrine de la science* de Fichte (1794), afin d'en rétablir la teneur authentique ainsi que sa valeur *révolutionnaire* dans le domaine philosophique (chap.2). Enfin, nous montrerons quelle est la véritable fonction théorique du livre de Schelling *Du Moi* dans l'économie de sa production philosophique. Il s'agit en effet pour Schelling à ce moment-là (1795) de clarifier le sens véritable du « Je » absolu fichtéen et d'en dégager ses caractères, indépendamment de toute relation au « non-Je », ce que Fichte avait omis de faire en 1794 en passant sans transition, ni clarification, à l'hypothèse du « non-Je » (chap.3).

[215] La philosophie de Hegel est en effet un *idéalisme* puisqu'elle est de part en part dominé par l'Idée ou le concept rationnel. Cette section montrera que ce n'est pas le cas des philosophies de Fichte et de Schelling et que la désignation « idéalisme allemand » n'est pas vraiment appropriée à leurs philosophies, même s'il est vrai que Fichte lui-même qualifie sa philosophie d'idéalisme (Schelling a d'ailleurs écrit à ce propos *Écrits sur l'idéalisme*), mais dans un sens différent que l'idéalisme hégélien ou encore d'autres penseurs dits idéalistes (Descartes, Berkeley etc...).

[216] Voir notre « appendice ».

Chapitre 1 : Hegel et l'absolutisation du concept

Dans la *Differenzschrift*, Hegel exprime sa position sur ce qui différencie les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, mais c'est aussi un ouvrage dans lequel il présente déjà, avant la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*, sa propre conception spéculative de la philosophie. Dans cette partie, nous allons retracer d'une façon synthétique[217] sa lecture critique des philosophies de Fichte et de Schelling, ainsi que sa solution personnelle quant au problème de la refondation[218] de la métaphysique.

A. Le résumé de sa critique de Kant et de Fichte dans la préface de la Differenzschrift[219]

Hegel estime que Fichte a su séparer l'esprit de la lettre du criticisme et en dégager le « principe spéculatif pur »[220] ou encore le « principe de la spéculation, c'est-à-dire l'identité du sujet et de l'objet[221] ». En ce sens, bien qu'ayant su réaffirmer la nécessité du *principe d'identité* pour le discours rationnel, Fichte en serait resté au stade de la philosophie kantienne, c'est-à-dire au point de vue de *l'entendement*. Kant a maintenu l'*identité* du discours pour les objets de l'entendement (le monde sensible), mais a supprimé cette identité dans le domaine de la raison pure, car cette dernière se contredit elle-même sur les objets qu'elle prétend connaître (suppression de l'identité). D'après Hegel, la raison de cette suppression de l'identité au niveau *rationnel* est que la raison a été traitée par une faculté « subordonnée »[222], à savoir l'entendement, dont le principe est qu'une liaison logique *simple*

---

[217] Nous ne pouvons résumer l'ensemble des propos que Hegel tient sur Fichte et Schelling dans le cadre de notre travail. Nous en dirons l'essentiel à partir du chapitre qui s'intitule « comparaison entre le principe philosophique de Schelling et celui de Fichte » dans la *Differenzschrift* de Hegel.

[218] Pour une lecture approfondie d'un thème connexe à celui de la fondation, à savoir celui du *commencement* en philosophie, on peut se rapporter à l'ouvrage de Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie, étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999. Cet ouvrage examine et compare les différentes conceptions du commencement en philosophie chez Hegel et Schelling.

[219] Pour une lecture et des analyses approfondies de la *Differenzschrift* de Hegel, nous suggérons la lecture de Walther C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie, Interpretation zu Hegels « Differenzschrift »*, Hegel-Sudien, Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Beiheft 12, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016 et les analyses de Heidegger dans ses leçons (*Vorlesungen*) sur l'idéalisme allemand : *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Band 28, Abteilung : Vorlesungen, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, 2011. On peut enfin se référer à la présentation par Bernard Gilson, dans G.W.F Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, *op.cit.*, « La réfutation du système de Fichte », « L'impasse du système de Fichte ».

[220] G.W.F Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, *op.cit.*, avant-propos p. 101.

[221] *Ibid.*, p. 102.

[222] *Ibid.*, p. 102.

doit pouvoir être établie entre un sujet et un objet. Ce renversement kantien de la subordination des facultés l'a conduit à ériger « la non-identité en principe absolu », ce qui revient à dire que la raison, même dans son aptitude pratique ou réflexive (esthético-téléologique), connaît une *rupture insurmontable* de son identité. Sur le plan moral, l'effort du « je » fini dans sa réalisation d'un monde moral est infinie et en ce sens inachevable, sinon par le postulat d'un Dieu moral réalisant ce que le « je » naturel ne peut accomplir. La raison ne peut donc être posée objectivement au travers d'une identité absolue, sinon comme *devoir-être,* dont la répétition de l'acte *tend à l'infini*. Sur le plan esthético-téléologique, la raison est marquée par une *désunion* de par sa nécessaire *relation à l'expérience* du monde naturel, dans lequel elle cherche à y retrouver la trace de sa forme (réflexion subjective sur l'expérience), mais sans que cette forme ne puisse jamais n'être une *simple forme* de la pensée, c'est-à-dire sans n'avoir aucune réalité objective. Autrement dit, avec le criticisme, la *rupture* de l'identité entre le réel et le rationnel est consommée.

Or, bien qu'ayant reconduit la philosophie vers le principe authentique de la spéculation, Fichte n'a fait que formuler l'*identité abstraite* de la conscience de soi pure (je = je), qui correspond à l'expression ontologique (conscience de *soi*) du principe formel de la logique. Il a simplement rapporté le principe formel A=A (identité logique) à son fondement ontologique dans *l'entendement*, dans lequel un terme A peut-être appréhendée *pareillement,* soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet, car l'entendement repose sur l'*identité de la conscience de soi*. Mais cette expression de la pure identité, bien que fondamentale comme principe de la spéculation, reste abstraite. Car dès que cette identité cherche à se connaître par la mise en place d'un système de *médiations* complexes dans lequel *l'unité originaire* s'oppose à une *multiplicité,* elle rencontre alors le même problème que le criticisme : le moi identique à lui-même est incapable de retourner à son identité primordiale car il est *opposé* à une réalité naturelle objective dont il diffère dans son principe (subjectivité transcendantale) et, d'autre part, il cherche à s'absolutiser à travers un « progrès du temps à l'infini »[223] comme sujet moral, mais en reste donc à *viser* un idéal absolu (devoir-être). En d'autres termes, l'identité du principe métaphysique (je = je) est *formellement* supposée au commencement de la spéculation, mais n'est jamais *effectivement* réalisée. Fichte le pose comme un *résultat* à atteindre, mais le moi ne cesse jamais de s'opposer à une limite (le non-moi) et ne l'abolit jamais dans l'effectivité du système.

[223] *Ibid.*, p. 103.

B. La critique hégélienne de Fichte et de Schelling : l'absolu doit inclure la médiation

Selon Hegel, ce qui est caractéristique de la pensée de l'entendement, c'est la *division en deux,* c'est-à-dire en terme logique l'opposition du sujet et de l'objet dans le jugement. Or, le principe fondamental de la spéculation philosophique, qui prétend dépasser la simple relation à l'expérience, c'est la représentation du *réel-en-soi*, qui ne peut trouver son expression rationnelle adéquate que dans un principe d'*identité absolue*, dans laquelle la division en deux est *abolie*. Le mérite de la philosophie fichtéenne est d'avoir formulé clairement ce principe de toute spéculation sous la forme de l'identité je = je, qui correspond à l'identité logique du sujet et de l'objet sous la forme de la conscience de soi pure, c'est-à-dire abstraction faite de toute objet empirique[224]. Mais le problème que soulève ce principe est qu'il est *abandonné* dans le développement du système lui-même, car l'entendement, conditionné par l'opposition du sujet et de l'objet, sort de cette identité originelle et juxtapose une *série de termes finis* à travers l'exposition du système. Il laisse le principe spéculatif (je = je) à l'extérieur du système comme un principe mort et tout à fait superflu du point de vue du développement de la vérité elle-même. Ainsi, le principe de Fichte n'est que *subjectif*, c'est-à-dire qu'il ne vaut que comme *représentation* de l'identité absolue et ne parvient pas à la constituer comme un objet pour la pensée, sinon en brisant son identité et à ne la concevoir que sous la forme de l'opposition *infiniment* surmontée mais jamais réellement atteinte :

> Le caractère essentiel du principe de Fichte, comme on l'a montré, c'est que le sujet-objet sort de son identité et ne parvient plus jamais à s'y établir, parce que l'élément de différence a été reporté sur le principe de causalité. Le principe d'identité ne devient pas le principe du système ; dès que le système commence à s'édifier, il abandonne l'identité. Le système lui-même, multitude cohérente de termes finis qui relèvent de l'entendement, ne peut saisir l'identité initiale comme la convergence de l'intuition absolue de soi-même au foyer de la totalité. Le sujet-objet se fait subjectif et ne réussit pas à dépasser cette subjectivité pour se poser de façon objective.[225]

Ne pouvant par le simple entendement exprimer *l'unité effective* du sujet et de l'objet, Fichte a rendu *infini* l'un des deux termes de l'opposition (la conscience de soi pure) mais sans exprimer leur unité. Il a par conséquent aboli un des termes (l'objet) et conçu l'absolu comme un *sujet* absolu pour lequel l'objet n'a aucune réalité, sinon au titre de moyen pour le

[224] Pour le détail de cette présentation hégélienne du principe du système fichtéen, voir la préface et le chapitre « exposé du système de Fichte » dans *La différence…, ibid.*

[225] *Ibid.*, p. 167.

développement de la conscience transcendantale comme savoir. Mais, comme le souligne Hegel :

> […] l'opposition ne disparaît pas ainsi, car le terme posé comme l'Absolu dépend de l'autre comme de sa condition et, tant qu'il subsiste, l'autre subsiste aussi.[226]

C'est pourquoi Schelling a développé, avec sa philosophie de la Nature, l'autre branche de l'opposition, à savoir le *pôle objectif*. Schelling aurait compris que l'absolu ne peut correspondre à son concept qu'à condition que le sujet et l'objet soient *anéantis* dans l'identité absolue et que le pôle de l'opposition dans le jugement soit reconduit au *point d'indifférence* par leur synthèse. Mais ce que Hegel reproche également à Schelling, c'est sa conception de la synthèse des termes opposés qui abolit *complètement* l'opposition, à tel point que nous ne sommes plus capable de discerner quoique ce soit dans la pensée et que toute *diversité*, pourtant nécessaire à toute conception, disparaît dans le *vide* de l'identité absolue. Afin de rétablir l'identité absolue que Fichte a conçu subjectivement, Schelling a présenté l'unité du sujet et de l'objet par une *forme vide*, un simple *schéma* d'équilibre des pôles opposés (les « puissances » de l'absolu) dans laquelle le sujet et l'objet sont si unifiés que nous ne pouvons plus y apercevoir que la forme vide de l'identité immédiate, qui n'est rien d'autre qu'une régression à l'*indétermination* sensible du concept. Ainsi, Schelling lui-même, en tentant de dépasser le subjectivisme de l'entendement, n'a pu conserver que ce point de vue subjectif comme savoir substantiel de sa philosophie (opposition sujet-objet) et a exposé ce contenu substantiel dans un concept vide de l'identité absolue, car le savoir lui-même présuppose nécessairement l'opposition comme *moment* de son développement :

> L'identité absolue rapporte le sujet et l'objet l'un à l'autre et les anéantit : ni la réflexion, ni le savoir n'y trouvent donc rien. Le philosophe qui n'aboutit pas à un système va jusque-là, mais pas plus loin ; il se contente de l'aspect négatif, qui engloutit tout le fini dans l'infini. Il pourrait bien aussi déboucher dans le savoir : qu'il veuille ou non un système, cela dépend d'une contingence subjective. Si toutefois cet aspect négatif sert lui-même de principe, le philosophe ne débouche pas dans le savoir, car tout savoir appartient aussi, par un certain côté, au domaine de la finitude. L'enthousiasme s'en tient à cette intuition d'une lumière sans couleur ; il ne connaît la diversité qu'en la combattant.[227]

Fichte comme Schelling, bien qu'ils aient en effet cherché à reconduire la connaissance de l'entendement à un principe rationnel d'identité absolu, ont échoué l'un

---

[226] *Ibid.*, p.167.

[227] *Ibid.*, p. 168.

comme l'autre, car ils ont considéré que l'opposition du sujet et de l'objet doit être *complètement* abolie dans l'identité absolue et ont par conséquent expulsé le savoir *en dehors* de l'identité présupposée. L'un a élevé abstraitement la conscience de soi à l'infini afin d'écarter la gêne de l'objet, et l'autre, après avoir élevé l'objet à l'infini, les a tellement unifiés dans l'identité, que rien de consistant ne subsiste dedans, sinon l'unité pure et vide de l'entendement. Leur erreur commune est de ne pas avoir compris que, dans l'identité absolue, la *différence* du sujet et de l'objet est tout aussi *essentielle* que leur identité, et que l'abolition de leur opposition ne doit pas être une totale néantisation, mais seulement une *ré-union* de ce que l'entendement conçoit comme opposé. Mais cette *synthèse* est une relation qui ne saurait faire abstraction des termes antagonistes. Sinon, de quoi l'identité serait-elle l'identité ?

> Voilà pourquoi l'Absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité ; opposer et ne faire qu'un coexistent en lui.[228]

C. Vertus et limites de l'analyse hégélienne des systèmes de Fichte et de Schelling

Ce qu'il y a de juste dans l'analyse hégélienne des systèmes de Fichte et de Schelling est d'abord qu'en effet, il existe une différence essentielle et irréconciliable entre l'identité absolue posée au *fondement* du système et l'enchaînement des termes finis qui appartiennent au *développement du savoir* et non au fondement en tant que tel. Cette conception de *l'indépendance du fondement* par rapport à la connaissance développée de ce même fondement est établie par Fichte dès le §1 de *À propos du concept de doctrine de la science en général*, comme nous l'avons vu dans la section précédente. D'après Fichte, le fondement a sa certitude *en lui-même* et c'est précisément lui qui confère la certitude au savoir développé. Cette façon de voir est critiquée par Hegel dans son écrit *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* et il réitérera sa critique dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, car d'après lui, le *savoir rationnel* contient en soi-même sa propre certitude, et vouloir le fonder dans un fondement *extra-rationnel* relève précisément d'après lui de l'irrationalité. D'autre part, il est vrai que l'identité absolue selon Schelling, considérée en tant que *fondement* et non comme savoir (la forme), ne contient *nulle diversité* et doit être au contraire considérée comme *unité absolue*. Ce point est fondamental et nous expliquerons plus loin sa véritable signification, qui n'est pas un retour à l'immédiateté sensible comme le soutient Hegel.

[228] *Ibid.*, p. 168.

Cependant, Hegel commet une erreur fondamentale concernant la philosophie de Fichte : il *confond* le « Je » absolu, qui est en effet au fondement de la conscience pure et la conscience pure elle-même. Cette confusion subvertit complètement l'ensemble du système fichtéen car elle consiste à placer l'entendement et son Idée (subjective et régulatrice) de l'infinité au fondement et considérer que l'acte de connaissance n'est possible que *sous condition* de l'opposition entre le « Je » et le « non-Je », c'est-à-dire dans le champ restreint de la finitude et de la *relation à un objet* dans l'intuition sensible. Le « Je » absolu ne serait alors qu'une Idée que la conscience se forge afin d'établir une *régulation* de la connaissance objective et ainsi ne serait qu'un produit de la *réflexion abstraite* (kantienne), qui n'aurait de réalité que sous condition de l'objet, et donc de la conscience sensible. S'il en était ainsi, Hegel aurait tout à fait raison de dire que cette identité du « Je » n'a rien d'absolue et qu'elle serait en vérité *conditionnée* par sa relation à l'objet, qui, en termes fichtéen, correspond à l'activité du « non-Je ». Mais cette objection est infondée, car, répétons-le : *elle repose sur une confusion entre le « Je » absolu et la conscience pure*.

Or, comme nous allons le montrer maintenant, le « Je » absolu est *sans commune mesure* avec la conscience pure et, pour cette raison, n'appartient *par essence* ni au domaine de la représentation ni à celui de la connaissance en général. Mais qu'est-ce à dire ?

Chapitre 2 : L'établissement du « Je » absolu dans la *Doctrine de la science* de 1794 de Fichte

Afin de présenter la véritable signification du moi absolu ou de la thèse radicalement inconditionnée, nous allons procéder à un commentaire[229] du §1 du *Fondement de l'ensemble*

[229] Concernant Fichte et la *Doctrine de la science* de 1794, nous renvoyons bien entendu à Martial Guéroult, L'*évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 tomes, Les belles lettres, Paris, 1930. Non seulement nous renvoyons à l'« introduction, antécédents de la doctrine de la science » qui retrace l'évolution des problèmes de la métaphysique depuis Leibniz à travers l'ensemble des domaines qu'elle inclut (nature, morale, histoire et religion), mais également le corps même de l'ouvrage qui contient des commentaires très éclairants sur la nature de la *méthode* employé par Fichte, comme par exemple celui-ci : « La possibilité de la conscience soi, c'est, dans la W.L., la réplique de la possibilité de l'expérience dans le Kantisme. Mais comme la conscience de soi est elle-même fondement de l'expérience, Fichte en recherchant les conditions de la conscience de soi, ne fait donc bien que ramener la philosophie critique à ses principes et instituer l'unité absolue de ses moments, posée par elle de façon séparée. » (p.168). Guéroult montre que Fichte veut renforcer le degré d'évidence (ce qu'il appelle la méthode *ostensible* par contraste avec la méthode *apagogique*) des déductions en remontant à la source des représentations et même de l'ensemble de la conscience de soi (méthode *génétique*). Fichte veut réduire la soumission des principes à la condition de la possibilité de l'expérience et à les déduire d'une source certaine en soi, idée à laquelle nous souscrivons entièrement. En outre Guéroult fait la distinction entre la méthode *analytique* qui cherche le principe et la méthode *synthétique* qui consiste à *construire* le concept même de la conscience de soi et par là restitue à la philosophie une méthode de construction de concepts que Kant réservait uniquement aux mathématiques (p.175). Nous souscrivons d'autant plus à cette analyse que nous cherchons à montrer que le « Je » n'est pas une donnée de la conscience ou même la conscience elle-même, mais un *acte absolu* qui conditionne *la possibilité de la connaissance de la conscience*. Cependant, quelques points restent obscurs, notamment le fait que Guéroult emploie le terme de construction pour la déduction du « Je », alors qu'il ne peut s'agir que d'une simple analyse de prédicats (infini, auto-position etc…) qui dépasse toute synthèse : « Ce « pour-soi » immédiat c'est l'acte *d'intuition intellectuelle* : intuition parce qu'elle voit, intellectuelle parce qu'elle est la pure activité de l'intelligence qui emporte avec elle la clarté absolue. La construction que nous venons d'effectuer consiste à réaliser une intuition intellectuelle du Moi, et le résultat de cette construction, de cette intuition, est de poser le Moi originaire comme acte d'intuition intellectuelle, avant tout construction consciente » (p.189) Nous ne comprenons pas ce que veut dire Guéroult ici, puisque le « Je » est la condition de toute construction possible. Il est donc contradictoire de vouloir construire la condition de la construction. En outre, Guéroult dit : « La première auto-intuition se manifeste par l'évidence de la proposition A = A, qui implique le retour sur soi de l'activité du Moi. En effet, par le deuxième A est indiqué ce que le Moi qui s'est fait lui-même objet de réflexion, trouve en lui comme posé, parce qu'il l'a déjà effectivement posé à l'intérieur de soi. Si le Moi l'accomplissait, il ne l'accomplissait pas pour lui-même et il attribuait à la chose étrangère A, l'identité avec soi-même dont il était la source. Ce manque d'auto-intuition était la cause d'une contradiction entre la parole et l'acte : le moi affirmait (*Sagen*) l'identité du sujet avec lui-même, et pour l'affirmer, lui, sujet absolu, l'attribuait (*Tun*) à un autre = A.» (p.189-190) Ce passage pose problème selon nous car d'une part, nous ne voyons pas la nécessité d'avoir recours à deux « auto-intuitions » à ce niveau de l'analyse puisque le « Je » chez Fichte est *pour soi* immédiatement et *tout simplement.* D'autre part, ce n'est pas le « Je » qui attribue de l'identité au A, mais c'est la *conscience* qui réalise cette attribution, car si le A est considéré comme le même A, c'est en effet en raison de l'identité de la conscience de soi. Mais la conscience n'est pas le « Je » car la conscience, comme le souligne Guéroult à juste titre dépend d'un mouvement de *retour à soi*, une *réflexion*, pour se reconnaître comme pure identité à soi-même. Tandis que le « Je » est *pour soi tout simplement*. Il semblerait donc que même chez Guéroult, dont les commentaires sont pourtant très proches du texte de Fichte, il y ait sinon une confusion, du moins une *indétermination* quant à la signification du « Je ». Mais peut-être cette indétermination repose-t-elle sur une certaine ambiguïté dans le texte fichtéen lui-même, qui cherchera dans les versions ultérieures de la *Doctrine de la science*, comme le soulignera Guéroult, à rendre possible une expérience existentielle du « Je », dans la conscience, comme une « vie » de l'essence dans la conscience, notamment par la voie de la *foi*, au travers d'une philosophie de la religion. C'est sûrement déjà sur ce point que Schelling se démarque de Fichte en écrivant *Du Moi*, car il cherche au contraire à *éloigner* le plus possible le « Je » de la conscience pour le faire apparaître plutôt sur un plan *cosmologique* (nature, esprit, etc.).

de la doctrine de la science, ce qui sera suffisant pour notre dessein, qui est simplement de montrer le sens et les implications de ce principe.

Fichte énonce dès le début du §1 (Première hypothèse tout simplement inconditionnée) que le *principe absolu-premier* n'est ni démontrable, ni déterminable, ce qui contredirait sa nature. En effet, vouloir le démontrer supposerait un principe qui ne serait pas lui, ce qui est contradictoire, et le déterminer impliquerait un autre principe par lequel il recevrait une limite, qui serait sa condition, ce qui contredirait son inconditionnalité. Par conséquent, c'est seulement à partir de *lui-même* qu'il peut se laisser *penser*, sans pour autant l'enfermer en des limites définies. Mais alors que peut-on légitimement dire de lui sans le contrefaire ?

Nous pouvons d'abord le *concevoir* d'une façon *négative*, en affirmant de lui qu'il ne saurait être *ni* un simple concept ou *ni* une abstraction de notre savoir. En ce sens il :

> […] doit exprimer *l'acte effectif* qui n'apparaît pas et ne peut pas apparaître dans les conditions empiriques de notre conscience, mais se trouve plutôt à la base de toute conscience, et la rend seule possible.[230]

Fichte énonce ici que le principe absolu-premier est un acte purement *positif*, non seulement indépendant de toute conscience mais est aussi, en tant qu'inconditionné, la *condition de toute conscience*. Fichte ne dit pas seulement que ce principe n'est pas réductible à une détermination de la conscience ou qu'il ne peut être assimilé à la conscience pure elle-même, mais il soutient surtout qu'il « n'apparaît pas » à la conscience et qu'ainsi, il n'y a pas à craindre que nous omettions de le penser puisqu'il est la *condition absolue* de toute pensée. Le danger serait plutôt que nous lui attribuions des *déterminations de penser* qui ne lui appartiennent pas et qu'ainsi nous le mutilions :

> Celui qui présente cet acte effectif ne craindra pas que l'on ne pense pas ce que l'on a à penser (la nature de notre esprit s'en est déjà soucié) mais plutôt que l'on pense ce que l'on n'a pas à penser.[231]

C'est pourquoi, méthodologiquement, il faut d'abord opérer une *réflexion* sur les données de la conscience, puis une *abstraction*, afin d'écarter les concepts qui contrediraient sa nature. Mais une difficulté se présente déjà : comment pourrait-on reconnaître dans la *sphère de la réflexion* ce qui appartient au principe, alors même qu'il a été admis que ce

---

[230] Johann Gottlieb Fichte, *La doctrine de la science 1794, Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science*, Première Partie, *op.cit.*, §1, p.53.

[231] *Ibid.*, p.53.

dernier, tant que base, n'apparaît pas dans cette sphère ? Fichte se fait à lui-même l'objection et propose sa réponse, mais qui ne deviendra claire que par la suite :

> Même si l'on met en œuvre cette réflexion abstrayante, ce qui en soi n'est pas un fait de la conscience, ne peut pas le devenir ; mais elle permet de reconnaître que l'on doit nécessairement *penser* cet acte effectif comme base de toute conscience.[232]

Fichte reconnaît un décalage entre le principe *en-soi* et son *apparition* dans la conscience, c'est-à-dire tel que « l'on doit nécessairement *penser* cet acte effectif ». Par conséquent, l'enquête sur le premier principe se situe bien dans la sphère de la réflexion, mais sous la clause que la *façon* dont il est pensé (par concept) ne saurait correspondre exactement à son *essence*, qui, à ce titre, est seulement visé ou indiqué comme *fondement*, mais jamais atteint effectivement par la pensée.

Cela étant dit, comment pourrions-nous, au sein même de la réflexion, concevoir cette *base*, et surtout, quel est le raisonnement primitif qui nous contraindrait à devoir l'admettre avec nécessité ? Fichte décide de commencer par l'admission, non pas du principe inconditionné (qui est le but de cette recherche), mais d'un principe que « chacun nous concède sans contradiction » et qui nous conduira à la reconnaissance du premier principe, qui rétroactivement fondera le principe seulement *concédé*. Ce principe que chacun nous accorde volontiers est *A = A*, c'est-à-dire le principe logique d'identité, qui admet que *si* l'on pose un terme dans la pensée, *alors* il est nécessaire que ce même terme sous ce rapport soit en effet posé et non un autre. Personne ne saurait récuser ce principe, car il est la condition indispensable de *la possibilité même de penser*, mais cela ne signifie pas pour autant que ce principe même soit fondé ou même qu'il fonde quoique ce soit. Car il désigne seulement la *possibilité* de penser et ne contient en lui aucun *contenu réel* auquel s'appliquerait cette relation *logique*. Mais alors pourquoi partir de ce principe simplement formel ? Fichte affirme qu'il a cette valeur singulière d'être admis par la conscience comme certain *tout simplement* et que par là même, bien que cette admission soit pour le moment infondée (on ne sait pas l'*origine* du A dans *A = A*), c'est *un fait* que la conscience s'autorise à poser ce principe comme certain et ainsi, même implicitement, « s'attribue la faculté de poser quelque chose tout simplement »[233]. Ce *quelque chose*, qui est seulement formel et qui caractérise la nécessité d'un rapport entre le *si* et le *alors* (si A est, alors A est nécessairement sous ce

[232] *Ibid.*, p.53.

[233] *Ibid.*, p 54.

rapport) et que la conscience pose comme certain *sans raison*, Fichte décide de l'appeler *X*. La force et l'intérêt théorique de X est qu'il *s'impose* à la conscience avec *nécessité* et cela *sans médiation*. Nous sommes contraints de l'admettre comme principe de notre penser. Mais sa faiblesse est qu'il n'apporte avec lui aucun contenu réel et qu'en ce sens il reste tout à fait *hypothétique* : *A = A* avec nécessité, mais *si* et seulement *si* A est. Or X n'impose nullement à la conscience qu'il doive y avoir un A. Ainsi :

Surgit alors la question : dans quelles conditions A est-il donc ?[234]

Certes dans X, il n'y a aucune nécessité que A existe. Mais c'est un *fait* que « je » pose le X en tant que loi pour-soi. Autrement dit, *sous condition* du « je » de ma conscience, il doit y avoir un X et pour qu'il y ait un X, il faut un A, sans lequel il ne pourrait y avoir de rapport *A = A*. Dès lors, *s'il* y a un « je », *alors* il y a un A. Par conséquent, à la question de savoir d'où provient le A (le contenu) dans X, la réponse est : c'est le « *je »* qui *pose* le A, car la conscience reconnaît *tout simplement* que le X est une condition nécessaire d'elle-même (« *je = je* ») et que le X dépend lui-même du A pour s'appliquer à un contenu quelconque. C'est pourquoi le X peut aussi être exprimé par la proposition « je suis je » ou encore « je suis »[235], puisque *la conscience de soi contient cette identité du X* (« si je suis, alors je suis »). Mais, comme le fait remarquer immédiatement Fichte, que la proposition de la conscience contienne en elle nécessairement le X, dans la mesure où c'est un *fait de conscience* indiscutable (vérité analytique), cela ne signifie nullement que ce fait de conscience soit l'*acte effectif*[236] recherché. Car, bien que la proposition « je suis », non seulement pose le X et ne reçoive sa *validité* que *d'elle-même* (je n'ai pas besoin d'une autre proposition que « je suis »

[234] *Ibid.,* p 55.

[235] À ce niveau du raisonnement, on retrouve ici le *principe de conscience* de Reinhold, qui exprime à la fois le sujet, l'objet et le rapport entre les deux dans un même acte de jugement. Fichte cherche maintenant à le dépasser afin d'établir son propre principe.

[236] Ce terme « effectif » pour caractériser l'acte du « Je » chez Fichte n'est pas sans équivoque. Dans *Du Moi*, Schelling fait en effet la distinction entre l'*être pur (sein)* du « Je » et l'*effectivité* (*Wirklichkeit*) ou l'être-là (*Dasein*) des êtres finis ou dépendants du « non-Je » :

« Qu'est-ce que cela pourrait signifier de *poser* quelque chose, si tout poser, tout être-là (*Dasein*), toute effectivité ne cessaient de se disperser à l'infini, s'il n'y avait pas un point commun d'unité et de fixité (*Beharrlichkeit*) qui pût maintenir une identité absolue, non pas au moyen de quelque chose d'autre, mais uniquement par soi-même, par son être pur et simple, afin de rassembler tous les rayons de l'être-là dans le centre de *son* identité et de maintenir lié dans le cercle de sa puissance tout ce qui est posé ? » (*Du Moi, id.*, §7, (102), p.80).

Mais cette équivoque n'est sûrement pas accidentelle. Fichte a en effet tendance à concevoir le « Je » *en vue de* sa manifestation dans la conscience, comme un principe qui tend à *devenir effectif* pour la conscience par la série des synthèses dans le système. Il n'est donc pas étonnant que Fichte emploie le mot effectif car son but est de parvenir à rendre *présent, vivant* le « Je » à la conscience humaine. Tandis qu'au contraire, Schelling cherche dans *Du Moi* à *isoler* le « Je » de toute forme finie et de tout lexique issu précisément de l'effectivité de la conscience pour faire apparaître les caractères *thétiques* du « Je ».

pour être certain indubitablement que je suis), elle n'en reste pas moins un *simple fait*. Certes la proposition « je suis » est indubitable et est la condition de toutes les autres car c'est elle qui *pose* le X (sans le « je » qui pense, pas de contenu dans *A = A*, c'est-à-dire pas de A), qui est lui-même la condition formelle de toute proposition en général. C'est pourquoi « je = je » précède A = A dans la régression vers le fondement de la connaissance. Mais ce « je suis », pour le moment, n'est qu'un *fait d'observation* de lui-même (une réflexion) et au fond, rien ne m'assure qu'il ne soit pas conditionné par un autre être ou principe qui échappe à ma conscience. Autrement dit, le « je » *empirique*[237] a certes une *validité inconditionnée*, mais seulement pour sa sphère propre (la représentation) et non pour tout être en général ou en-soi. Il est seulement le dernier terme auquel *l'opération de réflexion* remonte dans la représentation, mais rien n'indique qu'il se fonde lui-même. Ce principe empirique de la conscience n'est donc pas suffisant et ne remplit pas les conditions d'un principe absolu.

Mais cette proposition empirique « je suis » a l'utilité de nous présenter les conditions que nous devrions exiger du principe absolu : il doit être *vrai sans médiation* (tout simplement) et *se poser soi-même*. Certes, le « je suis » empirique est en apparence vrai sans médiation, mais il ne *se pose pas soi-même*, puisqu'il n'est qu'un simple fait, qui laisse la conscience dans l'obscurité quant à l'origine ou la cause de son propre être. C'est pourquoi Reinhold a conçu la chose en soi comme la condition externe de la conscience. Il sentait la nécessité de rapporter le fait de la conscience à un être *en-soi*, s'il voulait *fonder* la philosophie sur un principe. Mais il apparaît clairement que cette notion de chose en soi n'est qu'une *condition* externe et qu'elle ne saurait valoir comme fondement *inconditionné* pour la déduction du savoir. Il faut donc dépasser la proposition de la conscience et trouver ce qui la fonde. Mais, la difficulté est que ce fondement ne saurait s'identifier à la conscience et à sa réflexion. Vers où devons-nous donc tourner le regard ?

La réponse de Fichte est que c'est en effet la proposition *« je suis »* qui est le principe absolu, mais qu'elle ne doit pas être admise comme un fait. La sphère de la conscience est caractérisée par l'opposition du sujet et du prédicat. Certes, dans le « je suis » empirique, le « je » est le *même,* que ce soit dans le sujet ou dans le prédicat, ce qui lui permet en un sens d'échapper à la simple opposition, d'avoir une unité et ainsi une validité inconditionnée. Mais le problème est que cette identité *dépend* malgré tout du *rapport du sujet au prédicat* pour *être* et rien dans cette proposition n'indique que le « je » *se pose lui-même* dans le sujet et

[237] Par empirique, il ne faut pas entendre ici un objet de sensation, mais plus généralement ce qui est observable dans la conscience.

dans le prédicat. Il se trouve *déjà* dans ces termes et la *réflexion* ne fait que le refléter comme au travers d'un miroir, en tant que condition *matérielle* et *formelle* de toute penser : sans l'existence du « je », aucune pensée n'existerait (matériel) et ainsi le X non plus (formel). Mais ce « je suis » empirique n'est *rien sans le sujet et le prédicat* et rien ne nous assure que, *en dehors de cette relation* (du sujet et du prédicat), le « je suis » *soit* en effet. En un mot, le « je suis » de la conscience exprime une identité qui accompagne nécessairement toutes mes représentations, qu'elles soient sujet ou prédicat, mais non une identité qui *se pose d'elle-même par son propre acte*. Fichte considère que c'est cette auto-position du « Je » qui doit être *postulée* (et non prouvée) comme *« Je » absolu* :

> a) Dans le principe A = A s'accomplit un *jugement*. Mais tout juger est selon la conscience empirique un agir de l'esprit humain ; […]
>
> b) cette action se base sur quelque chose qui n'a pas de fondation supérieure, à savoir X = Je suis.
>
> c) De ce fait, *ce qui est posé tout simplement*, et *fondé sur soi-même*, est fondement *d'une certaine action* (il apparaîtra dans l'ensemble de la doctrine de la science que ce sont *toutes*) de l'esprit humain, et donc de son caractère pur : le caractère pur de l'activité en soi, abstraction faite des conditions empiriques particulières de celle-ci.
>
> Donc le poser du Je par soi-même est l'activité pure de celui-ci. Le Je *se pose soi-même*, et il est, grâce à ce simple poser par soi-même ; et inversement : le Je *est*, et il *pose* son être, grâce à son seul être. Il est à la fois l'agissant et le produit de l'action ; l'actif, et ce qui est produit par l'activité ; action (*Handlung*) et acte (*Tat*) sont une seule et même chose ; et de ce fait : *Je suis*, est l'expression d'un acte effectif ; mais aussi du seul acte effectif possible, comme le montrera l'ensemble de la doctrine de la science.[238]

En dépit de certaines *oppositions* formulées par Fichte (« l'agissant et le produit de l'action »), Fichte affirme bien que la série des actes observables dans la réflexion repose sur un unique fondement, un seul « acte effectif ». Fichte réaffirme clairement cette identité absolue ou cette *égalité* de toute opposition dans le fondement :

> Le Je de la première signification et celui de la seconde doivent être égaux tout simplement. On peut donc renverser la proposition ci-dessus et dire : le je se pose lui-même, tout simplement parce qu'il est. Il se pose par son seul être, et est par son seul être posé.
>
> Et cela rend particulièrement clair le sens dans lequel nous utilisons ici le mot Je, et nous conduit à une définition déterminée du Je en tant que sujet absolu.

[238] *Ibid.*, p.57.

> *Ce dont l'être (essence) repose seulement dans le fait qu'il se pose lui-même en tant qu'étant*, est le Je en tant que sujet absolu.[239]

Ce qui peut ici laisser planer une ambigüité concernant le statut du « Je » absolu, c'est l'emploi par Fichte de l'expression « sujet absolu », alors qu'il admet que le « Je » est antérieur à tout rapport sujet/objet. En vérité, Fichte parle de sujet car le « Je » est ce qui prend la forme de la représentation dans le système : il s'oppose au « non-Je » par un mouvement dynamique. Il est le sujet du devenir dans le savoir. Mais dans son *essence*, il est *sans relation* à la *représentation*. Cela dit, Fichte n'insiste pas davantage sur cette préséance absolue du « Je » et ce sera tout l'intérêt de l'ouvrage *Du Moi* de Schelling que de clarifier le statut du « Je » et les caractères qu'il est possible de lui reconnaître indépendamment de tout « non-Je ».

Quoiqu'il en soit, ce qui frappe immédiatement l'esprit après avoir suivi le raisonnement de Fichte, c'est le passage *non démontré* du « je suis » empirique au « Je suis » absolu. Nous pouvons sans difficulté admettre avec lui que le principe absolu doive être caractérisé par l'*auto-position*. Mais une chose est de dire qu'il *doive* l'être et une autre est qu'il le soit *effectivement.* C'est d'ailleurs pourquoi Hegel selon nous a vu dans le « Je suis » fichtéen une simple formalisation logique du devoir-être kantien, c'est-à-dire une sorte de formule pour la conscience transcendantale s'accomplissant dans le devoir. Mais on pourrait alors se demander pourquoi Fichte l'aurait appelé « Je suis » et non « je dois être » ou « je dois ». Non. Fichte vient d'établir un autre principe qui ne saurait se réduire au principe de la moralité, qui est en effet le principe suprême du criticisme kantien. Cependant, la question est toujours sans réponse : de quel *droit* opère-t-il *le passage* de l'empirique à l'absolu ?

La réponse est simple : il n'y a *pas de passage*. Schelling a montré cette impossibilité et fera remarquer que la transition du fini à l'infini. Le fini est du domaine du démontrable, de ce qui est soumis à une condition, tandis que l'infini n'est pas démontrable, car il n'est pas objectivable *en tant que tel*, ce qui le rendrait fini. Ce sont deux sphères radicalement hétérogènes et pour lesquelles aucune transition n'est concevable. Le fondement doit pouvoir ainsi se laisser penser *par lui-même*[240]. Par conséquent, il est inutile (car impossible)

---

[239] *Ibid.*, p.57.

[240] Schelling, *Premiers écrits* (1794-1795), *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain*, *op.cit.*, p.63 : « Cette instance ultime dans le savoir humain ne peut et ne doit pas rechercher son fondement réel dans quelque autre principe ; non seulement elle est *elle-même* indépendante de tout autre principe supérieur, mais encore, puisque notre savoir ne peut que s'élever de la conséquence jusqu'au principe fondamental, et inversement progresser du principe fondamental à la conséquence, il faut également que ce qui est le point suprême et pour nous le principe de tout connaître ne soit plus connaissable à son tour grâce à

d'attendre de Fichte et de la *Doctrine de la science* une preuve du principe absolu. Mais alors, pourrions-nous objecter, ce principe « Je suis » auto-posé n'est-il pas finalement arbitraire, une hypothèse gratuite ? N'est-il pas une nouvelle forme de dogmatisme, habillée certes de nouveaux concepts, mais qui reste finalement injustifiée ? Voyons ensemble quelle est la justification (et non la preuve) de la démarche fichtéenne, mais qui n'est pas développée clairement dans cette première présentation de la *Doctrine de la science*, présentation partielle qui est peut-être à l'origine des contresens.

Pour comprendre la démarche de Fichte, il faut avoir à l'esprit celle de Kant. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant déduit par une démarche transcendantale la nécessité d'une *autonomie de la volonté*, c'est-à-dire de la réalité en soi d'une volonté libre ayant la capacité de rompre le mécanisme des phénomènes pour faire commencer une *causalité absolue*, dans laquelle « je » peux avoir la valeur d'une *chose en soi*, bien que cette dernière reste inconnaissable. Cette admission du « Je-en-soi » (comme être *individuel*) est rendue nécessaire par l'impératif catégorique et plus généralement par l'idée du devoir moral qui nous oblige à faire la *présupposition* d'une volonté libre sans laquelle aucune action morale ne serait possible. Le raisonnement kantien est analytique : il reconnaît que nous n'avons aucunement la possibilité théorique de connaître la façon dont notre volonté individuelle *produit* l'acte synthétique par lequel la raison soumet la faculté de désirer et s'affranchit de la conditionnalité des objets. Il affirme seulement que, par l'analyse du devoir qui se trouve dans la conscience, nous sommes contraints de présupposer qu'il *doit* y avoir au fondement de l'action morale une volonté libre capable de s'opposer à la contrainte *pathologique* qu'impose le désir et de rendre possible (déduction transcendantale) la synthèse pratique du point de vue de la représentation. Mais la possibilité de la synthèse dans la représentation sous condition de la volonté libre est seulement *postulée* et nous n'avons que la règle du devoir à laquelle nous conformer pour l'action morale. Nous n'avons *aucun accès*, par la représentation, à *l'acte libre* de la volonté. C'est d'ailleurs pourquoi nous ne pouvons jamais nous assurer que l'action est morale, puisque nous n'avons pas accès réflexivement à la volonté qui en est à l'origine. C'est précisément à cet endroit de la déduction kantienne qu'intervient le « Je suis »

---

un autre principe, c'est-à-dire que le principe de son être et de son connaître doivent nécessairement coïncider ; il faut donc qu'il y ait quelque unité, car c'est seulement parce que celle-ci est *elle-même*, et non point parce qu'il y a quelque autre chose, qu'il est possible de penser. Cet Un doit donc être pensé simplement parce qu'il est, et il doit être, non point parce que quelque autre chose est, mais parce que *lui-même* est pensé. […] S'il fallait, pour arriver à le penser, penser quelque autre terme, ce dernier serait supérieur au Très-Haut, ce qui est contradictoire ; pour parvenir à ce point suprême, je n'ai besoin de rien d'autre que du Très-Haut lui-même —, l'absolu ne peut donc être donné que par l'absolu. ».

absolu de Fichte et qui, pour ainsi dire, pousse cette présupposition kantienne de la libre volonté jusqu'à sa *radicalité*.

Fichte admet tout comme Kant que le « Je » en-soi, dont la volonté libre est la condition nécessaire pour l'accomplissement du devoir, est *inconnaissable par raisonnement*. On peut le concevoir, mais cette conception et les caractères que nous lui attribuons n'ont aucune réalité objective et ne peut valoir comme *connaissance* au sens rigoureux. On peut en effet l'énoncer par un mot, voire même raisonner dessus, mais la représentation ne peut que le *présupposer*. Il *excède* donc par essence la *sphère de la représentation*. Sauf, et c'est cette différence qui implique d'après nous la sortie *hors du paradigme de la réflexion*, qu'il est tout à fait possible d'une part de présupposer que ce « Je » *s'intuitionne et se pose lui-même* en dehors de la sphère de la représentation et cela *tout simplement*, c'est-à-dire sans médiation, sans se le représenter comme une *chose*. Il doit être un *acte*. D'autre part, si en effet le principe est *inconnaissable en lui-même*, rien ne nous interdit de nous demander *sous quelles conditions* le « Je », étant présupposé, peut être exposé dans la représentation. En vérité, Fichte reformule la problématique reinholdienne à la lumière de la philosophie pratique. La question n'est pas de savoir comment la chose en soi acquiert la forme de la représentation. Mais la question est celle de savoir comment le « Je » absolu, comme *acte*, qui n'est pas une chose et est sans lien avec la nature de l'entendement, peut tout de même lui *apparaître* selon les *conditions restrictives* qui lui sont propres. Finalement la philosophie de Kant est relativement proche du « Je » absolu dans son *esprit*. Mais son « Je » en soi reste une *chose* de l'entendement et ainsi conserve un mode de pensée issu du dogmatisme, qu'il a pourtant sévèrement critiqué. Enfin, et ce point est très important, il est également une autre différence cruciale entre le « Je-en-soi » kantien et le « Je » absolu fichtéen : le premier est individuel, c'est-à-dire qu'il est le postulat que chaque *homme* individuel par principe est capable d'un acte libre de sa volonté (autonomie morale) et laisse la place à un autre postulat pratique, celui de Dieu. Tandis que le second « Je », celui de Fichte, est absolu : cela signifie qu'il s'agit de l'*être pur* de Dieu, caractérisé comme *égoïté.* Fichte absolutise l'acte de liberté qui est au fondement de la conscience dans son *essence*, car il comprend que le seul caractère par lequel il est possible de désigner l'être pur ou l'absolu, est l'égoïté (*Selbstheit*). Pourquoi ? Tout simplement parce que l'autonomie morale est inconcevable sans un acte de *liberté absolue* et la liberté absolue elle-même ne saurait être sans cette pure *spontanéité* d'un être dont l'essence est la *négation de tout objet*. Or seul un « Je », à l'image de notre *propre* spontanéité morale supposée, peut *faire* un tel *acte*. Dieu ou le « Je » absolu est une « *Tathandlung* » car il

est un agir (*Handlung*) absolument libre qui se fait, se réalise effectivement (*Tat*). Autrement dit, Dieu est pure *égoïté* car son essence implique que son *être-posé* repose sur son propre *agir libre*, sans être jamais conditionné par un autre être que *soi-même*, c'est-à-dire qu'il est un *« Je » absolument libre*.

Ainsi, le principe du « Je » absolu, dès la version de la *Doctrine de la science* de 1794, peut être aussi appelé la *thèse radicalement inconditionnée*. C'est une thèse *radicale*, en ce sens qu'elle est à la racine de *toute* position dans la représentation. En tant que radicale, elle est antérieure à toute position et conditionne la position de toute représentation en général. C'est pourquoi, en tant qu'inconditionnée, elle est aussi le conditionnant absolu. Cette *thèse radicale* est admissible en raison de la représentation du devoir au sens kantien. De ce point de vue, on peut dire que Fichte, mais aussi Schelling, ne font qu'accomplir ou *achever le criticisme*. Néanmoins, la différence entre le criticisme kantien et le criticisme accompli n'en reste pas moins importante : le « Je » en soi kantien est une chose, une représentation de l'entendement et désigne la *volonté-propre* supposée libre de chaque homme *individuel*, tandis que le « Je » absolu est l'*être pur* de Dieu, qui n'est nullement accessible en soi par l'entendement (source des concepts objectifs), mais gît en tant que principe au fond de l'âme humaine comme pure *intuition intellectuelle* (« Je suis »). Cette intuition est pleine *positivité* et ne permet *aucune médiation* de la pensée : elle est cette vision immédiate de l'*être* de Dieu dans une telle pureté dénuée d'objet ou d'altérité qu'elle est en fait également une *pure négativité* qui ne laisse rien subsister à part *soi* dans son *en-soi* éternel. Si l'on[241] veut pouvoir

[241] Avec ce « on », nous touchons ici le *différend* fondamental entre Fichte et Schelling. Fichte admet le « Je » (Dieu) comme restant *en* soi dans son éternelle simplicité et c'est *seulement* pour la conscience (la nature humaine) que Dieu apparaît comme sujet-objet, c'est-à-dire sous condition du « non-Je » (seconde hypothèse). Tandis que selon Schelling, c'est Dieu *lui-même* en effet comme pure limpidité essentielle (l'état d'indifférence) qui prend la forme sujet-objet afin de *devenir* conscient de soi à travers ce processus de création et se *réalise* par cette création : « Dieu est un être effectif, mais qui n'a rien avant ou en-dehors de soi. Tout ce qu'il est, il l'est par soi-même ; il part de lui-même, pour finalement prendre son terme purement en lui-même. En un mot : *Dieu se fait lui-même*, et aussi sûrement qu'il se fait lui-même, aussi sûrement il n'est pas quelque chose d'achevé dès le départ ; [...] Tout être-là vivant commence par l'absence de conscience, par un état où tout est encore inséparablement ramassé qui par la suite évoluera singulièrement à partir de lui ; il n'y a point encore là de conscience avec scission et différenciation. C'est de la même façon que commence la vie divine. Elle contient tout dans soi-même, elle est une plénitude infinie non seulement d'homogène, mais encore d'hétérogène, à l'état de complète non-scission. Dieu n'est plus là que comme songe silencieux sur soi-même — sans nulle extériorisation ni révélation. Tel est l'état que nous avons caractérisé comme indifférence des « puissances » Cet état est déjà dans soi identité absolue du subjectif et de l'objectif, du réal et de l'idéal, mais il n'est pas tel *pour soi-même*, et ne le serait que pour un tiers qui le contemplerait, lequel, pour des raisons bien compréhensibles, fait défaut. Par anticipation, nous pouvons dire que tout le procès de la création du monde, lequel se prolonge en procès vital dans la nature et dans l'histoire — que ce procès n'est proprement rien d'autre que le procès du devenir-conscient accompli, de la parfaite personnalisation de Dieu. » *Conférences de Stuttgart*, op.cit., [432-433] / p.213. C'est pourquoi Schelling a été rapproché Spinoza : car il partage en effet avec le philosophe hollandais cette idée que Dieu a une *nature* et que c'est *en elle* qu'Il se révèle, *y compris pour lui-même*, bien que Spinoza n'ait jamais conçu un tel *processus* en Dieu.

sortir de cette insondable *limpidité*, il nous faut concevoir précisément une *altérité*, c'est-à-dire un *« non-Je »* auquel cette pure limpidité s'oppose et s'objective en une *connaissance de soi*.

Schelling a lu et a très bien compris tout ce raisonnement fichtéen. Il reprend donc à son compte cette idée d'un premier principe de la philosophie comme *thèse radicalement inconditionnée* et se sent prêt, en parallèle de Fichte, à refonder la philosophie première. Toute la question de la philosophie devient désormais selon lui de savoir, non plus « comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » (Kant), mais plutôt :

> Comment le Moi en vient-il à sortir de soi-même et à s'opposer purement et simplement un Non-moi[242] ?

Évidemment, le « Je » absolu ne sort pas véritablement de lui-même, puisque, répétons-le, en tant qu'essence, il n'*appartient pas à la forme* (nous avons démontré ce point plus haut section I, chap.3. A.). La problématique doit donc se comprendre dans la continuité de l'*esprit du criticisme*, à savoir : comment et sous quelles *conditions*, ce que nous nommons l'absolu ou Dieu (désormais : « Je suis »), peut-il faire faire l'objet d'une présentation dans et pour la conscience ? Ainsi, comme Hegel l'a fait remarquer à juste titre (mais pour le critiquer), l'absolu de Fichte et de Schelling n'est connaissable que dans la *forme du savoir* et non dans l'*essence*. L'absolu doit apparaître *conformément* à son essence, mais cet apparaître est soumis à des conditions de sa restriction sous la forme d'un objet ou plus généralement selon la forme logique de la relation du sujet et du prédicat, c'est-à-dire en termes fichtéen, sous la condition de la deuxième hypothèse de la *Doctrine de la science* : le « non-Je ».

Maintenant que nous avons expliqué le sens véritable du « Je » selon Fichte et Schelling, nous voudrions montrer que Schelling a tout de suite perçu une difficulté dans l'exposition fichtéenne, à savoir qu'il l'admet d'une part comme *radicalement* inconditionné, mais aussi comme connaissable uniquement *par opposition* au « non-Je », sans développer plus à fond son sens ontologique. C'est sûrement ce manque de clarification qui a pu conduire à l'idée (fausse) selon laquelle le « Je » serait indissociable du « non-Je », c'est-à-dire au fond qu'il serait une sorte de conscience absolue (pure ou transcendantale). Le but de Schelling sera donc dans *Du Moi* de clarifier le statut ontologique du « Je », sens ontologique du « Je » que nous allons examiner maintenant.

---

[242] *Ibid.*, § 5, p.77, (99).

Chapitre 3 : Schelling et son commentaire de l'inconditionnalité radicale du « Je »

Comme nous l'avons vu avec Fichte[243], le « Je » est un fondement de la connaissance, distinct de la conscience de soi (empirique ou pure). Il est même au fondement de cette conscience, c'est-à-dire qu'il rend possible le savoir qui se trouve en elle et a donc une *fonction transcendantale*. Mais, en-soi, en tant qu'essence absolue, il n'est pas un concept transcendantal au sens kantien car il n'est *pas* un concept. Il n'est saisissable que par *intuition intellectuelle* et ne peut faire l'objet d'aucune preuve : c'est un principe *présupposé*, condition de toute preuve. Cependant, il est vrai que Fichte, dans la *Doctrine de la science de 1794*, ne donne que peu d'éclaircissements sur le « Je » et formule immédiatement la seconde hypothèse absolue, le « non-Je ». Or, c'est peut-être cette brièveté qui a pu conduire à ce malentendu concernant le « Je », car la plupart des commentateurs ne l'envisagent qu'en relation avec le « non-Je », ce qui revient à introduire de la *négativité* dans l'essence puisque *le « non-Je » est en soi absolue négativité* et ne s'oppose au « Je » absolu que par la *direction* et non par l'être. C'est pour éviter cette erreur que Schelling a écrit *Du Moi* : il voulait sans doute prévenir la possibilité de toute confusion du « Je » avec le « non-Je ». Mais cela n'a pas eu le succès escompté au vu des confusions commises et il est probable que *Du Moi* n'ait pas été compris à partir de sa problématique et de son intention originelle (si tant est qu'il ait été compris tout court). C'est pourquoi nous nous proposons ici de rapporter les déterminations essentielles du « Je » telles que Schelling les développe des paragraphes I à V[244], afin de montrer la séparation du « Je » avec toute représentation *objective*. Ce que Schelling appelle déduction du fondement, n'est pas une véritable connaissance démonstrative du « Je » mais seulement une *analyse* de ses *caractères*, après l'avoir *admis* en tant qu'acte libre d'auto-position absolue.

---

[243] Pour une lecture du développement de la philosophie du jeune schelling comme discussion constante avec celle de Fichte, nous renvoyons à l'ouvrage de Ingtraud Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973.

[244] Nous commentons également ces passages dans le chapitre suivant (chapitre 4), dans lequel nous consacrons une analyse détaillée de *Du Moi* de Schelling jusqu'au chapitre XV. Nous laisserons délibérément de côté le chapitre XVI qui, s'éloigne légèrement de notre problématique du *fondement* de la philosophie. Il porte en effet sur la *déduction des catégories logiques* de l'entendement, que Schelling avait commencé dans son premier ouvrage *Sur la possibilité d'une forme…* (1794). Or cette déduction nécessite un examen préalable du sens des catégories logiques chez Kant et même en un sens leur déduction chez Fichte.

A. L'unité de l'être et du connaître du fondement absolu

S'il y a un « point ultime de réalité, duquel tout dépend, d'où procède tout ce qui donne forme et consistance à notre savoir »[245], alors « cette instance ultime dans le savoir ne peut et ne doit donc pas rechercher son fondement réel dans quelque autre principe »[246]. S'il est un principe absolu du savoir qui détermine l'ensemble des représentations à titre de conséquences, alors ce principe ne peut lui-même reposer sur un autre principe antérieur et ainsi il doit pouvoir être *connu à partir de lui-même* :

> […] c'est-à-dire que le principe de son être et le principe de son connaître doivent nécessairement coïncider ; il faut donc qu'il y ait quelque unité, car c'est seulement parce que celle-ci est *elle-même*, et non point parce qu'il y a quelque chose d'autre, qu'il est possible de penser. Cet Un doit donc être pensé, uniquement parce qu'il est, et il faut qu'il soit, non point parce que quelque chose d'autre est pensé, mais parce qu'il l'est lui-même : il faut que son affirmation soit contenue dans sa pensée, il faut qu'il se produise soi-même dans sa pensée.[247]

Nous nous trouvons ici face à une difficulté. Car, que l'inconditionné doive être le terme premier et *antérieur* logiquement à toute la série des conditions, c'est ce qu'implique son concept. Mais Schelling dit ici que l'inconditionné doit pouvoir être *pensé* par soi-même et même qu'il coïncide en son être avec la pensée. D'une part, on a l'impression de retrouver la terminologie spinoziste et scolastique en général de la *causa sui,* que pourtant Fichte et Schelling rangent dans le *dogmatisme*. D'autre part, Schelling affirme lui-même, comme nous le montrerons (D), que le « Je » est antérieur à toute pensée. Alors pourquoi dit-il ici que l'être et la pensée se confondent dans le principe ?

Pour le comprendre, il faut bien faire la distinction entre la *sphère de la réflexion* et la *sphère de l'essence*. En effet, dans l'essence (« Je » absolu), il n'y a pas de pensée et règne seulement l'*être pur* et son *auto-intuition*. Mais dans la réflexion, dans laquelle tout savoir pour nous est possible, nous sommes contraints de concevoir que le principe se *pense lui-même*, sinon le principe serait conditionné, ce qui est contradictoire avec l'idée d'un principe absolu. Lorsque Schelling dit que le principe absolu se pense lui-même, c'est parce que son point de départ est la conscience et qu'il *régresse* progressivement vers le fondement. Il doit donc commencer par le lexique de la conscience (« se penser soi-même ») et c'est seulement

---

[245]*Ibid.*, p.62, (85).

[246]*Ibid.*, p.63, (86).

[247]*Ibid.*, p.63 (86).

une fois le principe atteint (« Je ») qu'il parlera alors d'auto-intuition. C'est seulement par *analogie* que le principe « se pense soi-même » dans la représentation. Car ce « se penser soi-même » implique déjà la thèse du « non-Je », afin que le « Je » puisse pour ainsi dire appartenir déjà à la sphère de la conscience. Le « Je » se *pense* soi-même uniquement dans la mesure où il s'agit de le connaître dans la conscience ou *pour nous* :

> Ce que nous désirons, ce n'est pas ce que Dieu est *pour soi-même*, mais ce qu'il est *pour nous*, eu égard à *notre savoir*.[248]

C'est pourquoi il doit être admis dès le départ que c'est *à partir de lui-même* qu'il se pense et non à partir d'un autre principe, ce qui le rabaisserait au titre d'objet (B). Mais essentiellement, le « Je » ne pense pas (du moins pas tel que nous concevons la pensée dans *notre* existence *individuelle*), car cela impliquerait la médiation en son essence. Il est une *intuition intellectuelle*[249] ou, ce qui est pareil, un connaitre absolu.

B. Le « Je » est distinct de toute sphère d'objets

L'inconditionné ne peut être un *genre* ou une *espèce* car il n'aurait alors aucune réalité (un concept ou un universel en général). Mais il ne peut être non plus un *objet*, car ce dernier appartient au domaine du conditionné. C'est pourtant la façon de penser du dogmatisme qui le considère comme un « objet *absolu*[250] ». Il faut donc clarifier ce point. Un objet ne peut être qu'un « maillon »[251] dans le savoir et ne peut donc être un fondement pour la totalité du savoir. En outre, un objet est toujours un *élément* parmi d'autres dans une série (même

[248] *Ibid.*, p. 65, (88).

[249] Sur le principe de l'intuition intellectuelle, on peut se rapporter à l'article de Mme Galland-Szymkowiak, « L'intuition intellectuelle dans les *Fernere Darstellungen* de Schelling ». *Trans-paraître*, 2007, 1, pp.99-124, qui l'examine en détail et le rôle central qu'a pu avoir ce principe sur la philosophie spéculative post-kantienne : « L'intuition intellectuelle est l'un des concepts centraux qui déterminent le sens de l'entreprise philosophique constituée par l'idéalisme et le premier romantisme allemands ; il est également un concept crucial sur lequel s'opèrent les différenciations à l'intérieur de cet ensemble. Bien loin, en effet, de se borner à une irruption du mysticisme en philosophie, ou de ne concerner qu'un problème secondaire, l'idée d'intuition intellectuelle propose une réponse au problème du rapport entre le sujet et le principe de la philosophie. Elle est (diversement) élaborée en réponse aux questions suivantes, issues de la philosophie de Kant : la pure conscience de soi peut-elle être comprise comme une connaissance ? Et, plus précisément, comme une connaissance du principe absolu de la philosophie, susceptible de fonder celle-ci en un système ? Elle apparaît donc comme l'une des notions essentielles pour déterminer la nature des philosophies postkantiennes et, dans la mesure du possible, une compréhension d'ensemble de l'idéalisme allemand. » (p.97-98) Comme le démontre l'article, l'intuition intellectuelle est un concept crucial de cette période de l'histoire de la philosophie et n'est nullement « une irruption du mysticisme en philosophie ». Concernant par ailleurs les différences de sens de l'intuition intellectuelle entre Kant et Fichte et mêmes chez les poètes Novalis et Hölderlin, on peut se rapporter à l'article de Manfred Frank, « Intellektuale Anschauung ». Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein : Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis », in Die Aktualität der Frühromantik, hrsg. v. E. Behler, J. Hörisch, Paderborn, 1987, p. 96-126.

[250] *Ibid.*, p. 65, (87).

[251] *Ibid.*, p.65, (87).

hiérarchique) et ces éléments ne sont concevables que par *opposition* à un *sujet*, ce qui le rend conditionné en tant qu'objet su. Or, nous avons vu (A) que l'inconditionné, comme principe dans la réflexion, se *réalise soi-même*, ce qui est contradictoire avec le concept d'objet. Un objet peut en effet être pensé sans qu'on lui accorde de réalité, et c'est pourquoi son existence « ne fait pas partie de sa réalité[252] ». Ce qui lui accorde ou non de la réalité est le *sujet*, qui est son pendant nécessaire, sa *condition*. Qu'est-ce donc alors à proprement parler un sujet ?

> J'appelle d'abord *sujet* ce qui n'est déterminable que dans son *opposition*, mais aussi dans sa *relation* à un *objet* déjà posé.[253]

L'objet n'est jamais posé dans la simple pensée mais au contraire dépend du sujet qui « détermine son être-là »[254]. Il est donc impossible de trouver l'inconditionné dans l'objet, mais pas non plus dans le sujet car ce dernier n'a lui-même de sens que par opposition à un objet. Ces deux concepts sont en vérité corrélatifs et se *conditionnent l'un l'autre*. Il faut plutôt trouver le principe qui les conditionne tous les deux et qui est nécessairement *antérieur à leur position*. C'est précisément le rôle de l'inconditionné, mais qu'il faut chercher ailleurs que dans la sphère de l'objet ou du sujet.

C. Le « Je absolu » est un « je suis » antérieur à toute pensée

Schelling fait remarquer qu'en allemand le mot « inconditionné » (*das Unbedingte*) contient déjà l'idée de ne « pas être une chose (*Ding*) ». Le mot nous suggère donc qu'il faut exclure l'objet (car la chose n'est que l'objet auquel nous ajoutons l'idée de réalité) et aussi le sujet puisque ce dernier peut être transformé en objet et dépend de l'objet. C'est pourquoi le problème de l'inconditionné est :

> *Trouver ce qui ne peut absolument pas être posé à titre de chose*.[255]

D'après Schelling, seul le « Je » a cette caractéristique (une non-chose). Mais pourquoi ? Et comment le prouver si l'inconditionné en tant que tel n'est pas un objet pour la représentation ? Nous retrouvons ici la même difficulté qu'avec Fichte, qui est passé de la conscience pure au « Je » sans transition. Ce passage de la sphère de la réflexion au « Je » est impossible, car tout passage *démonstratif* suppose une *relation à des objets*. Or l'inconditionné contredit cette relation. Cette demande de preuve du caractère inconditionné

[252] *Ibid.*, p.65, (88).
[253] *Ibid.*, p.66, (88).
[254] *Ibid.*, p. 66, (88).
[255] *Ibid.*, p.67.

du « Je » est donc elle-même contradictoire. Schelling fait remarquer ici que l'inconditionné, considéré *absolument* et non en relation avec notre savoir, « précède tout penser et tout représenter »[256]. Si donc nous voulons tout de même nous en faire un concept, il faut le *concevoir* comme *réalisé par soi-même* et ainsi seulement le présupposer à la base de toute démonstration mais sans le démontrer lui-même. Mais alors, dira-t-on, comment s'assurer de la réalité de cette présupposition sans tomber dans l'arbitraire ? D'une part, nous avons montré que le « Je » est une présupposition nécessaire comme conséquence du concept du devoir. Mais d'autre part, Schelling propose un raisonnement sur la proposition « Je suis », qui ne saurait valoir comme preuve, mais au moins comme *explication* de sa valeur inconditionnée. En effet, si nous présupposons que « je suis » est une proposition conditionnée, cela aurait la forme suivante : « si je suis, alors je suis ». Il est évident que la condition et le conditionné sont le même et que le « je suis » renferme ainsi déjà, du point de vue de la *réflexion* sur nos représentations, *sa propre position*[257]. C'est d'ailleurs pourquoi Descartes avait considéré l'être de la conscience comme une substance, en tant qu'objet absolu (dogmatisme) créé par Dieu, c'est-à-dire un inconditionné-conditionné, ce qui est pourtant contradictoire. Dans la proposition « je suis », qui considérée comme simple proposition n'est qu'un fait de conscience, nous trouvons cette *unité de l'être et du pensé*, ce qu'*exige* l'inconditionné dans la *sphère de la conscience*, mais cette unité dans la pensée n'est pas suffisante pour l'assurer comme *radicalement* inconditionnée car rien ne nous assure que cette proposition n'est pas elle-même conditionnée par une autre réalité, *extérieure à notre réflexion*, à laquelle nous n'aurions pas accès dans cette réflexion même. Il faut donc admettre, si voulons vraiment un inconditionné *absolu*, que la proposition « Je suis » n'est pas seulement un fait de conscience, mais qu'elle présuppose un « Je » absolument libre au *fondement* et qui *rend possible* cette unité de mon être et de mon connaître dans la réflexion :

> *Je suis* ! Mon Moi renferme un être qui est antérieur à toute pensée et toute représentation. Il est dès lors qu'il est pensé, et il est pensé parce qu'il est ; autrement dit, parce qu'il n'est et n'est pensé que dans la mesure seulement où il se pense *soi-même*. Par conséquent il n'est que dès lors que lui-même se pense, et il ne se pense lui-même que parce qu'il est. Il se produit grâce à sa pensée même, par causalité absolue. *Je suis* ! Voilà l'affirmation unique par laquelle il s'annonce dans son infinie puissance autonome.[258]

---

[256] *Ibid.*, p. 68.

[257] Car « je suis » est même antérieur à « je pense » qui est pourtant le noyau commun de toutes les représentations.

[258] *Ibid.*, p.69.

Ce passage exprime très clairement la différence entre l'essence et la réflexion : seul le « Je suis » est véritablement l'inconditionné. Mais, en tant que *simple proposition*, il appartient à la représentation et n'est qu'un fait de conscience. C'est pourquoi nous ne faisons que *présupposer* le « Je » absolu, se trouvant en réalité à l'*arrière-fond infini* de la conscience et qui ne fait que *s'annoncer* dans la proposition « Je suis ». C'est cette seule présupposition qui peut rendre compréhensible cette capacité *libre* de la conscience à *penser par soi-même*. Sinon, comment s'assurer que notre conscience enveloppe un véritable acte de liberté ? Comment s'assurer que l'obéissance au devoir implique une rupture stricte avec la conditionnalité des représentations ? Sans cette présupposition, l'unité de l'être et du connaître de la conscience reste une abstraction, car nous pouvons très bien concevoir notre existence purement pensante comme une simple représentation sans réalité, dépendant alors de la sensation.

Par conséquent, Schelling montre bien que, si nous désirons un inconditionné dans le savoir (la sphère de réflexion), alors il faut le concevoir comme unité de l'être et du connaître. Or, cette unité n'est elle-même possible que sous la condition de l'admission d'un principe *se posant par soi-même sans médiation*, autrement dit *catégorique* : le « Je » *absolument libre,* qui doit renfermer certains caractères, sans commune mesure avec tout concept conditionné, caractères qu'il appellera *thétiques*.

D. Déduction du principe du dogmatisme à partir du « Je » absolu

Ce nouveau principe de la philosophie (« Je suis »), qui correspond à un *criticisme achevé*, permet de battre en brèche deux autres principes concurrents pour établir la philosophie comme science : le principe du *dogmatisme* et le principe de *conscience*. Commençons par étudier la réfutation du principe du dogmatisme. D'après Schelling :

> Le principe du dogmatisme se contredit lui-même, car il présuppose une chose inconditionnée, c'est-à-dire une chose qui n'en est pas une.[259]

Cette proposition signifie que le dogmatisme consiste à intervertir le « Je » et le « non-Je », en faisant passer l'absoluité du « Je » dans le « non-Je », qui correspond en vérité au *néant* de la pensée. Par exemple chez Spinoza, le « Je » prend la forme de la substance infinie qui est caractérisée comme une *chose* (*res*), c'est-à-dire précisément ce qui n'est pas « Je » ou le principe même de la *choséité*, à savoir le « non-Je ». L'opération du dogmatique consiste à

[259] *Ibid.*, p.72.

transférer l'absoluité du « Je » au concept de chose afin de le rendre représentable dans la sphère du « non-Je ». Ce transfert le constitue en *objet de pensée* pour l'entendement, mais au *préjudice de son égoïté*. L'égoïté du « Je » est toutefois conservée dans la *conscience* mais seulement en tant que « je » fini c'est-à-dire au *préjudice de son absoluité*, ce qui lui confère le statut de simple mode ou affection de la chose absolutisée (la substance), ce qui revient finalement à quasiment *néantiser l'égo,* par contraste avec l'absolue réalité de la substance en tant que chose. En un mot, l'opération du dogmatique consiste à transformer artificiellement le « non-Je » de la pensée pure en « Je », mais *masqué* sous la forme d'un *objet absolu* (la chose) et en *pétrifiant* complètement le « Je » dans la chose. Advient alors le *Dieu-chose*, résultat du transfert du « Je » absolu dans la *chose*, qui devient la source de toute réalité et de tout savoir pour la conscience. Conscience dont la réalité reste très problématique puisque le Dieu-chose (qui n'est en vérité que le « Je » transformé en objet) absorbe tout l'être et réduit le fini à une affection ou un mode de la substance.

Cependant, comme le fait remarquer Schelling, la confusion entre le « Je » et le « non-Je » entraîne que le concept de chose absolue (Dieu-substance) se contredit, puisque c'est de l'intuition intellectuelle de Dieu (vision *immédiate* en Dieu) que le savoir conceptuel procède. Cette immédiateté de l'intuition est en effet contradictoire avec *l'objectivité de la chose* qui présuppose la *relation* avec le sujet. La substance spinoziste est donc bien cette chose qui est *aussi* une non-chose ou comme le dit Schelling :

> Il apparaît en effet tout d'un coup que Spinoza […] a élevé le Non-Moi lui-même au rang de Moi et qu'il a ravalé le Moi au niveau du Non-Moi.[260]

Le principe du dogmatisme est donc le suivant : le *transfert* des caractéristiques du « Je » à la chose de l'entendement, ce qui revient plus primitivement à confondre le « Je » et le « non-Je » en un *concept hybride contradictoire* accessible à l'entendement sous la forme d'un *donné* (les idées de l'entendement), sans avoir à en faire la *genèse* à partir du « Je », comme le fait le criticisme achevé.

Voyons maintenant la contrepartie théorique du dogmatisme, à savoir le principe de conscience ou l'absolutisation du sujet.

---

[260] *Ibid.*, p.72-73.

E. Déduction de la philosophie ayant la conscience comme fait originaire

Schelling considère qu'il y a « un système qui part du sujet »[261] qui est en lui-même contradictoire, qui n'est ni criticisme, ni dogmatisme. Ce système admet le *fait* de la conscience comme principe. Se pose alors la question de savoir : quelle est la nature de ce fait ? Est-ce un phénomène ou une chose en soi ? Afin de répondre à cette question, Schelling propose alors d'employer les concepts de sa propre philosophie du « Je » absolu pour expliquer par des principes supérieurs ces concepts kantiens de phénomène et de chose en soi. En effet, « la *chose en soi* est le Non-Moi posé avant tout Moi »[262] tandis que le « Non-Moi conditionné par le Moi est phénomène »[263]. La chose en soi est en vérité un inconnaissable absolu (= 0) que la conscience ne peut pas connaître mais qu'elle reconnaît pourtant comme étant à son fondement. Elle est donc un « non-Je » qui précède *a priori* tout « Je », ce qui revient à nier toute *liberté* du sujet, en l'absorbant dans le concept vide de la choséité :

> Si le principe de toute philosophie doit être un fait, et le principe de celui-ci une *chose en soi*, tout moi est par là même supprimé, il n'y aura plus aucun Moi pur, aucune liberté, aucune réalité, rien que négation dans le Moi[264].

Schelling fait remarquer ici un point fondamental : c'est le caractère contradictoire de ceux qui veulent « autonomiser » la philosophie théorique, comme par exemple Reinhold, et même aussi plus généralement ceux qui ont une vision plus épistémologique du criticisme. En effet, soit l'on considère qu'il n'y a pas de chose en soi, mais dans ce cas le fait de conscience peut difficilement valoir comme principe[265]. Soit il y a une chose en soi et alors on admet qu'elle se trouve dans la représentation en tant que concept = 0, mais on est contraint aussi d'admettre que la chose en soi elle-même est une représentation qui apparaît à la conscience, c'est-à-dire qu'elle n'est plus une chose en soi, autrement dit un phénomène…

En résumé, admettre le principe de la philosophie comme *fait* nous conduit à la contradiction suivante :

- soit le fait de la conscience est un phénomène et dans ce cas, toute philosophie est impossible, puisqu'elle n'a plus de fondement inconditionné et elle se perd dans l'infinité de la diversité des représentations.

[261] *Ibid.*, p.73.
[262] *Ibid.*, p.74.
[263] *Ibid.*, p.74.
[264] *Ibid.*, p.74.
[265] *Ibid.*, p.75.

- Soit la conscience admet une chose en soi extérieure à elle et dans ce cas la conscience est déterminée par un *aliquid* absolu, qui est aussi un *nihil* absolu[266] (= 0). Dès lors le fondement de la philosophie serait le néant, ce qui est contradictoire.

On peut croire alors sortir de cette contradiction en affirmant que le fait indubitable est la seule conscience empirique conditionnée par les objets extérieurs, mais cela nous reconduit à un nouveau dogmatisme, puisque c'est admettre alors qu'il y a un « non-Je » qui *précède* le conditionnement de la conscience (les objets), ce qui est la définition même du dogmatisme et qui a été réfuté précédemment.

Une fois le dogmatisme et l'idéalisme de la conscience réfutées, il devient clair alors que seul un principe qui *exclut tout « non-Je »* c'est-à-dire toute *forme d'opposition en général* peut prétendre au principe inconditionné de la philosophie et il n'y a que le *« Je » absolu* qui puisse remplir ce rôle en tant que, d'une part, il est le principe même de l'opposition (sujet-objet) dans la conscience et, d'autre part, en tant que principe de l'action morale qui apparaît sous la forme du devoir. L'œuvre *Du Moi* de Schelling consistera donc, après la *Wissenschaftslehre* de 1794, après avoir réaffirmé la primauté du « Je » sur tout autre concept dérivé, à déduire par les prédicats ontologiques que l'on peut lui attribuer (éternité, unité, auto-position etc…) afin de s'assurer un fondement pour le système du savoir.

Le but de ce chapitre était de montrer que le sens du principe de la philosophie de Schelling (mais donc aussi de celle de Fichte), à savoir le « Je », a souvent été interprété d'une façon confuse, essentiellement à cause de son interprétation hégélienne dans la *Differenzschrift*. Quel est alors finalement ce sens authentique ? Nous avons montré que c'est *Du Moi* (1795) qui répond à cette question, en tant que commentaire approfondi du statut du « Je » dans la première version de la *Doctrine de la science* de 1794. Cette réponse est que le « Je » est une thèse *radicalement* inconditionnée et qu'elle doit être *postulée* par la réflexion philosophique indépendamment de tout « non-Je », c'est-à-dire *avant toute relation à la conscience*. Ce caractère *hypothétique* (indémontrable) en tant que postulat de la philosophie ne contredit pas sa valeur *catégorique* (absolument nécessaire) pour la conscience, mais nous contraint toutefois de reconnaître le sens paradoxal et surprenant du principe ultime de la philosophie : il s'agit en effet d'un *ego* (« Je »), mais *sans réflexion*, qui se *pose soi-même en soi-même* (thèse inconditionnée = pure affirmation) et contient *a priori* tout le positif que

[266] *Ibid.*, p.75.

l'*entendement* peut concevoir. Nous avons voulu montrer ce point essentiel de la philosophie de Schelling, d'une part pour montrer que c'est ce « noyau thétique » qui est au fondement de l'ensemble de sa philosophie jusqu'à la *Spätphilosophie* (ce qui n'implique donc aucune rupture, ni discontinuité comme on a souvent jugé sa philosophie, mais seulement une *progression*) et d'autre part que ce principe n'implique aucune irrationalité ou mysticisme, mais qu'il répond seulement à l'exigence que l'on doit avoir de le situer *en dehors* du champ du *démontrable*, c'est-à-dire en dehors de la *forme de l'être*[267]. Cela nous permet également de clarifier désormais avec plus de précision le point de rupture de Schelling avec Hegel, qui lui, *a contrario*, a décidé philosophiquement de situer la réflexion et l'être-pour-soi *dans l'essence* elle-même. Nous pourrons ainsi apprécier avec plus de facilité la véritable *différence* de perspective des différents systèmes de la philosophie spéculative post-kantienne et rendre à chacun ce qui lui appartient réellement en propre.

Maintenant que ce contresens sur le « Je » est rectifié, nous pouvons suivre d'une façon historique la progression schellingienne du fondement de la philosophie vers le *développement du système*, qui, comme nous le verrons, s'éloignera du système de Fichte, en raison principalement de la substitution du concept du « fond » (qui est également celui de la « forme de l'être ») à celui du « non-Je ». Commençons donc par examiner la première œuvre de Schelling *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* qui enracine sa problématique dans l'exigence du *système* comme *forme* nécessaire de la philosophie (chap.4). C'est seulement ensuite qu'il examinera la nature du *fondement* de ce système dans *Du Moi* (chap.5), pour conclure enfin sur l'examen des concepts de dogmatisme et de criticisme dans les *Lettres*, afin d'intégrer ces formes philosophiques dans un système supérieur (le système de l'identité), qui constituera le *criticisme achevé* (chap.6).

[267] Sur la différence entre l'essence et la forme de l'être, voir « section III, chap. 2 ».

Chapitre 4 : Le concept de forme absolue du savoir humain

Après l'étude de la *Critique de la raison pure*, Schelling reste insatisfait par le caractère partiellement systématique de la philosophie kantienne, car elle n'a pas su exprimer son contenu dans une *forme* qui l'épouse. La philosophie kantienne est en effet caractérisée par une division de son contenu sous la forme d'une pluralité de représentations, dont l'unité rassemble le divers (pas seulement sensible mais représentatif en général) et forme un ensemble *systématique* (l'Idée du système), mais sans que cette pluralité soit déduite d'un principe commun[268]. Le divers est toujours, pour Kant, rassemblé par une unité (l'entendement), qui reste extérieure à ce qu'il s'agit d'ordonner sous la forme d'une connaissance. C'est pourquoi Schelling se donne pour objectif dans son premier ouvrage *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* de trouver la *forme ultime* de la philosophie, qui rendra aussi possible la déduction de tous les *chaînons* (le particulier) intermédiaires du système, en tant que connaissance conditionnée de la science :

> Il [Schelling] avait déjà été guidé vers elles [ses pensées] par l'étude de la *Critique de la raison pure* elle-même dans laquelle dès le début rien de lui apparut plus obscur et plus difficile que la tentative d'établir sur son fond une forme de toute philosophie, sans qu'ait été pour autant posé quelque part un principe au moyen duquel aurait été fondé en raison non seulement la forme originaire elle-même, celle qui aurait servi de fondement à toutes les formes particulières, mais aussi la nécessaire connexion de celles-ci avec les formes particulières dépendantes d'elles.[269]

Cette insatisfaction de Schelling est d'autant plus importante que le criticisme de Kant est attaqué notamment par le philosophe sceptique Schulze[270], dont la critique porte sur ce manque de systématicité, en raison de « l'absence d'un principe réalisant la fondation »[271]. Or, ces attaques sceptiques fragilisent non seulement l'édifice kantien, mais également la *Philosophie élémentaire* de Reinhold, dont l'objectif est pourtant de pallier cette désunion du

---

[268] Sur l'origine reinholdienne de la problématique post-kantienne du système et de la philosophie comme science, nous renvoyons à la présentation générale de François-Xavier Chenet dans sa traduction des fragments de textes de Reinhold qui s'intitule *La philosophie élémentaire*, K.L. Reinhold, présentation et traduction par François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, 1989.

[269] Schelling, *Premiers écrits (1794-1795), Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général*, *op.cit.*, {87}/265, p.15.

[270] Concernant G.E. Schulze, nous renvoyons à la présentation d'Hélène Slaouti dans *Enésidème ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la Critique de la raison*, présentation et traduction par Hélène Slaouti, Paris, Vrin, 2007. Mais également à Ernst Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, t.III : die nachkantischen Systeme*, Hambourg, 1920, trad.fr.*Les systèmes post-kantiens*, Paris, Editions du Cerf, 1999 ou encore l'article d'Alain Renaut, « Schulze » article dans *Dictionnaire des philosophes*, éd. Huismans, t.II, Paris, P.U.F., 1984.

[271] *Sur la possibilité...*, *op.cit.*, (265), p.15.

contenu de la forme par l'institution d'un nouveau principe, le *principe de conscience*. Schelling estime en effet qu'en dépit du mérite de Reinhold dans son intention de fondation systématique, ce dernier n'a pas su poser le problème d'une forme de la philosophie *en général*, car il n'a pas posé le problème d'une philosophie scientifique dans sa « totalité »[272]. Il a au contraire présupposé que la *forme du savoir* qu'admet le criticisme est la bonne, la *représentation*[273], et n'a finalement fait que déduire ses conditions primitives, mais sans établir un nouveau fondement.

Cependant, Schelling reconnaît avoir trouvé chez Fichte, et notamment dans la *Doctrine de la science* de 1794, une voie vers la « résolution, dans sa totalité, du problème »[274]. Sans chercher donc à résoudre dans cet ouvrage le problème du savoir comme totalité, qui a déjà été traité par Fichte, Schelling cherche seulement à caractériser le « *concept* »[275] même du problème de la *possibilité* d'une philosophie systématique en général, c'est-à-dire établir une sorte de *propédeutique* à sa résolution potentielle définitive. Nous pouvons considérer ce premier ouvrage de Schelling à la fois comme une introduction *formelle* à toute *fondation systématique* possible de la philosophie, mais aussi comme un condensé très partiel de la *Doctrine de la science* de 1794. C'est pourquoi, nous souhaiterions commenter ce premier ouvrage de Schelling, car il nous propose *déjà* un aperçu de sa vision d'ensemble de la philosophie et nous prépare non seulement à son traité ultérieur accompli sur la nature du fondement (*Du Moi*), mais plus généralement à l'ensemble de ses futurs écrits. Enfin, il nous permet également de situer Schelling comme un disciple de Fichte et d'apporter un complément de lecture à la *Doctrine de la science* afin d'en assoir la compréhension.

Nous allons donc suivre le fil de l'ouvrage et tenter d'en reconstruire l'enchainement démonstratif, parfois en nous aidant des ouvrages postérieurs de Schelling afin d'en faciliter l'explication.

---

[272] *Ibid*., (266), p.16.

[273] Pour un approfondissement de la conception reinholdienne du fondement de la philosophie et du concept de représentation, nous renvoyons à son ouvrage central *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation*, livre II, théorie de la faculté de représentation en général, §VI-§XIV, dans *Philosophie élémentaire*. Nous citons ici le §IX qui explique le caractère omni-englobant de la représentation : « Le mot de *représentation* englobe, au sens large, la sensation, la pensée, l'intuition, le concept, l'idée, en un mot, tout ce qui est *dans notre conscience* l'effet immédiat du sentir, du penser, de l'intuitionner, du concevoir. ».

[274] *Ibid.*, (266), p.16.

[275] *Ibid.*, (267), p.17.

A. La science comme unité nécessaire du fond et de la forme

Afin que la philosophie soit une science, elle doit avoir une *forme* et un *contenu* non seulement déterminés, mais qui se conditionnent réciproquement selon un *fondement commun*. Ce fondement doit exister dans l'esprit humain, mais il reste caché dans ses profondeurs, « gisant au fond de l'esprit lui-même[276] ». Les philosophes ont toujours été guidés inconsciemment par ce fondement et s'en sont toujours plus ou moins rapprochés en fonction du degré d'approfondissement de leur philosophie. Mais tant que ce fondement n'est pas découvert, une philosophie n'en reste pas moins arbitraire et ne dépasse pas le statut de pseudo-science. C'est donc seulement sous la condition de l'institution de ce fondement *co-incluant contenu et forme*, que la philosophie pourra légitimement recevoir le statut de science et non plus d'essai ou de tentative.

B. La science comme système et comme totalité

> La science en général, peu importe son contenu, est un tout qui se tient sous la forme de l'unité[277].

Par cette proposition, Schelling énonce que la science contient une *diversité* de propositions, que l'on peut appeler les *parties* de la science, et que cette diversité doit être subordonnée à une seule *unité*, qui en est la condition : « Les parties de la science s'appellent des propositions (*Sätze*) et on nommera alors cette condition une proposition de fond (*Grundsatz*)[278] ». Cette idée de la science comme *système*, c'est-à-dire cette *forme de l'unité* de toutes les propositions dépendantes d'une *seule* et *unique* condition, n'est pas la forme d'un contenu particulier (d'un objet particulier de connaissance) mais est « la forme générale de toutes les sciences[279] ». Schelling décide d'appeler cette forme de l'unité la *forme formelle*[280], car elle est une forme qui ne dépend d'aucun contenu particulier ou d'aucune matière *extérieure*[281], ce qui serait alors une forme simplement matérielle. Mais le but de

[276] *Ibid.*, (269), p.18.

[277] *Ibid.*, (269), p. 18.

[278] *Ibid.*, (270), p.18.

[279] *Ibid.*, (270), p.19.

[280] *Ibid*., (270), p.19.

[281] On pourrait dire que par exemple la science physique *empirique* possède seulement une forme *matérielle*, car, bien que ses conceptions se fassent *a priori*, elle reste tout de même dépendante de l'expérience (la sensation) pour faire correspondre ses concepts à des objets réels. Autrement dit, la façon dont elle connaît ses objets (la forme) n'est jamais dénuée de tout élément matériel, ce qui en fait une forme matérielle. En fait, il nous semble que Schelling veuille ici réconcilier la forme matérielle avec la forme formelle, dans la mesure où il ne cherche pas une forme qui ne serait conditionnée par aucun contenu déterminé, mais une forme qui *engendre d'elle-*

Schelling est précisément de concevoir cette forme formelle non dénuée[282] de tout contenu : il souhaite en faire la *forme générale* qui « appelle le contenu de cette science[283] » et réciproquement (la forme matérielle engendre alors également la forme formelle). Mais la question se pose de savoir de savoir quel est ce contenu originaire qui épouse la forme générale.

Il est évident que ce contenu ne peut venir d'une autre science (condition extérieure), puisque cette extériorité du contenu contredirait l'unité exigée. Son contenu doit être inhérent à la forme originaire en tant que « contenu présent purement et simplement inconditionné[284] ». Par *purement* et *simplement*, Schelling emploie à son compte la terminologie fichtéenne[285], qui consiste à caractériser le contenu du premier principe comme absolument antérieur à toute autre forme que celle qui lui co-appartient. Ce contenu est *purement* inconditionné car est pur

---

même son contenu, ou inversement un contenu qui appelle de lui-même sa forme, sans être indirectement déterminé par une matière extérieure. En bref, établir une *forme absolue* qui soit à la fois matérielle et formelle, c'est-à-dire qui soit la *liaison réciproque* du contenu et de la forme : « Car si le contenu de la proposition de fond la plus élevée fonde en même temps sa forme, celle-ci cependant fonde de façon réciproque son contenu, de sorte que la forme ne peut être donné par rien d'autre que par le Moi et le Moi lui-même ne peut être donné que par la forme. Or le Moi est uniquement donné en tant que Moi, la proposition de fond ne peut donc être que celle-ci : *Moi est Moi*. (Moi est le contenu de la proposition de fond – *Moi est Moi* en est la forme matérielle et la forme formelle qui s'engendrent réciproquement l'une l'autre) », Schelling, *Ibid.* (280).

[282] Sur la coïncidence du contenu et de la forme dans la forme originaire, on peut consulter sur ce point les commentaires de Jean-François Marquet dans *Liberté et existence*, *op.cit.*, chapitre premier, « l'opposition absolue », p.43-45. Nous citons un passage, qui rend compte de cette identité originaire du contenu absolue avec une forme spécifique (la forme formelle) : « Et d'abord, comment en vient-on à cette affirmation de la liberté, du moi, comme de l'inconditionné ? Schelling, sur ce point, reste fidèle à l'esprit (et même à la lettre) de Fichte, c'est-à-dire que ses raisonnements s'appuient sur un examen des conditions du *savoir*. La philosophie est une science, elle a donc un contenu déterminé sous une forme déterminée ; cette forme, dans la mesure où la philosophie est une chose de langage, sera celle de la proposition *(Satz).* Mais comment la forme ainsi définie va-t-elle se comporter vis-à-vis de l'objet qu'elle a à dire, du contenu qu'elle doit exprimer ? Ou bien ce rapport restera purement extérieur, mais alors la science tout entière se trouve frappée de vanité ; ou bien, il faudra admettre qu'il existe un point où forme et contenu coïncident immédiatement, où la première se noue directement à cela même qu'elle exprime et ne s'en distingue d'aucune manière : comme si ces deux arbres jumeaux, dont les branchages ne s'entrecroisent jamais dans l'espace de la conscience, s'enracinaient tous deux dans une couche primitive dont aucune philosophie, ajoute Schelling, n'a encore pu rendre compte. ».

[283] *Ibid.*, (270), p.19.

[284] *Ibid.*, (271), p.20.

[285] Fichte emploie ce concept de « tout simplement » concernant d'abord le principe logique et formel d'identité, puis le principe inconditionné du savoir (le « Je »), dont le premier est dérivé du second : « Chacun accorde le principe : A *est* A (ce qui est autant dire A = A puisque c'est cela la signification de la copule logique) ; et ce sans la moindre réserve à ce sujet : on reconnaît cette proposition comme pleinement certaine et déterminée. Mais si jamais quelqu'un devait en demander une preuve, on ne s'engagerait jamais dans une telle démonstration, mais on affirmerait que ce principe est *tout simplement*, c'est-à-dire *sans aucune autre raison*, certain : et en faisant cela sans douter, on s'attribue la faculté de poser quelque chose tout simplement. ». Fichte, *Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science* (1794), *op.cit.*, Première partie, Hypothèses de l'ensemble de la doctrine de la science, §1. Première hypothèse, p.54.

Puis concernant le principe inconditionné lui-même (le « Je »), p.56 : « Le Je est posé tout simplement. Admettons que le Je qui occupe dans la proposition ci-dessus la place du sujet formel est celui qui est *posé tout simplement* ; celui qui est la place du prédicat en revanche signifie *l'étant* ; ainsi le jugement tout simplement valide que tous deux sont entièrement Un énonce, ou pose tout simplement que : *Je* est *parce qu'il* s'est posé. »

ce qui ne contient rien d'empirique[286], c'est-à-dire ici, non pas seulement ce qui est indépendant de toute sensation, mais ce qui est indépendant de toute conditionnalité. Il est *simplement* inconditionné parce qu'il est antérieur à la division opérée par la réflexion[287] entre la forme et le contenu, et qu'ainsi, il ne souffre d'aucune multiplicité ou complexité. C'est pourquoi le contenu inconditionné, mais donc aussi sa forme qui lui est indissociable, n'est pas unité logique ou d'entendement, mais *unité absolue*. Schelling regroupe ces deux termes, purement et simplement, sous celui de *radical*[288] pour caractériser l'absolue indépendance du premier principe sur toute autre proposition et également son rôle éminent de fondation de tout savoir :

> […] le contenu de sa proposition de fond ne doit être emprunté à aucune autre science et, comme il lui faut être la condition de tout le contenu de la science elle-même, il ne peut être d'un contenu présent *purement et simplement inconditionné*. Par là au juste, il est en même temps affirmé que le contenu de la philosophie fonde *tout* contenu des sciences en général. Car, si le contenu de la philosophie doit être livré sans autre détermination en tant qu'inconditionné,

---

[286] Sur cette modification du concept d'empirique par Schelling, voir sa note dans *Du Moi*, §6, E. :

« Le terme *d'empirique* est généralement pris dans un sens trop restrictif. Est empirique tout ce qui est opposé au Moi pur, autrement dit tout ce qui en général est en rapport à un Non-Moi, même l'opposition (*Entgegensetzen*) originaire, fondée seulement sur le Moi lui-même, d'un Non-Moi, action par laquelle le Non-Moi devient enfin possible. Est *pur* ce qui vaut en l'absence de tout rapport aux objets (*Objecte*). *Conforme à l'expérience* est ce qui n'est possible que *grâce à* des objets. Est *a priori* ce qui n'est possible qu'en *relation à* des objets (et non pas *grâce à* eux). Est *empirique* ce *par quoi* des objets sont possibles. ».

[287] Au sujet du caractère instrumental et non-absolu de la réflexion, voir l'introduction des *Idées pour une philosophie de la nature* de Schelling, dans *Schelling, Essais*, traduits et préfacés par S. Jankélévitch, Aubier, Montaigne, Paris, 1946, p.47. : « En se mettant en opposition avec le monde extérieur (et nous dirons plus tard comment cela arrive), l'homme fait le premier pas vers la philosophie. Cette séparation du monde extérieur marque le commencement de la réflexion. A partir de ce moment, l'homme divise ce que la nature a toujours uni, il sépare l'objet de l'intuition, le concept de l'image, enfin (en devenant son propre objet) il se sépare de lui-même. Mais cette séparation est seulement un *moyen*, vers une *fin*. L'homme est fait pour agir. Moins il réfléchit sur lui-même, plus il est actif. Son activité la plus noble est celle qui ne se connait pas. A partir du moment où il devient son propre objet, ce n'est plus l'homme *entier* qui agit ; il a renoncé à une partie de son activité, pour pouvoir réfléchir sur l'autre. […] La réflexion *pure et simple* est donc une maladie de l'esprit humain et, lorsqu'elle arrive à s'emparer de l'homme tout entier, elle est une maladie qui tue dans le germe son existence supérieure, et détruit dans sa racine sa vie spirituelle qui a pour condition exclusive l'identité. […] La philosophie, au contraire, voit dans la réflexion un simple *moyen*. La philosophie *doit* accepter et prendre pour base cette séparation, car sans elle nous n'aurions nul besoin de philosopher. C'est pourquoi la philosophie n'attribue à la réflexion qu'une valeur *négative*. Elle part de cette séparation initiale, pour unir de nouveau par la liberté ce qui, dans l'esprit humain, était uni primitivement et nécessairement, c'est-à-dire pour mettre fin à tout jamais à cette séparation. » Mais Fichte également souligne cet aspect instrumental de la réflexion : « ce qui édifie la doctrine de la science est une proposition pensée et mise en mots ; ce à quoi correspond, dans l'esprit humain, cette proposition, est une action de celui-ci, qui en soi ne devrait pas nécessairement être *pensée*. […] La réflexion qui domine l'ensemble de la doctrine de la science dans la mesure où elle est science, est *un représenter* ; mais il n'en découle pas que tout ce sur quoi il y a réflexion ne sera aussi qu'un représenter. […] Le représenter est l'action la plus élevée absolue-première, du philosophe, en tant que tel ; l'action absolument première de l'esprit humain pourrait très bien être autre chose. » *A propos du concept de doctrine de la science…*, *op.cit.*, p.43.

[288] Nous avons choisi de mettre l'accent sur ce terme de *radical* afin d'insister sur le caractère d'*indépendance absolue* du premier principe vis-à-vis de toute forme de la *subject-objectivité*, indépendance qui lui avait été contestée par la *Differenzschrift* de Hegel.

> c'est-à-dire à travers une proposition de fond *radicalement* inconditionnée, alors tout contenu ne peut être conditionné que par lui.[289]

Cela étant dit, on remarquera que cette proposition de fond (*Grundsatz*), puisqu'elle ne saurait tolérer une proposition antérieure et qu'elle est pour ainsi dire « l'antériorité absolue », ne peut être démontrée[290], étant entendu que la démonstration repose sur une prémisse antérieure et distincte de sa conclusion. Cette proposition de fond ne peut non plus, *en tant que tel*, être dévoilée ou révélée, car la démonstration suppose sa relation avec la représentation ou le subjectif et donc une dissociation entre la forme et le contenu. Elle ne peut donc être que *postulée* ou *exigée*[291], et ne possède que le statut d'*hypothèse.*

C. L'unité absolue comme condition nécessaire contre les objections sceptiques

Si en effet, la forme originaire ne peut être qu'une présupposition, c'est toutefois cette seule présupposition qui peut garantir à la philosophie une validité scientifique contre les objections sceptiques (en l'occurrence celles de Schulze). Dans son ouvrage *Enésidème*, Schulze objecte[292] à Reinhold et à son principe de conscience, que la détermination même de

---

[289] *Sur la possibilité..., ibid.,* (271), p. 20.

[290] Voir Fichte, *Fondement de l'ensemble de la doctrine de la science*, *op.cit.*, « Première partie », « Hypothèses de l'ensemble de la doctrine de la science », « §1 Première hypothèse tout simplement inconditionné », [91], p. 53 : « Nous devons *chercher* le principe absolu-premier, tout simplement inconditionné, de tout savoir humain. Il ne se laisse ni *démontrer*, ni *déterminer*, puisqu'il est le principe absolu-premier. ».

[291] Voir à nouveau à ce sujet l'introduction aux *Idées* (1797) de Schelling, où l'on observe d'une part un accord entre Fichte et Schelling sur le caractère uniquement postulé ou hypothétique de l'inconditionné en tant qu'unité du contenu et de la forme du savoir (également appelée indifférence du réel et de l'idéel), mais d'autre part, un début de désaccord (important) au sujet des limites de l'usage et de l'extension du principe absolu dans le savoir. Nous citons deux passages très instructifs. D'abord, sur l'unité hypothétique du savoir absolu : « puisque la philosophie, pour connaître d'une façon absolue, ne doit porter ses recherches que sur l'Absolu qui s'offre à son savoir, il est évident que la première idée de la philosophie repose sur la présupposition tacite d'une indifférence possible du savoir absolu par rapport à l'Absolu lui-même, autrement dit sur la supposition que l'absolument idéal est en même temps l'absolument réel. Cette conclusion ne constitue nullement une démonstration de la réalité de l'idée dont nous nous occupons et dont nous avons déjà dit d'ailleurs qu'en tant que base de toute évidence elle se démontre elle-même. Notre conclusion purement hypothétique et, si la philosophie existe, elle en est la conclusion nécessaire. » (*Idées, ibid.,* p.88-89) Puis, au sujet de l'ambivalence fichtéenne entre le caractère nécessairement *postulé* du principe absolu, mais n'ayant de valeur et de certitude que pour la *conscience* (ce qui conduit *in fine* à une dépendance de la philosophie à la croyance) : « La philosophie de Fichte, après avoir montré dans la forme générale du sujet-objectivité le seul et unique élément de la philosophie, semblait, à mesure qu'elle se développait, limiter de plus en plus cette identité, comme une particularité, à la conscience subjective, mais faire en même temps de cette identité, considérée comme *absolue* et *en soi*, l'objet d'une *tâche* infinie, d'une *exigence* absolue ; si bien qu'après avoir soustrait toute substance à la spéculation, il n'a trouvé rien de mieux que de l'étendre pour ainsi dire sur de la paille sèche, en rattachant au contraire de nouveau , à l'exemple de Kant, l'Absoluité à la subjectivité plus profonde, par l'intermédiaire de l'action et de la croyance. » (*Idées, ibid.,* p.101).

[292] Nous citons ici un passage clé de Schulze, concernant l'incapacité du principe de conscience de Reinhold à *fonder* le principe de contradiction et ainsi de prétendre à être le fondement absolu de la philosophie, dans *Enésidème ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold*, remarques, §1 : « Il est vrai que le principe de contradiction ne peut être le fondement réel de la vérité du principe de conscience, car ce fondement est contenu dans l'expérience qu'il doit exprimer, mais il faut qu'il dépende dans sa forme du

son principe, présumé inconditionné, dépend pourtant d'un autre principe, à savoir celui du principe logique de contradiction, que Reinhold ne peut déduire rigoureusement de la conscience pure. Schulze récuse que la forme de l'être-posé du principe de conscience, autrement dit ici la forme de la *représentation,* soit une forme inconditionnée ou originaire. Elle est en effet la forme du « je suis », mais n'en reste pas moins dépendante, et donc conditionnée, de la logique en tant que science séparée et emprunte donc sa forme, ou du moins une partie d'elle, à un principe extérieur (le principe de contradiction). C'est pourquoi l'on peut dire que le principe de conscience est une forme *matérielle* mais non une forme *formelle* ou comme la cherche Schelling, une forme inconditionnée, dans laquelle le contenu est inséparable de la forme.

Schelling substitue donc au projet d'une science philosophique reinholdienne fondée sur la représentation de la conscience et la relation sujet-objet qu'elle implique, l'idée d'une forme originaire de la science, mais conçu comme *co-originaire au contenu*. Cette forme formelle suppose alors une *liaison réciproque,* « la forme de l'être réciproquement déterminée[293] ».

D. Déduction de cette forme originaire à partir de la proposition de fond

Afin d'établir cette déduction, Schelling souligne qu'il est inutile de chercher la proposition de fond dans une proposition conditionnée et qu'ainsi, la simple régression vers des *conditions inférieures* et plus primitives n'est pas la bonne méthode, puisque cette proposition doit se caractériser par « *ses propres traits caractéristiques*. Or, elle ne dispose d'aucune autre marque caractéristique que celle de l'absolue inconditionnalité[294] ». Il faut complètement *sortir* du réseau complexe des relations des conditions. Cette absolue inconditionnalité doit être *radicale*, c'est-à-dire précéder nécessairement toute autre proposition et tout rapport conditionnel.

---

principe de contradiction, et lui soit subordonné. De plus, comme le principe de contradiction se trouve toujours au fondement de toute pensée, comme il n'est pas même besoin de prouver à quel point il préside à tout jugement, on ne peut absolument pas envisager comment la nécessité de la liaison du sujet et du prédicat qui se présente en lui devrait pouvoir être déterminé d'abord par le principe de conscience et dérivée, ce qui devrait pourtant être le cas si le principe de conscience était l'ultime principe de tous les principes et de tout philosopher. À titre de principe suprême de la pensée, et eu égard à ce qui lui confère cette dignité de présider à tout jugement, le principe de contradiction ne peut jamais être dérivé d'une autre proposition si l'on ne veut pas s'enfermer dans un raisonnement circulaire. Donc, même si la matière du principe de conscience comprend les plus hauts et les plus universels de tous les caractères, le plus haut de tous les genres, il faut pourtant que la vérité de la connexion des représentations qu'il contient dépende de la vérité d'un principe supérieur, à savoir le principe de contradiction, et ce dans l'une de ses parties essentielles (à savoir la partie logique). ».

[293] *Sur la possibilité..., ibid.,* (277), p. 23.

[294] *Sur la possibilité..., ibid.,* (279), p.25.

Cela signifie donc que :

> […] ce contenu est quelque chose de purement et simplement posé, qui se pose par conséquent lui-même (par une causalité absolue)[295].

Or, cette *simplicité* du poser n'est possible que dans un « Soi originaire et radicalement indépendant[296] ». Il est lui-même le « ce-qui-pose[297] ». « Ceci n'est rien d'autre que le Moi, originairement posé par lui-même[298] […] ». Schelling n'explique pas dans ce premier ouvrage la raison de l'élection du « Je » au titre d'absolu. Il admet ici la thèse de Fichte exposée dans la *Doctrine de la science* de 1794. Nous expliquons plus en détail la raison de cette dénomination dans notre chapitre[299] au sujet du second ouvrage de Schelling (*Du Moi*). Nous pouvons toutefois en donner ici l'explication sommaire suivante : l'absolue inconditionnalité que requiert la forme formelle ne *saurait être objet* sous un quelconque rapport. Elle semble donc appeler un contenu qui soit *sujet*. Mais le sujet est toujours pensé en opposition par rapport à l'objet. Il faut alors remonter à la *racine du sujet logique* (que Kant appelait « je » transcendantal), vers l'*activité absolue*, au *fondement de tout sujet* (qu'il soit logique ou psychologique), à savoir l'être pur et actif du « Je ». Ce fondement n'est ni objet, ni sujet, mais *identité absolue*, ce qui est également l'annulation[300] de ces pôles exclusivement logiques.

Toutefois, le but de Schelling ici est seulement, rappelons-le, d'établir la *forme originaire* du « Je ». Puisque cette forme est indissociable du contenu, cette forme ne peut s'exprimer qu'à travers l'expression « Je = Je » qui n'est rien d'autre que la répétition formelle du « Je suis ». Mais si l'on fait abstraction du contenu de cette forme et que l'on en isole la forme par *réflexion*[301], alors nous obtenons la pure *forme de l'identité du « Je »*, c'est-

---

[295] *Sur la possibilité..., ibid.*, (279), p.25.

[296] *Sur la possibilité..., ibid.*, (279), p.26.

[297] *Sur la possibilité..., ibid.*, (279), p.26.

[298] *Sur la possibilité..., ibid.*, (279), p.26.

[299] Voir Section II chapitre 5 « Le « Je » comme fondement de la philosophie comme science ».

[300] Schelling énonce également cette idée avec une très grande clarté dans les *Idées* de 1797 : « l'Absolu est nécessairement *identité pure*, comme ne pourront qu'en convenir tous ceux qui sont capables de réfléchir. Il est l'Absolu, et l'Absolu n'est toujours que lui-même, n'est toujours égal qu'à lui-même. Mais l'idée de l'Absolu implique également que cette identité pure, indépendante de la subjectivité et de l'objectivité, est à la fois sa propre substance et sa propre forme, son propre sujet et son propre objet, et cela sans cesser d'être ce qu'elle est aussi bien dans le subjectif que dans l'objectif. Ceci découle de ce que seul l'Absolu est absolument idéal, et inversement. » *Idées pour une philosophie de la nature*, dans *Essais sur Schelling*, *op.cit.*, p.91-92.

[301] De ce point de vue, Schelling suit très rigoureusement la méthode employée par Fichte, qui consiste à d'abord à *abstraire* tout contenu empirique, même logique, pour ensuite tenter d'en dégager par la *réflexion* la forme originaire elle-même inséparable du contenu, condition absolue de toutes les formes dérivées et conditionnées, qu'elles soient simplement logiques ou matérielles. La réflexion, par le *reflet* qu'elle produit dans la

à-dire du point de vue de la logique (point de vue *formel* précisément), [*A = A*]. Schelling en déduit que la forme absolue, en tant qu'elle a été séparée de son contenu (le « Je »), est égale au *principe logique d'identité* [*A = A*], qui n'exprime que la nécessité qu'un terme posé en général, considéré dans un simple rapport à lui-même et en dehors de toute autre relation, reste ce *même* être-posé :

> En effet, par cette proposition de fond la plus élevée, une *forme de l'être-posé absolu* est donnée, forme qui peut à présent devenir elle-même contenu d'une proposition de fond, mais naturellement elle ne peut accueillir aucune autre forme, si ce n'est, en retour, la sienne propre, de telle sorte que son expression générale est la suivante : A = A[302].

L'intérêt provisoire de cette déduction est que, contrairement à ce qu'avait affirmé Schulze, le principe d'identité n'est pas *seulement* un principe subjectif de la pensée sans lequel il m'est impossible de penser, mais il est dérivé par *abstraction logique* de la forme originaire du « Je ». Le [*A = A*] et la nécessaire *identité* de toute pensée (principe de contradiction) reposent en vérité sur l'identité du « Je ». L'identité de la pensée (et donc toute la logique formelle en général) échappe alors au relativisme psychologique et trouve son fondement dans un principe qui a *par soi-même* de la *réalité*.

E. La déduction des propositions de fond en vue de la conditionnalité du savoir

L'idée même de principe inconditionné repose sur l'idée d'*unité* absolue et impose que la *forme* qui accompagne ce principe soit *une* également. Mais en rester là reviendrait à nier toute conditionnalité, c'est-à-dire que ce principe ne serait la condition d'aucun *savoir*. Autrement dit, le principe du savoir ne conduirait à aucun savoir *réel*, mais le simple concept d'un savoir. Ou encore, il serait un savoir *en soi*, mais il ne serait pas un savoir *pour-soi* :

> Si le Moi ne posait que lui-même, alors toute autre forme possible serait épuisée par la forme de l'inconditionnalité, une inconditionnalité qui en fait ne conditionnerait rien[303].

La *conditionnalité* en général est en effet une condition nécessaire de la connaissance, en raison même de l'acte du jugement qui implique l'*opposition* du sujet et de l'objet. Par

---

représentation, transforme en pure forme ce qui est contenu dans une science déterminée, afin de reconduire cette forme à la forme originaire qui, elle, est identique au contenu. Mais ce contenu n'est accessible que par le développement objectif du savoir dans le système, qui lui-même n'est concevable que sous la présupposition d'une forme absolue ou *formelle* (la forme des formes en quelque sorte). C'est pourquoi Schelling cherche ici à l'exposer clairement, dans une démarche tout à fait fichtéenne, dans l'abstraction de sa forme absolue, ou autrement dit du point de vue *logique pure.*

[302] *Sur la possibilité..., ibid.* (280), p.27.

[303] *Sur la possibilité..., ibid.,* (282), p. 28.

conséquent, pour que le premier principe (absolument inconditionné) puisse être la condition d'une connaissance, il nous faut également supposer un second principe. Ce second principe est donc celui de la *forme de la conditionnalité en général*, qui est « indirectement conditionné[304] », puisque cette forme dépend de la première dans son contenu. Mais elle est « directement inconditionnée[305] » dans sa forme, car cette forme de la conditionnalité n'est donnée que par cette seconde proposition. Cette contradiction entre la forme de la conditionnalité qui exprime nécessairement un contenu inconditionné mais dans une forme distincte de la forme originaire (absolument inconditionnée) ne trouve sa solution que dans une troisième proposition de fond, par laquelle les deux premières formes sont dans un rapport *d'exclusion réciproque*. Cette troisième proposition de fond qui *maintient les opposés* et empêche l'annihilation de l'un par l'autre.

La difficulté est donc la suivante : le « Je » en tant que tel est posé par *lui-même*. Mais cette auto-position contredit le « non-Je » qui est pourtant nécessaire afin que ce poser-par-soi-même devienne une *connaissance*. Ainsi, la première proposition à elle seule ne fait qu'énoncer sa *possibilité*, mais non son poser *effectif* dans notre conscience. C'est pourquoi l'idée même d'une forme absolue pour *notre* savoir exige une *troisième proposition*, qui soit *distincte* des deux premières propositions de fond :

> Le Moi est posé par soi-même. Mais par ce même Moi est posé un non-Moi, par conséquent, le Moi se nierait lui-même s'il ne se posait pas précisément du fait qu'il pose un non-Moi. Mais comme il est lui-même *à l'origine* posé en tant qu'*inconditionné* et qu'il ne peut donc pas être *originairement* (en lui-même) posé par le fait que quelque chose d'autre est posé, un tel procès ne peut donc advenir qu'*en dehors de lui*, dans un troisième terme[306] […].

Ce troisième terme, il faut le concevoir sous la forme d'un « produit commun[307] » qui met en rapport, en tant que forme dérivée. En effet, la troisième proposition peut être exprimée « comme une forme de la conditionnalité déterminée par l'inconditionnée[308] ». Elle exprime la relation ou le rapport du « Je » au « non-Je », afin que ces deux propositions ne s'annihilent pas et soient concevables, car le « non-Je » ou la seconde proposition de fond n'a, par elle-même, aucune réalité. Cette troisième proposition fondamentale est, quant à elle, inconditionnée dans son *contenu* car c'est le contenu du « Je » radicalement inconditionné.

---

[304] *Sur la possibilité..., ibid.*, (282), p.27.

[305] *Sur la possibilité..., ibid.*, (282), p.28.

[306] *Sur la possibilité..., ibid.* (282), p.28.

[307] *Sur la possibilité..., ibid.*, (283), p.28.

[308] *Sur la possibilité..., ibid.*, (283), p.29.

Mais, la *forme* de cette troisième proposition est en revanche *conditionnée* car elle ne correspond pas uniquement à celle du « Je » (forme de l'être posé-posé inconditionnée) mais dépend également de celle du « non-Je » (forme de l'être-posé conditionné). Elle est *dans sa forme* la *synthèse des propositions antérieures*, mais son contenu est toujours celui de la première, à savoir le contenu inconditionné.

Schelling ajoute ensuite concernant cette troisième proposition de la forme originelle :

> Or cette proposition de fond est la proposition fondamentale qui directement fonde la *Théorie de la conscience et de la représentation*[309] *[…].*

Dans une note très suggestive, Schelling explique que la *représentation* peut, en un sens restreint, être considérée comme « au fondement de toute philosophie[310] » car sans elle, c'est-à-dire également sans l'acte de la conscience *dans le temps*, rien pour nous *humain* ne pourrait être conçu du tout. Mais la représentation n'est pas pour autant au fondement absolu du système, car son acte dépend d'une « condition de possibilité de cet acte […] encore plus haut de l'esprit humain lui-même[311]. » Cet acte supérieur à la représentation est précisément la *triplicité des propositions* (forme absolue) que Schelling vient d'établir et qui correspond au « *Je* », au « *Non-Je* » et à la *détermination mutuelle* de l'un par l'autre, qui rend possible la *représentation*[312] elle-même. La première proposition est absolument inconditionnée, la deuxième est inconditionnée dans sa forme (négation absolue dirigée *contre* le « Je ») et enfin la troisième est inconditionnée dans son contenu (celui du « Je »), mais conditionnée dans sa forme, puisqu'elle dépend de la seconde.

Ainsi, la *forme originaire* du savoir s'énonce non en une proposition simple, mais *triple*, car elle doit faire entrer la forme de l'inconditionnalité dans celle de la conditionnalité. La première proposition de fond ne peut inclure cette conditionnalité car cette forme est *radicalement* inconditionnée. Schelling s'exprime ainsi :

---

[309] *Sur la possibilité..., ibid.*, (283), p.29.

[310] *Sur la possibilité..., ibid.*, (284), p.29-30, note I.

[311] *Sur la possibilité..., ibid.*, (284), p.29-30, note I.

[312] Ce thème de la représentation est en effet problématique. Car il est juste, comme le dit Schelling, que sans le fondement (« Je »), il serait impossible de concevoir quoique ce soit, puisque le « Je » est le fondement de *toute* réalité. On peut donc dire en ce sens que la représentation est conditionnée par le « Je ». Cependant, et c'est pourquoi Schelling dit également qu'en un autre sens la représentation est au fondement de la philosophie, il est impossible de déduire la représentation du « Je », mais seulement de *déduire le « Je » sous la forme de la représentation*. La représentation, en tant que tel, est toujours présupposée pour penser quelque chose en général, y compris le « Je », et l'on ne peut pas déduire du « Je » ce qu'il ne contient pas. Pourtant, il est tout aussi juste que, sans le « Je », la représentation elle-même n'aurait aucune existence, puisque le « Je » est le conditionnant absolu.

> Dans ces trois propositions de fond, la première est *radicalement inconditionnée* tant selon son contenu que selon sa forme, la deuxième l'est *directement* seulement par sa forme, quant à la troisième, elle est directement inconditionnée selon son *contenu*. Mais tout contenu, toute forme de la science se trouvent également épuisés par ces trois propositions de fond. En effet, rien d'autre n'est originellement donné par le Moi et en vérité, il l'est en tant que condition la plus élevée. Par conséquent, rien n'est donné *par* le Moi que ce dont il est la *condition*, c'est-à-dire que, pour autant qu'un quelque chose est conditionné par le Moi, il lui faut être un Non-Moi *parce qu'*il est conditionné par le Moi et uniquement de ce fait là. Et il ne nous reste plus à présent qu'un troisième terme qui unifie en soi les deux précédents. Bref, tout ce qui est à même de devenir à jamais contenu d'une science est épuisé pour autant que cela est donné, soit comme radicalement inconditionné, soit comme conditionné, soit simultanément sous la forme des deux[313].

On comprend dès lors toute la difficulté de la *refondation* de la philosophie sur cette nouvelle base : elle exige de devoir penser certains principes comme *antérieurs* à celui (la troisième proposition de fond) qui les fait apparaître à la conscience. Le premier et le deuxième principe ne sont alors que des conditions de possibilité certes *indémontrables*, mais conditions de toute démonstration et même conditions de possibilité de la conscience pure, car sans eux, on ne saurait comprendre l'*unité sous-jacente à la conscience*. Ces nouveaux *postulats* philosophiques permettent alors la déduction des contenus de la conscience pure, désormais entendue comme *synthèse d'opposés* qu'il faut constamment chercher à concilier.

F. Remarques sur cette forme originaire dans l'histoire de la philosophie

Schelling examine alors ses prédécesseurs au sujet de cette forme absolue. Il considère que Descartes avait la bonne intention, puisqu'il cherchait à établir un savoir dans une forme (la pensée pure) indissociable de son contenu (« je suis, j'existe »), c'est-à-dire de « fonder la forme originaire de toute philosophie au moyen d'un principe réel[314] », afin d'en déduire l'ensemble des principes particuliers de la connaissance. Mais on sait qu'il abandonna en cours de route cette intention puisqu'il fit reposer le *cogito* lui-même sur un Dieu se trouvant *au-delà de toute pensée humaine* et ne pouvant servir à une quelconque fondation du savoir (le Dieu de la création des vérités éternelles). On peut même affirmer que c'est Descartes qui est le premier à avoir *séparé* très nettement la forme du contenu, car son concept du *cogito* procure une forme relative au savoir (« je pense ») radicalement distincte du contenu absolu (Dieu). C'est pourquoi son « disciple[315] » Spinoza chercha à répondre à cette exigence d'une

[313] *Sur la possibilité..., ibid.*, (284-285), p. 30.

[314] *Sur la possibilité..., ibid.*, (287), p. 32.

[315] *Sur la possibilité..., ibid.*, (287), p. 32.

fondation du savoir dans une forme absolue dans une substance complètement indépendante de toute conscience. Il établit alors une forme originaire (la cause de soi) soustraite non seulement à toute conscience, mais également à tout égoïté, c'est-à-dire qu'il établit un principe ontologique privé de liberté, car ne pouvant communiquer une quelconque autonomie à la conscience (seulement des affections ou des limites pour son être, mais jamais une autonomie pour son agir propre). C'est Leibniz ensuite qui, à partir de la conscience même (conçue comme substance et force représentative) établit une forme originaire correcte à travers deux propositions, à savoir celle de « l'être-posé inconditionné[316] », qui correspond d'une part au *principe de contradiction* (A = A) et d'autre part au *principe de raison suffisante*, qui signifie que tout être a une raison et qu'il se trouve en dernier lieu un Être qui contient en lui-même sa propre raison d'être. Cependant, ce qui pêche chez Leibniz est qu'il n'a pas su indiquer clairement le rapport de ces principes formels à une *forme supérieure* les intégrant et elle-même *fondé dans un contenu propre*. Il a d'un côté établi le contenu absolu (Dieu) et de l'autre des principes logiques formels (contradiction et raison suffisante), sans établir le lien *ontologique* entre eux. On peut considérer en un sens que les principes formels reviennent à un seul puisqu'il s'agit au fond de deux expressions de la forme de l'être inconditionné. Mais Leibniz ne l'a pas déduite directement de Dieu, à partir de son contenu.

Kant a alors développé sa propre conception et a montré que la forme originaire de Leibniz (l'identité ou *A = A*) est insuffisante, qu'elle ne saurait épouser le contenu absolu, puisqu'elle n'est que *logique* ou *analytique,* alors que la fondation d'un savoir, même absolu, suppose une forme *synthétique*, qui n'est pas réductible à une simple analyse logique, même s'il s'agit du concept de Dieu. Cependant, Kant n'a pas non plus su établir une forme absolue du savoir, puisque chez lui la distinction entre la forme analytique (*A = A*) et la forme synthétique (*A = B*) est définitive et il ne les a pas rangées dans une forme *supérieure*. D'une part, Kant ne les a pas déduites d'une autre, il n'a fait que les constater comme existante dans la conscience, et, d'autre part, elles ne restent que de simples formes logiques, malgré l'ajout de la forme synthétique. Elles ne sont pas des formes *incluses* dans la forme de *l'être-posé inconditionné*, ce qui est précisément l'exigence d'une philosophie purement rationnelle qui se veut systématique.

Cette forme originaire s'exprime donc selon trois propositions :

[316] *Sur la possibilité..., ibid.,* (288), p. 32.

a. La forme *radicalement* inconditionnée, qui correspond sur le plan logique à la forme *analytique* ou au principe de *contradiction*. (*A = A*) Rapporté à son contenu déterminé, il s'agit du « Je ».

b. La forme de la *conditionnalité* en général, ou ce qui rend possible l'*opposition*, qui correspond sur le plan logique à la forme *synthétique* ou au principe de *raison*[317] (*non-A = non-A*). Rapporté à son contenu déterminé, il s'agit du « non-Je ».

c. La forme de la *liaison* de *l'inconditionnalité* et de la *conditionnalité*, qui sur le plan logique correspond à une *synthèse* de la *synthèse* et de l'*analyse* (*A = non-A*). Rapporté à son contenu déterminé, il s'agit de « Je » = « Non-je ».

Naturellement, la troisième proposition de la forme originelle est une conception proprement fichtéenne et n'appartient pas à la logique classique ou même à la logique formelle kantienne, mais est compréhensible uniquement en tant que conséquence de l'idée d'une forme absolue. En effet, dans cette troisième proposition (*A = non-A*), on remarque que l'identité (le signe « = ») est une *égalisation* de deux termes *opposés*. Il semble donc contredire la première proposition ou le principe de contradiction (*A = A*). Cependant, il ne s'agit pas d'identifier deux termes originellement opposés (A et non-A), mais de concevoir le *même* terme (A) *sous la forme de l'opposition*[318] (*opposé à lui-même*), c'est-à-dire de concevoir le même terme A *en relation* à un terme opposé mais le sujet à la racine de l'opposition reste le même (= A, mais sous une *forme*[319] différente, donc si l'on veut = A'). Il

---

[317] Autrement dit, nous invoquons le *principe de raison* lorsqu'il s'agit d'expliquer un être qui ne s'explique pas *par soi-même* et qui a besoin d'un terme *opposé* pour être expliqué. Sans cette opposition, le principe de raison n'aurait aucun sens.

[319] Pour bien comprendre en détail le sens *dialectique* de cette proposition, il faut se rapporter aux développements de Fichte dans la *Doctrine de la science* de 1794. En effet, selon ce dernier le « Je » correspond à la *thèse* et le « non-Je » à l'*antithèse*. Or, puisque le « non-Je » n'a aucune réalité (= 0), alors il faut un troisième principe, différents des deux derniers, qui *restreigne* de moitié les deux premiers, afin que le « non-Je » ait de la réalité et le « Je » de la limitation (représentable). On s'aperçoit alors que ce *conditionnement réciproque* de l'un par l'autre, de la forme de toute position (= Je) et de la forme de toute opposition (= non-Je), correspond à une synthèse de la position et de l'opposition, c'est-à-dire à un *retour* à la thèse initiale, mais sous la *forme d'une différence de quantité*, puisque chaque pôle de l'opposition a été diminué de *moitié* dans la *forme*, bien qu'il s'agisse toujours de la position du *même* « Je » absolument inconditionné (le *contenu* de la première proposition). La troisième proposition de fond permet de conserver dans les *parties* la forme de l'opposition par restriction réciproque (A = non-A ou A = B), tout en maintenant également la pure identité dans le *tout* (A = A), autrement dit de *rendre égal ce qui est opposé* : [A = A] = [A en partie = non-A en partie] = A'. A' devant être entendu comme une certaine *expression* de la forme originaire, rendant possible un *savoir* dans la conscience, c'est-à-dire est une *synthèse* qui conditionne la *représentation* de l'inconditionné et non son simple concept comme l'exprime la première proposition (A = A). Autrement dit, la troisième proposition de la forme originaire permet de concilier les deux premières en les *divisant*, tout en conservant l'absolue inconditionnalité de la première proposition par *l'équilibre de l'alternance*. C'est pourquoi les formes logiques issues de la troisième proposition ont toujours la forme d'une *conciliation* des deux formes précédentes, conciliation rendue possible

y a donc bien, le problème étant ainsi posé, *une synthèse ou une identité de l'identité* (*A = A*) *et de l'opposition* (*non-A = non-A*), puisque à travers cette troisième forme, qui est une relation synthétique, la forme même de l'opposition (= non-A) est posée égal à l'identité ou à la forme du posé inconditionné (= A), autrement dit : « *A = non-A* ».

G. Première conséquence logique de la découverte de la forme originaire : la différence entre la forme identique et la forme analytique

D'après Schelling, la *Critique de la raison pure* de Kant nous signale déjà indirectement l'existence de cette forme originaire dans l'esprit, si l'on remarque que l'ordre même des catégories de l'entendement y est présenté comme faisant système, même s'il ne les a pas déduites systématiquement :

> […] on s'étonne de ce que nulle part il n'indique de façon déterminée le rapport d'ensemble qui lie cette forme originaire aux formes particulières du savoir qu'il parvient à représenter dans une table ; […] Mais on s'étonne encore davantage à ce propos lorsqu'on lit sa propre affirmation selon laquelle toutes ces formes, qu'il ordonne suivant quatre moments, ont toutes quelques choses de commun entre elles ; qu'il y a par exemple, partout un nombre identique de formes à l'intérieur de chaque classe, à savoir trois ; que partout la *troisième* résulte de la liaison de la première et de la deuxième de las classe, etc. Tout ceci fait pourtant signe vers une forme *originaire*[320] […].

Si Kant n'a pas établi de forme originaire, malgré son intention de faire système, c'est, selon Schelling, parce qu'il n'avait encore saisi sa signification claire. En effet, les distinctions logiques fondamentales de Kant à la base de son édifice critique, à savoir la forme analytique et la forme synthétique, bien qu'elles soient présentées comme les formes sous lesquelles *tout* contenu peut être rangé, manquent encore de précision et ce, en raison de sa méconnaissance de la *forme absolue*. Kant considérait que la forme analytique est pareille que la forme identique. Par exemple, « tout cercle est une figure » est une proposition dite analytique, car le prédicat est déjà contenu[321] dans le sujet, et l'on peut dire que le prédicat

---

par la règle selon laquelle le « Je » *total* de la première proposition est conservé dans l'*équilibre des parties*. Or c'est dans cet équilibre que l'absolu *apparaît* à notre savoir (phénomène au sens intellectuel). Ainsi la troisième proposition est bien celle de la forme logique de la *disjonction* ou du *système*.

[320] *Sur la possibilité...*, *ibid*., (291-292), p. 35.

[321] En vérité, il y a déjà là un problème. Car il est faux de dire que la figure est simplement contenue dans le concept de cercle. Cette relation est en vérité synthétique (comme l'est toute relation dont le sujet et le prédicat sont différents) car le cercle lui-même a été obtenu par une synthèse déterminée dans l'espace et c'est seulement *a posteriori* et par réflexion logique nous en dégageons le concept général de figure. Mais ce que veut dire Kant c'est qu'une fois le schème mathématique construit, il nous suffit de trouver *a posteriori* par *réflexion* sur la représentation le prédicat déjà lié au sujet et de l'affirmer sans avoir besoin de sortir du sujet. C'est pourquoi au fond, comme le dit Schelling, les propositions synthétiques sont également analytiques, mais certainement pas

n'ajoute rien au sujet et qu'ainsi, il ne fait que répéter ce qui est déjà contenu dans le sujet, c'est-à-dire qu'il lui est *identique*. Schelling considère que cette assimilation de l'analytique à l'identique est contestable. Expliquons ce point.

D'après Schelling, la forme originaire de tout être est « *Je = Je* ». Le « Je » est ce qui *se pose soi-même*, c'est-à-dire que son être possède la forme de *l'être-posé inconditionné*. Cette proposition est incontestablement identique, puisque le prédicat est le *même* que le sujet. Maintenant, si l'on fait abstraction du contenu et que l'on isole la forme de cette proposition, nous obtenons *la forme de l'être-posé inconditionné* en général, que nous appelons dans la logique formelle le principe de contradiction (*A = A*). Il signifie : Si A est posé, alors A est posé. Dans ce *si…alors*, il y a une *liaison nécessaire* qui repose sur *l'inconditionnalité* du « Je ». C'est parce que le Je se pose *lui-même* que nous sommes contraints de penser n'importe quel terme en général sous la forme de cette identité : [si « Je » est, alors « Je » est] équivaut dans la forme logique à [si A est, alors A est]. C'est pourquoi, le principe de contradiction, qui équivaut à la forme analytique, repose sur l'identité du « Je ».

Ainsi, la forme analytique est l'abstraction de la forme de l'inconditionnalité du « Je ». L'abstraction, car nous faisons abstraction de son contenu réel. Or, lorsque Kant dit qu'une proposition est analytique si elle déploie le prédicat à partir du sujet, il présuppose que nous connaissons le *contenu* de la proposition. Comment en effet pourrions-nous savoir que la proposition « un cercle est nécessairement dans un espace » est analytique si nous faisons abstraction du contenu de la proposition ? En fait, Kant considère une proposition comme analytique si elle contient en elle la forme de *l'être-posé inconditionnée*, c'est-à-dire si la position du prédicat dérive *immédiatement* ou *catégoriquement* du sujet, sans médiation ou terme extérieur au seul sujet. Bien que le cercle soit une représentation synthétique (schématique), il n'en reste pas moins que nous pouvons *logiquement* en déployer immédiatement le concept d'espace, sans avoir besoin d'une médiation, si le concept de cercle a déjà été construit auparavant bien entendu. Autrement dit, par la *réflexion logique* sur notre concept de cercle (préalablement construit par synthèse), nous apercevons que la position du prédicat s'impose *catégoriquement* à partir du sujet lui-même car le *lien d'identité* a déjà été

---

identiques. Tout cela à condition bien sûr de changer le sens du mot analytique, ce que cherche à faire ici Schelling, sens qui de toute façon, comme nous venons de le voir, prêtait à confusion : « Par exemple, selon Kant, la proposition A = B est une proposition synthétique, alors qu'au fond elle est analytique, car en elle quelque chose est posé d'une manière radicale et inconditionnée. Par contre, une telle proposition n'est pas une proposition *identique*. – Les propositions identiques sont aux propositions analytiques ce que l'espèce est au genre », *Sur la possibilité..., Ibid*., (291-293), p. 36.

établi dans le concept de cercle. Il ne nous reste plus qu'à le déployer par analyse[322]. Par conséquent, cela signifie que la forme analytique chez Kant repose *in fine* non pas uniquement sur le principe de contradiction (formel), mais sur la proposition identique « Je = Je » (matériel et formel), qui contient *par soi-même* la forme de l'identité (dont nous dérivons ensuite par abstraction le principe de contradiction *A = A*). C'est pourquoi Kant assimile sans difficulté l'analytique à l'identique, puisqu'il est vrai que le posé-inconditionné (le posé du prédicat par le *seul* sujet ou forme analytique) repose sur l'identité de la proposition « *Je = Je* ». Mais la *logique* doit faire abstraction du contenu de toute proposition et donc nécessairement de l'identité d'une proposition, pour ne considérer que *la forme de son posé*. Autrement dit, il est indifférent de savoir si « *Je = Je* » ou « homme = homme » etc…, mais la logique s'intéresse seulement à la *forme du poser* et ainsi la forme analytique doit seulement correspondre à tout ce qui dans une proposition correspond à la *forme de l'être-posé inconditionné* (*A = A*) et non pas à un rapport d'identité entre le sujet et le prédicat :

> Dans les propositions identiques, le sujet passe lui-même au rang de prédicat et dans cette mesure seulement quelque chose est en elles radicalement posé ; mais, d'après les propres explications de Kant, la Logique générale doit faire totalement abstraction de la question de savoir *quel* prédicat est attribué au sujet dans une proposition et elle ne doit s'attacher qu'à la *manière* dont il lui est attribué ; […] La langue philosophique doit donc reprendre l'expression d'*identique* pour ces propositions que Kant appelle analytique ; par contre, pour celles qui en général n'expriment qu'un être-posé inconditionné ou conditionné, elle doit conserver l'expression d'analytique ou de synthétique[323].

Cette assimilation lexicale entre l'analytique et l'identique vient du fait que Kant n'a pas considéré la logique avec assez d'abstraction et ce, à cause de l'absence d'un fondement inconditionné. Ainsi selon Schelling, ce qui fait le caractère *analytique* d'une proposition, c'est sa forme *catégorique*[324]. Ce qui fait le caractère *synthétique* d'une proposition, c'est sa forme *hypothétique*[325], c'est-à-dire que les deux termes de la proposition ne sont pas *immédiatement* posés égaux dans la relation, mais seulement *sous condition* d'une liaison. La question en logique formelle n'est pas de savoir si le prédicat est contenu dans le sujet, puisque nous faisons abstraction du contenu : la question est de savoir si la proposition possède la *forme* d'un posé *immédiat* (forme analytique) ou si au contraire elle dépend d'une

---

[322] Peut-être comprenons-nous désormais mieux le conflit d'école qui a pu avoir lieu entre les philosophies de l'intuition et les philosophies analytiques au XXème siècle. Car toute synthèse *a priori* présuppose un rapport nécessaire d'*identité* et donc la forme logique analytique (forme de l'être-posé inconditionné).

[323] *Sur la possibilité..., ibid.*, (293), p. 36-37.

[324] *Sur la possibilité..., ibid.*, (294), p. 37.

[325] *Sur la possibilité..., ibid.*, (295), p. 37.

condition (forme hypothétique), forme qui n'est pas contenue dans la forme analytique, mais en dépend. De ce point de vue, on peut dire que toute proposition en général est, d'un point de vue *logique*, analytique car toute proposition dépend de cette *forme du posé inconditionné*. En revanche, toute proposition n'est pas logiquement synthétique, puisque les propositions identiques ne font que répéter le sujet dans le prédicat et n'ajoute aucune condition extérieure au sujet.

Cette nouvelle distinction, en apparence purement scolastique, entre la forme analytique et synthétique, permet de dégager l'idée que ces deux modes de jugements logiques ne sont pas aussi opposés que leur exposition kantienne l'a laissé entendre et qu'ils reposent tous deux sur une proposition fondamentale *identique*, mais qui n'est pas une proposition de la logique formelle. Il s'agit d'une proposition *ontologique* (« *Je = Je* »), dans laquelle la forme est inséparable de la matière, dont l'abstraction du contenu par la réflexion logique permet de déduire les formes analytiques (*A = A*) et synthétiques (*A = non-A*). Car il ne peut y avoir de synthèse (deux termes différents posé égaux) sans une *identité primordiale* (exprimé par le signe « = ») qui précède et contienne tant la forme analytique que synthétique. Car il est évident que le *A = A* ne contient pas le *A = B* (il le contredit), tandis que l'on peut concevoir que le « *Je = Je* », en tant que proposition identique fondamentale, contienne comme nous l'avons vu plus haut, la synthèse de l'identité et de l'opposition en posant identique dans le *tout* ce qui est différent dans les *parties* (différence quantitative). Mais nous devons nécessairement nous élever à une proposition non plus logique, mais *ontologique*, proposition que nous allons examiner maintenant avec l'étude de l'ouvrage sur lequel l'ensemble du système schellingien repose, à savoir *Du Moi*.

Chapitre 5 : *Du Moi* et la fondation de toute philosophie

Dans ce chapitre, nous souhaiterions reconstruire d'une façon rigoureuse la fondation de la philosophie comme science, telle que Schelling l'a présentée dans sa première œuvre majeure *Du Moi*. Nous voudrions montrer d'une part que, dès 1795, Schelling est en la possession définitive[326] d'une fondation de la philosophie et que la suite de sa pensée n'est qu'un développement du « Je » absolu, qui remplace le *Dieu-objectif* des philosophes *dogmatiques*. Il nous faudra bien entendu expliquer les raisons de ce changement et ses conséquences. D'autre part, il nous faudra insister sur le fait que Schelling n'est pas l'inventeur de ce principe. C'est Fichte qui l'a exposé en premier[327] au public, à la suite d'une méditation approfondie sur les difficultés inhérentes à la fois à la philosophie kantienne, à la philosophie élémentaire de Reinhold et aux objections sceptiques de Schulze, concernant la possibilité d'une philosophie comme science. Mais il ne faudrait pas en déduire que Schelling n'ait aucun mérite ou que son propos ne soit qu'une simple imitation de la pensée fichtéenne. Il a au contraire sa pleine originalité et atteste déjà d'une distance par rapport à la problématique fichtéenne. Un de nos objectifs est cependant de montrer que *Du Moi* repose sur une lecture fidèle[328] de la *Doctrine de la science* de 1794 de Fichte. Schelling a voulu la

---

[326] Nous trouvons la position de Birgit Sandkaulen-Bock discutable, lorsqu'elle affirme dans son ouvrage *Ausgang aus dem Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1900, (« I. Einleitung ») que les « Frühschriften » seraient une théorie de la connaissance (« Erkenntnistheoretischen ») qui formulerait un programme influencé par Jacobi, Spinoza et Kant, programme que Schelling aurait remis en cause (« das Programm selbst aufs Spiel zu setzen ») en transformant son principe initial (le « Je ») sur un mode critique (« als Kritik des zuvor in Auge gefassten Prinzips ») au profit du concept du sujet-objet établi dans la philosophie de l'identité (à partir de 1801 selon Mme Sandkaulen-Bock), concept déjà amorcé dans le *Système* de 1800. Nous ne pensons pas que Schelling change sa conception depuis les « Frühschriften » : après avoir établi *définitivement* le fondement de la philosophie (« Je »), il problématise désormais le développement du *système* (voir sur ce point notamment nos « chapitre 1 et 2, section III »), qui suppose en effet le concept dynamique du sujet-objet, mais seulement dans la *forme du savoir* et non dans l'*essence,* qui *est* toujours au fondement du processus d'auto-objectivation. Schelling change en effet de problématique, mais ne critique nullement ses conceptions antérieures.

[327] Sur les sources de Fichte et de Schelling concernant l'institution du « Je » comme fondement, relativement à ce que Dieter Henrich appelle la « préhistoire de l'idéalisme » (« Vorgeschichte des Idealismus »), on peut se rapporter à son ouvrage *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*, Band 2, Suhrkamp, 2004, en particulier le chapitre G.XVI. Schellings erste Fundamentalphilosophie, 2-6, Seite 1551-1628.

[328] Sur ce point, nous avons une autre lecture que celle de M. Guyot, qui conçoit le « Je » fichtéen comme indissociable de la conscience empirique ou du « je » fini, comme l'atteste le passage suivant de son article : « Remonter plus haut que le Je suis nous est impossible, car on ne peut accéder, par intuition intellectuelle, à une autre activité absolue que celle de la spontanéité du Moi. Comme c'est une activité absolue, mais qui n'est pas absolue de tout rapport (puisqu'elle est engagée dans le Moi fini), elle n'est pas l'Absolu », *Le problème de l'identité...*, *op.cit.*, p.373. Nous posons directement à M. Guyot la question de savoir comment il peut concilier son interprétation (à savoir celle de l'activité d'un « Je » absolu qui n'est pas « absolue de tout rapport » et toujours « engagée dans le Moi fini ») avec ces propos de Fichte : « Il est absolument nécessaire de penser ici

prémunir contre certaines objections ou malentendus pouvant résulter de certaines obscurités, relativement à la signification du principe absolu (« Je »), son statut par rapport à la conscience pure, mais également le sens du dogmatisme par rapport à celui du criticisme. En outre, dans la continuité du premier ouvrage de Schelling *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en* général, *Du Moi* a également pour objectif d'établir une nouvelle déduction des catégories ou des fonctions logiques de l'entendement à partir d'un principe commun. Mais nous ne parlerons pas de cette thématique ici, car elle suppose une étude spécifique de la logique kantienne et de la problématique ontologique dans laquelle Fichte et Schelling cherchent à l'inscrire. La question directrice de notre chapitre est donc la suivante :

Quelle est la signification du « Je » absolu et dans quelle mesure peut-il prétendre, *a contrario* du Dieu-substance de la philosophie dogmatique, valoir comme *fondement ultime* de toute philosophie ?

Nous étudierons d'abord les différentes possibilités de fondation de la philosophie (I), puis la critique tant du dogmatisme que du criticisme (II) et enfin l'achèvement du criticisme par l'analyse des caractères du « Je » en tant que principe thétique du savoir (III).

I. L'examen des différentes possibilités de fondation et l'élection du « Je »

A. Projet et intentions de Schelling dans Du Moi : remonter au principe ultime, restaurer la valeur du théorique et achever le criticisme

Une première idée à faire remarquer est l'*anti-spinozisme* de Schelling et sa volonté de rendre manifeste les contradictions de son système, en dépit de l'intérêt et même de l'admiration qu'il lui porte :

> [...] je formulerai deux remarques : d'abord que cet ouvrage est précisément destiné à saper jusqu'en son fondement le système spinoziste qui est loin d'avoir été réfuté *il y a déjà longtemps*, ou mieux à le renverser à l'aide de ses propres principes ; ensuite, que le système spinoziste mérite cependant à mes yeux, malgré toutes ses erreurs, et en raison de la consécution audacieuse qui le

---

très purement le concept d'activité. Celui-ci ne peut rien désigner qui ne soit contenu dans le poser absolu du Je par lui-même ; rien qui ne soit immédiatement dans la proposition : *Je suis*. Il est donc clair qu'il faut faire pleinement abstraction non seulement de toutes les *conditions du temps*, mais aussi de tout *objet* de l'activité. L'acte effectif du Je, dès lors qu'il pose son propre être, n'aboutit pas à un objet, mais retourne à lui-même. C'est alors seulement, quand le Je se représente lui-même, qu'il devient objet. – L'imagination peut difficilement se retenir de mêler le dernier critère, celui de l'objet, au concept pur de l'activité : mais c'est assez que l'on soit averti qu'elle produit une illusion, afin qu'au moins l'on fasse abstraction dans les déductions de tout ce qui pourrait provenir d'un tel mélange. » *Fondement..., op.cit.*, [134] / p.86.

> caractérise, une plus grande considération que tous les systèmes syncrétiques chers à notre monde cultivé, ceux qui, rapetassés avec les lambeaux de tous les systèmes possibles, sonnent la mort de toute vraie philosophie[329].

Sa volonté de « saper jusqu'en son fondement » le spinozisme repose sur celle d'établir les limites philosophiques inhérentes au *dogmatisme* et d'assurer la pérennité du criticisme. Si Schelling considère le système de Spinoza comme modèle du dogmatisme, malgré ses insuffisances et ses contradictions, c'est en raison de son *unité* et de sa *cohérence*. Spinoza a voulu la « vérité toute entière[330] » et a refusé, peut-être au prix d'erreurs et de positions intenables, de mélanger les tendances afin de conserver l'idée de *totalité*, sans rien laisser à l'écart, quitte à supprimer même certaines idées essentielles dans son système, comme par exemple celle de la liberté de la volonté. Schelling cherche également cette *totalité* de la vérité, mais d'une façon complètement différente.

Le chemin qu'il a décidé de suivre est plutôt celui emprunté par Kant et son idée du criticisme. La philosophie de Kant a fait l'objet de nombreuses objections qui ont fragilisé son édifice, mais, selon Schelling, *son esprit* est le bon. C'est pourquoi la première grande recherche de Schelling consiste à *remonter* jusqu'aux « principes ultimes de tout savoir[331] ». Notre philosophe estime en effet que Kant n'a pas établi la philosophie comme science et que les kantiens qui le pensent ont peut-être compris la lettre de Kant, mais non « l'esprit de leur maître[332] ». En effet, Kant a constaté par l'observation réflexive l'existence de « représentations originelles[333] » qui lui servent de point de départ pour ses déductions, mais dont le fondement n'est pas assuré[334]. Kant a *reconnu* le caractère *a priori* (universel et nécessaire) des représentations originelles (esthétiques, imaginaires, logiques), mais seulement par le moyen d'un « simple *sentiment* de nécessité[335]», ce qui n'est pas suffisant pour *fonder* une véritable science. Autrement dit, Kant présuppose des représentations afin d'expliquer la synthèse dans la connaissance, mais soustrait ces représentations à toute synthèse, alors même que la science n'est possible que sous condition de la synthèse, selon

---

[329] *Du Moi*, (69-70), p.47-48.

[330] *Ibid.*, (70), p.48.

[331] *Ibid.*, (71), p.49.

[332] *Ibid.*, (71), p.49.

[333] *Ibid.*, (71), p.49.

[334] En vérité ce fondement est assuré, mais seulement par la philosophie pratique. Or Schelling parle ici de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire de la philosophie théorique. Le fondement est assuré, mais seulement sous condition de la scission entre le théorique et le pratique, scission précisément que Schelling veut abolir en substituant au fondement kantien (moral) un *principe commun* (tout autant théorique que pratique).

[335] *Ibid.*, (71), p.49.

son propre dire. Il a refusé toute déduction *a priori* de la matière de la connaissance, en reléguant celle-ci à l'expérience sensible et a ainsi assimilé la philosophie à un *art transcendantal* reposant sur l'analyse de simples formes. Tant que la philosophie n'a pas établi un *principe,* dont on peut déduire à la fois la *forme et le contenu* de la connaissance, elle ne pourra revendiquer le statut de science.

Les déductions kantiennes elles-mêmes souffrent d'un manque de principes que nous sommes obligés de présupposer sans que Kant ne les ait indiqués. Par exemple, l'espace et le temps sont admis comme représentations premières, sans montrer leur *origine commune* dans l'intuition. Concernant les catégories, bien qu'elles reposent toutes sur les fonctions logiques du jugement, elles n'ont pas non plus de *principe commun*. C'est l'unité de la conscience ou « une unité absolue de niveau supérieure[336] » (Kant l'appelle « je pense » ou sujet transcendantal) qui rend en effet possible la diversité des fonctions logiques du jugement. Mais Kant affirme pourtant que ce sont ces mêmes fonctions logiques qui rendent possible toute synthèse, autrement dit que l'on ne peut pas, selon Kant, déduire par voie de synthèse les fonctions logiques[337]. Or, c'est pourtant seulement selon cette *unité synthétique de la conscience* que les fonctions logiques se laissent concevoir alors même que cette origine synthétique n'est pas déduite. Les fonctions logiques ont selon Kant une origine purement analytique, alors même qu'elles sont supposées procédées d'un acte synthétique (la relation), ce qui est clairement une contradiction. Enfin, la dernière et peut-être plus grave des difficultés est l'absence d'unité entre le théorique et le pratique. Même si la philosophie pratique établit le fondement ultime de la philosophie kantienne (la volonté libre), elle n'en reste pas moins susceptible de critiques venant de la philosophie théorique, qui restent en tant que telle meurtrie par des contradictions insolubles (également relatives à la chose en soi), critiques qui peuvent toujours fragiliser l'édifice moral, qui, bien que fondamental, n'est qu'un « bâtiment annexe[338] » par rapport à la philosophie comme système.

Au vu de ces faiblesses, il devient d'une part non seulement légitime, mais surtout nécessaire d'aller *contre la lettre* de Kant si l'on veut en *sauver l'esprit*, c'est-à-dire l'idée du

---

[336] *Ibid.,* (72), p.49.

[337] La critique de Schelling revient à dire d'une façon plus générale que la démarche kantienne est, tout comme fut celle de Descartes et des classiques (Leibniz, Spinoza, etc…) en général, *analytique* et qu'elle « bute » sur cette *limite* inhérente aux idées de l'*entendement* et à la réflexion sur son propre domaine. Schelling cherche à établir à un fondement qui rende possible *la déduction de l'ensemble du savoir par synthèse*.

[338] *Ibid.,* (73), p.51.

criticisme. C'est précisément cette « tâche »[339] que se donne Schelling dans *Du Moi*. Cette tâche consiste à réussir à répondre à une question essentielle. Cette question est :

> [...] celle de savoir s'il peut ou non exister un principe qui, sans être en aucune manière objectif, fonde cependant la philosophie dans son ensemble[340].

Autrement dit, et c'est précisément sur ce point que Schelling s'oppose au dogmatisme et à Spinoza, le principe premier de la philosophie doit être condition de sa propre connaissance mais également du savoir *dans la conscience*, ce que le dogmatisme ne parvient pas à expliquer puisque *son concept objectif* de substance anéantit complètement l'être de la conscience au lieu de la rendre possible :

> Certes, s'il nous fallait considérer ce qu'il y a d'ultime dans notre savoir uniquement comme une peinture muette hors de nous (pour reprendre l'image de Spinoza), alors nous ne saurions jamais que nous savons ; mais si cet élément ultime est lui-même condition de tout savoir, voire même condition de sa propre connaissance, et par conséquent l'unique Immédiat dans notre savoir, alors nous savons précisément par-là *que* nous savons ; nous avons trouvé le principe dont Spinoza pouvait dire qu'il est la lumière qui éclaire elle-même et les ténèbres[341].

Toute la question est alors de montrer quel est le *sens ontologique* de cet « Immédiat » dans le savoir, afin de ne pas retomber dans le dogmatisme objectif de la substance (Descartes, Leibniz ou Spinoza), ou dans le subjectivisme empirico-idéaliste (représenté par Locke ou Reinhold par exemple).

D'autre part, Schelling affirme le fondement *humain*, bien qu'également absolu, du premier principe de la philosophie. Il ne s'agit pas de régresser *abstraitement* de représentations en représentations comme l'ont fait Kant ou Reinhold vers le concept le plus inclusif (le « je pense » ou la conscience transcendantale), mais d'établir « une philosophie qui est fondée sur l'essence de l'homme lui-même[342] ». Qu'est-ce à dire ? Schelling vise par là en vérité l'*innéisme* philosophique d'origine cartésienne, admis par Kant et Reinhold sous la forme de *représentations* de la conscience, qui considère que le pensable est enfermé dans des idées préconçues et prédéterminées dans l'esprit humain, conception figée du concevable, qui conduit nécessairement à « cet artifice philosophique qui consiste à reconduire des concepts donnés à des concepts supérieurs, et qui ensevelit l'œuvre vive de l'esprit humain

[339] *Ibid.*, (73), p.51.

[340] *Ibid.*, (74), p.52.

[341] *Ibid.*, (74), p.52.

[342] *Ibid.*, (77), p.55.

dans des facultés mortes[343] ». Schelling veut au contraire y substituer une conception *existentielle* et *vivante* qui repose sur une *intuition de l'absolu* que l'on peut indéfiniment approfondir en raison de l'*infinité* de son fondement. Il faut cependant se garder de la confusion que peut entraîner la reprise de la formule de Jacobi « cette philosophie tend bien plutôt, pour user d'une expression empruntée à Jacobi, à découvrir et à manifester l'existence[344] ». Schelling n'entend pas par là assoir la philosophie spéculative sur l'existence de l'homme et donc nécessairement sur un fondement fini (car en allemand « existence » se dit aussi « *dasein* », qui dans le lexique schellingien renvoie à la finitude), car c'est précisément le contraire qu'il a en vue. Mais sa référence à Jacobi consiste à énoncer d'une part le caractère *humain* de l'intuition qui atteint la connaissance (« ce qui immédiatement n'est présent à soi-même qu'en l'homme[345] ») et d'autre part le caractère *non-conceptuel* du fondement, qui est un *acte* absolu.

Enfin, le criticisme achevé constitue également une « seconde révolution[346] » dans le domaine de la philosophie après la première, la révolution copernicienne[347]. Il n'est ni une simple « réforme »[348], ni un mouvement réactionnaire de l'ancienne philosophie dogmatique. Elle est au contraire l'achèvement de ce que la première révolution a tenté d'accomplir, mais sans y parvenir. En effet, la première révolution a eu le mérite d'établir sur des fondements nouveaux chaque objet de la connaissance, par la distinction des représentations d'avec ces

---

[343] *Ibid.*, (77), p.55.

[344] *Ibid.*, (77), p.55.

[345] *Ibid.*, (77), p.55.

[346] *Ibid.*, (77), p.55.

[347] C'est pourquoi sur ce point nous ne partageons pas le point de vue de Grant qui affirme que la philosophie de Schelling se dirige *contre* la révolution copernicienne : « Further, if this revolution and its consequences adequately characterize both Kantianism and postkantian philosophy (taking this designation in its broadest possible,i.e., chronological and philosophical, sense), then it provides an instructive and enticing clue to the nature and difficulty of Schellingianism that it should define the function of philosophy precisely *against* the consequences of the Kantian revolution », *op.cit.*, p.3. Ainsi, toujours selon Grant, la philosophie schellingienne consisterait en un démantèlement de la révolution critique : « « An exposition of Schellingianism therefore entails the systematic undoing of the critical revolution », *op.cit.*, p.6. Ces propos de Grant nous semblent excessifs, car la seconde révolution philosophique que Schelling mène doit accomplir ce que le criticisme (et la révolution copernicienne en général) a seulement inauguré, mais en restant encore dépendant du dogmatisme qu'il a pourtant critiqué. Il est vrai que Schelling parle alors de « renversement complet des principes » pour caractériser la seconde révolution, mais il parle également d'*accomplissement du criticisme* et les *Lettres* accordent à la *Critique de la raison pure* de Kant le statut de propédeutique universelle à la philosophie, établissant la *possibilité* même de tout système. Sur ce point, voir notre « chapitre 6 section II » et l'article d'Anthony Bruno, « Schelling's Philosophical Letters on Doctrine and Critique », in María Del Del Rosario Acosta López & Colin McQuillan (eds.), *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*. Albany : SUNY Press. pp. 133-154. La philosophie de Schelling ne se dirige donc pas *contre* la révolution copernicienne, mais cherche plutôt à l'*accomplir* en l'établissant sur un fondement absolu (« Je ») et purifié de tout mélange avec le dogmatisme.

[348] *Ibid.*, (77), p.55.

objets. C'est d'ailleurs pourquoi la *réflexion* constitue son *paradigme*. Mais cette révolution réflexive et classificatoire reste tributaire quant à ses *principes* du concept fondamental de la *connaissance des objets* et laisse finalement intacte la nature des principes eux-mêmes :

> La première révolution a eu lieu lorsqu'on a établi comme principe de tout savoir la connaissance des objets ; jusqu'à cette seconde révolution aucun changement n'a affecté les principes eux-mêmes[349].

Autrement dit le criticisme kantien, en dépit de sa critique du dogmatisme, reste tout de même dépendante de lui, dans la mesure où son principe fondamental est celui d'une détermination claire et distincte des *objets* et des limites de leur connaissance. Tandis que la seconde révolution (criticisme achevé) cherche à *renverser* complètement les principes de la philosophie en les soustrayant radicalement au concept d'objet et en les fondant désormais sur l'esprit humain et sa libre intuition, si l'on veut un jour qu'elle puisse avoir un impact sur la *vie humaine* qui ne saurait être assujettie à la nature d'un objet :

> Tout changement consistait [lors de la première révolution] seulement dans le passage continu d'un objet à un autre, et dans la mesure où il est indifférent, sinon pour l'École, du moins pour l'humanité elle-même, de savoir à quel objet elle est asservie, la progression de la philosophie d'un objet à un autre pouvait ne pas représenter un progrès de l'esprit humain lui-même. Si donc l'on ne doit jamais attendre d'une quelconque philosophie une influence sur la vie humaine elle-même, on ne peut l'attendre que de cette nouvelle philosophie qui n'est elle-même rendue possible que par le renversement complet des principes[350].

On comprend dès lors pourquoi Schelling affirme qu'il faut « libérer l'humanité et la soustraire aux terreurs du monde objectif[351]» pour la philosophie. En effet, la philosophie pratique *exige* de l'homme qu'il ne se considère pas uniquement comme un objet de la nature, mais avant tout comme un *sujet moral*. Il n'a en ce sens rien à craindre du *néant du monde phénoménal*, mais encore faudrait-il asseoir cette certitude pratique sur une nécessité théorique si l'on veut faire prendre conscience à l'homme de son véritable *statut ontologique* :

> Que l'on donne à l'homme la conscience de ce qu'il *est*, et il apprendra bientôt à devenir ce qu'il *doit* être. Qu'on lui donne le respect *théorique* de lui-même et le respect *pratique* suivra bientôt après[352].

On pourrait toutefois objecter que c'est précisément la conscience du devoir qui exige de se considérer comme un sujet moral. Cependant, Schelling renverse cette relation :

---

[349]*Ibid.*, (77), p.56.

[350]*Ibid.*, (77), p.56.

[351]*Ibid.*, (77), p.56.

[352]*Ibid.*, (77-78), p.56.

> C'est en vain que l'on attendrait de la bonne volonté de l'homme de grands progrès pour l'humanité, car pour devenir meilleurs il faudrait que les hommes fussent déjà au préalable bons[353].

Schelling accorde la nécessité *transcendantale* du devoir exigeant de se considérer comme sujet moral, mais il récuse la possibilité de *fait* de pouvoir *reconnaître* cette destination morale sans être déjà capable d'accepter la primauté de la raison. En vérité, la reconnaissance morale du sujet et sa distinction totale d'avec l'objet n'est possible que sous condition d'une puissance théorique suffisante (qu'elle soit de par son caractère ou qu'elle vienne de l'extérieur par l'enseignement, le dialogue, les « événements » de la vie etc...) pour *assumer* librement la contrainte de la loi morale. Ainsi, dans le monde *réel* (et non celui des représentations ou de l'idéalisme transcendantal) il est nécessaire d'être suffisamment *raisonnable* pour s'assumer soi-même en tant que sujet moral :

> Or c'est précisément pour cette raison que la révolution en l'homme doit nécessairement avoir pour point de départ la conscience *théorique* de son essence ; il faut qu'il soit bon théorétiquement pour le devenir pratiquement, et l'exercice préparatoire le plus sûr en vue de la capacité d'agir en accord avec soi-même est la conviction théorique que l'*essence* de l'homme lui-même ne trouve sa consistance que dans et par l'unité, car l'homme, une fois acquise cette certitude, apercevra avec évidence que l'unité de la volonté et de l'action doit lui être aussi naturelle et nécessaire que la conservation de son existence[354].

C'est pourquoi la refondation de la philosophie comme science (criticisme achevé) a pour but *moral* de conduire l'homme, par la nouvelle assise qu'elle lui procure théoriquement, vers « l'unité de sa volonté et de son action[355]», de telle sorte que le respect de la loi morale ne soit plus une contrainte permanente, mais une action aussi « naturelle » que l'est l'unité du corps et de notre conscience. Au fond, si l'on devait résumer en une phrase en quoi consiste l'*achèvement du criticisme,* il faudrait dire :

> que l'essence de l'homme ne consiste que dans l'absolue liberté, que l'homme n'est point une chose, une *res (Sache),* et que, dans son être *(Seyn)* véritable, il n'est absolument pas un objet[356];

Ainsi, le fil directeur de la philosophie comme science véritable est *la liberté absolue*, c'est-à-dire une lutte contre toute forme de dogmatisme qui tend à réduire la connaissance « à

---

[353]*Ibid.*, (78), p.56.

[354]*Ibid.*, (78), p.56.

[355]*Ibid.*, (78), p.56.

[356]*Ibid.*, (78), p.57.

l'empire de la vérité objective[357] » et, sous couvert de criticisme, à défendre la faiblesse et les limites de l'esprit humain contre le principe de la liberté absolu.

Cette *liberté absolue* est un principe qui a toujours guidé non seulement la formation des « sciences empiriques[358] », mais également l'*histoire de l'humanité* en général, à titre de « principe régulateur[359] ». Selon Schelling, l'humanité est destinée, poussée par l'Idée de l'unité, à faire converger les diverses connaissances vers une seule science, à se réunir autour d'elle et à y obéir comme une seule personne selon la loi de la liberté. La refondation de la philosophie comme science est donc la condition indispensable du *progrès moral* de l'humanité et c'est cet effort de « l'*achèvement* des sciences[360] » qui rendra un jour possible à travers l'histoire « cette glorieuse période de l'humanité[361] » dans laquelle elle obéira à la *même* loi de liberté. Mais cette *période lointaine* ne sera possible que sous condition d'avoir pris conscience par la science de sa véritable essence.

B. L'idée d'une science inconditionnée et la déduction du premier principe (le « Je »)

Nous allons d'abord montrer comment Schelling conçoit la *nécessité* d'une science inconditionnée (a), puis, comment il récuse la possibilité du *sujet* comme de l'*objet* à valoir comme principe inconditionné (b). Enfin, nous suivrons et commenterons sa déduction du seul principe absolu possible : le « Je » (c).

a. La nécessité d'une science inconditionnée

Pour que le savoir ne s'épuise pas en un enchaînement de propositions abstraites et purement conceptuelles, il « faut qu'il y ait un point ultime de réalité[362]» sur lequel il repose et qui lui donne également sa *forme*. Cette forme de la connaissance est « l'univers du savoir[363] ». Un univers, car ce point ultime de réalité ou « point d'achèvement[364]» confère l'*unité* et l'*immutabilité* à toute la diversité de la pensée (totalité), en tant que fondement premier de la pensée et la *domine* de toute part, sans jamais s'y réduire à l'état de simple détermination (être conditionné). Mais où trouver ce point ultime du savoir ?

[357]*Ibid.*, (78), p.57.
[358]*Ibid.*, (79), p.57.
[359]*Ibid.*, (79), p.57.
[360]*Ibid.*, (79), p.58.
[361]*Ibid.*, (79), p.58.
[362]*Ibid.*, (85), p.62.
[363]*Ibid.*, (85), p.62.
[364]*Ibid.*, (85), p.62.

S'il y en général un savoir, alors cela implique qu'il existe un savoir qui ne repose pas sur un autre savoir, qui lui-même reposerait sur un autre etc... (régression à l'infini), mais qui contienne en soi son fondement *réel.* Ce savoir doit alors être la *coïncidence* de l'être et du connaître, un être qui repose sur son *propre être-pensé* : « il faut que son affirmation soit contenue dans sa pensée, il faut qu'il se produise soi-même par sa pensée[365]. » Mais si ce savoir ne *dépend* d'aucun autre savoir, alors cela ne signifie qu'aucun autre savoir ne le *conditionne* et même que tout savoir conditionné est « suspendu[366] » à ce point ultime de réalité. Ce point est donc nécessairement « *inconditionnable*[367] ».

Ainsi, pour que la philosophie soit une *science,* nous avons nécessairement besoin de *présupposer* un terme inconditionné auquel tout terme conditionné et toute déduction puisse y être en quelque façon rattaché. Mais la question se pose naturellement de savoir quelle est la *nature* de ce terme inconditionné. Commençons donc, puisqu'il s'agit de chercher le fondement absolu du *savoir*, par suivre sa forme possible dans le *jugement*, c'est-à-dire par examiner s'il a plutôt la forme d'un *objet* ou la forme d'un *sujet*.

b. La réfutation de la forme de l'objet et du sujet comme forme possible pour l'inconditionné

Schelling précise à propos de l'inconditionnée qu'il ne doit pas simplement être distinct logiquement du conditionné, mais qu'il doit en être séparé *absolument* et, en ce sens, il est également inconditionnable. Commençons par examiner le concept d'un *objet absolu*.

Premièrement, il faut tout de suite distinguer le concept d'inconditionné de celui du genre universel de la *chose*[368] : en effet, un genre relève d'une *abstraction* d'un être singulier et réel dont il est l'espèce la plus haute et qui peut devenir *objet* de connaissance, mais ne saurait être en cela un être primitif, puisqu'il résulte d'une abstraction. Le genre appartient donc nécessairement à la sphère du conditionné.

Deuxièmement, pour connaître une chose même *singulière* (et donc potentiellement absolue), elle doit devenir un *objet de représentation*. Or, l'objet ne peut jamais être considéré comme inconditionné. Car, la connaissance de l'objet suppose une *représentation* de ce même objet, sans laquelle il est impossible d'y accéder. Autrement dit, l'objet est un « maillon dans

[365] *Ibid.*, (86), p.63.

[366] *Ibid.*, (87), p.64.

[367] *Ibid.*, (88), p.64.

[368] Ici s'annonce donc déjà une critique du *résidu dogmatique* présent le criticisme kantien.

la chaîne de notre savoir[369] » et en ce sens, *dépend* de la connaissance que la conscience en prend. Il est en effet impossible de connaître l'objet par l'objet lui-même : j'ai besoin pour ce faire d'une représentation. Or cette représentation est déjà présupposée lorsque j'accède à l'objet pour l'analyser. A moins que l'objet *cause* de lui-même la représentation. Mais dans ce cas, il s'agira plutôt d'une chose qui se pose d'elle même dans ma conscience et *s'auto-représente*. Néanmoins, cette supposition de chose auto-posante ne répond pas à la question de savoir comment *j'accède* à cette chose supposément singulière sans en faire un *corrélatif de ma subjectivité* et ainsi la rendre *conditionné*. A moins ultimement de faire comme Spinoza, c'est-à-dire d'*anéantir* complètement l'être de la représentation (simple mode de la substance) et de se priver *a priori* de toute compréhension du *savoir* de l'absolu dans la *conscience*.

Troisièmement, l'objet ne correspond pas au caractère essentiel de l'inconditionné, à savoir d'être *unité de l'être et du savoir*. En effet, pour ce faire, il doit se *réaliser lui-même*. Or, « un objet ne se réalise jamais lui-même[370] » car un objet dépend de notre savoir et non uniquement de lui-même. L'objet ne peut être *cause* de son propre savoir, sans par là même devenir *sujet* et donc devenir conditionné (par notre savoir précisément). La seule possibilité est de le considérer comme une chose *transcendante*, mais cela revient à poser une réalité transcendante tout en la considérant comme *opposé* à la conscience et se pose à nouveau le problème de la conditionnalité. Car au fond, la chose n'est pas différente de l'être de l'objet avec cette détermination de transcendance. Ainsi :

- Soit il existe un *objet-absolu* que je connais sans pouvoir expliquer comment *je* le connais puisqu'il anéantit en tant qu'objet absolu toute subjectivité (Spinoza). Cette hypothèse se contredit puisqu'elle ne conduit à aucun savoir pour ma conscience, ce qui est le but d'un fondement philosophique.
- Soit une *chose en soi* inconnaissable (Kant) corrélative de ma conscience et l'on peut ainsi lui attribuer cette valeur d'inconditionnée (séparée), mais dès lors on se demande d'une part comment elle *devient* phénomène et comment je peux savoir d'autre part que l'absolu inconnaissable est en effet une chose *en dehors* de ma conscience alors même que je ne la connais pas (pure négativité ou X = 0).

[369] *Ibid.*, (87), p.65.

[370] *Ibid.*, (88), p.65.

Par l'examen du concept d'objet, on s'aperçoit immédiatement que le concept de sujet lui est *corrélatif* et qu'ainsi, le sujet est tout autant inapte à remplir les conditions que requiert le concept d'inconditionné. Un sujet sans objet est *vide d'être* et n'a aucune réalité. On pourrait toutefois penser leur relation, c'est-à-dire au fond admettre que l'absolu est une relation du sujet et de l'objet, et que c'est cette *unité relationnelle* qui constitue l'inconditionnée. Cette position est intéressante, d'autant plus qu'elle semble être celle de Hegel qui caractérise l'absolu comme unité du sujet et de l'objet, par l'auto-différenciation reconstituante. Cependant, cette détermination souffre de la contradiction qu'elle introduit des concepts conditionnés (sujet et objet) dans l'inconditionné lui-même, comme propriétés essentielles, alors même que l'inconditionné doit être originellement *sans rapport* avec toute la sphère du conditionné (*inconditionnable*). Autrement dit, en introduisant le sujet et l'objet dans l'absolu, on présuppose l'absolu comme dépendant de termes finis que la pensée doit *supprimer*, alors même que ces termes sont nécessaires à sa conception, ce qui est contradictoire. D'où résulte l'idée de Hegel de faire de cette *contradiction* non seulement le moteur mais également l'*absolu lui-même*, qui *se pose par sa propre négation surmontée*. Conception peut-être envisageable, mais qui est très éloignée de celle de Schelling.

c. La déduction du « Je » en tant qu'unique principe inconditionné

Pour établir *son* concept de l'inconditionné, Schelling revient sur la formation du mot allemand « *bedingen* ». Ce mot signifie « l'action par laquelle quoique ce soit devient chose[371] » et par opposition le mot « *unbedingt* » qualifie un être qui ne peut devenir une chose. Schelling en dérive que le concept même de *chose inconditionnée* est une *contradiction*. Le seul problème désormais relatif à la nature de l'inconditionnée est le suivant :

Trouver ce qui ne peut absolument pas être posé à titre de chose[372].

Or, l'inconditionné ne saurait être une chose, mais ne saurait être non plus un *sujet*. C'est pourquoi, l'idée selon laquelle l'inconditionné doit être désigné sous le terme de « Moi absolu[373]» apparaît en premier instance comme tout à fait *paradoxal* puisque nous avons l'habitude en philosophie d'appeler le « je » un *sujet,* dans la mesure où il est l'être de la

[371]*Ibid.*, (89), p.67. En allemand, « *Das Ding* » = « la chose » tandis que « *etwas* » = « *aliquid* » en latin = ce X qui n'est pas encore une chose. On peut appeler ce « *etwas* » le sujet. Ainsi, « bedingen » signifie l'action de transformer le sujet (« *etwas* ») en chose (« *Ding* »), c'est-à-dire de lui enlever ce statut d'inconditionné (*un-bedingt*) ou inversement, « *un-bedingt* » signifie ce qui ne saurait jamais être transformé en chose.

[372]*Ibid.*, (90), p.67.

[373]*Ibid.*, (90), p.67.

conscience ou également le pôle de la *subjectivité*. Examinons donc le sens de cette affirmation.

Premièrement, concernant la valeur épistémique de cette affirmation (« Je » = l'absolu), il faut bien avoir à l'esprit qu'aucune *démonstration* ou aucune *preuve objective* n'est possible concernant ce principe. Cela découle de ce qui a été dit avant, à savoir que l'inconditionné ne peut pas *tomber* dans la sphère du conditionné, ce qui serait pourtant nécessaire pour devenir *l'objet* d'une preuve démonstrative. Deuxièmement, le principe de son *être* et de son *connaître* doivent *coïncider*, c'est pourquoi il ne saurait être un simple sujet, au sens logique. Pourtant, et nous nous trouvons là face à un second paradoxe, Schelling affirme que :

> L'absolu ne peut être donné que par l'absolu et, s'il doit être absolument, il faut que lui-même précède tout penser et tout représenter, et par conséquent qu'il soit réalisé non point d'abord et seulement par des démonstrations objectives, c'est-à-dire parce que l'on sort de sa sphère propre, mais seulement *par soi-même*[374].

Ce qui semble contradictoire, c'est que d'une part l'inconditionné consiste en *l'identité* de l'être et de son connaître, alors que d'autre part Schelling affirme son *antériorité* sur la pensée. Comment son être peut-il *coïncider* avec son connaître s'il précède tout penser ?

Il nous faut nous arrêter sur ce point car il a été, selon nous, à l'origine du *contresens* majeur sur le « Je », que l'on a constamment identifié à la *conscience pure* ou transcendantale. Le « Je » *précède* en effet toute pensée dans la mesure où il la précède en tant que *représentation*. Ce que veut dire Schelling, mais c'est déjà ce que concevait Fichte dès sa première version de la *Doctrine de la science* de 1794, c'est que le « Je » *s'annonce* à la pensée comme *puissance inconditionnée* et n'a pas besoin d'un autre être ou d'un autre concept pour être *pensée* comme inconditionné. Autrement dit, le « Je » n'est pas un être *pensant* et il est plutôt un *être* dont le *connaître absolu* est tout à fait distinct de la pensée dans la conscience. Ainsi, Schelling conserve cette idée kantienne (criticisme) selon laquelle la connaissance humaine repose, en un certain sens, sur une inconnue (= X). Mais il ne s'agit pas d'une chose en soi. Si Schelling dit que le « Je » *coïncide* avec son être-pensé, cela repose sur le fait que nous n'avons pas besoin d'un autre concept que *lui-même* pour le concevoir. Mais cela ne signifie pas que le « Je » soit par nature *égal* à la pensée, pensée par laquelle il ne fait qu'*apparaître*. Il est au contraire une *intuition intellectuelle*, sans relation avec la

[374] *Ibid.*, (90), p.68.

pensée. Une fois ce point établi, toute la question devient celle de savoir comment cette essence ayant sa propre *forme* (« *Je = Je* ») peut *devenir l'objet* d'une connaissance.

Mais ce que cherche pour le moment à montrer Schelling, c'est seulement la *non-appartenance* du « Je » à la sphère du conditionnée et par conséquent la nécessité d'une *auto-intuition*. Essayons de clarifier ce point.

Le « Je », dans la mesure où il « *est* parce qu'il est[375] » doit être clairement distingué de la sphère de l'*objet* :

> Ce qui est objet attend son existence de quelque chose qui se tient hors de la sphère de son pur et simple être-pensé. Mais le Moi n'est rien, il n'est même pas pensable sans que du même coup son être soit posé, *car il n'est pas du tout pensable si ce n'est dans la mesure où il se pense soi-même, c'est-à-dire dans la mesure où il est*[376].

Ce passage permet de clarifier l'erreur commise concernant le statut du « Je » : ce dernier se « *pense soi-même* », mais seulement si *nous* (« il n'est pas du tout pensable si ») nous efforçons de le penser. Cela ne signifie *pas* qu'il soit *originairement* identique à la pensée. C'est pourquoi son expression authentique est : « Je suis ![377] » ou encore « Je suis parce que je suis[378] ». Son expression « Je pense, je suis[379] » est une *forme dérivée* puisque nous le considérons ainsi dans notre conscience. C'est pourquoi le « Je » n'est pas saisissable par un concept, mais par une *intuition*. Or cette intuition ne saurait appartenir originellement qu'au « Je » et non à ma conscience, puisque que cette intuition n'est pas séparable de l'Être dont elle est l'intuition, tandis que ma conscience est au contraire en rapport d'opposition aux objets et à la sphère du conditionné. Par conséquent, cette intuition qui nous vient « en aide[380] » est celle du « Je » et non à proprement parler la mienne en tant que conscience pensante. Le « Je » est ainsi par essence soustrait au domaine de l'objet et se caractérise par l'*intuition intellectuelle*. Schelling met par conséquent au jour une *nouvelle source* de connaissance qui ne repose ni sur le sentiment (sphère sensible), ni sur des concepts logiques de l'entendement (sphère intellectuelle de la conscience empirique).

---

[375] *Ibid.*, (91), p.69.

[376] *Ibid.*, (91), p.69.

[377] *Ibid.*, (91), p.69.

[378] *Ibid.*, (91), p.69.

[379] *Ibid.*, (91), p.69.

[380] *Ibid.*, (91), p.69.

Notre philosophe exclut également la sphère du *sujet logique*, qui n'est que le pôle opposé de l'objet. En effet, s'il existait un sujet logique sans « Je » absolu, alors le sujet serait *dépendant*[381] de l'objet et ainsi « le concept du Moi conditionné par un *objet*, serait le concept suprême[382]. » Mais la contradiction est que l'objet lui-même est *antithétique*, c'est-à-dire qu'il n'est concevable qu'en opposition au sujet et même par l'*exclusion* de la sphère du sujet. Ainsi le sujet comme l'objet sont certes corrélatifs, mais ne suffisent pas à concevoir leur relation, puisqu'ils *s'excluent mutuellement*. Ils conduisent donc tous deux à cette nécessité que l'inconditionné soit absolument *distinct* tout autant de l'objet que du sujet.

Enfin, le concept d'*objet absolu* renvoie lui-même au « Je », puisque la position de l'objet absolu anéantit la conscience et ainsi toute opposition au sujet, ce qui contredit le concept même d'objet. Or, la seule possibilité qu'il reste pour concevoir à la fois leur différence et leur mise en relation à travers une *identité* commune est d'*absolutiser le sujet*[383] : il faut alors d'une part l'exclure de la sphère de l'objet, mais également de la sphère du sujet *logique*, qui n'est concevable que par opposition à l'objet. Cette absolutisation du sujet correspond exactement à l'*exclusion de toute forme logique* dans l'inconditionné et à seulement pouvoir dire « Je », qui se révèle en effet être le *fondement ontologique* du sujet logique de la conscience. Par réciproque, toute la sphère du *conditionné*, impliquant dès lors le sujet et l'objet logique, mais également toute forme d'opposition dans la connaissance qui n'est pas caractérisée par l'unité absolue, revient à la sphère du « non-Je ».

Maintenant que ce fondement (le « Je ») est clairement établi, Schelling peut désormais procéder à un examen critique des théories antérieurs de l'inconditionné, qui n'avaient pas encore reconnu cette exclusion des concepts logiques dans le fondement. Les conceptions philosophiques à récuser sont le *dogmatisme*, mais également le *criticisme* dans sa forme inachevée.

---

[381] Répétons-le, dépendance à l'objet qu'admettra Hegel dans sa philosophie spéculative. Mais étant conscient que l'absolu répugne par essence à toute conditionnalité, il le conçoit alors comme *effort de supprimer* cette relation et le transforme ainsi en une pure *négativité*. Cette dernière dépend donc nécessairement des pôles de la conscience ou encore des pôles du concept logique comme *conditions* de sa propre auto-position, ce qui contredit sa caractéristique essentielle d'inconditionnalité. C'est pourquoi la conception hégélienne de l'absolu consiste en une *phénoménologie* de l'absolu pour la conscience finie et non en une auto-position éternelle de son essence (création au sens schellingien), bien qu'Hegel la revendique ainsi, car il absolutise la pensée humaine par sa conception de la dialectique.

[382] *Ibid.*, (92), p.70.

[383] C'est pourquoi bien plus tard, Schelling désignera le « Je » par la locution « sujet infini ». Mais il s'agit bien du même principe. Sur le « sujet infini », voir notre introduction (l.).

II. La critique des théories de l'inconditionné antérieures au « Je » : le dogmatisme et le criticisme inachevé

A. Le dogmatisme philosophique et l'objet absolu : une conception contradictoire

Schelling établit une distinction entre le *criticisme* et le *dogmatisme*, suivie d'une position intermédiaire, qui correspond à la philosophie *empiriste* :

> Le principe du dogmatisme, c'est un Non-Moi posé avant tout Moi, le principe du criticisme, c'est un Moi posé avant tout Non-Moi et l'excluant. Entre ces deux positions extrêmes, on trouve le principe du Moi conditionné par un Non-Moi ou, ce qui revient au même, du Non-Moi conditionné par le Moi[384].

Naturellement, les concepts du « Je » et du « non-Je » ne sont pas connus du dogmatisme, puisqu'il s'agit de postulats philosophiques inventés par Fichte. Mais à l'aune de ces postulats fichtéen, Schelling en déduit que la finalité de tout dogmatisme consiste à *intervertir* les fonctions du « Je » et du « non-Je ». En effet le *dogmatique*, en raison de la valeur absolue qu'il accorde à l'*entendement*, qui ne peut dépasser la relation sujet-objet, conçoit le « Je » sous la forme d'une *chose*, mais *absolutisée*. Le meilleur exemple est celui de Spinoza qui conçoit l'être-par-soi (la substance) comme une *chose* (*res*) *cause d'elle-même* (*causa sui*). Il conçoit ainsi l'inconditionné selon les concepts de *chose* et de *cause*, qui sont des concepts de l'entendement, dont l'usage relève exclusivement du domaine du conditionné. L'intérêt du dogmatisme est de pouvoir rendre *représentable* l'inconditionné. Mais son *erreur* est la représentation de l'inconditionné selon des prédicats originaires de la *finitude* et de la connaissance d'objets (chose, cause, pensée, étendue etc...).

La véritable méthode de la connaissance de l'inconditionné consiste à faire d'abord *abstraction de la finitude* et de le poser d'une façon *séparée* de tout prédicat extérieur à son essence. Mais encore faut-il pour cela avoir postulé que l'inconditionné est un « Je » et l'avoir admis *avant* tout autre être (criticisme achevé).

B. Empirisme : la primauté du sujet et sa relation nécessaire à l'objet, un dogmatisme caché

Selon Schelling, l'*empirisme* se caractérise, comme son nom l'indique, par *l'expérience* et ainsi par l'idée que le « principe suprême de toute philosophie doit exprimer

[384] *Ibid.*, (94), p.72.

un *fait* (*Thatsache*)[385]». Mais l'empirisme (au sens du courant historique) est en vérité un *dogmatisme caché* et non assumé, dans la mesure où il considère que la philosophie doit commencer par un fait, certes immanent à la conscience (la sensation), mais sans justifier sa possibilité à partir de la conscience. En termes schellingien, le point de départ empiriste, son principe, est le « je » conditionné ou le « non-Je » considéré comme « Je ». Il est donc l'envers du dogmatisme strict qui abolit le sujet afin d'absolutiser l'objet : l'empirisme considère au contraire l'objet comme *relatif au sujet* (relativisation de l'objet), mais n'absolutise pas non plus le sujet, qui n'est qu'un *fait* ou un « je » conditionné par un « non-Je ». Ainsi, à l'instar du dogmatisme strict, c'est le « non-Je » qui est primordial et qui, sous couvert du fait de la conscience, est posé en vérité *avant* le « Je ». Car le fait de la conscience (quelle que soit son expression : sentiment, représentation, sensation etc…) n'est qu'un fait et appelle nécessaire un *fondement* qui ne peut, dans ce paradigme restreint du sujet-objet, être que l'objet ou la chose. Mais puisque la chose n'est *pas* le point de départ de l'empirisme, mais la conscience, la chose est nécessairement revêtue du manteau gris et pâle de l'*en-soi* et la rend par là même inconnaissable, bien que devant être là. Ainsi, l'empirisme conçoit la conscience comme un *phénomène de la chose en soi*[386] ou, si l'on veut, pose en priorité un « non-Je » avant tout « Je », qui ne devient alors connaissable qu'en tant que phénomène du « Non-je » inconnaissable et pourtant cause du « je »-phénomène[387].

La conséquence de l'empirisme est évidemment le caractère contradictoire de la liberté du « je » conditionné, puisque la chose en soi est secrètement posé au fondement et, en tant que chose, n'est pas apte à la liberté, sauf à reconnaître la chose comme « Je », ce que l'empirisme ne fait pas. Enfin, l'empirisme est prisonnier d'un cercle : il pose la chose *dans* la représentation, puisque la connaissance doit partir d'un fait et considère sous le même rapport que la représentation est un phénomène de la chose, qui elle-même dépend de la conscience comme phénomène etc… En vérité, l'empirisme est *l'idéalisme* le plus radical, qui dissout

---

[385] *Ibid.*, (95), 73.

[386] Bien entendu ce concept de chose en soi est une terminologie kantienne et non empiriste en tant que tel. Mais son idée n'est pas d'origine kantienne. L'empiriste, d'une façon contradictoire, admet que la certitude relève de la conscience, tout en admettant la chose réelle comme fondement des représentations de la conscience, en raison de la précarité ontologique de l'expérience de cette dernière, sans la position d'une chose *réelle* sous-jacente. Le problème est que, dans l'empirisme, on ne comprend pas le *passage* de l'un à l'autre, puisque la chose est inconnaissable *en soi*. Au fond, l'empirisme est une forme de scepticisme qui exclut l'inconditionné de sa recherche et l'on peut légitimement lui demander dans quelle mesure il répond à la tâche fondamentale de la philosophie ou encore en quoi il est véritablement une philosophie et non pas une simple réflexion sur la conscience, ce que l'on appelle ordinairement psychologie.

[387] « La *chose en soi* est le « Non-Moi » posé avant tout Moi. […] Le Non-Moi conditionné par le Moi est *phénomène*. » *Ibid.*, (96), p.74.

tout être *dans la conscience*, alors même qu'il prétend faire reposer ses assertions sur l'expérience, revenir aux choses mêmes, bref, alors même qu'il se revendique réaliste. D'après Schelling, l'erreur de l'empirisme est d'avoir cru qu'il suffisait de remplacer le principe de l'objet transcendant par un *fait* pour sauver le « je » de son abolition par le dogmatisme et ainsi restituer les droits de la conscience. C'est une erreur, car le « je » conditionné dépend toujours de la chose et du « non-Je » absolu et le subordonne d'autant plus insidieusement à la négativité de sa sphère qu'il la laisse dans l'inconnaissable. L'empirisme a donc établi la même présupposition que le dogmatisme dans sa forme, à savoir que le « je » conditionné *dépend* d'un « non-Je », mais en le laissant vide quant à son contenu et en supprimant alors toute philosophie. Il est ainsi un dogmatisme caché sous la parure peut-être moins rigide du subjectivisme et du relativisme, mais ne reste pas moins tributaire du dogmatisme quant à son fondement et en partage la même présupposition.

C. Kant et le criticisme inachevé

Cette conception de l'*inachèvement* du criticisme ne se trouve pas explicitement dans *Du Moi*, mais découle néanmoins des considérations qui précèdent. Schelling approfondit par ailleurs, notamment dans la lettre cinquième des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, sa conception du criticisme inachevé chez Kant. Nous en resterons donc ici à des propos généraux.

Il est possible de considérer la philosophie critique de Kant comme *inachevée* dans la mesure où son mode de pensée, bien que critique, reste essentiellement *empiriste* et comme nous l'avons montré, partiellement dogmatique. Kant produit ses analyses selon le même paradigme que l'empirisme, mais en l'élevant à un niveau de réflexion et d'abstraction supérieur. Il considère que le noyau indubitable de toute déduction est la *représentation* et la *réflexion* du jugement. Ces concepts sont, à l'instar de la sensation et de la réflexion chez l'empiriste, des *faits*, c'est-à-dire des représentations subjectives appartenant au *« je » conditionné par le « non-Je »*. Kant développe le concept de *chose en soi* car il reconnaît que la représentation a besoin d'un fondement qui ne peut être le « je » conditionné, mais ne peut pas non plus lui accorder de la réalité car ce serait sortir alors du paradigme empiriste qui ne reconnaît comme *réel* seulement ce qui *apparaît à la conscience* sous forme de représentation. Par conséquent, face à cette contradiction (il faut énoncer un fondement, mais ce dernier échappe à toute représentation du paradigme admis), Kant énonce tout de même une représentation du fondement, mais qui ne peut être qu'une pure *négation*, c'est-à-dire le

« non-Je » en tant que fait de conscience ou relatif au « je » conditionné : la *chose en soi* ou la représentation de l'irreprésentable, c'est-à-dire un être objectif n'apparaissant pas à la pensée. Ainsi, Kant est reconduit à concéder au dogmatisme que c'est bien une *chose* (en vérité le « Je » caché dans le « non-Je ») qui est au fondement de la connaissance, mais cette chose absolue ne peut apparaître à la conscience autrement que comme un « non-Je » (aucune réalité). Car le dogmatisme strict, lui, transfère complètement l'être du « Je » au « non-Je », quitte à devoir abolir tout « Je » dans la chose absolue. L'empirisme cherche au contraire à préserver le « je » conditionné de son abolition par la chose absolue, mais est cependant contraint de reconnaître qu'elle n'est qu'une pure négation (« non-Je » absolu) et *renonce* par là même au projet philosophique de fondation du savoir.

Cependant, c'est bien Kant, en dépit de son empirisme théorique, qui a *reconnu* le « Je » absolu comme postulat nécessaire, mais seulement de la raison *pratique*. C'est précisément pour cette raison que le concept de liberté de la volonté constitue la « clef de voûte » du système critique, puisqu'il permet de sortir de l'empirisme théorique. Mais ce n'est pas suffisant pour dire que Kant dépasse le paradigme dogmatico-empiriste : cette reconnaissance du « Je » n'est que pratique et donc nécessairement partielle. Le « Je » en soi n'a aucune valeur théorique et ne vient pas résorber la fracture instituée entre les représentations et l'inconditionné : il s'agit seulement d'un postulat *pratique*, que la conscience doit nécessairement admettre en vue de sa fin pratique et répond à un besoin (pratique). Ce postulat reste donc *subjectif*[388] et n'ouvre aucune nouvelle connaissance théorique, ni même de nouvelles considérations ontologiques. Il est seulement la réponse à un *besoin* moral, mais ce « Je » en-soi n'élargit aucunement la connaissance philosophique : ce « Je » a le même sens que le concept de l'âme dans la partie dialectique de la *Critique de la raison pure*, avec cette seule différence que le devoir moral nous contraint d'admettre que ce concept a de la réalité, mais sans que nous puissions toujours la saisir par-delà son *simple* concept.

Ce qui d'ailleurs atteste en quelque sorte l'appartenance de Kant au paradigme dogmatico-empiriste, au sein même de la partie pratique de son système, est son lexique : il continue de nommer le « Je » une *chose* en soi. Le « Je » en soi de Kant est toujours la chose

[388] Le « Je-en-soi » kantien correspond encore au « Je » individuel créé de toute éternité par Dieu, au sens de la monade leibnizienne, bien qu'il n'ait aucune fonction théorique. Kant parle de « Je » comme chose en soi, la chose renvoyant bien entendu à celle du Créateur, ce qui atteste clairement du résidu dogmatique dans le criticisme kantien. Tandis que pour Fichte et Schelling, le « Je » est une *non-chose*, c'est-à-dire qu'il désigne la *simplicité essentielle* de Dieu lui-même.

vide (le « non-Je » considéré relativement au « je » conditionné), mais dans laquelle *doit* se trouver nécessairement *quelque part* un « Je », bien qu'inconcevable, puisqu'il ne répond ni de l'objet, ni du sujet, ni même de leur relation. Pour le trouver, il fallait *sortir complètement du paradigme dogmatico-empiriste*, ce qui aurait contraint Kant à remettre en cause son propre criticisme dont les racines sont encore plantées dans un sol dogmatique. Kant ne pouvait donc que camper sur sa position, maintenir fermement son concept-clé de chose en soi et résister aux assauts contre ses contradictions internes, en insistant notamment sur la prédominance de la partie pratique dans son système et la nécessaire précarité de toute connaissance théorique pour l'homme.

III. L'achèvement du criticisme : l'analyse des caractères du « Je » en tant que principe thétique du savoir

Après avoir montré que l'inconditionné est le « Je » et que son être est indépendant de tout critère de logique de détermination (« Je suis » tout simplement), Schelling doit donc désormais (à partir du chapitre VII de *Du Moi*) montrer la fécondité de son principe, en déduisant les *caractères absolus* du « Je », ce que nous examinons maintenant.

A. Premier caractère : la forme du « Je » absolu ou la forme de son identité

Au chapitre VII de *Du Moi*, Schelling affirme :

> La forme originaire du Moi doit donc nécessairement être la pure identité. Seul ce qui est *par soi-même* se donne à soi-même la forme de l'identité, car seul ce qui est purement et simplement *parce qu*'il est, est dans son être même conditionné par l'identité, c'est-à-dire par soi-même[389] ;

Si le « Je » est absolu, alors on comprend aisément que tout prédicat doive dériver de son essence et non d'un autre être. Mais ce qui est plus difficile à entendre est le sens de ce concept de *forme de l'identité*. Que veut-il dire ? Schelling reprend ici à son compte le concept que Fichte a développé. En effet, selon Fichte l'analyse du *principe logique d'identité* dans la conscience nous révèle que la position même du A dans sa formulation $A = A$ (sa forme) ne repose pas sur le principe logique lui-même mais sur *l'identité de la conscience* qui reste le *même* dans le A sujet et dans le A objet, éléments auxquelles elle transfère sa propre identité (« je »). Or, ce « je » de la conscience a lui-même nécessairement une identité, à la fois dans le contenu (« je ») mais aussi dans la *forme* (*je = je*), qui s'exprime similairement au

[389] *Ibid.*, (102), p.80.

principe logique d'identité. Car, si l'on veut que le principe logique d'identité repose sur un principe *matériel* (d'où provient le « A » dans *A = A*), nous sommes contraints de le dériver de l'être *permanent* de la conscience. Mais la forme de la conscience ne peut *pas* dériver du principe logique d'identité car le « je », s'il a un contenu propre, a également une forme propre. Le « je » *est* déjà *lui-même* avant d'être inséré dans le réseau discursif de la logique et des représentations. Sinon comment la conscience pourrait-elle poser un A dans le *A = A* et rester la *même* conscience dans son jugement d'identité sur le A ? Elle doit *déjà* reposer sur le même « je » jugeant, ayant son contenu et sa forme propre (*je = je*). C'est pourquoi c'est la proposition *je = je* qui fonde le *A = A* et non l'inverse. Mais qu'avons-nous gagné concernant la *forme* du « je » ? Ce qu'affirme Fichte, c'est que la conscience doit avoir sa forme propre, comme nous venons de le montrer, mais également que le *principe de conscience* ne suffit *pas* pour garantir cette unité de la forme et du contenu. En effet, Kant a montré que la conscience dite transcendantale n'a qu'une valeur formelle, c'est-à-dire que la forme de son identité n'est pas *immédiatement* identique à son contenu, puisque ce dernier est voilé par la chose en soi. C'est pourquoi Fichte dit que l'unité du contenu et de la forme du « je » suppose son *élévation à l'absolu*. La formule reste donc la même « Je = Je », mais sa forme n'est plus séparable de son contenu, ce qui revient à dire que le « Je » est d'une part indépendante de la représentation et d'autre part que son *être* est inséparable de son *connaître* puisque c'est le « Je » qui *s'intuitionne* lui-même. Par conséquent la *forme de l'identité* (la répétition du « Je » dans *Je = Je*) du « Je » est indissociable du poser de son être par lequel il se *connaît*. Mais puisque ce connaître est *inséparable* de son être, il n'y a *pas de différence* entre le sujet et le prédicat, et c'est pourquoi la *forme originaire* n'est pas véritablement un connaître au sens de l'entendement ou de l'opposition logique du sujet et du prédicat, mais est une *pure intuition intellectuelle* du « Je », ou encore est la forme d'une *indistinction* du sujet et du prédicat (« Je » comme *indifférence*). La forme de l'identité du « Je » est donc : le connaître[390] du « Je » par lequel il *est* dans un seul acte *indivisible* (l'intuition), ce que Schelling appelle l'identité absolue ou indifférence.

[390] Dans l'intuition intellectuelle ou dans la forme originaire du « Je » (*Je = Je*), le connaître tout comme l'être sont *dissouts* dans l'indistinction. C'est pourquoi il faut distinguer la forme de l'essence de l'identité (indistincte) de la forme de l'*être* de l'identité qui autorise la distinction (sujet et prédicat), mais dans un fond distinct de l'essence, bien qu'étant en elle.

B. Deuxième caractère : la liberté absolue

La liberté absolue du « Je » est aisée à saisir si l'on prête attention à son *identité* absolue : le « Je » n'*est* pas pour une raison extérieure à lui, mais il est « *parce qu'il* est[391] ». C'est en ce sens qu'il est *par soi-même*, c'est-à-dire simple et *autonome*. Non seulement le « Je » a sa propre loi, c'est-à-dire son propre connaître (l'intuition) et dans le langage technique de la philosophie, sa propre forme, mais on peut également dire que c'est cette forme qui lui confère son *indépendance* par rapport à tout autre être conditionné, dont notamment le connaître de notre esprit fini (la représentation et le jugement). Il faut donc inverser le rapport (celui que concevait l'empirico-dogmatisme) : ce n'est pas la conscience qui connaît le « Je », mais c'est le « Je » qui *rend possible* toute forme de connaissance dans la conscience, à commencer par la *contrainte* logique d'obéir au principe logique A = A :

> Seul le Moi est donc en mesure d'octroyer à tout ce qui est identité et fixité ; toute identité ne revient qu'à ce qui est posé dans le Moi et *pour autant* qu'il y est posé.
>
> La forme de l'identité (A = A) n'est par conséquent elle-même fondée que grâce au Moi absolu[392].

Le « Je » est par conséquent l'*a priori* absolu (*prius*), au fondement de la conscience, qui *transmet* toute forme de connaissance dans la conscience sur le fondement de sa *forme absolue*. Le « Je » est en effet autonomie et indépendance, ce qui revient à l'admettre comme absolument *libre*. Mais cette liberté ne doit pas être entendue *négativement*, par opposition au « non-Je » qu'il s'agirait de surmonter, mais *positivement*, c'est-à-dire :

> […] dans la mesure où il se pose par son absolu auto-puissance non pas comme quelque chose d'indéterminé mais comme simple *Moi*. Une telle liberté se laisse déterminer *positivement* puisque ce n'est pas la chose en soi, mais au Moi pur posé par soi-même, présent uniquement à soi-même et excluant tout Non-Moi, que nous voulons attribuer la liberté[393].

On comprend dès lors pourquoi la *réalité*[394] est la première catégorie logique à être déduite du « Je » dans la *Doctrine de la science* : elle dérive de l'*être* du « Je » qui est

---

[391] *Ibid.* (101), p.80.

[392] *Ibid.* (102), p.80.

[393] *Ibid.* (103), p.81.

[394] « Si l'on fait abstraction en outre de tout jugement, en tant qu'action déterminée, et si l'on regarde simplement le type d'action de l'esprit humain en général, donné par cette forme, on obtient la *catégorie de la réalité*. Tout ce à quoi le principe A = A est applicable a, *pour autant qu'elle lui est applicable*, de la réalité. Ce qui est posé par le simple poser d'une chose quelconque (posée dans le Je), est en lui réalité, est son essence. » *Fondement...*, *op.cit.*, [99] / p. 59.

également une auto-affirmation de *sa* réalité par une puissance illimitée et indépendante de toute opposition (non-Je). La catégorie logique de la réalité n'est que la forme abstraite dans le jugement du « Je » :

> La liberté du Moi se laisse donc aussi déterminer *positivement*. En ce qui concerne le Moi, elle n'est rien de plus ni rien de moins que la position inconditionnée de toute réalité dans soi-même par son auto-puissance absolue[395].

Sa liberté absolue se caractérise positivement par son auto-position et « *négativement*, elle est déterminable comme indépendance totale vis-à-vis du Non-Moi et même comme incompatibilité absolue avec tout Non-Moi[396] ». C'est pourquoi il faut se garder de confondre la liberté absolue du « Je » avec la liberté objective du « je » empirique qui s'*efforce* de « sauvegarder son identité et à se ressaisir dans le fleuve du changement qui l'entraîne[397] ». Cette lutte ou effort est en effet une liberté, mais non-absolue et on ne comprendrait pas comment le « Je » empirique pourrait surmonter la conditionnalité du « non-Je » sans la liberté absolue du « Je ».

C'est pourquoi Schelling, sur le fondement de cette distinction entre le « Je » absolument libre et le « je » opposé à un « non-je » redéfinit pour ainsi dire les distinctions kantiennes suivantes : *pur*, *empirique* et *transcendantal*. Chez Kant est :

- « pur » ce qui fait complètement abstraction de toute élément sensible.

- « empirique » ce qui provient d'une source sensible.

- « transcendantal » ce qui étudie la possibilité d'une connaissance *a priori* d'un objet (qu'il soit sensible ou intellectuel).

Or, Schelling propose plutôt les distinctions suivantes :

- est « pur » ce qui ne concerne seulement le « Je » absolu libre ou séparé de tout « non-Je » (= forme de l'opposition). Est donc pur ce qui a donc la forme *simple* de l'être-posé.

- est *empirique* ce qui concerne le « Je » en relation avec le « non-Je » ou plus précisément qui est tributaire de sa réalité du « non-Je » : « Ainsi le Moi empirique est

[395] *Ibid.*, (104), p.82.

[396] *Ibid.*, (104), p.82.

[397] *Ibid.*, (104), p.82-83.

déterminé uniquement par *l'opposition* originaire, en dehors de laquelle il n'y a absolument rien. A titre de moi *empirique*, il est donc redevable de sa réalité non pas à soi-même, mais uniquement et exclusivement à sa limitation par un Non-Moi[398]. » Il s'agit du domaine de la *conscience* en général et dépend nécessaire d'objet : « Il s'annonce non point à travers un simple : *Je suis*, mais à travers un : *Je pense*, autrement dit il n'est pas par son être pur et simple, mais parce qu'il pense un *aliquid*, parce qu'il pense des *objets*[399]. »

- est *transcendantal* ce qui étudie la possibilité d'une connaissance empirique (objective) sur le fondement de la liberté absolue du « Je ». C'est ce qu'entreprend Schelling dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, dans lequel la question est celle des conditions de l'objectivation du « Je » absolu, c'est-à-dire comment le « Je » devient *objet pour soi* dans la forme de la connaissance (conscience) alors même que son essence (liberté absolue) y répugne.

C. Troisième caractère : l'unité absolue du « Je »

Ce caractère d'*unité* est fondamental car sur lui repose toute la spécificité du « Je » absolu. En effet, à cause de la confusion avec le concept de conscience pure, l'on se représente généralement le « Je » comme surmontant une opposition ou, comme chez Hegel, par la négation d'une altérité, alors qu'en tant que pure *essence*, « le Moi ne peut contenir *aucune multiplicité* et doit nécessairement être purement et simplement unité — rien d'autre que Moi pur et simple[400]. » Cette unité absolue est dérivée de son inconditionnalité : s'il y avait plusieurs « Je », alors ils seraient nécessairement extérieurs les uns aux autres et donc conditionnés les uns par les autres. C'est pourquoi il faut impérativement distinguer *l'essence* du « Je » de l'individualité (« je » empirique), car dans l'existence objective distincte de l'intelligence absolue (intuition intellectuelle), il existe plusieurs êtres capables de dire « je » (une espèce humaine). Le « Je » absolu est un être *singulier* mais égal à l'*universel*. Il n'est pas un concept abstrait au sens de l'entendement, mais il n'a pas non plus d'extériorité (objective). Il est *l'action éternelle de son intelligence*. C'est pourquoi il n'y a qu'un « Je »

[398] *Ibid.*, (106), p.83, note F de Schelling.
[399] *Ibid.*, (104), p.83, note F de Schelling.
[400] *Ibid.*, (107), p.85.

absolu : il contient la *totalité* du concevable. Quel que soit le *nombre* de « je » empiriques *existants* (d'hommes), ces derniers ne sont pas le « Je », qui se situe par-delà toute détermination liée à une *multiplicité* empirique (concept, nombre, genre, espèce, individu) :

> Quand on parle d'unité numérique, on présuppose quelque chose *par rapport* à quoi ce qui est numériquement est pensé comme tel ; on présuppose donc un *concept générique* sous lequel le terme en question est pensé comme unique de son *espèce*. Pourtant demeure la *possibilité* (réelle et logique) qu'il ne soit pas le seul et unique, autrement dit, dans ce cas, il n'est un que par son *existence*, et non par son *essence*. Or le Moi est précisément un purement et simplement, non pas en raison de son *existence* (elle ne lui appartient pas à titre d'attribut), mais de par son être pur et simple ; le Moi ne peut jamais non plus être pensé par rapport à quelque instance supérieure, ni se ranger sous aucun concept générique. — Un *concept* est, en général, ce qui rassemble une multiplicité dans l'unité, c'est pourquoi le Moi ne saurait être un concept, ni un concept pur, ni un concept abstrait, car ce n'est ni une unité qui rassemble ni une unité elle-même rassemblée, mais une unité *absolue*. Ce n'est par conséquent ni un genre, ni une espèce, ni un individu. Genre, espèce, individu ne se laissent en effet penser qu'en référence à une multiplicité[401] ».

Ce passage est très important car il rappelle que le « Je » absolu est *soustrait au prédicat d'existence* (*Dasein*), mais qu'il n'est pas non plus un pur concept général par contraste avec la particularité empirique. Il est *l'être pur*, c'est-à-dire l'être dans *l'intelligence absolue*. C'est pourquoi il *est* par sa simple *Idée*[402] : il n'est pas nécessaire de faire référence à un autre être que le sien pour l'admettre immédiatement comme le seul *réel*[403], c'est pourquoi il est *unité absolue*[404].

D. Quatrième caractère : la réalité absolue du « Je »

Le caractère de réalité vient confirmer ce que nous venons de dire. Le « Je » contient *toute* réalité, sinon il serait conditionné par un *autre* être que lui-même. Cela fait de lui « le

---

[401] *Ibid.*, (108-109), p.87.

[402] Soulignons bien que l'Idée au sens *absolu* est égale à l'intuition. L'Idée comme concept rationnel est une abstraction de l'Idée absolue qui consiste en une vision immédiate (intuition) et cela en incluant sa propre position d'être : dans Je = Je, l'intuition de soi est *immédiate* mais impose un redoublement (duplication) entre le « Je » sujet et le « Je » prédicat dans la *forme de l'être*. C'est pourquoi dans l'*Exposition* de 1801, Schelling parle d'identité de l'identité.

[403] *Réel* ne veut pas dire *effectif* : le « Je » est réel car il contient *en soi* toute réalité qu'il est possible de prédiquer d'un sujet *en dehors* de soi (effectivement).

[404] La question se pose évidemment de savoir pourquoi il existe plusieurs individus ayant pour fondement un même archétype ou une même Idée, en l'occurrence plusieurs hommes (une espèce). Mais la réponse à cette question n'est possible que dans le cadre d'une philosophie de l'histoire ayant pour fondement non pas seulement l'intelligence absolue mais la *volonté créatrice* de Dieu qui pose des êtres par-delà sa pure essence, c'est-à-dire qui les pose à l'extérieur de soi, objectivement. Il s'agit d'une recherche qui dépasse le cadre des limites de la philosophie négative (purement rationnelle) et nous ferait entrer dans celui de la philosophie positive (penser le *fait* de l'existence).

concept inclusif de toute réalité[405] ». Il contient tout le pensable c'est-à-dire la *matière* de toute réalité possible. Cette inclusion de toute réalité dans le « Je » n'est évidemment possible qu'à condition de faire complètement abstraction de toute individualité empirique et objective et de le considérer uniquement comme archétype ou Idée, c'est-à-dire comme l'intelligence divine (intuition intellectuelle). L'*être* est donc la *totalité du réel*. C'est pourquoi le « Je » absolu est complètement distinct de toute relation à un « non-Je », c'est-à-dire qu'il précède toute relation à un pôle négatif par lequel il s'objective. En effet, le « non-Je » est absolue négation et n'a de réalité qu'en relation avec le « Je ». Or, le « Je » doit *précéder* le « non-Je » en tant que réalité absolue avant d'octroyer de la réalité « non-Je » :

> Dans la mesure où le Non-Moi est originairement opposé au Moi, il présuppose nécessairement le Moi. Mais *l'opposition* advient elle-même *purement et simplement,* tout comme le *poser* du Moi : or telle est précisément la raison pour laquelle ce qui est *purement et simplement* opposé à la réalité est nécessairement absolue négation. On ne peut davantage rendre compte du *fait que* le Moi s'oppose un Non-Moi que du fait qu'il se pose purement et simplement. Mais originairement *absolument* rien ne peut être opposé et *a fortiori,* rien ne peut être *purement et simplement opposé* sans que quelque chose ne soit préalablement *posé purement et simplement* (comme c'est pourtant le cas). Le Moi ne pourrait donc jamais devenir lui-même fini, s'il n'était pas préalablement posé comme infini[406].

On pourrait penser que la réalité absolue du « Je » est contemporaine du « non-Je » et que finalement seule la synthèse est réelle (Hegel). Mais c'est impossible, car cela contredirait l'*unité absolue* du « Je » et qui repose elle-même sur sa liberté absolue par laquelle il est *indépendant* de toute condition, donc de celle du « non-Je ». Cela atteste encore une fois de la nécessité de la distinction entre l'essence et la forme : car si l'essence est absolue positivité et qu'aucune négation n'est pensable en elle, alors on ne comprend pas comment la synthèse avec le « non-Je » peut advenir et rendre possible le système de la philosophie. Or, cette synthèse se réalise uniquement *dans la forme,* qui elle-même n'est possible que sous la condition du *fond* dans l'essence, mais qui, puisque l'essence est toute la réalité pensable, n'a qu'une fonction *négative* d'accueillir l'essence, c'est-à-dire n'a pas de réalité en-soi. La réalité du fond est purement relative à celle de l'essence, tandis que l'essence *est* positivement et indépendamment du fond. Mais il est vrai aussi que l'essence ne serait pas une *vie* si elle ne se révélait pas dans le fond, c'est-à-dire qu'elle serait éternellement dans un insondable en-

[405] *Ibid.*, (112), p.90.

[406] *Ibid.*, (112), p.91, note H de Schelling.

soi, et non pour un *autre* (le fond), ce qui est la condition pour que le « Je » devienne conscient de son égoïté essentielle (pour-soi).

En outre, comme le souligne Schelling, c'est également la morale qui atteste de l'absolue réalité du « Je » : le but de la morale est en effet de *rétablir* l'identité du « Je » en tant qu'être *libre*. Or cette liberté suppose une indépendance par rapport à toute forme d'opposition, de négation etc… Par conséquent, si le « Je » n'était pas absolument positif *avant* son opposition au « non-Je » dans la forme, on ne saurait comprendre comment la morale nous appellerait à rétablir une identité qui serait un pur néant. Si la morale appelle à supprimer tout « non-Je » faisant obstacle à la liberté absolue du « Je », il faut qu'en quelque façon, c'est-à-dire dans l'*intuition intellectuelle*, le « Je » *précède* toute négation et que ce soit lui qui nous appelle à restaurer cette identité dans notre existence individuelle, bien que nous sachions également que ce but moral est irréalisable par notre seul effort :

> De même, si l'on ne présuppose pas que le Moi absolu est un concept-inclusif de toute réalité, aucune philosophie *pratique* ne sera plus pensable — cette philosophie dont la fin doit être nécessairement fin de tout Non-Moi et rétablissement du Moi absolu dans on identité suprême, c'est-à-dire en tant que concept-inclusif de toute réalité[407].

E. Cinquième caractère : l'infinité du « Je »

Ce caractère ne pose pas de difficulté une fois que l'on a compris la réalité absolue du « Je ». En effet, si le « Je » n'a pas d'autre réalité en dehors de lui, alors il ne peut être fini, puisque toute finitude repose sur une limitation *extérieure* a sa propre sphère. Il est donc nécessairement *infini*. Mais ce qui est intéressant à souligner, c'est plutôt la *nature de cette infinité*. Car, à cause de l'emprise de l'imagination d'une part et des mathématiques sur les hommes (y compris chez les philosophes) d'autre part, l'infini est souvent confondu avec *l'indéfini*, qui ne désigne nullement l'infini, mais l'impossibilité pour l'imagination d'arrêter la grandeur en une limite déterminée. La spécificité de l'indéfini est de pouvoir être multiplié et divisé sans limite, c'est-à-dire qu'il représente *l'incapacité* de notre imagination à déterminer clairement et distinctement la *totalité*. Si l'on peut diviser l'espace ainsi que l'agrandir *sans limite*, cela ne signifie nullement qu'il soit infini. Cela signifie que nous repoussons par l'imagination la limite, sans qu'elle atteigne un *terme final* (indivisible) qui serait le *réel absolu*. C'est pourquoi l'infini imaginaire (généralement mathématique) n'est

[407] *Ibid.*, (116), p.94.

pas l'infini réel du « Je », qui consiste au contraire en une *indivisibilité* absolue, c'est-à-dire en une totale *simplicité* de son essence (dont l'image peut être le point géométrique ou l'atome spirituel), qui ne souffre d'aucune division en partie, comme c'est le cas de l'infini imaginaire (spatial ou temporel) :

> *Le Moi est donc indivisible*. Puisqu'il est indivisible, est également *inaltérable*[408].

En tant qu'absolument simple, il n'est pour ainsi dire *nulle part* (en aucun lieu déterminée), mais donc aussi *partout*, puisque l'espace rempli lui-même (la matière) *provient* de son être *simple*. L'infinité du « Je » est donc très différente de l'infini imaginaire des mathématiciens, car il s'agit d'une *grandeur sans extension* (et au-delà de tout nombre), ce qui, il faut le reconnaître, reste pour nous hommes existants nécessairement dans un espace déterminé, un *mystère*. Car il nous est très difficile de ne pas nous représenter une grandeur (l'infini) sans y mêler notre imagination et ainsi l'étendre dans l'espace. Or le « Je » est une infinité purement spirituelle, c'est-à-dire dont l'affirmation ou la position n'est dans aucun lieu, sinon dans l'intelligence, mais qui n'est pas un espace tridimensionnel. Le « Je » n'a qu'une dimension et elle est infinie, ce qui signifie que rien de l'extérieur, ni même de l'intérieur, ne vient s'opposer à sa *pure auto-position*.

F. Sixième caractère : la substantialité du « Je »

Le « Je » est en effet également *substance* car son être est ce qui reste permanent quelles que soient les variations qui peuvent survenir dans la conscience. Réciproquement, tout ce qui n'est pas « Je » est *accidentel* et appartient à la sphère de l'imagination, non de la raison pure. C'est pourquoi tout, y compris les accidents, appartient au « Je » en tant qu'unique substance :

> Si l'inconditionné est *substance*, *alors le Moi sera l'unique substance*. S'il y avait en effet plusieurs substances, il y aurait un Moi extérieur au Moi, ce qui est absurde. Par conséquent, *tout ce qui est est dans le Moi, et hors du Moi il n'y a rien*. Car le Moi contient toute réalité et tout ce qui est est grâce à sa réalité. Tout est donc *dans le* Moi. — Sans réalité, il n'y a rien, et s'il n'y a aucune réalité en dehors du Moi, il n'y a donc rien *hors du* Moi. Le Moi est-il l'unique substance, alors *tout ce qui est* est *un simple accident du* Moi[409].

[408] *Ibid.*, (118), p.96.

[409] *Ibid.*, (119), p.96.

Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, Kant a critiqué l'usage du concept de substance relativement à l'inconditionné. Mais cet usage était celui de la catégorie logique de substance appliquée à la *chose* en général, c'est-à-dire l'erreur qui consiste à confondre le « Je » absolu (la substance, l'être *en soi*) avec le « non-Je » (la chose ou l'objet de la représentation), ce que précisément Schelling rectifie ici. C'est seulement le « Je » qui est substance ou l'être pur, abstraction faite de toute relation à un objet ou même à la représentation en général (négativité). Le « Je » est substance car son être est absolument positif et *séparé* de toute relation à un *autre*. C'est pourquoi en découle l'idée que l'essence est distincte de la forme, par laquelle seulement le « Je » apparaît selon des déterminations différenciées. Mais il est également vrai que ces déterminations *formelles* sont, relativement à l'essence, des *accidents*, c'est-à-dire, bien qu'ils accompagnent nécessairement le « Je », *n'affectent pas* son être, mais ne font que le *révéler*.

L'erreur de la philosophie antérieure à Kant est de ne pas avoir séparé le « Je » comme seule et unique substance du « non-Je », c'est-à-dire de toute ce qui se rapporte à la multiplicité en général. Car le terme de substance a été employé (et l'est toujours par exemple en chimie) pour désigner ce qui, malgré le changement dans l'espace (qualités, grandeurs etc…), se *conserve* et reste *identique en-dehors de l'espace*. Sauf que pour ce faire, il est nécessaire de concevoir un *objet* qui reste identique et invisible malgré la variation et supporte les accidents sans être affecté par eux. Or, cela nous conduit précisément au concept de *substance-objet* que Kant a critiqué car il n'est pas inconditionné mais est au contraire une représentation de l'inconditionné *sous la forme de la conditionnalité* de l'objet (par l'entendement). C'est pourquoi Schelling parle de « *substantialité métaphorique*[410] », car la substance-objet non seulement est vide et n'apporte aucune connaissance, mais surtout *voile* la véritable substance qui, elle, ne contient aucun prédicat objectif mais seulement des caractères thétiques (ce que nous analysons ici) qui expriment son absolue simplicité et sa séparation stricte à l'égard de tout objet ou même de toute représentation de la conscience. Cependant, il est vrai que Spinoza a « conçu dans toute sa pureté cet archi-concept de la substantialité[411]. » Car la substance chez Spinoza est strictement séparée des modes accidentels. Mais il est aussi vrai que Spinoza a posé cette substance dans la chose de l'entendement et a *absolutisé le non-Je*, ce qui a conduit à voiler d'autant mieux la véritable

[410] *Ibid.*, (120), p.98.

[411] *Ibid.*, (120), p.98.

essence, à savoir le « Je » absolu ou si l'on veut que, l'absolu est une volonté absolument libre.

G. septième et huitième caractères : la puissance absolue et l'éternité du « Je »

La catégorie de la causalité n'est pas applicable au « Je ». Car la causalité implique nécessairement une distinction entre la cause et l'effet, c'est-à-dire un rapport de subordination ou de conditionnalité impropre au « Je » absolu. C'est pourquoi il faut y substituer l'idée de *puissance absolue*. Ce concept signifie que le « Je », étant *toute* réalité et n'ayant rien à l'extérieur, se pose nécessairement par son *auto-puissance* sans le concours d'un autre être et toute réalité posée lui revient en tant qu'elle résulte de son *propre acte*. La puissance du « Je » n'est donc pas celle d'un degré (grandeur numérique) car ce type de puissance implique une relation au temps comme succession et par là même est empirique. De la puissance du « Je » résulte une position *immédiate* de soi et il l'antériorité d'une intelligence qui déciderait d'agir ou de se poser pour des raisons déterminées (sagesse divine) est une fiction. De l'Idée même de l'être pur découle sa puissance absolue, c'est-à-dire l'affirmation *immédiate* de soi-même par sa propre auto-puissance, sans qu'aucune décision précède son action. C'est pourquoi, comme l'avait en effet déjà dit Spinoza :

Son essence elle-même n'est rien d'autre que cette puissance[412].

C'est également pourquoi il n'existe pas de création *ex nihilo* selon un décret ou une décision éternelle, comme nous le faisons dans le temps dans nos institutions législatives. La création résulte elle-même de toute éternité d'un *processus nécessaire* que *rien ne précède* (commencement absolu dans l'éternité). La création divine est sans commune mesure avec la création artistique des hommes qui se représentent l'objet avant de le réaliser. Le *cosmos* est une conséquence nécessaire de l'éternité du « Je ». Si l'on parle de création, c'est en raison du *processus* que l'être absolu implique. Car nous voyons bien, *de fait*, que nous n'existons pas dans l'éternité (loin s'en faut), ce qui nous impose cette alternative :

- soit il n'y a rien d'absolu, tout est temporel et dans ce cas, la philosophie n'a pas grand sens,
- soit il se trouve bien un être absolu au fondement de tout devenir temporel, mais alors il est nécessaire d'admettre qu'il y a eu une *chute* ou une *rupture accidentelle* dans l'éternité qui a conduit, en raison d'un *processus nécessaire* (et non d'un choix libre),

[412] *Ibid.*, (122), p.100.

> à notre existence humaine *séparée* de Dieu et également de notre véritable nature archétypique (l'homme en Dieu), bien que le *lien* ne soit pas complètement rompue, puisque la morale exige de nous que nous nous efforcions toujours d'agir selon cette liberté absolue qui devait être l'aptitude de l'homme avant la chute.

Ainsi, le « Je » est caractérisé par la *puissance absolue*, qui n'est rien d'autre que l'expression de son autonomie et cette puissance d'agir est la *nature* du « Je ». En d'autres termes, l'être absolu n'agit pas selon une sagesse qu'il posséderait *a priori* dans son intelligence, mais son agir est *immédiatement* celui de son essence parfaite, qui est intelligente, mais n'est pas guidée par elle. Son agir est *immédiatement* et sans décision libre le bien absolu, puisqu'il résulte de sa puissance absolue sans limitation.

Ce concept de puissance absolu est également très important pour notre conduite morale et notamment lorsqu'elle est en relation avec la religion et toute question relative à la *fin dernière*. Car si l'on se représente la moralité comme l'effort de la conscience de supprimer toute dépendance par rapport au monde objectif, c'est-à-dire de s'efforcer d'agir selon l'identité absolue du « Je », alors la morale nous conduit à se rapprocher d'un *anéantissement* total du « non-Je ». Cela signifie que la puissance absolue du « Je », qui est visé par l'effort moral, contredit la possibilité que le *bonheur* puisse être une fin dernière, car le bonheur est un idéal de l'imagination qui présuppose toujours soit une affection de la sensibilité, soit un état de repos de l'âme sans trouble passionnel (l'ataraxie), mais implique nécessairement la relation au « non-Je » afin que notre *conscience* subsiste dans son effort de ressembler au « Je » (puissance absolue). Or, la fin dernière est celle d'égaliser le « je » empirique (la conscience) avec le « Je » absolue, ce qui signifie *l'anéantissement de la conscience* elle-même. Par conséquent, la fin dernière relativement à notre existence temporelle n'est pas le bonheur, y compris à travers la conscience religieuse, mais elle consiste en une *élévation au-dessus de la sphère du bonheur* :

> […] la fin dernière de tout effort n'est pas le bonheur, mais l'élévation complète au-dessus de la sphère qui lui est propre ; et que donc il nous faut nous efforcer à l'infini non pas de *devenir* heureux, mais de n'avoir jamais besoin du bonheur, voire même d'en être tout à fait *incapables* et d'élever notre essence elle-même jusqu'à une forme qui contredise précisément tant la forme du bonheur que celle qui lui est contraire[413].

[413] *Ibid.*, (124-125), p.102.

Thèse certes *rigoriste*, mais conforme à la moralité du criticisme et à la réalité de la vie humaine. Car la finalité inconditionnelle possède la forme du devoir et, par l'acte moral, toute relation à l'objet empirique est *anéantie*. C'est pourquoi la *fin dernière* est pour nous le *contraire même de* l'*égoïsme* (désintéressement moral), dans la mesure elle est correspond à une identification de notre être fini au « Je » infini et par là même anéantit en nous toute *individualité*, tel un *sacrifice* pour un but transcendant, mais qui n'en reste pas moins un devoir impératif. Autrement dit, la puissance absolue du « Je » possède cette forme de *l'auto-position* et impose à notre conscience d'élever notre être par-delà toute satisfaction reposant sur la faculté de désirer, dont la nature est celle d'une relation à l'objet (« non-Je »). C'est pourquoi la fin dernière est la réunion de la moralité et de la nature, puisque pour le « Je » infini, l'auto-position appartient à sa *nature* et n'est pas une exigence :

> Le Moi n'est infini que dans la mesure où il est égal à soi-même, où il est déterminé par sa simple identité ; il ne doit pas d'abord *déterminer* son être simplement par l'identité à soi-même. Le Moi infini ne connaît donc absolument aucune loi morale et, conformément à sa causalité, il est déterminé uniquement comme *puissance* absolue, égale à soi-même. Mais la loi morale, même si elle n'a lieu qu'eu égard à la finitude, n'a elle-même plus aucun sens ni aucune signification si elle n'institue pas comme but-final de tout effort l'infinité du Moi et ne tend pas à se transmuer en une simple *loi de la nature*[414].

Mais cette fin dernière, l'identité de la liberté et de la nature, est évidemment inconcevable comme fin de la conscience, et c'est pourquoi cette fin ne peut être qu'exigée à travers un *schème de la loi naturelle*, qui nous appelle à réaliser cette fin imaginairement, mais sans pouvoir l'atteindre réellement. Ce schème moral de la loi naturelle peut s'exprimer de la façon suivante :

> *Sois absolument identique à toi-même*[415].

Mais, comme chacun peut s'en apercevoir, la conscience ne peut atteindre cette identité, y compris par l'exigence morale, car elle ne peut réaliser cette *immédiateté* de l'auto-position selon la *loi naturelle* qui se situe dans *l'éternité*. En effet, la conscience est toujours dépendante du *temps* et ainsi de la forme de la *succession*. Elle doit donc adapter le premier schème qui exige la ressemblance au « Je » absolue, par un second schème qui est celui de *l'effort temporel* d'élever nos facultés (formes subjectives) à celle de la puissance absolue du « Je », qui se pose librement par soi-même. C'est pourquoi l'effort moral n'est possible que

---

414 *Ibid.*, (126), p.103.

415 *Ibid.*, (126), p.102.

sous la condition d'une représentation *théorique* et *imaginaire* de la fin dernière (pratique), c'est-à-dire sous la condition d'une « éternité en *devenir*[416] ». La fin dernière, qui consiste en la suppression de tout « non-Je » et donc de notre conscience, n'est *pas* représentable pour notre conscience. Ne subsiste en cette fin que le « Je » pur, sans notre existence individuelle. Pourtant, ce même « Je » nous impose le devoir de lui ressembler, autant que faire se peut. Mais notre conscience même est dans le temps et ne peut subsister dans la pure immédiateté et ne peut que *progresser* vers le « Je », mais jamais s'y identifier immédiatement. La seule solution possible à l'agir moral est donc de se *représenter* la fin ultime comme étant atteignable selon une « approximation infinie[417] », c'est-à-dire dans une *durée infinie,* qui correspond théoriquement à *l'immortalité,* bien que cette représentation n'ait *aucune réalité* puisque le « Je » abolit par essence toute durée.

Schelling renforce donc par ces déductions le renversement kantien selon laquelle le bonheur n'est pas la fin dernière. La fin dernière consiste en l'identification de la conscience au « Je » absolu, mais suppose pour ce faire une représentation imaginaire par lequel la conscience peut se représenter une progression morale dans laquelle l'individualité est conservée, tout en sachant qu'il ne s'agit que d'une approximation théorique de la fin et non la fin dernière elle-même qui implique l'abolition de la conscience finie elle-même. La morale suppose donc cette authentique *abnégation,* cet *abandon de soi* pour le devoir, et exige de pouvoir adopter une attitude de *neutralité* à l'égard du bonheur comme du malheur, puisque la fin dernière est *pure* de ces concepts empiriques. Le but étant précisément de *s'élever au-dessus* de toute satisfaction liée désir naturel d'objet et de se satisfaire (moralement) de la simple *conscience* du progrès *l'autonomie de la volonté.*

Bien entendu, la nature humaine est ainsi faite qu'elle incline à la représentation d'un *état sensible de perfection,* par lequel nous pourrions *jouir* d'une *existence absolue*, et c'est sûrement l'origine même de ce que l'on appelle généralement le *mysticisme,* qui cache l'absolu tout en le découvrant au sentiment. Mais cette jouissance mystique n'a pas de valeur morale, puisque la fin dernière (pratique) *supprime notre sensibilité* et exige notre *rapprochement infini* vers le « Je » jusqu'à notre anéantissement en tant que conscience finie. Le seul sentiment conforme, *en notre état,* à la fin dernière que constitue le « Je » absolu est celui du *repos* de l'âme (comme l'avait envisagé tant les Épicuriens que les Stoïciens), mais qui n'est pas à proprement parler une sensation, car il s'agit plutôt d'une *absence de*

[416] *Ibid.*, (128), p.105.

[417] *Ibid.*, (128), p.105.

sensation, une sorte d'état de *mort*, qui nous indique seulement négativement que la béatitude du « Je » est *incommensurable* avec les restrictions de notre sensibilité. Mais cette question esthético-morale est précisément ce qui ouvre le prochain ouvrage de Schelling, les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, dont la question directrice est celle désormais de la *pluralité des systèmes possibles* qui peuvent découler de *l'unique fondement* définitif de la philosophie comme science, qui vient d'être exposé dans *Du Moi*. Examinons donc cet ouvrage.

Chapitre 6 : Les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* : l'unité du réalisme et de l'idéalisme dans le système de l'identité

Les *Lettres* (1795) s'ouvrent sur une problématique esthétique, reprise et développée par Schelling dans la *Philosophie de l'art* (1804), qui introduit au problème plus général de la refondation de la philosophie comme science, par-delà l'opposition entre le dogmatisme et le criticisme kantien. Les *Lettres* peuvent ainsi être considérées comme une introduction générale à la philosophie de l'*identité* (développée en tant que telle dans l'*Exposition* de 1801), s'efforçant de *réunir* le domaine théorique et le domaine pratique de la philosophie critique. Comme nous allons le montrer, Schelling favorise le domaine pratique (criticisme) sur le domaine théorique (dogmatisme), mais en voulant néanmoins établir leur *origine commune* dans l'identité absolue. Il s'agit donc d'une part de prendre acte de la révolution kantienne (priorité absolue de la volonté) et d'autre part de poursuivre l'effort fichtéen de la refondation de la philosophie comme science dans un principe suprême. Enfin, afin de se démarquer de la *Doctrine de la science* de Fichte, Schelling accorde déjà une place privilégiée à la nature dans la projection de sa philosophie systématique, ce qui lui permet de garantir la possibilité d'une philosophie de la nature (dogmatisme conséquent), rendue possible uniquement par la *restauration de l'absolu* auquel la conscience humaine peut se confronter et s'élever ainsi, au cours d'une expérience à la fois esthétique et morale, à la *sublimité* de son essence.

A. La nullité esthétique et ontologique du Dieu moral

Schelling commence ses *Lettres* avec le concept esthétique du sublime qu'il conçoit comme une *lutte* contre une « puissance absolue[418] ». Mais la garantie existentielle que l'homme peut trouver dans le postulat du *Dieu moral*, à la suite de la philosophie pratique de Kant, ruine cette expérience esthétique. Cependant le *dogmatisme*, qui identifie Dieu à un *objet absolu*, ne permet pas non plus cette expérience, car cette identification complète de l'intelligence à Dieu comme objet suprême, anéantit la conscience humaine et toute possibilité de *s'opposer* à l'absolu. Il ne reste donc plus au dogmatique qu'à *s'abandonner* à Dieu, à chercher le *repos* dans l'attente de l'accueil complet dans la divinité. Certes, cette attitude

[418] Schelling, Premiers écrits (1794-1795), *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, *op.cit.*, première lettre, p.153, (50).

philosophique « comporte un aspect *purement esthétique*[419]» car elle reconnaît l'*incommensurable* et consent à s'y abandonner, abandon qui est la source de toute beauté[420]. Mais elle ne permet pas la *lutte* contre cet infini, qui suppose la conservation de la conscience et la réalité d'une « puissance autonome[421] » que seul un « meilleur système » peut établir (le criticisme achevé). Or cette lutte n'est pas un accessoire, une superficialité luxueuse, mais elle est au contraire l'affirmation de son essence, *l'appel de l'existence* par laquelle il *doit* accomplir sa tâche et prétendre ainsi au salut : « Exister, exister ! Tel est l'appel qui retentit en lui[422]. » Mais pourquoi plus précisément le Dieu moral annule-t-il le principe même de cette lutte ?

Certes, le postulat de la raison pratique est indissociable de l'effort de ma volonté morale. Il est un postulat nécessaire en vue de l'accomplissement de notre dessein moral et de notre destination supérieure. Mais ce Dieu moral n'est pas un être auquel je me confronte, un monde qui m'est hostile ou encore une nécessité inéluctable qui cherche à *m'anéantir*. Il est au contraire une puissance bienveillante qui me protège et me sauvegarde après ma mort et ainsi dissipe la *terreur* que suscite la toute-puissance de la nature, qui est au principe même de l'expérience du sublime. C'est pourquoi l'*art* doit élaborer son œuvre à partir de *sa propre matière*, du fond d'un absolu qui appartient à sa sphère et non l'appeler de l'extérieur (dans la sphère morale) après un combat avec une fausse infinité, purement théorique et artificiel :

> L'art véritable, ou mieux le « théion » dans l'art, est un principe interne qui élabore le matériau qu'il tire de lui-même, et qui agit violemment à l'encontre de tout mécanisme grossier, de toute accumulation désordonnée de matériaux venus du dehors. Nous perdons ce principe interne en même temps que l'intuition intellectuelle du monde, […][423].

---

[419] *Ibid.*, p.153, (50).

[420] Schelling préfigure ici des concepts esthétiques qui seront développés dans la *Philosophie de l'art* (1804). Le *sublime* est rendu possible uniquement par une *lutte* contre l'infini et trouve son illustration dans l'art ancien, dont l'illustration parfaite est celle de Prométhée ou même encore de Sisyphe, qui se révoltent contre les dieux, qui sont *l'infini symbolisé* ou rendu *égal au fini*. Tandis que la *beauté* consiste plutôt en un *abandon* de l'homme (le fini) à l'infini, expérience dans laquelle le premier est *isolé* afin de *signifier* l'infini. La philosophie dogmatique peut rendre concevable le sentiment de beauté, mais non du sublime car la conscience disparaît dans l'objet absolu (elle le signifie), tandis que le sublime exige cette même conscience pour la lutte. C'est pourquoi Schelling offre en exemple de sublime les figures de la mythologie grecque, qui correspond à un savoir poétique et non philosophique (dogmatique). L'intérêt du criticisme achevé (dans le « Je ») absolu consiste à rendre possible philosophiquement cette expérience du sublime par la position non-dogmatique de l'absolu sans trouver refuge dans le postulat moral, qui ne rend nullement possible *la lutte contre l'infini*.

[421] *Ibid.*, p.153, (50).

[422] *Ibid.*, p.153, (51).

[423] *Ibid.*, p.154, (51).

Autrement dit, pour que l'expérience esthétique soit *réelle,* elle doit découler, non pas d'une Idée fictive et régulatrice de notre raison théorique (Kant) et dont le Dieu moral affaiblit l'effet en assurant la sauvegarde et le salut de l'homme bon, mais de l'absolu contre lequel ma conscience lutte *effectivement* et auquel il est possible de m'élever par *intuition intellectuelle*. Schelling procède ici d'une façon en quelque sorte « stratégique », dans la mesure où il cherche à justifier la refondation de la philosophie sur une unité suprême en argumentant sur le terrain de l'esthétique et en défaveur de l'expédient moral kantien. On peut tout à fait voir ici l'influence de Jacobi et de sa critique de la négativité kantienne en matière théorique, conduisant à un potentiel nihilisme[424].

Schelling examine alors la raison qui pousse le criticisme kantien à concevoir un Dieu *moral* et sa prétendue légitimité à se substituer au Dieu du dogmatisme. D'après Kant, la raison humaine est incapable de connaître Dieu en tant que tel et éprouve néanmoins un *besoin* moral, qu'elle est contrainte de satisfaire. Ainsi :

> C'est donc en vue de sauver ma moralité que j'ai besoin de l'idée d'un Dieu *moral*, et, dans la mesure où c'est uniquement pour sauver ma moralité que j'admets un Dieu, celui-ci doit nécessairement être un Dieu *moral*[425].

Mais cette idée du Dieu moral repose néanmoins sur la même Idée de Dieu que celle de la raison *théorique* et la satisfaction du besoin moral ne nous offre aucune solution quant à sa *connaissance*. Le postulat pratique ne permet aucunement d'accéder à un nouveau monde (suprasensible) et n'apporte aucune réponse aux contradictions de la partie théorique du criticisme kantien. Même en admettant que la raison pratique m'autorise à *croire* (et non à savoir) qu'il *existe* un monde suprasensible, cette croyance ne change en rien le caractère *dogmatique* et *illusoire* de la croyance en un tel Dieu. La croyance pratique ne nous fait pas sortir du dogmatisme, c'est-à-dire de l'adhésion de la conscience à un *objet absolu*. En effet, ce qui bloque l'accès au suprasensible dans le criticisme kantien, c'est sa conception de la raison fondée sur *l'entendement*, c'est-à-dire de l'inconditionné conçu comme un *objet*. L'absolutisation de l'objet contredit la *liberté pratique*, qui, au contraire, suppose l'absolutisation du « Je » et la *négation de toute objectivité*. Or, les postulats pratiques du criticisme kantien qui admettent cette absolutisation du « Je », comme condition de la liberté morale, ont encore la *forme de la connaissance* du dogmatisme, la *forme objective*. C'est

---

[424] On peut se rapporter sur ce point à la thèse de doctorat de M. Cerutti : *Spéculation et expérience : Schelling dans le miroir de Jacobi*, sous la direction de Jean-François Courtine, thèse de doctorat, histoire de la philosophie, soutenance en 2006, Paris 4.

[425] *Ibid.*, p.154, (52).

pourquoi chez Kant, les postulats ne sont pas des connaissances, mais seulement des règles pratiques en vue de l'action morale et n'ont aucune valeur théorique. C'est aussi pourquoi, bien que le criticisme kantien forme un ensemble cohérent et même un système, il n'en reste pas moins que la scission entre le théorique et le pratique est irréductible et que Kant tranche explicitement en faveur du domaine pratique et rabaisse[426] ainsi son usage théorique. Il est donc vain de chercher à sauver « l'existence » de Dieu par le Dieu moral, puisque Dieu ne saurait recevoir le prédicat d'existence, qui appartient à la sphère de l'objectivité ou plus généralement à celle de la finitude. Ainsi, selon Schelling, il vaut mieux encore se référer au dogmatisme et à l'idée d'un Dieu objectif comme pure *nature* si l'on veut pouvoir fonder l'expérience du sublime plutôt qu'à ce fantôme protecteur que constitue le Dieu moral, qui ruine le caractère menaçant de la Toute-puissance.

Schelling récuse également la possibilité d'accéder à une *causalité absolue* par les postulats moraux. En effet, du point de vue d'une causalité absolue, c'est-à-dire un rapport dans lequel la cause est inséparable de l'effet et dont l'action est initiée par le sujet (la cause) sans être lui-même effet d'une cause antécédente, « il n'y a pas de loi morale[427] ». Car la *loi morale* ne vaut que pour un *être fini* caractérisé par des penchants ou des inclinations au mal et qui est *contraint* de se restreindre par respect pour la loi. Mais cette soumission à une autorité supérieure (la loi) n'a aucun sens pour un être doué d'une *liberté absolue* qui agit *par soi-même*. Il est donc contradictoire de prétendre que la loi morale nous fasse accéder au suprasensible alors même que son existence atteste au contraire que notre agir est borné à celui de la finitude. Devenir vertueux ou s'efforcer d'agir sans contradiction avec la nature divine ne signifie nullement que notre agir soit du domaine de l'infinité puisqu'au contraire nous sommes constamment dans la *restriction* et *l'effort*, tandis que *Dieu* est *absolument libre*. Si donc il y a un accès au suprasensible, ce n'est pas par la voie des postulats pratiques (qui sont de simples croyances nécessaires à mon agir moral), mais selon une tout autre voie, qui est l'hypothèse du « Je » absolu, tel que Fichte l'a conçue.

B. La « faiblesse de la raison »

Schelling vient de montrer que les postulats moraux ne sauraient avoir aucune valeur *théorique* et n'ont nullement la fonction de nous faire accéder à une connaissance suprasensible. Mais sa critique du kantisme ne porte pas sur ce point, car Kant lui-même n'a

[426] Kant parle explicitement de l'*humiliation* que la *Critique* fait subir à l'orgueil de la raison humaine.

[427] *Ibid.*, p.158, (55).

jamais prétendu que nous puissions accéder au supra-sensible par la voie morale, mais ce fut le cas seulement de certains de ses interprètes[428]. Il lui reproche plutôt de concevoir la philosophie comme une critique des *facultés de connaître*, au lieu de la fonder « sur notre essence originelle elle-même[429] ». De ce point de vue, le criticisme kantien est même inférieur au dogmatisme selon Schelling, car ce décalage permanent avec ma *nature* et son absorption dans la *chose en soi* interdit au criticisme kantien de se prononcer sur une quelconque « objectivité absolue[430] », tandis que le dogmatisme enracinait sa philosophie dans le sol de la réalité. Schelling attaque assez sévèrement les tenants du kantisme qui prétendent que son résultat majeur est d'avoir su reconnaître le défaut ou la faiblesse de la raison humaine. Il n'a pas de difficulté à réfuter cette interprétation, en soulignant que la raison pratique exige un *élargissement infini*[431] de notre faculté de connaître et que cette limitation de la raison théorique est posée afin d'être, du moins par principe, dépassée. Autrement dit, précisément à cause de la raison pratique du criticisme kantien, ce dernier ne saurait constituer *théoriquement* une fin en soi :

> N'avez-vous pas aussi, en même temps que la croyance en cette limitation, assumé l'*obligation morale* de tout mettre en œuvre pour la supprimer[432] ?

Mais Schelling suspecte chez les nouveaux tenants du kantisme d'établir une sorte de « nouveau système de dogmatisme[433] », en se réfugiant derrière cette faiblesse de la raison et pour s'épargner la difficulté d'établir de nouvelles recherches démonstratives. Que, finalement, si nous avons la bonne conduite, Dieu nous élèvera à un savoir supérieur, mais qu'en attendant, nous devons reconnaître nos limites et nous contenter d'un savoir de seconde main (phénoménal). Bien évidemment, Schelling méprise cette position et la considère comme une « illusion[434] » sur le criticisme que la vraie philosophie, la philosophie comme *science*, doit dissiper. Schelling annonce même une « séparation[435] » avec la lettre du

---

[428] *Ibid.*, Avant-propos, p.151, (49).

[429] *Ibid.*, p.159, (55).

[430] *Ibid.*, p.159, (55).

[431] Bien entendu, cette conception du criticisme n'est pas celle de Kant. Car pour ce dernier, les limites de la raison théorique sont définitives. Mais Schelling souligne que *l'esprit* (non la lettre) du criticisme consiste à s'efforcer d'accroître l'empire de la raison et qu'il n'est nullement dans l'esprit du criticisme de se satisfaire des postulats moraux si l'on peut accroître le champ de la raison théorique.

[432] *Ibid.*, p.161, (58).

[433] *Ibid.*, Avant-propos.

[434] *Ibid.*, p.161, (58).

[435] *Ibid.*, p.161, (58).

criticisme kantien et projette une nouvelle « liberté des esprits[436] ». Mais pour ce faire, il faut retrouver l'esprit du criticisme et donner à sa lettre une amplitude plus grande. Pour ce faire, notre philosophe décide de (re)prendre le fil conducteur de la synthèse dans le jugement, mais lui confère un nouveau statut ontologique.

C. Le problème de la synthèse : la philosophie comme sortie hors de l'absolu

Dogmatisme et criticisme, bien qu'ils s'opposent réciproquement en faisant dominer l'un l'*objet* et l'autre le *sujet*, ont en vérité un *point de coïncidence*. Cette réunion de systèmes opposés est une nécessité de la philosophie elle-même car cette dernière ne saurait être arbitraire, exprimer seulement « l'ingéniosité de son auteur », mais « doit exposer la marche de l'esprit humain lui-même », cette marche qui « traverse de part en part les domaines qui sont communs à tous les partis[437]. » Cette marche de l'esprit est nécessairement *antagoniste*, car dans l'absolu tout est un, et la philosophie consiste précisément en cette *sortie[438] hors de l'absolu*, c'est-à-dire lorsque nous nous efforçons d'en prendre connaissance.

La synthèse dans la connaissance, c'est la *Critique* de Kant qui a su en premier l'exprimer :

> La *Critique de la raison pure* ne commença effectivement elle aussi sa lutte qu'en partant de ce point. *Comment parvenons-nous en général à juger synthétiquement ?* demanda Kant au seuil de son ouvrage[439].

Schelling reformule la question kantienne en lui donnant une portée ontologique plus grande, en se demandant comment notre savoir peut sortir de l'absolu et l'opposé à un autre :

> *Comment puis-je arriver en général à sortir de l'Absolu et à me diriger sur un terme opposé[440] ?*

Cette nouvelle formulation de la problématique générale de la philosophie évite d'une part la réduction au logicisme transcendantal kantien (synthèse dans le jugement) et d'autre part le lexique fichtéen du « Je » et du « non-Je », ce qui préfigure le système de l'identité, où

---

[436] *Ibid.*, p.161, (58).

[437] *Ibid.*, p.163, (59).

[438] Sur la question en particulier de la sortie hors de l'absolu dans la philosophie du jeune Schelling, on peut se rapporter à l'ouvrage déjà cité de Birgit Sandkaulen-Bock, *Ausgang aus dem Unbedigten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.

[439] *Ibid.*, p.164, (60).

[440] *Ibid.*, p.164, (60).

il sera question plutôt d'opposition entre l'*unité* et le *multiple*. Schelling énonce déjà les choses ainsi, bien qu'il n'ait pas encore explicitement pris position par rapport à Fichte :

> En effet, la synthèse ne résulte en général que de l'antagonisme entre la multiplicité et l'unité originaire. Car sans antagonisme en général, nul besoin de synthèse. Là où il n'y aucune multiplicité, l'unité *est* purement et simplement[441].

Si Kant a posé le problème de la synthèse, il ne l'a pas fait dans la pleine *abstraction* que requiert la *science* philosophique. Il l'a seulement admis comme *fait*, c'est-à-dire qu'il a constaté que la synthèse dans le jugement est une condition nécessaire de la connaissance tandis que l'analyse ne permet aucune *progressivité*. C'est d'ailleurs une contradiction du kantisme qui fait reposer la science naturelle objective sur la synthèse et qui refuse à la philosophie cette prérogative. La philosophie n'est science, selon Kant, qu'*indirectement,* soit par la connaissance du monde phénoménal (physique empirique), soit par l'action morale. Le criticisme kantien ne peut donc se revendiquer *de lui-même* science car il récuse toute intuition intellectuelle et ainsi la possibilité d'élucider *l'origine* de la synthèse (le « Je »). Certes, le criticisme kantien est supérieur au dogmatisme en ce sens qu'il fait apparaître très clairement le problème de la synthèse et, par là-même, accorde une place privilégie au *sujet,* tandis que le dogmatisme s'oublie complètement dans la connaissance de l'objet sans réfléchir sur la possibilité de sa connaissance. Mais ce même criticisme en effet supérieur n'en reste pas moins limité et même *contradictoire* : il prétend établir l'origine des connaissances dans la faculté de connaître du *sujet* et, à cette fin, examiner les *conditions* de la connaissance objective. Dès lors, le sujet (la nature de l'esprit humain) est constamment refoulé dans les profondeurs de la chose en soi, car il devient connaissable uniquement comme *objet* de la faculté de connaître, c'est-à-dire soit indirectement par la sensibilité (phénomène), soit directement par l'entendement (chose en soi). En un mot, les limites et les contradictions du criticisme reposent sur ce présupposé qu'il existe, du moins dans son accessibilité théorique, une *faculté de connaître* indépendante de l'*essence* de l'esprit humain. Cette séparation primitive conduit à ne pas pouvoir véritablement conclure sur ces mêmes limites de notre faculté, puisque nous n'avons pas accès à son essence. Ainsi, l'apport de la *Critique de la raison pure* reste surtout *négatif*, c'est-à-dire qu'il assure « *l'indémontrabilité* théorique du dogmatisme[442] ». Schelling accuse donc le criticisme kantien ou du moins une de ses interprétations possibles, de céder à cette illusion que le dogmatisme, intrinsèquement, ne

[441] *Ibid.*, p.164, (60).

[442] *Ibid.*, p.165, (61).

serait pas faux, autrement dit que l'absolu serait connaissable à titre d'*objet*, mais que son inaccessibilité aurait pour cause la *faiblesse* de notre raison. Or, Schelling soutient une autre interprétation du criticisme et de son esprit, celle selon laquelle *l'essence* (le « Je ») de la faculté de connaître *répugne* complètement à toute détermination *objective* (dogmatisme) et que l'origine de la synthèse dans le jugement n'est nullement théorique, mais *pratique*, c'est-à-dire qu'elle repose sur l'*acte absolu* du « Je ».

D. Toute synthèse suppose une thèse primordiale : la solution « pratique »

La supériorité indéniable du criticisme kantien provient de la prééminence du *sujet* et de sa démonstration que l'objet n'est en aucun cas absolu. Il démontre cette vérité car, par son analyse de la faculté de connaître, il met en évidence que *l'objet* est une *condition* de la subjectivité, c'est-à-dire qu'il n'a aucun sens abstraction faite de la conscience :

> Il lui faudra admettre que je ne peux accéder à l'objet autrement que par moi-même et que je ne saurais me hisser sur mes propres épaules afin d'étendre mon intuition au-delà de moi-même.
>
> Voilà jusqu'où le dogmatisme se trouve réfuté théorétiquement[443].

Cependant, cette synthèse par le *sujet* n'est pas capable d'expliquer l'origine de notre connaissance. Car la synthèse a en effet elle-même deux conditions :

a. Une *unité absolue* qui s'oppose un objet ou une multiplicité par laquelle cette même unité devient empirique. Cette unité précède la faculté de connaître, puisque cette dernière part du *fait* de la synthèse (unité empirique) qui se trouve dans le sujet et ne remonte pas à son origine (unité absolu).

b. Une *thèse absolue*, c'est-à-dire une affirmation *finale* dans laquelle toute opposition est résorbée. Cette thèse ne supprime pas les différences dans la *forme*, mais les contient, dans la mesure où c'est toujours le *même* Être absolu qui est au fondement de l'opposition dans la synthèse.

Le criticisme kantien est incapable de déduire cette *thèse absolue* vers laquelle toute connaissance est conduite inexorablement (l'unité suprême) et cette impuissance l'empêche d'acquérir le statut de « science achevée[444] ». Cette limite inhérente au criticisme kantien s'explique de la façon suivante : il présuppose la *représentation* comme un *fait* et, partant de

[443] *Ibid.*, p.166, (62).

[444] *Ibid.*, p.167, (63).

ce fait, déduit les « actions purement formelles[445] » car le fait en question n'a aucune *réalité*. Les conditions de la connaissance au sens kantien appartiennent seulement à la la subjectivité et sont *a priori* séparées de toute la matière de la connaissance. C'est pourquoi elles n'ont de réalité que sous condition de la sensibilité et deviennent de simples chimères lorsqu'elles prétendent être des choses en soi dans la raison pure. Kant en reste finalement qu'à l'examen de la synthèse *logique* et non à sa possibilité *ontologique*. Certes, sa déduction transcendantale explique la possibilité de connaissance réelle et non uniquement logique, mais son *mode d'explication* transcendantal est néanmoins de type logique. En fait, Kant ne déduit jamais ni la forme, ni la matière de la connaissance à partir d'un principe commun, mais il explique *l'objectivité de la connaissance* à partir de la forme de la représentation, c'est-à-dire à partir d'une synthèse purement formelle, dans laquelle culmine la forme logique des jugements et le « je » formel de l'aperception transcendantale, qui n'est certes pas une fonction logique, mais est la forme logique suprême de la pensée (je = je). Ainsi :

> Au lieu de déduire d'un principe commun qui leur serait sous-jacent la démarche formelle et la démarche matérielle de toute synthèse, elle cherche à expliquer le processus de l'une à l'aide de celui de l'autre[446].

Le criticisme kantien pourrait toutefois récuser *a priori* la nécessité d'une thèse absolue. Mais c'est précisément ce qui est impossible, car c'est lui-même qui affirme que la connaissance rationnelle tend d'elle-même vers le *maximum d'unité*, même si cette unité n'agit que d'une façon *régulatrice*. C'est pourquoi le criticisme kantien n'a pas complètement anéantit les prétentions du dogmatisme. Il laisse pour ainsi dire flotter dans l'air la synthèse sans fondement identique et laisse subsister la tentation dogmatique du retour à l'objet stable. Ainsi l'exigence d'une philosophie spéculative ou d'une science achevée n'est pas une fantaisie post-critique, mais est appelée par le criticisme lui-même, qui n'est pas apte à nous garantir d'une *régression* vers le dogmatisme.

Mais comment faire apparaître la nécessité de cette thèse absolue ? Peut-on le faire simplement *théoriquement* ? En vérité, problème est le suivant : toute *synthèse* et en ce sens toute *théorie* suppose *l'antagonisme* du sujet et de l'objet. Or, la thèse absolue supprime tout antagonisme. Ainsi, d'un point de vue théorique, nous arrivons nécessairement à une *contradiction* :

---

[445] *Ibid.*, p.167, (63).

[446] *Ibid.*, p.167, (63).

a. Soit la synthèse s'achève en une thèse objective et alors le sujet de la connaissance est transformé en un *objet absolu* ou chose en soi (disparition de la conscience, comme dans le spinozisme).

b. Soit la synthèse s'achève en une thèse subjective et alors l'objet est transformé en *sujet absolu* et alors il n'y aurait plus aucun objet à connaître, ce qui *supprimerait* la partie *théorique,* dont la spécificité est la *relation à un objet*.

Donc :

> De deux choses l'une en effet : ou bien aucun sujet, et un objet absolu, ou bien aucun objet, et un sujet absolu. Comment régler ce litige[447] ?

La solution est que toute question relative à l'identité absolue du fondement ou de la thèse absolue vers laquelle tend toute synthèse théorique, n'est plus du domaine théorique précisément. Nous entrons dès lors dans le domaine des *exigences.* La raison théorique forme l'Idée inconditionnée et *exige* que cette dernière soit réalisée. Mais elle n'est pas en mesure de réaliser cette tâche (contradiction de la raison théorique). Seule une *action,* extérieure à son domaine purement intellectuel, doit intervenir car elle repose sur le concept supérieur à l'intelligence elle-même : la *volonté.* Nous entrons dans le domaine de la pratique :

> C'est ici que la philosophie pénètre dans le domaine *des exigences*, c'est-à-dire dans le domaine de la philosophie *pratique* […]
>
> Tel est le point jusqu'où nous a conduit la *Critique de la raison pure*. Elle a montré que ce conflit ne pouvait pas être *tranché* au sein de la philosophie théorétique ; elle n'a pas réfuté le dogmatisme mais elle a repoussé sa question comme ne relevant pas de la compétence du tribunal de la raison théorique en général[448] ;

E. La différence entre la Critique de la raison pure et le criticisme achevé. Le sens authentique du système

On peut ainsi admettre que la différence entre le *dogmatisme* et le *criticisme* repose sur la place singulière que le dernier accorde aux *postulats pratiques.* Le dogmatisme en effet cherche à prouver les soubassements métaphysiques de la morale d'une façon théorique, tandis que le criticisme établit une rupture entre les deux domaines et défend l'idée que c'est

[447] *Ibid.*, p.167, (65).

[448] *Ibid.*, p.169, (65).

au contraire la morale qui assure le fondement de certaines croyances métaphysiques (immortalité de l'âme, justice divine, etc…). Mais Schelling propose une autre distinction encore, inhérente au criticisme, à savoir une distinction entre le criticisme (son concept général) et la *Critique de la raison pure* de Kant, à laquelle il faut accorder un statut spécial. Examinons ce point car Schelling propose une conception de la *Critique* qui n'est pas celle de Kant et lui confère ainsi une place privilégiée.

Le criticisme en général, nous venons de le voir, est un *système* philosophique qui se distingue du dogmatisme par *l'absolutisation du sujet* et sa *volonté morale*, rendue possible uniquement par les postulats pratiques (indémontrables théoriquement). C'est pourquoi il correspond également à *l'idéalisme* philosophique, car il accorde une supériorité à la *conscience* sur l'objet. Selon Schelling, Kant en a proposé une version imparfaite avec son système (l'ensemble des « Critiques », auxquelles on peut adjoindre les doctrines comme compléments), mais la *Critique de la raison pure* considérée en elle-même n'est pas un système théorique. Elle est plutôt une « méthodologie générale[449] » ou « un canon pour tous les systèmes[450] », mais elle n'est pas en elle-même un système. La *Critique de la raison pure* institue à la fois la possibilité d'un système dogmatique, c'est-à-dire un *réalisme naturel* et celle d'un système critique en tant que tel, c'est-à-dire un *idéalisme de la conscience* (criticisme achevé) fondé sur la liberté du « Je » :

> Pour autant que je la comprends, la *Critique* est bien plutôt destinée précisément à déduire de l'essence de la raison la possibilité de deux systèmes rigoureusement opposés, et à fonder en raison le système du criticisme (pensé dans son achèvement), tout comme le système du dogmatisme qui lui est absolument contraire[451].

Ici Schelling *interprète*[452] librement la critique kantienne et préfigure le dualisme inhérent à son système entre la philosophie de la nature d'une part et l'idéalisme transcendantal d'autre part. Ce qui semble « contredire à la lettre de Kant[453] », c'est que ce dernier considère la *Critique de la raison pure* comme étant à part entière la partie théorique

---

[449] *Ibid.*, p.171, (68).

[450] *Ibid.*, p.171, (68).

[451] *Ibid.*, p.172, (69).

[452] Sur la libre interprétation schellingienne de la critique kantienne et notamment la distinction qu'il fait avec le concept de doctrine (au sens fichtéen), ainsi que la distinction entre « dogmaticisme » et « dogmatisme », on peut se rapporter à l'article très précis de Anthony Bruno, « Schelling's Philosophical Letters on Doctrine and Critique », in María Del Del Rosario Acosta López & Colin McQuillan (eds.), *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*. Albany: SUNY Press. pp. 133-154.

[453] *Ibid.*, p.172, (70).

du système et ne conçoit pas d'autre système philosophique valide en dehors du système critique. Schelling est très conscient de cela. Ce qui l'autorise toutefois à interpréter librement la *Critique de la raison pure* en ce sens, c'est que Kant affirme lui-même que la partie théorique de la philosophie correspond à la partie naturelle, dans laquelle règne une complète *objectivité* des lois, qui doit être rigoureusement distinguée de la partie pratique dans laquelle règne l'idéalisme de la liberté (le « Je »), c'est-à-dire la domination du *subjectif*. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant a réfuté le « dogmaticisme, c'est-à-dire un système dogmatique institué à l'aveuglette et sans aucune recherche préalable portant sur la faculté de connaître[454] », mais il n'a pas réfuté la possibilité du dogmatisme et a même « enseigné au dogmaticisme comment le transformer en dogmatisme, c'est-à-dire en un système de réalisme objectif fermement établi[455]. » Là où Schelling suit à la lettre Kant dans cette interprétation, c'est sur le fait que Kant institue par la *Critique de la raison pure* la possibilité d'une physique empirique, pas seulement celle que développent les savants empiriques, mais également la fondation philosophique exposée dans les *Premiers principes métaphysiques d'une science de la nature*, fondation *réaliste*, c'est-à-dire qu'elle fait complètement abstraction de toute représentation idéaliste relative au concept de liberté (primat de l'objet). Mais là où Schelling va à l'encontre de la lettre kantienne, c'est lorsqu'il considère ce dogmatisme comme pouvant être opposé au criticisme sous la forme de l'opposition réalisme/idéalisme, alors que Kant n'envisageait les choses que du point de vue idéaliste ou critique (le réalisme chez Kant ne pouvant à la limite valoir que comme sous-système à l'intérieur du système critique *idéaliste*). Ainsi, parce qu'il refuse avec beaucoup d'autres les inconséquences relatives à la chose en soi, Schelling conçoit la *Critique de la raison pure*, non comme un système, mais comme une *méthode* pour *plusieurs systèmes* (la chose en soi ne servant qu'à réfuter le dogmaticisme et non le dogmatisme), dont les deux grandes branches sont le dogmatisme et criticisme lui-même, c'est-à-dire le *réalisme* et l'*idéalisme* :

> Mais si l'on suppose que la Critique de la raison pure ne prend parti, de manière exclusive, pour aucun système, on aura vite fait de découvrir la raison pour laquelle elle laisse subsister côte-à-côte les deux systèmes de l'idéalisme et du réalisme. Elle vaut en effet pour l'un comme pour l'autre, puisqu'elle vaut pour le système du criticisme aussi bien que pour celui du dogmatisme — criticisme et dogmatisme n'étant rien d'autre qu'idéalisme et réalisme, lorsqu'ils sont pensés en tant que systèmes[456].

[454] *Ibid.*, p.172, (69).

[455] *Ibid.*, p.172, (69).

[456] *Ibid.*, p.173, (70).

Ce que cherche à récuser Schelling, c'est l'idée selon laquelle le criticisme n'aurait qu'une différence de méthode avec le dogmatisme et que ce dernier ne serait finalement qu'une partie objective du système critique. Schelling veut au contraire que réalisme et idéalisme soit des *systèmes parfaitement opposés* et que la *Critique de la raison pure* soit lue comme une *méthode* instituant la possibilité de cette dualité des systèmes, mais non comme un système. Mais Kant, en instituant la possibilité de deux systèmes antagonistes, n'a pu établir de méthode proprement critique en tant que système, sinon sous la forme *indéterminée* de la possibilité d'un système, mais dont la méthode essentiellement critique n'a pas été définie (pas de principe réel de déduction, sinon la possibilité logique de la synthèse). Autrement dit, Kant est resté tributaire de l'idée d'*objet*, en tant que seul réel donnant droit à un système, y compris pour le « Je » qu'il désigne par le concept de « Je-en-soi » (postulat pratique). Kant est, malgré la *Critique de la raison pure*, resté dogmatique, en ce sens qu'il ne s'est jamais élevé à l'idée d'un fondement *absolument non-objectif* et qui constitue d'après Schelling *l'essence du système critique* :

> La Critique, après avoir établi cette méthode des postulats pratiques pour deux systèmes diamétralement opposés, ne pouvait absolument pas, dans la mesure où elle devait suffire pour tout système, déterminer le *véritable* esprit de cette méthode dans un système *en particulier*. Il lui fallait, pour préserver celle-ci universalité, la maintenir du même coup dans cette indéterminité qui n'exclut aucun des deux systèmes. Kant dut lui-même, conformément à l'esprit du temps, l'appliquer plutôt au système du dogmatisme, fondé *à nouveaux frais*, qu'au système du criticisme que lui-même venait de fonder *pour la première fois*[457].

Or, d'après Schelling, la *Critique* de Kant a ceci d'exceptionnel qu'elle conçoit les deux grands systèmes philosophiques *possibles*, tous les autres n'étant que des « imitations plus ou moins fidèles des deux systèmes principaux[458]. » Ce qui constitue la marque d'un système, c'est :

a. Il peut faire l'objet d'une réfutation, car il est « *nécessairement* opposé[459] » à un autre système. Le système *idéaliste* (domination du sujet), aussi cohérent et fondé en lui-même soit-il, ne peut se substituer au système réaliste (domination de l'objet) et l'un tend à contredire l'autre et réciproquement.

---

[457] *Ibid.*, p.174, (71).

[458] *Ibid.*, p.174, (72).

[459] *Ibid.*, p.175, (72).

b. « chaque système est frappé au coin de l'individualité, dans la mesure où aucun ne peut trouver d'autre achèvement que *pratique* (c'est-à-dire subjectivement)[460] ». Autrement dit, dans la mesure où un système est une œuvre qui repose sur la *liberté de son auteur*, qui *prend parti* dans une direction plutôt que dans une autre (réalisme, idéalisme, empirisme, rationalisme etc…) et ensuite spécifie *sa* façon de voir à l'intérieur de cette première délimitation, en fonction de son intuition et de son originalité, alors le système est un *produit individuel* et repose sur une décision, une *action libre*.

C'est pourquoi selon Schelling, la *Critique de la raison pure* est la seule « véritable doctrine de la science[461] », contrairement à ce que pense Fichte, car elle seule peut valoir pour tous les systèmes possibles, dans la mesure où elle se situe *en-deçà* du système, au niveau de la *possibilité du système*. Le système suppose nécessairement un principe absolu et une prise de décision afin de s'individualiser en *un* système, tandis que la *Critique de la raison pure* n'a pas de principe absolu, mais cherche seulement à *délimiter* clairement la différence entre le dogmatisme[462] (partie théorique) et le criticisme (partie pratique) et ainsi à fonder la possibilité de tout système (réductible ainsi à deux grands systèmes, réaliste et idéaliste). On pourrait toutefois objecter que Schelling prétend édifier, avec le *Système de l'idéalisme transcendantal*, le système de l'ensemble du savoir et qu'ainsi il est également une sorte de « canon de tous les systèmes possibles[463] ». Mais la différence avec la *Critique de la raison pure* est que le système idéaliste de Schelling prend justement parti par rapport à la thèse absolue, en se mettant du point de vue de la *conscience* et en laissant subsister en-dehors la philosophie de la nature, comme un système opposé. Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, comme son nom l'indique, Schelling part du présupposé idéaliste et en développe les conséquences afin d'établir le système le plus complet, le plus intégratif de réalité. Il s'y trouve déjà un effort d'achèvement, tandis que la *Critique de la raison pure* de Kant examine la *possibilité* du système philosophique et constate que la partie théorique (dogmatique) doit être scindée de la partie pratique, autrement dit qu'il doit exister au moins deux grands systèmes dont les principes sont irréductiblement différents. Enfin, la *Critique* de Kant a montré qu'aucun système ne peut parvenir à une complétude théorique, c'est-à-dire à

[460] *Ibid.*, p.175, (72).

[461] *Ibid.*, p.175, (72).

[462] Bien entendu, nous sommes d'accord pour dire que Kant n'appelle pas dogmatique la partie théorique de sa philosophie, mais ce que nous appellerons avec Schelling le « dogmaticisme ». Nous nous exprimons ici selon l'interprétation schellingienne qui considère la partie théorique comme dogmatique (objet) et la partie pratique comme critique (sujet).

[463] *Ibid.*, p.175, (72).

un savoir définitif de son objet, au risque de chuter dans le dogmaticisme qui assimile l'absolu à l'objet (contradictions dialectiques) et que tout système ne peut avoir de *fin* que *pratique*, c'est-à-dire être l'objet « d'une action nécessairement pratique, encore qu'*infinie*[464]. ». Évidemment, selon Kant cette action infinie est seulement morale et ne vaut que pour l'action pratique, tandis que Schelling cherche justement à fonder une nouvelle connaissance fondée sur cette action libre (celle du « Je » absolu) ou réciproquement à relier cette action libre à une contemplation théorique : c'est ce qu'il appellera l'*indifférence* de l'agir et du connaître.

Selon Schelling, cette indifférence du connaître et de l'agir est une condition essentielle du système, car ce dernier ne peut nous satisfaire que s'il comporte de la « réalité[465] ». C'est en ce sens que Schelling loue Spinoza d'avoir appelé son ouvrage majeur l'*Ethique* car il n'a pas fondé son système sur une faculté théorique (l'entendement), mais dans la raison divine qui est indissociable de son agir[466]. C'est pourquoi, bien que Schelling conçoive la possibilité d'un système dogmatique (la philosophie de la nature), il accorde cependant la *supériorité au système critique*, en raison précisément de son postulat de la liberté du « Je » :

> En ce qui me concerne, je crois qu'il y a bien un système du dogmatisme, tout comme il y a un système du criticisme. Et je crois en outre avoir trouvé dans le criticisme lui-même la solution de l'énigme la nécessaire coexistence de ces deux systèmes ; la réponse à la question de savoir pourquoi, tant qu'existeront des êtres finis, deux systèmes diamétralement opposés seront nécessairement en présence ; pourquoi enfin nul homme ne peut se convaincre d'un système quelconque, si ce n'est *pratiquement*, c'est-à-dire en réalisant *en soi-même* l'un d'entre eux[467].

Il ne faut donc pas s'imaginer la philosophie schellingienne comme *le* système ultime ou définitif de la philosophie, car d'une part, même à l'intérieur de sa philosophie, il y a *plusieurs* systèmes en raison de l'opposition entre réalisme et idéalisme, et d'autre part, puisqu'un système est une position spécifique en fonction de l'individualité[468] de son concepteur, le savoir humain peut tout à fait laisser subsister des *sous-systèmes* différents et même antagonistes, sans qu'aucun ne soit faux intrinsèquement. Ce qui importe, c'est la

---

[464] *Ibid.*, p.175, (72).

[465] *Ibid.*, p.176, (72).

[466] Le problème chez Spinoza est que l'agir purement intellectuel n'enferme aucune volonté, ce qui conduit en définitive à une négation du vrai concept de liberté, qui suppose une distinction avec la seule nature. Mais l'idée d'indifférence connaître et agir est déjà présente.

[467] *Ibid.*, p.176, (73-74).

[468] Schelling ne partage donc pas cette conception hégélienne selon laquelle *un* système pourrait totaliser l'ensemble du savoir.

reconnaissance de la « perspective d'une infinité du savoir[469] », c'est-à-dire l'idée que *tout* système est seulement un *effort* jamais accompli, en vue de réaliser pratiquement ce que le « Je » absolu *est* dans la pure intuition intellectuelle de son essence (liberté absolue). La singularité de la philosophie schellingienne et de *ses* systèmes, c'est qu'elle reconnaît l'absoluité indépassable et le caractère *thétique* du « Je », au fondement de tout système. Mais elle ne prétend nullement, au contraire, défendre le « vrai » système achevé, tandis que les autres ne seraient que des tentatives ou des efforts inachevés. Car *tout* système est une tentative inachevée[470] :

> Pour une tête philosophique, rien n'est plus révoltant que d'entendre dire que désormais toute philosophie doit se trouver cantonnée dans les chaînes d'un unique système. Elle ne s'était jamais sentie plus grande que lorsqu'elle voyait s'ouvrir devant elle la perspective d'une infinité du savoir. Tout ce qui faisait le sublime de sa science consistait justement en ce qu'elle ne pourrait jamais être achevée. Dès l'instant où elle croirait avoir achevé son système, elle deviendrait insupportable à elle-même. Dès cet instant, elle cesserait d'être *créatrice* pour tomber au rang d'instrument de son système[471].

Par conséquent, la *science philosophique* n'est pas l'institution de tel ou tel système, c'est l'*effort infini* d'établir un système fondé sur la liberté absolue du « Je », c'est la reconnaissance de l'unité de l'effort pratique et de la contemplation théorique :

> La suprême dignité pour la philosophie, c'est justement qu'elle attend tout de la *liberté* humaine. Rien de plus pernicieux pour elle par conséquent que la tentative de l'enserrer dans les bornes d'un système théorique qui vaudrait universellement. Celui qui se lance dans une pareille entreprise peut bien être une tête ingénieuse, mais l'*authentique* esprit critique n'a pas de place en lui. Car cet esprit tend précisément à terrasser la vaine manie des démonstrations, afin de sauvegarder la liberté de la science[472].

C'est pourquoi la science *spéculative*, par contraste avec la science objective, s'appelle *philosophie*. Elle ne saurait établir une démonstration complète de son objet, car son essence repose sur cet effort de rendre objectif ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire que sa fin est *contradictoire*. Cette contradiction, qui est la nature même de la philosophie, est comme son

---

[469] *Ibid.*, p.177, (74).

[470] Il est vrai cependant que la philosophie de Schelling prétend exposer le point de vue le plus haut, dans la mesure où précisément elle reconnaît le caractère absolument inconditionné du « Je » et l'exigence d'une réalisation pratique de tout système par un effort infini. Mais il ne prétend pas englober l'ensemble des systèmes dans son système, comme le soutient Hegel.

[471] *Ibid.*, p.177, (74).

[472] *Ibid.*, p.177, (74).

nom l'indique, un *amour* du savoir, qui, à la différence de l'*éros* charnel, repose sur la liberté humaine.

F. Le problème d'ensemble de toute la philosophie : la synthèse spéculative

Dogmatique ou critique, la philosophie est confrontée au même problème[473] et elle doit le résoudre par la liberté. Ce problème est celui de la synthèse dans le domaine spéculatif. Car, dans l'absolu, tout est *identique*, seules valent des propositions *analytiques* et aucune démonstration n'est possible là où le savoir est *immédiat*. C'est le domaine de l'intuition intellectuelle. C'est pourquoi, la proposition *thétique*, celle qui affirme *catégoriquement* l'absolu, est la plus « *abyssale*[474] » (insondable). C'est seulement en *sortant* de la proposition thétique, en supposant donc une proposition *antithétique*, que *commence* la philosophie, c'est-à-dire que nous « pénétrons dans le domaine des preuves[475] » mais aussi du conditionné. C'est à cet endroit que se trouve « l'énigme du monde[476] » : le problème est de savoir comment sortir de l'absolu, « s'opposer un monde[477] », sans pour autant *chuter* dans la phénoménalité ou la finitude. En termes techniques, il s'agit de savoir comment l'*être pur* peut s'objectiver dans le *savoir*, sans pour autant ni devenir *effectif* (ce qui est donné dans la sensation, le phénomène), ni *être-là* en général (« *Dasein* » en allemand), mais rester au contraire l'*être absolu*. C'est cette sortie *hors* de la simple identité, tout en *conservant* cette même identité qui constitue le problème fondamental de l'ensemble de la philosophie :

> La façon dont nous déterminons toutes choses uniquement d'après la loi de l'identité est parfaitement claire, mais ce qui est totalement énigmatique, c'est de savoir comment nous pouvons encore déterminer quelque chose au-delà de cette loi[478].

Cette problématique a déjà été posée par le criticisme kantien (et par les philosophies antérieures puisqu'il s'agit du problème général de l'ensemble de la philosophie), mais il ne l'a pas résolu. Ce dernier a su répondre à la question de la synthèse dans le domaine de *l'expérience sensible*, mais il n'a pas pu y répondre dans le domaine spéculatif, puisqu'il récuse *a priori* l'intuition intellectuelle. Or, comme l'a montré Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*, l'existence même d'un monde de l'expérience sensible ne va pas

[473] *Ibid.*, p.179, (76).
[474] *Ibid.*, p.179, (76).
[475] *Ibid.*, p.179, (76).
[476] *Ibid.*, p.179, (76).
[477] *Ibid.*, p.179, (76).
[478] *Ibid.*, p.181, (79).

philosophiquement de soi et la pure rationalité exige de prouver la *nécessité* de l'existence d'un monde de l'expérience sensible. Pour ce faire, il nous faut quitter *librement* par la pensée le monde sensible et nous placer d'un point de vue absolu, tout comme Descartes pensait l'avoir fait en se plaçant du point de vue du *cogito*. Mais la difficulté est que, une fois sorti du monde l'expérience sensible, nous nous apercevons que la question de l'existence d'un monde sensible en dehors du « Je » absolu est insoluble car précisément ce dernier aboli toute finitude :

> Cette question ne peut donc elle aussi être résolue qu'à la façon dont Alexandre a tranché le nœud gordien, autrement dit en supprimant la question elle-même. Celle-ci ne saurait par conséquent jamais recevoir de réponse, parce qu'on n'est en mesure d'y répondre qu'au moment même où elle ne peut plus être soulevée[479].

C'est pourquoi cette solution qui consiste à *abolir* toute finitude ne relève plus de la théorie, mais de la *pratique*. Il nous faut *librement*, par le postulat pratique du « Je » absolu, nous élever au-dessus de toute théorie, de toute conception objective du savoir, « transgresser toutes les limites du *savoir*[480] » afin de le *produire librement* sur fond de la libre intuition intellectuelle. C'est pourquoi, la réponse à la question de la synthèse spéculative, si l'on ne veut pas se perdre dans de « vaines élucubrations[481] », suppose une transformation de la raison « simplement gnoséologique en une raison *créatrice*, de raison théorique se transformer en une raison pratique[482]. ». Ainsi dogmatisme et criticisme, réalisme ou idéalisme, doivent pouvoir trouver un *point de réunion*, qui est la *liberté* par laquelle la simple affirmation injustifiée ou « *prolepsis*[483] » de chaque système trouve sa justification en s'opposant à l'autre (conflit) et *réalise* par là même la synthèse *dans* l'identité :

> Dans le domaine de l'absolu, le criticisme ne pouvait pas davantage suivre le dogmatisme que ce dernier le criticisme, parce que l'un et l'autre n'avaient d'autre possibilité que celle de l'*affirmation* absolue — affirmation à laquelle le système opposé ne prêtait aucune attention et qui n'était *en rien* décisive pour un système antagoniste. C'est seulement maintenant, en ce point où les deux systèmes se rencontrent, que nul ne peut plus ignorer l'autre, et tandis qu'il s'agissait précédemment d'une possession paisible, acquise sans résistance, il s'agit à présent d'une possession *conquise par une victoire*[484].

---

[479] *Ibid.*, p.181, (79).

[480] *Ibid.*, p.182, (79).

[481] *Ibid.*, p.182, (80).

[482] *Ibid.*, p.182, (80).

[483] *Ibid.*, p.182, (80).

[484] *Ibid.*, p.183, (80-81).

Bien entendu, cette *décision pratique* par laquelle nous faisons *prévaloir* un principe sur un autre, par laquelle nous instituons un système *contre* un autre, ne saurait valoir au commencement que comme une « *anticipation*[485] », qui trouve sa justification uniquement dans la réalisation du système vers la *fin thétique*, c'est-à-dire par cet effort infini vers la liberté, qui fut déjà à l'origine de l'institution du système en *priorisant* un principe plutôt qu'un autre :

> […] c'est à présent uniquement de manière pratique, et en faisant appel à notre liberté, que l'on doit décider si ces principes valent ou non. En revanche, notre spéculation théorique se trouve prise dans un cercle inévitable où elle admet par avance ce que notre liberté affirmera par la suite dans le feu du combat. Si donc nous voulons établir un système, et par conséquent des principes, nous ne pouvons le faire autrement qu'à travers l'*anticipation* d'une décision pratique ; nous ne pourrions pas établir ces principes si notre liberté n'avait déjà préalablement décidé à leur sujet[486] ;

Ainsi, la synthèse spéculative qui constitue le *problème* central de la philosophie dans son ensemble et qui se réalise à travers *plusieurs* systèmes, ne repose pas sur des principes théoriques, qui ne sont désormais plus que des « prolepses » ou selon l'expression de Jacobi des « *préjugés originaires indépassables*[487] », mais sur « *sa propre* décision pratique[488] » par laquelle le philosophe fait *prévaloir* un principe sur un autre et par cet acte *institue* (acte libre de sa volonté) un système, dont la preuve repose sur sa capacité à *tendre* (sans jamais s'achever) vers la liberté absolue du « Je », c'est-à-dire la proposition *thétique*.

G. La victoire du criticisme sur l'ancien dogmatisme : il n'existe aucun passage de l'infini au fini

Nous avons vu dans les chapitres précédents que le problème général de la philosophie est celui de la synthèse spéculative et ainsi de « l'être-là du monde[489] ». Cependant, c'est sur le sens du mot « monde[490] » qu'il faut s'entendre ici. Car il ne s'agit pas selon Schelling, comme on a pu le concevoir avant Kant dans le dogmatisme, du monde tel qu'il nous apparaît

---

[485] *Ibid.*, p.183, (81).

[486] *Ibid.*, p.183, (81).

[487] *Ibid.*, p.182, (81).

[488] *Ibid.*, p.182, (81).

[489] *Ibid.*, p.184, (82).

[490] Il est évident que le mot « monde » fait immédiatement écho à celui de « nature » et faire référence au monde dans la problématique générale de la philosophie, c'est accorder d'emblée une place privilégiée à la philosophie de la nature, dont la problématique générale est énoncée clairement par Schelling dans l'introduction à ses *Idées pour une philosophie de la nature* : « comment une nature en-dehors de nous est-elle possible ? » .

dans la perception sensible, le monde de la finitude soumis à la temporalité. Pourquoi ? Cela est impossible précisément parce que nous nous situons ici d'un point de vue *philosophique*, c'est-à-dire en partant d'un principe de connaissance qui est l'*Être infini*. Or, selon Schelling, l'apport essentiel du criticisme kantien, que Spinoza[491] avait anticipé dans sa doctrine de la substance infinie, est que :

> *Aucun* système ne peut *réaliser* ce passage de l'infini au fini ; certes il est toujours possible de se contenter de jouer avec les idées, mais il reste que cela ne nous avance pratiquement à rien ; — aucun système ne peut *combler* l'abîme qui s'est creusé et établi entre eux. Voilà ce que je présuppose à titre de résultat, sinon de la philosophie critique, du moins de la *Critique de la raison pure*, qui vaut pour le dogmatisme aussi bien que pour le criticisme, et qui doit être également évident pour tous les deux[492].

Cette transition est impossible car l'être de l'inconditionné *aboli* complètement le conditionné et c'est en cherchant à expliquer le dernier par le premier que nous transformons l'absolu en *objet* et que nous devenons « dogmaticiste ». En fait, il n'y a pas d'autre explication du fini que celle d'une *séparation*, d'une *coupure radicale* ou, encore en termes plus religieux, d'une « chute ». C'est pourquoi il faut rigoureusement scinder les sphères, celle du conditionné d'un côté et de l'inconditionné de l'autre. A l'idée « dogmaticiste » qu'il doit y avoir un passage, il faut y substituer cette « exigence absolue : *il ne doit y avoir aucun* passage de l'infini au fini[493]. » C'est en respectant cette exigence défendue par le criticisme kantien que la philosophie peut se préserver de toute proposition transcendante, qui transforme l'absolu en objet, et rester ainsi dans l'ordre légitime des propositions *immanentes*, c'est-à-dire celles qui sont inhérentes à la sphère de l'infini.

Cependant, le passage inverse est tout à fait possible, la philosophie « peut passer du fini à l'infini[494] ». Comme nous l'avons plus haut avec la proposition thétique « Je suis », le but final de la philosophie est de révéler et de développer « la tendance à l'infini […]

---

[491] « Lorsque Lessing demandait à Jacobi ce qu'était, pour lui, l'esprit du spinozisme, ce dernier répliqua : ce n'est rien d'autre que l'antique *a nihilo nihil fit*, que Spinoza se mit à méditer en partant de concepts plus abstraits que ceux des philosophes de la Kabale et découvrir que, chaque fois qu'un engendrement a lieu dans l'infini — quels que soient les images et les termes avec lesquels on essaye de se tirer d'affaire — un *quelque chose* < *aliquid* > se trouve posé qui est *tiré du néant*. « *Il rejeta donc tout passage de l'infini au fini* », et de manière générale toutes les *causae transitoriae*, et il substitua au principe émanationiste un principe *immanent*, une cause du monde lui soit inhérente, et éternellement immuable en elle-même, laquelle prise avec toutes ses conséquences, ne ferait qu'un seul et même être. » *Ibid.*, p.184-185, (82).

[492] *Ibid.*, p.185, (83).

[493] *Ibid.*, p.185, (83).

[494] *Ibid.*, p.186, (83).

intrinsèque au fini lui-même, l'effort éternel visant à se perdre dans l'infini[495]. » C'est pourquoi la *beauté* joue un rôle central dans la conception même de la philosophie, puisque cette *perte de soi* dans l'infini est l'expérience de la *beauté absolue* elle-même. Schelling préfigure ici sa conception du beau, qu'il développera quelques années après dans la *Philosophie de l'art* (1804), comme *abandon à l'incommensurable*, qui est selon lui le principe même de la *religion chrétienne* :

> Dans le christianisme, il y a un abandon inconditionné à l'incommensurable, et c'est là l'unique principe de la beauté[496].

Cependant, c'est bien le *sublime*, sous l'influence de Schiller[497], qui prédomine comme catégorie esthétique dans la philosophie, car cet abandon complet, bien que téléologiquement nécessaire en tant qu'*idéal*, n'est jamais atteint par le philosophe, qui se maintient dans cette attitude « d'effort infini », cette *lutte* contre la toute-puissance (sublimité), qui n'est rien d'autre que l'*amour de soi* au sens philosophique.

Spinoza, sous le charme de la beauté absolue, n'a pu éviter l'écueil du « dogmaticisme » en identifiant *complètement* le fini à l'infini, c'est-à-dire en *objectivant* le « Je » en *chose* afin que notre conscience finie puisse se représenter l'absolu comme une *fin atteignable* et ainsi s'y perdre :

> Il était parti d'une substance infinie, d'un objet absolu. — « aucun passage ne prendra place entre l'infini et le fini » ; — où l'on reconnaît l'exigence de toute philosophie. Spinoza l'interpréta conformément à son principe : le fini ne devait se distinguer de l'infini qu'en raison de ses limites propres ; tout ce qui existe ne devait être que modification de ce même infini : il ne devait donc y avoir aucun passage, aucun conflit, mais cette seule *exigence* que le fini

---

[495] *Ibid.*, p.184, (82).

[496] *Philosophie de l'art*, *op.cit.*, Deuxième section, « Construction de la matière de l'art », p. 121.

[497] *Philosophie de l'art*, *op.cit.*, Troisième section, « Construction du particulier ou de la forme de l'art », p.152-153 : « Le sublime est, dans cette mesure, une subjugation, par le véritable infini, du fini qui *trahit* l'infinité. Il ne peut y avoir d'intuition plus parfaite de l'infini que là où le symbole dans lequel il est intuitionné feint, dans sa finité, l'infinité. « L'immensité de la nature ne peut que rappeler au simple spectateur sensible (je reprends ici les termes de Schiller) les limites de son entendement, tout comme la nature terrible et maléfique avec ses forces immesurables, ne peut que lui rappeler son impuissance. Dans l'intuition purement sensible, il se détournerait avec lâcheté ou avec épouvante, de cette grande image de la nature. Mais à peine s'est-il élevé à la contemplation absolue, à peine a-t-il vu l'infini d'une intuition supérieure descendre dans ce flot d'apparitions et s'allier à ce qu'a de trouble l'intuition sensible comme à sa simple enveloppe, qu'il commence à discerner dans les turbulences de la nature alentour une intuition tout autre : toute grandeur relative hors de lui ne lui apparaît que comme un miroir où il aperçoit la grandeur *absolue*, l'infini en et pour soi. C'est à dessein qu'il met en œuvre sa possibilité d'intuitionner l'infini en soi, pour se soumettre l'infini sensible comme simple forme et éprouver d'autant plus immédiatement, dans cet assujettissement de la grandeur sensible, la supériorité de ses idées sur ce que la nature peut offrir ou présenter de *plus haut*. ».»

> *s'efforce* de s'identifier à l'infini, et de sombrer dans l'infinité de l'objet absolu[498].

Le système spinoziste permet d'identifier d'autant mieux la *contradiction* inhérente à tout *dogmatisme*, c'est-à-dire, répétons-le, à toute philosophie purement théorique, qui omet sa fondation *pratique*. Cette contradiction est l'*aliénation* du sujet de la conscience (sujet empirique) dans l'objet absolu (auquel a été subrepticement conféré les prédicats du « Je »), aliénation qui conduit à la *suppression* de la conscience. Cette suppression, si l'on conçoit les choses psychologiquement, est un *déni*, à savoir le refus inconscient de la reconnaissance de l'absoluité du « Je » et son transfert à l'objet, dont la conséquence inexorable est l'abolition *a priori* de toute conscience :

> Mais c'est là précisément ce qu'il voulait. *Son* Moi ne devait pas être sa propriété, il devait appartenir à la réalité infinie.
>
> Le sujet, *en tant que tel*, ne peut pas s'anéantir, parce que, pour s'anéantir, il lui faudrait survivre à son propre anéantissement. Mais Spinoza ne connaissait aucun *sujet en tant que* tel. Lui-même avait déjà supprimé, quant à lui, ce concept avant d'établir le postulat en question[499].

Évidemment, même avec l'hypothèse du « Je » absolu, le problème de l'existence du sujet empirique se pose encore, car le « Je » absolu supprime également toute finitude, y compris celle de la conscience humaine. Cette contradiction pose le problème de la relation du « Je » absolu au sujet empirique, relation antithétique dans laquelle la conscience est constamment menacée d'être *anéantie* par le « Je » absolu. C'est pourquoi, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, c'est le *devoir moral* et non plus le bonheur qui constitue la fin finale de l'existence finie, ce qui suppose également la représentation imaginaire d'une « éternité en devenir », c'est-à-dire d'un schème pratique de *l'immortalité*, bien que nous sachions que cette durée infinie soit purement fictive et serve uniquement à repousser à l'infini le moment de l'anéantissement de la conscience dans le « Je » absolu.

Concernant Spinoza et le « dogmaticisme », cette contradiction entre l'infini et le fini est insoluble car il ne reconnaît aucune « causalité indépendante, propre au *Moi* et grâce à laquelle il est un *Moi*[500] ». Au mieux reconnait-il une causalité transitive, mais qui d'une part est supprimée complètement par la causalité immanente et, d'autre part, n'est pas la causalité d'un sujet mais seulement des *modes*, c'est-à-dire une causalité *objective*. La conséquence

---

[498] *Ibid.*, p.186, (84).

[499] *Ibid.*, p.186-187, (84).

[500] *Ibid.*, p.187, (84).

terrible et même *immorale* de ce genre de système objectivement absolutiste est de conduire à une totale *passivité du sujet*[501] empirique et de sombrer dans une causalité absolue complètement indépendante de *sa* volonté :

> Ce n'est pas grâce à une causalité propre au sujet, mais grâce à une causalité étrangère en lui que cette exigence devait s'accomplir. Formulée en d'autres termes, cette exigence n'était autre que celle-ci : « Anéantis-toi toi-même au moyen de la causalité absolue », ou encore : « Comporte-toi de manière *absolument* passive vis-à-vis de la causalité absolue[502] ! »

Bien sûr, l'intérêt (illusoire) d'un tel système « dogmaticiste » est la *satisfaction* que procure l'objet élevé *fictivement* (illusion de la raison) à l'absolu, cette « quiétude[503] » et cet « *amour* pour l'infini » que rend possible en *pensée* (et non en *réalité*) un tel système. Ainsi, la leçon du criticisme kantien et la rupture qu'il introduit avec l'ancien dogmatisme (dogmaticisme) en vue de la refondation de la philosophie comme science est d'avoir appris aux *mortels* à tracer d'une façon définitive la *ligne de démarcation* entre l'infini et le fini, qu'il n'y a pas de passage de l'infini au fini et que le fini peut certes s'élever à l'infini, mais sans jamais pouvoir prétendre outrepasser sa *loi*, qui consiste à *tendre* vers *l'objectivation de l'infini* sans jamais achever ce *processus*.

H. Intuition intellectuelle et moralité : l'inatteignable béatitude

Cette satisfaction liée à l'objet absolu est, dans le domaine moral, le « foyer de toutes les divagations chimériques possibles[504] ». Schelling propose alors de « chercher le principe directeur pour l'histoire de toutes les rêveries chimériques possibles[505] ». Pour ce faire, il faut partir du concept d'*intuition intellectuelle* et montrer ses implications morales.

Ce qui a provoqué pour le dogmaticisme, et en particulier pour Spinoza, la *possibilité* d'une chute dans cette « illusion naturelle et inévitable[506] », c'est la faculté *inconsciente* de

---

[501] On notera que cette critique de l'immoralité du « dogmaticisme » ne vaut pas seulement pour Spinoza mais pour tous les systèmes absolutisant l'objet théorique, le posant comme la source de toute activité. Ce sont surtout les systèmes non-philosophiques, essentiellement religieux ou spirituels qui sont ici visés. Ces derniers transfèrent dans l'*idole* de leur foi l'activité du « Je » et s'imposent l'obéissance à des commandements en provenance de leur *objet d'amour*, qui leur *dénie* non seulement toute autonomie mais également toute indépendance (libre-arbitre), ce qui entraîne vers le *fatalisme* qu'a dévoilé Jacobi.

[502] *Ibid.*, p.187, (85).

[503] *Ibid.*, p.187, (85).

[504] *Ibid.*, p.188, (85).

[505] *Ibid.*, p.188, (86).

[506] *Ibid.*, p.188, (86).

l'« intuition intellectuelle de l'absolu[507] », qui est une « auto-intuition[508] » universelle à notre espèce :

> En nous tous est en effet présente une faculté mystérieuse et merveilleuse, celle de nous retirer dans la partie la plus intime de nous-mêmes, hors de l'altération qu'implique le temps, et de recouvrer notre ipséité après l'avoir dépouillée de tout ce qui est venu s'y ajouter de l'extérieur, afin d'intuitionner l'éternel en nous, sous la figure de l'immutabilité[509].

Schelling qualifie cette intuition du « Je » comme étant « l'expérience la plus intime[510] ». Ce point est délicat. Car il est évident que cette expérience est complètement différente de son sens kantien ou humien, à savoir l'expérience sensible. Schelling cherche plutôt à renouer partiellement avec une conception plus cartésienne[511] de l'expérience, qui est clairement distincte de toute perception sensible, puisqu'elle nous « persuade que quelque chose *est* au sens propre du terme, tandis que tout le reste se borne à *apparaître*[512] ». Faisons ici très attention au fait que Schelling ne parle pas de conviction, mais de *persuasion*. La persuasion se distingue de la conviction en ce que la première repose sur une *croyance* et non sur une preuve rationnelle. Ce choix lexical repose sur le fait que cette expérience n'est pas *consciente*, qu'elle n'appartient ni au domaine de la réflexion, ni au domaine des preuves (rationalité), mais elle est la présupposition qu'il existe *en nous* comme *être individuel* la capacité à faire l'expérience (c'est-à-dire d'apercevoir immédiatement par « cette liberté de l'auto-intuition[513] ») du « Je ». Il s'agit donc seulement d'un *postulat* et non d'une proposition démontrée, car cette *expérience de la liberté* de notre *individualité* n'est ni observable, ni

---

[507] *Ibid.*, p.188, (86).

[508] *Ibid.*, p.188, (86).

[509] *Ibid.*, p.189, (87).

[510] *Ibid.*, p.189, (87).

[511] Sur l'expérience chez Descartes et sa proximité avec la conception schellingienne, on peut se rapporter à l'ouvrage de Jean Laporte, *le rationalisme de Descartes*. Il n'y est pas question de Schelling, mais Laporte examine très rigoureusement la conception de l'expérience chez Descartes et nous attirons l'attention sur le fait qu'elle se rapproche (mais reste différente) de celle de Schelling, à savoir l'expérience en tant qu'intuition intellectuelle, sans aucun lien avec la sensation. Voir par exemple ce passage : « Voilà pourquoi aussi l'*expérience*, souvent donné dans le Cartésianisme, comme une source d'incertitude et d'erreurs, ne laisse pas d'être érigée en fondement indispensable de la science. Elle est « trompeuse » lorsqu'elle est « confuse ». Elle est « certaine » lorsqu'elle est « précise ». Et il arrive qu'elle soit telle, même lorsqu'elle porte sur données des sens et de l'imagination : ainsi des faits « simples », comme la transmission du mouvement d'un bout à l'autre d'un bâton, ou bien encore des « notions communes » — unité, égalité, nombre, durée, etc... — qui peuvent être saisies « en contemplant les images des choses matérielles » quand ces images sont assez dépouillées et comme dénudées. — Mais c'est là une connaissance « intuitive » et par conséquent « intellectuelle » ? Bien entendu, puisque le mot « intellectuel » désigne justement ce qu'il y a de précis dans l'expérience interne ou externe [...]. » J. Laporte, Le *rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945, Livre I, chapitre premier, III, p. 58-59.

[512] *Ibid.*, p.189, (87).

[513] *Ibid.*, p.189, (87).

démontrable. C'est pourquoi nous ne pouvons que *croire* à cette intuition et en faire un postulat pour nos démonstrations. Elle est cependant la *condition de toute démonstration* relativement au suprasensible. C'est précisément l'effort démonstratif de la philosophie de révéler progressivement ce que notre esprit individuel intuitionne en tant qu'*expérience* de la *totalité de l'Être*.

Schelling fait d'ailleurs peut-être références à Descartes ou à Leibniz lorsqu'il dit :

> Tout notre savoir doit nécessairement avoir pour point de départ de telles « expériences », des expériences immédiates ; voilà une vérité que beaucoup de philosophes ont déjà énoncée et auxquels il ne manquait, pour parvenir à l'entière vérité, que l'explication relative à la nature spécifique de cette intuition[514].

La lacune des philosophies antérieures à celle de Fichte et à son postulat de l'intuition intellectuelle, est d'admettre des *vérités innées*, des « expériences immédiates » dans l'âme que le Créateur aurait inscrites en elle, admission « dogmaticiste », car elle *chosifie*[515] l'âme, elle la rabaisse à la finitude, au lieu de la reconnaître notre *expérience intime* du « Je » (Dieu). C'est pourquoi Schelling reprend certes à son compte ce principe que la philosophie, pour ne pas être un jeu abstrait d'idées, doit « nécessairement partir de l'expérience[516] », mais plus rigoureusement « d'une expérience *immédiate* au sens le plus stricte du terme, c'est-à-dire d'une expérience produite par soi-même et indépendante de toute causalité objective[517]. ». Autrement dit, *notre* intuition intellectuelle n'est *pas* une vérité innée (« semences » disait Descartes) dont nous ferions l'expérience par son dévoilement dans la conscience, mais constitue *en elle-même* une *expérience inconsciente* que notre *individualité non-empirique* fait *de toute éternité*, mais qui pour notre conscience (sujet empirique) est un *Autre*. C'est pourquoi nous avons développé dans notre thèse ce concept de *paradigme de la réflexion*. Du point de vue de la réflexion consciente, le « Je » absolu est un Autre car il est impossible de le reconnaître en tant que « Je » sans abolir le sujet empirique et ainsi toute forme de réflexion. Schelling dépasse alors ce paradigme réflexif par la présupposition d'une expérience (intuition intellectuelle) absolument *transcendante* relativement au sujet empirique (pas de passage de l'infini au fini), mais absolument *immanente* si nous faisons *abstraction* de la

---

[514] *Ibid.*, p.190, (87).

[515] Cette chosification de l'âme à l'âge classique est absolument évidente, ne serait-ce que par l'usage constant du mot latin « *res* » pour caractériser l'âme. Cette tendance « dogmaticiste » se maintient lexicalement chez Kant par l'usage du mot allemand « *Ding* » pour caractériser la « chose en soi ».

[516] *Ibid.*, p.189, (87).

[517] *Ibid.*, p.189, (87).

conscience réfléchissante au cours de l'exposition du pur « Je ». Évacuant ainsi la réflexion de la pure essence, l'ayant purifiée de toute relation à la conscience finie, la philosophie peut désormais établir une connaissance « qui porte sur la vie et l'existence[518] », c'est-à-dire qui prend sa source dans *l'intuition de la pure essence*.

Grâce à cette intuition s'opère un renversement des rapports : le « Je » n'est plus dans le temps, mais dans « la pure éternité absolue[519] », tandis que le monde objectif se perd dans l'intuition du « Je ». C'est, d'après Schelling, ce qui a rendu supportable aux « dogmaticistes » et aux mystiques l'idée d'une *perte de soi* dans l'objet absolu, car ces derniers avaient mis leur « propre Moi à la place de la déité[520] ». Cette perte de soi n'était finalement qu'une *reconquête de soi-même* dans l'aliénation de l'objet absolu, ce n'était pas un véritable anéantissement. Seulement l'être de la conscience unie à l'objet absolu reste à

---

[518] *Ibid.*, p.190, (88).

[519] *Ibid.*, p.190, (88).

[520] *Ibid.*, p.191, (89). Il y a un point ici qui ne nous semble pas clair et qu'il nous faut essayer d'expliquer. On a du mal à comprendre comment d'une part le « Je » peut être absolu et, d'autre part, comment il est possible à certains hommes (les dogmatiques et les mystiques) de mettre leur « propre Moi à la place de la déité ». Car si le « Je » abolit toute conscience (rapport sujet-objet), on ne comprend pas en quoi « pensé son propre Moi à titre de substrat de cet anéantissement » (89) rend plus supportable l'anéantissement dans l'objet absolu. En fait, Schelling veut dire selon nous la chose suivante : la pure *essence* (« Je ») étant *liberté absolue*, l'homme lui-même dans son essence également, jouit d'une *volonté libre*. Or, bien qu'à cause de son existence dans le monde des objets il n'en ait pas conscience, il n'en reste pas moins qu'il possède inconsciemment au fondement de sa conscience cette *auto-intuition de son essence*, qui certes est *impersonnelle* (c'est le « Je » universel, impersonnel), mais n'en reste pas moins l'essence de *sa* volonté. Car chaque homme individuel a en lui cet *acte de liberté* par lequel il est son *propre commencement* : il jouit dans son esprit de ce *pur pouvoir* du « Je » (l'essence). Le « Je » absolu n'est certainement pas la volonté-propre de chaque créature, ni même celle de Dieu comme existant puisqu'il est personnel, mais il est l'*essence* universelle, cette liberté absolue qui *transite* dans tous les êtres mais qui ne se fige dans aucune et dont chacun peut jouir en s'élevant à sa dignité (moralité). Si l'homme individuel peut agir librement et s'élever inconsciemment à l'auto-intuition de *son* essence (« Je »), c'est précisément parce qu'il est le produit ou la conséquence de cette *pure liberté* qui est au *fondement* de son esprit individuel. Donc, si les mystiques et les dogmatiques ont pu supporter de s'anéantir dans le Dieu-objet, c'est parce qu'ils *sentaient* inconsciemment que ce Dieu était leur *propre* essence (« Je »). Car notre volonté-propre (ipséité) qui est à la racine de notre personnalité, est *éternellement lié* au « Je » absolu grâce auquel nous pouvons agir selon une liberté absolue. La note C (89) de la « huitième Lettre » nous semble confirmer notre interprétation : « La raison qui fait que nous ne pouvons jamais nous détacher de notre propre Moi réside uniquement dans l'absolue liberté de notre être (*Wesen*), liberté en vertu de laquelle le *Moi* en nous ne saurait être une *chose* [...]. » Schelling dit bien « le *Moi* en nous », substantivation qui implique qu'il *doit* y avoir un *point de contact* par lequel notre *ipséité* est *reliée* (identique dans le lexique schellingien) au « Je » universel et est *élevée à l'inconditionnalité* tout en *conservant* cette ipséité sous la forme d'une personnalité. Mais le problème est que cette liaison est purement *intellectuelle* ou *inconsciente*, puisqu'à cause de la chute, ce point de liaison avec le « Je » absolu abolit notre conscience individuelle qui est liée au monde des objets. Si nous pouvons agir moralement (volonté libre), alors cela suppose nécessairement une liaison *a priori* entre notre individualité (ipséité) et le « Je » universel grâce auquel nous nous élevons à la liberté absolue. Mais il est tout aussi vrai que cette liaison est hors de toute conscience et n'appartient pas au domaine de l'effectivité (existence). Il s'agit donc d'une liaison *potentielle* dans l'essence du « Je » qui nous confère le *pouvoir* d'agir, bien que l'action morale conduise inexorablement à l'anéantissement de cette même ipséité, puisque l'action morale est indissociable de la finitude, c'est-à-dire de sa relation au « non-Je ». Il y a donc bien ici une contradiction irrésolue par Schelling, contradiction qui sera en quelque sorte le moteur de la philosophie de l'esprit dès *Philosophie et religion* (1804), puis évidemment dans les *Recherches* (1809).

l'état tout à fait indéterminé (= X) dans le dogmaticisme et le mysticisme, alors même que le criticisme achevé nous montre désormais très clairement que c'est bien toujours *soi-même* qui est pensé lors de la *fusion* de la conscience avec l'objet absolu :

> Cette nécessité de se penser encore *soi-même* dans tous les cas vînt en aide à tous les visionnaires, et c'est elle qui fut également secourable à Spinoza. Tandis qu'il s'intuitionnait soi-même comme *abîmé* dans l'objet absolu, c'est encore *soi-même* qu'il intuitionnait ; il ne pouvait pas se penser lui-même comme anéanti, sans se penser en même temps encore comme existant[521].

Cette fusion ou, si l'on préfère, cette *identification* à l'objet absolu (qui devient dès lors suprêmement actif et la conscience suprêmement passive), est « au principe de toute exaltation visionnaire (*Schwämerei*)[522]. » Elle consiste à *objectiver* l'intuition intellectuelle sous la forme « d'un monde suprasensible qui transcende le Moi[523] ». C'est ce qui a conduit les philosophes depuis « l'Antiquité la plus reculée[524] » à situer *hors de* la conscience un état supérieur dans un monde objectif suprasensible. D'où l'explication mythique de l'Antiquité selon laquelle notre âme aurait vécu un « état bienheureux[525] » dans un monde suprasensible existant *antérieurement* et, probablement « en punition d'un crime ancien[526] », aurait *chuté* « dans le cachot du monde objectif[527]. » Cette explication n'est évidemment pas philosophiquement satisfaisante, non seulement car elle est purement *historique*, mais aussi parce qu'elle est issue de l'illusion dogmaticiste selon laquelle l'état de perfection serait situé dans un *monde suprasensible* désormais inaccessible (passé), alors que le criticisme achevé nous enseigne au contraire que cet *état de perfection de l'âme* n'est pas lié au temps, mais correspond à *l'éternité* du « Je » absolu, indépendamment de tout monde objectif extérieur à l'intuition intellectuelle. Ainsi, s'il y a un état absolu du sujet, ce ne peut être qu'à travers l'intuition intellectuelle qui impose la négation de toute forme d'objectivité, c'est-à-dire ici sans recours ni à la temporalité, ni à l'histoire au sens empirique.

Mais alors une fois cette illusion dissipée, s'il n'y a pas de monde objectif suprasensible, en quoi consiste la moralité ? Et surtout, quelle est sa fin s'il n'*existe* (au sens objectif) pas de monde suprasensible ? Nous savons que pour le criticisme kantien, la moralité

---

[521] *Ibid.*, p.191, (89).

[522] *Ibid.*, p.192, (90).

[523] *Ibid.*, p.192, (90).

[524] *Ibid.*, p.192, (90).

[525] *Ibid.*, p.193, (91).

[526] *Ibid.*, p.193, (91).

[527] *Ibid.*, p.193, (91).

constitue la *fin suprême* de l'existence humaine, car elle s'impose *catégoriquement* indépendamment de toute fin conditionnée (liée au désir, à l'intérêt). Schelling soutient bien entendu cette position avec Kant, mais, comme souvent, la complète. Si la moralité est en effet la tâche suprême que *l'être fini* peut accomplir en cette vie, en tant « qu'approximation de cet état absolu, […] en vue de la liberté absolue[528], elle ne saurait être « ce qu'il y a de plus haut[529] », car dans le « Je » il n'y a pas d'effort, l'être n'est pas contraint de respecter la loi, puisqu'il « ne connaît plus d'autre loi que la loi éternellement immuable de sa propre essence[530]. » Cette distinction entre la pure liberté du « Je » et le libre effort moral du sujet empirique est cruciale, car elle évite de tomber à nouveau dans une sorte de lecture « dogmaticiste » de la morale kantienne, qui consiste à croire qu'il *existe* un « bonheur suprême[531] » comme « *récompense* de la vertu[532] », soit par la bonne fortune dans le cas d'une assistance divine (souvent soutenu par la prière ou l'espoir intérieur), soit après la mort dans ce que l'imagination appelle le Paradis. Cette représentation est *fautive* d'un point de vue critique, car elle admet un monde objectif suprasensible (hors de notre existence temporelle) en se fondant pourtant sur *le bonheur sensible*, c'est-à-dire la satisfaction des désirs, l'intérêt etc… Pour ne pas tomber dans cet écueil issu des postulats pratiques (la justice divine notamment), il faut bien avoir à l'esprit que la moralité s'efforce *d'égaliser* la liberté et la béatitude. Autrement dit, la morale ne nous dit pas que nous serons récompensés dans « l'autre vie » pour notre droiture morale, mais elle *exige* de nous que nous renoncions *en cette vie* au bonheur sensible, c'est-à-dire de nous efforcer de trouver une satisfaction *intérieure* qui n'attend rien de l'extérieur (le monde objectif) et qui *méprise* la satisfaction issue de la contingence (une forme de « chance ») du monde objectif :

> Plus nous devenons libres, plus nous nous rapprochons de ce qui est conforme à la raison, et moins nous avons besoin du bonheur suprême, c'est-à-dire d'une béatitude (*Seligkeit*) dont nous ne sommes plus redevables à nous-mêmes, mais à la bonne heure (*Glück*).[533]

Ce à quoi nous *appelle* la morale, ce n'est certainement pas de tendre vers notre bonheur, mais au contraire de nous rendre apte à nous *dispenser* de tout attente de bonheur et d'essayer de ressembler au « Je » absolu, pour lequel liberté et béatitude ne font qu'un :

---

[528] *Ibid.*, p.193, (91).

[529] *Ibid.*, p.193, (91).

[530] *Ibid.*, p.194, (92).

[531] *Ibid.*, p.194, (92).

[532] *Ibid.*, p.194, (92).

[533] *Ibid.*, p.194, (92).

> Là où la *liberté* est *absolue*, *la béatitude l'est* aussi, et inversement[534].

Mais c'est là la *contradiction*. Car cette liberté absolue du « Je » est inconcevable en relation avec notre *finitude*, elle ne permet aucune *réflexion* rendant alors possible la conscience et ne correspond par voie de conséquence à aucune *effectivité* :

> Mais, accompagnée d'une liberté *absolue*, aucune conscience de soi n'est plus pensable. Une activité pour laquelle n'existe plus aucun *objet*, aucune résistance, ne revient jamais sur soi-même. C'est seulement à la faveur de ce retour sur soi-même que naît la *conscience*. Seule une réalité *limitée* est pour nous *effectivité*[535].

En fait, ce n'est pas la philosophie, mais c'est l'existence humaine qui est contradictoire[536]. Plus les résistances de l'objet sont surmontées, plus notre conscience s'affaiblit. L'extension de *notre* être, c'est-à-dire son indépendance par rapport à toute objectivité, s'accroît, est en « raison inverse[537] » de l'intensité de notre conscience et ainsi de notre *sentiment d'existence*, qui est la condition nécessaire de toute forme de satisfaction. C'est pourquoi notre *condition humaine* implique que le « moment suprême de l'être est pour nous le passage au non-être, le moment de *l'anéantissement*[538]». Autrement dit, la représentation de *l'activité suprême* (l'être absolu = le « Je ») est pour nous identique à celle de la *suprême passivité* (repos absolu), que Schelling compare à cette quiétude ou *ataraxie* à laquelle l'épicurien aspire. Mais comme on l'observe par ce raisonnement, cette paix de l'âme n'est en fait rien d'autre qu'une sorte de représentation de *l'arrêt de l'existence*, c'est-à-dire de la *mort*, que seule la réflexion[539] sur soi interrompt :

> Nous nous réveillons de l'intuition intellectuelle comme d'un état de mort. Nous nous réveillons par *réflexion*, c'est-à-dire sous la contrainte d'un retour à nous-mêmes[540].

---

[534] *Ibid.*, p.196, (93).

[535] *Ibid.*, p.196, (94).

[536] Il est intéressant de noter que ces passages schellingiens font déjà écho aux idées développées par Freud dans *Le Malaise dans la culture*, œuvre dans laquelle le fondateur de la psychanalyse souligne à juste titre la bizarrerie de la nature humaine dont le « programme » vers le bonheur est en contradiction avec la réalité du monde extérieur (principe de réalité). Freud en reste qu'au constat et en induit les conséquences psychologiques. Mais cette bizarrerie de l'existence humaine n'est-elle pas la marque de l'action universelle du *mal* dans la création qui a subverti de toute éternité l'ordre originel ? C'est en tout cas la voie explicative qu'emprunte Schelling dans les *Recherches* de 1809.

[537] *Ibid.*, p.196, (94).

[538] *Ibid.*, p.196, (94).

[539] Ces raisonnements sur la moralité attestent de l'importance de la réflexion pour la condition humaine et peuvent selon nous expliquer pourquoi elle a pu, comme nous le pensons, s'instaurer à travers l'histoire comme paradigme.

[540] *Ibid.*, p.197, (94).

La *vie* humaine est en effet nécessairement liée aux *objets* et la *mort* n'est rien d'autre que la *perte de soi*[541] dans une activité à laquelle ne s'oppose plus aucun objet (sans résistance). L'homme existe donc dans un *équilibre instable* ou, si l'on veut *dynamique*, car il n'est jamais vraiment ontologiquement mort dans la mesure où il s'oppose constamment à des objets, mais jamais vraiment vivant, comme le sont les animaux, car il tend également à revenir vers *soi*, vers sa véritable *essence*, vers le « Je » absolu, dont la nature est bien *au-delà* du concept de « *vie*[542] » qui n'est attribuable qu'à des êtres finis. C'est pourquoi malheureusement, l'intuition intellectuelle nous apparaît seulement *négativement* comme une complète passivité, comme un état de mort, car nous sommes incapables de nous élever à la pleine *positivité de son essence*. Il est donc tout à fait naturel que, même si le fondateur de la philosophie disait que « philosopher, c'est apprendre à mourir », nous *craignions la mort*, que nous cherchions à la fuir ou du moins à la repousser autant que faire se peut (bien qu'inévitable) car l'éternité elle-même nous apparaît illusoirement comme une effroyable passivité, une complète absence de vie, ce qui n'est absolument pas désirable :

> Si je poursuivais l'intuition intellectuelle, je cesserais de vivre. Je quitterais « le temps pour entrer dans l'éternité[543] ».

On peut dès lors interpréter le mythe judéo-chrétien du péché originel comme une « sortie hors de cet état absolu. […] de cet état de béatitude[544] », mais à condition de bien avoir à l'esprit que cette « contemplation intellectuelle de nous-mêmes[545] » n'a pas existé dans le sens *historique*, car il nous est justement impossible de concevoir un tel état, sinon sous la forme de la mort, qui n'est qu'une conception négative et inadéquate à la *positivité absolue*. D'où la relative pertinence des « sages chinois », qui font « consister le bien suprême, la béatitude absolue — dans le néant[546]. », ainsi que la « profession de foi de

---

[541] Il est intéressant de remarquer ici que ces propositions seront au centre de la philosophie de Hegel, dans sa nouvelle conception de la dialectique, qui consiste en une aliénation de l'esprit dans l'objet (« mort ») et que sa vie consiste précisément en un *retour sur soi*, une *réflexion*, qui *s'oppose à l'objet*. Schelling s'efforce d'aller *au-delà* du concept de *vie spirituelle* pour chercher une fondation de la philosophie dans l'*être pur*, que Hegel dans la *Science de la logique* avait assimilé au *néant* (l'immédiateté abstraite).

[542] Non pas que l'humanité en Dieu n'ait aucune vie, mais Schelling veut dire que la vie telle que nous la percevons dans l'existence temporelle n'est pas comparable à celle (supposément) en Dieu. Une vie individuelle en Dieu ne saurait être conçue comme arrachement à la passivité de la matière inerte, mais plutôt comme une *plénitude d'affirmation* soustraite à toute forme de passivité indépendante et antagoniste à l'être universel (l'*égoïsme* créaturel), ce que nous ne vivons ici-bas pour ainsi dire jamais.

[543] *Ibid.*, p.197, (95). La citation mise entre guillemet par Schelling serait, d'après les notes de Jean-François Courtine, extraite de l'ouvrage de Kant *La fin de toutes choses*.

[544] *Ibid.*, p.197, (95).

[545] *Ibid.*, p.197, (95).

[546] *Ibid.*, p.197, (96).

Lessing[547] », qui se représente le monde des bienheureux comme étant la source d'un « *ennui* infini[548] ». La condition humaine telle que nous l'expérimentons dans le temps et la durée n'est donc pas faite pour la béatitude car elle est *inatteignable*, mais c'est pourtant cette représentation du « Je » absolument libre et bienheureux qui est la condition nécessaire de notre effort moral.

I. La réunion du dogmatisme et du criticisme dans l'identité absolue

Le résultat du chapitre précédent est que dogmatisme et criticisme tendent à « s'anéantir soi-même[549] », c'est-à-dire que soit :

a) « je m'abîme dans l'objet absolu[550] » (dogmatisme).

b) « tout ce qui se nomme objet disparaît dans l'intuition intellectuelle que j'ai de moi-même[551] » (criticisme)

Dans les deux cas, le système tend à la *réalité absolue*, soit par l'objet, soit par le sujet, et cela a pour conséquence inéluctable la tendance à la *suppression* de ma *subjectivité individuelle* (conscience de soi). Cette tendance repose sur le fait que chacun des systèmes tendent à l'abolition de l'opposition sujet-objet dans *l'identité absolue*. La différence cependant est que le criticisme tend à une unité immédiate du sujet (« Je » absolu) puis seulement médiatement à la coïncidence sujet-objet, tandis que, inversement, le dogmatisme tend à une unité immédiate de l'objet, puis seulement médiatement à la coïncidence des pôles. Sur le plan moral, le *dogmatisme* s'efforce immédiatement vers le *bonheur suprême* (objet absolu) et identifie médiatement la conscience avec l'objet absolu (coïncidence), ce qui revient selon lui à l'effort moral. Inversement, le *criticisme* s'efforce vers la *moralité* (« Je » absolu = identité absolue de *mon* être) et identifie médiatement le monde objectif à ma conscience morale, ce qui revient selon lui la béatitude (absorption du monde objectif dans le « Je » absolu). Mais l'on constate aisément que ces deux principes moraux (le devoir moral et la béatitude) ne peuvent jamais être réunis, tant que la conscience *s'efforce* vers la *thèse absolue*. C'est seulement *dans cette thèse* que chaque système *s'accomplit*. On comprend dès

[547] *Ibid.*, p.197, (96).
[548] *Ibid.*, p.197, (96).
[549] *Ibid.*, p.199, (97).
[550] *Ibid.*, p.199, (97).
[551] *Ibid.*, p.199, (97).

lors pourquoi Schelling a affirmé[552] qu'il n'existe *aucun* système philosophique humain qui accomplirait le savoir absolu, puisque c'est seulement la thèse absolue qui *est* cet accomplissement, thèse qui échappe par nature à notre entendement fini en dépit de son effort spéculatif.

Toujours sur le plan moral, Schelling en déduit la place philosophique *des* systèmes moraux de l'Antiquité gréco-romaine que sont le *stoïcisme* et *l'épicurisme*. Le Stoïcien s'efforce de se rendre *indépendant* de l'attrait des objets sensibles par un effort moral et vise indirectement la béatitude grâce à cette indépendance. Tandis que l'Épicurien s'efforce de *satisfaire* (bonheur suprême) tous ses besoins sensibles par la réduction de ceux-ci, afin de s'en rendre indépendant. Le but est le même (liberté absolue), mais le stoïcien aspire *métaphysiquement* à la liberté (indépendance par rapport au sensible), alors que l'épicurien y aspire *physiquement* (plénitude sensible, sentiment de sérénité). Naturellement, le stoïcien est également en un certain sens physicien, car il réalise cette indépendance dans la succession temporelle et ainsi dans le monde naturel, tandis que l'épicurien est également métaphysicien, dans la mesure où la réalisation de tous ses besoins sensibles est *infinie* (purement idéal, jamais atteint).

Toutes ces contradictions sont finalement rationnelles. Elles reposent sur le fait qu'un système est soit idéaliste, soit réaliste, et qu'il ne peut atteindre sa fin qu'*approximativement*, au risque de se renverser dans le système opposé. L'*identité absolue* n'est pas possible du point de vue d'un système, qui n'est jamais accompli, mais toujours *à réaliser* (tâche infinie). L'identité absolue n'a de sens que pour la pure *essence* (l'universalité absolue ou Dieu même), mais non pour les *pôles antagonistes* qui tendent infiniment vers elle sans jamais l'atteindre. Schelling suggère donc, dès les *Lettres* (1795), d'achever le point de vue critique en le dépassant, c'est-à-dire d'inscrire les systèmes contradictoires dans l'identité absolue :

> Il se confirme donc d'un bout à l'autre que, dès lors que l'on s'élève à l'absolu, tous les principes antagonistes se réunissent, tous les systèmes contradictoires deviennent identiques[553].

Cependant, Schelling défend que l'idéalisme ou le criticisme est *supérieur* au dogmatisme ou réalisme. Pourquoi ? Car le dogmatisme tend à se renverser dans le criticisme,

---

[552] Voir plus haut F.

[553] *Ibid.*, p.203, (101). C'est pourquoi à partir de l'*Exposition* de 1801, Schelling concevra l'opposition des systèmes dans l'identité absolue comme étant soit une *prédominance de l'objet* (système théorique ou de la nature), soit une *prédominance du sujet* (système pratique ou de l'esprit), mais jamais comme un antagonisme simple du sujet à l'objet.

c'est-à-dire que la philosophie théorique autorise et même impose un *passage* à la philosophie pratique (de la nature à l'esprit), tandis que le criticisme ne doit *pas* devenir un dogmatisme, c'est-à-dire au contraire « nécessairement considérer ce but ultime comme l'objet d'une tâche infinie[554]». S'il cherche à atteindre *objectivement* sa fin, il se transforme alors en dogmatisme et ce, de deux façons. Soit :

a. Il le considère comme *réalisé* dans le cadre de son système comme *objet de savoir* et sombre dans le « dogmaticisme », s'anéantit comme sujet et « s'abandonne alors à toutes les terreurs de la « *Schwärmerei*[555] » (enthousiasme délirant).

b. Il le considère comme *réalisable* et, bien que l'absolu ne soit pas objet de savoir (puisque non réalisé), il se *l'imagine* être réalisé dans la projection du système, par une sorte de libre fiction à laquelle la conscience s'identifie (imaginairement) et cela donne naissance à une sorte de « mysticisme[556] ».

Nous comprenons enfin désormais la différence cruciale entre le dogmatisme et le criticisme. Ce n'est pas la fin visée, qui est la même (l'identité absolue), mais le *rapport* à cette fin. Le criticisme, précisément parce qu'il sait être *critique* à l'égard de sa propre tendance, sait qu'il ne peut pas atteindre la fin qu'il vise, mais seulement s'en *approcher*. En fait, si nous sommes autorisés à dire qu'il doit y avoir en quelque façon un « Je » absolu et un Dieu qui rétablit la justice entre la moralité et le bonheur, c'est-à-dire si nous sommes autorisés à faire l'hypothèse d'une *fin thétique*, ce n'est pas théoriquement que le criticisme nous y contraint, mais « *par* l'esprit de ses postulats pratiques[557] ». Le criticisme nous rend légitime à présupposer qu'il *doit* y avoir une identité absolue, en raison de la *destination* de l'humanité : c'est vers cet *idéal* que notre effort doit tendre, bien qu'il soit inconnaissable et hors de notre portée. C'est pourquoi Schelling, dans la première lettre, a commencé par des considérations esthétiques sur le sublime : l'existence humaine a la forme sublime d'une lutte contre une force infiniment supérieure (l'idéal) et sa fin moralement légitime ne peut être que *tragique*. En effet, la fin de l'humanité est tragique, car elle lui impose l'exigence de se *résigner* à périr dans un combat perdu d'avance, puisque la fin n'est pas atteignable. Cette fin est également sa destination :

---

[554] *Ibid.*, p.204, (102).

[555] *Ibid.*, p.204, (102).

[556] *Ibid.*, p.204, (102).

[557] *Ibid.*, p.205, (103).

> Pour le criticisme, ma *destination* est en effet celle-ci : *s'efforcer à l'ipséité immuable, à la liberté inconditionnée, à l'activité sans limites*[558].

Par conséquent, la philosophie de l'identité de Schelling, qui s'accomplit d'un côté par la philosophie de la nature (théorique) et de l'autre par la philosophie de l'esprit (pratique), ne saurait elle-même admettre l'identité absolue d'une façon théorique (Dieu comme *objet* de ma connaissance) mais seulement selon une *exigence* pratique en tant que soubassement nécessaire (postulat) à la réalisation infinie *des* systèmes. La philosophie de l'identité ne prétend donc pas dépasser le criticisme, mais seulement *l'achever* en l'inscrivant comme *point de vue suprême* dans la philosophie universelle de l'humanité. Maintenant que le fondement (« Je ») en tant qu'identité absolue a été établi, Schelling peut mettre en œuvre *l'élaboration du système* lui-même.

[558] *Ibid.*, p.205, (103).

Section III : L'élaboration du système de l'identité[559]

Nous avons montré que la refondation de la métaphysique comme science, après les limites et les objections que Kant a formulées à l'égard de la métaphysique *dogmatique*, exige l'établissement d'un nouveau principe du savoir en vue de la constitution d'un nouveau *système* de connaissance, respectant désormais la condition essentielle de la scientificité philosophique, à savoir celle de pouvoir procéder à des jugements synthétiques *a priori*. Dans le texte précédant la *Grundlage* (*À propos du concept de la doctrine de la science*…), Fichte fait une distinction fondamentale entre le *fondement* du système (une proposition certaine) et le *développement* système lui-même (la forme systématique) :

> L'essence de la science résiderait donc dans la complexion de son contenu, celui-ci devrait, pour celui qui veut avoir une science, être au moins certain ; et la forme systématique serait seulement contingente pour la science ; elle ne serait pas la finalité de celle-ci, mais seulement un moyen d'obtenir une fin. […] La proposition certaine – nous n'en avons jusqu'à présent accepté qu'Une seule comme certaine – ne peut pas tirer sa certitude uniquement de la liaison avec les autres, mais doit l'avoir à l'avance, avant celle-ci ; car de la réunion de plusieurs parties ne peut surgir ce qui n'est en aucune partie. Mais toutes les autres devraient recevoir d'elle leur certitude. Elle devrait être, avant toute liaison, certaine et déterminée. En revanche, pas une seule parmi les autres ne devrait l'être avant la liaison, mais ne le devenir que par elle[560].

Ce fondement du savoir a ensuite été formulé par Fichte dans la *Grundlage* de 1794 : le « Je » absolu. Cependant, Fichte établi ce principe pour entrer aussitôt dans le développement du système, sans s'expliquer plus à fond sur le statut du « Je » thétique et sans

---

[559] Nous avons choisi la locution « système de l'identité » pour caractériser l'ensemble des développements philosophiques qui appartiennent au système et non à sa simple fondation. Dans notre perspective, les *Idées* de 1797, le *Système* de 1800, l'*Exposition* de 1801 et toutes les œuvres ultérieures jusqu'aux *Recherches* de 1809 appartiennent au système de l'identité. Nous approuvons le jugement de Grant selon lequel ce qui a été appelé philosophie de l'identité pour caractériser la période qui succède à l'*Exposition* de 1801 n'est en vérité qu'un développement interne (un moment) de la philosophie de la nature et non un système à part entière : « « The so-called identity philosophy does not therefore constitute one of many separate *systems* in Schelling's corpus, but rather an intra-naturphilosophical development […]. », *op.cit.*, p.4. Mais nous avons conservé ce titre de philosophie ou système de l'identité pour caractériser l'ensemble de la philosophie schellingienne depuis les *Idées* de 1797 jusqu'aux *Recherches* de 1809, car, comme nous l'avons déjà expliqué dans notre introduction, l'entrée de la philosophie de l'esprit constitue en quelque sorte un tournant dans le développement du système et annonce (mais n'établit pas) la distinction future entre philosophie négative et positive. Par conséquent, bien que cette locution ait nécessairement quelque chose d'artificiel et d'imprécis, nous considérons par commodité que le « système de l'identité » correspond à tous les développements de Schelling *antérieurs* au tournant de 1809, ce qui inclut donc tout autant la philosophie de la nature (réalisme ou partie théorique) que la philosophie de la conscience (idéalisme ou partie pratique).

[560] Fichte, *À propos du concept de doctrine de la science*, *op.cit.*, p.16-17.

exposer l'ensemble des *caractères ontologiques* qu'il faut lui attribuer *avant* toute opération de synthèse sous la condition de la seconde hypothèse de la *Doctrine de la science*, le « non-Je ». Fichte avait surtout à l'esprit de *construire* le système afin de pouvoir répondre aux objections sceptiques qui menaçaient la philosophie critique de Kant, notamment à propos du statut des *principes logiques* et du concept de *chose en soi*. C'est dans cette intention de caractérisation *complète* du « Je » que Schelling écrit *Du Moi* et nous avons tenté dans notre chapitre « le Je comme fondement de la philosophie comme science » (Section II, chap.5) de montrer d'une part comment Schelling *achève* le concept du criticisme (encore empreint de dogmatisme chez Kant) et d'autre part réalise une déduction complète des caractères absolus du fondement que Fichte avait encore laissé dans une relative indétermination. Cependant dans *Du Moi*, il ne s'agit que du fondement et non du *savoir* résultant de ce fondement. Or, nous savons que Schelling et Fichte vont entrer en désaccord concernant le développement du système, surtout à partir de 1801 avec la parution de l'*Exposition de mon système de la philosophie*[561] de Schelling.

C'est pourquoi nous souhaiterions retracer la progression schellingienne depuis l'introduction des *Idées pour une philosophie de la nature* (1797) jusqu'à l'*Exposition* de 1801, afin de tenter de comprendre ce qui a pu séparer les chemins de Fichte et de Schelling malgré leur accord sur la nature du fondement de la philosophie. Nous voudrions montrer que Schelling a eu assez tôt une idée précise de son système philosophique dès les *Idées pour une philosophie de la nature* de 1797, bien qu'il n'ait *décidé*[562] de l'exposer dans le détail qu'en 1801. Non pas que les *Idées* contiennent déjà le système, mais elles en dessinent les contours à travers ses concepts fondamentaux, tout en inscrivant cette introduction dans une problématisation plus générale sur la place essentielle de la *nature* pour l'homme et dans l'histoire du problème philosophique de la *connaissance*, notamment sur la relation qu'entretiennent les représentations avec leurs objets (harmonie préétablie). Dès les *Idées*, le problème de la connaissance moderne (épistémologique), qui est au cœur du débat philosophique depuis Hume (le problème de l'induction), ne saurait trouver une solution qui

[561] En plus des lettres dans lesquels Fichte et Schelling discutent quant à l'exposition du système, nous pouvons également consulter des notes de Fichte qui répondent point par point à l'*Exposition* de Schelling. Voir dans l'ouvrage de Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, traduits, présentés et annotés par E. Cattin, Vrin, 2000, Fichte, *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*,

[562] Schelling, *Exposition*, *Ibid.*, p.31 : « Après avoir tenté depuis un certain nombre d'années d'exposer une seule et même philosophie, celle que je tiens pour la vraie, sous deux profils tout à fait différents, comme philosophie de la nature et comme philosophie transcendantale, je me vois poussé par l'état actuel de la science, plus tôt que je ne le voulais moi-même, à établir publiquement le système lui-même qui en moi s'est trouvé au fondement de ces expositions différentes, et, ce que jusqu'à présent je gardais simplement pour moi et partageais peut-être avec quelques rares personnes, à le porter à la connaissance de tous ceux qui s'intéressent à ce sujet. »

satisfasse à la fois *l'idéalisme* et le *réalisme*, sans le *système de l'identité*[563]. Inversement, seul le système de l'identité peut répondre à la problématique générale de la connaissance, à savoir principalement la question du rapport entre les objets d'expérience et les concepts qui les représentent.

Nous montrerons que cette question de l'*harmonie préétablie* entre les représentations et les objets (chapitre 1) glissera progressivement vers la question de la possibilité de l'intégration du concept de *différence* dans un système de l'identité dont le fondement est l'*indifférence du sujet et de l'objet* (chapitre 2). En d'autres termes, Schelling cherche à établir son système philosophique (criticisme achevé) sur le problème général de la connaissance (la correspondance des objets avec les représentations) afin d'établir progressivement son concept philosophique d'*identité absolue* de la nature et de l'esprit. Son but est de *réintroduire la nature* dans *l'inconditionné*, tandis que Kant et Fichte ont restreint cette au seul acte *libre* du « Je », que la conscience *s'efforce* d'atteindre. Ainsi, l'enjeu de la philosophie de la nature de Schelling n'est pas de chercher à *absolutiser la nature* selon une préférence arbitraire, mais au contraire pour établir la philosophie sur des principes *rationnelles*[564], et la soustraire à la dépendance morale et également religieuse (la foi morale). Nous étudierons ensuite le concept clef d'*intuition productive*, tel qu'il est développé dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* et nous montrerons qu'il est déjà une application de la méthode de la philosophie de l'identité, mais uniquement dans la partie idéelle du système. C'est grâce à ce concept d'intuition productive que Schelling peut dépasser l'opposition kantienne du phénomène et de la chose en soi et qu'il peut plus généralement, d'après notre propre concept, dépasser le paradigme de la réflexion (chapitre 3). Enfin nous montrerons qu'il existe un double plan au sein du système de l'identité, entre l'essence d'une part et les puissances d'autre part. Nous montrerons également que la difficulté que nous avons à concevoir ce double plan dans l'identité absolue repose sur notre tendance à concevoir toute idée dans la *réflexion séparatrice*, qui elle-même à son origine dans notre *finitude*, qui consiste en un éloignement ou une chute hors de l'absolu (chapitre 4).

---

[563] Concernant précisément le système de l'identité de Schelling, on peut se rapporter à l'article de Helmuth Plessner « Das Identitätsystem », dans *Studia Philosophica* 14 : 68-84, 1954, et également à l'article de Hermann Zeltner, « Das Identitätsystem », dans *Schelling : Einführung in seine Philosophie*, Hans Michael Baumgartner, Freiburg : Alber, 75-94.

[564] *Idées*, *Ibid.*, p.102 : « Le monde idéal cherche par tous les moyens à surgir à la lumière, mais ce qui le retient, c'est que la nature est redevenue un mystère. Les mystères que renferment ce monde lui-même ne peuvent devenir véritablement objectifs avant que soit dévoilé celui de la nature. Les mystères que renferme ce monde lui-même ne peuvent devenir véritablement objectifs avant que soit dévoilé celui de la nature. Les divinités encore inconnues qui doivent surgir du monde idéal ne peuvent le faire avant d'avoir pris possession de la nature ».

Nous commencerons donc par un commentaire détaillé de la problématique de la connaissance naturel en général (nature, harmonie préétablie et principe de vie) dans l'introduction des *Idées*, pour ensuite essayer de comprendre la fondation du système de l'identité dans l'*Exposition* et les raisons de sa divergence avec la philosophie de Fichte.

Chapitre 1 : La place de la nature pour l'homme, le problème de la connaissance et de l'harmonie préétablie

A. La place de la nature pour l'homme : l'écueil de la réflexion

Une des difficultés majeures de la philosophie, mais qui en fait aussi son intérêt propre, est que nous n'avons *a priori* aucun concept précis et déterminé qui nous soit *donné*[565] d'elle. Certes, nous en avons nécessairement un pressentiment (sans lequel nous ne pourrions la concevoir du tout), mais non un concept donné qui circonscrirait *a priori* son domaine d'étude. C'est pourquoi il a existé et existera toujours des conflits entre les grands systèmes philosophiques (empirisme, rationalisme, dogmatisme, scepticisme etc…), puisque chaque philosophe est *légitime* à établir son propre *concept* de la philosophie en toute liberté[566]. La philosophie est donc la science libre par excellence, fondatrice de son propre concept et par conséquent un produit de la *réflexion* du philosophe sur son essence :

> Elle est pour chacun de qu'il est lui-même, elle correspond à ce que chacun à fait de lui-même ; et c'est pourquoi l'idée de philosophie n'est que le résultat même qui, science infinie, est en même temps la science de soi-même[567].

Schelling propose donc de développer son *propre* concept de la philosophie la nature, en partant de la seule *présupposition* qu'elle consiste en la déduction des principes de la *possibilité* d'une nature en général, « c'est-à-dire de l'ensemble du monde fondé sur l'expérience[568]. ». Pour justifier cette présupposition, Schelling *descend* d'abord dans l'expérience *effective* de la nature et y examine le lien entre l'homme et la nature, pour *remonter* ensuite à son concept rationnel et spéculatif, afin de traiter du problème de *l'harmonie préétablie* entre les représentations et leurs objets.

---

[565] *Idées, ibid.,* p.45 : « La philosophie n'est pas quelque chose qui nous soit donnée par la nature, qui soit immanent à notre esprit, sans que nous n'ayons jamais fait un effort pour l'acquérir. Elle est avant tout œuvre de liberté. »

[566] De ce point de vue, on peut dire que Schelling se distingue de Kant, puisque ce dernier conçoit dans la préface de la *Critique de la raison pure* le conflit entre les métaphysiciens comme « un champ de bataille » qui résulterait de *l'impuissance* de chacun des combattants à établir des principes à valeur universelle. Schelling conçoit ces conflits au contraire comme une conséquence de la diversité et de l'antagonisme nécessaire des systèmes que rend possible la philosophie. Mais cette affirmation schellingienne n'a de sens que sous condition de la présupposition d'un principe *suprême* unificateur qui à la fois *dépasse* et *unifie* toutes les positions divergentes autour d'un centre commun.

[567] *Idées, ibid.,* p.45.

[568] *Idées, ibid.,* p.46.

La nature est un domaine si riche et si plaisant en soi-même qu'il n'est pas *nécessaire* d'en questionner la possibilité, comme le fait le philosophe, pour enquêter sur elle et en jouir. De fait, beaucoup d'homme ont « consacré leur vie[569] » à en faire l'expérience et s'en sont satisfaits, sans chercher à s'élever au niveau de principes philosophiques. Car c'est avec la philosophie que naît la question de la *possibilité* de la nature en général et d'après Schelling, c'est même *avec cette question* que naît la philosophie. On peut cependant se demander pourquoi naît une telle question si l'expérience de la nature est satisfaisante en elle-même. Selon Schelling, la réponse à cette question est de nature *anthropologique*. Originellement[570], c'est-à-dire considéré depuis l'état le plus primitif de ses facultés, l'homme se trouve « à l'état naturel[571] », « en accord avec lui-même et avec le monde environnant, ne faisait qu'un l'un avec l'autre[572] ». Mais cet état de domination de la nature dans l'esprit humain est encore présent, y compris pour les hommes qui s'en croient le plus éloigné. Il existe toujours un *état primitif* qui subsiste dans l'esprit humain car l'homme ne naît pas dans la liberté, mais dans la nature :

> Car la nature ne renonce jamais volontiers à la tutelle qu'elle exerce, et personne *ne nait* fils de la liberté[573].

Or si cet état naturel de l'homme est un état de *bonheur* et constitue « l'enfance de sa raison[574] » cela reste *étonnant* que l'homme veuille, au cours de son développement intellectuel, sortir de son état et se retrouver dans *l'indépendance* de son règne. En vérité, cette sortie hors de cet état naturel est commandée par « son esprit, dont la liberté est l'élément[575] ». Car la liberté ne consiste pas seulement en une séparation et une indépendance de sa conscience, mais plus substantiellement en un *retour à l'état naturel*, avec la conscience et cette indépendance que procure la connaissance de la nature (la nature aperçue dans

---

[569] *Idées, ibid.*, p.46.

[570] On remarquera que cette déduction schellingienne de la naissance de la philosophie et du concept même de philosophie de la nature, emploie la même méthode que celle qu'employait Rousseau dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* en se fondant sur un état de nature hypothétique. Avec cette différence peut-être que Schelling en reste ici à un niveau plus *historique* dans la régression, puisqu'il remonte à l'époque de la naissance réelle de la philosophie, c'est-à-dire dans l'Antiquité grecque.

[571] *Idées, ibid.*, p.46.

[572] *Idées, ibid.*, p.46.

[573] *Idées, ibid.*, p.46.

[574] *Idées, ibid.*, p.47. Il est frappant d'apercevoir que Schelling, bien que sa philosophie puisse être considérée comme le contraire du positivisme d'Auguste Comte, fait usage de la même notion concernant la première phase du développement intellectuel de la raison (l'état d'enfance) et inscrit également l'humanité dans un processus téléologique. Probablement s'agit-il là d'idées qui dominent les penseurs du XVIII et XIXème siècle.

[575] *Idées, ibid.*, p.47.

l'idéal). Cependant, ce chemin de l'homme vers la liberté suppose un détour ou un moment intermédiaire, qui est celui de la *réflexion*.

De fait, l'homme n'est pas resté dans cette unité originelle avec la nature, mais s'en est progressivement *séparée* et a même conçu la nature comme un monde opposé à celui de son esprit. C'est cette opposition qui a donné naissance à la philosophie et avec elle l'homme est entré dans l'*état de réflexion*. Mais en quoi consiste cette réflexion exactement ?

> À partir de ce moment, l'homme divise ce que la nature a toujours uni, il sépare l'objet de l'intuition, le concept de l'image, enfin (en devenant son propre objet) il se sépare de lui-même[576].

En se séparant du monde naturel et en se considérant comme esprit *libre*, l'homme introduit cette séparation également dans ses propres facultés intellectuelles, qui dans la nature s'exerçaient selon *l'unité*. Cette réflexion séparatrice est pourtant seulement un *moyen* (l'exercice de la liberté *dans le monde*) et produit d'une façon transitoire une séparation de l'homme *avec lui-même*. Car *essentiellement,* son activité de connaissance est un pur *agir* et, étant enfermé dans la nature, « ne se connaît pas[577] ». Cette *inconscience originelle* de l'activité spirituelle est ce qui fait la *noblesse* de cette activité, car elle est l'élément *productif* de l'esprit qui agit *avant* toute réflexion et séparation, par un *équilibre* permanent et naturel de toutes les facultés. La réflexion ne fait que reproduire *pour soi,* dans un *reflet,* cette activité spirituelle, afin d'en prendre conscience et de constituer cette activité en connaissance et en un sens en un *monde spirituel*. Autrement dit, l'activité spirituelle de l'homme, de « l'homme *entier[578] », précède* toute forme de réflexion. Elle est en vérité au *fondement* de la réflexion qu'il réalise sur son acte de connaître, mais n'apparaît jamais au premier plan. Ainsi les facultés humaines sont originellement *en équilibre* dans la nature, mais la *liberté* de l'esprit rompt cet équilibre par la réflexion de cette activité spirituelle et le but de la philosophie est de reconduire l'esprit à cet état d'équilibre, mais avec la conscience qui l'accompagne. Ce but de la philosophie n'est pas contingent, mais *vital*, car c'est seulement dans un sentiment d'être en unité avec le monde naturel dont il est issu que l'homme peut recouvrir la *santé* :

> L'homme n'est pas né pour dépenser sa force spirituelle dans la lutte contre les chimères d'un monde imaginaire, mais pour exercer toute ses forces sur un monde dont il subit les influences, dont il ressent la puissance et sur lequel il peut cependant réagir. Il ne doit donc pas y avoir de fossé entre le lui et le

[576] *Idées, ibid.,* p.47.

[577] *Idées, ibid.,* p.47.

[578] *Idées, ibid.,* p.47.

> monde, le contact entre les deux et leur action réciproque doivent toujours être possibles, car c'est seulement à cette condition que l'homme devient homme. Il existe primitivement chez l'homme un équilibre absolu des forces et de la conscience. Il peut abolir cet équilibre par la liberté, pour le rétablir par la liberté, mais c'est seulement de l'équilibre des forces que résulte la santé[579].

Cet équilibre entre la conscience et des forces de la nature étant la condition de la santé, il en résulte que « la réflexion *pure* et *simple* est donc une maladie de l'esprit humain[580] » et qui tend à détruire sa racine même, à savoir l'*identité* des principes. Selon Schelling, cette séparation irrésolue entre le spirituel et le naturel conduit l'homme d'une part à devenir aveugle aux *phénomènes* les plus ordinaires, mais d'autre part, à cause de la séparation d'avec sa *base* naturelle, conduit l'homme à peupler « le monde intellectuel de chimères[581] », qui sont « au-delà de toute raison[582] ». C'est ainsi que Schelling critique sévèrement le concept de *chose en soi*, concept pleinement illustratif de l'aboutissement du mal issue de la réflexion, qui rend inaccessible le monde *en-soi* :

> Elle rend permanente cette séparation entre l'homme et le monde, en faisant apparaître celui-ci comme une chose en soi, échappant aussi bien à l'intuition et à l'imagination qu'à l'entendement et à la raison[583].

Schelling suggère donc que la philosophie rétablisse la juste valeur de nos facultés spirituelles, et considère la réflexion comme n'ayant qu'une « valeur négative[584] ». Elle n'est qu'une séparation que réalise la conscience, et la philosophie cherche plutôt à *unir* de nouveau les principes, c'est-à-dire conduit *in fine* à l'anéantissement de la réflexion et même ainsi sa propre destruction, puisque la philosophie est issue de la réflexion. Bien sûr, la philosophie ne peut pas rétablir l'identité des principes à tel point que l'homme n'ait plus besoin de la réflexion dans son *existence*, mais il s'agit plutôt de concevoir la *fin* de la philosophie comme le rétablissement d'une conscience intellectuelle de l'identité entre la nature et l'esprit, mais qui ne sera réellement possible que dans le *relèvement*[585] de son être que Dieu seul peut accomplir complètement.

---

[579] *Idées*, *ibid.*, p.47.

[580] *Idées*, *ibid.*, p.46.

[581] *Idées*, *ibid.*, p.48.

[582] *Idées*, *ibid.*, p.48.

[583] *Idées*, *ibid.*, p.48.

[584] *Idées*, *ibid.*, p.48.

[585] Sur la question du relèvement de l'homme, voir *Conférences de Stuttgart* : « Nous n'avons considéré jusqu'ici que l'abaissement de l'homme. Mais voyons aussi son *relèvement*. Sa dégradation repose sur ceci que le lien entre A^2 et A = B a été supprimé, et que l'homme lui-même est complètement tombé sous le pouvoir du monde extérieur. Ce gouffre ne peut subsister, car il affecterait l'existence de Dieu lui-même. Mais comment

B. Le problème du rapport des représentations aux objets : l'harmonie préétablie

a. Le réalisme naïf et la chose en soi

Mais comment alors réaliser à nouveau cette unité des principes ? Partons justement de la réflexion. La philosophie est née de la réflexion, autrement dit de la *distinction* des représentations et des objets sur le fond même de leur *identité* :

> Celui qui a le premier songé à se distinguer des objets extérieurs, à distinguer par conséquent ses représentations des objets, et inversement, celui-là était le premier philosophe. Il rompit le premier le mécanisme de la pensée, il abolit l'équilibre de la conscience où le sujet et l'objet étaient intimement unis[586].

Cette *rupture* avec la croyance de l'identité des représentations et des objets a conduit le philosophe à l'état de réflexion et ainsi à douter de la réalité des choses extérieures, à en questionner même le *fondement*. Or cette séparation contraint le philosophe à poser les choses à l'*extérieur* de la conscience (dans le monde naturel) et ainsi, à interroger le « lien[587] » entre les deux. Car il faut bien que les représentations de la conscience représentent quelque chose et qu'elles ne soient pas complètement vides d'être ou d'objet à représenter. Par conséquent, la conscience se sent *dépendante* des objets extérieurs et situe l'origine de ses représentations dans le monde naturel. Elle se représente alors ce *lien de dépendance* sous la forme d'une *causalité*, puisque le rapport de cause à effet est la seule catégorie que nous connaissons pour lier ensemble des *choses* différentes. Mais puisque la conscience sent son vide d'être sans l'objet et qu'elle recherche précisément l'origine de son contenu (la réalité qu'elle représente), elle considère alors que c'est l'objet du monde naturel qui est la *cause de sa représentation* et qu'elle n'en est qu'un simple effet :

> Quant à nous [la conscience réfléchie], nous nous sentons dépendants des choses, car notre représentation elle-même n'est réelle que pour autant que nous ne voyons pas dans les choses des effets de nos représentations. Il ne nous reste donc qu'à admettre que les représentations dépendent des choses, à considérer celles-ci comme des causes, celles-là comme des effets[588].

Cette conception épistémologique est celle du *réalisme naïf*. La source de nos représentations serait le monde extérieur, tel qu'il nous est immédiatement (naïvement)

---

donc le supprimer ? Certainement pas par l'homme en son état actuel. Donc seulement par *Dieu lui-même* — Dieu seul pouvant produire le lien des mondes spirituel et naturel, et certes par une seconde *révélation*, analogue à la première, à celle de la création initiale. » (*Œuvres métaphysiques*, *op.cit.*, [463], p. 241-242).

[586] *Idées*, *ibid.*, p.48-49.

[587] *Idées*, *ibid.*, p.49.

[588] *Idées*, *ibid.*, p.49.

accessible. Néanmoins, cette conception ne saurait nous satisfaire, car elle ne répond pas à *notre* problème, à savoir celui d'expliquer non pas la différence, mais l'*identité* des choses et des représentations, telle que cette identité *est* avant la réflexion séparatrice. Or, le réalisme naïf considère au contraire que les représentations et les choses seraient irrémédiablement différentes, que les choses existeraient tout à fait indépendamment, en tant que simples choses, de nos représentations, précisément car elles transmettraient leur *réalité* aux représentations inconsistantes ontologiquement. Le réalisme naïf *creuse* l'écart, au lieu de rétablir l'*identité*. De plus, le réalisme naïf pose également problème intrinsèquement, puisque dans la connaissance, nous n'avons *accès* aux choses que par des représentations et il nous est dès lors impossible de comprendre la causalité des choses sur nos représentations, sans faire à nouveau l'hypothèse de représentations plus primitives, qui elles-mêmes devraient alors dépendre de choses et ainsi à l'infini. Car comment pouvons-nous savoir que la représentation du soleil ou des nuages correspond à l'extérieur au soleil ou aux nuages si primitivement nous n'en avions aucune représentation ? Par le choc de la chose sur la conscience ? Probablement ce choc nous laisse-t-il une image dans la mémoire, mais aucunement la notion ou l'idée par laquelle nous *reconnaissons* le soleil ou les nuages réels. Car nous sommes d'accord pour dire que les choses extérieures telles qu'elles apparaissent (phénomènes) ne sont pas des idées ou des esprits et qu'elles ne sauraient transmettre leur notion. Mais si, comme le pensent certaines empiristes, c'est *nous* qui la forgeons dans notre esprit, comment pourrions-nous la concevoir si elle n'est pas innée et que la chose extérieure n'est pas idéelle ? L'empirisme a raison de dire que l'*objet* est la source de l'impression *sensible*, mais cela ne répond absolument pas à la question de savoir comment notre esprit fait naître une *idée* à partir d'un objet qui est supposé non-idéel (puisque conscience et chose sont distinctes).

Le réalisme naïf tombe alors dans un cercle, qui révèle que son postulat (les choses déterminent nos représentations) ne rend possible aucune explication concernant l'origine des idées, mais est plutôt une simple *pétition de principe*. Enfin, on s'aperçoit *qu'en posant la question* de l'origine des représentations de la conscience, cette dernière se situe également, par la réflexion justement, *au-dessus* des choses et des représentations, dans la liberté de ma conscience :

> Par cette question, je deviens un être qui, indépendamment des choses extérieures, porte en lui-même les racines et les raisons de son existence. Par cette question, je sors donc de la série des

> représentations, je me dégage du lien avec les choses et je me place à un point de vue où aucune puissance extérieure ne peut m'atteindre[589].

Une fois cette *abstraction* réalisée (le néant de la réflexion pure), on ne saurait comprendre comment cette même conscience abstraite peut apercevoir une causalité entre deux mondes désormais distincts par la réflexion (la matière et l'esprit), alors même que d'une part ces mondes ne communiquent plus et d'autre part que la conscience abstraite n'est plus censée être impactée par les choses. Comment peut-elle alors encore établir le lien (supposément causal) entre la représentation et son objet si elle est complètement en dehors de ces deux mondes ? À moins que la conscience l'établisse elle-même ? Mais dans ce cas, ce n'est plus la *chose* qui produit la représentation en moi, car je l'ai déjà en tant que *lien* dans ma conscience.

En fait, la contradiction du réalisme naïf repose sur l'admission de deux principes contradictoires. D'une part il considère la conscience comme un *objet du monde* qui est impactée par les objets extérieurs et considère cette relation comme une relation intramondaine, régie par le rapport de causalité. D'autre part, ce même réalisme, en posant seulement la *question* de l'origine des représentations admet que je ne suis pas une chose, mais un être *libre* capable de m'élever *au-dessus* de toute chose dans le néant de ma conscience pure :

> Or, pour autant que je suis *libre* (et je le *suis*, puisque je m'élève au-dessus de l'ensemble des choses et me demande comment cet ensemble lui-même est possible), je ne suis ni *chose* ni *objet*. Je vis dans un monde qui m'est particulier, je suis un être qui existe *pour lui-même*, et non pour les autres êtres[590].

Or, je ne peux pas être à la fois cet être libre, absolument actif dans l'abstraction, et *sous le même rapport* une chose qui reçoit la représentation passivement d'une chose extérieure. À moins que je sois sous un rapport *chose* et sous un autre rapport *libre*, mais dans ce cas, il faut pouvoir expliquer comment mon être libre (questionnant l'origine des représentations) est capable d'observer la naissance de la représentation sans être par là même impactée, ce qui bien entendu se contredit, sauf à présupposer que la conscience pure (abstraitement libre) *contienne déjà l'identité*[591] entre la chose et la représentation avant toute

---

[589] *Idées, ibid.*, p.50.

[590] *Idées, ibid.*, p.50.

[591] Cette *présence* de *l'identité sous-jacente* à toute opposition dans la conscience elle-même est très clairement montrée dans le *système de l'idéalisme transcendantal*, notamment dans ce passage explicite : « La manière dont

réflexion, ce qui est l'hypothèse de Schelling précisément. Soit la conscience pure à sa propre source des représentations (production libre) et ainsi l'origine de ses représentations n'est *pas* déterminée par l'objet, soit elle s'identifie à la conscience chosifiée (réception passive par la chose extérieure), mais dans ce cas elle ne peut pas *observer* une quelconque causalité, étant elle-même soumise à ce rapport :

> Mais supposons qu'il en soit ainsi, que je sois une *chose* comprise dans la série des causes et des effets, que je sois même, avec tout le système de mes représentations, un simple résultat de toutes les actions qui s'exercent sur moi, bref que je sois un simple rouage d'un mécanisme. Or ce qui fait partie d'un mécanisme ne peut pas s'en détacher pour demander : comment tout cela est-il devenu possible[592] ?

Pourtant, il *faut* pouvoir répondre à cette question de *l'origine des représentations* car c'est avec cette question que *naît* la philosophie, c'est-à-dire que, répétons-le, c'est au moment où l'homme se *sépare* du monde naturel pour se retirer dans sa *conscience* et questionne son adhésion spontanée et naïve à ce même monde afin d'en interroger la possibilité, qu'il commence à philosopher. Mais cet échec du réalisme naïf nous a tout de même appris quelque chose de positif concernant notre question primordiale : l'origine des représentations n'a de sens que relativement à notre *conscience* et cette dernière ne doit pas être posée comme une chose du monde, mais au contraire comme tout à fait *libre* par rapport au *mécanisme* du monde naturel et même de tout mécanisme en général qui régirait les représentations de ma conscience. En posant la question de l'origine de mes représentations, je m'élève nécessairement *au-dessus* de tout rapport causal et exige un *commencement libre*. La seule possibilité d'un tel commencement est de partir, non pas d'une détermination par les choses extérieures, mais plutôt de la *pure conscience de soi*, rendue possible par la réflexion séparatrice. D'ailleurs, cette nécessité de se séparer du monde naturel pour expliquer l'origine des représentations et leur *accord* tacitement admis avec les choses (l'existence de deux mondes séparés, mais accordés) explique peut-être en partie le commencement *poétique* de la spéculation philosophique, par laquelle elle renvoyait à une opposition *surnaturelle*, celle de *l'esprit* et de la *matière*. Puis, avec le développement de la philosophie elle-même, Platon, le véritable fondateur de la philosophie rationnelle, conçu Dieu comme esprit ou intelligence

---

la représentation et l'objet peuvent s'accorder est absolument inexplicable s'il n'y a pas dans le savoir lui-même un point où tous deux sont originairement une seule et même chose – autrement dit un point *où existe l'identité la plus parfaite de l'être et du représenter*. […] – Cette identité non médiatisé du sujet et de l'objet ne peut exister que là où le représenté est aussi en même temps le *représentant*, où *l'intuitionné* est aussi *l'intuitionnant.* – Mais cette identité du représenté avec le représentant n'existe que dans la *conscience de soi* ; », *Système de l'idéalisme transcendantal*, *op.cit.*, p. 29.

[592] *Idées*, *ibid.*, p.51.

absolu, par opposition à la nature, cette *altérité*[593] divine (le fini). Spinoza, lui, a plutôt conçu « l'unité indivisible[594] » de l'esprit et de la matière (du fini et de l'infini), tandis que Leibniz chercha à montrer, le contraire, à savoir que du point de vue de Dieu, il n'y a *que de l'infinité* et aucune possibilité pour un quelconque contact ou passage entre les choses extérieures et l'intériorité de l'âme :

> La première pensée qui lui ait servi de point de départ était que « les représentations des choses extérieures naissent dans l'âme, *comme un monde particulier*, en vertu des lois qui lui sont propres, comme s'il n'y avait rien d'autre que Dieu (l'infini) et l'l'âme (contemplation de l'infini)[595].

Cette infinité de l'esprit, conception leibnizienne à laquelle Schelling adhère, rend d'autant plus *incompréhensible* la causalité d'une *chose en soi* sur une autre, concept auquel le réalisme naïf est secrètement lié. Car, si mes représentations proviennent d'une chose extérieure et que ces représentations ne sont que des phénomènes dans ma conscience, il faut bien concevoir que la chose extérieure (comme chose *en soi*) cause en moi ce que je perçois seulement comme effet dans ma conscience subjective. Or, cette causalité *en soi* est impossible, car la causalité suppose une division *en parties* où chaque élément est distinct en tant que cause d'un autre, tandis que *l'être-en-soi*, comme son nom l'indique, est intériorité pure et par conséquent *indivisibilité absolue*. Schelling fait donc ici le reproche à certains kantiens d'interpréter la chose en soi, non pas du point de vue de l'idéalisme transcendantal (point de vue critique), mais en *réaliste*, et de croire que l'on peut employer le concept de *cause* pour expliquer l'origine des représentations dans la conscience, alors que ce concept n'a de sens que pour le *mécanisme* et jamais pour un être libre :

> […] je comprends comment la matière agit sur la matière, mais non comment un en-soi peut agir sur un autre, car dans le royaume de l'intelligible il ne peut y avoir ni cause ni effet ; et je ne comprends pas comment cette loi, valable pour un monde, peut étendre son action à un autre qui lui est opposé : vous devriez donc admettre, puisque vous dites que je dépends d'impressions extérieures, que je ne suis moi-même rien d'autre que matière, une sorte de verre optique dans lequel se réfractent les rayons lumineux du monde. Mais le verre optique ne voit pas lui-même, il est seulement un moyen entre les mains d'un homme doué de raison. Et qu'est-ce qui en moi juge que j'ai subi une impression ? C'est encore moi qui, pour autant que je juge, ne reste pas passif, suis actif ; il y a donc quelque chose en moi qui se sent libre à l'égard de

[593] *Idées, ibid.*, p.53

[594] *Idées, ibid.*, p.53.

[595] *Idées, ibid.*, p.54.

> l'impression et qui sait cependant que l'impression existe, qui l'appréhende et l'élève à la conscience[596].

La réalité dite extérieure que l'on appelle le *monde matériel* est en fait le résultat d'une *abstraction* de l'identité primitive des principes, abstraction réalisée par l'*entendement* (fini). Ce qui atteste clairement du caractère abstrait et *non-originaire* de ce concept de monde matériel indépendant, c'est notre incapacité à reconstituer l'*infinité des parties* qui le compose puisque notre entendement est fini. Admettre le monde matériel comme un monde *réel* et *opposé* à la conscience, sans identité sous-jacente, c'est confesser qu'il est impossible de le connaître *en soi*, sinon dans certaines de ces parties déjà déterminées et limités (superficiellement ou à la *surface* selon l'état de la matière mais non selon ses qualités *essentielles*) et on est alors contraint de poser à nouveau une chose en soi inconnaissable et pourtant matérielle. Il n'existe donc pas de monde matériel indépendant en dehors des représentations de la conscience, mais seulement un *monde effectif*[597], qui est un tout autre concept.

b. Force, matière et univers

Généralement, les partisans de l'existence d'un monde matériel indépendant lui attribuent des forces. Ils disent par exemple : « La matière a des forces. ». Cependant, puisque la matière est considérée comme essentielle, ces forces ne peuvent être que *contingentes* par rapport à la matière, un prédicat distinct de son concept. Même en faisant comme les newtoniens, qui font appel directement à la volonté de Dieu pour expliquer *l'implantation de la force* dans la matière, il est impossible de concevoir cette relation de la force à la matière, puisqu' une force ne peut agir *que* sur une autre force[598] et non sur une matière *dans un espace*. Force et matière semblent donc être deux concepts *indissociables*, c'est-à-dire qu'une force semble être inconcevable sans la présupposition d'une matière et une matière sans force se réduit à une représentation imaginaire.

De plus, avec le concept de monde matériel indépendant, les prédicats newtoniens de la force (l'attraction et la répulsion) sont également inexplicables. Car si la matière comme

---

[596] *Idées, ibid.*, p.54-55.

[597] Il faut en effet bien différencier l'*existence* à laquelle nous accédons par la sensation, distinct de la représentation du *monde matériel* qui est au contraire un produit de la représentation, issu de la réflexion séparatrice. Bien sur qu'il existe un monde *effectif* distinct de la représentation subjective. Mais Schelling récuse d'une part que ce soit *ce* monde effectif (limitée pour nous à la spatio-temporalité) qui *cause* les représentations dans notre conscience et d'autre part que ce monde effectif soit réductible à celui d'un monde matériel indépendant, qui est une abstraction de l'entendement.

[598] *Idées, ibid.*, p.56.

pure *chose étendue* est le dernier *substrat* des connaissances de la nature, et que la matière par elle-même rend inexplicable le concept de force, il n'y a plus de possibilité ni spéculative, ni empirique pour comprendre *l'origine de la force* et sa *relation à la matière*. Pourquoi en effet les forces d'attraction et de répulsion seraient-elles inhérentes à la matière ? Comment des entités indivisibles et précisément *immatérielles* peuvent-elles *régir le monde matériel*, si l'on n'admet pas *a priori* un lien entre la *conscience* et le *monde matériel*, c'est-à-dire, comme l'indique le titre de l'ouvrage de Kant sur la philosophie de la nature (*Premiers principes d'une science métaphysique de la nature*), si l'on n'admet pas un fondement *métaphysique* pour la nature elle-même ? À moins bien entendu que l'on suppose que le *fondement de la force* soit en effet extérieur à la matière. Mais puisque le monde matériel est supposé indépendant de la représentation et valoir en soi, nous nous soustrayons alors *a priori* la possibilité d'accéder à cette origine extérieure et également à sa liaison au monde matériel. Ainsi, sans ce fondement *métaphysique* de la nature, la force devient une supposition arbitraire de notre entendement, sans réalité intrinsèque et nous en revenons ainsi à la chose en soi, cette chimère de l'imagination.

Enfin, le concept de monde matériel indépendant contredit la *valeur objective de la force*. Car dans un monde matériel précisément, dans la mesure où il nous est extérieur, nous ne pouvons au mieux que *sentir* la force et non la concevoir (puisque la force est indivisible, tandis que le monde matériel est posé divisible). Or le sentiment est insuffisant pour fonder l'objectivité d'un concept en général, y compris celui de la force. Pourtant, la physique scientifique moderne fait constamment un *usage objectif* des forces, alors même qu'elle ne prétend ne leur accorder qu'une valeur empirique ou expérimentale, c'est-à-dire par la perception sensible. Si l'on en reste donc à ce point de vue strictement matériel ou naïvement réaliste, « en tant qu'explication physique, la force d'attraction n'est ni plus ni moins qu'une obscure qualité[599]. », autrement dit précisément ce contre quoi la physique moderne prétendait lutter en excluant la transmission par les objets de formes intentionnelles (concept scolastique du Moyen Âge) du champ d'étude scientifique de la physique. Mais la *confusion fondamentale* consiste à croire que le concept de monde matériel *équivaut* à celui d'univers.

En effet, l'univers *en-soi* n'est *pas* matériel car il est une *Idée* de la raison pure. En lui-même, l'univers n'est pas non plus la nature (bien qu'il la comprenne) car il contient également le *monde spirituel*. Ne sommes-nous pas également *dans* l'univers ? Il est donc, en

[599] *Idées, ibid.,* p.57.

tant que *totalité*, indépendant du monde matériel et spirituel, c'est-à-dire qu'il est dans l'*indifférence* des deux mondes. C'est d'ailleurs pourquoi il doit y avoir *dans l'univers* justement un *centre commun*. Prenons l'exemple de la *matière brute*. Nous accordons tous qu'elle constitue la *base* de la nature et qu'en ce sens la matière est quelque chose de tout à fait *réelle*. Cette réalité doit alors pouvoir faire l'objet d'une sensation. Pourtant, puisque précisément cette matière est supposée être extérieure à moi, il est impossible alors d'expliquer *comment* éprouver cette sensation de la matière (l'élever à la conscience comme qualité), car la conscience n'est pas matérielle. On pourra expliquer comment la matière brute agit sur moi comme matière, mais non sur « moi-même[600] » en tant que conscience. Il y aura toujours une difficulté dans le « passage de l'objet dans l'âme[601] » et cela conduit la science de la nature à supposer un « bond[602] » qui contredit l'idée de sa *continuité*.

Par conséquent, seule une *harmonie préétablie*[603] entre les concepts de la nature et les concepts de l'esprit et c'est cette harmonie qui doit guider la *construction du système*. Schelling dresse alors la liste des *concepts empiriques* de la physique de son temps pour ensuite interroger leur *intégration* possible dans un *système philosophique* de la nature.

c. Concepts empiriques de la nature, esquisse du système de la nature, problème de l'harmonie préétablie

c'. Le *mouvement simple* ou par *choc* (contact) fait partie de la classe des mouvements *mécaniques*. Si au contraire le mouvement naît *sans contact* (pas d'impression préalable de mouvement), alors il s'agit d'un mouvement à partir du repos ou par *attraction* que l'on appelle *pesanteur*. La matière quant à elle, est considérée comme *inerte* avant toute transmission du mouvement. Mais il est également possible que deux *corps* s'attirent *réciproquement* (ou que l'un attire l'autre), comme dans le *magnétisme*, sans que cette transmission du mouvement se réalise par la pesanteur. La conception empiriste (et non philosophique) attribue la cause de ce mouvement sans contact, ni par la force de pesanteur, à une *qualité des corps*. Mais le problème, souligne Schelling, est que toute qualité d'un corps est accessible par la sensation uniquement et non comme propriété objective du corps. En

[600] *Idées, ibid.*, p.58.

[601] *Idées, ibid.*, p.59.

[602] *Idées, ibid.*, p.59.

[603] Schelling reprend bien entendu cette idée d'harmonie pré-établie de Leibniz, mais lui confère un sens différent. Car pour Leibniz, l'harmonie pré-établie consiste en l'accord artificiel des esprits (perceptions des monades) avec les rapports de la matière. Alors que Schelling conçoit cette harmonie comme une *identité* entre les idées et les choses, non pas produite artificiellement par la volonté divine, mais comme *originaire*.

admettant toutefois que la qualité perçue puisse également correspondre à une qualité objective, il n'y toujours pas de lien entre le mouvement perçu et la qualité intérieure des corps qui cause ce mouvement. Se pose à nouveau le problème d'une intériorité *substantielle* (car c'est par le mot substance que l'on qualifie l'intériorité d'un être) qui causerait un mouvement dans le monde matériel (et qui ensuite se refléterait dans la sensation, sans que l'on comprenne à nouveau comment). Enfin, si cette qualité intérieure du corps existait et qu'elle produisait en effet ce mouvement, la question de savoir *comment* naît cette qualité reste en suspens. Car cela est une question légitime dans le cadre d'une *physique* que de savoir pourquoi tel corps possède telle propriété, comme par exemple d'en attirer un autre, de brûler, d'émettre certaines ondes, vibrations etc…

Ainsi, l'on observe par ces analyses sommaires des concepts empiriques de la nature, que, à moins d'en rester à une conception purement *géométrique* de la nature et vide de tout contenu qualitatif des corps, il est nécessaire de *dépasser l'abstraction* d'un monde matériel en-soi, et de déduire la matière elle-même non seulement de forces (physique *dynamique*), mais également de *concepts physiques spéculatifs* issus de la nature même de notre *esprit*, ce sans quoi nous ne pourrions expliquer leur expression dans la perception sensible et plus généralement dans notre conscience, lors de la construction de la science. En effet, d'où viendraient alors, notamment en chimie, ces concepts naturels d'électricité, d'azote, d'oxygène, d'air, de feu, de lumière etc… s'il n'y avait pas au fondement de notre conscience une *source commune*, avec celle des concepts de l'esprit ?

c''. Mais pour établir cette déduction à partir d'une source *identique*, encore faut-il concevoir les *mouvements* des corps dans un système de la nature conforme à l'esprit humain. C'est pourquoi Schelling propose de suivre la table des *catégories* de l'entendement pour concevoir le *système des mouvements* :

> 1. le mouvement *quantitatif*, uniquement proportionnel à la quantité de matière : *pesanteur* ;
>
> 2. le mouvement *qualitatif*, en rapport avec les propriétés internes de la matière : *mouvement chimique*[604].
>
> 3. le *mouvement relatif*, qui est imprimé au corps par des actions extérieures (choc, impulsion) : *mouvement mécanique*.

[604] Sur l'importance de la chimie dans l'élaboration d'un système de philosophie de la nature chez Schelling, on peut consulter l'article de Garcia, L.F (2024). « The Key Role of Chemistry in Schelling's early Philosophy of Nature », in *European Journal of Philosophy*, 1-16.

> C'est avec ces trois mouvements possibles que la théorie de la nature édifie tout son système[605].

L'étude du premier type de mouvement est la *statique*, celle du deuxième la *chimie*, celle du troisième la *mécanique*, Schelling fait remarquer qu'il y a une forme de dépendance de la physique par rapport à la chimie[606], car la physique, qui consiste principalement en l'étude des mouvements mécaniques et n'est qu'une science formelle (géométrique), reçoit son *contenu* des différences spécifiques de la *matière*, qu'étudie la chimie.

Voilà donc comment Schelling se représente d'une façon très générale le mouvement dans la nature. Mais la question se pose toujours de savoir comment la *série causale* des phénomènes existe, non *en dehors* de nous, mais au contraire *en nous*. Car une chose est de *supposer* cette identité entre la nature et l'esprit dans le même *fondement*, une autre est de l'expliquer par voie déductive. On ne peut pas démontrer l'identité du fondement, en revanche on peut montrer

> comment ils [cet ensemble de phénomènes] s'imposent à notre représentation au point que nous sommes obligés, et absolument obligés, de les penser. Nous supposons en effet, comme étant un fait indéniable, que l'idée d'une succession de causes et d'effets en dehors de notre esprit est aussi nécessaire que si elle faisait partie de l'essence et de la nature même de l'esprit. L'explication de cette nécessité constitue le principal problème de la philosophie[607].

Pour comprendre la nécessité de la succession *nécessaire* des phénomènes relativement à notre pensée, il faut pouvoir établir un *ordre déterminé* de leur succession. Mais la difficulté est que nous pouvons vite tomber dans le *psychologisme*, à savoir établir un ordre qui corresponde à leur apparition dans notre esprit et non dans les *choses mêmes* (objectivité). Alors que c'est pourtant bien un ordre des choses mêmes que nous recherchons

---

[605] *Idées, ibid.*, p.61.

[606] Pour un approfondissement du rôle de la chimie chez Schelling, mais plus généralement sur la philosophie spéculative allemande depuis Kant, on peut se rapporter à la thèse de doctorat de Mai Lequan *La chimie dans les philosophies de Kant, Schelling et Hegel, 1755-1830* (Paris IV, 2000) et également à son ouvrage *La chimie selon Kant*, Paris, PUF, 2000. Ce passage extrait de son article « 1797-1799 : d'une « philosophie de la chimie » au chimisme en philosophie. Les premiers écrits de Schelling sur la nature », dans *Dix-huitième siècle*, 2010/1 n°42, p.491/512, p. 7-8, nous semble témoigner du rôle prédominant que la chimie a pu avoir dans la volonté schellingienne d'introduire la nature comme domaine à part entière de la philosophie spéculative : « Les Idées adoptent une position paradoxale à l'égard de Kant : d'une part, éloge du dynamisme métaphysique kantien, qu'il s'agit de doter d'une fondation plus profonde, transcendantale et subjective « à la Fichte » ; d'autre part, éloge anti-kantien de la chimie en tant que science empirique et double intégration de celle-ci dans les sciences et dans la philosophie de la nature. Les Idées célèbrent les progrès accomplis en une dizaine d'années par la chimie « sur le chemin sûr de la science », selon l'expression de Kant. Pour Schelling, les découvertes récentes de la chimie, remarquables parmi toutes les sciences de la nature, annoncent la proche et nécessaire constitution d'une philosophie de la nature. »

[607] *Idées, ibid.*, p.62.

dans la science. Autrement dit, nous devons parvenir à concevoir un ordre objectif des phénomènes qui impose *par conséquent* un ordre subjectif des représentations. Il y a donc seulement deux possibilités quant au rapport de cette succession des phénomènes à notre conscience :

> a. Ou bien cette succession existe en dehors de nous et indépendamment de notre conscience (position du réalisme naïf ou de l'entendement commun).
>
> b. Ou bien la succession (*réelle*) des phénomènes se trouve en nous.

La première position correspond d'après Schelling à celles de philosophes anglais de l'entendement commun comme Reid ou Beatti. Le reproche principal que fait Schelling à cette conception de l'entendement commun est précisément de ne *pas* être *philosophique*, de ne pas poser la question de l'origine des représentations, mais d'admettre sans difficulté que les choses extérieures existent en dehors de nous et que nous observons leur succession pour nous les représenter ensuite. La question de la *naissance* des représentations n'est pas posée. Or, d'après Schelling, si nous admettons que les choses extérieures existent indépendamment de nous, on ne comprend pas comment nous pouvons éprouver un *sentiment de nécessité* (connexion nécessaire) dans notre conscience, alors même que cette succession est purement extérieure. En fait, l'erreur de ce genre de conceptions est de ne pas avoir compris que le concept même de succession et de chose mêmes *impliquent* déjà le concept de *représentation* (et la forme du temps). Si l'on se représente un être *en soi* indépendant de notre conscience dans lequel se succèdent les représentations, alors il faut être conséquent et considérer que la succession des phénomènes appartient aux représentations d'une substance infinie, dont nous faisons nous-mêmes partie (Spinoza). Mais dire d'une part que la succession des choses extérieures existe indépendamment de toute représentation et d'autre part que je me les représente en moi sous forme de représentations, c'est une conception inexplicable. Car *la succession elle-même n'est pas concevable sans le concept de représentation*. Lorsque nous disons qu'au jour succède la nuit, cela n'a de sens que pour la conscience qui se représente l'apparition et la disparition de la lumière du soleil dans la succession, alors que, à l'extérieur ou dans *l'espace*, il s'agit seulement d'un mouvement elliptique de la terre autour du soleil. Mais bien entendu, nous posons intuitivement tout mouvement spatial dans une succession (temps), précisément parce que les choses extérieures qui sont dans l'espace (les phénomènes) ont leur représentant *dans la conscience* qui est assujettie au temps et ne sont concevables qu'à partir de ce *point d'identité* au fondement de la conscience entre l'esprit et la nature,

entre le connaître et l'être. Par conséquent, c'est le réalisme naïf lui-même qui nous reconduit, grâce au concept de succession, à la conscience et surtout à *l'identité* sous-jacente des représentations et des objets.

Cependant, cette vérité n'en reste pas moins à ce stade problématique car elle nous incline naturellement à concevoir toute succession objective comme une *succession subjective* de notre esprit, ce qui conduit à une forme de scepticisme, qui correspond à la théorie de la connaissance de Hume. En effet, ce dernier se représente cette succession « nécessaire » de notre esprit comme une *habitude*, celle que nous avons d'observer une certaine succession *déterminée* et non une autre, que nous considérons comme une succession objective, mais qui n'est pas autre chose que l'extrapolation d'une *seconde nature* (imaginaire) sur le fondement d'une première, celle de la perception actuelle *contingente* de représentations. Mais cette explication psychologique de la succession des représentations, bien qu'elle ait le mérite de la cohérence, reste très partielle et laisse elle-même dubitatif : car nous sommes tout à fait légitime à demander pourquoi c'est *ainsi* et non autrement. Pourquoi, en dépit de la contingence et de la subjectivité de la succession des représentations, un *tel* ordre et une *telle* constance apparaît, à tel point que nous soyons inclinés à le considérer comme objectif ? Si la nécessité des représentations et son objectivité est une *illusion*, pourquoi une telle illusion ? Le problème ainsi posé, il n'y pas d'autre solution que celle de *déduire cette succession* des représentations de notre esprit en y faisant *naître* également les choses au travers de cette succession (conception schellingienne). Mais avant Schelling, deux autres philosophes ont posé ce problème : Spinoza et Leibniz. Examinons leur position.

Spinoza conçoit les objets comme primitivement *identiques* à la pensée, dans une seule et même substance infinie[608]. C'est pourquoi le philosophe hollandais conçoit que l'homme puisse se représenter cette identité dans une « *nature idéale*[609]» de l'être humain.

---

[608] « Proposition XIV : Nulle substance en-dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue. » Baruch Spinoza, *Éthique*, Exposée suivant l'ordre des géomètres et divisée en cinq parties, Traduction par Charles Appuhn, Paris, Garnier frères, 1913, « Première partie » : de Dieu, Proposition XIV, p. 48.

[609] *Idées*, *ibid.*, p.68. Concernant la « nature idéale » de l'âme humaine, Schelling fait selon nous référence par exemple à la Proposition XXIII de la « Cinquième partie » de l'*Éthique* p. 627 : « L'âme humaine ne peut être entièrement détruite, avec le Corps, mais il reste d'elle quelque chose qui est éternelle ». La difficulté chez Spinoza est qu'il est difficile de savoir s'il veut dire qu'après la mort du corps il ne reste de nous que l'âme comme chose pensante ou si, puisque nous pouvons concevoir notre corps « avec une sorte d'éternité » (Proposition XXIX, démonstration, p. 634), nous avons un corps uni à notre âme (potentiellement) de toute éternité, qui est le corps que nous aurons après la désagrégation du corps actuel (dans le temps). Schelling l'interprète selon la seconde possibilité car l'âme humaine comme pensée pure contredirait l'unité des attributs en Dieu, à savoir qu'il existe en Dieu une connexion nécessaire entre ce qui est pensant et ce qui est étendu (corporel). Mais Spinoza ne développe rien de précis au sujet de ce corps non-temporel. Concernant chez Schelling l'idée d'un corps rétablit dans sa vraie nature éternelle, on peut se rapporter aux *Conférences de*

Originairement, la succession des représentations est perçue *en Dieu* (dans notre nature idéale) et correspond à des *modifications éternelles*[610] de son essence. En Dieu, il n'y a pas de séparation entre le réel et l'idéal, entre l'idée et les choses[611]. Comment Spinoza explique-t-il donc cette séparation ? Par l'idée des *affections* ou des *modifications* de notre nature idéale, par lesquelles, en tant que *mode fini*, nous nous représentons la chose comme étant extérieure à son idée, par l'imagination qui est une perception inadéquate[612]. Mais, le problème de cette explication est qu'elle n'explique *pas* cette séparation, elle la constate, sans pénétrer dans les profondeurs de la *conscience* humaine et faire *naître* cette séparation entre l'idée et la chose afin de pouvoir l'effacer dans l'idée d'infini. Spinoza constate que l'esprit fini sépare, mais n'explique pas l'*origine de cette séparation* depuis l'idée d'infini, ce *détachement de ma conscience depuis l'infini* (chute) me permet de prendre *conscience* de cette identité sous la forme d'une succession de représentations. C'est pourquoi son système a quelque chose

---

Stuttgart, Œuvres métaphysiques (1805-1821), *op.cit.*, p.251, [476] : « Ainsi la mort n'est pas une séparation absolue de l'esprit et du corps-de-chair, mais seulement une séparation d'avec l'élément du corps de chair qui contredit à l'esprit : c'est donc la séparation du bien et du mal (et c'est pourquoi aussi ce qui subsiste n'est pas appelé un corps, mais d'un cadavre). Ce n'est donc pas une simple partie de l'homme qui est immortelle, mais tout l'homme selon son vrai *esse*, de sorte que la mort est *reductio ad essentiam*. »

[610] « Proposition VIII : Les idées des choses singulières, ou modes, n'existant pas, doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de la même façon que les essences formelles des choses singulières, ou modes, sont contenues dans les attributs de Dieu. [...] Corollaire : Il suit de là qu'aussi longtemps que des choses singulières n'existent pas, si ce n'est en tant que comprises dans les attributs de Dieu, leur être objectif, c'est-à-dire leurs idées n'existent pas, si ce n'est en tant qu'existe l'idée infinie de Dieu ; et, sitôt que des choses singulières sont dîtes exister non seulement en tant que comprises dans les attributs, mais en tant qu'elles sont dites durer, leurs idées aussi enveloppent une existence par où elles sont dites durer. » *Éthique, op.cit.*, Deuxième partie, De la nature et de l'origine de l'âme, Proposition VII et Corollaire, p.134-135. Ce que veut dire Spinoza, c'est qu'il existe des modifications en Dieu, qui sont inhérentes à ses attributs, mais qu'aucun être distinct de Dieu n'est posé par ces modifications éternels et infinis, car expriment la même substance, *a contrario* des modes finis et temporels qui enveloppent la durée et n'existent que dans la *liaison* entre modes finis et jamais dans la substance elle-même.

[611] « Proposition XX : *L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose*. Démonstration : Dieu (*par la Propos. Précéd.)* et tous ses attributs sont éternels ; c'est-à-dire (par la *défin. VIII.*) chacun des attributs de Dieu exprime l'existence. En conséquence, ces mêmes attributs de Dieu qui expliquent son éternelle essence (par la *défin.* IV) expliquent en même temps son éternelle existence ; c'est-à-dire que cela même qui constitue l'essence de Dieu constitue en même temps son existence. Par conséquent cette existence et cette essence de Dieu sont une seule et même chose. C.Q.F.D. » *Ethique, op.cit.*, « Première partie » : de Dieu, proposition XX, p. 70.

[612] « Corollaire : Il suit de là que l'Âme humaine est une partie de l'entendement infini de Dieu, et conséquemment, quand nous disons que l'âme humaine perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'Âme humaine, ou constitue l'essence de l'âme humaine, a telle ou telle idée, et quand nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non en tant qu'il constitue la nature de l'Âme humaine, mais en tant qu'il a, outre cette âme, et conjointement à elle, l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'âme humaine perçoit une chose partiellement ou inadéquatement. » *Ethique, op.cit.*, « Deuxième partie », Proposition XI Corollaire, p. 144-145. Spinoza veut dire que l'âme existe *en acte*, c'est-à-dire comme être distinct et indépendant de la substance comme mode fini, dans la mesure où elle est en *relation* avec une *autre* chose qu'elle-même (son corps ou un autre corps). Sinon, il s'agit de la « nature idéale » de l'âme dont par Schelling, qui n'est qu'*en puissance* et non en acte, puisque cette nature idéale n'est qu'une modification éternelle de l'entendement infini de Dieu, mais n'a pas d'existence distincte de celle de Dieu.

d'incompréhensible : Spinoza *abolit* d'abord complètement la *finitude* en Dieu et nous transporte pour ainsi dire en lui, dans notre essence intelligible (notre nature idéale en Dieu), par laquelle nous percevons toute succession dans l'identité, et pourtant, admet d'un autre côté (sans explication, par un simple constat), que nous (comme conscience finie) sommes également *affectés* par des choses extérieures (les modes finis), sans que nous puissions comprendre *l'origine de cette séparation* en Dieu puisqu'il est infini. Or, sans cette explication, on ne peut pas comprendre comment nous accordons de l'*objectivité* à un monde *extérieur* à nous (modifications finies), puisque qu'originairement toute succession est *en nous* (nature idéale = en Dieu). Pour répondre à cette difficulté, Spinoza a tout transporté en Dieu, non seulement notre nature idéale, mais également la finitude (modes finis de Dieu) et on ne comprend plus comment du fini peut également subsister *dans* l'infini. Ce qu'il faut expliquer et ce que Spinoza a évité en se réfugiant dans un absolu extérieur à notre conscience, c'est comment *dans notre conscience* (et non pas en Dieu), *co-existent* à la fois l'idée d'infini (identité entre la chose et l'objet) et le fini (leur séparation), coexistence sans laquelle nous ne pourrions-nous représenter (même imaginairement) une succession objective indépendante ou extérieure à la conscience :

> Ce que je ne comprends pas, c'est qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir des affections et des déterminations dans un Absolu en dehors de moi. Mais ce que je comprends c'est qu'il ne puisse y avoir en moi rien d'infini, sans qu'il y ait en même temps un fini. Car cette union nécessaire de l'idéal et du réel, de l'absolument actif et de l'absolument passif (union que Spinoza reléguait dans une substance infinie) existe en moi primitivement, sans aucune contribution de ma part, et c'est justement en cela que consiste *ma nature*[613].

Cette union *en moi* de l'infini et du fini, de l'identité et de la différence entre chose et pensée, est ce que chercha à montrer, au contraire de Spinoza qui a tout placé dans la substance infinie, Leibniz. Son point de départ est le concept d'*individualité*[614]. L'intérêt du concept d'individualité est qu'il contient une *unité primitive* de l'infini et du fini, contrairement au concept de substance absolue, qui abolit toute finitude. L'individualité est en un sens *fini* (conscience), dans la mesure où son savoir *apparaît* sous la forme d'une *succession* de représentation, mais est aussi en un autre sens *infini*, car il est indéniable que

---

[613] *Idées*, *ibid.*, p.69.

[614] « Or puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (*actiones sunt suppositorum*), il serait nécessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance. Il est bien vrai que, lorsque plusieurs prédicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue à aucun autre, on l'appelle substance individuelle ; [...] Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie, qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée. » Leibniz, *Discours de métaphysique*, édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Paris, Gallimard, 2004. VIII, p-159-160.

cette série de représentation est infinie, c'est-à-dire « qu'elle émane d'un Être dans lequel l'infini et le fini sont unis[615]. » C'est pourquoi selon Leibniz, la nécessité de la succession ne repose pas sur un monde extérieur ou une chose en soi, mais sur l'intériorité, la substance individuelle (monade), unité du fini et de l'infini. Toute chose ainsi réduite à la seule faculté représentative, issue de la nature spirituelle de *l'individu*. Par conséquent, si toute chose dérive de la faculté représentative, alors il faut pouvoir également en déduire toute *l'expérience*, c'est-à-dire pouvoir dériver de la substance individuelle *l'accord* entre ses représentations et les objets dont l'individu fait l'expérience. Car l'*objet d'expérience* n'est rien d'autre que l'esprit ou la représentation qui apparaît en *relation* à une autre substance individuelle, puisqu'en vérité l'objet n'est *rien de réel en soi*, mais *sa vérité* se trouve au contraire dans la *succession des représentations* ayant pour fondement la substance individuelle (infinie). Or Leibniz postule *une harmonie préétablie entre les substances individuelles* pour expliquer la relation à l'objet d'expérience et l'accord que nous avons avec lui dans la mesure où l'objet est *commun* à plusieurs individus. Mais Leibniz postule cet accord sans l'expliquer et surtout, fait intervenir la volonté divine qui a accordé de l'*extérieur* les substances, pour qu'elles s'accordent entre elles avec l'objet d'expérience. Par cette méthode, Leibniz fait à nouveau intervenir un Être extérieur (Dieu) à la substance individuelle, au lieu de *déduire cette harmonie des substances de l'esprit fini lui-même*, c'est-à-dire en respectant son principe d'après lequel la succession des représentations provient de la substance individuelle. Autrement dit, pour que les représentations de l'esprit fini s'accordent avec l'objet d'expérience, il faut que la *matière* même qui constitue généralement le fondement de l'objet d'expérience soit *spiritualisée*, ce qui est précisément la tâche d'une *philosophie de la nature*, qui réciproquement correspond à une « *théorie naturelle de l'esprit*[616] ».

Schelling en tire la conséquence que le postulat leibnizien d'une harmonie préétablie, c'est-à-dire d'un *accord* entre les représentations de l'esprit et l'objet d'expérience dans la nature (le feu brûle le bois pas uniquement dans mes pensées, mais également dans le monde naturel en tant que réalité), conduit à l'exigence philosophique de *déduire cet accord* de l'esprit fini (conscience pure) sous la forme d'un *devenir* des représentations. La philosophie devient donc *génétique*. Leibniz a postulé *dogmatiquement* cette harmonie et a eu recours à la main de Dieu (comme Newton avec les forces de la matière) pour expliquer l'accord entre

[615] *Idées, ibid.*, p.70.

[616] *Idées, ibid.*, p.71.

l'objet d'expérience et le devenir des représentations (série dans la conscience). Il faut désormais expliquer dans le *devenir* des représentations cet accord, qui consiste en un accord entre l'esprit et la nature (identité dans l'Être infini) du point de vue de l'esprit fini (la conscience) :

> Tout dogmatisme se trouve désormais complètement réfuté. Nous envisageons le système de nos représentations, non dans son *être*, mais dans son *devenir*. La philosophie devient *génétique*, en ce sens qu'elle laisse pour ainsi dire naître et se dérouler sous nos yeux toute la série nécessaire de nos représentations. A partir de ce moment, il n'y a plus de séparation entre l'expérience et la spéculation. Le système de la nature est en même temps le système de notre esprit, et c'est seulement maintenant que, la grande synthèse une fois accomplie, notre savoir revient à l'analyse (recherche et essais)[617].

Maintenant que le nouveau concept (schellingien) de l'harmonie préétablie a été expliqué, Schelling en vient aux *limites* inhérentes au concept de *mécanisme* dans la nature et le rapport étroit qu'il entretient avec l'idée d'un monde extérieur indépendant de la conscience.

c. Concepts empiriques de la nature, esquisse du système de la nature, problème de l'harmonie préétablie

d. Mécanisme, dogmatisme et organicisme (vitalisme)

Il existe un lien étroit entre le dogmatisme et le mécanisme. Le dogmatisme considère que toute *réalité* existe en dehors de la conscience comme *objet* et sans pouvoir expliquer comment nous parvenons à la *connaissance de cet objet*, c'est-à-dire sans expliquer sa *genèse* dans l'esprit. Or, le mécanisme est précisément cette conception théorique de la nature qui limite sa connaissance au simple *rapport de cause à effet*, c'est-à-dire celle d'une *causalité objective* (d'objet à objet), sans nous expliquer *l'origine*[618] de cette succession de cause à effet. Pourtant « le mécanisme est loin d'être la seule chose dont la nature soit faite[619]. » et c'est pour cela que toute théorie purement mécanique de la nature, aussi efficace soit-elle pour l'explication des corps anorganique, reste insuffisante sur le plan cosmologique. Il existe en effet un concept supérieur au mécanisme, *l'organisme* :

---

[617] *Idées, ibid.,* p.71.

[618] C'est pourquoi la philosophie de la nature de Schelling commence avec la problématique de *l'origine absolue* du mouvement.

[619] *Idées, ibid.,* p.71.

> Tout produit organique n'existe que *pour soi-même,* son existence ne dépend d'aucune autre. Or, la cause n'est jamais la même chose que l'effet, un rapport de cause à effet ne peut exister qu'entre choses *différentes*. L'organisation se produit *elle-même*, naît d'*elle-même* ; chaque plante n'est que le produit d'un individu *de son espèce*, et c'est ainsi que chaque plante naît et reproduit à l'infini uniquement des individus *de son espèce*. Par conséquent aucune organisation ne progresse, mais elle revient toujours, infiniment, à elle-même. Une organisation comme telle n'est donc ni cause, ni effet d'une chose qui lui soit extérieure et n'a rien qui ressemble à la composition d'un mécanisme. Chaque produit organique porte en lui-même la raison de son existence, il est sa propre cause et son propre effet[620].

La spécificité de l'organisme est sa *finalité* : il ne saurait être comme l'anorganique l'objet d'une loi, comme l'électricité ou la lumière peuvent être considérés comme des *objets physiques*. Bien que le réductionnisme physico-chimique le fasse, le concept d'objet ou de phénomène ne correspond pas au concept d'organisme, qui est celui d'une totalité, dans laquelle la forme et la matière sont inséparables, c'est-à-dire que sa matière est le *produit de sa propre organisation*. C'est pourquoi on peut penser une *hiérarchie des organisations,* des organisations inférieures et supérieures, mais non leur dépendance à l'égard d'une matière extérieure. C'est au contraire les objets mécaniques qui sont des abstractions de *l'organisation générale du monde*, ce que Schelling tente d'esquisser dans son ouvrage *De l'âme du monde*. Par exemple, s'il est juste de dire que les plantes et les animaux se maintiennent en vie par la respiration et l'absorption de l'air vitale, ou encore que tout être vivant dépende de la lumière (qui émet l'oxygène par photosynthèse), cela n'est possible précisément qu'en raison de l'appartenance des vivants individuels à *l'organisme général du monde*. Ainsi la constitution d'un organisme n'est pas celle d'une juxtaposition de parties (atomes, particules etc…), mais celle d'*actions réciproques*, qui font *système*. Cette cohésion de l'ensemble et cette *finalité interne* par laquelle l'organisme réalise *matériellement* son propre *concept* n'est possible que sous la condition d'un « *esprit*[621] ». Car, comment la matière pourrait-elle s'organiser d'elle-même et s'accomplir en des produits organiques sans être au préalable déjà animé d'un esprit intelligent (autonome) ? A moins que l'on conçoive cette organisation selon une volonté organisatrice, extérieure à la matière sans vie (mécanisme), mais c'est précisément ce que le mécanisme souhaite éviter, et à juste titre, car il s'agit là d'un mode de pensée *téléologique* qui introduit des causes finales *externes* dans l'explication de la nature, là où ne doit régner que des *causes efficientes* sans lien avec le concept d'intention ou de volonté. C'est pourquoi les mécanistes cohérents *suppriment* toute finalité interne en attribuant l'origine de toute

[620] *Idées, ibid.,* p.72.

[621] *Idées, ibid.,* p.74.

chose à la « rencontre miraculeuse d'atomes[622] », au « hasard aveugle[623] ». Ils ont en effet conscience qu'il est impossible de concevoir une finalité dans l'organisme (qui est visible non seulement par sa capacité interne de subsistance, mais également par la *forme déterminée* qu'elle s'efforce de réaliser) sans « un entendement, et c'est seulement par rapport à cet entendement qu'on peut dire d'une chose qu'elle existe en vue d'une fin[624]. » Autrement dit, pour concevoir un organisme selon son concept originaire, nous sommes obligés de d'accorder qu'il est le produit d'une *intelligence,* qui est *intérieur à l'organisme lui-même*. C'est cette intelligence immanente qui rend possible la réalisation de fins pour l'organisme et concevoir cette fin comme une introduction de notre jugement subjectif (comme l'a fait Kant) dans la nature revient à réintroduire de la téléologie dans l'explication physique ou à *exclure la vie* du domaine de la connaissance.

En fait, le problème de cette tendance à *l'exclusion de la vie* de la science de la nature provient d'un présupposé commun au mécanisme et au créationnisme religieux. Ce présupposé commun est le dogmatisme. Il existe une cohérence du mécanisme strict ou du *matérialisme atomistique*[625] car il fait reposer sa conception sur la réduction de toute vie à *l'objet* spatio-temporel et récuse *a priori* qu'il existe une cause *immatérielle* de la vie. La

---

[622] *Idées, ibid.*, p.74.

[623] *Idées, ibid.*, p.74.

[624] *Idées, ibid.*, p.74

[625] Nous aimerions insister sur cette notion du *matérialisme atomistique,* car elle est la conception scientifique dominante au XXème et XXI siècle. Elle consiste à concevoir tout être naturel, y compris vivant, comme réductible à ses propriétés *géométriques* ou *chimiques*, c'est-à-dire à concevoir l'être vivant lui-même comme un produit de combinaison d'atomes ou de particules élémentaires selon des lois, sans faire référence à une *cause supérieure de la vie*. Cette conception représente la vie comme *apparaissant* à l'intérieur du processus physico-chimique (*l'événement* de la vie) mais sans jamais se mettre au clair sur la *cause positive* de la vie. Est-elle un esprit ? Un mouvement ? Est-elle supérieure à la matière dite inanimée ou est-elle le produit plus complexe de la matière inanimée ? Mais, dans ce cas, d'où provient le mouvement inhérent à la vie ? Des forces d'attraction et de répulsion inhérentes à la matière ? Cela signifierait donc que la vie est essentielle à la matière, non un produit contingent de celle-ci et que c'est la matière anorganique qui est un résidu du processus vital et non l'inverse. Ce point de la priorité du concept d'organisation sur le mécanisme des corps inanimées a été traité par Schelling dans *De l'âme du monde,* « Seconde partie, Sur l'origine de l'organisme général, III. Des conditions négatives du processus vital, Additions ». Pourtant, la conception positiviste continue d'affirmer que la vie est *apparue* sur terre après sa formation il y a plus de 4 milliards d'années, alors qu'il est impossible de déduire l'organisme à partir de parties corporelles liés ensemble dans l'espace (mécanisme). Souvent, face à cette difficulté, on fait référence au concept d'évolution (au sens de Charles Darwin développé dans *L'origine des espèces*) et on croit se tirer d'affaire en disant que la matière s'est *complexifiée* pour rendre possible (mais comment ?) des premières formes élémentaires de vie qui ont ensuite laissé libre cours au processus de mutation aléatoire des espèces reposant sur la sélection naturelle à travers de très longues périodes. Si la théorie de l'évolution des espèces (pas seulement au sens de Charles Darwin) a eu un tel succès, c'est parce qu'elle fait naitre les vivants (non pas la vie) et la diversité de leurs formes d'un processus *aléatoire* reposant sur le seul concept de *conservation de la vie* et permet d'exclure les causes finales de l'histoire naturelle. La difficulté est qu'elle fait reposer le vivant sur l'apparition *accidentelle* de la vie au sein du mécanisme spatio-temporel et nous explique seulement *historiquement* la diversification des espèces sans que l'on comprenne *l'origine de la vie* dans l'univers et sa relation avec les corps anorganiques.

conséquence est nécessairement celle d'une origine de la vie fondée sur le *hasard* (sur le modèle de l'atomisme antique), c'est-à-dire sur une *combinaison spécifique* des particules élémentaires, dont l'impulsion du mouvement (car la matière est supposée inerte) repose sur, soit une cause éternelle de tout mouvement (fatalisme ou mécanisme strict), soit la volonté divine organisatrice de tout mouvement (mécanisme fondé sur la téléologie comme la *Théorie du Ciel* de Kant). Or, dans les deux cas, cela nous conduit à une exclusion de la vie de l'univers matériel et à son rejet, soit dans l'incompréhensible (la vie « surgit » au sein de rapports matériels), soit dans la volonté. C'est pourquoi Schelling affirme qu'il se trouve une cohérence interne au mécanisme strict, car en rejetant la vie dans l'incompréhensible, il évite de confondre l'ordre naturel (intelligence inconsciente) avec l'ordre spirituel (intelligence consciente) tel que le fait le créationnisme religieux (téléologique) en faisant reposer l'ordre naturel de l'univers sur le plan de la volonté divine (téléologie que l'on retrouve paradoxalement chez Newton et Kant, malgré leur physique mécanique). Ainsi, il existe une parenté secrète entre le mécanisme et la téléologie, entre le matérialisme atomistique et le créationnisme religieux, c'est ce présupposé selon lequel il n'existe de *finalité* dans l'univers qu'en rapport avec une *volonté créatrice arbitraire* et que la finalité interne du vivant (l'effort d'atteindre des formes déterminées selon des Idées) ne saurait être inhérente à la matière, qui doit être conçue comme un ensemble de parties liés ensemble. Certes, le mécanisme strict nie l'origine de l'organisation de la matière par la volonté créatrice de Dieu, mais il rend dès lors inconcevable *l'origine de la vie* dans l'univers et la réduit à n'être qu'une complexification de la matière anorganique. Il récuse l'idée d'un *esprit inhérent à la matière*, car, comme l'a montré Schelling, le mécanisme conçoit le monde matériel comme existant indépendamment de l'esprit et donc sans aucun rapport d'identité entre les deux. La philosophie de la nature de Schelling consiste précisément à montrer au contraire que l'ensemble du monde matériel ainsi que la matière anorganique (physico-chimique) repose sur une *cause positive de la vie, immatérielle*, qui est à l'origine de toute l'organisation de l'univers, la véritable *âme du monde*.

Il nous faut donc désormais nous expliquer plus en détail sur cette unité de la matière et de l'esprit par laquelle seulement le concept de *vie* et d'*organisation* de la matière sont *philosophiquement* concevables.

e. Créationnisme religieux (finalisme esthétique) et philosophie de la nature (finalisme scientifique)

Ce que reproche Schelling à la conception téléologique de la nature (créationnisme religieux), ce n'est pas de concevoir de la finalité dans la nature, puisque tout être naturel est doué d'une finalité (ne serait-ce que la *conservation de soi*) et la nature dans son ensemble nous apparaît constamment comme répétant un *ordre* faisant surgir les produits les plus perfectionnés (malgré les accidents) et dont les organes particuliers contribuent à maintenir l'équilibre de la vie. C'est d'ailleurs une des premières idées qui est enseignée en biologie, que les vivants forment ensemble le *cycle de la vie* et que c'est leur *existence réciproque* rend possible l'équilibre du tout. En outre, chaque produit vivant de la nature constitue en lui-même une finalité, car il est déjà une *totalité* ayant son propre concept, c'est-à-dire soumettant chaque partie à sa propre fin, selon sa propre constitution biologique à la fois individuelle et générale (son espèce). Même les produits en apparence les plus superflus ont toujours une fonction cachée et souvent parvenons-nous à trouver leur fin en les inscrivant, à travers une genèse historique, dans des phases antérieures de développement. C'est d'ailleurs ce qu'il y a d'incompréhensible dans les conceptions du vivant faisant reposer la *finalité* pourtant indiscutable des organismes sur le hasard d'un mécanisme aveugle dont la vie aurait surgi. En effet, s'il y a de la vie, il y a des organismes. Or les organismes sont des totalités et toutes leurs parties sont produites et agissent en vue de la fin du tout, qui lui-même est au service d'un tout supérieur, c'est-à-dire que la vie est un *système finalisé*. Or, cela est inconcevable sans une *intelligence* à son fondement et l'on peut difficilement concevoir une production intelligente sans référence à l'idée d'un effort constant vers le *perfectionnement* de ses produits proportionnellement au maximum de *diversité*. Autrement dit, s'il y a un *système de la nature*, ce dernier doit rendre possible une *série progressive* de l'être le moins intelligent vers le plus intelligent afin que la perfection visée (l'intelligence absolue ou l'idéal) ne contredise pas la règle de la diversité matérielle, sans laquelle la création perdrait en abondance et en richesse productive (diversité maximale des produits, y compris des moins intelligents). Mais cette idée d'un système finalisé de la nature ne doit pas pour autant être confondu avec le créationnisme religieux ou, ce qui est équivalent, le mode de penser téléologique qui avait cours dans l'Antiquité grecque (chez Aristote par exemple) ou plus récemment chez Newton et Kant lorsque ces derniers conçoivent la distribution du mouvement mécanique entre les corps célestes par la volonté de Dieu, selon son *projet réfléchi* de création. Essayons donc d'expliquer la différence entre cette conception

créationniste religieuse (qui peut être également mécaniste) et la conception dynamique de la philosophie de la nature de Schelling.

Ce que reproche Schelling au mode de penser téléologique, c'est de concevoir la création divine comme un acte soit *subjectif*, soit *artistique*, c'est-à-dire non scientifique :

> Dès l'instant où vous envisagez les choses comme ayant une réalité indépendante de vous et comme étant, par conséquent, l'œuvre d'un Créateur, aucune finalité ne peut leur être immanente, puisqu'elle n'existe que par rapport à votre entendement. A moins de supposer que le concept et les fins sont immanents au Créateur des choses ? Mais s'il en était ainsi, il en serait plus Créateur, mais simple artiste, tout au plus l'architecte de la nature ; mais vous *détruisez* toute idée de *nature*, dès que vous y faites pénétrez la finalité du dehors, à partir de l'entendement d'un être quelconque[626].

Autrement dit, puisque le présupposé commun est le mécanisme, il faut bien introduire la finalité de la vie d'une façon ou d'une autre dans la nature. Or, si le monde est un monde matériel privé d'esprit, alors c'est soit notre *entendement subjectif* qui conçoit la finalité dans les organismes, soit *Dieu* par sa volonté créatrice. Concernant la première possibilité (conception philosophique kantienne), on ne comprend pas comment notre faculté de juger peut concevoir de la finalité dans les choses naturelles alors que ces mêmes choses sont seulement soumises au mécanisme. Ce qui signifie que cette finalité n'est qu'une *fiction* de notre intelligence qui peut avoir une fonction *classificatoire* dans nos représentions (méthodologique) mais ne saurait prétendre ni à l'objectivité, ni à l'effectivité, et donc en aucun cas à une finalité réelle. Maintenant, concernant la deuxième possibilité (conception religieuse), le problème est qu'elle réduit la nature à être *l'objet* de l'intelligence de Dieu, la conçoit selon une fin telle qu'il la pose à l'extérieur de son intelligence, comme une *chose*. Or cela rabaisse Dieu à être lui-même *fini*, car il est conçu comme étant en *opposition* à la chose (le monde finalisé), de la même façon que l'intelligence d'un artiste conçoit son œuvre d'art dans son esprit puis la *projette* à l'extérieur comme une chose extérieure. Autrement dit, lorsque nous nous élevons à l'intelligence absolue (Dieu), il faut que la *finalité* découle *immédiatement* de sa puissance absolue et non creuser une *séparation* entre Dieu d'un côté et le monde naturel de l'autre. Mais cette séparation, entre d'une part la puissance absolue de Dieu (ontologique) et d'autre part la finalité des choses telles qu'elles apparaissent dans le monde naturel (téléologique), repose sur ce que nous appelons le *paradigme de la réflexion*.

---

[626] *Idées*, *ibid.*, p.74.

En effet, puisque notre conscience *finie* est dominée par la réflexion, nous transférons spontanément cette intelligence réflexive à Dieu lui-même et concevons la création du monde naturel comme la conséquence de son libre-arbitre. Ainsi, nous perdons l'idée d'une finalité naturelle et l'idée même de nature, puisque cette dernière devient la *création arbitraire* de la volonté divine et toute finalité ne devient alors que *l'artifice* de sa volonté ordonnatrice mais n'a aucune *réalité originaire* relativement à la toute-puissance de son esprit. A moins que cette finalité que nous observons dans les choses finies soit déjà une finalité *en Dieu* et que les choses finies soient seulement un reflet temporaire et imparfait de l'organisation naturelle telle qu'elle est dans l'absolu de toute éternité. Mais pour ce faire, il faut renoncer au concept de monde matériel indépendant (mécanisme) qui convient seulement à l'explication des objets finis (eux-mêmes conçus sur le fondement de nos sensations) et s'élever à l'idée que la *matière* n'est *pas* une chose conçue par Dieu de l'extérieur, mais qu'elle est plutôt son *intelligence qui s'objective* dans la *forme de son être*. La nature dans son ensemble n'est pas le produit arbitraire de sa volonté, mais la conséquence éternelle de son essence, son autoproduction dans une altérité originaire, le *fond de l'existant*, sans lequel Dieu ne se révélerait à aucune altérité. Comment le pourrait-il si Dieu n'avait en lui aucune altérité originaire, aucun fond dans lequel il peut se manifester comme pure essence libre ? Or, si Dieu avait créé ce fond, la nature n'aurait aucune nécessité en Dieu, car elle serait une pure fiction arbitraire par rapport à son essence libre et puisque l'homme est également absolument libre grâce son essence absolue, cela signifierait que l'homme pourrait lui-même concevoir par la liberté de son esprit la nature comme il l'entend par sa liberté infinie, ce qui est absurde. Nous constatons en effet tous les jours que la nature respecte un *ordre* sur lequel nous n'avons *aucune liberté* et qui témoigne que la nature en Dieu est égale à sa liberté (indifférence). Evidemment, il reste la possibilité adoptée généralement par des religieux ou des fatalistes, qui consistent à nier l'inconditionnalité de la liberté humaine afin de faire reposer la nature tout comme la liberté humaine sur la volonté créatrice de Dieu (tout devient *objet* de l'intelligence divine). Cette possibilité est selon nous intenable car elle conduit à l'incapacité de l'homme de *s'élever librement à l'inconditionné* (ce que Schelling appelle également le *redressement*[627] de l'homme), à ne faire reposer toute connaissance de l'absolu et relative à

[627] Il est remarquable de constater que même les conceptions positivistes contemporaines sur le développement de l'homme le font passer d'un stade courbé ou avachi à la posture droite, probablement en raison de l'intuition artistique de la signification symbolique de la forme naturelle de l'homme, comme arrachement à la terre, c'est-à-dire comme présentation *par le corps* de sa supériorité morale : « La position debout dans l'arrachement à la terre. – Dans le règne organique de la nature la verticalité ne revient qu'à la plante, mais elle est en cohésion avec la terre. Dans le règne animal, qui assure la transition de la plante à l'homme, l'intervention de l'horizontalité est très importante (c'est un retournement progressif de la plante). La position horizontale indique

l'origine des choses sur des décrets arbitraires (la foi, le sentiment, les textes sacrés, l'Eglise etc…) extérieurs à son essence, autrement dit elle conduit à la mort de la philosophie.

Ainsi, si nous voulons concevoir la finalité de la nature sans la dissocier de sa nécessité et sans recourir au concept « méta-physique » (hors du domaine de la nature) de *volonté*, il nous faut plutôt concevoir les choses extérieures (naturelles) comme ayant un *lien nécessaire* avec les représentations de notre conscience (spirituelles), c'est-à-dire remonter au *point d'identité* dans notre *conscience* afin de déduire depuis l'inconditionné les formes ou lois naturelles (matière, pesanteur, magnétisme, électricité, lumière etc…) comme des produits immanents (auto-production) de *l'intelligence absolue*. C'est ainsi que Schelling conçoit *l'harmonie pré-établie*, cette unité de l'esprit et de la matière qui existe dans tout être individuel et qui est la possibilité même de la philosophie de la nature :

> C'est en effet seulement dans un esprit doué d'un pouvoir créateur que concept et réalité, idéal et réel peuvent s'interpénétrer et s'unir, de façon qu'aucune séparation entre ces termes ne soit possible. Je ne puis le penser autrement que ne le faisait Leibniz, pour qui la forme substantielle n'était qu'un esprit inhérent aux êtres organisés[628].

Il nous faut désormais analyser le concept d'*âme du monde,* qui est le principe fondamental de la philosophie de la nature.

f. L'âme du monde et la conception dynamique de l'univers

Comme nous l'avons vu, l'univers ne saurait être conçu comme un ensemble mécanique, à moins de le *réduire* à une matière géométrique et susceptible de rapports chimiques par la supposition de particules élémentaires (atomes, molécules etc…). Mais nous avons montré que cette *réduction mécaniste* conduit à faire précéder l'anorganique sur l'organique et à concevoir l'origine de la vie comme un *événement* surgissant au sein de la matière inanimée, c'est-à-dire à déduire l'être du non-être, le parfait de l'imparfait, le plus du moins etc… En fait, la seule possibilité *cohérente* de soutenir la conception positiviste de la vie consiste à *nier* la vie *en tant que vie*, c'est-à-dire d'affirmer que les totalités organiques que nous observons ainsi que toute la *finalité* inhérente au système de la nature dans son

---

l'indépendance par rapport à la terre. La partie du *corps* qui comprend les organes de la nutrition constitue un contrepoids formel qui attire en bas tout le *corps*. La signification de la station droite est donc bien celle qu'Ovide caractérise déjà dans ses *Métamorphoses* : « Il a donné à l'homme un visage qui se dresse au-dessus ;il a voulu lui permettre de contempler le ciel, de lever ses regards et de les porter vers les astres (Tr. Fr. Lafaye. Paris, Les Belles-Lettres, 1985). » *Philosophie de l'art, op.cit.*, p.277.

[628] *Idées, Ibid.,* p.74.

ensemble (équilibre, perfectionnement, actions intelligentes et artistiques des animaux etc…) n'est au fond que la résultante des particules élémentaires aveugles dont les lois d'affinités conduisent à cette *apparence* de la vie, c'est-à-dire à cette organisation certes complexe et supérieure à l'anorganique, mais sans s'en distinguer *essentiellement*. Ainsi, dans ce genre de conception, ce sera toujours la conservation de soi, la survie (qui est déjà pourtant une finalité minimale) qui sera le principe de la vie car il s'agit de la fin la plus *pauvre*, la plus *aveugle* que l'on puisse concevoir, qui se rapproche le plus du néant intellectuel de la matière anorganique. Par exemple, on nous dit que les plantes, les animaux, et même les hommes que nous voyons aujourd'hui sont des produits de l'évolution d'ancêtres communs, mais qui ont varié en raison des mutations génétiques aléatoires et de l'adaptation aux conditions de vie, qu'ils ont été *sélectionnés* dans la lutte pour l'existence. Quelle que soit la valeur de ce genre de conception en histoire naturelle, il est évident qu'elle se heurte à de nombreux écueils d'un point de vue philosophique.

D'abord, si les vivants actuels sont le produit de l'évolution historique, comment les premiers sont-ils *apparus* ? A partir de souches élémentaires (micro-organismes) qui se seraient complexifiés ? Il y aurait donc, à côté de la formation des corps inorganiques (formation des étoiles, des planètes, à partir des matières élémentaires comme l'hydrogène, l'hélium, l'oxygène etc…) des embryons de vie organiques (d'où viennent-ils si la vie est réductible aux particules élémentaires ?) qui se seraient complexifiés pour faire apparaître des vivants primordiaux puis auraient, dans de très longues périodes, *évolués* pour donner lieu à des espèces identifiables selon des âges, qui eux-mêmes progressent vers un perfectionnement des espèces et vers l'homme tel que nous l'observons maintenant, bien qu'il ait connu différentes formes jusqu'à « homo sapiens ». Il est remarquable de constater qu'à travers la conception évolutionniste soit conservée l'idée que les vivants sont conduits inexorablement vers le *perfectionnement* des êtres, c'est-à-dire vers la capacité à faire usage de son intelligence (à incarner l'esprit). Nous ne rentrerons pas ici dans une critique détaillée des conceptions historiques et évolutionniste de la vie, car ce n'est pas le lieu et cela mériterait un ouvrage entier dont la tâche dépasse assurément nos compétences. Cependant, on peut faire remarquer la chose suivante : si les vivants (non ne disons pas même la vie) résultaient d'une complexification de l'inanimée, alors le processus vital de l'évolution lui-même n'aurait aucun *sens*. Pourquoi perfectionner et sélectionner les vivants s'il n'y a aucun *but* ? Et pourquoi *cette* évolution et non une autre ? Le *hasard* des variations génétiques ? Sans compter le fait même que les vivants se *reproduisent* et ne sont pas créés *ex nihilo* ou à partir de micro-organismes. Les micro-organismes sont des résidus d'organismes plus développés

mais ne constituent pas des *individualités* biologiques. C'est pourquoi l'histoire naturelle contemporaine parle d'apparition d'espèces selon des datations en l'inscrivant dans un processus matériel de formation stellaire et planétaire (géologique), sans que l'on ne comprenne ce *passage de l'anorganique à l'organique*. Il est évident que si la vie venait de l'anorganique, nous pourrions « fabriquer » nous même des vivants par agencement moléculaire et que la vie continuerait de pulluler à partir de la matière élémentaire. Or, ce que nous montre l'expérience, c'est plutôt le contraire, à savoir que les espèces se conservent par la reproduction sexuelle et qu'elle est en ce sens un *processus indépendant* de la formation des corps inorganiques. La conception schellingienne de l'histoire affirme que les espèces actuelles proviennent d'un *temps immémorial*[629], mais non d'espèces inférieures et encore moins de la matière privée de vie. Le *commencement* dans la création est *parfait* car la cause contient toujours plus que l'effet. Ce sont les époques qui ont succédé au commencement qui ont dégénéré, précisément car elles ont subi un *éloignement* par rapport à la cause. Cette idée selon laquelle le monde que nous observons aujourd'hui (et depuis plusieurs millénaires maintenant) serait issu du *vide cosmique* à partir d'une matière non-spirituelle qui produirait depuis un temps 0 le remplissement de ce vide par les corps est une idée peut-être ingénieuse pour l'explication des *objets* physiques comme la formation des étoiles, des planètes, des comètes et même encore de tout objet technique servant à des fins humaines, mais ne nous semble pas pertinent concernant *l'origine* de la vie et de l'explication de l'état *déchu*[630] de l'univers.

---

[629] Voir par exemple *Philosophie et religion* dans *Schelling, Essais*, traduit et préfacé par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p.214 : « […] la terre a été peuplé jadis de formes plus nobles et d'une organisation plus élevée. Les restes d'animaux dont on cherche en vain des exemplaires dans la matière actuelle et qui, par leur structure et leurs dimensions, dépassaient de beaucoup les animaux actuellement existants permettent en effet de conclure qu'en ce qui concerne les autres races et espèces d'êtres vivants la nature, dans sa fraicheur juvénile de ses forces, a dû donner naissance à des exemplaires supérieurs et à des espèces plus parfaites qui ont disparu par suite des changements des conditions sur la terre. La détérioration progressive de la terre n'est pas une simple légende préhistorique, mais une vérité physique aussi certaine que l'inclinaison de son axe survenue dans la suite. Avec la solidification croissante augmentait la puissance du principe mauvais et l'ancienne identité avec le soleil qui favorisait les plus belles productions de la terre a disparu. »

[630] Par *déchu*, nous voulons dire que nous existons dans un monde où tout ne fait que *durer*, voué par nature à la *mort* et que l'ordre actuel du monde est ainsi fait qu'il est impossible d'observer empiriquement la source originaire de la vie qui est soustraite au temps (éternelle), autrement dit que toute existence semble être entraînée dans un mouvement perpétuel et *sans fin*, sans que l'on puisse empiriquement observer ou même comprendre le *centre du mouvement* ou la volonté primordiale. Tout semble vain car l'espace lui-même nous apparaît comme infini (sans borne) et chaque existence une apparition éphémère d'une *source vitale* que nous ne voyons pas. Cette déchéance s'observe d'autant mieux qu'il nous est impossible de même concevoir *notre* existence en liaison avec cette source éternelle de la vie, puisque *notre* conscience individuelle ainsi que la vie des autres créatures (plantes et animaux) sont *nécessairement* soumises à la durée et inconcevables dans l'éternité en l'état actuel.

C'est pourquoi Schelling, conscient des difficultés que pose la conception mécanique de la vie bien avant que soient développées les conceptions biologiques contemporaines[631], a repris à son compte le concept antique d'*âme du monde* pour expliquer la vie :

> Cette philosophie [de la nature] doit donc admettre une hiérarchie de la vie dans la nature. Il y a de la vie même dans la matière simplement organisée, mais c'est une vie bornée et limitée. Cette idée est tellement vieille et s'est maintenue sous des formes variées jusqu'à nos jours d'une façon tellement constante (aux temps les plus anciens on croyait que le monde entier était pénétré d'une âme, appelée âme du monde, et à l'époque de Leibniz on attribuait une âme à chaque plante) qu'on est bien obligé de supposer qu'il y a dans l'esprit humain lui-même une raison à cette croyance à la vie de la nature. Et il en est réellement ainsi[632].

En fait, cette Idée d'âme repose *logiquement* sur l'unité de la nécessité et de la contingence. L'organisme a une existence *nécessaire* car il est produit en vue d'une *fin* (sa fonction dans le tout), mais il a aussi une existence *contingente,* car cette finalité dans l'économie du tout n'est perceptible que pour un être *intelligent*. Que les plantes *servent* à expulser l'oxygène qu'apporte la lumière peut être envisagé comme un rapport naturel nécessaire si on l'envisage dans l'ensemble du système, mais il est évident que cette nécessité n'est que contingence si l'on ne rapporte pas cette fonction à *l'ensemble finalisé*. Cette nécessité finale (également contingente) est distincte de la nécessité mécanique qui repose soit sur la nécessité géométrique, soit chimique, c'est-à-dire sur des rapports nécessaires de grandeur ou d'équilibre quantitatif. La nécessité vitale a toujours quelque chose de contingent car l'existence des organismes n'a de nécessité que relativement a sa *fonction dans le tout* et non dans la série conditionnée de chaque organisme. C'est *l'Idée du tout* de la nature qui octroie à chaque organisme ce caractère de nécessité, mais non chaque élément qui au contraire apparaît comme contingent et c'est cette contingence en tant qu'être *particulier* qui lui accorde cette *liberté* que ne possède pas l'objet de l'entendement. Qu'il doive exister des plantes pour la transformation et la diffusion de l'oxygène dans l'atmosphère terrestre n'a rien de nécessaire *intrinsèquement,* tandis que le mouvement elliptique des planètes autour de

---

631 Depuis la fin du XIXème siècle, les sciences objectives ont suivi le chemin de la maitrise de l'*objet* afin de comprendre les lois qui gouvernent le monde corporel tel que nous le percevons par nos sens. Or, si cette démarche peut être considérée comme un progrès dans le cadre des sciences objectives, le mécanisme a conduit à développer des conceptions cosmologiques sur *l'origine* de la matière et de la vie à partir de concepts qui n'étaient nullement destinés à cette fin, comme par exemple la théorie de l'évolution de Darwin pour la classification des espèces vivantes ou encore la théorie du « Big Bang » concernant l'expansion de la matière dans l'univers. Ces conceptions appartiennent à la *science objective* et n'ont de validité que dans le champ des objets d'expérience et n'ont aucune validité dans le domaine *purement rationnelle* (Idée), comme lorsque nous posons la question de *l'origine de la vie*.

632 *Idées, Ibid.,* p.78.

l'étoile est quelque chose que le géomètre peut montrer *directement* par des nécessités géométriques, sans avoir besoin de l'inscrire dans la totalité de l'univers. C'est pourquoi chaque organisme peut être conçu comme produit à partir de la même Idée du tout (d'une façon partielle et spécifique naturellement), celle « d'une matière s'organisant *elle-même*[633] ». C'est seulement avec la séparation réflexive que la matière a pu nous apparaître comme un *objet théorique privé de vie*, car c'est le règne de l'entendement fini, qui conçoit tout être comme objet de sa conception, séparé de tout lien avec Dieu, aidé par l'imagination sans limite, séduite par la sensibilité qui, éloignée de Dieu, suscite pourtant également l'*effroi* du « silence éternel de ces espaces infinis ». Mais même une fois reconnu l'unité de l'esprit et la matière dans l'Idée, cela ne nous *explique* pas cette unité, puisqu'il ne s'agit pour le moment que d'un postulat. Voyons donc ce que l'on peut en dire.

Généralement on conçoit la vie par le « *mouvement libre*[634] », qui est rendue possible par un « principe d'impulsion, sans lequel l'animal serait incapable de réagir aux excitations extérieures, et c'est seulement grâce à la libre réaction des organes que la stimulation extérieure se transforme en excitation et en impression[635] ». La vie serait donc la faculté des organes de *produire des mouvements* (impulsion) dans le cadre d'un système d'action-réaction réciproque avec l'environnement extérieur, source d'excitation pour l'animal (irritabilité animale conduisant à la sensation). Mais Schelling récuse cette idée de la vie comme principe de mouvement *fondé sur les organes* en rétorquant un argument mécaniste justement (de type cartésien) selon lequel il est possible de se représenter cet assemblage d'organe (nerfs, fibres etc…) comme capable de libres mouvements à la suite d'une excitation extérieure « sans que nous puissions attribuer la *vie* à cet assemblage[636] ». Autrement dit, le concept de vie suppose nécessairement de dépasser l'idée d'une réaction du corps organique à une cause externe (la lumière, l'électricité, l'oxygène etc…) et de présupposer « un principe supérieur que nous ne pouvons pas expliquer par la matière seule, […] qui coordonne justement tous les mouvements particuliers et créé et engendre de la variété des mouvements, s'accordant entre eux, se déterminant réciproquement, un Tout[637]. » Ce principe supérieur est un *esprit* qui rend possible la coordination de *tous* les mouvements, d'un esprit qui est *inhérent à la matière*, mais non séparée comme nous nous le représentons dans le domaine

[633] *Idées, Ibid.,* p.78.
[634] *Idées, ibid.,* p.79.
[635] *Idées, ibid.,* p.79.
[636] *Idées, ibid.,* p.80.
[637] *Idées, ibid.,* p.80.

des actions volontaires (philosophie pratique). D'où l'importance que Schelling accorde dans *le Système de l'idéalisme transcendantal* à déduire la matière du « Je » absolu : ses trois dimensions sont les puissances mêmes de *l'esprit intelligent qui s'objective*.

Schelling est donc très clair sur son rejet de tout mécanisme et sur sa conception *spirituelle* de la matière et de la vie :

> Mais je prétends qu'il nous est aussi impossible de concevoir empiriquement une vie *en dehors de nous* qu'une conscience *en dehors de nous*, que ni l'une ni l'autre ne peuvent être expliquées par des raisons physiques et qu'à ce point de vue il est tout à fait indifférent de considérer le corps comme un agrégat accidentel de corpuscules organisés, ou comme une machine hydraulique ou comme un laboratoire chimique. Supposons que tous les mouvements d'une matière vivante se laissent expliquer par des modifications dans l'assemblage de ses nerfs, de ses fibres ou du liquide qu'on y fait circuler : on peut se demander alors, non seulement ce qui a produit ces modifications, mais aussi à quel principe elles doivent leur harmonieuse coordination[638].

Il existe à l'époque un concept en vogue développé par Blumenbach, le concept de *force vitale*, qui permet de dépasser le simple chimisme biologique, car les processus chimiques ne peuvent conduire qu'à la destruction[639] du corps organisé, ce qui suppose l'existence d'une force vitale qui « le soustrait aux lois de la chimie[640] » et rend possible la vie. Mais Schelling récuse cette conception car il nie que la vie soit une *force*. En effet, la force est nécessairement quelque chose de *fini*, car elle n'est pensable qu'en *opposition* à une autre force. Mais cette opposition n'est pas toujours la même. Elle peut être celle d'un *équilibre relatif*, comme pour la matière qui est *inerte* (le corps est en repos car aucune des deux forces n'est supérieure à l'autre), « ou on les suppose en lutte constante, jamais décisive, tantôt l'une, tantôt l'autre l'emportant sur sa rivale[641] ; ». Autrement dit, pour que la nature ne s'épuise pas dans l'inertie de la matière (force en équilibre), il faut nécessairement un *troisième principe* qui fasse *prédominer* tantôt la force expansive et tantôt la force attractive, principe sans lequel la nature s'arrêterait de produire et le monde s'immobiliserait dans l'inertie de la matière. *Si* la matière est un produit de forces opposées (conception dynamique de la matière), *alors* il faut nécessairement que ces forces soient mises en *déséquilibre* afin que la nature *s'efforce* (mouvement) de *rétablir* ce l'équilibre par une nouvelle synthèse mais

---

[638] *Idées, ibid.,* p.80.

[639] La théorie de Blumenbach affirme que les processus chimiques conduiraient à des désagrégations et ainsi à la destruction de l'organisme, s'il n'y avait pas une *force vitale* pour l'empêcher.

[640] *Idées, ibid.,* p.81.

[641] *Idées, ibid.,* p.81.

à l'intérieur d'une force prédominante. Par exemple, la pesanteur est une force dans laquelle prédomine[642] la force d'attraction qui rend les corps lourds, mais suppose une force opposée qui empêche l'ensemble des corps de sombrer dans l'inertie d'un corps d'une masse infinie, c'est-à-dire une force qui rétablisse l'équilibre avec la pesanteur : la lumière[643]. Mais le problème est que ce troisième principe qui rompt l'équilibre puis s'efforce de le rétablir « ne peut être une force à son tour[644] ». Car toute force s'oppose à une autre, alors que ce principe est *en-dehors de l'opposition* puisqu'il peut rompre l'équilibre, puis le rétablir (mouvement d'alternance). Or, le concept qui permet d'expliquer un mouvement de scission des forces puis de leur réunion en un principe d'équilibre est *l'esprit.* Mais l'esprit n'est pas inhérent au domaine de la nature car tout dans la nature doit s'expliquer selon des forces, puisque son domaine se définit par des actions encore inconscientes (irréfléchies). Il ne nous reste donc plus qu'à devoir admettre que les *forces elle-même* de la nature sont des produits d'une *intelligence* qui plane *au-dessus de nature* et qui s'exprime en elle sous la forme de forces en opposition, c'est-à-dire sont l'expression de l'intelligence inconsciente.

Par conséquent, le concept de force vital est inadéquat pour caractériser *le principe même du mouvement* qui régit l'opposition des forces dans la nature, puisque ce principe est *au-dessus de toute force*. Il faut donc l'appeler *l'âme*, qui est le point de réunion et de séparation des forces dans la nature et qui est la *cause positive* de la vie, dont la matière même est issue. Ce qui nous illusionne et nous empêche effectivement d'apercevoir ce *point de réunion* (le lien) dans lequel matière et esprit sont deux formes de la même identité, c'est comme l'avait dit Platon, l'existence séparée de notre corps dans l'espace, qui par sa sensibilité est incapable de s'élever à la *source de la vie* et nous enferme, telle une prison pour l'esprit, dans cette croyance infondée qu'il existe un monde matériel séparé et indépendant de l'esprit, alors même que *nous* pouvons, en tant qu'être *intelligent*, connaître ce monde matériel. Cette illusion est bien entendue la conséquence de la *chute* de notre volonté-propre (l'ipséité) dans la spatio-temporalité déchue et son *éloignement* par rapport à *l'esprit lié originellement à la matière* (l'âme). Le développement de la philosophie de la nature, c'est-à-

[642] Nous disons *prédominer* car toutes les forces sont en opposition à une autre et ne font que dominer l'autre, c'est-à-dire *accueillent* la force opposée. Dans la pesanteur, la force attractive est dominante mais il est impossible de la concevoir sans une force expansive, grâce à laquelle subsistent de la matière, mais pas seulement de la matière en général car cela nous reconduirait à la puissance précédente (la construction de la matière), mais la matière *pesante*.

[643] C'est pourquoi ce sont les étoiles (source de lumière) qui, par leur force d'expansion ou de répulsion, peuvent résister à l'attraction considérable de leur centre de masse.

[644] *Idées, ibid.*, p.81.

dire la démonstration rationnelle de cette *identité* de l'esprit et de la nature dans notre représentation, doit rendre ce fait de la chute évident et ouvrir la perspective d'une *philosophie de l'esprit*, fondée désormais sur une base solide.

Après avoir vu la place de la nature pour l'homme et l'harmonie préétablie entre les représentations et les objets fondée sur l'identité de la nature et de l'esprit, nous pouvons nous intéresser aux concepts fondamentaux du système de l'identité, afin d'essayer d'en comprendre la *méthode*.

Chapitre 2 : La méthode du système de l'identité dans l'*Exposition* de 1801

A. La raison absolue : la nouvelle caractérisation du « Je »

Dans l'*Exposition de mon système de la philosophie* (1801), Schelling introduit un nouveau lexique. En effet, jusqu'à présent il avait caractérisé l'absolu par le « Je ». Or, dans le premier paragraphe de l'*Exposition*, Schelling l'appelle désormais la raison absolue :

> J'appelle raison la raison absolue ou la raison pensée comme indifférence totale du subjectif et de l'objectif[645].

Pourquoi ce changement de lexique ? Il ne s'agit pas d'un changement de conception de la part de Schelling : c'est bien toujours le « Je » absolu qui est cette « indifférence totale du subjectif et de l'objectif ». Schelling change de lexique car il cherche, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, à *introduire la nature* dans le système de la philosophie et s'efforce de l'éloigner de la terminologie fichtéenne. Le problème que rencontre la philosophie de Fichte est que l'objectivation de l'absolu est possible uniquement dans la *conscience de soi*, par opposition au « non-Je ». Ainsi le « Je » absolu ne devient *pour nous* effectif qu'à travers la sphère de *réflexion* de la conscience, dans laquelle le « Je » *s'oppose* à soi-même (« non-Je ») et se *réconcilie* avec soi-même par un *effort moral infini*. Autrement dit, le système fichtéen laisse subsister le monde naturel *en dehors* de l'inconditionné, dans la mesure où le « Je » ne se pose soi-même et ne se réconcilie avec soi-même *que* dans la *représentation*. Or il nous semble d'abord légitime de se demander pourquoi Fichte exclut la nature de son système et pourquoi il présuppose un tel *privilège* ontologique de la conscience.

La réponse à cette question est : la *morale*. En effet, toutes les ambiguïtés et difficultés de la philosophie de Fichte viennent du fait que, d'une part, il transgresse l'interdit kantien de la chose en soi en caractérisant le « Je » non plus comme un postulat pratique de la raison, mais comme *fondement* de la connaissance et, d'autre part, il maintient la position kantienne selon laquelle c'est *l'effort moral* qui s'efforce d'*abolir* l'opposition inhérente à la conscience. Ainsi, le « Je » ne se pose jamais comme *unité*[646] absolue dans la conscience, mais *s'efforce* de le faire et c'est seulement le devoir moral qui nous autorise et même nous *oblige* à croire (foi morale) que notre conscience s'identifiera dans l'infini au « Je » (destruction du non-Je et

---

[645] *Exposition*, *op.cit.*, §1, p.45

[646] De ce point de vue, la critique hégélienne, que nous avons exposée en section II, chap. 1, selon laquelle la philosophie de Fichte est encore dominée par le *devoir-être* de la conscience subjective nous semble juste.

de la sphère de l'objet). Autrement dit, l'absolu n'est pas *pour nous* quelque chose d'*effectif* (en l'état présent), mais nous devons nous efforcer de l'accomplir par notre *perfectionnement moral infini*. Or, il s'agit bien d'un effort *contradictoire* car la conscience cherche à supprimer ce qui est pourtant la raison même de son effort (le « non-Je »). En *supprimant l'opposition*, l'absolu ne peut plus se poser dans la conscience et *pour nous* il n'est plus *rien*. C'est pourquoi la philosophie de Fichte repose sur la *croyance religieuse* que la négativité de notre conscience puisse être complètement supprimée et que notre conscience devienne identique au « Je » absolu, c'est-à-dire qu'elle soit *élevée à l'absolu*, tout en conservant son *individualité*. La représentation de l'absolu dans un *devenir* n'a de sens que pour une conscience capable de *s'efforcer vers lui*[647]. Tout être n'ayant pas *conscience* de cette raison ne peut prétendre au rang de cette raison universelle. Or, la nature, étant *sans conscience*, ne peut *aspirer* à l'absolu, puisque seul l'effort moral dans la conscience le garantit.

Maintenant que nous avons fait ce rappel sommaire de la philosophie de Fichte, nous sommes peut-être mieux à même de comprendre la rupture qu'instaure Schelling avec son maître à penser. En effet, le but de Schelling dans l'*Exposition* de 1801 est de *libérer* la philosophie de sa dépendance à l'égard de la morale et de la croyance religieuse. Il cherche à concevoir la pure essence (le « Je ») comme une *production* et non une simple réflexion. Autrement dit, Schelling refuse que ce soit la *subjectivité humaine* qui garantisse l'objectivation de la vérité. Il existe selon lui un moyen de concevoir purement spéculativement une *duplication*[648] de l'absolu, un certain rapport par lequel le « Je »

---

[647] Concernant cet effort de la conscience vers l'absolu, Fichte parle d'*aspiration infinie*, sans laquelle l'absolu ne serait aucun *objet* pour notre représentation, c'est-à-dire qu'il ne serait rien pour nous. Voir par exemple ce passage : « Le résultat de l'investigation que nous avons menée est donc le suivant : l'activité du Je pure, qui revient en soi-même, est, *en relation avec un objet possible*, une aspiration ; et plus précisément, comme le montre la preuve présentée plus haut, une *aspiration infinie*. Cette aspiration infinie est, au-delà, dans l'infini, *la condition de la possibilité de tout objet* : pas d'aspiration, pas d'objet. » (*Fondement...*, *op.cit.*, [261-262] / p.180. Schelling reprend à son compte cette idée d'une aspiration infinie, mais cherche à en faire un principe *naturel* et non *uniquement* de la conscience pure, ce qui le réduit à un principe subjectif (sentiment), comme le dit Fichte lui-même : « Tout poser du Je partirait de ce fait d'un état purement subjectif ; toute synthèse, d'une synthèse en soi nécessaire d'un opposé dans le simple sujet. Ce subjectif seul et unique se révélera plus bas comme le sentiment. » (*Ibid.*, [266] / p.184). Schelling cherche à faire de ce sujet qui *aspire* à l'essence le *désir* même de Dieu, désir qui est la *nature* (le fond) en lui et dont la conscience n'est qu'un degré ou une puissance supérieure d'affirmation de ce sujet *co-éternel* à l'essence.

[648] Nous avons dit que Schelling fait sortir la philosophie du *paradigme de la réflexion*. Pourtant, sa conception de l'absolu suppose également une réflexion (qui est une duplication ou un dédoublement) par laquelle l'essence (le « Je ») *devient* dans un fond distinct en tant que *reflet* de son éternelle perfection. Mais nous avons voulu dire que sa philosophie entraîne une rupture avec l'idée que la réflexion serait *inhérente à l'essence*. Selon Schelling, l'essence n'est pas divisée par la réflexion : elle reste au contraire éternellement identique. C'est le *fond* ou ce que Schelling appelle la *forme de l'être* dans l'*Exposition* qui réfléchit l'essence par la forme sujet-objet, qui suppose en effet la *division en deux*. Mais cette duplication dans le fond n'est pas essentielle : il s'agit seulement comme le dit Schelling du *désir* du fond d'enfanter l'Un, mais sans aucun préjudice de l'unité de l'essence : «Si nous cherchons à rapprocher de nous cet être, à l' « humaniser », nous pouvons nous exprimer ainsi : il est le

s'objective, ce qui revient également à devoir *limiter l'infini* (devenir *objet*), mais sans que cette limitation se fasse au préjudice de son infinité. C'est pourquoi le *fini* pour Schelling a aussi un sens spéculatif et a sa raison d'être dans la création. En ce sens spéculatif, le fini[649] est *la forme de l'être* ou aussi le *réel*, mais sans que ce réel soit séparé de l'idéel ou de l'infinité. Ainsi, la *forme de l'être* est une *connaissance de l'identité* en tant que *position particulière* de l'infinité, *sans que cette limitation n'affecte ou contredise cette infinité*. Il s'agit là du problème fondamental de la philosophie générale.

Le problème ainsi posé, on peut mesurer la progression de Schelling depuis sa conception dans *Du Moi*. Comme nous l'avons montré, le « Je » est séparé de la conscience car il est *antérieur* à toute forme d'opposition. Mais Schelling pose désormais le problème de la *forme de l'opposition* telle qu'elle peut trouver sa place dans l'identité absolue, car sans cette forme, il n'y aurait aucune *différence* concevable. Or, cette *forme de l'être* est nécessairement *dans* l'essence, puisqu'elle est la totalité absolue. Mais elle est néanmoins *distincte* de l'essence : elle lui est *co-éternelle*. Comment penser ce double plan dans l'identité ? C'est ce que Schelling développe précisément dans l'*Exposition* de 1801.

Si ce problème est résolu, alors la nature pourra être réintégrée comme *effort* constant de supprimer l'opposition, dans la mesure où la nature est cet *effort* de se dupliquer dans un *autre* (le fond). Pour ce faire, il faut que cet autre soit complètement *infinitisé*, sans recours à la morale, c'est-à-dire que l'univers doit découler *immédiatement* de Dieu en tant qu'*infini*, mais dans sa *différence* propre. Tout le problème consiste à concevoir comment un tel *négatif* peut recevoir *toute l'absoluité* sans que sa différence propre soit abolie. Ce qui est censé pouvoir résoudre une telle difficulté (l'infinitisation du fini ou la duplication de l'infinité) est le concept de *puissance*.

Ainsi, notre propos consistera à essayer de comprendre la signification d'un tel concept, puisque c'est celui qui est conçu par Schelling afin de dépasser la solution fichtéenne[650] d'inspiration kantienne encore teintée du subjectivisme de la conscience et de

---

désirement (*Sehnsucht*) qu'éprouve l'éternellement Un de s'enfanter soi-même. Il n'est pas l'Un lui-même, mais lui est cependant co-éternel. Il veut enfanter Dieu, c'est-à-dire l'Unité insondable, mais par là même il atteste que l'unité n'est pas encore présente en lui. » (*Recherches*, [359] / p.145] En un mot : la réflexion est le désir du fond d'engendrer (production) l'Un, mais l'essence reste *en retrait* de cette réflexion.

649 Il faut bien distinguer ici le fini au sens *spéculatif*, qui correspond à la *limitation* de l'infini, du fini au sens *existentiel*, c'est-à-dire l'être dans sa *séparation* d'avec l'infini, l'existence spatio-temporelle. C'est selon nous ce qui a induit Mme Schlanger en erreur dans son livre *Schelling et la réalité finie*. Voir notre « appendice » (d.).

650 Sur la réaction de Fichte à la présentation du système de l'identité de Schelling dans l'*Exposition* de 1801, on peut se rapporter à l'article de Michael Vater « Fichte's reaction to Schelling's identity system of philosophy »,

réintégrer la nature dans le système de l'absolu, ce qui en ferait désormais un système *cosmologique*[651], puisque Dieu ne serait plus seulement une volonté infinie (le « Je » comme liberté absolue = l'essence), mais également un *univers* dans et par lequel le « Je » se pose comme *image dupliquée*, c'est-à-dire comme *Idée*, mais en tant que *puissance* de l'absolu.

B. Le La raison absolue ou le A = A

Schelling considère que la philosophie doit se placer nécessairement du point de vue de l'*en-soi*, ce qu'il appelle également ici la raison absolue :

> Il n'y a aucune philosophie si ce n'est du point de vue de l'absolu, dans toute cette exposition aucun doute n'est toléré à ce sujet : la raison *est* l'absolu, dès qu'elle est pensée comme nous l'avons déterminé (§1)[652] ;

L'adoption de ce de point de vue spéculatif a la valeur d'un *axiome*, c'est-à-dire d'un principe indémontrable. Une fois ce principe admis, on peut en déduire que d'une part, puisqu'il n'est ni subjectif, ni objectif, mais indifférent à ces déterminations, il est nécessairement *unité absolue* et, d'autre part, en raison de cette unité, qu'il est *totalité absolue*. Son indifférence à l'égard de la forme sujet-objet ne permet pas que puisse exister un sujet ou un objet en dehors de sa sphère et ainsi il est également le *seul* Être fondamental (l'*être pur*). On en déduit donc également le concept formel *d'identité absolue* (à travers la formule A = A), puisqu'il est impossible qu'un quelconque être extérieur vienne modifier *son* être et ainsi est éternellement *identique à soi-même*.

---

dans *After Jena, New Essays on Fichte's Later Philosophy*, edited by Tom Rockmore and Daniel Breazeale, Evanstone : Northwestern University Press, 81-90.

[651] Sur la différence cosmologique avec le système de Fichte, voir les *Conférences de Stuttgart,* dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821) par F .W.J. Schelling, tr duites de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, NRF, Editions Gallimard.* Notamment ce passage très éclairant : « Mais pourquoi donc le premier principe a-t-il été déterminé comme identité du réal et de l'idéal ? – Tout d'abord pour suggérer que ni le réal ni l'idéal comme tels ne sont le premier ou l'absolu, mais que l'un et l'autre ne sont que des formes subordonnées de l'*être* (Wesen) *originaire* proprement dit. Ensuite, cette détermination doit également énoncer positivement qu'en l'un et en l'autre est le *même* être. C'est dans sa relation au ficthtéanisme que mon principe peut le mieux s'éclairer. Fichte raisonne ainsi : nul être-là sinon *pour soi-même*. Or seul le Moi est là pour soi-même. Donc, etc. Or je nie la mineure. Car sujet et objet sont la forme universelle dans la matière aussi bien que dans le Moi (la différence ne pouvant bien sûr être montrée que par la suite) : ainsi, par exemple, dans le corps, la force répulsive est l'objectif, tandis que la force attractive est à l'égard du corps celle qui retourne vers lui-même, donc la force subjective. Ce dualisme lié à l'identité est étranger à Fichte. » (p.205, [423]).

[652] *Exposition, ibid.*, §1, p.48

C. Essence et forme de l'être l'identité absolue

Cependant, les choses se compliquent avec cette proposition formelle *A = A*. Schelling dit que cette proposition est la *loi de la raison absolue*, c'est-à-dire *l'essence*. Autrement dit, l'essence (« Je ») impose à notre pensée une loi que nous appelons logique (principe logique de l'identité) alors qu'il s'agit en vérité de la forme d'un principe également matériel, ayant un contenu (le « Je »). L'essence est purement et simplement *égale à elle-même*, sans possibilité de changements et c'est pourquoi sa formule est *A = A*. Cette forme indissociable du contenu de l'essence peut être désignée comme étant la *loi* ou *forme de l'identité* :

> *La plus haute loi pour l'être de la raison, et, puisque rien n'est en-dehors de la raison, pour tout* être (pour autant qu'il est compris dans la raison), *est la loi d'identité*, qui par rapport à tout être s'exprime par A = A[653].

Mais pourquoi établir une telle séparation entre l'*essence* et *la forme* si ces deux déterminations sont indissociables ?

Si l'on considère l'essence *en tant qu'essence*, alors il semblerait n'y ait pas de place pour cette distinction entre l'essence et la forme. Puisque l'essence est complètement indifférente à toute opposition, la loi de la raison A = A semble contredire la *distinction* du A *sujet* et du A *prédicat* (posés comme étant égaux) :

> La proposition A = A, pensée d'une façon universelle, ne dit ni que A en général, ni que A en tant que sujet *ou* en tant que prédicat, *est*. *Mais l'unique être qui est posé par cette proposition est celui de l'*identité même, *laquelle par conséquent est posée de façon complètement indépendante de A en tant que sujet et de A en tant que prédicat*[654].

Nous sommes donc contraints de dire que l'essence, considérée absolument parlant, est *informe*. Car toute détermination ou toute forme est une *négation*, qui contredit son essence. Pourtant, il est également indéniable que l'essence est *identique* à soi, autrement dit que la forme de l'identité absolue doive reposer sur son propre être, qui comme nous venons de le voir, est informe, puisqu'elle est *absolument simple*, tandis que la notion de forme ou de loi suppose une relation entre des opposés. Il s'agit donc d'une aporie.

La forme absolue (*A = A*) considérée *en soi* ne contient *aucune différence*, c'est-à-dire que son identité abolit immédiatement la distinction entre le sujet et le prédicat. C'est

---

[653] *Exposition*, *ibid.*, §4, p.49.

[654] *Exposition*, *ibid.*, §6, p.50.

pourquoi dans l'essence, la *forme absolue* est également l'*informité absolue* ou un *chaos*[655], car la forme de l'essence est *absolument simple* et engouffre en elle toute limitation (c'est « l'abîme de la raison » dont parlait Kant), bien qu'elle soit le principe même de tout ordre et de toute distinction (*forme* absolue). C'est la forme de ce qui est *absolument grand* et qui ne tolère *aucune distinction* particulière. Mais si l'on en reste à cette simplicité de l'essence et de sa forme, alors on ne comprend pas comment la forme elle-même pourrait être au fondement du principe logique de contradiction (*A = A*), car ce dernier présuppose nécessairement la *distinction du sujet et du prédicat*. Pour résoudre cette contradiction entre l'essence et la forme, il faut donc que la forme absolue (*A = A*) contienne *sous* elle la possibilité d'une distinction entre le sujet et le prédicat. Schelling l'énonce en en faisant la distinction entre l'essence qui reste absolument identique à soi et *l'être* de l'identité absolue qui pose la distinction entre le sujet et le prédicat :

> L'identité absolue ne peut être pensée comme posée par la proposition A = A, mais elle est posée en tant qu'*étant* par cette proposition. Elle est par conséquent par cela qu'elle est pensée, et *il appartient à l'essence de l'identité absolue d'être*[656].

Schelling ne reprend nullement ce que la « preuve » ontologique affirmait, à savoir que la réalité est impliquée dans le concept de l'absolu. Il veut dire au contraire que l'*essence* de l'absolu, en tant qu'*indifférence* de sujet et de l'objet, n'est pas *en dehors* de son identité (dans la différence), mais seulement *en soi* (la raison absolue). Si la notion d'*être* comme position objective appartient nécessairement à l'essence de l'identité absolue, c'est parce l'essence possède une « forme informe » (*A = A*) qui suppose nécessairement qu'une *distinction du sujet et du prédicat* soit posée afin que cette indifférence *s'actualise* dans la *différence*, c'est-à-dire dans le *connaître* de l'identité. Schelling progresse ici par rapport à *Du Moi*, car s'il est vrai que l'absolu est pure identité *sans forme de l'opposition*, cela ne vaut que dans l'essence, mais non dans son *connaître* (la forme) par lequel il s'objective dans un *fond distinct*. Car nous voyons bien maintenant que la forme de l'identité *A = A* exige une *forme de l'opposition* dans laquelle l'indifférence (chaotique) se *révèle*. Car si cette opposition n'avait aucune place dans la forme de l'identité (*A = A*), alors l'identité absolue serait seulement *en*

---

655 Sur l'identité du chaos et de l'ordre (beauté) dans l'identité absolue, on peut se rapporter par exemple à la Deuxième section de la *Philosophie de l'art*, *op.cit.*, §26, Remarque : « *α)* La vision de l'univers comme *chaos*, ce qui est, soit dit en passant, l'intuition fondamental du sublime, *i.e.* pour autant que tout se trouve en lui dans une identité absolue et ne fait qu'un, *β)* la vision de l'univers comme la beauté et la forme suprêmes, car s'il est chaos, c'est du fait de l'absoluité de la forme, ou parce que toutes les formes, et donc la forme absolue, sont uni-formées de nouveau dans tout particulier et dans toute *forme*. »

656 *Exposition*, *ibid.*, §8, Supplément 1, p.51.

soi[657] (la liberté absolue du « Je »), mais non *pour un autre*, et il n'y aurait aucune *création*. Mais cette *forme de l'opposition* par laquelle l'identité absolue se connaît, c'est-à-dire devient effective dans un autre, n'est *pas* la forme de l'identité (bien qu'elle la contienne *sous*[658] elle), mais est seulement la *forme de l'être* de l'identité absolue, qui est ce mouvement d'*autorévélation* par lequel l'essence[659] est posée *étant* :

> Ce qui est posé en même temps que la forme de la proposition A = A est aussi posé immédiatement avec l'être de l'identité absolue même, cela n'appartient cependant pas à son essence mais seulement à la forme ou à la façon de son être[660].

Autrement dit, l'essence est indissociable d'un *être*, le *fond de l'existant*, afin que l'identité simple (« Je ») se pose dans un *autre différencié*. Puisque la *forme absolue* abolit toute différence (*informité*), mais que toute forme suppose une distinction du sujet et du prédicat, alors il faut nécessairement que la forme absolue (*A = A*) contienne une *altérité* par laquelle elle puisse *rendre* (production) identique le rapport du sujet au prédicat. Sinon, aucune *connaissance* de l'identité ne serait possible, mais seulement la pure essence informe (l'intuition intellectuelle établie dans *Du Moi*). Or, l'essence doit contenir *sous elle* un *être* qui

---

[657] Cet *en-soi* du « Je » n'est pas pour-soi, il est cette *pure liberté*, ce pur *pouvoir-être* que Schelling compare dans les *Âges du monde* à un feu qui consume tout et qui ne permet aucune conscience de soi. C'est pourquoi le « Je » absolu est sans-conscience, non pas au sens de privé de conscience (inconscient), mais *indifférent* à la conscience comme à l'inconscience. Il est pure *intuition*, éternel *limpidité*.

[658] « Sous elle » signifie que dans l'essence (« Je »), le fond n'est pas encore actif, mais contenu seulement à l'état de simple *possibilité*. C'est cette *activation* de cette possibilité qui constitue le commencement *effectif* de la création, mais qui n'a lieu qu'à travers cette aspiration (désir) ou forme de l'être qui, comme on le voit clairement maintenant, repose sur un posé *fictif* par rapport à l'essence, fiction qui repose sur cette libre restriction du « Je » absolu. On remarquera, car il faut justement savoir « rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Marc, 12,17) que cette conception de la *forme de l'être* qui se trouve sous le « Je » à l'état de simple *possibilité* n'est pas de Schelling, mais de Fichte, bien que ce dernier ne la conçoive seulement que comme forme de la conscience (et non de l'être). On peut s'en assurer par l'extrait suivant : « [...] il est tout à fait clair que le Je, dans la mesure où il se pose soi-même tout simplement, dans la mesure où il est comme il se pose, et où il se pose comme il est, doit être tout simplement identique à soi-même, et que dans cette mesure rien de différent ne peut apparaître en lui ; et il en résulte à vrai aussitôt que si quelque chose de différent devait apparaître en lui, cela devrait être posé par un Non-Je. Mais si le non-Je en général doit poser quelque chose dans le Je, alors la condition de la possibilité d'une telle influence étrangère dans le Je lui-même, dans le Je absolu, doit être fondée avant toute opération étrangère réelle ; le Je doit originellement et tout simplement poser en soi la possibilité que quelque chose agisse sur lui-même ; il doit, sans atteinte de son poser absolu, par soi-même, se tenir pour ainsi dire ouvert à un autre poser. De ce fait il devrait y avoir dès le début dans le Je lui-même une différence, pour qu'une différence puisse jamais survenir en lui ; cette différence devrait se trouver fondée dans le je absolu, en tant que tel. » (*Fondement*, *op.cit.*, p. [272-273] / p.188.)

[659] Essence qui n'est plus en-soi, que Schelling qualifiera donc plus rigoureusement dans ses œuvres ultérieures comme le *sujet infini* ou le *pouvoir-être* de l'étant. Voir sur ce point notre introduction générale (l.).

[660] *Exposition*, *op.cit.*, §15, Supplément 1, p.54.

autorise dans *sa* forme la distinction du sujet et du prédicat. Il faut donc que cette distinction du sujet et du prédicat existe dans la *forme de l'être*[661].

Toute la question devient alors de savoir comment concevoir une *différence* entre le sujet et le prédicat dans la *forme de l'être* tout en conservant l'*identité* sous-jacente qu'impose la forme absolue (*A = A*). Selon Fichte, la *différence* entre le sujet du prédicat proviendrait de la nature même de notre conscience, contenant la forme même de l'opposition (« non-Je »). Or, c'est sur ce point précisément que Schelling complexifie les choses.

Selon Schelling, l'opposition qui se trouve dans la *forme de l'être* n'est pas *seulement* une condition qu'impose notre conscience, mais est une condition par laquelle l'identité absolue est posée *étant.* Schelling veut dire que, si l'essence *en-soi* ne s'affirme qu'en toute simplicité car elle est *antérieure* à toute opposition, cependant l'essence se pose *pour-un-autre* (*sous un autre rapport*) dans la forme de *l'être,* dans un être *distinct d'elle*, par lequel elle se pose d'une façon *effective,* comme *étant*. Se poser *étant* signifie que l'essence n'est plus considérée seulement *en soi,* comme la pure *potentialité*[662] d'exister, mais qu'elle *élève* au rang d'*étant,* c'est-à-dire qu'elle se reflète dans une *matière étrangère* qu'elle s'efforce de rendre identique à elle. Ainsi, la *forme de l'être* correspond aux déterminations particulières ou aux attributs de l'essence, mais dans un fond distinct, tandis que l'essence ne se fige dans aucune de ses déterminations. Car il se trouve une différence de *dignité* entre l'essence et sa réalisation dans la forme de l'être : l'essence *reste indifférente* à son reflet dans la forme de

---

[661] La difficulté avec le concept de *forme de l'être* est qu'il est certes distinct de l'essence (indépendant) et pourtant *dans* l'essence, puisqu'elle est le tout absolu. Le rapport de la forme de l'être à l'essence doit donc être conçu ainsi : dans l'*A = A* (l'essence) se trouve déjà la *dualité* du sujet et de l'objet, c'est-à-dire du *fond* et de l'*existant* (B et A), mais sans que cette dualité soit une opposition, c'est-à-dire qu'elle doit être dans un rapport de *disjonction,* dualité par rapport à laquelle l'essence ou le *non-fond* est absolument indifférent. Les deux termes (B et A) dans l'essence sont *pour soi* et n'entrent pas en conflit : l'essence les contient mais en restant indifférent à ces deux principes disjoints (elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est seulement le fond ou l'Être (B) qui introduit la *discorde* entre les deux termes et rend alors possible leur opposition (*A = B*), mais l'essence reste quant à elle indifférente à ce rapport d'opposition. Sur l'essence comme non-fond contenant la dualité effective mais sans opposition, on peut se rapporter aux *Recherches,* par exemple le passage suivant : « [...] le réal et l'idéal, les ténèbres et la lumière, ou de quelque autre manière que l'on veuille désigner ces deux principes, ne peuvent jamais être prédiqués du non-fond *à titre d'oppositions*. Mais rien n'empêche de les prédiquer du non-fond à titre de non-oppositions, autrement dit disjonctivement et chacun *pour soi,* par où précisément la dualité effective des principes est posée. Il n'y a rien dans le non-fond lui-même qui y fasse obstacle. Puisqu'en effet, il se comporte vis-à-vis des deux principes comme totale indifférence, il est également indifférent l'un à l'autre. » (*Recherches, op.cit.,* [407] / p.188.)

[662] Il est toujours délicat de parler de « potentiel » ou de « en puissance » pour caractériser l'essence, comme nous l'avons fait remarquer dans notre commentaire de l'ouvrage *Liberté et existence* de Jean-François Marquet (voir notre appendice, c.), car l'essence ne passe jamais à l'acte en-elle-même, c'est seulement *dans la forme de l'être* que la puissance passe à acte. Mais il est vrai que l'essence est la *raison absolue* ou la *pure potentialité* en ce qu'elle reste éternellement le pur *pouvoir-être*. Cette distinction est subtile mais doit être entendue, car il est faux de dire que l'essence soit seulement « en puissance » dans un sens aristotélicien.

l'être. Schelling propose un exemple géométrique pour clarifier cette distinction entre l'essence (indifférence absolue) et la forme de l'être :

> Différence qui n'est pas posée selon l'*essence*, une différence, par conséquent, qui repose simplement sur la diversité de la forme, et que l'on peut nommer aussi, pour cette raison, *differentia formalis*. Exemple : la pure idée du triangle. En celui-ci il n'y a ni triangle isocèle, ni triangle non isocèle, ni triangle équilatéral, ni triangle non équilatéral. Chacune de ces formes est une différence quantitative de l'idée du triangle. Mais précisément l'idée du triangle ne peut exister que dans la totalité de ces formes, en sorte qu'il est certes toujours posé dans le particulier avec une différence, mais dans le tout avec l'indifférence[663].

Ainsi, lorsque qu'il y a indifférence dans le tout, cela ne signifie pas que toutes les différences soient supprimées, sinon toute cette déduction n'aurait servi à rien. Cela signifie que les différences *subsistent*, mais uniquement dans la *forme de l'être*, qui co-appartient à l'essence, mais s'en distingue. En un mot, la pure essence divine (« Je ») est toujours supérieure et indifférente aux déterminations qui sont *sous* elle, déterminations par lesquelles il *apparait* sous une *différence formelle*.

D. Le concept de forme comme acte de création : une production et non une réflexion

Dans le concept de *forme de l'être* est pensée une production de l'essence. Il se trouve donc bien une *dualité* dans la forme de l'être qui est posée *identique*, c'est-à-dire que les deux termes pris ensemble ou *en relation* expriment la même unité. Comment concevoir cette dualité ?

D'après Fichte, cette dualité provient de l'*expression* de l'essence dans la conscience, à travers laquelle l'essence est *réfléchie*. La distinction des deux A dans *A = A* provient d'après Fichte d'une *réflexion* de l'essence dans la *conscience*, par laquelle elle devient objet pour la conscience et toute la difficulté est alors de comprendre comment le *même* sujet peut s'exprimer en deux pôles opposés. Or, selon Schelling, ce passage dans la *forme de l'être* n'est *pas* une réflexion dans la conscience. Il y a bien une réflexion dans la mesure où la connaissance est en effet un *reflet* dans un *autre*. Cependant, cet *autre* n'est pas une activité purement idéelle dans la conscience donnant lieu à des *représentations*. Il est n'est pas ce « non-Je » simplement hypothétique servant à l'expression du « Je » thétique dans conscience finie (représentative). Car selon Fichte, les activités de la conscience pure sont seulement des moyens postulés par le philosophe pour rendre compte de sa *manifestation* dans la

[663] *Exposition*, *op.cit.*, §29, (127), note p.61.

représentation humaine. Mais ces activités sous-jacentes à la réflexion ne sont pas une *production effective* (naturelle) au fondement des représentations de la conscience : ce sont seulement des activités *spirituelles* qui reflètent le « Je » dans la conscience représentative. Or des activités spirituelles dans la conscience ne sont *pas* des réalités, car elles ont été coupées de leur racine (la nature). La *Doctrine de la science* fait donc apparaître le savoir du « Je », mais ce savoir n'est pas *productif* au sens schellingien : il n'est pas une *création*. Il s'agit seulement d'une *manifestation de l'Un dans la conscience humaine*, mais rien n'est *créé* par cette manifestation. Elle exprime au mieux la *relation spirituelle* de l'homme dans sa finitude à la pure essence, mais l'essence *elle-même* ne se *créé* pas de toute éternité (l'auto-révélation au sens schellingien). La différence d'approche peut sembler mince, voire scolastique, mais elle est en vérité importante et Fichte s'en est rendu compte puisqu'il a écrit un commentaire partiel de l'*Exposition* de 1801 où il marquera désormais sa distance par rapport au système de Schelling. Au fond, ce que reproche Schelling à Fichte (et c'est le même reproche qu'il pourra faire plus tard à Hegel une fois son système établi), c'est d'être *idéaliste*. La forme de l'identité chez Fichte (et plus tard chez Hegel), n'est pas productive, ce qui signifie qu'elle n'est qu'une *connaissance* de l'absolu dans la conscience humaine (dans l'Idée chez Hegel), mais cette connaissance n'est pas une production *effective* : Dieu est déjà admis *étant* de toute éternité et sa perfection éternelle nous *apparaît* dans la savoir absolu (soit dans la conscience, soit dans l'Idée). Tandis que Schelling développe une nouvelle façon de penser : Dieu *advient* dans l'éternité, ce qui implique que la forme de l'être dans l'identité absolue est un connaître qui fait *advenir* Dieu, forme qui le pose *étant*. Mais pour rendre possible cette nouvelle conception de Dieu, Schelling a besoin d'une nouvelle méthode, la théorie des puissances[664], ce que nous allons examiner maintenant.

E. La différence quantitative et le concept de puissance

La *création éternelle* consiste en la production du « Je » dans la *forme de l'être*, autrement dit le « Je » qui est le même peut se *partager* en plusieurs termes dans une même unité ($A = B$). Mais cette pluralité est *immédiatement* supprimée dans l'essence. Il faut donc qu'$A = A$ se transforme en $A = B$ pour accéder à la détermination, ce qui est possible grâce au concept schellingien de *forme de l'être*. Mais puisque cette différence de forme est supprimée

[664] Pour une présentation détaillée de la conception des puissances dans le système de l'identité, on peut se rapporter à l'article de Stefan Gerlach, « Quantitative Differenz in Bezug auf das Ganze, Zu funktion und Bedeutung von Potenz in der *Darstellung meines System* von 1801 », dans *Schelling-Studien, Internationale Zeitschrift zur klassichen deutschen Philosophie*, Herausgegeben von Lore Hühn, Philipp Höfele, Philipp Schwab, Paul Ziche, Verlag Karl Alber, 2022.

dans l'essence, elle ne peut être qualitative, sinon cela signifierait qu'il est une pluralité de détermination dans l'essence, ce qui, nous l'avons vu, est impossible. En raison de son unité absolue, la différence ne peut donc être que *quantitative*[665], car la différence de quantité n'affecte pas l'unité de l'essence. Essayons d'expliquer ce point.

Ainsi, la pluralité des déterminations qualitatives qui adviennent dans la forme (A = B) présuppose d'abord une différence de *grandeur* : le fini (l'objet) est opposé à l'infini (le sujet). Pour que l'on puisse dire par exemple que la nature est pesanteur (A = B), nous devons admettre que la forme de l'être (A = B) contient une différence quantitative entre le A sujet (l'infini) et le B objet (fini), différence sans laquelle le *tout* ne contiendrait aucune *diversité*. Mais cette opposition entre le sujet et l'objet n'est pas qualitative[666] car il s'agit toujours du *même Être* qui se partage dans chacun des termes. Ce partage n'atteint pas l'essence (qualitative) : comme objet (limité), il est vrai que le « Je » est distinct du sujet (illimité), mais ces deux termes partiels (l'objet est l'être, le sujet le connaître), proviennent de la même essence (l'intuition intellectuelle). Ainsi, ces deux termes ne sont pas *en-soi* distincts, mais ne le sont *sous condition* d'une différence entre d'une part une activité *limité* et de l'autre une activité *illimitée*, c'est-à-dire une différence de *quantité*[667]. C'est seulement sous condition de cette différence quantitative que devient *ensuite* possible la différence qualitative, c'est-à-dire

---

[665] Cela ne signifie pas naturellement qu'il n'y a pas *ensuite* de différences qualitatives dans la *forme de l'être,* puisque sans elles, aucune détermination de l'Un ne serait concevable. Cela signifie plutôt que la différence de qualités suppose *d'abord* une opposition entre des activités du *même* Être, mais qui se caractérise en premier instance par une distinction purement quantitative : être *limitable* (réelle) et être *illimitable* (idéelle). La limitation et l'illimité ne sont pas des concepts qualitatifs, mais quantitatifs. C'est à partir d'eux que l'on peut ensuite concevoir la déduction des qualités dans la *forme de l'être*.

[666] Une différence de qualité dans la forme de l'être signifierait que les principes antagonistes (sujet et objet, infini et fini) seraient originairement d'une nature différente, par exemple que le sujet serait l'esprit et l'objet la nature. Or, cela est impossible, car le contenu qui se divise en sujet et en objet se distingue par le *connaissant* et le *connu,* le *limitant* et le *limité,* mais non selon une différence de nature. Le contenu absolu (le « Je ») ne contient aucune distinction d'essence (qualitative). La différence de qualité ne devient possible qu'à condition que chaque qualité différente exprime des *degrés d'auto-connaissance* du même Être. Si la pesanteur n'est pas l'électricité ou que l'esprit n'est pas la matière (différence qualitative), ce n'est pas à cause d'une substance qui serait différente (elle est au contraire la *même*). C'est à cause du degré de *conscience de soi* ou d'*idéalité* variable que contient la qualité. Or ce degré de d'idéalité s'exprime par une plus ou moins grande *quantité* d'objectivité ou de subjectivité, c'est-à-dire de finité (être) ou d'infinité (connaître), car la division en partie ne contredit pas l'unité substantielle du « Je ».

[667] La *différence de quantité* ne renvoie pas tant à la table des catégories de Kant : unité, pluralité, totalité (voir *Critique de la raison pure, op.cit.*, (B 106), p.163), bien qu'il soit vrai que le connaître = l'unité, l'être = la pluralité et l'indifférence du connaître et de l'être = la totalité, qu'à la *détermination alternante* chez Fichte : « Par la *détermination* en général, on se contente de *poser fermement de la quantité* ; sans chercher comment et de quelle manière : par notre concept synthétique établi à l'instant, la quantité *de l'un est posée par celle de son opposée,* et inversement. Par la détermination de la réalité ou de la négation du Je est en même temps déterminée la négation ou la réalité du Non-Je ; et inversement. Je puis partir de l'un des opposés ; comme je le veux ; et j'ai à chaque fois par un acte de détermination en même temps déterminé l'autre. Cette détermination plus déterminée pourrait être correctement appelé *détermination alternante* (selon l'analogie avec l'action alternante). C'est la même chose qui s'appelle chez Kant relation. » (*Fondements..., op.cit.,* [130-131], p. 83.).

que l'on peut distinguer des différences de détermination réelle (la matière n'est *pas* la pesanteur). Car la détermination réelle (qualitative) n'est pas possible sans ce *partage originaire* entre une sphère limitée (l'objet) et une sphère limitante (le sujet). Il n'existe pas de sujet ou d'objet *en-soi*, mais en *interaction réciproque* afin de rendre possible l'expression de l'Un dans la *totalité dynamique*. Il faut toujours garder à l'esprit que l'Un lui-même (l'essence) n'est pas affecté par la détermination ou la limite : c'est seulement son *reflet* dans le *fond productif* qui l'est.

Soit la proposition : « la lune est belle », la lune est alors le *sujet* qui détermine la beauté dans *sa* sphère, tandis que la beauté est l'*objet* ou le déterminé du sujet lune. La qualité consiste en général en une *subordination* de l'objet au sujet, selon un rapport *d'inhérence* (le prédicat est *dans* le sujet). Or, cette subordination est impossible *sans une différence primitive* entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire entre la sphère du sujet infini[668] (le déterminant ou l'idéal) et la sphère de l'objet fini (le déterminé ou le réel), mais cette différence, appartenant seulement à la *forme de l'être*, repose sur un mouvement d'*alternance réciproque*, qui consiste en un mouvement d'équilibre entre l'activité objective ou expansive qui est circonscrite à l'intérieur de la limite (limité = objet), qui manque d'idéal ou d'infinité et l'activité subjective qui dépasse la limite (illimité = sujet), qui est idéale ou infinie et donc manque d'objet ou de limitation. Ces deux activités tombent *sous la loi de la différence quantitativ*e (A = B) car chacune est soit pur *être*, soit pur *connaître*, bien que cette opposition soit inconcevable sans une *troisième activité*, qui consiste à mettre en *rapport d'équilibre* cette opposition du sujet et de l'objet. Dans notre exemple, la beauté n'est pas un prédicat *identique* au sujet lune, mais seulement un prédicat *lié*. Cela signifie que la lune est le *sujet* qui fait *connaître* le prédicat de beauté (par ses rayons lumineux dans la nuit etc…), mais il y a bien une *limite* qui sépare les deux termes, ce qui permet de distinguer la sphère du sujet de celle de l'objet. Selon Schelling, *originairement* cette limite n'est pas une convention du langage ou une règle formelle de logique, mais provient de la distribution du *degré de conscience* entre les différentes totalités dynamiques qui constituent la forme de l'être. Ainsi,

[668] Le sujet est infini car il est en position de *connaissant* par rapport à l'objet qui est *connu*. C'est la lune qui fait *connaître* sa beauté par ses rayons lumineux. Mais évidemment, ce connaître est lui-même être, c'est-à-dire lui-même objet comme connu. C'est pourquoi cette différence quantitative (le connaître et l'être, l'infini et le fini) ne fonctionne qu'en *interaction réciproque*. Bien entendu, il est inexact de parler d'infini pour un sujet comme la lune, puisque l'infinité ne vaut que pour le sujet spéculatif. Mais on voit tout de même par cette illustration qu'il existe une distinction de *grandeur* entre le sujet et l'objet car le sujet *domine* l'objet dont l'être repose sur une restriction du sujet qui n'est plus une simple intuition. Mais cette distinction quantitative n'a de sens qu'en *relation*, puisque dans cette proposition (« la lune est belle ») ce connaissant *est* également. C'est pourquoi dans tout être, considéré dans l'absolu, il n'y a que des différences de *degré* d'objectivité et de subjectivité (différence quantitative), mais jamais de sujet ou d'objet en-soi.

la *matière* dans la nature est une puissance de l'identité dans laquelle *prédomine* le *pôle de l'objectivité*, car aucun concept ne contient moins de conscience de soi (d'idéal) que celui-là. La matière est le « Je » complètement enfoncé dans sa *propre limitation*, par laquelle il devient *réel*, mais sans pouvoir encore se *reconnaître* comme idéal ou intelligence.

Essayons d'expliquer la différence quantitative encore d'une autre façon. Dans l'essence, il ne se trouve aucune différence entre le sujet et l'objet. Pourquoi ? Car dans l'intuition intellectuelle le connaître est aussi *immédiat* que son être. Il est donc impossible de distinguer d'un côté le sujet et de l'autre le prédicat. Mais cette *identité* absolue ne vaut que dans l'*essence* ou *en soi*. Or, le « Je » n'est pas seulement pure essence car la forme de son être (A = B) impose une différence entre le sujet et le prédicat. Puisque l'essence est unité absolue, il ne peut y avoir de différence qualitative (réelle) entre le sujet et l'objet (il s'agit toujours du « Je » dans l'un comme dans l'autre). La différence ne peut être que *quantitative* : l'un (l'objet) est limité, l'autre (le sujet) est illimité. Cela signifie que l'acte d'autorévélation du « Je » *partage* sa réalité absolue dans la forme de l'être en accordant la *réalité* à ce qui est *limité* et la connaissance à ce qui est illimité. Mais puisque le « Je » est, par essence, illimité comme intuition intellectuelle de soi-même, ce produit limité en tant que simple réalité n'est qu'une *partie* de Dieu (l'objet) et doit laisser place dans une autre partie (le sujet) à ce qui *connaît* la première et par cette connaissance *dépasse* la limite de la sphère réelle. On aperçoit alors que ces deux sphères de la forme de l'être, réelle et idéelle, *sont* en quelque façon, puisqu'elles appartiennent toutes deux originairement à l'Un. Il n'existe donc pas *en-soi* un être connaissant d'une part (le sujet absolu) et un être connu d'autre part (l'objet absolu), mais *un* Être absolu (aucune différence qualitative) qui affirme son *même* Être (simple) dans des déterminations qui sont *plus* ou *moins* capable de *dépasser la limite* originaire qu'impose la forme de l'être (la différence du sujet et du prédicat). Par exemple, la matière est une détermination *objective* de l'absolu, mais sans être objectif en-soi. Car elle repose sur une restriction importante de l'intelligence dans le réel (le limité), ce qui signifie que l'objet ou le réel lui-même n'est qu'un conflit de deux activités originairement idéelles qui s'entre-limitent, et chaque détermination se distingue d'une autre par sa capacité à surmonter cette limite dans le processus d'auto-connaissance. Si la matière est plus objective que la lumière, c'est à cause de son degré d'éloignement par rapport au connaissant (le sujet infini). Il y a certainement du connaître (sujet) dans la matière (sinon nous ne pourrions pas la connaître), mais *son degré de subjectivité est très faible* car en elle le sujet est incapable de s'en *libérer* pour dominer l'objet, comme c'est le cas dans la lumière, qui, sans devenir consciente, a

quasiment perdu toute densité qui repose précisément sur la force de restriction (attractive) du pôle objectif. Autrement dit, la matière repose sur le *même Être essentiel* que la lumière, mais ces deux déterminations qualitatives ne sont possibles que sous condition d'une distinction quantitative selon le *degré de dépassement de la limite* qui rend possible la restriction dans l'objet. La matière est seulement caractérisée par un degré *supérieur* d'objectivité ou *inférieur* de subjectivité, car son Idée est la plus *éloignée* de l'indifférence de l'être et du connaître qui ne se trouve que dans *l'intelligence absolue* (l'essence), absolument *libre* de toute restriction. Ainsi, la différence quantitative est le *degré d'intellectualité* que contient une détermination de Dieu dans la forme de son être, degré d'intellectualité que Schelling appelle également *puissance*.

Ce qui nous amène maintenant pour finir ce chapitre à dire quelques mots sur la nature des puissances en relation avec le tout.

F. Totalité absolue et totalité relative

Nous avons vu que l'essence est la *totalité absolue* car étant l'*en-soi*, elle ne laisse rien subsister en dehors d'elle. Tout ce qui existe et qui est même différent d'elle, comme par exemple les différences qualitatives de l'univers, sont *en elle*. Comme nous l'avons vu plus haut, la forme de l'identité absolue ($A = A$) s'exprime sous la forme de puissances ($A = B$) en *dupliquant* la pure essence dans la forme de l'être qui se tient sous l'essence. Or, si la création est en effet une position dupliquée de l'essence dans l'altérité, il faut que l'*image* dans laquelle l'essence se reconnaît soit elle-même une *totalité*. C'est pourquoi les puissances ne sont pas des éléments particuliers ou des atomes logiques, mais des totalités qui incluent constamment le sujet, l'objet et leur liaison. Ce sont des *totalités relatives* et seules ces totalités peuvent être considérées comme *étant*. On pourrait objecter toutefois qu'il faut bien que l'objet, le sujet et le lien soient chacun séparément pour que la totalité relative soit posée. Mais en fait, il n'existe jamais de sujet, d'objet ou de lien entre les deux à l'état séparé. C'est notre intelligence fini (l'entendement) qui sépare pour comprendre car il est vrai que notre conscience n'a pas directement de vision de la *forme particulière* dans son unité avec le tout. Par exemple, lorsque nous pensons le concept d'espace, nous avons l'impression que ses dimensions existent séparément dans l'ensemble à cause de notre faculté d'*abstraction* (la longueur, *puis* la largeur et *enfin* la profondeur), alors que l'espace en tant qu'essence ou indifférence des trois dimensions consiste précisément en une *indifférenciation* de ces trois puissances qui s'interpénètrent en *une* essence (l'espace), dans laquelle ces dimensions co-

existent sans que leurs particularités apparaissent séparément dans le tout. Mais chaque totalité incluant la différence de puissance (*A* = *B*) reste *relative* par rapport à l'essence suprême qui plane au-dessus de toute délimitation de la forme. Elle redevient cependant indifférence (*A* = *A*) par rapport aux puissances subordonnées qu'elle contient dans *sa* totalité, comme dans l'exemple de l'espace où les dimensions redeviennent *un* tout sans parties (l'espace pur). Puisque chaque puissance (*A* = *B*) est l'expression de la même essence une et indivisible, chaque degré peut être envisagé d'un côté comme une *résolution* de la différence quantitative par le mouvement d'alternance (*A* = *B* = *A* = *A*), mais d'un autre côté comme un simple *moment* d'une totalité relative supérieure, qui elle-même s'indifférencie etc...

Par conséquent, le système de l'identité de Schelling, dont la philosophie de la nature est elle-même la première puissance du système dans son ensemble, repose sur une seule *essence* fondamentale, qui reste indivisible dans toutes les particularités de sa forme. Ces particularités sont à la fois des *totalités relatives*, en tant que mouvement d'alternance entre l'être-limité (réel) et l'être-illimité (idéel), c'est-à-dire l'expression d'une indifférence quantitative, mais à différents degrés de *puissance*. La série des puissances s'arrête et atteint l'*équilibre* suprême dans la forme lorsque l'intuition intellectuelle s'est complètement révélée dans l'univers comme *personnalité absolue*. Comment cela se réalise-t-il, nous n'en avons pour le moment aucune idée, car *l'Exposition* de 1801 développe seulement la puissance naturelle du système dont la cime est l'*homme*, car il est l'être naturel qui, par sa conscience et sa liberté, ouvre l'ensemble de la nature au monde spirituel, qui est pour nous encore dans l'obscurité la plus complète.

Chapitre 3 : L'intuition productive dans le *système de l'idéalisme transcendantal* : le dépassement du paradigme de la réflexion. L'explication de la chose en soi

Dans ce chapitre, nous allons essayer d'expliquer un concept central de la philosophie schellingienne : *l'intuition productive*. Dans le chapitre précédent (chap.2), nous avons montré que le but de Schelling dans l'*Exposition* de 1801 est d'*infinitiser le fini* ou, en d'autres termes, d'expliquer comment l'objet, qui est le produit limité d'une activité en soi infinie, peut en tant qu'objet *recevoir l'infini*, c'est-à-dire devenir une *détermination de l'infini*. En vérité cette méthode était déjà à l'œuvre dans les œuvres antérieures à l'*Exposition*, mais c'est en elle que Schelling s'élève au point d'*identité absolue*, incluant tout autant la philosophie de la nature que la philosophie de l'esprit, ce qui n'était pas encore le cas dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), dont le point de départ est le concept de *sujet-objet* de la série idéelle[669] (la conscience). C'est pourquoi nous nous sommes appuyés dans le chapitre précédent sur l'*Exposition* pour expliquer le sens de cette méthode

[669] Se situer dans la série *idéelle* consiste à prendre pour point de départ de la synthèse le *sujet*, c'est-à-dire à un degré de conscience capable de *réflexion*. Dans la série idéelle, la question est donc celle de savoir comment un objectif (le réel) peut s'ajouter à la conscience afin de développer une *science* qui consiste en la synthèse de deux termes opposés, mais qui ne sont qu'*un* dans l'identité absolue (le « Je »). C'est la tâche de la philosophie *transcendantale* ou de la philosophie *pratique* (au sens schellingien), car elle repose sur la capacité du sujet à s'*autodéterminer* et à poser l'objectif par son *propre* acte (d'où le fait que la conscience soit plus précisément le sujet-objet avec prédominance du sujet). Se situer dans la série *réelle* consiste au contraire à prendre point de départ l'*objectif* et à en déduire le subjectif, c'est-à-dire à montrer que le sans-conscience originaire s'élève progressivement à la conscience par le processus dynamique de la nature. C'est pourquoi c'est la tâche de la philosophie de la nature. Mais cette science est purement théorique (non pratique), car à aucun moment du processus le sujet n'est capable de s'extraire de l'objet et de se reconnaître non seulement comme *libre* du processus, mais également comme la volonté sous-jacente (« Je » absolu) et originaire qui fait commencer le processus (autodétermination). D'où la supériorité de la série idéelle sur la série réelle ou de l'esprit sur la nature. Concernant la distinction la série idéelle et réelle (philosophie transcendantale et philosophie de la nature), on peut se rapport au *Système* de 1800, notamment le passage suivant : « Faire de l'*objectif* le terme premier et en dériver le subjectif, est, comme on vient de l'indiquer, la tâche principale de la *philosophie de la nature*. Si donc il y a une *philosophie transcendantale*, il ne lui reste que la direction opposée : *partir* du *subjectif comme premier et absolu et faire surgir de lui l'objectif*. Philosophie de la nature et philosophie transcendantale se sont donc partagé les deux directions possibles de la philosophie et, si *toute* philosophie doit chercher *ou bien* à faire de la nature une intelligence *ou bien* de l'intelligence une nature, la philosophie transcendantale, qui a cette dernière tâche, est alors *l'autre science fondamentale de la philosophie*. » (*Système*, *op.cit.*, Introduction, §1, (342) / p.9. Sur la philosophie transcendantale comme philosophie pratique en raison de l'*autonomie du sujet* de la conscience et de sa faculté d'abstraction de tout ce qui est objectif par la *volonté* (liberté absolue du « Je »), voir également le *Système* : « *Première proposition. L'abstraction absolue, c'est-à-dire le commencement de la conscience, n'est explicable que par une autodétermination, ou en d'autres termes un acte de l'intelligence sur elle-même. Démonstration*. On suppose connu ce que l'on entend par abstraction absolue. C'est l'action en vertu de laquelle l'intelligence s'élève absolument au-dessus de l'objectif. [...] Or une action par laquelle l'intelligence se détermine elle-même est un agir sur soi-même. L'abstraction absolue ne peut donc être expliquée que par un tel acte de l'intelligence sur elle-même ; et puisque l'abstraction absolue est le commencement de toute conscience dans le temps, le premier commencement de la conscience ne peut également être expliqué que par un tel acte, ce qu'il fallait démontrer. *Corollaires*. 1. Cette auto-détermination de l'intelligence s'appelle le *vouloir* [...]. » *Ibid.*, chapitre IV, (532-533) / p. 176-177.

de détermination de l'infini et la relation nécessaire qu'elle entretient avec le concept de *forme de l'être*, qui est indispensable au développement du système. Mais nous souhaiterions maintenant jeter une lumière sur le concept méthodique d'intuition productive, qui représente dans la forme de l'être (la connaissance de l'identité) l'*autoproduction* du « Je ». Il permet également de dépasser l'opposition kantienne entre le phénomène et la chose en soi par la méthode de la *construction*, qui consiste en la synthèse du réel et de l'idéel, dépassant ce que nous avons caractérisé comme *paradigme de la réflexion*, puisque ce n'est plus une conscience finie séparée de la chose en soi qui réalise le savoir (méthode kantienne de réflexion), mais le savoir même est désormais conçu comme une *auto-production* du « Je ».

En d'autres termes, l'intuition productive est ce qui nous conduit à penser la conscience comme *forme de l'absolu*, comme *auto-connaissance* et non plus seulement comme la propriété de la conscience empirique douée de réflexion. Mais bien entendu, la présentation *philosophique* de cette auto-connaissance du « Je » n'est possible que selon les restrictions de notre conscience empirique individuelle (dans la succession temporelle), ce qui suppose de bien faire la distinction entre la *conscience empirique* et la conscience *transcendantale* qui est, selon Schelling, la *forme même de l'absolu*. Nous reviendrons plus bas sur cette distinction cruciale entre la conscience empirique individuelle et la conscience transcendantale. En outre, notons que ce concept méthodique d'intuition productive ne peut être expliqué que dans la partie *idéelle* de la philosophie de l'identité car il s'agit d'un acte de connaissance dont la présentation présuppose une *réflexion* hors de l'objectivité de la nature (inconsciente) que seule la sphère de la conscience *libre* rend possible. Dans la philosophie de la nature, la connaissance est en fusion avec son objet et c'est pourquoi nous l'appelons connaissance théorique. Tandis que dans la philosophie transcendantale, la connaissance s'élève progressivement de la *représentation* du monde de l'objectivité (la nature) vers le *sujet libre* (la conscience) qui *connaît* cette nature. C'est donc dans cette sphère idéelle, dans laquelle l'*intelligence elle-même* accède à la conscience, qu'il est possible de montrer réflexivement comment et de quelle façon (méthode de la construction) le *sujet-objet* originaire s'autoproduit comme liberté absolue (« Je »). Schelling parle donc d'intuition productive car il s'agit en effet d'une pure intuition intellectuelle (le « Je ») qui *se* produit *elle-même*[670] comme intelligence et devenant par cette production *consciente* de sa liberté.

[670] Nous sommes donc d'accord pour dire que l'intuition productive est déjà à l'œuvre dans la philosophie de la nature, puisque c'est la même intelligence qui s'auto-produit dans l'objectivité de la nature (rigoureusement : sujet-objet avec prédominance de l'objet). Mais puisque la nature est caractérisée comme produit inconscient du

Ainsi, l'intuition productive est finalement équivalente à cette détermination de l'infini (forme de l'être), et expliquer l'un revient à expliquer l'autre. Disons seulement que l'intuition productive est cette détermination de l'infini, mais telle qu'elle *apparaît* à notre conscience empirique, c'est-à-dire en la faisant naître depuis notre conscience enfermée dans les limites de l'objet de la perception sensible. Mais c'est bien la même méthode de construction depuis l'infini (le « Je ») qui est à l'œuvre. Partons donc de ce concept de détermination de l'infini.

Ce concept de détermination de l'infini ou de synthèse de l'idéel et du réel est *contradictoire* puisqu'il signifie que le réel, qui est limité, est également illimité. C'est néanmoins par cette contradiction qu'une *connaissance* de l'absolu est possible, c'est-à-dire par la conception d'un objet qui s'efforce lui-même de *dépasser* sa propre limitation, objet qui se révèle donc plutôt être un *sujet-objet*. D'un point de vue méthodologique, il faut que l'inconditionné *se produise* comme objet de sa *propre* intuition, qu'il *devienne* objet mais *pour soi-même* (conscient), c'est-à-dire en tant que ce devenir du sujet-objet est originairement un *sujet absolu* :

> Seul ce qui n'est pas originairement objet, peut se faire soi-même objet et par là devenir objet. C'est à partir de cette dualité originaire en lui-même que se déploie pour le Moi tout l'objectif qui entre dans sa conscience, et c'est seulement cette identité *originaire* dans la dualité qui introduit dans tout savoir synthétique l'union et la cohésion[671].

Cela n'est possible qu'à travers un *processus* d'*élévation* d'un être primitivement aveugle (l'activité réelle) accédant progressivement à la conscience de soi *infinie* (l'activité idéelle). La méthode prend donc la forme d'un mouvement *d'indifférenciation* de l'objet et du sujet dans une *structure dynamique*. Mais cette structure dynamique n'est pas une méthode abstraite appliquée de l'extérieur à son objet : elle est l'*intelligence* elle-même (« Je »). Mais puisque cette intelligence est une intuition et qu'elle devient consciente d'elle-même par son *propre* acte productif, il s'agit d'une intuition productive. Cette intuition est une production du « Je » absolu dans un sujet-objet distinct (la forme de l'être) afin de s'y reconnaître. C'est le processus *d'autorévélation* de l'absolu, mais qui, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), ne se situe plus seulement à la première puissance (la nature) mais à la

---

sujet-objet, la philosophie de la nature est incapable à son niveau (à son degré de puissance) de montrer le moyen par lequel l'intelligence réalise cette auto-production, étant donné qu'une telle démonstration suppose la *réflexion* (sur l'intelligence), ce qui n'est possible que dans la partie idéelle de la philosophie dont le point de départ est l'*abstraction* absolue de la conscience de soi.

[671] *Ibid.*, (374), p. 38.

seconde puissance (l'esprit ou la conscience de soi). La philosophie *idéelle* doit montrer, depuis les ténèbres de l'enracinement du « Je » dans l'objet ou dans ce que l'on appelle également la conscience sensible, le devenir conscient progressif, selon une hiérarchie de puissances, de son propre pouvoir d'*auto-intuition dans la limitation*. Autrement dit, découvrir le « Je » comme étant à l'*origine* du savoir, y compris dans la conscience empirique, ce qui en fait l'*âme* de toute individualité.

Comprendre l'intuition productive, c'est comprendre le cœur de la philosophie de Schelling et également se rendre apte à saisir dans quelle mesure il s'efforce de dépasser le paradigme de la réflexion. Pour faciliter la compréhension de ce concept, nous suivrons le raisonnement de Schelling dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, dans lequel il le fait surgir pour dépasser l'opposition kantienne entre le *phénomène* et la *chose en soi*. Nous commençons depuis le chapitre III du *Système* (« système de la philosophie théorique d'après les principes de l'idéalisme transcendantal ») jusqu'à la déduction de l'intuition productive.

A. L'unité de la synthèse dans le « Je » et la contradiction de son « devenir-objectif »

Les déductions idéalistes dans le *Système* de 1800 n'ont pas le même commencement que dans *Du Moi* (1795). Car le « Je » du *Système* n'est *pas* soustrait à toute pluralité, mais au contraire contient un *savoir* qui a la forme d'une *synthèse* et que nous ne pouvons que déduire dans la *succession*, car nous ne pouvons pas comprendre une synthèse simultanée sans la décomposer en ses éléments successifs :

> La conscience de soi dont nous partons est un *unique acte absolu*, et avec cet acte unique est posé non seulement le Moi lui-même avec toutes ses déterminations mais encore, comme il ressort suffisamment de la section précédente, tout ce qui en général est posé pour le Moi. […] Mais pour trouver le contenu entier de cet acte, nous sommes obligés de le décomposer et pour ainsi dire de le fragmenter en plusieurs actes particuliers. Ces actes particuliers seront les *chainons intermédiaires* de cette unique synthèse absolue[672].

L'accès à cette synthèse n'est possible que par la *réflexion* qui sépare les éléments liés ensemble et s'efforce de la reconstituer. Cette synthèse est la conscience de soi au sens transcendantal et représente l'effort du « Je » à devenir conscient dans de sa propre auto-intuition. Certes, comme nous l'avons montré dans notre chapitre sur *Du Moi*, le « Je » est *déjà* toute la réalité et n'a pas besoin de cette synthèse ou de cette forme sujet-objet pour être

[672] F.W.J., *Système de l'idéalisme transcendantal*, présenté, traduit et annoté, par Christian Dubois, Avant-propos de André Léonard, Louvain, Édition Peeters de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, 1978, [388], p.50.

en-soi. Mais cette *réalité absolue* du « Je » ne vaut que comme simple *intuition* intellectuelle. Or, cette intuition n'est pas *consciente* d'elle-même car elle abolit la forme *sujet-objet* qui est la condition de la conscience en général. Toutefois, ce devenir-conscient n'est pas non plus, comme le conçoit Fichte, exclusif de la nature humaine ou de sa conscience subjective[673] : c'est un processus *cosmologique* qui consiste en l'auto-objectivation (structure dynamique) de l'intuition intellectuelle, depuis le fond obscur de la nature jusqu'à la conscience de soi la plus développée (Dieu). Par conséquent, l'objectivation du « Je » consiste en la *création éternelle*, dans la mesure où il s'autoproduit d'abord comme nature à l'état inconscient pour se libérer ensuite de cette aliénation dans l'objectivité et se reconnaître à une puissance plus haute (la conscience) comme pure liberté (« Je »). Les déductions idéalistes du *Système* de 1800 reposent sur cette conception de la philosophie comme *processus de création*, mais se distinguent toutefois de la philosophie de la nature en ce que leur point de départ est le sujet-objet déjà arrivé au degré d'idéalisation nécessaire de l'objectif (dans l'homme) rendant possible la *réflexion*[674] sur le processus de création.

Mais ce processus de création repose sur une *contradiction*. C'est cette contradiction qui constitue pour ainsi dire le *moteur interne* du savoir et qui nous apprend également quel est son concept adéquat. Car le « Je » dans son essence est *identique* et ne contient aucune différence entre le sujet et l'objet. En s'objectivant, il devient *limité* et s'efforce nécessairement de dépasser cette limite, puisque par essence, il est *identique*. Mais la suppression de cette limite contredit sa position comme l'objet. Il ne pourra donc que *repousser* cette limite *à l'infini*. Le moteur du savoir absolu consiste donc bien en une

---

673 Sur la *véritable* différence sur la *Doctrine de la science* de Fichte et la philosophie de l'identité de Schelling, on peut se rapporter à *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature et la façon correcte de résoudre ses problèmes* (1801), dans *Exposition*, *op.cit.*, (85), p. 153 : « La Doctrine de la science n'est pas la philosophie même, mais la philosophie sur la philosophie. En elle n'est jamais supprimée l'identité posée par la conscience entre l'objet *sur* lequel il est philosophé, et qui dans le philosopher est le produisant, l'*agissant*, et le sujet *qui* philosophe et qui dans ce même acte est le réfléchissant, le spectateur, et jamais elle ne doit être supprimée, si cet objet doit être = Moi. En effet, la conscience, une fois atteinte, consiste précisément en l'identité continue de l'*agissant* et de l'*intuitionnant* qui intuitionne cet agir ; l'agissant n'est pas non plus *en soi* = Moi, il n'est = Moi que *dans* cette identité de l'agissant et du réfléchissant qui réfléchit sur cet agir ; et puisque la Doctrine de la science reçoit son objet immédiatement à la puissance où il est déjà élevé à l'identité avec le réfléchissant, par conséquent où il est = Moi, elle ne peut jamais non plus construire par-delà cette identité, par conséquent jamais non plus en-dehors du cercle de la conscience, partant aussi ne peut *tout* construire que tel que cela se présente dans la conscience, donc *tout* construire seulement à la puissance la plus haute. ».

674 *Sur le vrai concept...*, *op.cit.*, (84-85) / p.152 : « Déduire derechef cette puissance même, ne peut être exigé de la réponse, car la *question* même la présuppose déjà. Aussi longtemps que dans le philosopher je me conserve à cette puissance, je ne puis non plus apercevoir aucun objectif autrement qu'au moment de son entrée en scène dans la conscience (car la conscience est justement la plus haute puissance, à laquelle j'ai par la liberté une fois pour toute élevé mon objet), mais jamais plus dans son surgissement *originaire* au moment de sa *première* apparition en scène (dans l'activité *inconsciente*) – il, cependant qu'il me vient entre les mains, déjà traversé toutes les métamorphoses qui sont nécessaires pour l'élever à la conscience ».

contradiction et il est impossible d'en sortir. C'est pourquoi nous n'avons nullement acquis une véritable connaissance en nous élevant abstraitement à l'identité du « Je ». Car la connaissance consiste plutôt à faire apparaître la *naissance éternelle* du « Je » *pour le Je lui-même* (l'*aspiration* du fond) et non uniquement pour nous comme philosophe. Il nous faut donc construire les différents moments de la synthèse par lequel le « Je » s'élève *lui-même* par étapes successives à sa propre identité, c'est-à-dire lorsque l'objet-limité est *dépassé* en tant que simple objet-limité et s'efforce vers *l'indifférence* à laquelle le « Je » *aspire*. Il devient ainsi *sujet* de sa *propre identité* par la conscience que l'objet qu'il pose est en vérité *lui-même* :

> Le concept dont nous partons est celui du Moi, c'est-à-dire du sujet-objet, auquel nous nous élevons par l'absolue liberté. Par cet acte quelque chose est posé *pour nous* qui philosophons, dans le Moi comme *objet*, mais non pas encore, pour cette raison, dans le Moi comme *sujet* (pour le *Moi lui-même*, ce qui est posé réellement est dans un seul et même acte posé aussi idéellement) ; notre recherche devra donc progresser jusqu'à tant que ce qui est posé pour nous dans le Moi comme objet soit aussi posé pour nous dans le Moi comme sujet, c'est-à-dire jusqu'à ce que pour nous la conscience de notre objet coïncide avec la nôtre, donc jusqu'à ce que le Moi lui-même soit parvenu pour nous au point dont nous étions partis[675].

Maintenant que nous avons distingué la synthèse de son essence, il nous faut désormais caractériser cette synthèse plus concrètement.

B. Déduction de la synthèse comme oscillation ou alternance

Pour qu'il y ait synthèse, il faut une *limite* qui permette de distinguer le sujet de l'objet, le connaissant du connu. Mais cette limite, étant posée originairement par le « Je », est nécessairement *indifférente*, c'est-à-dire qu'elle n'est ni réel, ni idéel, mais *les deux à la fois*, puisqu'elle repose sur l'identité du « Je ». Autrement dit, le « Je » reste *infini dans sa limitation* même ou inversement est *limité dans sa propre infinité* :

> *L'acte originaire de la conscience de soi est à la fois idéel et réel*. Dans son principe, la conscience de soi est simplement idéelle, mais par elle le Moi naît pour nous en tant que simplement réel. C'est par l'acte de l'auto-intuition que le Moi est immédiatement aussi limité ; être intuitionné et être sont une seule et même chose[676].

[675] *Ibid.*, [389], p.50-51.

[676] *Ibid.*, [390], p.51.

Puisque l'essence de la conscience est postulée *identique*, alors il est nécessaire que la limite (pour devenir objet) soit posée par le « Je » et non par un objet originairement absolu (transcendant) comme le conçoit le dogmatique. Mais cela ne supprime pas pour autant la difficulté : le « Je », si l'on veut précisément qu'il ait de la réalité dans la forme, doit rester *indépendant* en tant qu'*objet*. Cela nous conduit à devoir admettre que le « Je » *dans la synthèse* n'est pas absolument simple, mais au contraire :

> *[…] que le Moi est égal à une action dans laquelle il y a deux activités opposées*, l'une qui *est limité* et donc par le fait même est indépendante et l'autre qui est *limitante* et par le fait même illimitable[677].

La synthèse est par conséquent composée d'une part d'une activité *subjective* (l'idéelle ou la conscience) qui est intrinsèquement illimitable, et d'autre part d'une activité *objective* (réelle ou le sans-conscience) par laquelle le « Je » devient limité, c'est-à-dire devient objet pour l'intelligence. Mais ces activités idéelles et réelles ne sont que des facteurs subordonnés du « Je » et non pas le « Je » lui-même, puisque ce dernier a été admis comme *identique*. En outre, si la conscience était composée uniquement de deux activités, alors son produit serait égal à 0 car, étant toutes deux *originairement infinies*, elles se neutraliseraient. Nous sommes donc contraints d'admettre une troisième activité par laquelle le « Je » advient à la conscience de soi, activité *supérieure* qui contient les deux autres et les subordonne. Mais cette subordination n'est possible que sous condition que cette troisième activité soit *indifférente*, ce qui signifie qu'elle doit être *composée* des deux autres (et non pas les supprimer, ce qui reconduirait au point de départ). Cette indifférence est donc possible seulement selon une *oscillation*[678] entre les deux activités subordonnées et c'est cette *alternance réciproque* qui constitue la synthèse du savoir :

> *Le Moi est donc lui-même une activité composée, la conscience de soi est elle-même un acte synthétique*[679].

Une fois cette action composée admise, il faut la caractériser. Cette opposition d'activités subordonnées appartient au « Je » et en ce sens, elle ne peut résulter d'activité absolument opposées puisqu'elles sont celles du *même* « Je ». Cette opposition *non*

---

677 *Ibid.*, [390], p.51-52.

678 *Ibid.*, [391], p.52

679 *Ibid.*, [391], p.52

qualitative (dans le même être) est donc nécessairement une opposition de *directions*[680]. L'une tend vers *l'extérieur* (centrifuge), l'autre vers *l'intérieur* (centripète). Toute la difficulté de ce conflit de direction dans le « Je » est que par nature ces activités tendent à s'anéantir et pourtant doivent être *entretenues* pour que le produit soit *indifférent* et ne pas s'épuiser complètement dans l'objet (= 0 activité). Le mouvement du devenir objectif du « Je » ne peut donc s'arrêter en un point déterminé et doit donc *durer à l'infini* :

> La contradiction originaire dans l'essence du Moi lui-même ne peut ni être supprimée, sans quoi le Moi lui-même est supprimé, ni perdurer en et pour soi. Elle ne durera que par la nécessité de durer, c'est-à-dire par l'effort qui, résultant d'elle, tend à l'entretenir et par là à introduire en elle de l'identité[681].

Une autre difficulté relative à cette opposition est qu'elle est un conflit *infini*. En effet, le fini n'a de sens qu'une fois que l'*objet* a pu naitre de la conscience de soi. Or, nous nous situons ici en-deçà de l'objet, à la source même de sa position dans la conscience. Les activités sont donc nécessairement, avant leur rencontre, infinies, et cette opposition d'activités infinies doit trouver sa solution dans une seule action synthétique (la troisième activité) qui concentre toute la *série d'action infinie* exprimant le conflit. En fait, la série d'action doit être conçue comme *potentiellement infinie* (infini virtuel) car elle représente une *reproduction constante de la scission* dans l'identité introduite par la troisième activité :

> Le conflit n'est donc pas tant un conflit entre deux facteurs qu'entre, d'une part, l'impuissance à réunir les infiniment opposés, et, d'autre part, la nécessité de le faire, si l'identité de la conscience de soi ne doit pas être supprimée. C'est précisément le fait que sujet et objet soient *absolument* opposés qui impose au Moi la nécessité de concentrer une infinité d'actions en une seule action absolue. S'il n'y avait pas d'opposition dans le Moi, il n'y aurait en lui absolument aucun mouvement, aucune production, et donc aucun produit non plus[682].

On comprend dès lors également que la synthèse est en elle-même cette *triplicité* de l'indifférence et que la démarche successive de la thèse, antithèse, synthèse est formelle et ne vaut que *dans* le temps (conscience empirique), car le devenir-objet du « Je » est constamment cette *synthèse* par laquelle il est tout autant produisant, produit et mouvement, c'est-à-dire indifférence du réel et de l'idéel. Mais nous sommes contraints de nous représenter ce mouvement par une succession formelle de la position (thèse), opposition

---

[680] L'opposition de *directions* correspond à la différence *quantitative*, car l'activité centrifuge est limitable (fini) tandis que l'activité centripète est illimitable (infinie). Mais, puisque la forme de l'identité est *synthétique*, l'activité de la conscience ici en question est à la fois réelle (limitable) et idéelle (illimitable).

[681] *Ibid.*, [392], p.53.

[682] *Ibid.*, [394], p.54-55.

(antithèse) et réconciliation (synthèse), car nous ne pouvons penser que dans temps et ainsi seulement reconstruire la position originaire (mouvement). Cela nous conduit alors à devoir questionner le rapport de l'acte originaire du « Je » à celui que le philosophe reproduit et à en examiner la légitimité.

C. Acte originaire et action arbitraire (réflexion)

L'acte originaire de la conscience correspond au « Je » dans la forme du savoir c'est-à-dire à son devenir-objectif. Cet acte est *absolument libre*, ce qui signifie qu'il n'est *pas* arbitraire, autrement dit qu'il ne résulte pas d'un choix (libre arbitre), ni même d'un mécanisme aveugle extérieur à lui. La liberté de cet acte est égale à sa nécessité, c'est-à-dire que son devenir-objectif dans la conscience est éternel et surtout *coexistant* de toute éternité avec l'essence du « Je » :

> Un tel acte est l'acte originaire de la conscience de soi, acte absolument libre parce qu'il n'est déterminé par rien en dehors du Moi, absolument nécessaire parce qu'il émane de la nécessité interne de la nature du Moi[683].

Or, nous ne pouvons-nous élever *directement* à cet acte car il abolit la conscience individuelle. Nous pouvons seulement nous y élever par le moyen de raisonnements, mais sous condition de *postuler* cet acte et de le *reproduire* librement par la pensée. Cependant, lors de la reproduction par la pensée, cet acte devient *arbitraire,* car il est le produit de ma réflexion subjective. Cette libre reproduction (arbitraire) est en quelque sorte *une fiction de mon libre-arbitre,* qui tombe nécessairement dans le temps : je le réalise durant la succession de mes représentations en l'interrompant et en me plaçant (arbitrairement) au *commencement,* c'est-à-dire au niveau de la scission de l'identité du « Je » absolu. Or, qu'est-ce qui m'assure que cet acte arbitraire de *ma* conscience réfléchie reproduit effectivement l'acte originaire du « Je » ?

> Mais d'où le philosophe sait-il que cet acte, qui s'est inséré dans la série de ses représentations en l'interrompant, est le même que l'acte originaire avec lequel commence la série entière[684] ?

Schelling considère que l'action arbitraire dans le temps qui s'en extrait et remonte fictivement au « Je » ne peut pas être factice et représente *nécessairement* l'acte originaire, car la naissance du « je » empirique lui-même (dans le temps) est la conséquence de l'action

---

[683] *Ibid.*, [395], p.56.

[684] *Ibid.*, [396], p.57.

absolue du « Je » hors du temps et il ne peut y avoir de conscience de soi (y compris dans le temps) que *sous condition du « Je » absolu*. Par conséquent, le « je » empirique qui se situe dans la succession temporelle repose sur la *même essence*, mais seulement sous condition des limitations temporelles. Son essence est la même et l'action libre du philosophe ne peut pas reproduire autre chose que son essence (« Je »), c'est-à-dire l'*identité* absolue mais *avant les limitations* qui proviennent de la conscience empirique. En fait, Schelling présuppose ici que la conscience individuelle (l'homme) a une *intuition de son essence absolue* (« Je »), mais que cette intuition est *inconsciente* et que la réflexion philosophique consiste à rendre conscient cette intuition dans le temps par une action arbitraire de notre esprit. Ainsi, le « je » empirique est, dans son *essence*[685], le même que le « Je » absolu, mais fait l'objet d'une restriction lors de son devenir objectif. Il nous est donc tout à fait possible de faire à nouveau abstraction des « chaines du temps » et de concevoir par la pensée le « Je » originel qui est au fondement du « je » restreint dans le temps. Nous ne pouvons pas douter du caractère originaire du « Je » dans le postulat car c'est ce *même* « Je » qui se trouve dans la succession, mais sous les contraintes subjectives de la conscience empirique.

Maintenant que ces propos préliminaires sont finis, il nous faut entrer dans le cœur même de cette synthèse si nous voulons atteindre le moment de l'intuition productive. Comme nous l'avons vu, cette synthèse, bien qu'unique, prend la forme d'une succession en différentes *époques*[686] puisqu'il s'agit de la présenter dans notre conscience empirique

---

[685] Le propos de Schelling est ici ambigu et manque peut-être de clarté car il requiert des élucidations qui renvoient à la partie pratique du *Système* de 1800. Il est évident que la conscience empirique de l'homme ainsi que son être individuel en-soi supposé (par lequel il est *libre*) n'est *pas* le « Je » absolu, puisque ce dernier *abolit* toute individualité. Donc, que la conscience empirique *soit* le « Je » absolu dans les restrictions temporelles signifie que la *liberté* individuelle de l'homme par laquelle il se représente le « Je » dans le temps (la succession des représentations) est la *même* que la liberté absolue du « Je » qui se situe hors du temps (l'éternité). Cela ne signifie nullement que la conscience empirique soit le même être *individuel* que le « Je » (ce qui n'aurait aucun sens), mais cela signifie plutôt que l'être individuel de chaque homme est *créé* de toute éternité selon la même *essence* (la liberté du « Je ») et ainsi que l'acte *libre* de l'homme par lequel il reproduit dans le temps l'acte de conscience de soi du « Je » (la synthèse du savoir) est le même que celui du « Je ». Mais puisque cet acte est absolument libre, il est seulement l'*essence* de l'homme et n'a rien de personnel. La reproduction de l'acte dans la réflexion ne saurait donc être arbitraire, puisque la *liberté* par laquelle la conscience empirique interromps la série de ses représentations est précisément celle que m'*octroie* de toute éternité le « Je » pour faire *commencer* une causalité libre. Par conséquent, mon être individuel est libre, *lié* au « Je », de toute éternité et c'est cette liaison qui me permet de *reproduire* l'acte éternel de création.

[686] Il faut ici bien distinguer les « époques » du *Système* de 1800 des « époques dans l'éternité » qui feront l'objet de la recherche dans les *Âges du monde*. Car les époques du *Système* n'ont aucune réalité temporelle en-dehors de la conscience empirique : elles sont seulement le moyen de concevoir la *succession* des actions dans l'action absolue (simultanée) de la conscience de soi. Tandis que les « époques dans l'éternité » ont indéniablement une réalité temporelle dans l'éternité puisqu'il s'agit de penser d'abord dans l'éternité une période qui *a été* et qui n'*est plus* (le passé). Sur ce concept du temps dans l'éternité, voir l'ouvrage de Schelling les *Âges du monde (1815*, introduit, traduit et annoté par Patrick Cerutti, Paris, Vrin, 2013 et également l'ouvrage de Raphaël Autier *Figures de l'histoire formes du temps Hegel, Schelling et l'élaboration d'un concept d'histoire*, Vrin, Paris, 2023.

soumise au temps. La philosophie dans son ensemble est donc bien une *histoire de la conscience,* en tant que cette histoire est la libre reproduction de la synthèse originaire inconsciente.

D. Le problème de la limitation de l'activité idéelle et de la sensation originaire

Nous avons montré que le *conflit* dans la conscience conduit à un *produit*, mais que ce produit n'est pas figé, il est au contraire en *mouvement*. Ce mouvement consiste en un *équilibre* des deux activités, rendu possible par une tierce activité, qui donne l'apparence du repos, mais qui représente leur équilibre. Pour que le produit persiste, il faut qu'il soit l'expression non seulement de l'objet (être) mais aussi du sujet (connaissant). Mais pour le moment, le produit commun est seulement un *objet limité* (en apparence puisqu'il est le résultat du conflit) et ne peut donc se maintenir en l'état dans la conscience :

> Cette opposition doit se supprimer dans une construction commune résultant des deux, sujet et objet. Si donc le Moi s'intuitionnait dans cette construction, il deviendrait objet pour lui-même non plus simplement comme objet mais comme sujet et objet à la fois (comme Moi complet)[687].

Autrement dit, le but est que l'identité du « Je » soit objet pour soi-même en tant que *sujet-objet* et pas seulement en tant qu'objet (inactif). Le problème fondamental est donc de comprendre comment l'activité idéelle, c'est-à-dire l'activité *intuitionnante* du « Je » (sujet), peut elle-même parvenir à être *limitée* afin que le « Je » soit objet pour soi-même également comme sujet (intuitionnant) et pas seulement comme objet (intuitionné). Mais, pour le moment, cette auto-intuition de soi comme *sujet* est impossible car l'activité idéelle « est elle-même engagée dans la construction[688] ». Autrement dit, le problème est que l'activité idéelle ne peut pas à la fois voir le « Je » comme objet (sensation) et, sous le même rapport, se sentir *soi-même* comme sujet. Il faudrait pour cela que l'activité idéelle puisse *s'extraire* de cette première relation à l'activité réelle (limitable) et *se limite elle-même en tant qu'activité idéelle* afin de prendre conscience qu'elle est *intelligente* et pas seulement matérielle ou objective (« senti »). Le problème est donc de savoir comment la conscience passe de la sensation originaire (= « Je » limité) à un *premier niveau de réflexion* qui est également le sentiment de soi ou sens interne, exactement comme John Locke l'a conçu. Cependant, il ne faut pas seulement l'admettre, comme l'a fait le philosophe anglais, mais il s'agit également de

[687] *Ibid.*, (400), p.60.

[688] *Ibid.*, (401), p.61.

comprendre le *processus* intellectuel par lequel ce sentiment de soi (consciente sentante) est rendu possible sur le fondement de l'essence du « Je ». Ainsi :

> L'activité est donc limitée selon le mécanisme déduit ci-dessus, mais sans l'être encore pour le Moi lui-même. Conformément à la méthode de la philosophie théorique qui consiste à déduire également pour le Moi idéel ce qui est posé dans le Moi réel (pour l'observateur), toute notre recherche se porte sur la question de savoir comment le Moi réel peut être limité pour le Moi idéel aussi, et c'est là que se situe la tâche qui nous incombe, à savoir d'expliquer comment le Moi en arrive à s'*intuitionner* comme limité[689].

En fait, ce qui pose véritablement problème, ce n'est pas seulement que l'activité idéelle soit engagée dans la limitation de l'activité réelle, puisque l'activité *idéelle* consiste en un *effort infini* de s'intuitionner (intellectuellement) *dans* l'activité réelle :

> L'activité idéelle, jusqu'à présent illimitée, est tendance infinie du Moi à devenir objet pour soi-même dans l'activité réelle[690].

Le problème est donc plus précis que celui-là. L'activité idéelle peut en effet se *redoubler* et voir sa propre activité dans le « Je » réel. Le problème est que, pour ce faire, l'activité idéelle a besoin d'un principe de *relation* et de *distinction*, c'est-à-dire qu'elle doit être capable de distinguer *dans l'activité réelle* ce qui lui appartient en propre (l'idéel) et ce qui relève de la limitation (sa propre activité limitée). Mais ce qui intéresse ici le « Je », c'est de se reconnaître dans l'activité limitée (réelle). Or, il est impossible qu'il intuitionne la limitation de l'activité réelle comme la conséquence de son activité idéelle car, à ce moment-là (la sensation originaire), il n'a pas accès à la construction (seul le philosophe y a accès). Autrement dit, le « Je » idéel qui s'efforce de se reconnaître dans le « Je » réel ne sait *pas* que ce « Je » réel est le produit d'une limitation par sa propre activité idéelle (limitante). Il ne *se* sait pas limitant de l'activité objective. Il sait seulement que son activité objective (limitable) *rencontre une limite* et que cette même activité objective, abstraction faite de la limite, en elle-même était idéelle, c'est-à-dire illimitée. En fait, en s'efforçant d'accéder à sa première auto-intuition, le « Je » aperçoit son être-limité. Mais il aperçoit également que cette limite n'est *pas* inhérente à sa nature (idéelle) et rien n'indique dans le produit *réel* que cette limitation provienne de sa propre activité *idéelle.* Car l'activité idéelle comme telle reste *en-dehors* de (ou avant) la limite (c'est elle qui a *posé* la limite dans l'activité objective). C'est pourquoi la *limite* que trouve le « Je » idéel dans le « Je » réel lui apparaît non seulement

---

[689] *Ibid.*, (401), p.61.

[690] *Ibid.*, (402), p.62.

comme *contingente* (elle n'appartient pas à son essence absolument illimitée et illimitable), mais également et surtout comme étant posée par un être *extérieur* à sa nature idéelle :

> La limite elle-même apparaît comme une chose dont on peut faire abstraction, qui peut être et ne pas être posée, comme contingente ; le positif dans l'activité réelle apparaît comme ce dont on ne peut faire abstraction. De ce fait même, la limite ne peut apparaître que comme quelque chose de trouvé, c'est-à-dire d'étranger au Moi, d'opposé à sa nature[691].

Autrement dit, l'activité idéelle s'efforce de se voir *soi-même* comme sujet. Elle reconnaît donc le positif, c'est-à-dire l'activité illimitée. Mais elle fait cette reconnaissance *dans* l'activité réelle car le but est de se reconnaître dans l'objet, c'est-à-dire dans l'activité réelle qu'elle a limitée dans le premier conflit. Or, l'activité idéelle peut voir l'activité réelle (limitée) puisqu'il s'agit seulement la sensation qui est *extérieure* à sa nature étant donné que la sienne est illimitable. Ce qu'elle sent (le senti) ne peut donc être que réel, c'est-à-dire être extérieur à sa nature idéelle purement illimitée. Ce qui pose problème en revanche, c'est de pouvoir reconnaître que c'est l'activité idéelle *elle-même* (infinie) qui *sent* dans la sensation de l'activité réelle car cela impliquerait en tant qu'activité *sentante* qu'elle ne soit plus idéelle ou illimitée puisque l'activité sentante est par définition *limitée par le senti*. En se trouvant dans l'activité réelle, l'activité idéelle trouve certes son activité positive et voit que c'est bien elle qui est limité (*sensation originaire*), mais immédiatement par cette intuition de soi, elle ne peut intuitionner sa *propre idéalité* dans l'activité réelle car en tant que conscience sentante, elle est désormais limitée par l'activité réelle limitée. La question devient donc : comment la conscience sentante s'explique-t-elle sa propre limitation alors qu'elle est par essence purement illimitable ? Nécessairement en supposant que c'est un être *extérieur* à son essence (l'objet ou la chose) qui limite son activité objective et produit une *sensation* dans sa sphère de conscience (désormais limitée) :

> Le Moi trouve la limitation comme non posée par lui-même, cela revient à dire que le Moi la trouve posée par quelque chose d'opposée au Moi, c'est-à-dire *le Non-Moi*. *Le Moi ne peut donc s'intuitionner comme limité sans intuitionner cette limitation comme affection par un Non-Moi.*
> Le philosophe qui en reste à ce point de vue ne peut expliquer la sensation autrement qu'à partir de l'affection par une chose en soi[692].

Ainsi : le « Je » lui-même est idéel et en ce sens est actif, absolument illimitable. Mais, précisément en raison de sa tendance à *l'auto-intuition dans un réel*, il est contraint de

---

[691] *Ibid.*, (403), p.63.

[692] *Ibid.*, (403), p.63.

s'opposer à quelque chose d'*étranger,* un « non-Je », car l'activité qu'il intuitionne est sa propre activité limitée (réelle). Or, le « Je » ne peut pas reconnaître son activité réelle comme étant limitée par sa *propre* activité idéelle car cette dernière est *en-dehors de la limite* de l'activité réelle. Pourtant, c'est bien dans cette sphère limitée qu'il cherche à se reconnaître. Il reconnaît donc seulement la *négation* de sa propre activité et cette négation n'est ni lui-même (resté avant la limite), ni l'objet, car ce dernier suppose une extériorité par rapport à la conscience. Ce qu'il trouve en lui est donc le « *senti* ». Mais ce « senti » est quelque chose de limité, de déterminé, qui ne correspond pas au « Je », qui est illimitable par nature. Le « Je » ne peut donc pas voir à ce moment que le « senti » lui-même provient de sa propre capacité d'auto-intuition car il est à ce moment *perdu dans le senti* et n'aperçoit pas que cette puissance de sentir (la sensation) résulte de sa propre activité limitée. En fait, cette illusion procède encore plus précisément d'une différence d'actes dans la conscience : la *limitation originaire* du « Je », par lequel il devient limité (« Je » réel), n'est pas la même que celle par laquelle il *prend conscience* de cette limitation. Car lorsque la conscience sent quelque chose (le « senti »), elle sait immédiatement qu'elle est *limitée,* puisqu'elle éprouve *cette* sensation *déterminée* et non une autre. Or, il est impossible à travers cet acte de sensation d'apercevoir sous le même rapport que la cause de cette limitation de son être à cette sensation déterminée résulte de sa *propre autolimitation* (auto-position dans un réel). D'ailleurs, comment la conscience sensible pourrait-elle le savoir, puisque même du point de vue de la réflexion *intellectuelle*, cet acte d'autolimitation de sa propre activité réelle est un postulat philosophique et non une expérience consciente ? Ainsi, comme le dit Schelling :

> L'illusion selon laquelle la limitation serait quelque chose d'absolument étranger au Moi, qui n'est explicable que par l'affection provenant d'un Non-Moi, surgit donc simplement du fait que l'acte par lequel le Moi *devient* un limité est un acte différent de celui par lequel il s'*intuitionne* comme limité, non pas certes quant au temps, car tout ce que nous représentons successivement est simultané dans le Moi, mais bien quant à la nature[693].

L'idéalisme transcendantal admet comme le dogmatique que la sensation s'explique par une *limitation* de l'activité intellectuelle de la conscience et, qu'en général, toute connaissance suppose une limite qui n'est pas posée librement par la conscience (sentiment de nécessité). Cependant, la différence repose sur le fait que le *dogmatique* dérive la limitation de *l'objet en soi* indépendant de la conscience, alors que l'idéalisme transcendantal dérive la limitation du « Je » lui-même, qui est sa propre activité supprimée, mais qu'il doit en effet

[693] *Ibid.*, (406), p.66.

sentir comme quelque chose d'*étranger* (le « non-Je »). C'est précisément ce caractère étranger de la limite de son intuition intellectuelle qui rend possible *l'objectivité* dans le savoir, car elle apparaît comme *indépendante* de la conscience empirique et s'impose donc avec contrainte ou nécessité, bien qu'absolument parlant, elle résulte de la forme de l'identité du « Je » absolu ou se sa tendance à l'auto-intuition dans le « Je » réel.

C'est pourquoi il faut également faire la distinction entre la *limitation originaire* et la *limitation dérivée*. La limitation originaire est celle qui distingue le « Je » idéal ou essentiel (absolument infini) de sa production dans *l'objet*, production par laquelle le « Je » apparaît comme conscience empirique et dans sa *finitude* en général. Mais il existe également une limitation dérivée, qui est consubstantielle à la limitation originaire (elle appartient à la même synthèse absolue), mais est tout de même différente. Car, il n'est pas suffisant que la conscience transcendantale soit limitée en général pour donner naissance à la conscience individuelle : il faut également que je sois *déterminée* à avoir telle ou telle sensation en *relation* avec tel ou tel *objet déterminé* (bien que ce ne soit pas eux qui produise la *sensation*). Or, cette détermination de *ma* conscience, qui est au fondement de mon *individualité* (non de mon essence), par laquelle je suis cet homme *singulier-ci* et non tel autre, n'est pas quelque chose que je peux déduire de la limitation originaire du « Je ». Car la conscience empirique en général est encore le « Je » absolu mais sous la forme de la limitation : il s'efforce de se *reconnaître* comme *infini dans la limitation*. Mais l'*individualité* (cet homme-ci, cet animal-là) n'est pas le « Je » absolu, même sous la forme de la limitation. L'individualité est précisément une limitation *dérivée*, issue certes de la limitation originaire (car je n'*existe* comme individu *fini* seulement s'il existe également une sphère d'*objets* en général), mais non identique à elle. L'individualité provient de la tendance *irrationnelle* de l'activité réelle (qui deviendra à partir des *Recherches* de 1809 la « volonté propre ») à *s'écarter* de la tendance originaire « du « Je » à sa reconnaissance et à subsister dans la sphère des *objets* ou des corps sensibles, qui sont le produit d'un *éloignement*. C'est pourquoi il nous est impossible d'expliquer la *position d'existence* de tel individu et de telle sensation déterminée, puisqu'en tant que *singularité,* elles se distinguent de la limitation générale par laquelle le « Je » devient limité pour la première fois (sensation originaire).

Ainsi, ce qu'il faut retenir de cette première époque de la *sensation originaire*, c'est qu'elle provient de la limitation originaire du « Je », qui ne peut s'apercevoir lui-même comme sentant à l'intérieur de cette limitation car il ne voit pas son activité limitante (idéelle) qui est restée extérieure à la limite et attribue donc la cause de sa sensation à une *chose en soi*

extérieur à la conscience (dogmatisme). En outre, il ne faut pas confondre la limitation originaire du « Je » par laquelle il devient une conscience sensible en général (sphère théorique de la sensation dans la conscience) avec la limitation dérivée qui explique l'individualité d'une conscience, dont le fondement est « *le point incompréhensible et inexplicable de la philosophie*[694]. ».

Il nous faut désormais passer au prochain problème, à savoir celui de l'intuition du « Je » comme *sentant,* c'est-à-dire le mécanisme par lequel il se reconnaît comme étant le *sujet* même de la sensation et non uniquement l'objet (le senti). Il nous faut passer par cette étape si nous voulons expliquer le concept de *l'intuition productive,* qui est le but de ce chapitre.

E. Le problème de la limitation de l'activité idéelle ou : comment le « Je » se reconnaît comme sentant ?

Pour le moment, le « Je » n'est que le « senti » et l'opposition entre le « Je » et la chose en soi n'a pas encore été déduite pour le « Je » mais seulement pour nous. Le « Je est encore « perdu dans le senti[695] ». Le « Je » doit désormais devenir sentant *pour lui-même,* c'est-à-dire à nouveau objectiver son acte.

La difficulté est la suivante : le « Je » a une *sensation* à condition d'être *limité*. C'est ainsi qu'il devient « Je » réel. Mais pour être *sentant*, il faut que sa propre activité d'intuition (idéelle) devienne objet (qu'il *sache* que c'est *lui-même* le sentant). Il faut donc que la *passivité* de la limitation soit posée dans son activité idéelle (celle qui était restée à l'extérieur de la limite) et pas uniquement dans l'activité réelle. Autrement dit, il faut expliquer le « retour du Moi *sur lui-même*[696] », « comment il rapporte l'impression du dehors à soi comme Moi, comme intuitionnant[697]. » Mais le problème est que l'activité idéelle a été définie comme absolument illimitable. On ne voit donc pas comment elle pourrait accueillir en elle de la passivité, ce qui suppose nécessairement de poser en elle une limite. De plus, l'activité idéelle ne l'est que relativement à l'activité réelle, c'est-à-dire en opposition à la sphère limitée. Ainsi vouloir poser la limite là où par définition il n'y a plus de limite ou par-delà la limite, c'est se contredire :

---

694 *Ibid.*, (410), p.68.

695 *Ibid.*, (412), p.71.

696 *Ibid.*, (413), p.71.

697 *Ibid.*, (413), p.72.

> Dire que le Moi doit être sentant pour lui-même signifie : il doit pouvoir assumer activement en soi l'opposé. Mais cet opposé n'est rien d'autre que la limite ou le point d'arrêt et celui-ci ne se trouve que dans l'activité réelle, laquelle ne peut être distinguée de l'idéelle que par la limite. Dire que le Moi doit s'approprier l'opposé signifie donc : il doit l'assumer dans son activité idéelle. Or cela n'est pas possible *sans que la limite ne tombe dans l'activité idéelle*, et, certes, ceci devrait avoir lieu par le moyen d'une activité du Moi lui-même. […] Mais la limite ne tombe que dans la ligne de l'activité *réelle*, et inversement l'activité réelle est précisément cette activité du Moi dans laquelle tombe la limite. En outre, originairement et abstraction faite de la limite, l'activité idéelle et l'activité réelle ne peuvent être distinguées ; seule la limite fait le point de séparation entre les deux. L'activité n'est donc idéelle, c'est-à-dire n'est à distinguer comme idéelle, qu'au-delà de la limite ou dans la mesure où elle dépasse la limite.
> Dire que la limite doit tomber dans l'activité idéelle, signifie donc : la limite doit tomber au-delà de la limite ; ce qui est une contradiction manifeste. Cette contradiction doit être résolue[698].

Bien sûr, on pourrait penser que le « Je » *supprime* la limite mais dans ce cas il ne se reconnaîtrait pas dans l'activité réelle et toute la ligne serait à nouveau idéelle. Or, le but du processus est la reconnaissance *dans l'activité réelle*, dans la sphère objective. Peut-être pourrait-il alors la *produire* dans sa propre sphère idéelle. Mais c'est inutile, car d'une part le « Je » idéel a été défini comme absolument illimitable, mais d'autre part ce qui importe ici est la reconnaissance de sa limitation *dans l'activité réelle*. Car le « Je » n'est « sentant » que relativement à un « senti », c'est-à-dire que son activité idéelle est limitée seulement relativement à la sphère objective qui se trouve dans les bornes de la limitation originaire. Donc la seule solution possible est la suivante : la limite qui sépare l'activité idéelle (infinie) de l'activité réelle (finie) doit être *déterminée* par le « Je », c'est-à-dire qu'il doit être capable lui-même de faire la *distinction* entre le point-limite (le senti) et l'activité idéelle qui dépasse la limite (le sentant). Pour ce faire il faut *déterminer la limite*, c'est-à-dire qu'il accorde d'une *part* à la limite (le senti) une *sphère objective* dans laquelle il serait passif et d'autre *part* une *sphère subjective* par-delà la limite dans laquelle il serait actif (sentant) :

> Cette simple passivité est la matière de la sensation, le pur senti. La passivité serait déterminée si le Moi lui donnait une sphère déterminée, un rayon d'action déterminé (si l'on veut bien permettre ici une expression impropre). Le moi ne serait alors passif qu'à l'intérieur de cette sphère et actif en dehors d'elle.
> Cette action de détermination serait donc une production, la matière de cette production serait la passivité originaire[699].

---

[698] *Ibid.*, (414), p.73.

[699] *Ibid.*, (416), p.74.

Mais la difficulté est que cette production de soi comme « sentant-senti », si elle permet de rendre conscient le « Je » de sa *puissance de limitation* de la sphère objective (le « senti »), elle rend également cette sphère limitante *limitée*, puisque désormais elle *s'oppose* à la sphère objective qu'elle limite :

> Le Moi ne peut produire la sphère sans être actif, mais il ne peut davantage produire la sphère comme une sphère de limitation, sans par là même devenir lui-même limité. — En tant que le Moi est le limitant, il est actif, mais dans la mesure où il est le limitant de la limitation, il devient lui-même un limité[700].

Ainsi, cette action de production est une action *réciproque*, car le « Je » passif ne l'est que relativement à l'activité idéelle et l'activité idéelle n'est active que relativement à la sphère passive qu'elle limite précisément. Grâce à cette *dualité* dans l'action productive, le « Je » voit que c'est en effet *lui* qui sent dans la sensation et ainsi est limité (objet) tout en restant actif c'est-à-dire intuitionnant. Il se sait *sentant*. La contradiction se résout par le fait que sa limitation comme sentant (se savoir sentant) ne fait pas de l'activité idéelle un simple objet limité, mais il se sait limité comme *puissance de limitation*. Autrement dit, son activité idéelle n'est plus intuitionnante en général, mais elle se *borne* à limiter la sphère du « senti », qui est désormais conditionnée par *sa* sphère idéelle de sensation :

> Dans le moment précédent de la conscience, le Moi n'était *pour lui-même que senti*, et non sentant. Dans la présente action, il devient *sentant* pour lui-même. Il devient objet à soi-même en général, parce qu'il est limité. Mais il devient objet à soi-même en tant qu'actif (en tant que sentant), parce qu'il n'est limité que dans son acte de limiter. Le Moi (idéel) devient donc objet à soi-même *en tant que limité dans son activité*[701].

On s'aperçoit immédiatement qu'en devenant limitant ou sentant, le « Je » n'est *plus* identique au « senti », qui est désormais *expulsé* de la conscience. Le « Je » est devenu une activité *réciproque*, à la fois *actif* car il *s'*efforce en partie de dépasser la limite et à la fois *passif* car une autre partie de son activité reste retenue dans la sphère limitée. Mais il faut entrer dans les détails pour voir comment une telle réciprocité dans la limitation de l'activité idéelle est possible.

Reprenons les termes du problème. Le « Je » est par nature tendance à s'intuitionner dans un objet. Par la limitation originaire, il devient objet, c'est-à-dire qu'il s'identifie au « senti ». Mais, puisque sa tendance est de se reconnaître comme *intuitionnant* (intelligence),

---

[700] *Ibid.*, (416), p.74.

[701] *Ibid.*, (416), p.75.

il s'efforce de dépasser cette limitation. C'est pourquoi il est également *sentant*. Mais pour le moment, nous sommes le seul (le philosophe) à le savoir. Car pour que le « Je » le sache, il faut que la limite soit également posée pour l'activité idéelle elle-même. Pour ce faire, il faut que l'activité idéelle qui *dépasse la limite* devienne elle-même *objet* pour le « Je ». Mais cela n'est possible que sous condition que l'activité idéelle qui dépasse la limite soit également retenue à l'intérieur de la limite, c'est-à-dire qu'elle soit à la fois *sentante et sentie* (réciprocité). Cela n'est évidemment possible que sous condition d'une troisième activité qui est composé de ce mouvement *réciproque* :

> Ce n'est pas seulement ce qui jusqu'à présent était *objectif*, mais aussi ce qui est subjectif dans le Moi, qui doit devenir objet. C'est ce qui arrive par là que l'activité qui dépasse la limite devient objet pour le Moi. Mais le Moi ne peut pas intuitionner une activité comme dépassant la limite sans opposer et mettre en relation cette activité à une autre qui ne dépasse pas la limite. Cette intuition de soi-même dans son activité idéelle et réelle, dans son activité sentante, dépassant la limite, et dans son activité sentie, retenue à l'intérieur de la limite, n'est possible que par une troisième activité, à la fois retenue à l'intérieur de la limite et la dépassant, *à la fois* idéelle et réelle, et c'est dans *cette* activité que le Moi devient pour soi-même objet en tant que sentant. Dans la mesure où il est *sentant*, il est idéel, dans la mesure où il est *objet*, il est réel ; donc cette activité par laquelle il devient objet en tant que sentant, doit être à la fois idéelle et réelle[702].

Grâce à ce flottement, l'activité idéelle qui reste extérieure à la limite peut recevoir un *substrat*, ce qui signifie qu'elle n'est plus pure activité ou sans aucune objectivité. L'activité idéelle a désormais également de la *réalité* dans la mesure seulement où elle *s'oppose* à l'activité réelle retenue à l'intérieur de la limite. Cette opposition est celle du « Je » réel retenu à l'intérieur de la limite et du « Je » idéel qui dépasse la limite afin de prendre conscience de son être *sentant*. Mais en devenant objet pour elle, son activité idéelle est devenue elle-même une sphère limitée qui s'oppose à la sphère objective du « Je » (le « senti »). Cette *limitation de l'activité limitante* lui fait perdre son caractère de pure activité et la transforme nécessairement en *chose*, mais en une chose extérieure au « Je » réel qui est retenu dans la sphère de la limitation originaire. Cette chose est donc *en soi*, séparée du « senti », et est conçu comme étant à l'origine de la limitation de la conscience du « Je » réel :

> L'activité idéelle qui a dépassé la limite et est devenue désormais objet disparaît donc maintenant comme telle de la conscience et est transformée dans la chose en soi[703].

---

[702] *Ibid.*, (420), p.78.

[703] *Ibid.*, (421), p.79.

Ainsi, avec la *chose en soi*, quelque chose *d'extérieure* à la conscience existe pour le « Je » (qui n'est pas le « senti »), *par-delà la limite* et la limite n'est elle-même désormais que le *point de contact* entre le « Je » réel et son opposé, à savoir la chose en soi. La conscience peut désormais s'expliquer la limite par la chose en soi qui est active (idéelle) tout en étant limité, c'est-à-dire a de la réalité pour la conscience en étant *au-delà* de la limite. Mais ce qui est intéressant, c'est qu'avec la position de la chose en soi, le « senti » (l'ancien « Je » réel) *disparaît* de la conscience et laisse place au « Je » en soi qui s'oppose à la chose en soi :

> Le Moi, qui jusqu'à présent était toujours en même temps sujet et objet, est maintenant pour la première fois quelque chose *en soi* ; le moment originairement subjectif du Moi est reporté de l'autre côté de la limite et là est intuitionné comme quelque chose en soi ; ce qui nous reste à l'intérieur de la limite est le moment purement objectif du Moi[704].

Par conséquent, l'intuition productive, c'est-à-dire l'auto-production intellectuelle du « Je » dans un réel, permet de comprendre comment il est sentant *pour lui-même*. La difficulté était que le « Je » est un être intellectuel purement actif et que sa détermination par l'objet dans la sensation dans la doctrine empiriste pouvait expliquer sa détermination réelle (le « senti »), mais non sa détermination *idéelle*, c'est-à-dire comment le « Je » *sait* qu'il s'agit bien de sa *propre* sensation. L'objet extérieur peut expliquer *l'affection* de la conscience et son contenu (j'ai chaud, j'ai froid etc…), mais ne peut expliquer l'*appropriation* de ce contenu, à savoir que cette sensation *objective* de chaud ou de froid est en effet *ma* sensation, c'est-à-dire que c'est bien le même « Je » qui est au fondement de l'objet senti et du sujet sentant. Sinon, comment la conscience pourrait-elle *reconnaître* que cette sensation de chaleur est bien la *mienne* ? L'objet extérieur ne peut l'expliquer, car pour reconnaître *ma sensation*, il faut que le « senti » soit déjà dans une *communauté égoïque*[705] avec la conscience sentante, ce que précisément l'intuition productive explique puisqu'elle consiste en une alternance ou mouvement réciproque qui *partage* la réalité absolue du « Je ». L'explication du caractère *sentant* du « Je » se fait selon l'intuition productive grâce à *l'opposition* du *« Je » réel* qui est sentant mais passif dans cette action de sentir et de la *chose en soi*, qui représente la cause active du sentir du « Je » réel, mais se situe par-delà la limite de la conscience (*en soi*), c'est-à-dire dans une sphère inatteignable par elle et qui est donc nécessairement privé de tout caractère égoïque, d'où sa désignation de *chose* :

---

[704] *Ibid.*, (423), p.80.

[705] Nous disons *égoïque* pour qualifier ce qui est fondé dans l'*essence* du « Je » et non *égoïste* car ce terme renvoie plutôt à la *volonté propre*, à l'individuel.

> La déduction se trouve maintenant au point où le Moi et son opposé se séparent, non pas seulement pour le philosophe mais pour le Moi lui-même. La dualité originaire de la conscience de soi est maintenant comme partagée entre le Moi et la chose en soi. De l'agir présent du Moi, il ne reste donc pas une simple passivité, mais bien deux moments réellement opposés l'un à l'autre, sur lesquels repose la détermination de la sensation ; c'est par là seulement qu'est complètement résolu le problème de savoir comment le Moi devient sentant pour lui-même. Un problème que, jusqu'à présent, aucune philosophie ne pouvait résoudre, l'empirisme moins que tout autre. […] Car d'où que naisse la passivité, que ce soit d'une impression venant de la chose en dehors de nous, ou du mécanisme originaire de l'esprit lui-même, il s'agit pourtant toujours de passivité et le passage à expliquer reste le même. La merveille de l'intuition productive résout cette difficulté, et, sans elle, elle ne peut en aucune façon être résolue. Car il est manifeste que le Moi ne peut s'intuitionner comme sentant sans s'intuitionner *comme* opposé à soi-même et comme engagé à la fois dans l'activité limitante et dans l'activité limité, dans cette détermination réciproque d'activité et de passivité qui naît de la manière indiquée, avec cette seule différence que cette opposition dans le Moi lui-même, opposition que seul voit le philosophe, apparaît à son objet, le Moi, comme une opposition entre lui-même et quelque chose hors de lui[706].

Nous sommes donc arrivés là où nous voulions concernant l'opposition entre le phénomène[707] et la chose en soi. Du point de vue de la conscience *engagée dans la sensation*, la cause du sentir ne peut être dans un fondement inhérent à la conscience pure, car la conscience est *perdue* dans le sentir, c'est-à-dire qu'elle ne voit pas que c'est sa *propre* activité idéelle qui rend possible la limitation de sa vision à la sphère objective (le « senti »). C'est pourquoi elle est incapable de comprendre ce qui *cause* la sensation *en elle* (le « sentir »), sinon en attribuant ce pouvoir à une activité qui est *extérieure à la limite* de la sphère de la sensation : la chose en soi. Nous comprenons donc désormais pourquoi la *réflexion* sur la sensation et toute forme de réflexion sur une *représentation*, ne permet pas de dépasser cette *limite* de la chose en soi, car cette dernière est justement le moyen par lequel la conscience empirique, qui est elle-même le produit d'une duplication du « Je » dans l'objet, s'explique la *réalité* de son « sentir ». Si la conscience empirique réfléchit sur sa sensation, elle ne pourra jamais trouver le « Je » comme origine de la limitation de son intuition à la sensation, puisque l'activité idéelle originaire s'est *engagée* dans la limitation de l'activité réelle et a ouvert ainsi la possibilité d'une réflexion dans la conscience empirique. Or, même si la conscience fait complètement abstraction de tout élément sensible, elle sera toujours

---

[706] *Ibid.*, (423-424), p.81.

[707] Rigoureusement parlant, c'est seulement plus avant dans la déduction que le « phénomène » sensible sera déduit. Mais par pour simplifier, nous avons assimilé le « senti » au « phénomène », bien que ce ne soit pas exact, puisque le phénomène est un senti déterminé qui suppose déjà l'opposition de la chose et du « Je-en-soi », dont il est le phénomène précisément.

limitée par une activité extérieure à elle qui est au fondement de sa limitation en tant que conscience empirique (même non-sensible). Si la limite est supprimée et que l'on tombe sur le « Je » pur (absolu), la réflexion l'est également, car cette dernière suppose la limitation par l'activité idéelle. Seule la *construction*, qui remonte à l'idée d'une limitation originaire et d'un *partage de la réalité* dans la conscience *avant toute réflexion* dans la conscience empirique, permet d'expliquer l'origine véritable de la chose en soi, c'est-à-dire comme objectivation de l'activité purement idéelle, posant d'une part le « Je » en soi à l'*intérieur* de la limite et d'autre part la chose en soi à l'*extérieure* de la limite.

Nous avons donc montré ce qu'est l'intuition productive selon Schelling et dans quelle mesure elle permet d'expliquer la véritable origine du concept de chose en soi et pourquoi il faut nécessairement sortir du paradigme de la réflexion et entrer dans la *méthode la construction* pour l'expliquer, ce qui était le but de ce chapitre. Il nous faut maintenant pour finir cette section sur le développement du système de l'identité expliquer pourquoi et comment la méthode la construction suppose un double point de vue.

Chapitre 4 : Un double plan au sein de l'identité : le point de vue de Dieu et le point de vue des puissances. Le problème de la chute

Dans ce chapitre, nous souhaiterions aborder une difficulté inhérente au système de l'identité de Schelling, à savoir l'idée selon laquelle le *système de la création* suppose un double point de vue, celui de Dieu *lui-même* et celui des *puissances* en tant que *relation*. Le but ici est double :

a. d'une part, montrer qu'il n'y a de *connaissance* de Dieu *que* selon les puissances, ce qui correspond à la distinction déjà faite par Schelling dans l'*Exposition* de 1801 entre l'*essence* et la *forme de l'être*, et ainsi que nous ne connaissons la pure essence que selon son *degré de particularisation* :

> Toute différence des choses du point de vue de leur type d'être se laisse reconduire à cette différence de « puissance ». Mais *justement cette différence n'est instituée que dans la relation* d'une chose à d'autres choses particulières ou au tout des choses, *mais non en rapport avec la chose même* qui, qu'elle soit comparativement la plus grande ou la plus petite, est toujours formée à partir de la même essence que le tout et lui est identique qualitativement[708].

b. D'autre part, mettre en évidence que le concept schellingien de *fond* (*Grund*), qui apparaîtra explicitement dans les *Recherches* (1809) et qui fera dans ce traité l'objet d'une problématisation en tant que tel, est déjà présupposé dès les premières présentations du système de l'identité car ce dernier resterait incompréhensible sans l'admission préalable d'un tel fond, c'est-à-dire d'un principe *autre* que Dieu, mais qui n'en reste pas moins *inhérent à son essence*. Nous nous appuierons sur les *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature* (1805) pour expliquer la signification des « puissances » ou l'idée que Dieu reste *absolu dans le particulier*.

Ce qui est au cœur de cette conception de la création divine est le concept de « *chute* », qui peut être considérée comme une interprétation philosophique (rationnelle) du mythe religieux judéo-chrétien de *péché originel* et qui est la condition nécessaire de l'intelligibilité de l'existence finie. Mais comme nous le verrons, dans les *Aphorismes* la conception de l'origine du fini est encore à l'état de *fait* et ce seront les *Recherches* qui s'efforceront d'en expliquer l'origine à partir de la liberté humaine. Nous ferons également référence aux

---

[708] *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature*, dans *Œuvres métaphysiques* (1805-1821), *op.cit.*, 196, [180], p.57.

Recherches afin de montrer que le concept de fond est en vérité déjà présent dans la philosophie de la nature. Le fond n'est pas seulement une condition pour l'*existence* des individus ou des créatures, mais également une condition absolument nécessaire pour *l'autorévélation* de Dieu en Idée.

I. L'absolue simplicité de Dieu

A. La philosophie comme révélation du mystère

La première idée qu'il faut avoir à l'esprit concernant Dieu dans la philosophie spéculative est qu'elle repose exclusivement sur une *révélation* de Dieu. Mais cette révélation n'est pas un donné extérieur à la raison (le sensible, la foi, un texte sacré de nature historique, la génialité d'un artiste etc…) mais elle est l'*être* de la raison même dans laquelle toute finitude est dissoute[709] et ne contient que la *totalité* de l'être en tant qu'*unité*. Autrement dit, la « chose même » de la philosophie ne contient aucune particularité, aucune multiplicité, puisqu'elle est intégralement dominée par *l'unité éternelle*. C'est ce qui nous autorise à qualifier cet Être de « divin », puisqu'il est séparé de toute conflictualité et toute opposition[710], alors même qu'il est le « tout ». Il faut donc inverser la distinction courante selon laquelle la philosophie serait une science dans la mesure où elle serait bornée ou limitée par la raison, tandis que la religion nous ouvrirait sur le ou les mystères relatifs à l'infinité de Dieu. C'est au contraire la philosophie (et la religion d'une façon seconde) qui repose sur la révélation de l'uni-totalité de Dieu dans laquelle aucune place n'est laissée à la finitude et la compréhensibilité d'une telle *perfection absolue* constitue le *mystère* fondamental de la rationalité, vers lequel toutes les sciences et tous les arts, en des époques heureuses, sont censés converger :

> Où que se soit produite, même passagèrement, cette révélation, elle eut pour fruits l'enthousiasme, le rejet des formes finis, la cessation de tout conflit, l'être-uni et un merveilleux accord (souvent interrompu par de longues périodes) joint à la plus grande singularité des esprits, l'alliance universelle des arts et des sciences[711].

[709] *Ibid.*, 13, [142], p.25.

[710] *Ibid.*, 14, [142], p.25.

[711] *Ibid*., 2, [140], p.23.

B. La philosophie comme la présentation de l'universel dans le particulier

Néanmoins, si la finitude doit en effet être complètement exclue de Dieu, cela nous plonge tout de suite dans un grand embarras. Car il ne faut pas oublier que la philosophie n'est pas seulement l'intuition intellectuelle de ce Dieu *même*, mais elle est la connaissance d'une *révélation* de cette uni-totalité primordiale. Or cela va sans dire que toute révélation suppose une *altérité* dans laquelle Dieu se révèle précisément et qui, par voie de nécessité, n'est *pas* Dieu. Or, cette altérité, si Dieu est l'absolument universel, ne peut être que la *particulier* où la *matière* éternelle. Mais si Dieu se révèle dans une altérité, nous serions alors tentés de penser que Dieu est modifié pour ainsi dire par son contact ou son passage dans cette particularité, par laquelle nous pourrions dire qu'il se « finitise » ou qu'il « sort de soi » pour se rendre manifeste au fini, à la créature temporelle ou plus généralement à tout ce qui est non-divin. Cependant, c'est précisément cette conception de la création que Schelling récuse. En effet, le but de sa démarche est de concevoir le particulier lui-même *identique* à l'universel :

> En présentant avec le sérieux de la science ces lois où, suivant l'expression d'un Ancien, vit le dieu immortel, mais aussi en embrassant avec le même amour le particulier, le plus singulier, présenter en lui le tout, et uniformer ainsi de manière infinie l'universel et le particulier, tel est l'esprit de la vraie philosophie[712].

Bien entendu, une série de questions se pose à la suite d'une telle assertion : premièrement, si la philosophie abolit le fini, dans quel sens faut-il entendre le particulier et surtout, pourquoi l'appeler encore particulier s'il est admis comme étant *égal* à l'universel ? On pourrait en effet objecter à Schelling que sa méthode tend à tout *dissoudre* dans l'universel et l'infinité, à tel point qu'aucune différence n'est discernable. Deuxièmement, si Dieu est l'absolue totalité et que rien ne peut être *hors* de lui, alors comment admettre une telle altérité en Dieu ? N'est-ce pas d'une certaine façon admettre, même dans l'immanence, qu'il se trouve un autre « être » en Dieu ? On a alors des difficultés à comprendre comment cet « autre » n'est pas le fini puisque Dieu seul est infini. Mais Schelling maintient sa position, puisqu'il affirme également que le vrai infini, celui que la philosophie doit exposer, se *réalise* dans des formes particulières, c'est-à-dire que chaque forme particulière est élevée à l'infinité de Dieu et *est* Dieu dans sa particularité :

---

[712] *Ibid.*, 14, [142], p.25.

> Non l'absence de forme, mais ce qui *dans* soi-même est limité, ce qui *par soi* est clos et parfait, voilà l'infini véritable. Cet accomplissement interne de l'infini, imprimé dans le plus grand comme dans le plus petit, produit dans le singulier un type de contemplation et dans le tout un système de connaissance. Mais le tout comme tel n'est pas le seul divin. La partie, le singulier, le sont aussi pour soi. Même si la forme scientifique était simplement le lien autour de la gerbe entière et que je ne tendisse qu'un seul épi, comme une plante de divine espèce, tu devrais me remercier. Et combien plus lorsqu'il s'agit d'une liaison organique interne, où chaque partie est de la nature du tout, et vit dans soi-même comme elle vit en lui[713].

Mais pour répondre à ces objections relatives à la nature du *particulier* en Dieu, il nous faut d'abord clarifier la nature de Dieu comme essence.

C. Dieu comme uni-totalité et Raison : il est la substance universelle

Pour s'élever à l'Idée de Dieu comme essence, il faut faire *abstraction* de nos facultés intellectuelles *objectives*. En effet, si l'on appréhende l'Être par la *sensibilité,* alors nous nous représentons certes une infinité potentielle, mais à laquelle il manque la limite ou la détermination. Par exemple, si nous regardons l'horizon au bord de la mer ou le ciel rempli d'étoile, nous sentons sans nul doute l'infinité de l'univers qui déborde par-delà l'image même de la perception. Mais cette infinité reste confuse (liée à l'image) et peut même devenir désagréable lorsqu'elle s'associe à l'imagination et nous pousse à chercher la limite sensible, mais en vain. Car nous sommes alors *perdus,* comme le dit très poétiquement Lamartine, dans cet « Océan sans rivage » et l'imagination ne peut nous conduire à l'unité car la sensibilité pour-soi est bornée par l'illimité sans borne. Heureusement l'entendement apparaît et apporte avec lui la *limite*. Il nous permet de concevoir la particularité (l'objet) et de comparer ses objets entre eux afin d'en saisir leurs espèces communes voire même d'établir des lois *a priori* pour notre expérience. Mais il est clair que *l'entendement*, s'il nous fait gagner l'objet particulier, nous *éloigne* de l'infinité ou de l'universel en-soi, duquel la sensibilité (qui peut d'ailleurs souvent s'exprimer comme foi religieuse) nous rapproche cependant, mais confusément. *L'imagination* peut alors établir un moyen-terme entre la sensibilité et l'entendement, c'est-à-dire rendre l'infinité sensible (« l'au-delà » de l'horizon) consciente d'elle-même comme infinité[714], autrement dit acquérir l'*unité,* mais sans pour autant chuter dans la finitude de l'objet. C'est de cette façon que l'image sensible devient *symbole* dans l'art : tout en restant sensible (image), le symbole contient l'unité intellectuelle qui donne

[713] *Ibid*., 17-18, [143], p.26.

[714] *Ibid*., 34, [146], p.29.

forme à l'infini sensible, mais dans l'image. Comme lorsque l'horizon au bord de l'eau (l'infini sensible) devient « Aurore aux doigts de rose » dans la poésie homérique : *l'infinité sensible* de l'horizon, bien qu'illimité pour-soi, devient limité et perceptible imaginairement par sa personnification. On éprouve alors l'infinité dans le symbole, alors même que son image (sensible) est pleinement compréhensible par notre entendement, ce qui nous offre le *sentiment* de l'infinité actuelle (clôturée, fermée sur soi). C'est le rôle de *l'art* d'après Schelling que de nous proposer une telle contemplation *esthétique* de Dieu.

Mais on s'aperçoit facilement que cette synthèse miraculeuse de l'imagination, par laquelle l'entendement devient intuitif dans le symbole, ne nous permet pas de concevoir l'Être infini comme *intellectuellement*. Car le symbole esthétique reste assujetti à l'objet sensible et l'imagination a la fonction opposée que celle de la raison en ce sens qu'elle s'efforce constamment de présenter l'infini dans les limites d'une image sensible[715] et non dans la raison pure. C'est donc seulement la *raison* qui contient *l'infinité actuelle* de Dieu comme *uni-totalité*. Mais comment devons concevoir cette uni-totalité ? L'erreur majeure selon Schelling consiste à la concevoir comme une synthèse de différentes parties *préexistantes* (antérieures à l'unité), entre l'unité d'un côté (l'entendement) et la diversité de l'autre (la sensibilité), sur le modèle du schématisme kantien. L'uni-totalité rationnelle *précède* toute synthèse, toute liaison, toute relation et est *immédiatement* l'infinité pour-soi et à partir de soi-même (absolu) :

> La raison ne peut rien affirmer qui n'ait de réalité que relative ou comparative (car elle s'identifierait alors à l'entendement et ne poserait que des finités) : par suite : 1° elle ne peut affirmer de différences, quelles qu'elles soient, ni 2° rien connaître ou poser qui ne soit que par un autre, mais seulement ce qui est absolument et à tous égards depuis soi-même et de soi-même, ou *ce qui est la position infinie de soi-même*. Telle est l'idée de l'absoluité[716].

S'élever à la raison, c'est se hisser au point de vue où l'universel (l'unité) n'est plus contradictoire avec le particulier (la pluralité), c'est-à-dire que Dieu est une *unité* mais qui est le *tout* et cela dans une absolue *simplicité*. C'est pourquoi, dans la raison, le rapport du sujet et du prédicat n'existe pas, puisque son identité n'admet aucune différence, c'est-à-dire la seule

---

[715] « La beauté est posée là où le particulier (le réal) est si conforme à son concept, que celui-ci-même, en tant qu'Infini, intègre le fini et est intuitionné *in concreto*. Par là, le *réal* dans lequel il (le concept) apparaît *devient* vraiment semblable et égal à l'archétype, à l'Idée, où précisément cet universel et ce particulier sont dans une identité absolue. Le rationnel devient, en tant que rationnel, en même temps un apparaissant, un sensible. » *Philosophie de l'art*, « Partie générale de la philosophie de l'art, Première section, Construction de l'art en général », § 16, p. 73.

[716] *Aphorismes..., op.cit.,* 36 / [147], p.29.

et unique totalité. En revanche, et c'était déjà le but du premier ouvrage de Schelling *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général*[717], on peut déduire de la raison elle-même le principe de contradiction ou d'identité logique (sa réciproque), étant donné que cette unité absolue s'exprime très clairement par la proposition A = A, dans laquelle le sujet comme le prédicat sont le *même* et sans aucune différence :

> L'affirmation de l'unité et de la totalité infinies n'est pas accidentelle à la raison, elle est son essence totale même, qui s'exprime aussi dans la loi dont on admet qu'elle seule inclut en soi une affirmation inconditionnée, à savoir la loi de l'identité (A = A)[718].

Mais alors dans ce cas, s'il n'y a aucune différence dans la raison, on doit alors en déduire que Dieu n'a *pas* de *rapport* avec nous, qu'il n'est pas le « Très Haut » par opposition à nous (créature) qui serions « en bas » ou encore qu'il serait le « centre » et nous la « périphérie », puisque son essence n'autorise nulle différence[719]. Il faut en déduire également que l'homme n'a *pas* de connaissance immédiate de Dieu et que seul Dieu se connaît lui-même dans l'intuition intellectuelle[720]. Lorsqu'il s'agit de l'absolu, il est nécessaire de faire complètement abstraction de toute subjectivité et de laisser Dieu transparaître de lui-même depuis son éternelle essence. Cela nous conduit dès lors à devoir abandonner la possibilité de « saisir » l'absolu par l'entendement. Car l'entendement fonctionne par division et ruine l'Idée d'unité absolue. Par exemple, lorsque nous concevons l'Être comme affirmé (objet), nous l'opposons à l'affirmant (le sujet), et nous admettons alors que le sujet est plus grand que l'objet, dans la mesure où il l'enveloppe (c'est pourquoi nous pouvons l'extraire par analyse). Or, il est absurde de chercher à comparer Dieu comme objet à un terme plus grand que lui. La seule possibilité de faire subsister l'Idée de Dieu en nous est de l'admettre comme étant la *substance universelle*, c'est-à-dire un Être qui *est l'auto-affirmation de soi-même* à travers laquelle la connaissance qu'il a de lui-même est *inséparable* de son Être :

> Tout connaître n'est rien d'autre qu'un affirmer. Depuis longtemps la science recherche le point où l'être inclut le connaître et le connaître l'être. Mais comment pourraient-ils être plus parfaitement un que dans l'idée de la substance universelle, l'idée de Dieu, dont l'être l'affirmation infinie de soi-même et inclut par conséquent la connaissance —et certes de manière infinie—, et dont la connaissance, réciproquement, inclut l'être[721].

---

[717] Voir ci-dessus « Section II, chap.4 ».

[718] *Ibid*., 38 / [147], p.29-30.

[719] *Ibid.*, 50 / [149-150], p.31.

[720] *Ibid.*, 51 / [150], p.31.

[721] *Ibid*., 61 / [152], p.34.

C'est pourquoi Schelling en dérive que, nécessairement, il n'existe *pas de connaissance particulière de Dieu*, ce qui semble contredire son affirmation précédente (B. La philosophie comme présentation de l'universel dans le particulier) et donc la possibilité même de la philosophie :

> Mais précisément pour cela il est impossible d'attribuer à Dieu un être ou un connaître en particulier. Car l'auto-affirmation de Dieu est infinie, donc le connaissant et le connu sont *un et même* en lui, et il *n*'y a dans cette mesure *point* de connaître en Dieu[722].

Finalement, ce qui résume le mieux la conception schellingienne de l'absolu est l'aphorisme 67 :

> L'absolue identité du subjectif et de l'objectif ne peut être un simple équilibre, ou une synthèse, mais seulement un total être-un[723].

Schelling propose deux exemples pour illustrer une telle idée spéculative : celui des forces de la nature et celui du cercle. Dans la nature, la matière est expliquée depuis Kant comme étant le produit d'une opposition de force attractive et répulsive. Or, il est impossible d'obtenir une matière *réelle*[724] à partir de l'opposition *disjointe* des forces, mais il faut plutôt concevoir la matière naturelle comme un *être indivisible* qui est attractif et répulsif en chaque point de son être. Bien entendu, la matière réelle n'est pas *cette* matière *là* (celle qui constitue une planète par exemple), qui est *fini* et a déjà fait l'objet d'une division dans l'espace. Il faut seulement comprendre que les *forces* qui sont à l'œuvre dans un objet matériel déterminé ne doivent pas être conçues comme disjointes (*dans* l'espace), mais au contraire comme toujours *une seule et même unité* qui pose d'une façon sous-jacente (substance universelle) pose tout ce que nous percevons à l'état séparé par la perception sensible. De même pour le cercle. Dans l'abstraction de l'entendement, nous posons le centre d'un côté et la périphérie de l'autre, car nous essayons de le connaître dans *l'imagination* et non dans la raison. Mais nous voyons bien que, dans l'Idée[725] du cercle, le centre comme la périphérie ne sont pas réellement distinguables puisqu'il n'y a de centre que relativement à une périphérie et

---

[722] *Ibid*. 61 / [152], p.34.

[723] *Ibid*. 67 / [154], p.35.

[724] *Ibid*. 69 / [155], p.36.

[725] Il faut bien noter ici qu'il s'agit seulement d'exemple et non de vérité. Car Schelling ne veut pas dire qu'il existe un cercle en soi dans la Raison (comme une sorte de néo-pythagorisme), mais seulement que *si* l'on pouvait rapporter le cercle (produit de l'imagination) à la raison, la distinction *séparée* et *pour-soi* des propriétés serait abolie par sa notion simple (Idée). Mais il n'y a pas de cercle géométrique dans la raison. En outre, Schelling fait souvent usage d'image symbolique pour concevoir l'Idée dans la raison pure. Sur l'usage du symbole chez Schelling, on peut consulter l'ouvrage de Daniel Whistler *Schelling's Theory of Symbolic Language*, *Forming the System of Identity*, Oxford University Press, 2013.

inversement. Même si dans *l'imagination,* ces deux déterminations sont *isolables* et bien « existantes » pour soi, nous sommes obligés d'admettre que l'unité simple du cercle *précède* ces distinctions et les inclut dans l'Idée dans une absolue *simplicité*. C'est pourquoi la philosophie, s'il en est une, doit *commencer*[726] avec cette *unité rationnelle absolument simple* et non dans la série des divisions de l'entendement, sans jamais sortir de cette unité, ce qui nous contraindrait à admettre cette idée contradictoire selon laquelle Dieu serait sorti de son absolue perfection et qu'il se serait ainsi divisé :

> Autant est simple en soi cette idée de l'infinie auto-affirmation de l'infini être-de-soi-et-à-partir-de-soi, autant elle est difficile pour l'entendement, qui n'a son essence que dans les oppositions. Pour l'entendement, cette idée est soit une auto-partition de Dieu, où il poserait (par exemple) objectivement (comme monde) une partie de lui-même tout en maintenant pour soi une autre partie, c'est-à-dire qu'il se poserait lui-même comme niée dans le sujet et dans l'objet, ce qui contredit l'idée première de Dieu, suivant laquelle il est infinie position de soi-même ; soit une auto-différenciation, alors qu'au contraire, s'il y avait en général un agir en Dieu, elle devrait être l'auto-identification de Dieu. Mais elle n'est point telle, puisque Dieu ne s'identifie pas, étant l'absolue identité[727].

Cet aphorisme de Schelling est absolument capital, car il montre sa distance par rapport à la philosophie de Hegel. Schelling considère que la différence *en partie* de l'absolu (la différence quantitative de Fichte) n'est pas inhérente à son Être et qu'il faut donc établir *l'antériorité ontologique*[728] du fondement sur la forme. C'est pourquoi il est inconcevable selon Schelling que l'absolu puisse inclure (même à titre de moments) *l'autodifférenciation,* ce que Hegel nommera la *réflexion* absolue du concept. Mais cela nous conduit à devoir affronter l'objection hégélienne, selon laquelle une telle unité n'est qu'une nuit, un vide abyssal[729] dans lequel aucune différence n'est concevable. Car pour le moment, Hegel a raison de dire que l'absolu schellingien est un gouffre sans fond dans lequel toute détermination particulière disparaît et c'est d'ailleurs de cette façon que Schelling désigne l'absolu ou le « sans-puissance » :

---

[726] Schelling considère même, peut-être d'une façon un peu excessive, que la méthode consistant à aller des choses à Dieu au lieu d'aller de Dieu aux choses (par chose il veut dire le « fini ») est une *perversion* de l'époque moderne (depuis Descartes et le *cogito*) : « Dans les temps modernes, lorsque l'ordre de la philosophie eut été totalement perverti, et que l'on voulut aller non plus de Dieu aux choses, mais des choses à Dieu […]. » *Aphorismes..., op.cit.,* [194-195], p. 70.

[727] *Ibid*., 78 / [157-158], p.38

[728] Sur l'antériorité du fondement sur la forme chez Fichte, voir « Section I, chap.3 ».

[729] « [...] aujourd'hui nous voyons attribuer toute valeur à l'idée universelle dans cette forme de non-réalité effective ; nous assistons à la dissolution de tout ce qui est différencié et déterminé, ou plutôt nous voyons valoir comme méthode spéculative le fait de précipiter les différences dans l'abîme du vide sans que ce fait soit la conséquence d'un développement ou d'une justification intrinsèque. » *Phénoménologie de l'esprit, op.cit.,* « Préface », p.16.

> Mais l'absolu lui-même ou Dieu est le sans-« puissance » comme tel, et non pas la « puissance », fût-ce la plus haute « puissance » (ou une « puissance » infiniment plus haute encore) de quelque chose qui est, mais tout en tout, l'in-déterminé absolument et à tous égards[730].

Il nous faut donc désormais répondre à la question suivante : comment Schelling réalise-t-il le passage entre l'uni-totalité de Dieu et la forme du particulier ? Ou encore : comment passe-t-on d'une identité absolument simple à une identité différenciée et synthétique, sans préjudice de la simplicité de l'absolu ?

II. Dieu comme puissance ou reflet dans le particulier de la chose

A. Le double point de vue en Dieu

Comme nous venons de le voir, Dieu est absolument *indivisible*. La question est désormais de savoir comment il peut *transiter* vers le particulier afin de concevoir la différence. La réponse à cette question est que, *essentiellement*, il n'y a pas de particulier en Dieu ou que toute particularité est immédiatement à nouveau l'infinité actuelle de Dieu :

> Tout vraie considération, même d'un étant singulier, est intuition d'une infinité actuelle[731].

Une fois ce principe admis, il ne reste que deux possibilités : soit la différence dans l'Un est absolument inconcevable et finalement toute différenciation repose sur une illusion (mais dès lors faudrait-il expliquer cette illusion, ce qui est impossible sans un principe autre que l'Un…) soit, et c'est la seule position tenable, l'unité absolue ne se particularise que relativement à un principe *autre* (le fond[732]), par lequel Dieu se particularise mais sans altération de son absolue unité. Cette altérité correspond à *l'infinité* ou à la position de Dieu en une *diversité* qui est distinct de son essence :

> Dieu est l'infinie position de soi-même, cela signifie : Dieu est l'infinie position d'infinies positions de soi-même. Une infinité actuelle de pure auto-

---

[730] *Aphorismes..., op.cit.,* 215 / [185], p.62.

[731] *Ibid.,* 81 / [157], p.39.

[732] « Comme il n'y a rien qui soit antérieur ou extérieur à Dieu, il faut donc qu'il ait en lui-même le fondement de son existence. C'est ce qu'affirment d'ailleurs toutes les philosophies ; mais elles parlent de ce fondement comme d'un simple concept, au lieu d'en faire quelque chose de réel et d'effectif. Ce fondement de son existence, que Dieu a en lui-même, n'est pas Dieu considéré absolument, c'est-à-dire en tant qu'il existe ; car il est seulement ce qui fait le fond de son existence, il est la *nature* en Dieu ; un Être *(Wesen)* sans doute inséparable de lui, mais cependant distinct » *Recherches,* [357-358], p.144.

> affirmation est comprise dans l'affirmation absolument simple et indivisible par laquelle Dieu s'affirme soi-même[733].

Qu'est-ce à dire ? Ce que veut dire Schelling, c'est que, même lorsque Dieu se pose dans une forme particulière (par exemple la pesanteur ou l'organisme) Dieu reste toujours *identique* à soi, à *l'arrière-fond* (le « sans-puissance ») de la forme particulière, qui n'a d'être séparée (en apparence) que *relativement* aux particularités imaginaires (le « faux-être ») provenant d'une *perversion du fond* et non de Dieu même. C'est pourquoi nous disons qu'il y a nécessairement un double point de vue à adopter en Dieu :

a) celui de son *essence* pour laquelle toute particularité n'est *rien* ou celle de Dieu :

> Derechef, dans l'unité de l'infinie position par laquelle Dieu se renforce lui-même, rien ne peut être compris ou affirmé qui ne soit égal à cette unité, et, tout en étant en elle, ne soit la position de soi-même[734].

b) celui de son fond, dans laquelle se trouve une *image* reproduite de son unité absolue, mais avec cette différence que cette image, bien qu'étant au sens absolu l'unité même de Dieu, peut-être mise en *relation* avec une *infinité potentielle* conçue comme *extérieure* à son essence :

> Toute position, en tant que seulement comprise en Dieu, se distingue de Dieu par ceci que celui-ci est nécessairement sans aucune relation, car il n'a rien hors de lui avec quoi il pourrait être comparé, tandis que la position peut être en rapport puisqu'elle a quelque chose d'autre hors d'elle[735].

Si nous reformulons ce que dit Schelling, cela veut dire selon nous la chose suivante : Dieu n'a aucune particularité en soi et n'est que la pure affirmation de *soi-même* comme *universel absolu*. Mais, Dieu ne s'affirme pas seulement pour-soi, il s'affirme également dans des *formes particulières* (matière, pesanteur, magnétisme etc…) dans lesquelles il reste certes le *même* (le particulier accueille *tout* l'universel), mais apparaît également *divisé dans la forme* car il élève une *infinité potentielle à l'unité*, mais réduit par *le degré de puissance*. Ce degré de puissance, qui n'a aucune réalité en Dieu-*même*, correspond au degré d'élévation de l'infinité potentielle (l'indéterminé) à l'unité ou la déterminité (la forme). C'est pourquoi il y a nécessairement un double point de vue en Dieu : dans chaque puissance ou forme particulière issue du fond se trouve Dieu en sa totalité et sans division (point de vue de Dieu même), mais son affirmation dans un fond *autre* le fait *apparaître* (et non pas *être*) comme

---

[733] *Aphorismes...*, *op.cit.*, 83 / [159], p.40.

[734] *Ibid.* 86 / [160], p.40.

[735] *Ibid*. 87 / [160], p.40.

étant en *relation* en tant qu'unité avec une infinité extérieure et avec laquelle il se *lie* pour donner naissance (dans l'éternité, non dans le temps) à son image reflétée que nous concevons dans la puissance. Cette *liaison* de l'infini (indéterminé) et du fini (déterminé) dans l'indifférence n'est pas Dieu même, mais seulement une *image différenciée* de son absoluité. Cette image, eut égard à Dieu même n'est qu'un désir (pure possibilité) puisqu'il ne fait que la concevoir (Idée), mais relativement au désir-même (donc dans sa *propre* possibilité), cette image est un véritable *engendrement* de l'essence. C'est pourquoi Schelling parle de « renforcement » de Dieu : Dieu-même n'est pas plus « fort » en s'affirmant dans la forme de son être, mais disons plutôt qu'il se *multiplie* dans *l'apparaître* autant de fois que l'exige sa révélation complète :

> Aussi peu Dieu, en dehors de la position infinie de soi-même, a de surcroît un être particulier, distinct d'elle, aussi peu il y a dans le tout une existence différente des positions comprises en lui ; celles-ci mêmes sont l'unique réel en le tout.
> Le tout est par suite réalité pure, position infinie de positions qui, à leur tour, sont elles-mêmes infinies, sans aucune négation[736].

On comprend dès lors pourquoi Schelling peut dire que d'un côté chaque puissance est *autonome* et d'un autre côté est *dépendante* des autres particularités par lesquelles elle peut s'élever au Tout. Autrement dit, si nous nous plaçons du point de vue de Dieu, alors chaque forme est autonome en ce sens qu'elle *est* Dieu comme uni-totalité. Mais si nous nous plaçons par la *réflexion* du point de vue de la *puissance séparée du tout*, alors Dieu *apparaît* d'une façon différenciée et successivement selon une série de puissance qui *dépendent* les unes des autres, mais qui dès lors n'est plus Dieu rigoureusement parlant, mais Dieu dans la particularité issue du fond = l'étant exposé par la puissance. Par exemple, la matière ou l'organisme sont des puissances particulières en Dieu et c'est en effet Dieu dans sa totalité (indivisible), mais qui se *restreint*[737] à cette position particulière. Mais il est également vrai que la matière n'est que la première puissance de la révélation de Dieu et que, du point de vue de la forme, cette première puissance suppose toute une série d'autres puissances *supérieures*, afin que Dieu se révèle complètement (comme esprit intelligent). Ce qui est difficile à concevoir pour nous est que Dieu se pose *en totalité* dans chaque puissance et voit l'ensemble des puissances dans la *simultanéité* de son intuition, tandis que nous ne pouvons que *construire* cette intuition dans la *successivité* d'un processus.

---

[736] *Ibid*., 94-95 / [161], p.41.

[737] D'où l'importance que Schelling accorde à la *restriction*, comme la condition de la force de *caractère* notamment.

Dans les *Aphorismes* de 1805, le propos de Schelling peut porter à confusion, car son intention est surtout d'insister sur l'antériorité absolue de l'essence sur les formes particulières en relation et non sur l'explication de ces puissances. C'est dans la *Darstellung* de 1801 qu'il avait développé en détail cette conception des puissances et également un an avant dans le *Système d'ensemble de la philosophie et de la nature en particulier* (1805). Dans les *Aphorismes*, le but de Schelling est plutôt de faire comprendre, afin de glisser progressivement vers la problématique philosophico-religieuse, l'*impossibilité* de la naissance du fini à partir de l'infini et de concevoir philosophiquement le mythe religieux du « péché originel » : la « chute ». Nous aimerions tenter d'apporter une lumière sur ce point.

B. La naissance du fini et l'Idée de la Chute comme détachement du particulier

Comme nous l'avons montré, Dieu se pose soi-même (depuis soi-même) dans un *particulier* qui ne se trouve pas en Dieu même mais dans le fond, c'est-à-dire que le particulier accueille en lui *tout* l'être de Dieu. De ce point de vue, c'est toujours le *même* Dieu qui prend forme ou s'*informe* dans le particulier du fond (l'illimité) et c'est en ce sens que qu'il n'est pas seulement la pure essence, mais qu'il est une Idée :

> L'essence des choses résolue en Dieu, c'est-à-dire l'essence du particulier, pour autant qu'elle est aussi immédiatement être et, conformément à cela, position infinie de soi-même, a reçu le nom ancien d'*idéa*[738].

L'*Idée* n'est plus seulement l'identité absolue de Dieu mais son identité *accueillie dans un particulier*. On pourrait ici objecter que l'*Idée* n'ajoute rien à l'identité puisqu'elle est à nouveau Dieu et en ce sens abolit toute particularité. Mais la différence entre l'*Idée* et la pure identité est précisément qu'elle contient la particularité et que l'on peut considérer également ce particulier, non pas *en soi* (ce qu'il est également), mais *en relation* avec un autre particulier *extérieur* à son *Idée* propre. Mais il ne s'agit là que d'un simple reflet particulier de Dieu, reflet par lequel la forme particulière est élevée à sa *vie propre*, mais n'en reste pas moins dans sa propre *Idée* subordonnée au centre (l'identité absolue) :

> Le premier rapport, celui du simple être-compris au sens négatif, détermine pour la position particulière sa relation à d'autres positions ; mais suivant l'autre rapport, elle est seulement en rapport immédiat à Dieu, qui est sa vie éternelle[739].

[738] *Ibid.*, 98 / [162], p.42.

[739] *Ibid.*, 104 / [163], p.43.

Mais si chaque position particulière a une vie propre et ainsi qu'elle contient une infinité potentielle (le réel) qu'elle élève à l'unité (l'idéel), chaque position particulière peut produire au sein de la relation avec d'autres positions des images ou des reflets *éphémères* issus de sa puissance propre et non depuis Dieu. Car l'*Idée* dans son *en soi* est au centre (elle est Dieu même), elle est aussi également sous un *autre* point de vue le reflet de Dieu dans la particularité du fond et peut dès lors *dans sa sphère propre* (et non du point de vue du tout) donner naissance à des *images relatives* et subsistant par les relations entre les positions. En toute logique, chaque position particulière de Dieu devrait être égale à Dieu et la création divine devrait seulement produire à l'identique son être dans chaque forme. Mais le problème est qu'une telle production abolirait en même temps toute *finitude* ou la conduirait à l'absorption dans le Tout-Un primordial :

> Dieu, en tant que s'affirmant soi-même, n'affirme dans toutes les essentialités du tout et dans chacune d'elles en particulier que le sans-relation et l'éternel. La finité consiste seulement dans les relations des essentialités entre elles, que Dieu ne peut leur donner, ne peut affirmer positivement en elles, mais pas non plus leur ôter (bien qu'il puisse les poser comme nulles par rapport à lui). Il ne peut leur ôter, car il devrait sinon faire d'elles un tout purement absolu, comme il est lui-même[740].

C'est pourquoi il faut que chaque position puisse avoir une *indépendance relative*, par laquelle elle est en relation avec d'autres positions extérieures à leur propre *Idée* et générer au sein de ce rapport son image *temporelle* et *inessentielle* :

> Le centre ou l'unité absolue est ce qui renforce toute position, c'est l'affirmatif *dans* tout affirmé. Mais dans la relation des positions les unes aux autres, où simultanément se perd pour elles la relation au centre universel ou (ce qui revient au même) à leur centre particulier, elles se divisent nécessairement en elles-mêmes, dans la mesure où elles se détournent de l'unité native à chacun et se tournent vers leur unité avec d'autres positions, unité qui ne peut être que relative et non essentielle[741].

Voilà pourquoi nous avons dit que la présupposition du fond en Dieu est une condition nécessaire de la réception même de l'universel dans le particulier. Certes l'universel est toujours Dieu et c'est *son* Être que le particulier accueille. Mais seulement en tant qu'il est

---

[740] *Ibid.*, [189/190], p. 66. On remarquera ici toutefois le caractère quelque peu décevant de l'explication provisoire de Schelling, dans la mesure où il dit que le fini provient des relations entre elles, mais sans nous expliquer *pourquoi* les particularités nouent des relations entre elles, c'est-à-dire produisent des images vivantes *éloignées* de Dieu. Il *constate* la chute par l'existence même de notre vie temporelle, mais il ne l'explique pas. C'est cette question qu'il commencera à aborder en tant que tel dans les *Recherches*. Pour le moment, il s'agit seulement de distinguer Dieu même et les relations des puissances qui expliquent le fini.

[741] *Ibid*., 109 / [163], p.43.

l'affirmant ou *l'activité pure* (l'idéel). En tant qu'il se particularise, il faut également que le particulier puisse subsister dans cette réception de l'activité et cela est inconcevable sans un « autre » dans lequel l'universel se *divise* afin de faire apparaître l'universel sous certaines limites. Ces limites supposent donc que cette position propre dans le fond soit en relation avec d'autres positions car c'est seulement dans ce *tissu de relation* qu'elles conservent leur lien avec le centre (l'affirmant). Mais, puisque chaque position a sa vie propre au sein des relations, nous constatons que les puissances produisent une image inconsistante de leur particularité (l'universel divisé) et donner vie (dans le temps) à des êtres *déchus*, qui se sont *éloignés* de Dieu (le centre) car ce n'est pas Dieu directement qui causé cette déchéance, mais les positions particulières du fond qui, *dans leur vie propre*, ne subsistent que par relation :

> Cette vie que les choses n'ont qu'en relation et par relation, voilà ce qui a un commencement par naissance et une fin par dissolution et mort. Si la vie de toute chose en *Dieu* est une vérité éternelle, la vie temporelle n'est la vie de la chose que pour autant qu'elle est possible par les simples rapports des positions entre elles, donc pour autant qu'elle est une vie nulle[742].

Pour plus de clarté, nous pouvons reformuler les choses de la façon suivante. L'*Idée* est identique à Dieu, malgré sa particularité, car elle est une *vision* du point de vue de la *totalité*. La *différence* qu'introduit la puissance ou la position particulière est inessentielle par rapport au Tout, elle est seulement une différence spécifique *s'ajoutant* au Tout (en tant que *forme* ou *apparaître* uniquement puisque rien ne peut vraiment s'ajouter au tout) afin que ce dernier puisse luire d'une façon différenciée comme reflet de Dieu. Par exemple l'organisme n'est pas le Tout *en tant que tel* puisqu'il n'est *pas* la matière ou la conscience. Mais il est un reflet du Tout, compris en certaines limites, c'est-à-dire dans une position particulière par laquelle le fond est élevé (en *partie* seulement et comme image) à l'unité absolue. Or, le point de vue de l'*Idée* est celui de Dieu même, c'est-à-dire qu'il reste identique à soi comme *producteur* du particulier, tandis que le particulier en lui-même ou l'être-compris en Dieu dépend d'autres positions par lesquelles il reçoit sa limitation ou sa vie particulière. Par exemple, la pesanteur universelle peut être divisée en deux forces particulières (l'attraction et la répulsion) qui sont en relation et expriment donc le particulier. Mais aucune de ces forces particulières ne pourraient subsister par elles-mêmes si Dieu *en totalité et comme indivisible* ne se trouvait pas au *fondement* de cette image particulière (sous certaines limites) dans le fond. Mais l'affirmant comme tel (l'idéal) n'apparaît jamais car il est la *substance universelle* ou ce qui *transite* dans toutes les formes particulières sans jamais se révéler soi-même dans un

[742] *Ibid*., 114 / [164], p.44.

de ces formes, bien qu'essentiellement, c'est elle qui les contient toutes (le « sans-puissance »). Une fois donc que ces formes sont en relation dans le fond et s'expliquent entre elles les unes avec les autres (s'entre-limitent afin de se différencier), il devient dès lors possible de concevoir la production d'images éphémères de ces relations, mais exclusivement *au sein de* ces relations, c'est-à-dire séparées de Dieu même ou du moins *éloignées* de son centre par le lien des positions, au lieu d'être seulement le produit libre de Dieu (la totalité). Schelling affirme ici, mais plus comme un *fait* que comme une justification rationnelle, que la finitude provient d'une production à l'intérieur même de la relation entres les positions, qui produisent elles-mêmes, en tant que particulier, une image de leur vie relative, au lieu de refléter seulement la vie du Tout ou de Dieu. C'est *dans* cette relation que naît la *créature*, qui dès lors dépend des positions particulières (ses conditions) et non pas de Dieu qui ne conçoit pas de créatures, mais seulement des *âmes*, c'est-à-dire des totalités à son image :

> Ce qui naît dans la relation, *dans la mesure où* il ne repose que sur elle, est également un simple *ens imaginarium*, une créature vide sans unité interne, un simulacre qui est et n'est pas, selon la manière dont on le considère.
> Il *est* à la manière des images produites dans certaines circonstances au moyen de rayons convergent ou divergents — et il n'est *pas*, parce qu'il est non *unum per se*, mais un *unum per accidens*.
> En Dieu l'unité n'est qu'en tant que subsistant pour soi, en chaque position ou infinité, et l'infinité n'est qu'en tant que résolue dans l'unité —tandis que n'est en aucune manière l'unité confluente, sans force intérieure, qui n'est qu'un lien noué de force à l'aide des relations, tenant ensemble les positions.[743]

Ainsi, l'originalité de la conception schellingienne de la création divine est que le « fini » en tant que tel (notre existence dans l'espace et le temps) est un *accident* ou du moins repose sur un fait irrationnel, en ce sens que *le fini séparé ne saurait découler directement de Dieu*. Car si l'on part de Dieu, les positions particulières dans le fond doivent nécessairement exprimer la totalité et ne se différencier de Dieu que par la particularité spécifique par différents *degrés de conscience*. Les limitations *quantitatives* de chaque âme n'atténuent en rien la perfection *qualitative* qui soutient leur forme. C'est pourquoi Schelling énonce cette thèse tout à fait paradoxale selon laquelle il n'y a aucune *différence qualitative* dans l'absolu. Car même dans la forme, c'est toujours le même être simple et total qui apparaît selon des variations de degré de *reconnaissance* de sa propre intellectualité, mais l'être reste qualitativement le même et rend la forme d'autant plus parfaite qu'elle l'*expose en entier* selon la spécificité de sa forme. Que l'être soit matière, lumière, organisme ou même homme, ces différences qualitatives n'appartient qu'à la forme et non à l'essence :

[743] *Ibid*., 111-112-113 / [164], p.44

> Toute chose est éternelle en toute perfection, en toute excellence particulière, y compris en celle de sa plus propre individualité ; éternelle non seulement quant à l'unité qui est comprise dans l'unité divine, mais aussi quant à l'infinité dont le corps, dans la vie relative, est formé. Seul le mélange, ce produit apparent flottant entre unité et dissolution, n'est pas éternel, parce que son existence ne repose jamais que sur le rapport mutuel des essentialités, et ainsi, en fin de compte, sur l'ensemble des relations dans le tout[744].

Cette vie relative, dont la première caractéristique est la possession d'un corps *composé et divisible*, prend naissance *dans* l'*espace*. Or l'espace, considéré comme puissance isolée, est la pure infinité (l'indéterminé) sans unité et ne peut produire d'être que dans un temps ou une durée déterminée, car l'espace seul, en tant que premier fondement de la réalité des choses, tend à anéantir toute chose en lui, en communiquant au corps tout *l'égoïsme* et *l'aspiration à l'indépendance* issue du fond. Les choses finies *subsistent* donc par les relations qu'elles ont entre elles, mais chacune aspire au néant du fait de leur éloignement par rapport à Dieu et leur tendance à l'indépendance mutuelle dans l'espace :

> Toute chose apparaissante est le phénomène confus d'une infinité de positions pour autant que celles-ci sont en simple relation ; aussi, en cette relation l'unité se reflète sans doute, mais seulement de façon passagère et temporelle. Mais l'unité en soi est ce qui renforce l'infinité. Celle-ci sans celle-là (et elle est sans celle-là pour autant qu'elle se divise en relation) donne donc le spectacle confus [le phénomène] de l'infirmité, de la pure pénétrabilité, en un mot, de l'espace.
> L'espace est le signe de la constante aspiration des choses à la dissolution, et de leurs éléments à l'indépendance mutuelle[745].

Si l'on fait abstraction de toute finitude et que nous nous élevons à la connaissance de l'archétype des choses (Idée), nous ne connaissons alors que Dieu, mais de deux façons. Soit comme *identité absolue*, soit dans la forme en tant que réplique différenciée de Dieu, affectée par une *différence de puissance*. Or, même dans le particulier, la différence de puissance est assujettie à l'unité absolue, c'est-à-dire que toute l'infinité du fond est à nouveau une unité. Autrement dit, l'unité divine ne tolère *pas* la multiplicité numérique[746] (le nombre).

Il en résulte que *l'espèce* au sens numérique est inconcevable dans l'archétype et nous sommes contraints de dire que l'existence des différentes espèces en général résulte d'un *détournement* de Dieu et d'une *chute* de l'Idée archétypique dans la spatio-temporalité et subsistant par relation. Plus précisément : dans la mesure où nous nous élevons à Dieu, nous

---

[744] *Ibid*. 128 / [167], p.46

[745] *Ibid*., 144-145 / [171], p.49

[746] *Ibid*., 137 / [169], p.50.

n'avons aucune autre intuition que son essence. Ce qui signifie que nous ne connaissons rien d'autre que son essence objectivée dans la forme, c'est-à-dire dans l'intelligence absolue. Or, pour accéder aux *espèces existantes* ou aux *individus*, il faut sortir de l'intelligence et cela n'est possible que par un acte de la volonté (création éternelle), qui est supérieur à la pure déduction rationnelle. Et, de fait, lorsque nous sortons de l'intelligence pure, nous observons que les individus ont chuté, c'est-à-dire qu'ils sont, en tant qu'individus ou ayant une volonté *propre*, assujettis à la spatio-temporalité (finitude). Ce qui atteste d'autant mieux de ce lien entre la chute (dans les relations) et notre individualité empirique, c'est le caractère séparé et tourné vers soi de l'*entendement*, incapable de s'élever à l'Idée sans entrer en contradiction avec lui-même :

> Le fondement de l'entendement dans l'âme, c'est ceci que l'âme, n'ayant elle-même de réalité que relative, et non en soi, ne cherche également à comprendre et à posséder temporellement tout le reste qu'en relation, c'est-à-dire séparé de Dieu, ce qui constitue un détournement complet ou une chute *(defectio)* par rapport à Dieu[747].

Mais subsiste néanmoins une grave difficulté. En effet, selon Schelling c'est l'être de Dieu qui s'exprime *en totalité* dans la forme. Ainsi chaque degré de puissance est un archétype de l'intelligence divine et s'accomplit (du moins dans le monde naturel) dans *l'organisme* car elle produit une *totalité close sur elle-même*. Sauf que nous savons également que c'est par l'espace et le temps que l'être s'individualise (principe d'individuation), sinon tout individu serait purement et strictement égal à Dieu, ce qui est absurde. Certes, la création divine produit des âmes qui se distinguent entre elles par leur degré de puissance. La puissance ne nous fait accéder qu'à la distinction rationnelle par laquelle chaque âme a sa particularité, mais non au principe de son individualité *effective*. C'est pourquoi généralement nous attribuons à l'espace et au temps la capacité *d'individualiser* notre essence ou du moins c'est dans l'espace et le temps que notre individualité *existe*. Mais le problème est que l'individuation dans l'espace et dans le temps fait chuter immédiatement les âmes dans les relations inessentielles entre les corps et par lesquels leur vie acquiert une durée, c'est-à-dire sont séparées de l'éternité, qui est pourtant la véritable origine des âmes. Comment faut-il donc concevoir l'individualité des êtres en Dieu ? Selon nous, Schelling n'a pas la réponse à ce problème car il est insoluble dans le cadre de la *philosophie négative*. Si nous rapportons l'espace et le temps (comme principes d'individuation) à Dieu, alors ces derniers sont à nouveau des *puissances* de Dieu, c'est-à-dire sont finalement de purs *universels*. Car lorsque

[747] *Ibid*., 155 / [173], p.51.

nous pensons la plante, l'animal ou l'homme, en tant que différentes puissances de révélation de Dieu, même si nous *supposons* que chaque âme est individuelle tout comme Dieu est un être singulier, nous ne pouvons concevoir la position particulière seulement dans *l'intelligence divine* (archétype), ce qui supprime immédiatement tout individualité. Schelling l'affirme très clairement :

> Oui, le singulier lui-même, par son existence et parce que justement il est cela, est le reflet immédiat de Dieu et de la totalité, parce qu'il est le moins du monde en mesure d'être à partir de lui-même, et que sa vie dépend le plus de la vie du tout. [...]
>
> Rien, absolument rien n'est donc imparfait, mais tout ce qui est appartient, en tant qu'il est, à l'être de l'infinie substance à la nature de laquelle il appartient seule d'*être*. Telle est la sainteté de toutes choses[748].

Sauf que, comme chacun s'en aperçoit immédiatement, si l'être de la chose est celui de Dieu, alors son être n'est pas celui de *notre* individualité (ni même celle de Dieu car la volonté divine n'est pas soluble dans le concept d'intelligence absolue). Une individualité est nécessairement séparée de l'être universel, non pas dans son essence (son contenu) puisque tout dépend de Dieu, mais dans son *existence*. Or, ce que démontrent les *Aphorismes*, c'est qu'il est tout à fait possible de déduire l'espace et le temps de la raison pure (ce ne sont pas nécessairement des prédicats de la sensibilité), mais que, comme l'avait vu Kant à sa façon, ils ne sont dès lors plus des principes d'individuation. Lorsque l'espace est déduit rationnellement comme produit des forces attractives et répulsives et dont le remplissement est la matière, nous avons besoin de la force de pesanteur et de sa différence spécifique dans des corps (pesanteur relative) qui se constituent sous forme de masse afin de concevoir une individualité (organique ou anorganique). Or, dans ce passage de l'espace pur à la pesanteur puis aux individus, nous constatons une *séparation* par rapport au centre universel (Dieu), un éloignement par rapport à l'unité primordiale. Car l'espace dans lequel nous existons en tant qu'individu ne nous offre aucune connexion avec le centre : notre corps ne reflète pas la liaison de notre volonté propre (principe de l'individualité) avec le tout, mais au contraire témoigne de sa séparation, bien que notre âme soit nécessairement en Dieu (au centre). Mais l'âme n'est qu'un savoir ou une Idée de notre essence universelle en Dieu, et non le principe de notre existence individuel. Dès que nous essayons de concevoir notre *corps* individuel dans sa liaison avec le tout, soit il est supprimé et devient matière, organisme, nature..., c'est-à-dire une différence spécifique de l'universel, soit nous l'affirmons dans l'espace et sa

[748] *Ibid*., 224 / [188-189], p.51.

condensation en masses distinctes l'éloigne du centre spirituel universel, ne subsistant que par relation avec d'autres corps qui se structurent ainsi à l'infini. Nous pouvons toujours nous représenter notre corps dans un espace éthéré transit d'esprit qui reflète la pure spiritualité de notre âme, mais il s'agit là seulement d'une *croyance* ou d'une sorte de *mysticisme* car notre corps, en notre état actuel, n'est pas lié à l'âme d'une façon telle qu'il soit purement éthéré ou constitué dans sa pesanteur même par la pure lumière, bien que *dans son essence* il le soit.

Nous aimerions désormais expliquer les conséquences d'une telle éviction de l'individualité dans la substance universelle et également montrer que Kant avait en quelque sorte préfiguré cette éviction avec son concept de chose en soi. Nous pourrons d'autant mieux comprendre pourquoi Schelling en vient à refondre l'ensemble de son système grâce à la distinction entre philosophie rationnelle (négative) et philosophie positive.

C. L'éviction de l'individuel dans la philosophie négative

Comme nous l'avons montré, la limitation ou la finitude est conçue par Schelling dans son unité avec l'universel. C'est pourquoi c'est toujours l'*être* du tout qui est le support (substance) de toute détermination naturelle spécifique (matière, pesanteur...). Or, ce qui fait le caractère distinctif de l'*individu*, c'est son détachement ou son indépendance relative par rapport à la totalité. C'est pourquoi c'est l'espace, dans lequel les parties tendent à l'indépendance réciproque, et le temps, par lequel l'individu se détache de l'éternité et acquiert *sa* durée, qui sont les principes de l'individuation. Or, Schelling démontre très clairement que ces principes consistent en une considération *abstraite* de la substance, c'est-à-dire en tant que son être est conçu dans des *relations* entre des corps qui se déterminent les uns les autres *à l'infini* dans l'imagination et sans que l'on puisse déterminer leur véritable origine, précisément car ils ont été séparés de la substance dans laquelle la limitation (le fini) est indissociable de l'infini. Par conséquent, cette chute de *l'individuel* dans l'espace et le temps nous conduit à devoir admettre son éviction hors de la substance universelle et donc de la philosophie rationnelle. Plusieurs idées très importantes en découlent.

D'une part, cette conception de la chute permet de mieux cerner la distinction entre la science objective de la nature et la philosophie. L'objet de la première est précisément l'individuel ou les corps dans l'espace, dans la mesure où elle cherche à reconduire au rationnel par des lois. Mais ces lois ne sont pas purement rationnelles, elles font au contraire usage de *l'imagination*, car elles cherchent à soumettre le divers sensible à l'entendement (l'unité). C'est ce que Kant appelle le *schématisme*. Tandis que la seconde (la philosophie)

fait complètement abstraction de l'individuel et s'élève immédiatement à l'unité du particulier et de l'universel. C'est pourquoi elle peut être dite purement rationnelle. D'autre part, elle est à nouveau limitée comme l'était la philosophie kantienne par la chose en soi, mais seulement en ce qui concerne l'individuel. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant a montré que nous ne saurions accéder à notre être en soi qui est au fondement de notre perception dans la conscience, bien que nous soyons obligés d'admettre sa réalité, car il est la condition de notre agir morale. Il *faut* que nous ayons déjà dans l'ordre *nouménal* une tendance originaire vers le bien ou vers le mal ainsi que la possibilité d'actualiser cette tendance (par nos choix), sans quoi nous ne saurions être imputables de nos fautes ou valorisés par nos vertus. Or, la philosophie de l'identité de Schelling, bien qu'elle rétablisse la connaissance du particulier (la limitation) en Dieu, ne permet pas de comprendre la position de *l'individuel*, sinon par la chute dans la spatio-temporalité, c'est-à-dire dans un *faux-être* hors de Dieu. Schelling le dit explicitement :

> L'infinité des choses, bien qu'elle soit pour soi incommensurable, n'appartient cependant *comme telle* qu'à *Un* être, dont la nature est d'être toute choses, et dans l'unité duquel celles-ci se compénètrent donc et s'unifient elles-mêmes nécessairement. [...]
>
> En vertu de l'infinité de la substance, les choses ont aussi entre elles la simple liaison de l'existence, c'est-à-dire la liaison simplement extérieure, car la vie n'est pas *leur* vie, mais seulement la vie de la substance. [...]
>
> Tous les rapports simplement extérieurs, espace, temps, contact, etc. ne sont que l'ombre de cette éternelle concaténation et de cette commune présence de toutes les choses dans l'éternellement Un et l'infinie plénitude[749].

On comprend dès lors beaucoup mieux le mépris que peuvent éprouver les physiciens (science objective) à l'égard de la philosophie de la nature. Car leur objet est précisément ces « ombres » de la perception sensible, ce produit de l'imagination en Dieu issu des relations entre les *corps* qui constituent un *éloignement* de la substance :

> D'où il apparaît clairement que la substance ne se déverse ni ne s'étend en aucun façon en soi-même, mais qu'au singulier, tel qu'il *n*'est *que* relativement à d'autres singuliers, c'est-à-dire abstraitement de l'infini, ces autres singuliers ne peuvent être manifestes et présents dans l'indivision et la clarté du centre, mais seulement dans une mutuelle impénétrabilité et une liaison inessentielle[750].

---

[749] *Aphorismes sur la philosophie de la nature* (1806), dans *Œuvres Métaphysiques*, *op.cit.*, « Première partie, ou partie générale de la philosophie de la nature, a) de l'essence de la nature, de l'effectivité des choses ; de la matière et du mouvement, XIII, XIX, XXI, [200]-[201], p.77-78. »

[750] *Ibid.*, XLVII, [208], p.83-84.

Cet éloignement ne constitue pas une différence de degré entre les corps et la substance, mais une différence d'*espèce*, c'est-à-dire une différence de l'être et du non-être. Autrement dit, les corps ne sont pas présents[751] dans la substance. Certes, il existe une présence des choses (de la particularité) dans la substance, mais seulement comme *âme*, c'est-à-dire comme auto-connaissance de la substance en tant qu'universel et non comme individuel :

> Mais de même que les choses, dans la *natura naturans*, ne sont pas présentes de manière physique, et que bien plutôt cette *natura naturans est* elle-même ces choses d'une manière essentielle, de même leur rapport à la substance ne peut non plus, dans l'effectivité, être physique, de telle sorte qu'elles seraient en elle comme une chose est dans une autre, pénétrant en elle ou la divisant, mais il peut seulement être comme une conception ou une information est dans l'âme[752]. [...]

Mais cette âme est seulement une conception (une Idée) de l'être de la substance et non un être individuel ayant son être propre. C'est pourquoi, que ce soit du point de vue du corps dans l'espace ou de celui l'âme individuelle comme dotée d'une volonté propre, l'être propre ou l'individuel n'a pas sa place dans la substance (ainsi conçue) car sa vie *dissout* toute existence dans la sienne et ne laisse apparaître l'individuel que dans cet éloignement temporaire (durée) et fragile (pénétrabilité des corps) que constitue l'existence sensible, qui n'est au fond que le *reflet inessentiel* de la plénitude absolue des formes en Dieu (intellect archétypique):

> La totale unité et indivisibilité de tout être devient précisément manifeste grâce à ce change des formes que nous avons décrit. De même que toutes choses sont finalement dissoutes dans l'existence unique de la substance à laquelle tout appartient, de même le supérieur reprend en soi l'inférieur en tant qu'appartenant à sa propre existence. La terre, l'air, l'eau sont reprises dans la plante, celle-ci dans l'animal, l'animal inférieur dans l'animal supérieur, et tout, en fin de compte, dans l'astre, et à son tour celui-ci dans le tout et le tout dans la substance éternelle. Tout ce qui est inférieur appartient donc à l'existence d'un être supérieur, et tout, finalement, à l'existence de l'éternellement Un, de l'infinie plénitude, mais précisément pour cela il n'est point tant produit par celle-ci qu'il n'est *simultanément* avec elle[753].

---

[751] Pourtant Schelling affirme dans la philosophie de l'esprit que l'homme et les êtres naturels sont doués d'un corps en Dieu, ce qui semble contredire cette affirmation des *Aphorismes*. Mais Schelling se place dans les *Aphorismes* du point de vue de la philosophie de la nature (philosophie négative), pour laquelle justement l'individualité est exclue de la substance. C'est pourquoi Schelling *change de méthode* (philosophie positive). Car la période intermédiaire fondera l'existence de l'individualité en Dieu sur des raisons *morales* (en particulier dans les *Recherches* ou les *Conférences de Stuttgart*), mais non à proprement parler sur des raisons *ontologiques*.

[752] *Ibid.*, LI, [208], p.84.

[753] *Ibid.*, LXIII, [211], p.86-87.

Pourtant, il est indéniable que nous existons comme individu et, comme nous l'enseigne la morale, pas seulement dans la vie phénoménale, mais également dans l'intimité de la substance ou en Dieu. Sinon, comment pourrions-nous *décider* de renforcer cet éloignement ou au contraire de l'atténuer en obéissant à la loi morale ? Autrement dit, comment pourrions-nous être imputables de nos actes si nous n'étions qu'un reflet inconsistant de la substance (une ombre de vie) ? Et pire encore, comment pourrions-nous parler de « chute » si aucun individu n'avait chuté ? Schelling le dit encore très explicitement dans les *Recherches* :

> L'homme, comme nous l'avons montré, est un être indécis au sein de la création originelle (ce qui peut d'ailleurs être présenté de manière mythique comme un état d'innocence et de bonheur primitif antérieur à la vie présente), et qui ne peut se décider que lui-même. Or cette décision ne saurait tomber dans le temps ; elle surgit en dehors du temps et coïncide par conséquent avec la première création (même si, comme acte, elle en diffère). L'homme, bien qu'il soit né dans le temps, a pourtant été créé au début de la création (au centre). L'acte par lequel sa vie est déterminée n'appartient pas lui-même au temps, mais à l'éternité ; il ne précède pas non plus la vie en un sens temporel, mais il la précède à travers le temps (sans lui donner prise), comme un acte éternel de par sa nature. Par cet acte, la vie de l'homme remonte jusqu'au commencement de la création ; il est ainsi en dehors du créé, libre, et lui-même éternel commencement[754].

Bien sûr, beaucoup de questions se posent. Car nous avons vu que l'individualité n'est pas concevable dans la substance. Il faut donc nécessairement que la réalité de l'espace (divisibilité du corps) et du temps (durée) en tant que faux-être imaginaire soit la conséquence d'un éloignement de la volonté propre en Dieu (et pas seulement de l'homme mais de tout être organique). Mais le problème est que cela suppose de concevoir en Dieu une *altérité* qui ne soit pas *identique* à son Idée, c'est-à-dire qui ne soit pas un simple produit de la raison. Car dans la philosophie de l'identité telle qu'elle a été développée jusqu'aux *Recherches*, Dieu a été prédéterminé uniquement comme *intelligence absolue* et donc finalement comme simple *potentialité*. Il est vrai que dans l'Idée, l'*être* de Dieu découle immédiatement de son essence, puisque son être est une position déterminée (A = B) de son identité absolue (A = A). Mais cet *être* ne vaut que dans la potentialité de l'Idée, c'est-à-dire étant présupposé que Dieu est un esprit qui se révèle lui-même dans son intelligence infinie (par la forme ou le fond). Mais Dieu n'est pas seulement une intelligence, puisqu'il produit un monde qui a de l'*effectivité* en dehors de l'Idée. Par exemple, que la terre soit un produit du magnétisme ou que le fer soit l'essence de tout élément solide, cela nous explique la constitution terrestre dans sa

[754] *Recherches, op.cit.,* [385-386], p.169.

potentialité, c'est-à-dire les liens de nécessité ontologique qu'elle possède avec d'autres déterminations naturelles (les forces qui la rende possible). Mais cela vaut seulement dans *l'abstraction* de l'intelligence, c'est-à-dire étant présupposé qu'une terre *existe* en dehors de son Idée. Sinon, comment aurait-elle une réalité individuelle distincte de l'intelligence dont son *essence* procède ? Sans cette *irréductibilité de l'existence*, toute réalité ne serait qu'une détermination dans l'intelligence divine, c'est-à-dire ne serait pas une réalité *effective*. C'est ce que nous permette de comprendre les *Aphorismes,* par lesquels il expose lui-même les limites de toute philosophie *négative* (et donc de sa propre philosophie de l'identité), qui pose tout être comme identique à l'Idée. Mais si Schelling a procédé lui-même ainsi, c'est parce qu'il n'a pas la méthodologie qui lui permettrait de comprendre la position de l'effectivité *hors de l'Idée* sans chuter dans la non-effectivité du sensible. C'est précisément pour répondre à ce problème de l'*existence individuelle* en Dieu que Schelling *devra* rompre avec la philosophie de l'identité et développer la philosophie dite *positive*.

Ainsi nous avons montré qu'il existe un double point de vue en Dieu, celui de Dieu-même et celui des puissances issues du fond par lequel Dieu est égal au particulier. Mais cette identité permanente de l'unité et de l'infinité, même dans la synthèse par relation, a pour conséquence de supprimer toute individualité en Dieu et a donc poussé Schelling à développer une philosophie de l'histoire de l'absolu[755] par laquelle l'origine même du *singulier* ou de *Celui qui est* sera problématisée plus à fond.

Maintenant que la méthode générale du système de l'identité a été traitée dans le détail, méthode que l'on peut appeler également philosophie ou ontologie générale, nous pouvons aborder certains aspects de la première strate du système de l'identité, à savoir la philosophie de la nature. Mais en raison des restrictions inhérentes à notre sujet de thèse, nous nous limiterons uniquement aux concepts fondamentaux de la philosophie de la nature (chapitre 1) et au concept de l'éther, telle que Schelling en fait usage dans son essai *De l'âme du monde* (1798), afin de traiter de l'organisation dynamique de l'univers relativement aux concepts d'éther et de lumière (chapitre 2).

[755] Concernant la philosophie de l'histoire de Schelling, nous renvoyons à l'ouvrage de Raphaël Autier, *Figures de l'histoire, formes du temps, Hegel, Schelling et l'élaboration d'un concept d'histoire*, *op.cit.*

Section IV : La philosophie de la nature

Jusqu'à présent, nous avons étudié la question du *fondement* absolu de la philosophie (« Je ») et celle de la *méthode* (l'unité de l'universel et du particulier, la forme de l'être, les puissances...). Nous nous sommes concentrés sur ces sujets car nous voulions d'une part mettre en évidence la priorité ontologique du « Je » comme sujet *thétique* et d'autre part comprendre ce qui a permis à Schelling de distinguer sa philosophie de celle de Fichte en introduisant la nature en elle (grâce au concept de forme de l'être). Mais nous n'avons pour le moment jamais aborder le contenu spécifique de la philosophie de la nature ainsi que l'application de la méthode générale à son domaine déterminé. Or, bien que notre problématique ne porte pas directement sur la philosophie de la nature en tant que tel, il nous faut néanmoins lui consacrer une partie de nos analyses, car c'est avec elle que commence à proprement parler le système philosophique de Schelling et on ne saurait minimiser son importance, étant donné que l'ensemble du système schellingien (y compris la *Spätphilosophie* ou philosophie positive) repose en quelques façons sur elle, car chaque domaine du système n'est qu'une *élévation* progressive, à un niveau de puissance supérieur, du sujet de la nature. Certes, la nature est *essentiellement* inférieure à l'esprit et à sa liberté absolue, mais elle possède une *priorité*[756] dans le *devenir de la création*[757]. Autrement dit, il est difficile de comprendre les strates supérieures du système philosophique schellingien si l'on n'a pas, du moins en ses grandes lignes, une vision claire du domaine de la nature, qui constitue la première puissance du système ou le *fond* encore *inconscient* du sujet libre (« Je »). Mais puisque la philosophie de la nature est difficile d'approche pour les raisons que nous avons indiquées dans notre introduction, nous avons dû limiter nos analyses. Nous avons donc sélectionné deux thèmes de la philosophie : d'une part un examen des concepts fondamentaux de la philosophie de la nature (chap.1) et d'autre part une recherche de la signification de l'éther dans son rapport avec la lumière dans l'ouvrage de Schelling *De l'âme*

[756] Sur la priorité de la nature sur la liberté ou de l'être sur l'étant, on peut se rapporter aux *Âges du monde*, par exemple le passage suivant : « Tout développement présuppose un enveloppement. Pourquoi toutes choses progressent-elles de la petitesse vers la grandeur, vu que s'il ne s'agissait que de progresser, l'inverse se pourrait tout aussi bien ? C'est dans la concentration que réside le commencement. Tout être est contraction et la force fondamentale de resserrement est la force proprement originelle qui constitue la force radicale de la nature. » (*Les Âges du monde, op.cit.*, p. 37)

[757] On ne confondra pas bien entendu le devenir de la création avec le devenir médiocre de notre temporalité inessentielle (devenir au sens platonicien).

du monde (chap.2). Nous espérons que ce choix jettera un début de lumière sur la fécondité de la méthode philosophique schellingienne ainsi que sur le sens que peut avoir une *physique spéculative*.

Chapitre 1 : Les concepts fondamentaux de la philosophie de la nature

La philosophie de la nature[758] de Schelling n'est pas facile d'approche en raison d'une part de la diversité des connaissances en sciences naturelles (physique, chimie et biologie) qu'elle requiert et, d'autre part, à cause de sa visée à la fois spéculative et systématique. C'est pourquoi il ne nous parait pas inopportun de proposer une explication partielle de l'introduction à *l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, afin d'essayer d'éclaircir certains principes essentiels de sa conception, qui est, comme nous le verrons, très différente de la science objective.

La philosophie repose sur au moins trois idées essentielles :

1. La différence entre la science physique *spéculative* (philosophie de la nature) et la science physique *empirique* (science objective). La première commence par-delà l'expérience sensible, dans la sphère de *l'inconditionné* tandis que la seconde est au contraire restreinte à la sphère du *conditionné*.

2. La *méthode* générale du système repose sur l'idée d'une action absolue (productivité illimitée de la nature) qui est limitée (état de repos = 0), mais qui *se reproduit à l'infini*. Toute la philosophie de la nature consiste en une scission permanente du point limite (le produit) qui s'efforce d'atteindre à nouveau l'identité primordiale, sans jamais l'atteindre effectivement (à l'infini). Autrement dit, la méthode générale de la philosophie de la nature consiste en une *dualité* : une *scission permanente* (duplicité des forces) accompagnée d'une *pulsion constante vers le rétablissement de la scission* (indifférence).

3. Cette dualité dans la nature constitue un *processus dynamique* selon des degrés progressifs de scission de l'action originaire. La philosophie de la nature consiste en l'étude de ce processus dynamique.

[758] Pour une lecture approfondie de la philosophie de la nature de Schelling, on peut se rapporter à Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, London, Continuum, 2006.

I. La conception spéculative et dynamique de la nature

A. La physique spéculative repose sur l'idée d'une intelligence inconsciente

La philosophie de la nature de Schelling admet comme présupposé, qui est démontré dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, que le principe qui est le *contenu absolu* de la conscience et de la nature est le même, celui de *l'intelligence*[759]. Toutefois il existe bien une *différence* entre l'intelligence et la nature dans sa *forme*. Cette différence consiste en ce que, dans la nature, l'intelligence s'exprime *inconsciemment* comme *pulsion aveugle*, tandis que dans l'idéalisme (la conscience) l'intelligence peut se réfléchir elle-même et se reconnaître comme volonté (chez l'homme). La production naturelle consiste en un reflet de l'activité intellectuelle à différents degrés :

> Tout cela est expliqué par le fait qu'il existe une productivité inconsciente – mais primitivement apparentée à la production consciente – dont nous voyons le pur et simple reflet dans la nature. Elle doit nécessairement apparaître du point de vue naturel comme une seule et même pulsion aveugle […] et qui n'exerce son efficace qu'à des degrés différents[760].

Si l'on admet ce présupposé, alors la nature n'est ni opposée à l'intelligence, ni organisée de l'extérieur par une intention finale, mais est *l'intelligence elle-même* qui n'est pas encore parvenue à la conscience de soi (acquis par la réflexion séparatrice). Ainsi, d'un point de vue philosophique, la nature se laisse concevoir comme *la reproduction de l'intelligence dans un produit à l'état inconscient.*

Ce postulat étant admis, il devient alors possible d'expliquer la production intelligente, son ordre harmonieux et sa finalité manifeste à partir d'une activité *inconsciente* :

> […] la tâche de la *Naturphilosophie* est d'expliquer l'idéel à partir du réel[761] […].

---

[759] Sur la genèse d'une philosophie de la nature déduite de la possibilité même d'un système philosophique en général (fondé sur l'intelligence absolue), on peut consulter l'article de Márcia Gonçalves « Die Genese der Naturphilosophie des jungen Schellings aus der Frage nach der Möglichkeit der Konstruktion eines System der Philosophie », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2016, T. 72, Fasc. 2/3, Percepção e Conceito / Perception and Concept (2016), pp. 321-338.

[760] Schelling, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, traduction, présentation et notes par Franck Fischbach et Emmanuel Renault, Paris, Le livre de poche, Classiques de la philosophie, 2001, p.68, (272).

[761] *Ibid.*, p. 69, (272).

Expliquer *l'idéel* signifie alors prendre pour *point de départ* une activité *aveugle* et encore *obscure*, et faire apparaître en elle, par sa construction systématique, le caractère *intelligent* de sa production inconsciente. Ainsi, la philosophie de la nature consiste en une élévation d'une intelligence inconsciente à la conscience réfléchie de l'homme. Mais la spécificité de cette connaissance philosophique, par contraste avec la connaissance empirique (reposant sur la sensation), est qu'elle n'intellectualise pas son objet : son objet est *déjà l'intelligence*[762], mais enfoncé dans l'obscurité de *l'état de l'irréflexion*.

B. Le réalisme de la philosophie de la nature : le rejet des causes idéelles et l'admission du concept de force comme limite de l'explication naturelle

Grâce à cette présupposition de la nature comme intelligence inconsciente, s'en suit également le concept d'une nature *autonome*, qui n'est pas seulement produite, mais elle même *productive.* Il est alors inexact de faire référence à des causes idéelles ou représentatives pour expliquer les objets de la nature. Par exemple, dans la doctrine métaphysique de la science de la nature de Kant, les principes ne sont pas déduits de la nature elle-même, mais d'une façon *transcendantale*, c'est-à-dire selon les catégories de l'entendement :

> Le schéma qui garantit la complétude d'un système de métaphysique, que ce soit de la nature en général ou de la nature corporelle en particulier, est la table des catégories[763].

Or, si l'on admet que la nature est *déjà* une intelligence qui se reflète dans son produit à l'état inconscient, alors il n'est plus nécessaire de considérer les principes naturels comme des *instruments* de la conscience, mais l'on peut légitimement l'attribuer à la *nature elle-même* comme une *force naturelle*. Comme le dit Schelling :

> La première maxime de toute véritable science de la nature – tout expliquer à partir de forces naturelles – est donc prise par notre science dans sa plus grande extension […][764]

[762] Sur le passage d'une philosophie de la conscience (Fichte) à une philosophie de la nature comme intelligence et notamment sur le rôle qu'a pu jouer Goethe dans cette transition, on peut se rapporter à l'article de Dalia Nassar, « From a philosophy of Nature : Goethe and the Development of Schelling's *Naturphilosophie* », dans *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 92 : 304-21.

[763] Kant, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, suivi des Premier articles sur la physique de la terre et du ciel, présenté, traduit et annoté par Arnaud Pelletier, Paris Vrin, 2017, Préface, p.69, (473-474).

[764] *Ibid.*, §2, p.71.

Ainsi, la philosophie de la nature n'opère pas cette séparation arbitraire, que réalise la réflexion, entre l'intelligence et la réalité. On peut par exemple considérer que la pulsion artistique de certains animaux, par laquelle leur action ressemble à la rationalité humaine, est déjà une sorte « *d'analogon* de la raison[765] » et que, du point de vue de la nature, la rationalité est elle-même une sorte de *jeu de forces naturelles supérieures*. Autrement dit, lorsque nous nous plaçons dans le champ de la science de la nature, il est illégitime de faire appel à la conscience de soi et il faut se restreindre au pur *jeu des forces*, quitte à devoir concevoir l'apparition d'un début de conscience (chez certains animaux développés) dans la nature comme un simple reflet imaginaire (inessentiel) de *l'organisme*. Puisque la nature est déjà admise comme une activité intelligente, il n'est pas nécessaire de sortir de sa sphère afin d'avoir recours à des concepts idéaux (comme une force intentionnelle ou une volonté) pour expliquer ses productions. En somme, le concept de *force naturel* est suffisant pour l'étude de la nature, car la nature *s'efforce* de reproduire l'intelligence elle-même *dans un produit* distinct de la simplicité de l'intelligence absolue.

C. Physique spéculative et physique empiriste

Il est désormais admis que la physique spéculative présuppose une nature dont la substance est la même que l'intelligence. Quelles sont alors les conséquences sur la différence entre physique spéculative et physique expérimentale ? Schelling compare son projet de philosophie de la nature à celui des « physiciens anciens[766] », c'est-à-dire aux présocratiques et à Platon lui-même (le *Timée*), et loue un grand savant moderne de son temps, un certain Le Sage[767], qui aurait « tirer l'esprit spéculatif d'un long sommeil scientifique en physique[768] ». Ce dernier propose une conception *atomiste* ou *mécaniste* de la nature. Schelling réfute toutefois la possibilité même de fonder une physique spéculative sur une telle conception mécaniste, qui peut convenir uniquement pour une physique expérimentale. Pourquoi ?

Selon Schelling, le problème principal de la philosophie de la nature est celui de « la recherche de la cause absolue du mouvement[769] ». Car si nous n'identifions pas cette cause, alors la nature n'est plus ce que son concept *philosophique* implique, à savoir quelque chose

[765] *Ibid.*, §2, p.71.

[766] *Ibid.*, §3, p.72.

[767] Sur Georges-Louis Le Sage, voir notre introduction (j.)

[768] *Ibid.*, §3, p.72.

[769] *Ibid.*, §3, p.72.

de « total et de clos en soi[770] ». Or, la conception *mécaniste* suppose que le mouvement naisse *à l'infini* à partir du mouvement antécédent, sans que le mouvement lui-même puisse être reconduit à sa source, c'est-à-dire à un *centre*. Pour identifier ce centre absolu, il ne faut pas, comme le présuppose le mécanisme, que les corps soient initialement en repos (inertie) et qu'un principe *extérieur* vienne les déterminer au mouvement. Il faut, au contraire, présupposer que mouvement et repos dans la nature soient *indissociables* et naissent *de la même source*. Cela signifie que le repos n'est pas un état originaire de la nature, mais qu'il est la conséquence de la limitation de forces en mouvement, c'est-à-dire qu'il consiste en un *état d'équilibre*. Cette conception philosophique de la nature qui favorise le principe du mouvement sur l'état de repos, Schelling l'appelle en toute logique, la conception *dynamique* de la nature :

> Par conséquent ne reste donc ouverte qu'une seule voie pour la véritable édification d'une physique spéculative : la voie dynamiste qui présuppose que le mouvement ne naît pas seulement du mouvement mais aussi du repos, qu'il y a donc encore du mouvement dans le repos de la nature, et que tout mouvement purement mécanique est un mouvement purement secondaire dérivé de l'unique mouvement primitif et originaire qui surgit des premiers facteurs (les forces fondamentales) de la construction d'une nature en général[771].

De l'idée d'une origine absolue du mouvement découle celle d'une *construction* des premiers facteurs de la nature. En quoi consistent ces facteurs, c'est ce que nous allons voir ensuite. Pour le moment, nous avons obtenu une distinction claire entre physique mécaniste et physique spéculative : la dernière remonte au mouvement *primitif*, c'est-à-dire, puisque la nature est en soi une intelligence productive *inconsciente*, « s'oriente vers la pulsion productrice interne[772] ». Cette pulsion étant primitive, elle est inaccessible à la perception sensible et précède toute objectivité (l'espace). La physique spéculative remonte ainsi au *centre* de la nature et le conçoit *a priori*, tandis que la physique mécaniste est restreinte à la *surface* de la nature et s'appuie essentiellement sur l'expérience des objets pour fonder ses propositions, qu'elle doit construire mathématiquement pour en assurer l'universalité. Ce point étant acquis, abordons désormais la relation épistémologique délicate entre le caractère pleinement *a priori* de la physique spéculative et le recours à l'expérience de la physique mathématisée. Car la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori* dans la connaissance est

[770] *Ibid.*, §3, p.72.

[771] *Ibid.*, §3, p.72-73.

[772] *Ibid.*, §3, p.73.

souvent l'objet de confusions qui pourrait porter préjudice à l'étude de la philosophie de la nature.

D. Connaissance a priori et connaissance empirique dans la physique spéculative

La philosophie de la nature ne porte donc pas tant sur les phénomènes naturels que sur leurs *fondements derniers*. C'est seulement, comme l'a fort justement exprimé Aristote, par la connaissance des principes les plus élevés que nous élèverons notre savoir au statut de *science*. Mais comment est-ce possible ? La première condition est qu'il nous faut un *concept* de l'objet que nous étudions afin de dépasser une simple vision de l'objet et d'en connaître ainsi la possibilité. La conception nous fait donc accéder à *l'âme* de l'objet étudié. Mais pour ce faire, il ne suffit pas d'observer ce qui est dans la nature, il faut au contraire *intervenir* librement en elle et la contraindre à nous enseigner les *règles de sa production*. Ainsi, puisque la nature agit selon une *multiplicité de causes* dans un même phénomène, il nous faut d'abord *séparer* les causes afin d'obtenir un « résultat pur[773] ». Mais la nature elle-même n'agit pas abstraitement par des causes isolées. C'est pourquoi il faut mettre en place artificiellement ce rapport causal abstrait et c'est ce que le savant appelle *l'expérimentation*. Or, pour établir cette procédure scientifique (souvent selon des *hypothèses*), il nous faut penser *a priori* la production du phénomène par la nature et, en ce sens, il nous faut *anticiper* l'effet à partir d'une cause hypothétique. C'est pourquoi expérimenter revient à prophétiser sur la nature.

Cela dit, si la connaissance expérimentale implique toujours une conception *a priori* de l'objet, il est tout aussi vrai que ce type de connaissance n'est pas, rigoureusement parlant, science (sens philosophique). Car, dans le cadre expérimental, nous ne dépassons jamais le rapport *hypothético-déductif,* qui repose lui-même sur la confirmation de la *répétition* des expériences et finalement sur une forme d'induction. Certes, grâce aux mathématiques, il est possible de construire *a priori* un objet, mais dans le cadre limité de sa géométrisation. Il existe quantités de principes physiques non-géométriques (ne serait-ce que l'inertie ou la gravité), qui sont en ce sens de purs principes dynamiques (relatif au mouvement et non à la pure forme des phénomènes spatiaux), que la physique expérimentale admet et dont elle cherche souvent une formalisation mathématique, mais qui, en dernier ressort, ont toujours besoin d'être validé ou infirmé par l'expérimentation. Par conséquent, si l'on en reste à l'hypothético-déductif, alors il faut renoncer à une science dont les propositions sont *catégoriquement* vraies ou *absolument a priori*. Car nécessaire *a priori* signifie ce dont

[773] *Ibid*, §4, p.76.

l'opposé contradictoire est impossible indépendamment de toute expérience et c'est bien là le concept authentique de la *science.*

Ainsi la philosophie de la nature n'est pas seulement ce qui sert à satisfaire le goût pour la spéculation, mais c'est la raison même qui l'appelle, puisqu'elle nous impose de tendre vers l'*apodictique* et, si possible, d'établir la fondation indubitable pour nos connaissances empiriques. La seule possibilité pour une telle fondation *a priori* est de concevoir les causes ultimes, non pas à travers une *insertion* de règles intellectuelles de notre *entendement* dans la nature, mais par l'idée d'une *autoproduction* de ses objets par la nature elle-même :

> Nous ne savons que ce qui s'est auto-produit ; le savoir au sens le plus strict du terme est donc un *pur* savoir *a priori*. La construction au moyen de l'expérimentation n'est certes pas une autoproduction absolue des phénomènes[774].

Autrement dit, penser *a priori* pour la physique spéculative consiste à *s'élever* au-dessus de tout phénomène sensible et à reproduire en pensée ce que la nature produit *d'elle-même*, selon sa *propre règle* et non selon celle de notre entendement subjectif. Schelling s'oppose ici au subjectivisme physique kantien et fichtéen, qui refuse de dépasser le point de vue de la législation par l'entendement[775]. Il nous faut plutôt concevoir les lois naturelles comme ce qui découle de *l'Idée* même de la nature, ou encore comme ce qui résulte de sa pulsion auto-productive en tant qu'*auto-objectivation* de l'intelligence absolue. Mais cette

---

[774] *Ibid.*, §4, p.76.

[775] Sur le dépassement de l'empirisme kantien et du subjectivisme fichtéen concernant la science de la nature et en particulier sur le rôle qu'a pu jouer la chimie dans l'élaboration même de la Naturphilosophie schellingienne, on peut se rapporter à l'article de Mai Lequan : *1797-1799 : D'une philosophie de la chimie au chimisme en philosophie. Les premiers écrits de Schelling sur la nature*, dans « Dix-huitième siècle » (2010/1 n°42), p.491 à 512. Le passage suivant nous semble particulièrement éclairant : « Les ***Idées*** adoptent une position paradoxale à l'égard de Kant : d'une part, éloge du dynamisme métaphysique kantien, qu'il s'agit de doter d'une fondation plus profonde, transcendantale et subjective « à la Fichte » ; d'autre part, éloge anti-kantien de la chimie en tant que science empirique et double intégration de celle-ci dans les sciences et dans la philosophie de la nature. [...] Il puise dans la chimie d'alors, si ce n'est un modèle, du moins un début pour sa ***Philosophie der Natur***, dans la mesure où, de toutes les sciences existantes, elle est celle qui a accompli, dans les dernières années du siècle, les avancées les plus spectaculaires ***dans son domaine expérimental propre***. Tout se passe comme si la chimie indiquait, ***au-delà d'elle-même,*** au philosophe la voie d'une élévation de son propre savoir empirique à un savoir spéculatif rationnel, englobant si ce n'est encore l'intégralité de la nature en un tout systématique de niveaux, degrés ou moments (que Schelling appellera bientôt « puissances »), du moins, un système de la nature ***inorganique***. La chimie de 1797 joue le rôle de catalyseur historique pour le déploiement d'une ***philosophie de la nature***, laquelle inclut, voire se réduit à une ***philosophie de la chimie***. Toutefois, pour faire advenir cette philosophie chimique de la nature, il faut transposer les succès remportés ces dernières années sur le terrain de l'expérience, au plan de la raison philosophico-spéculative, dont la méthode consiste à ***construire, déduire*** (terme que Schelling emprunte au vocabulaire de l'idéalisme transcendantal de Kant et Fichte), ***engendrer, créer*** (idéalement, conceptuellement, voire réellement, physiquement) la nature (inorganique). » (p.494-495)

auto-production de la nature n'est elle-même pensable qu'à condition d'admettre qu'il est *impossible* qu'elle parvienne à l'identité absolue, car elle atteindrait alors un état de repos qui contredirait son essence (une *tendance* à l'autoproduction). C'est pourquoi la nature, au sens spéculatif et *a priori*, ne doit être pensée ni comme un simple produit (repos), ni seulement comme productive (tendance sans résultat, pure virtualité), mais comme une *fluctuation* entre la production et le produit : un *produit productif*. C'est également pourquoi la loi *a priori* de la physique spéculative est la *dualité universelle*, par laquelle le mouvement de la nature est constamment entretenu entre l'action de produire et son résultat qui n'épuise jamais l'infinité de la puissance productive.

Toutefois, il ne faut pas concevoir la philosophie de la nature comme se dispensant de vérifications empiriques. Ses propositions font constamment appel à l'expérience et aux données de la sensation. De la même façon que la physique expérimentale intègre les données sensibles dans une conception *a priori* (indissociable de sa formalisation mathématique), la philosophie de la nature les intègre dans une conception *rationnelle* qui élève des propositions purement historiques (factuelles) au rang de propositions *a priori*, c'est-à-dire qu'elles deviennent des propositions nécessaires. Mais la différence repose sur le caractère *systématique et totalisant* de la physique spéculative qui s'efforce de reconduire tous les phénomènes sensibles à son *phénomène primitif*, en l'inscrivant dans l'intelligence *absolue* :

> Or, il faut qu'il soit possible en général de connaître chaque phénomène naturel primitif comme purement nécessaire. En effet, s'il n'y a dans la nature aucune contingence, alors aucun phénomène primitif ne peut être contingent. Bien plus : ne serait-ce parce que la nature est un système, il faut qu'il y ait, pour tout ce qui se passe et se produit en elle, un enchainement nécessaire en un quelconque principe donnant sa cohésion à la nature entière[776].

Autrement dit, le caractère partiel de la physique expérimentale est que son recours (légitime) à l'expérience sensible la rend dépendante de la *contingence* des perceptions. Son élévation à la nécessité *a priori* repose sur sa formalisation mathématique et exclut donc, non seulement le *vivant* qui n'est pas réductible à sa géométrisation et au mécanisme, mais également les *qualités* naturelles des corps qui ne peuvent être expliquées rationnellement par le jeu des formes spatiales, qui n'expliquent précisément que leur rapport *quantitatifs* (et non qualitatifs). Ainsi, les qualités des corps ne sont pas expliquées par la physique expérimentale, mais constatées par la sensation et étudiées selon la modification de *grandeur* des corps et leur *changement d'état*, mais l'origine de leur nature est laissée dans l'obscurité. La tâche de

[776] *Ibid.*, §4, p.80

la philosophie de la nature est précisément de reconduire le phénomène sensible à son *phénomène originaire* en découvrant le *fondement de la qualité des corps*. Par exemple, nous disons que la terre n'est pas un cercle mais une ellipse car elle est aplatie à ses pôles. La raison invoquée pour expliquer ce phénomène *sensible* est l'augmentation de sa force centrifuge au niveau de l'équateur et de sa diminution au niveau des pôles, qui, sous l'effet de la gravité terrestre, s'aplatissent. Cette explication présuppose des concepts de *force* appliqués à un cadre géométrique rendant compte de la forme (elliptique) de l'objet étudié (la terre). Mais sur quelle série de raisons reposent ces forces ? Pourquoi la terre a-t-elle un centre de gravité et émet-elle également une force répulsive ? Quelle est la nécessité rationnelle du phénomène *originaire* de l'attraction des corps ? La philosophie de la nature cherche à rendre compte de ces phénomènes en dépassant le cadre épistémologique de l'hypothèse explicative du phénomène sensible et en inscrivant l'hypothèse elle-même dans un principe *purement intellectuel* d'explication. C'est le sens de la méthode de la *construction* philosophique.

E. Modification quantitative et qualitative de la matière

Il faut faire remarquer que la philosophie de la nature n'est pas une invention schellingienne ou du courant historique de la *Naturphilosophie*. Non seulement la physique de l'Antiquité était de nature spéculative, mais les physiciens modernes (depuis Copernic) continuent de spéculer sur la réalité de l'univers. Ce qu'il y a de philosophique dans la physique newtonienne est le postulat de la force d'attraction qui agit *à distance* et qui, de ce fait, dépasse une conception strictement mécaniste (par choc), comme celle par exemple de Descartes. C'est en ce sens que les principes newtoniens peuvent être appelés *dynamiques* et élèvent sa conception à une vision *philosophique* de l'univers, qui *explique l'origine du mouvement* selon des principes *spéculatifs*[777]. C'est en ce sens que Kant a écrit

[777] Il existe une *contradiction* dans la métaphysique de la nature kantienne, contradiction qui repose sur la limitation par la chose en soi et que Schelling à critiquer dans son introduction des *Idées* (1797) dont nous avons fait le commentaire en « Section III, chap. 1 ». Cette contradiction est la suivante : d'un côté, Kant admet que la matière est *empirique* : « Si je dois définir le concept de matière [...], alors la matière est tout *objet des sens externes,* telle serait la définition purement métaphysique de la matière. [...] La *matière,* par opposition à la *forme*, serait ce qui est objet de sensation dans l'intuition externe, et par suite l'élément proprement empirique de l'intuition sensible et externe, puisqu'il ne peut pas du tout être donné *a priori*. » Kant, *Principes métaphysiques de la science de la nature, op.cit.*, (481) / p. 81. Tandis que d'un autre côté, Kant *attribue* à cette matière, comme contenu de la perception sensible que Kant réduit au *simple mobile* afin de la concevoir comme un pur objet spatial (*a priori*), des forces motrices *inhérentes* à cette matière : « La matière remplit un espace non par sa simple *existence,* mais par une *force motrice particulière*. » (497) / p. 110. Contradiction manifeste lorsque l'on sait que tout mobile dans l'espace (matière) est posé divisible selon Kant lui-même : « La matière est *divisible à l'infini*, et cela en parties dont chacune à son tour est matière. » *Ibid.,* (503) / p.121. Il est en effet impossible d'attribuer à objet divisible (à l'infini) des forces simples, c'est-à-dire dont l'action n'implique aucune division possible. Cette attribution correspond trait pour trait à ce que Descartes appelait une qualité occulte. Le problème vient du fait que Kant refuse de déduire les forces naturelles d'une matière déjà *spirituelle*, c'est-à-dire d'une

philosophiquement son *Histoire générale de la nature et théorie du Ciel* (1755) et également ses *Premiers principes de la science métaphysique de la nature* (1786). Kant y affirme que la physique newtonienne présuppose des principes universels de nature *dynamique* (qui expliquent l'*origine* du mouvement), non réductibles à la formalisation mathématique, que l'on peut élever à la dignité philosophique[778] d'explication de l'univers, puisqu'ils ne sont pas bornés au champ de l'observable.

Cependant, Schelling n'est pas satisfait des principes kantiens. Il est vrai que les principes d'attraction et de répulsion dépassent le mécanisme dans la mesure où ils supposent que la *matière* n'est pas un ensemble de corps agissant *par contact*, mais un *produit de force*[779] qui agissent sur les corps sans qu'il y ait contiguïté entre ces mêmes corps. Autrement dit, ces forces ne sont pas matérielles (situées dans l'espace), mais elles sont la *condition* transcendantale de la matière et de tout remplissement de cette matière dans un espace donné. Ces forces sont *dynamiques* car elles expliquent l'origine du mouvement des corps sans renvoyer sa transmission à une régression à l'infini. Mais ces principes dynamiques sont tout de même *soumis au mécanisme*. Car, ils ne rendent possible qu'une explication *quantitative* des corps en mouvement, ce qui revient à n'expliquer que des différences de *figure* ou de *densité* des corps, c'est-à-dire à réduire la réalité naturelle à une *accumulation* plus ou moins importante de matière dans un espace donné. Certes, le mouvement ne se réalise plus par contact, mais la conception sous-jacente des phénomènes naturels est strictement *corporelle*, car toute réalité naturelle est réduite à n'être qu'un degré plus ou moins grand de

---

matière qui contient ces forces comme propriété universelles de l'*espace absolu* et non simplement relatif (espace imaginaire) comme le veut Kant. D'où l'importance pour Schelling de déduire en priorité la matière (= l'espace rempli) en tant que première totalité relative ou *premier existant* doué de force en tant que propriétés essentielles : « *Par conséquent la matière est totalité relative* en général, et puisqu'elle peut être dérivée immédiatement du A = B, expression de la puissance en général, elle est donc la *première* totalité relative, ou ce qui est posé en premier lieu lorsque la puissance est posée. *Supplément. La matière est le* primum Existens. » (*Exposition, op.cit.*, §51, (143) / p. 77).

[778] « Mais afin de rendre possible l'application de la mathématique à la doctrine du corps, laquelle ne peut devenir une science de la nature que de cette manière, il faut que les principes de la *construction* des concepts qui relèvent de la possibilité de la matière en général soient indiqués en premier. Il faudra par conséquent se fonder sur une décomposition complète du concept d'une matière en général – ce qui est l'affaire de la philosophie pure, laquelle n'emploie à cette fin aucune expérience particulière mais seulement ce qu'elle trouve dans le concept séparé lui-même (bien qu'en-soi empirique) et qui est en relation avec les intuitions pures de l'espace et du temps (d'après des lois qui se rattachent déjà essentiellement au concept de nature en général) : c'est là par conséquent une véritable *métaphysique de la nature corporelle*. » *Ibid.*, (472) / p.66.

[779] « Ces deux forces motrices de la matière [attraction et répulsion] sont les seules que l'on puisse penser. Car tout mouvement qu'une matière peut imprimer à une autre doit toujours être considéré comme étant communiqué suivant la ligne droite entre deux points, puisque chacun des deux matières n'est regardée à cet égard que comme un point. Or il n'y a que deux sortes de mouvements possibles sur cette ligne droite : l'un par lequel ces points *s'éloignent* l'un de l'autre, et l'autre par lequel ils *s'approchent* l'un de l'autre. La force qui est cause du premier mouvement s'appelle *force de répulsion* et celle qui est cause du second s'appelle *force d'attraction*. » *Ibid.*, (498-499) / p. 113.

remplissement d'espace (densité) et ainsi toute *qualité* naturelle équivaut à la *consistance* relative de la matière :

> Je parle plutôt d'une forme de représentations qui ont été implantées par Kant dans les têtes philosophiques et qui se ramènent pour l'essentiel au fait de ne plus apercevoir dans la matière qu'un remplissement d'espace affecté d'un degré déterminé, et donc en toute différence de la matière qu'une simple différence dans le remplissement d'espace (c'est-à-dire une différence de densité) et dans toutes les modifications dynamiques (qualitatives) uniquement de simples modifications dans le rapport des forces *répulsives* et attractives[780].

Dans la science de la nature kantienne, il s'agit donc toujours d'une forme de mécanisme en ce sens que les phénomènes naturels sont expliqués par une *modification extérieure* de la matière, reposant sur des « modifications de la consistance de la matière elle-même[781] » mais sans que l'on puisse déduire les propriétés des *forces dynamiques*, qui n'expliquent alors que le rapport *quantitatif* des corps et ainsi *l'état* de la matière (solide, liquide, gazeux). Concernant la connaissance des qualités, la physique expérimentale mécaniste nous renvoie à la sensation et à la contingence et c'est pourquoi d'ailleurs Kant lui-même récuse la possibilité d'une chimie scientifique. D'où proviennent en effet ces *qualités naturelles* de la matière que l'on impute aux atomes ? De la sensation que l'on transforme en atomes de matière et, à partir d'une base aussi fragile, l'objectivité qualitative des corps s'évapore dans le *flux du devenir*. C'est précisément la fonction de la philosophie de la nature que de déduire, non pas les qualités elle mêmes (purement sensibles et donc inessentielles), mais les *fondements* de la *diversité qualitative* de la matière. Schelling récuse que les qualités des corps (par exemple que l'un soit combustible et non l'autre) reposent sur un simple degré d'accumulation de matière et d'équilibre des forces dynamiques :

> Nous ne nions certes pas que ces phénomènes, considérées au niveau le plus extérieur de leurs manifestations, soient des modifications du rapport des forces fondamentales ; nous refusons simplement que ces modifications en soient *rien d'autre* ; bien plus nous sommes convaincus que ce principe soi-disant dynamiste, en tant que fondement pour l'explication de tous les phénomènes naturels, est bien trop superficiel et insuffisant pour atteindre la profondeur véritable et la multiplicité des phénomènes naturels […].

Schelling veut montrer que les *forces elles-mêmes* sont porteuses de *qualités différenciées* et que, s'il existe en effet une *force originaire absolue et homogène*, cette force n'en reste pas moins limitée par une force *négative*. Ainsi le monde est constamment traversé

---

[780] *Ibid.*, §5, p.84, (281)

[781] *Ibid.*, §5, p.85, (281)

par une *duplicité* de forces, qui sont à l'origine des différences qualitatives de la matière et de leur perception en tant que phénomène. Ce point est très clairement formulé dans son essai *De l'âme du monde* :

> La force primitivement positive, si elle était *infinie*, tomberait totalement hors des limites de la *perception possible*. Limitée par la force opposée, elle devient une *grandeur finie* — elle commence à être objet de perception, autrement dit elle se manifeste dans des *phénomènes*[782].

Comment s'organise cette dualité qui rend perceptible cette force positive et la rend ainsi matérielle ? C'est ce que nous allons examiner maintenant.

II. La limitation de la productivité absolue et l'état d'équilibre du produit

A. Différence entre « l'être » et « l'Être-même »

La philosophie de la nature (physique spéculative), contrairement à la physique mathématique (objective), ne procède à aucun mélange entre l'*a priori* et l'empirie :

> La physique en tant qu'empirie n'est rien d'autre qu'une collection de faits, de récits à propos de la chose observée et de ce qui a lieu dans des conditions naturelles ou arrangées. Dans ce qu'on appelle aujourd'hui la physique, l'empirie et la science sont mélangées l'une à l'autre et c'est pourquoi cette physique n'est ni l'une ni l'autre[783].

Bien que cela puisse paraître aujourd'hui excessif en raison du privilège épistémique accordé à la physique objective, Schelling récuse la *pure* scientificité de cette dernière, en raison de *l'idéal* philosophique d'une science complètement *a priori*. C'est pourquoi il conçoit, sur le modèle de la construction mathématique dans l'intuition sensible pure, une construction philosophique dans l'intuition intellectuelle, conformément au concept *antique* de la science. La science philosophique ne doit donc *pas* considérer son objet comme « quelque chose d'achevé[784] », mais au contraire comme un objet qui *a été produit* par le savoir philosophique. La seule possibilité d'une telle production absolue de l'objet est de commencer par le concept d'*inconditionné*, ce qui suppose la distinction entre « l'Être-même » et « l'être ». « L'Être-même » est le concept d'une productivité *illimitée* (la force

---

[782] Schelling, *De l'âme du monde*, une hypothèse de la physique supérieure pour l'explication de l'organisme général, Traduction, annotation et postface de Stéphane Schmitt, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2007, p.14, (77).

[783] *Id.*, §6, I, p.87, (283).

[784] *Id.*, §6, I, p.88, (283).

positive originaire), c'est-à-dire d'une action qui n'a pas encore fait l'objet des limitations telles que nous les observons dans la perception sensible. C'est pourquoi l'Être-même n'est rien d'autre que la *nature* considérée comme *productive* ou également comme *pur sujet*. Généralement, à cause de notre condition corporelle et sensible, nous considérons la nature elle-même comme *être-là*, c'est-à-dire comme *produit* naturel (*cette* planète-*là, cette* plante-*là, cet* animal-*là* etc…). Nous nous intéressons à la nature seulement en *relation* avec la l'individualité *existante*. Or la philosophie comme science doit pouvoir faire *abstraction* de l'individualité (l'être comme produit) et ne considérer que *l'Être-même* ou la nature comme *sujet* (le pur universel). Il faut donc faire la distinction entre le *monde* en tant que collection d'objets naturels et la *nature* comme *productivité* :

> Pour la science de la nature, la nature n'est donc primitivement que productivité, et la science doit partir de cette productivité comme de son principe.
>
> Dans la mesure où nous ne connaissons le tout des objets qu'en tant qu'ensemble des êtres, ce tout est pour nous un simple monde, c'est-à-dire un simple *produit*. […]
>
> Dans la mesure où nous posons le tout des objets non pas simplement comme produit, mais nécessairement en même temps comme productif, ce tout s'élève pour nous jusqu'à la *nature*, et dans l'usage courant de la langue, c'est bien cette *identité du produit et de la productivité*, et rien d'autre, qui est désigné par le concept de nature[785].

D'autre part, en raison de ce *dépassement* du monde *vers la nature,* il ne faut *pas* concevoir la philosophie de la nature comme une explication des phénomènes sensibles (science objective). Lorsque Schelling dit que la philosophie de la nature ne développe son savoir « que grâce à l'expérience et par l'intermédiaire de l'expérience[786]», il ne faut surtout pas penser qu'il revient vers une conception objectiviste de la science. En fait, il veut simplement dire que tout savoir, même celui qui est purement *a priori*, commence par des *observations* dans le monde sensible et la recherche de régularités, afin de pouvoir seulement ensuite « être élevées à la dignité de propositions *a priori*[787] ». De la même façon que la science objective inscrit le phénomène sensible comme un objet théorique dans un schéma qui en explique la possibilité, la science spéculative part du phénomène sensible (proposition historique) afin de *remonter* vers sa source absolue ou son *archétype* dans *l'Idée*. La

[785] *Id.*, §6, II, p.89, (283-284).

[786] *Id.*, §5, p.79, (278).

[787] *Id.*, §5, p.80, (278).

philosophie de la nature opère donc un véritable changement de *modèle*, dans la mesure où elle ne sert de l'empirie que comme « tremplin » vers son modèle suprasensible et, si l'on veut, convertir des notions contingentes issues de l'expérience sensible en concepts rationnels ayant une nécessité *a priori* :

> […] de sorte que toute proposition qui pour moi est purement historique ou est une proposition empirique, devient une proposition *a priori* à partir du moment où je parviens, immédiatement ou médiatement, à saisir sa nécessité interne. Or, il faut qu'il soit possible en général de connaître chaque phénomène naturel primitif comme purement nécessaire[788].

Il s'agit donc bien de dépasser le phénomène contingent (sensible) vers le phénomène *primitif*, c'est-à-dire à le concevoir non pas seulement dans un concept schématique de l'imagination (science objective), mais dans *l'Idée* de la nature, qui doit être conçu comme un *système*, c'est-à-dire réellement comme un *organisme* :

> Cette compréhension de la nécessité interne de tous les phénomènes naturels devient certes encore plus accomplie à partir du moment où l'on tient compte du fait qu'il n'existe pas de véritable système qui ne soit pas en même temps un tout organique[789].

Maintenant que ces éléments de méthode ont été rappelés, nous pouvons examiner l'organisation du système lui-même.

B. Le temps comme infinité idéelle

Nous avons vu que la nature au sens philosophique est *sujet pur* ou *productivité absolue*. Cependant, si l'on en reste à ce simple concept, nous avons seulement une « infinité idéelle[790] » qui n'a aucune réalité car elle supprime immédiatement tout produit (objet). Le problème est donc le suivant :

Comment concevoir la productivité absolue de la nature comme une infinité *empirique* (objet), sans chuter dans la contingence de l'être du monde sensible ?

Nous avons vu plus haut (I, A) que la nature n'est au fond rien d'autre que l'intelligence devenant objective (processus). Or, Schelling propose désormais une nouvelle idée, à savoir que cette même *intelligence*, dans la mesure où elle s'efforce de se déployer comme nature (processus d'objectivation), est le *temps* :

---

[788] *Id.*, §5, p.80, (278).

[789] *Id.*, §5, p.80, (279).

[790] *Id.*, §5, p.91, (285)

> La série primitivement infinie (l'idéal de toutes les séries infinies) est celle dans laquelle se déploie notre infinité intellectuelle, le *temps*[791].

Cette conception du temps doit être distinguée du temps *successif*, qui est obtenu par « composition[792] ». Ce temps dont parle Schelling est celui qui « soutient notre conscience[793] », ce qui en fait quelque chose de *permanent*. En fait, ce qui nous fait concevoir le temps comme une série successive (instant par instant, que l'on traduit arithmétiquement), c'est la « *réflexion primitive*[794] ». Cette réflexion[795] n'appartient pas au temps conçu dans l'intuition. Elle a sa source notre *conscience*, qui sépare le produit naturel de *l'infinité intellectuelle* et c'est cette séparation qui fait que « notre existence acquiert de la durée[796] ». Ce temps *purement intellectuel* n'a rien aucun rapport avec le temps de l'existence consciente, qui est une composition par succession d'instants, dérivé lui-même du sentiment de la durée. En tant que pure *permanence*, il est le temps *en soi*, c'est-à-dire *l'éternité*. Mais l'éternité (aucune durée) est ici conçue dans sa productivité, c'est-à-dire comme processus d'objectivation de l'intelligence, ce qui ne peut se réaliser qu'à travers une *série* (non-successive, mais *simultanée*) et cela n'est possible que si *l'éternité elle-même a la forme du temps*. Car comment peut-on penser une *simultanéité des produits* dans l'action absolue sans une *permanence* sous-jacente du *même* temps ? En fait, la distinction entre l'éternité et le temps (permanent) est délicate. Elle repose sur la distinction entre l'essence et le forme, c'est-à-dire que l'éternité *en tant que telle* est pure unité et ne tolère aucune différence (l'essence), tandis que le temps est *l'expression* de l'éternité dans la multiplicité ou dans sa synthèse avec la délimitation (la forme). Or l'intelligence absolue est ici *nature*, c'est-à-dire dans sa synthèse avec le *multiple*.

Mais cette distinction, aussi subtile soit-elle, permet de résoudre les contradictions insolubles (« sophisme[797] ») que soulève la réflexion sur la nature. En effet, sans cette présupposition d'une *continuité* de l'action productive de la nature, nous sommes contraints de décomposer le mouvement sous forme mathématique et de concevoir sa transmission « par

---

[791] *Id.*, §6, III, p.91, (285).

[792] *Id.*, §6, III, p.91, (285).

[793] *Id.*, §6, III, p.91, (285).

[794] *Id.*, §6, III, p.91, (285).

[795] Ce passage de la philosophie de nature permet lui aussi de justifier notre concept de « paradigme de la réflexion ». Nous voyons bien ici que, sans la présupposition de l'intuition intellectuelle (« Je » absolu), le point de vue philosophique ne peut être que celui de la « représentation », qui identifie « l'être » au mouvement de réflexion dans la pensée. Schelling nous invite dans ce passage à nous élever au niveau de *l'intuition productive*.

[796] *Id.*, §6, III, p.92, (285).

[797] *Id.*, §6, III, p.92, (286).

choc et réaction[798] », ce qui nous empêche de concevoir la source absolue du mouvement (conception dynamique). Schelling argumente en faveur de l'importance de ce concept de *continuité* dans la nature, en faisant référence à « la loi suivant laquelle il n'y a pas de saut dans la nature[799] », c'est-à-dire que tout y advient comme d'une seule chaine et qu'il est impossible de déterminer précisément le commencement ou l'arrêt de la série entière. Bien entendu, cela ne signifie pas que la discontinuité et le mécanisme soient impensables dans la nature, mais seulement qu'il existe deux points de vue différents : l'intuition et la réflexion.

C. La subsistance du produit : la limitation du sujet pur et la reproduction constante

Reprenons maintenant les termes du problème. Nous avons d'un côté le *sujet pur* ou l'activité purement *idéelle*, qui ne laisse place à *aucune réalité* et dont la *vitesse* d'action est *infinie*. De l'autre, nous avons l'exigence d'une *limitation* de l'activité *idéelle* afin qu'un produit réel puisse apparaître à l'intuition. Il faut donc concevoir également une seconde activité, qui soit *limitante*, et par laquelle la vitesse infinie de la première activité devienne *finie* et ainsi donne naissance à un produit déterminé dans l'intuition :

> Que le déploiement de la nature ait lieu à une vitesse finie, et qu'elle devienne ainsi objet de l'intuition, cela n'est pas pensable sans que la productivité soit primitivement entravée[800].

Mais cette activité limitante ne peut être qu'*interne* à la nature. Ce qui signifie qu'elle doit passer d'une productivité illimitée à une productivité limitée, c'est-à-dire qu'elle doit introduire en elle de la « négativité[801] », ce qui peut également s'exprimer par le concept de *duplicité*. Autrement dit, l'idée que la nature *repose* sur une activité absolument positive, purement idéelle, ne doit pas nous tromper : c'est *l'intelligence* (voir plus haut I, A) au fondement de la nature qui est absolument *positive*, mais la nature est inconcevable sans cette *dualité* des activités par laquelle elle est *limitée* :

> La nature doit se devenir primitivement objet à elle-même, cette transformation du *pur sujet* en un *soi-objet* est impensable sans une scission primitive dans la nature elle-même[802].

---

[798] *Id.*, §6, III, p.93, (286).

[799] *Id.*, §6, III, p.93, (286).

[800] *Id.*, §6, IV, p.94, (287).

[801] *Id.*, §6, IV, p.95, (287).

[802] *Id.*, §6, IV, p.95, (288).

Cette dualité introduit donc de la négativité dans la productivité infinie et semble contredire notre concept initial. Mais la négativité en question est *relationnelle*, c'est-à-dire que la *passivité* du produit est seulement *apparente*, car l'activité limitante ou négative de l'activité productive n'est pas *en soi* négative. Elle n'est négative que par son opposition réelle à l'activité productive (opposition de direction), mais *intrinsèquement* sa puissance de limitation est *positive*. Mais la difficulté est que, si elles sont toutes deux positives et ne donnent naissance à une *limite* de la production seulement par leur *rencontre*, alors il est logique que le produit soit seulement un simple *anéantissement* et n'ait donc aucune réalité :

> […] elles s'anéantiront là où elles se rencontrent, produit est donc = 0, et une fois encore rien n'en vient à l'état de produit[803].

La solution de Schelling est que le *produit* est une *reproduction constante* à l'infini. La reproduction permet de maintenir l'opposition des activités contradictoire (directions opposées) tout en évitant de faire tendre la production au repos absolu. Schelling suggère une image de cette reproduction constante : le produit n'est jamais purement limité ou au repos (= 0), ni absolument positif comme l'est l'intelligence (= 1), il est donc un équilibre entre les deux, c'est-à-dire ½. La conséquence est que le *produit naturel* (phénomène primitif) n'est ni *persistant* comme l'est le simple *objet*, ni *infiniment actif* comme l'est le simple *sujet*, mais il est un *équilibre* des deux. En fait, le produit comme objet est seulement « une simple limite[804] », un anéantissement de l'activité positive mais cette dernière *remplit* continuellement ce point limite en s'efforçant de le dépasser :

> En chacun de ces points, le courant se brise [la productivité est anéantie], mais à chaque instant survient une vague nouvelle qui remplit la sphère[805].

Ainsi le *produit naturel*, considéré en tant que *phénomène primitif* de l'action absolue de la nature, n'est pas véritablement infini comme l'intelligence absolue, ni fini comme l'est l'objet de la perception sensible, mais il est un « développement infini[806] », c'est-à-dire qu'il est en effet limité en tant qu'il possède une *forme déterminée*, mais il est illimité en tant qu'il *remplit* continuellement cette forme en cherchant à supprimer la limite.

---

[803] *Id.*, §6, IV, p.97, (288).

[804] *Id.*, §6, IV, p.98, (289).

[805] *Id.*, §6, IV, p.98, (289).

[806] *Id.*, §6, IV, p.99, (290).

D. La relativité des qualités sensibles

Si la nature est donc un *processus*, alors ce déploiement de l'idéel se réalise *par degré* (différents points d'entraves) et chacun des degrés de la *ligne universelle* (la série idéelle ou le temps) est lui-même *infini*. Cela signifie que chaque produit naturel n'est pas une entité discrète obtenue par composition, mais qu'il *reflète l'infinité idéelle*. Autrement dit, Schelling résout ainsi le problème de la synthèse de l'unité et du multiple : l'infinité idéelle (l'intelligence) n'est *jamais divisée*, mais elle se conserve dans chaque point d'entrave, par laquelle l'infinité idéelle acquiert une forme déterminée. C'est pourquoi Schelling, d'inspiration leibnizienne, défend l'idée que *l'univers*, bien qu'il soit *un* au sens absolu, *se multiplie* autant de fois qu'il le faut pour *fonder* le point d'entrave (le produit) et ainsi le remplir de son infinité :

> Il n'y a qu'un seul point primitif d'entrave de la productivité, mais on peut penser d'innombrables points d'entraves du *déploiement*. Chacun de ces points est caractérisé pour nous par un produit, mais la nature est encore infinie en chacun des points du déploiement, la nature est donc encore infinie en chaque produit, et en chacun repose le germe d'un univers[807].

Cette multiplication n'a donc pas lieu dans *l'essence* dont la caractéristique est l'unité absolue (aucune multiplicité). Cette « multiplication de l'univers » n'a lieu qu'en relation avec chaque point d'entrave de la ligne et c'est seulement d'une façon *virtuelle* que l'univers est contenu dans chacun des points (pulsion vers l'infinité). C'est d'ailleurs pourquoi Schelling parlera, à partir de 1801, des *puissances* de l'identité, puisque l'univers n'est pas *actuellement* reproduit dans chaque point de la ligne, mais contient *l'effort* vers l'infinité. Autrement dit, l'infini idéelle reste *en retrait* et n'est jamais présent sur un point de la ligne, puisqu'il est la ligne en totalité. Chaque point ou délimitation de la ligne est son image originaire, l'Idée, qui réalise la synthèse de l'unité et du multiple.

Cette *infinité potentielle* de chaque produit implique *l'impossibilité* d'une division en *parties* et ainsi impose l'idée d'une *division à l'infini* dans chaque synthèse. Autrement dit, même si nous essayions de diviser le produit en ses éléments les plus petits, nous ne tomberions jamais sur un élément simple, mais toujours sur la *reproduction* infiniment plus petite des mêmes facteurs de la synthèse primitive :

> Le produit se déploie à l'infini. Dans ce déploiement, rien ne peut donc apparaître qui ne soit pas à nouveau un produit (une synthèse) et qui ne puisse

[807] *Id.*, §6, IV, p.100, (291).

> se décomposer en de nouveaux facteurs, dont chacun possède à nouveau ses facteurs.
>
> Même au moyen d'une analyse poursuivie à l'infini, on ne pourrait donc parvenir dans la nature à quelque chose qui serait absolument simple[808].

Ainsi, comme l'avait fort justement aperçu Leibniz, c'est la *monade* en tant qu'atome spirituelle, qui, hormis Dieu, est le seul élément absolument simple. Schelling ne l'appelle pas ici monade[809], mais *productivité primitive*. Chaque produit naturel exprime la simplicité de l'intelligence absolue (Dieu), mais à différents degrés de rapprochement d'une conscience absolument claire. Or, chaque produit naturel se distingue de l'intelligence absolue par sa relation de facteurs ou *structure*. On peut donc considérer que la productivité naturelle (l'intelligence) est la *limite* de tout produit, c'est-à-dire qu'aucun produit ne peut présenter cette pure productivité dans sa *complétude*.

Mais Schelling demande s'il n'y a pas tout de même une *indication* de cette pure productivité dans *l'expérience* (produit naturel fini), c'est-à-dire concrètement dans *l'espace*. Or, s'il est évident que cette productivité ne peut être *dans l'espace* (puisque sinon elle serait devenue un produit naturel fini, ce qui est impossible), en revanche il est possible que le « quelque chose » *qui remplit l'espace* (qui devient matériel) se *manifeste* dans l'espace mais sans être identique à la matière. Autrement dit, Schelling propose la distinction conceptuelle suivante : la *matière* est *l'espace rempli lui-même* mais le « quelque chose » qui devient la matière (dans l'espace) n'est *pas* la matière et se trouve « *par-delà* l'espace[810] ». Les objets naturels *finis* sont *matériels* et c'est en ce sens qu'ils sont *dans* l'espace et *dans* le temps. C'est ce qui les rend *destructibles* à la fois chimiquement et mécaniquement. Mais la *qualité en tant que telle* de chaque produit naturel (destructible) n'est *pas* matérielle : elle traverse le substrat matériel et *indique* par ses effets l'action de la *productivité absolue* (l'intelligence absolue). En fait, la *matière*, en et pour elle-même, est un produit *de l'intelligence absolue*, en tant qu'elle est l'Idée de *l'espace rempli*. Mais c'est un *fait* que les produits naturels se *détachent* de la pure Idée de la matière et deviennent alors susceptible de décomposition et de destruction (d'où l'existence du vide), car ce sont en vérité des produits purement imaginaires (sensibles) qui n'ont pas d'identité permanente (faux-être). Or, selon Schelling, ces produits matériels finis sont tout de même traversés par « quelque chose » d'*essentiel* et c'est

---

[808] *Id.*, §6, IV, p.101, (291).

[809] Ce sera le cas dans d'autres textes, notamment dans les *Aphorismes* de 1805. Mais son concept est différent de celui de Leibniz.

[810] *Id.*, §6, IV, p.102, (292).

précisément ce que Schelling appelle « le fondement dernier » de la *qualité,* qui ne saurait donc être situé *dans* l'espace :

> Mais une réalité de ce genre est seulement le fondement dernier de toute qualité ; en effet, même si une qualité peut être anéantie par une autre, cela ne se produit cependant que dans un troisième produit C pour la formation et la conservation duquel A et B (les facteurs opposés de C) doivent continuer à agir[811].

Autrement dit, lors de la transformation des produits naturels, par exemple celle de l'eau en vapeur à cause de la chaleur, le substrat matériel change en effet puisque l'eau n'*est* plus, mais la qualité (ou ses propriétés) de l'eau est *conservée* dans la vapeur. Il y a seulement eu un passage à un nouveau produit (C), mais les produits A (l'eau) et B (la chaleur) sont conservés (leurs propriétés). Cependant, nous serons d'accord pour dire que le fondement de la qualité sensible n'est pas une réalité extensive, car elle ne se situe en aucun espace[812] : seul le produit *lié au substrat* l'est. Elle est donc nécessaire une « réalité indestructible, qui n'est pensable que comme *pure intensité*[813]. »

Il ne faut néanmoins pas se méprendre sur le statut de la qualité. En un sens, la qualité est sensible et donc spatiale, car liée à l'objet et au substrat matériel (les corps). Lorsque nous percevons la chaleur émanant du feu ou la solidité de la glace, il est évident que ces qualités sensibles sont indissociables du *substrat matériel invisible*[814] qui reçoit des déterminations en fonction des *relations* entre les forces naturelles. Mais en un autre sens, comme nous venons de le montrer, la qualité a un *fondement suprasensible* et méta-spatial, qui la préserve de toute destruction, puisque la réception des qualités par le substrat ou tout simplement la transformation de la matière amorphe supposée en de multiples phénomènes naturels dépend de *forces productives* qui ne sont pas soumises au changement. Sinon comment expliquer la *permanence* des lois et la constance dans le surgissement des qualités lors d'une relation déterminée (loi naturelle) ? Cependant, il faut se garder d'une sorte de « réalisme des

---

[811] *Id.*, §6, IV, p.102, (292)

[812] On comprend ici d'autant mieux pourquoi Schelling s'oppose à *l'atomisme*. Ce dernier accorde une réalité extensive aux qualités en les concevant sous formes d'atomes matérielles qui s'échangent selon les réactions. Aussi efficace ce modèle puisse-t-il être pour la compréhension des produits sensibles, il est facile de montrer que le concept d'atome est *contradictoire* : il représente une entité immatérielle et simple (la qualité) et la *pose* contradictoirement *dans* l'espace, qui est pourtant admis par le mathématicien comme divisible à l'infini, c'est-à-dire sans possibilité de s'arrêter sur une partie simple (non-divisible). C'est pourquoi l'explication *philosophique* des qualités suppose le concept de *productivité absolue*, qui se situe nécessairement *par-delà* l'espace.

[813] *Id.*, §6, IV, p.102, (292)

[814] C'est ce substrat matériel qui est *déchu* et qui *corrompt* la nature entière dans la finitude temporelle et un espace sans bornes.

essences » ou d'objectivation de l'idéel. En effet, il *n'existe pas* dans la nature de telles *actions simples*. Pourquoi ? Car d'une part, la nature *existante* est *soumise à la matérialité* (spatio-temporalité déchue) et, d'autre part, il faut se rappeler qu'aucun produit naturel *n'accomplit* le processus d'objectivation de la productivité absolue. Ainsi, la nature est seulement un *effort* infini vers l'objectivation, c'est-à-dire ne vaut que comme *transition inconsciente* vers l'esprit. Sinon l'intelligence s'oublierait complètement dans son produit et ne serait plus consciente, ce qui est contradictoire. Par conséquent, les qualités naturelles qui apparaissent dans des produits achevés (objets sensibles) sont des reflets contingents des forces productives. Mais les forces productives, en tant que pures intensités, n'ont pas d'existence distincte du processus d'objectivation de l'intelligence absolue.

Soyons plus clair : les *qualités sensibles* apparaissent *dans* l'espace en tant que *reflet contingent* d'une *action absolue* de la productivité illimitée de la nature (simplicité), qui rend le produit théoriquement divisible à l'infini. A moins que l'on considère que l'espace ne contienne aucune qualité et soit seulement une matière homogène, ce qui est en effet la conception mécaniste de la nature. Mais si l'on veut pouvoir concevoir l'origine *a priori* de la *diversité qualitative* de la matière, alors il faut supposer ce *fondement idéel* de la qualité. La qualité *sensible* est donc à la fois une détermination purement relative issue des relations des corps entre eux (affections), et également *l'indication* de la productivité naturelle *dans le produit* (productivité entravée) qui *élève* par conséquent le corps à une puissance supérieure de la matérialité, puisque les qualités sensibles présupposent l'organisme pour être perçues (ainsi que les rapports électriques, chimiques etc…) :

> La qualité, pensée *absolument*, est inconstructible, parce que la qualité n'est rien d'absolu, parce qu'il n'y a aucune autre qualité que celle que des corps manifestent réciproquement dans leurs rapports mutuels, et parce que toute qualité est quelque chose grâce à quoi le corps est en même temps *élevé au-delà de lui-même*[815].

Ainsi, nous avons compris que les qualités ont un fondement idéel à *l'intérieur* des *puissances* de la *matière* (productivité entravée et en état d'équilibre) et s'annulent dans la productivité absolue de la nature. Elles ne sont que des reflets dans notre perception sensible, qui repose sur l'affect de notre corps par un autre corps, qui lui-même a été déterminé par un autre corps et ainsi à l'infini. La raison de cette relation entre les perceptions sensibles se trouve dans les *grandeurs intensives*, qui sont les fondements explicatifs *idéels* de toutes les

[815] *Id.*, §6, IV, p.107-108, (295)

qualités sensibles. Or, nous avons vu que ces fondements doivent s'expliquer à partir d'une *limitation de l'activité productive*, qui s'efforce de dépasser cette limite, mais sans la supprimer complètement, sans quoi elle détruirait tout produit et la nature sombrerait dans l'informe. Par conséquent, la méthode générale de la philosophie de la nature, dans la mesure où elle s'efforce de reconduire les qualités sensibles à leur origine absolue (archétypique ou idéelle), repose sur un mouvement permanent d'expansion et de contraction, sans que ce processus ne puisse s'achever. C'est pourquoi la nature ne cesse dans ses productions visibles de modifier à l'infini ses produits car la nature ne parvient jamais à un achèvement dans sa production, bien qu'elle suive constamment un *type idéel* lui servant de règle (l'Idée ou le rapport des puissances), mais qui dans le produit fini varie constamment par des *métamorphoses infinies*.

Chapitre 2 : L'éther et la lumière dans *De l'âme du monde*

Dans ce chapitre, nous cherchons à expliquer le statut que Schelling attribue à *l'éther* dans sa relation avec la *lumière* dans son essai *De l'âme du monde*. L'éther est une matière naturelle spéculée qui a fasciné philosophes et physiciens depuis la plus haute antiquité et permet selon Schelling d'expliquer la *propagation de la lumière* depuis les étoiles ainsi que l'incapacité des corps de second ordre (planète, comète, météore...) à rayonner d'eux-mêmes. Nous savons que les physiciens depuis Albert Einstein et la théorie de la relativité n'ont plus recours à l'éther pour expliquer le phénomène de la lumière. Mais ce progrès de la physique objective n'est pas une difficulté pour la philosophie de la nature, car elle ne conçoit pas l'éther dans un plan géométrique[816] (spatial) immobile dont les vibrations produiraient le phénomène de la lumière en mouvement, mais comme la *force expansive* de la nature qui apparaît sous forme de lumière dans le règne de l'inorganique, Autrement dit, la philosophie de la nature ne cherche pas à expliquer le phénomène sensible de la lumière par l'hypothèse d'une matière spatiale invisible mais comme l'expression de la *force expansive*[817] inhérente à la matière *en soi*[818] ou dans son Idée. Or, cette force expansive de la matière est selon Schelling l'éther.

Cette thématique de l'éther et de la lumière sera également l'occasion d'expliquer les principes généraux de la philosophie de la nature et d'en apprécier l'application.

---

[816] Ce plan géométrique immobile que l'éther remplirait également sans mouvement nous semble correspondre à ce que Kant appelle l'*espace absolu* dans sa première définition de la matière des principes métaphysiques de la Phoronomie (purement quantitatif) : « La matière est ce qui est mobile dans l'espace. L'espace qui est lui-même mobile s'appelle l'espace matériel, ou encore l'espace *relatif* ; et celui dans lequel tout *mouvement* doit en fin de compte être pensé (et qui, par conséquent, est lui-même absolument immobile) s'appelle l'espace pur, ou encore l'*espace absolu*. » *Premiers principes d'une science métaphysique de la nature*, *op.cit.,* « chapitre premier définition 1 », (480) / p.79.

[817] Comme nous le montrons plus bas, aucune des forces naturelles n'est purement expansive ou attractive, mais toujours un rapport de ces deux forces selon un degré de prépondérance plus ou moins grand de l'une d'entre elles. L'éther est donc seulement *plus* expansif qu'attractif, mais non absolument expansif.

[818] Schelling se distingue tout de suite ici de la métaphysique de la nature kantienne et annonce pour ainsi dire le caractère *spéculatif* de la « *Naturphilosophie* », dans la mesure où Kant admettait en effet une conception dynamique de la matière, conception selon laquelle elle supposait à son *origine* des *forces motrices* d'attraction et de répulsion, mais ne prétendait nullement *déduire l'éther* de ses mêmes forces. Nous expliquons dans la suite comment Kant conçoit (sur un modèle newtonien) l'éther. Sur la présupposition des forces motrices comme inhérentes à toute matière, on peut se rapporter au passage suivant : « La *force d'attraction* est cette force motrice par laquelle une matière peut être la cause du rapprochement d'autres matières vers elle (ou, ce qui est la même chose, par laquelle elle résiste à leur éloignement). La force de répulsion est cette force motrice par laquelle une matière peut être cause que d'autres s'éloignent d'elle (ou, ce qui est la même chose, par laquelle elle résiste à ce que d'autres s'approchent d'elle). Nous appellerons aussi parfois cette dernière *force d'impulsion*, et la première *force de traction*. », *Ibid.,* « chapitre II, définition 2, » (498) / p.112-113.

Commençons donc par les principes généraux, du moins tels que Schelling les expose dans son essai.

I. Les principes généraux de la philosophie de la nature

A. La supériorité du concept d'organisation

La philosophie de la nature doit admettre au moins deux *présuppositions* :

1. Il existe un *principe commun* qui fluctue entre le monde organique et inorganique, qui est la *cause première* de tous les changements dans le monde et de toute activité en général. Ce principe est spéculatif car il se trouve en toute chose, il est tout et ainsi ne se voit en aucune. Il s'agit de *l'universel* absolu de la nature, c'est pourquoi Schelling l'appelle l'*âme* du monde. Mais cette unité absolue de la nature ne doit pas effacer la diversité des causes subordonnées qui rendent possible la liberté du particulier dans la nature. Cette relative indépendance du particulier est ce qui nous plaît et nous offre l'apparence d'un désordre dans l'étude des phénomènes naturels, bien ils soient tous ordonnés en un *cosmos*.

2. En s'élevant à l'idée du tout cosmique, il devient alors possible de supprimer cette opposition courante entre le *mécanisme* et *l'organisme*. Selon Schelling, il est illusoire de penser que l'organisation n'aurait pas d'explication naturelle et que l'origine de la vie supposerait nécessairement le recours à une cause supranaturelle, c'est-à-dire au finalisme (explication téléologique ou créationnisme religieux). La vie et les vivants résultent plutôt d'*une seule organisation*, dont chaque espèce est un moment du développement général. Il n'est pas nécessaire de recourir à une volonté ordonnatrice, car cela nous ferait entrer dans le domaine de l'idéalisme, alors que la philosophie de la nature doit être entièrement *réaliste*. Schelling conçoit en effet la série des espèces vivantes comme le produit d'une seule organisation, qui peut donner lieu à des transformations d'espèces à travers le temps (bien que nous ne puissions les observer dans les courtes durées de l'histoire humaine) car elles seraient les variations d'une seule et même vie selon des niveaux de complexité[819].

[819] Nous avons montré dans « section III, chap.1 » les contradictions auxquelles aboutit le réalisme naïf de la science contemporaine qui pense la vie comme un surgissement à partir de la matière inorganique. Mais, comme le montre ce passage, cela ne signifie nullement que la philosophie de la nature contredise la possibilité de *transformations* d'espèces *à travers le temps*. Le problème dans la conception contemporaine ne se situe pas là, mais dans l'idée selon laquelle la vie serait un produit de l'inorganique et que la Terre elle-même serait née, soit d'une comète (Buffon) soit de la dispersion de la nébuleuse du soleil (Kant-Laplace). Ces théories purement mécaniques de l'*origine de la vie* sont en vérité relativement anciennes (XVIIIème siècle), mais elles étaient

Le premier principe de la nature est donc une *organisation* et non un mécanisme. Entre l'organisation et le mécanisme, c'est le premier qui est le positif car l'organisation inclut également une série causale comme l'est le mécanisme, tandis que le mécanisme n'inclut aucune organisation. L'organisation est en effet un concept supérieur au mécanisme. Mais elle se différencie du mécanisme par son *mode d'action* : elle n'agit pas en ligne droite, mais en cercle, car sa causalité *revient sur elle-même*, c'est-à-dire qu'elle est *bornée* dans une sphère particulière et recommence *à l'infini*. L'organisme constitue le *centre* dans et par lequel le mécanisme (le périphérique) est *borné* : sans organisation, le mécanisme nous entraine dans une succession de causes et d'effets à l'infini et nous jette dans l'*apeiron* aristotélicien (l'infini sans fin). Le principe de l'organisation correspond à l'*idéel* qui limite la succession des causes *réelles* en un centre particulier et forme avec elle une *totalité* qui est l'organisme en tant que tel. C'est pourquoi du point de vue de *l'origine de la vie*, le mécanisme disparaît et ne subsiste alors que le *cercle général de l'organisme*. Fondamentalement, la division entre organisme et mécanisme est supprimée car tous les changements naturels reposent sur le même principe[820] de la nature, que ce soit dans l'organisme ou dans l'inorganique. D'où la division du traité en deux parties, qui reposent sur un seul principe positif, qui est primitivement *homogène*, avant sa dispersion en différentes forces conflictuelles et hétérogènes.

Notons que Schelling accorde une grande importance au concept newtonien d'*attraction* (action à distance) et la conception idéaliste (kantienne) de l'espace. Le corps n'est pas réductible à la sensation que nous en avons car son champ d'action dans l'espace dépend de la force d'attraction qui le contraint et il peut agir sur d'autres corps en étant *à distance* : le contact n'est plus défini par la contiguïté spatiale, mais par la *force* qui détermine

---

associées auparavant au créationnisme religieux (Dieu aurait conçu par sa volonté l'univers que nous concevons mécaniquement), tandis qu'aujourd'hui ne subsiste que le *pur mécanisme* de production de la matière car l'on s'est affranchi (à juste titre selon la philosophie de la nature de Schelling) de la téléologie. Sauf que l'on associe désormais le mécanisme à cette idée que la vie *procède de l'inorganique* ou que la vie émerge sans que l'on s'autorise à la déduire d'une cause spirituelle (comme le fait la philosophie de la nature). Les confusions contemporaines proviennent selon nous du fait que le problème de l'origine de la vie est à la frontière entre le champ de la philosophie de la nature et celle de la philosophie de l'histoire, car on ne peut poser le problème de l'*origine* de la vie sans présupposer un *temps* antérieur à celui dans lequel notre conscience constate la reproduction des espèces, qui, précisément parce qu'elles se reproduisent, ne sont pas *originaires*. Sur la question de savoir si la philosophie de la nature schellingienne autorise ou non le concept d'évolution des espèces, nous renvoyons à l'ouvrage de Raphael Autier, *Figures de l'histoire, Formes du temps, Hegel, Schelling et l'élaboration d'un concept d'histoire, op.cit.,* « Schelling et l'évolution des espèces », p. 148-154.

[820] Dans les *Idées pour une philosophie de la nature*, Schelling a expliqué que le concept de force ne s'applique pas au principe de vie (l'âme) car la force est toujours en *relation* à une autre force, alors que la vie est au contraire ce qui fait le *lien*. Mais l'on peut toutefois parler d'une force *relativement* positive (l'éther pour la lumière par exemple) par contraste avec la force *relativement* négative (l'oxygène).

un corps dans son mouvement. Ces concepts reposent sur la conception *dynamique* de la matière.

B. Force positive et dualité des forces

Comme nous venons de le voir, le principe supérieur de la nature est l'organisation. C'est pourquoi lorsque l'on pense à la nature comme *univers,* on pense également au *système*. Le système est en effet l'Idée d'une organisation naturelle, c'est-à-dire d'une nature dont le mouvement revient vers soi, qui ne se perd pas dans l'indéfini de la succession des causes. Mais ce mouvement *circulaire* n'est pas simple : il est composé d'une force positive qui se dirige en ligne droite (vers l'avant) et qui donne l'impulsion, et d'autre part d'une force négative qui attire le mouvement en arrière, qui « reconduit le mouvement général à sa source[821] ».

Ainsi, en raison du concept même d'organisation, la *construction* de la nature suppose constamment au moins deux principes :

1. La *force positive* qui va vers l'avant, en ligne droite et qui « *initie* le mouvement[822] ». On peut considérer qu'elle est également *l'impulsion* du mouvement. Elle est la *cause première* dont nous avons parlé plus haut (I, A), sans laquelle il n'y aurait aucun mouvement, car il n'y aurait aucune *expansion*.

2. La *force négative*, qui limite l'expansion et reconduit le mouvement à sa source, sans laquelle le mouvement se perdrait dans l'infini (purement expansif) et ne donnerait lieu à aucun phénomène, c'est-à-dire à aucune réalité. Cette force est donc *attractive,* car elle limite l'expansion en attirant le mouvement vers le centre.

C'est la combinaison de ces deux forces qui rend une force finie, c'est-à-dire qu'elle devient un phénomène. C'est pourquoi l'*attraction* n'est pas une force observable comme la force expansive (nous voyons les corps remplir l'espace, mais jamais la force qui limite cette expansion), mais elle est seulement *induite* en vue de la construction du phénomène. Il existe une force attractive car la force positive doit être *limitée* et pouvoir ensuite apparaître dans la sensation. Toutefois, l'objet de la philosophie de la nature n'est pas le phénomène sensible, mais la force *positive* de la nature, qui est à *l'origine* de la diversité des phénomènes naturels

[821] Schelling, *De l'âme du monde*, *op*.cit., (77) / p. 13.

[822] *Ibid.*, (77) / p.13.

en raison de sa limitation par la force *négative*. Cette première force est donc cachée dans les phénomènes et se répand partout. Ce qui nous intéresse, c'est la construction du *phénomène originaire*, comme produit de la limitation des forces, antérieur logiquement à son apparaître dans notre perception sensible.

II. L'organisation dynamique de l'univers

A. La lumière et l'air vital

Ne pourrait-on pas penser que la *lumière* constitue une manifestation de cette force positive, puisqu'elle se dirige toujours du *centre* vers la périphérie et dans toutes les directions ? Peut-être s'agit-il du phénomène de cette force. De plus, la lumière est caractérisée par une très grande *élasticité* (faible densité), ce qui pourrait nous induire à supposer que son mouvement est libre, c'est-à-dire soustrait à l'inertie (sans force attractive). Mais ce n'est pas le cas : la lumière, comme toute *matière*, est expansive et atteint un état de repos relatif en raison de l'attraction qu'elle subit (gravité). Schelling énonce donc une thèse fondamentale sur le rapport entre mouvement et matière :

Tout phénomène naturel est *matériel*, c'est-à-dire est transporté par un substrat, et toute matière est originairement en *mouvement*.

Ce qui signifie que la matière n'est pas jamais véritablement passive mais est fixée en un état de repos en raison du conflit de forces actives qui *s'équilibrent* et se neutralisent en un point *apparemment* en repos (comme dans le levier en équilibre). Il existe en effet du repos dans l'univers, mais seulement un repos *relatif* : l'inertie des corps, tout comme la force d'attraction, n'est pas originaire à la matière, ni même sa masse ou son impénétrabilité, qui sont purement relatives. Le concept originaire de matière est l'*égalité relative* des forces qui conduit au repos, associé à leur *déséquilibre* relatif qui entraîne le mouvement, c'est-à-dire l'effort de *dépasser la limite* afin que la matière ne sombre pas dans l'inertie générale. C'est cet effort continuel de la force expansive de dépasser la limite de la force attractive qui explique le mouvement de la matière. Mais cet *effort* de la nature productrice de la matière deviendra plus clair lorsque nous expliquerons plus bas le sens précis de l'éther.

Revenons à la nature de la lumière. Elle *apparaît* comme purement expansive (et donc immatérielle), car elle possède un très grand *degré d'élasticité*, mais elle est tout aussi matérielle que les autres phénomènes naturels, car elle est également limitée dans son

expansion par la force d'attraction (ou dans le phénomène sensible également par d'autres masses) comme l'atteste les étoiles dont la lumière ne nous parvient pas. Ainsi la lumière est également *pondérable*, c'est-à-dire qu'elle acquiert une *masse* par la force d'attraction de la matière. Sa *vitesse* vient de sa forte élasticité en proportion de à sa faible gravité. C'est pourquoi l'on peut parler en un sens concernant la lumière d'une *gravité négative*, car l'attraction qu'elle subit est très faible comparativement à sa force d'expansion, mais elle n'est jamais nulle :

> Ce qui maintient la lumière dans les limites de la matière, ce qui rend son mouvement *fini* et en fait l'objet de la perception, c'est sa pondérabilité. Si quelques naturalistes supposent que la lumière elle-même, ou une partie d'elle, est *impondérable*, ils ne disent par là rien, sinon qu'une grande force expansive est active dans la lumière (toutes nos explications s'en tiennent finalement à elle, comme à une explication primitive). Seulement, puisque cette force expansive ne dépasse jamais les limites de la matière, c'est-à-dire qu'elle ne peut jamais devenir absolue, la *gravité*, dans une matière comme dans la lumière, peut être considérée certes comme *extrêmement faible*, mais jamais comme totalement *nulle*.
> Il n'est, dans cette mesure, absolument pas absurde d'affirmer que la lumière a une *gravité négative*, car puisque cette expression empruntée aux mathématiques, ne désigne pas une simple *négation*, mais toujours une *véritable opposition*, l'*attraction négative* n'est en fait ni plus ni moins qu'une *répulsion réelle*[823] [...].

Si la lumière est matérielle et que la matière est un produit de force attractive et positive, alors elle est nécessairement « le produit de deux matières dont l'une plus élastique peut être appelée la matière *positive* de la lumière (le *fluidum deferens*[824], d'après Deluc), et l'autre, moins élastique par nature, la matière négative (pondérable) de la lumière[825] ». Ainsi Schelling conçoit la lumière comme un *composé de matières*, mais sans qu'aucune ne soit absolue, c'est-à-dire purement positive ou purement négative, car les forces qui sont à l'origine des matières ne sont jamais absolues :

> Ainsi apparaît clairement l'avantage du concept de *forces primitives*, que la philosophie dynamique a introduit dans la science de la nature. Elles ne sont en effet pas du tout utiles en tant qu'*explications*, mais seulement en tant que *concepts délimitants* de la théorie empirique de la nature, des concepts qui non seulement ne menacent pas, mais assurent même la liberté de cette dernière, car étant donné que chaque force admette une infinité de degré possibles dont

[823] *De l'âme du monde, ibid.,* (80-81), p.17.

[824] « Fluide déférent » en français, ce qui signifie « qui conduit vers l'extérieur. D'après M. Schmitt, traducteur de l'essai *De l'âme du monde* en français, le fluide déférent est la matière purement élastique dans toutes les « vapeurs » (comme dans le feu également) et s'oppose en elles à la substance pondérable.

[825] *De l'âme du monde, ibid.,* (81), p.18.

> aucune n'est absolu (ni le plus élevé ni le plus bas dans l'absolu), le concept de force ouvre à la théorie un champ infini, à l'intérieur duquel elle peut expliquer les phénomènes *empiriquement*, c'est-à-dire par *l'action réciproque de différentes matières*[826].

Autrement dit, la *science* philosophique et spéculative de la nature est bien distincte de la *théorie* empirique et objective des phénomènes Bien que les forces doivent rendre possible les phénomènes sensibles, elles ne les expliquent pas, puisqu'elles expliquent plutôt la *limitation de la force positive* dans l'univers. C'est pourquoi seule la force positive postulée par le philosophe est absolue, mais dès qu'elle est insérée dans l'explication des phénomènes, elle devient relative, c'est-à-dire opposée à une autre force. Ainsi, la matière positive de la lumière, qui explique sa formidable fluidité et sa vitesse extrêmement rapide, n'est pas pour autant purement élastique, mais possède une *masse,* dans la mesure où elle est une matière (sa puissance d'expansion est nécessairement opposée à une force attractive). Si l'on considère *in abstracto* la force positive de la matière qui est à l'origine de la lumière, alors on peut dire qu'elle est purement élastique. Mais en tant que matière, elle est nécessairement limitée dans son expansion :

> La matière positive de la lumière est, à l'égard de la lumière, la cause ultime de son expansibilité et elle est, *dans cette mesure,* absolument élastique, bien que nous ne puissions absolument pas la concevoir en tant que matière sans considérer aussi *son* élasticité comme finie, c'est-à-dire elle-même comme *composée*[827].

Cependant, si la lumière est en effet matérielle, Schelling ne contredit pas le grand mathématicien et physicien Euler, selon lequel la lumière serait « le phénomène d'un milieu mis en mouvement[828] ». Autrement dit, Schelling considère qu'il existe bien une *matière lumineuse* (comme le conçoit Newton) qui est *composée* et donc capable de réactions *chimiques* (antagonisme qualitatif), mais c'est seulement lors de sa *propagation* que cette matière apparaît comme lumière. Car la lumière que nous voyons (émanant du soleil) n'est pas un état initial : la lumière est en « *état de développement*[829] ». Schelling reprend ici à son compte l'idée de Herschel selon lequel la lumière résulterait d'une *décomposition de l'atmosphère* du soleil et qui se propage jusqu'à nous dans l'espace, modifiée par rapport à son état initial. Mais de quel milieu décomposable s'agit-il ? Quelle est la matière qui constitue l'atmosphère du soleil et qui se décompose pour donner lieu au phénomène

---

826 *De l'âme du monde, ibid.,* (81-82), p.18.

827 *De l'âme du monde, ibid.,* (81), p.18.

828 *De l'âme du monde, ibid.,* (82), p.19.

829 *De l'âme du monde, ibid.,* (83), p.20.

lumineux tel que nous le voyons ? Selon Herschel, la lumière émise par le soleil résulterait de *fluides lumineux* qui composent son atmosphère, mais sa propagation sous forme de lumière telle que nous la voyons est en « état de *développement* ». Ainsi, l'idée de Schelling est que la lumière, bien que sa propagation dans *toutes les directions* soit primitive dans l'espace vide, résulterait d'une décomposition *chimique* de l'atmosphère du soleil, c'est-à-dire que la lumière se propage à partir d'un milieu qui en lui-même de rayonne pas. Ce milieu serait selon Schelling une matière éthérée semblable à l'air, que l'on retrouve sur Terre lors de la combustion à partir de *l'air vital*[830] (= mélangé avec l'oxygène) :

> Il est désormais établi que la lumière qui apparaît lors de la combustion des corps se dégage à partir de l'air environnant, et plus précisément de la partie de cet air qui a reçu le nom d'*air vital (aer vitalis),* compte tenu de son action dans la réalisation des fonctions vitales. On peut d'avance supposer que *toute* la lumière que nous sommes en état de produire trouve son origine dans l'air vital[831].

---

[830] Il nous faut préciser un point de terminologie qui nous semble important. À l'époque de Schelling, les matières fluides ne sont pas nécessairement appelées des gaz. Car le *gaz* désigne seulement *l'état de la matière* dont la force de cohésion est très faible et s'éloigne le plus de l'état solide. Or, l'état de la matière de désigne pas sa qualité ou son essence, mais seulement sa *densité*. C'est pourquoi les physiciens du XVIIIème et XIXème siècle désignent les matières visibles (l'hydrogène, l'oxygène, le carbone...) selon leur *élément naturel* (essence ou qualité) et non uniquement selon leur détermination quantitative (rapport de densité). Par exemple, les gaz qui constituent le Soleil (principalement l'hydrogène, l'hélium et l'oxygène) sont appelés *air* car les physiciens de l'époque ne concevaient pas la matière comme quelque chose d'absolument homogène qui ne changerait de forme que selon des rapports de densité mais ils admettent des différences *qualitatives* dans la matière même. Ainsi l'eau, bien qu'elle soit un composé de gaz (hydrogène et oxygène) est une qualité naturelle distincte de l'air, du feu etc... En fait, comme Schelling le conçoit dans *l'Esquisse* (nous renvoyons sur ce point au chapitre précédent), il est vrai de dire que la matière en un sens est primitivement homogène et que ses changements d'état (solide...) reposent sur des déterminations *quantitatives*. Mais d'une part « quantitatif » ne signifie pas seulement de densité : le type de rapport entre les particules chimiques de la matière repose avant tout sur des différences de *charges électriques* et non sur la seule densité. D'autre part, il est étrange de réduire (comme on le fait aujourd'hui) toute matière de faible densité à des gaz, car un état de la matière ne détermine pas sa différence qualitative et ses propriétés (le fait par exemple que nous ayons besoin de l'oxygène de l'air pour la combustion). Il faut au contraire des différences qualitatives préalables *dans* la matière et qui reposent sur des *éléments* distincts, indépendamment de son état. C'est pourquoi l'essence ou l'élément de tous les gaz est *l'air,* de la même façon que l'essence de tous les liquides est *l'eau*. Il est vrai de dire que la matière repose sur une force positive homogène (l'éther), mais cette matière se différencie en des éléments ou qualités qui ne sont pas réductibles au changement de densité. On nous dira sûrement qu'il existe par exemple quantités de matières liquides qui ne sont de pas l'eau, comme des métaux fondus ou encore que l'hydrogène est un gaz mais qu'il peut exister à l'état liquide. Mais on voit bien que ces états sont des états *contraints* : le métal est solide par *essence* car son élément est la *terre* (on parle d'ailleurs de planète *tellurique* car elles sont constitués de métaux et de roches), de même que l'hydrogène est un gaz par *essence* car il est un constituant de *l'air*. Aujourd'hui, on appelle air généralement l'air vital, c'est-à-dire celui que nous respirons et qui est adapté à la vie. Pourtant, on attribue également aux gaz sidéraux des déterminations qualitatives et possédant même des propriétés déterminées (comme l'hélium ou l'hydrogène), qui ne peuvent reposer uniquement sur une différence de densité. C'est le contraire : il existe différents états de la matière car il existe des *fondements qualitatifs de la matière* qui rendent possible ces changements d'état. Lorsque l'hydrogène devient liquide, c'est sa masse volumique qui a changé. Lorsque l'hydrogène est associé à l'oxygène, il devient de l'eau et acquiert des propriétés qu'aucun gaz ne peut avoir car son élément (l'air) est modifié.

[831] *De l'âme du monde, ibid.,* (81), p.20.

Schelling semble essayer de perpétuer cette tradition de la philosophie naturelle depuis l'antiquité jusqu'à Herschel et la publication de son mémoire dans la revue *Philosophical transactions of the royal society* en 1811 qui consiste à vouloir déduire la naissance des étoiles et la propagation de la lumière à partir d'une matière éthérée ou d'une sorte d'air[832] mais plus pure que celui que nous trouvons dans notre atmosphère terrestre (air vital). C'est en tout cas ce que soutient l'astrophysicien Christian Wolf dans les *Hypothèses cosmogoniques* :

> C'est une opinion très répandue chez les Astronomes, et qui était déjà enseignée par Anaximène et l'Ecole Ionienne, que les astres se sont formés par la condensation progressive d'une matière primitive excessivement légère, disséminée dans l'espace. Tycho Brahe regardait l'étoile nouvelle, apparue en 1572 dans Cassiopée, comme formée de la substance éthérée de la Voie lactée. Kepler supposait que l'étoile de 1606 avait été engendrée par une substance éthérée, qui remplit tout l'espace. Il attribuait à ce même éther l'apparition d'un anneau lumineux autour de la lune, pendant l'éclipse totale du soleil observé à Naples en 1605. Plus tard, l'existence d'une matière nébulaire, lumineuse par elle-même, était admise par Halley. Mais il faut arriver à W. Herschel pour trouver établi sur des données d'observations l'existence de la matière nébulaire[833].

L'éther est selon lui la matière *positive* (élastique) de la matière lumineuse et on ne saurait lui accorder une existence matérielle sans la concevoir en relation avec la matière *négative* (pondérable), grâce à laquelle elle constitue l'air vital qui rend possible la vie sur terre. Cette matière négative correspond selon Schelling à ce que les chimistes appellent l'*oxygène* lors de l'analyse des gaz et c'est cette matière négative de l'air qui confère à l'éther un *poids* et le rend perceptible à l'état gazeux (hydrogène...). Mais la philosophie de la nature ne se situe pas sur le plan empirique et c'est pourquoi Schelling considère que *l'oxygène* de l'air est seulement le reflet dans la perception sensible de la *matière négative originaire* tel qu'elle est liée à la matière positive dans l'air :

> Puisque l'air vital est une matière composée et que tous les fluides expansibles doivent être considérés comme composés d'un fluide primitivement élastique et d'une matière pondérable, nous pouvons donc ici, comme nous nous trouvons dans le domaine d'une science supérieure, abandonner le langage imagé de la chimie et considéré ce qu'on appelle l'*oxygène* comme la *matière*

[832] Aujourd'hui, la physique objective fait naitre, pour le dire extrêmement rapidement et d'une façon très vague, la lumière des étoiles par la fusion nucléaire de l'hydrogène qui est transformé en hélium. Mais n'est-ce pas justement l'indice que la lumière résulte de gaz et ainsi que c'est en effet une matière fluide tel que l'*air* qui est à l'origine du rayonnement lumineux ?

[833] Charles Wolf, *Les hypothèses cosmogoniques. Examen des théories scientifiques modernes sur l'origine des mondes, suivi de la traduction de la théorie du Ciel de Kant*, par C. Wolf, Membre de l'Institut, Astronome de l'Observatoire, Gauthier-Villars, Paris, 1886, « Introduction », p.1.

> *négative de l'air vital* qui se lie au corps dans la combustion, alors que la *matière positive* s'en dégage sous forme de *lumière*[834].

Cette matière positive de l'air vital est précisément l'*éther*, qui est lié aux corps en gravitation et se propage sous forme de lumière lorsque de la décomposition chimique de l'atmosphère des étoiles :

> Si, dès lors, l'air vital est la source de la lumière, et le – 0 la *matière pondérable qui limite dans ses mouvements* et lie aux corps en gravitation un *fluide circulant librement, répandu autour des corps célestes*, extrêmement élastique, alors l'ancienne *théorie* nouvellement exhumée par Descartes, Huygens et Euler, *d'un éther universellement répandu, cesse au moins en partie d'être hypothétique*, et ce que Newton lui-même n'osait que supposer à la fin de son *Optique* deviendra peut-être une évidence[835].

Cependant, cette affirmation selon laquelle il y aurait de l'air vital, dont la matière positive serait l'éther, peut sembler problématique si l'on se rapporte au fait que l'expérience sensible ne nous offre jamais d'*air pur* comme le conçoit Schelling, mais seulement des gaz comme par exemple l'hydrogène, l'hélium, le carbone, l'oxygène etc... Autrement dit, l'on pourrait objecter que l'air en question est une notion générale acquis par induction sur le fondement de notre perception sensible (comme l'eau ou le feu), mais que ses véritables composants seraient des gaz qui représenteraient la forme la plus fluide (la moins dense) d'une matière homogène. Pour comprendre l'universalité et la nécessité de l'Idée d'éther en tant que matière naturelle, il faut selon nous se référer à Kant dans la *Théorie du Ciel* et à conception de l'état de nature de l'univers. Ce sera l'occasion de d'indiquer la source d'inspiration de la cosmologie de Schelling, mais également sa prise de distance par rapport à la conception mécanique de l'univers.

B. Kant et l'origine universellement éthérée des corps de l'univers

Selon Kant, la question de *l'origine du mouvement* des corps célestes (la cause première) et de la formation générale de l'univers matériel (monde naturel) s'offre à nous d'une façon immédiatement problématique. En effet, d'un côté il semble indéniable que l'harmonie et la régularité mis en évidence par la géométrie élémentaire (lois de Kepler, Galilée, Newton...), repose sur une *même cause* fondamentale, mais d'un autre côté, ce même espace dans lequel existe les corps et leurs mouvements nous apparaît comme complètement *vide* de toute cause matérielle capable de donner une quelconque impulsion au mouvement,

---

[834] *De l'âme du monde, ibid.,* (81), p.20.

[835] *De l'âme du monde, ibid.,* (85), p.21.

quel que soit son sens ou sa direction. Autrement dit, et cela est bien connu, la matière *dans* l'espace est *inerte*, c'est-à-dire qu'elle est déterminée dans son mouvement par des *forces* qui ne se situent pas dans l'espace et qui surtout ne sont *pas* des propriétés des corps (comme le pensait la physique antique qui attribuait l'espèce du mouvement à la nature du corps : le feu vers le haut, la terre vers le bas...), mais au contraire, ce sont les corps qui sont des *produits des forces*, auxquelles ils sont assujettis. Par exemple, la masse de la Terre ne détermine pas la quantité de force qu'elle possède, mais c'est au contraire la force de gravité (supposée universelle dans l'univers) qui détermine la *quantité de matière* qu'elle accumule autour de son centre de masse, c'est-à-dire son degré d'inertie. Ainsi, aucune matière dans l'espace (vide) ne peut être la cause du mouvement, puisque cette accumulation de matière en des lieux déterminés de l'espace est au contraire un produit des forces.

A la question initiale de l'origine du mouvement se substitue immédiatement celle de *l'origine de la force* fondamentale qui a donné l'impulsion primitive au mouvement. Or, puisque cette cause ne saurait être matérielle (dans l'espace), il semble qu'il ne nous soit laissé d'autres possibilités que de la situer dans *l'esprit* ou du moins de faire appel à une cause *suprasensible.* C'est en tout cas comme cela que Newton a conçu l'origine du mouvement des corps, en invoquant *l'action de Dieu* ayant ordonné le mouvement dans l'univers lors de l'instant initial de la création :

> Aussi Newton n'a-t-il pu assigner aucune cause matérielle qui, en s'étendant à tout l'espace du monde planétaire, ait été capable de produire la communauté du mouvement. Il admettait une intervention immédiate de la main de Dieu, qui avait déterminé directement cet ordre régulier, en dehors de tout emploi des forces naturelles[836].

Pour répondre au problème de l'origine du mouvement, nous sommes obligés de nous transporter pour ainsi dire dans l'*état initial* lors duquel Dieu à déterminé le mouvement et nous demander *comment* cet ordre s'est réalisé, puisque la matière dans l'état actuel est inerte. Nous sommes alors conduit à admettre que la *matière originaire* de l'état de nature de l'univers, elle, n'était pas inerte :

> Dans l'organisation actuelle de l'espace dans lequel circulent les sphères du monde planétaire, il n'existe aucune cause matérielle qui en puisse produire ou diriger les mouvements. Cet espace est complètement vide, ou du moins il est comme s'il était vide. Il faut donc qu'il ait été jadis autrement constitué et rempli d'une matière capable de produire les mouvements de tous les corps qui

[836] *Théorie du Ciel, op.cit.,* Deuxième partie, chap.1.

> s'y trouvent et de les rendre concordants[837] avec le sien propre, par suite concordants les uns avec les autres ; et après cela, l'attraction a nettoyé cet espace et en a rassemblé la matière diffuse en des masses isolées[838].

Cette matière originaire qui remplissait[839] l'espace n'était pas inerte, mais au contraire constitué d'un mouvement *expansif* infini (éthéré). Sinon, cela signifierait que les corps matériels constitués sous forme de *masses* individuels isolées auraient déjà existé dans l'état initial *avant* l'attraction, ce qui est contradictoire, puisque la masse et l'inertie des corps résultent de la force universelle d'attraction. Il faut plutôt admettre que l'*espace originaire* était « rempli d'une matière capable de produire les mouvements de tous les corps ». En fait, cette matière possédait déjà une *diversité qualitative* qui a rendu possible l'organisation future de l'univers grâce à la force combinée de *l'attraction*, par laquelle se sont constitués les *masses isolées* séparées désormais par du *vide*[840]. Cette diversité qualitative de la matière originaire est essentielle à la compréhension de l'organisation future de l'univers, car ce sont

---

[837] Kant veut dire que la matière originaire (l'éther) possédait déjà *en puissance* (virtuellement) des différences qualitatives qui rendront possible le mouvement circulaire et l'isolement en masses différenciées après que l'attraction fut effective.

[838] *Théorie du Ciel*, *op.cit.*, Deuxième partie, chap.1.

[839] Il est intéressant de remarquer que Kant prétend dans la *Théorie du Ciel* que l'espace originaire est *rempli* et pourtant *infini*. Or, il est impossible de remplir un espace si ce dernier n'a pas de limite, donc s'il n'est pas fini. Kant récuse la finitude de l'espace, car son concept d'espace n'est pas l'espace *réel*, mais l'espace imaginaire des géomètres (celui qu'il exposera métaphysiquement dans « l'esthétique transcendantale ») qui en effet n'a pas de limite (indéfini). Mais au lieu de dire que cette infinité de l'espace géométrique repose sur l'impuissance de notre faculté (l'imagination) à établir des bornes (car il peut très bien exister *en* soi un espace dont la circonférence a une limite *absolue*), Kant préfère concevoir l'espace comme *actuellement* infini, alors même qu'il est rempli, ce qui conduit à une pure *informité* de l'espace comme totalité (chaos) et rend inconcevable le *centre de chute* par la force d'attraction. Il est selon nous bien plus vraisemblable de concevoir l'indéfinité spatiale actuelle comme l'effet de l'*éloignement* des corps particuliers par rapport au *centre originaire* causé par la chute métaphysique. Mais Kant ne pouvait penser ainsi puisqu'il adhérait à la téléologie religieuse qui conçoit notre monde fini comme créé *ex nihilo* par la volonté divine et *sans antériorité dans l'éternité*. Ce sont peut-être ces contradictions inhérentes à sa propre théorie physique qui l'ont conduit à revenir sur ses positions et à affirmer que nous ne pouvons juger de la finité ou de l'infinité spatiale de notre monde à cause de la limitation intellectuelle par la chose en soi (criticisme).

[840] Encore une fois, ce concept de vide atteste de contradictions dans la conception kantienne de l'espace. Selon nous, Kant veut dire, dans l'esprit du matérialisme l'Antiquité grecque, que matière et vide étant primitivement infinis mais l'attraction ayant condensé l'éther en des masses différenciés dans des lieux déterminés (selon la variété qualitative potentielle incluse dans l'éther), la matière aurait désormais laissé place à des vides à cause de sa condensation, tandis que le vide est resté égal à lui-même. Sauf que l'on ne voit pas comment une matière (l'éther) *infinie* peut s'arrêter de produire des corps seulement en raison de la *densité* de ces derniers. Si un corps laisse du vide par l'augmentation de sa densité, c'est à cause de sa finitude initiale. Une matière infinie peut toujours remplir à nouveau les vides par des corps de densité supérieure. Mais cela ne ferait pas l'affaire de Kant puisqu'il a besoin du vide occasionné par l'attraction pour expliquer le mouvement dans l'espace *sensible*. Tout cela atteste selon nous d'une vérité tout à fait perceptible que l'infini dont parle Kant (qui était déjà celui des matérialistes grecs) est en fait l'indéfini ou une grandeur incommensurable avec notre imagination (peut-être au-delà de tout nombre représentable), mais néanmoins bien *fini* par contraste avec l'*infinité actuelle* pour laquelle disparaît toute grandeur numérique et division dans l'espace. En simple, s'il y a du vide, c'est que la matière initiale n'est pas infinie.

eux qui ont déterminé la *distribution inégale* des corps dans l'univers et donc la possibilité du mouvement circulaire des corps de second ordre autour des astres :

> Mais déjà, dans les propriétés essentielles des éléments qui constituaient le chaos, on peut reconnaître la marque de cette perfection qu'ils tiennent de leur source, puisque leur existence découle de l'Idée éternelle de l'intelligence divine. Les propriétés les plus simples et les plus générales qui semblent avoir été ébauchés sans plan ; la matière, qui semble être purement passive et absolument dépourvue de forme et d'ordonnance, possède dans son état le plus simple une tendance à se façonner en une organisation parfaite par une évolution naturelle. Mais la *variété des genres d'éléments* est un fait capital pour la mise en mouvement de la matière et l'organisation du chaos, car elle détruit l'immobilité qui aurait été la conséquence de l'homogénéité des éléments, et le chaos commence à se façonner autour des points de plus forte attraction[841].

Autrement dit, Kant suppose que la matière originaire, purement expansive possédait déjà une diversité de qualités (essentiellement de *densité*) et donc était déjà nécessairement soumise à la force d'attraction, mais seulement d'une façon *virtuelle* car c'est le rapport *inégal* de la matière primitive à la force attractive qui a conduit à la diversité matérielle des corps que nous observons, tant quant à la masse ou la densité qu'à l'espèce et à la quantité du mouvement qui l'anime (circulaire, vitesse etc...). Ainsi, et c'est l'idée que nous voulions exposer afin de rendre compréhensible la conception schellingienne de l'éther, la possibilité du mouvement dans un espace où les corps sont inertes, suppose d'une part l'existence primordiale d'un éther dont la nature est *expansive* et, d'autre part, la nécessité de concevoir *dans* cet éther, une différence virtuelle (puisqu'il n'y a pas encore de masse) de densité entre ses constituants supposés, afin de pouvoir expliquer l'*éloignement* réciproque des corps par rapport à la première *chute verticale* vers le centre d'attraction qui aurait alors conduit le monde à l'inertie généralisée.

Maintenant que cette clarification sur le concept d'éther a été faite, nous pouvons tenter d'expliquer le rapport que Schelling établit entre ce concept et la lumière. Nous essaierons également faire apparaître les différences cruciales qui existent entre sa cosmologie dynamique et la cosmologie mécanique kantienne.

C. L'origine éthérée de la lumière et sa matière négative

Comme nous l'avons vu plus haut (A. La matière et l'air vital), la lumière est un produit *composé* comme toute matière (deux forces antagonistes et un lien synthétique qui

[841] *Théorie du Ciel, op.cit.,* Deuxième partie, chap.1.

empêche leur simple neutralisation), mais il est donc également vrai qu'elle contient une force positive simple en soi, que Schelling appelle l'éther. A la différence de Kant, l'éther n'est pas une matière purement expansive dans un espace imaginaire : il est *en-soi* la force absolument *positive* de la nature (expansive), mais ne devient *matière* que par sa relation avec la force *négative* qui l'attire et dont le représentant matériel est la terre, qui est donc conçu par Schelling comme un aimant à lumière. Schelling ne se pose pas la question de la création effective de l'univers à partir d'un état de nature hypothétique : il cherche plutôt à une conception de l'univers dans l'Idée, dans sa pure intelligibilité rationnelle, sans se préoccuper de la formation des corps dans le monde sensible. Les concepts empiriques qu'il emploie (comme l'oxygène, l'azote...) sont seulement des moyens pour s'élever à leur origine purement rationnelle dans l'Idée de la nature.

Ainsi, Schelling affirme que cet éther appartient comme force relativement positive à *l'air vital* que nous respirons sur terre et qui est associé à l'élément négatif *pondérable* que Schelling identifie à *l'oxygène*. L'air est selon Schelling la matière archétypique (Idée) qui se rapproche le plus de la très grande élasticité de l'éther, c'est-à-dire qu'il est la matière qui se rapproche le plus de la *fluidité originaire* de toute matière, mais que la pesanteur universelle (dont l'application à différents degrés donne des matières différentes ayant des états différents : air gazeux, eau liquide, terre solide etc...) rend proportionnellement dense car « toute matière est originairement fluide[842] ». Or, Schelling pense trouver dans la théorie de Herschel, qui fait naître la lumière d'une décomposition de l'air entourant le soleil, un indice de sa spéculation philosophique. Car il pense que le soleil est enveloppé d'un air bien *plus pur* que ne l'est la terre ou tout corps de second ordre et que c'est cette plus grande proportion d'élasticité dans cet air qui permet aux soleils de *briller par eux-mêmes* et ainsi de propager de la lumière lors de la combustion. Cela serait dû, selon Schelling, à la *distribution inégale* des forces dans l'univers, ce qui, comme nous l'avons vu avec Kant, permet le mouvement par une plus grande *résistance* des corps originairement plus élastiques (pesanteur spécifique inférieure qui permet de résister à l'attraction) et qui se concentrent ainsi en des masses plus *denses* à l'écart des étoiles, qui elles-mêmes sont moins élastiques que d'autres étoiles et ainsi jusqu'au centre invisible de l'univers :

> Il ne fait absolument aucun doute que les corps du système céleste *qui brillent par eux-mêmes* doivent cette propriété à une qualité qui leur est propre et qu'ils

[842] *Exposition*, *op.cit.*, §53, Supplément 3, p. 80.

> ont reçue dès le départ, lors de la précipitation générale à partir de la solution commune qui a précédé la formation du monde[843].

Si les soleils peuvent briller d'eux-mêmes et non les planètes, c'est à cause de la plus grande proportion de *force positive* (l'éther) dans l'air qui constituait leur atmosphère lors de la formation hypothétique de notre monde céleste. Cet air pur ce serait alors transmis par sa *décomposition sous forme de rayons lumineux* à la Terre en formation et ce serait alors associé à des matières impures pour constituer sa propre atmosphère, composé d'un air impur (mélangé à l'oxygène), qui constitue ce que nous appelons l'air vital :

> Du moins, si (d'après Herschel) la formation de lumière dans le soleil n'*est* qu'un *processus atmosphérique*, on doit pouvoir donner une raison pour que seules les atmosphères solaires s'échappent sous la forme d'un dégagement de lumière. Devrait-on supposer que l'être élastique d'où la nature dégage de la lumière n'était primitivement accumulée qu'autour des corps solaires, et que la présence de cette matière dans les atmosphères des corps célestes de second ordre n'est due qu'à la longue influence du Soleil ? Du moins, la source de la lumière n'est pas dans notre atmosphère *pure* et sans *mélange*[844].

Cette hypothèse de Schelling nous semble être confirmée par la chimie en ce que la composition chimique du soleil atteste de cette différence d'élasticité, puisqu'il est quasiment composé uniquement d'hydrogène (92%) et d'hélium (7,8%). L'hydrogène a une très faible densité et c'est précisément pour cela que son degré *d'attraction pour l'oxygène* (matière négative, pesante de l'air) est très important et rend ainsi possible la combustion continue du soleil.

Par conséquent, Schelling en déduit que les atmosphères de chaque système provient du corps central (les étoiles), dont l'atmosphère est elle-même constituée d'autres systèmes supérieurs et cela jusqu'au corps central hypothétique de l'univers qu'il nous est impossible de percevoir en raison des limitations de notre sensibilité. Mais d'un point de vue *rationnel*, cela signifie que toute atmosphère d'un corps céleste[845] et la lumière qui en est issue provient d'une « *atmosphère générale du monde*[846] ». Mais selon Schelling, cette atmosphère générale qui se disperse vers les étoiles, puis des étoiles aux planètes, forme une atmosphère propre à

---

[843] De l'âme du monde, op.cit, (87), p.23.

[844] Ibid., (87-88), p.24.

[845] Ainsi l'opposition entre corps terrestre et céleste n'est pas fondée uniquement sur l'illusion de notre centre subjectif de perception qui nous fait voir les étoiles et les planètes en haut depuis notre centre terrestre situé en bas, mais sur l'opposition entre ce qui est originairement constitué d'air (prédominance de la force positive, éthérée) et ce qui est constitué de terre (prédominance de la force négative, pesante). Par ailleurs, Schelling pense qu'il existe un haut et un bas en soi, mais qu'il est nous impossible de percevoir ce centre à cause de la déchéance de la nature.

[846] Ibid., (89), p.26.

la terre, c'est-à-dire qu'étant constituée originairement de matière plus pesante, moins éthérée (terrestre précisément), elle absorbe[847] l'air décomposé sous forme de lumière et ainsi a son propre rayonnement :

> Le conflit des matières élastiques dans notre atmosphère ne peut avoir lieu qu'une fois que notre globe terrestre est transformé en un corps qui brille par lui-même par une influence extérieure, qu'il est à la fois *soleil et planète*, et qu'il unit ainsi en lui des propriétés hétérogènes[848].

Cette transformation de la planète en corps lumineux grâce à l'influence du soleil n'est possible qu'à condition que la terre contienne primitivement une force qui est « excitable par la lumière »[849], c'est-à-dire qu'elle est capable d'attirer la lumière. Or cela n'est possible uniquement si cette force négative est *homogène* avec la lumière, mais se distingue seulement par la *polarité*. Autrement dit, il s'agit bien d'une *unique cause positive* qui est à l'œuvre dans le mouvement de la nature, mais apparaît *positivement* sous la forme de la lumière, tandis que la *terre* constitue la matière *négative* par rapport à la lumière et l'on peut même dire que toutes les *matières positives* sur terre sont des *constituants de lumière*, tels que le magnétisme ou l'électricité, qui sont parvenus sur terre avec la lumière.

Selon Schelling, cette opposition de la lumière comme phénomène de la matière positive de l'air (l'éther) et de la matière terrestre constitue, sous la forme d'une antithèse primitive, « le germe d'une organisation générale du monde[850]. »

Ainsi, nous sommes arrivés à ce que nous voulions montrer, à savoir que *l'éther* représente la matière fluide originaire qui en raison de la pesanteur universelle prend la forme de l'air à l'origine des étoiles. Cet air est attiré par la matière originaire de la terre, qui constitue le pôle négatif par lequel l'air acquiert une plus grande pesanteur, devient air vital (mélangé à l'oxygène) et ainsi constitue l'atmosphère lumineuse propre à la terre. Cette atmosphère est ce rend possible la vie organique.

---

[847] Nous savons aujourd'hui que la terre absorbe les rayons lumineux et qu'elle en laisse également passer en fonction du degré de longueur d'onde sur le spectre lumineux et du type de matière (chimique) que contient l'atmosphère. N'est-ce pas une confirmation de la parenté originaire des rayonnements lumineux et de l'air décomposé ?

[848] Ibid., (89), p.26.

[849] Ibid., (90), p.26.

[850] Ibid., (91), p.27.

Bilan de la section IV sur la philosophie de la nature :

Cette section (IV) consacrée à la philosophie de la nature nous a permis de comprendre au moins deux idées essentielles et indispensables à son intelligibilité.

1) D'une part, la philosophie de la nature est tout à fait distincte de la science objective de la nature (mathématisée) en ce que son principe, qui est aussi son objet, n'est pas le donné de la perception sensible, mais est l'*intelligence* elle-même, considérée comme *absolue* et non comme une activité purement formelle de la nature humaine (l'entendement). Nous avons essayé de montrer, à partir de l'introduction à l'*Esquisse* (1797), la méthode générale que Schelling conçoit afin de constituer ce domaine d'étude spéculatif et nous avons vu qu'il accorde une grande place au concept de *construction*, par laquelle l'auto-intuition de l'absolu s'objective comme nature sous la forme d'un produit lui-même *productif à l'infini*. Cet examen devait montrer le lien étroit qui existe entre la philosophie de la nature et ce que l'on peut appeler la *philosophie générale* de Schelling (ou la méthode dans son abstraction la plus pure). C'est en effet la présupposition du « Je » comme auto-intuition intellectuelle et son expression dans la forme à la première puissance qui rend possible la philosophie de la nature, qui n'est donc rien d'autre que l'objectivation inconsciente de la pure *liberté*.

2) D'autre part, nous avons exposé le cadre général de la cosmologie schellingienne en expliquant le rôle de l'éther dans son traité *De l'âme du monde* (1798). Nous avons vu que Schelling s'inscrit en effet dans la tradition de la philosophie grecque de l'Antiquité en accordant une place éminente à l'*air* comme élément, mais également dans la suite de la cosmologie kantienne d'inspiration newtonienne qui attribuait déjà à l'éther une place éminente en ce qu'il représente la matière à l'état initial hypothétique de l'univers. Schelling fait néanmoins la critique de cette conception kantienne, jugée encore trop mécaniste, qui réduit les différences qualitatives de la matière à des différences de *densité*, reposant sur la différence de *pesanteur spécifique* qui constitue la composition originaire de l'éther (le degré de résistance plus ou moins grand des parties éthérées résistant à la force d'*attraction* originaire). Schelling s'efforce *a contrario* d'introduire des différences *qualitatives* à l'intérieur même de la matière, ce qui suppose précisément de dépasser la construction seulement géométrique des corps, construction pour laquelle les qualités sensibles (lourd, léger, combustible, lumineux, sonore etc...) ne reposent que sur des différences d'élasticité de

la matière (son état), c'est-à-dire ne varient que par sa densité. Schelling fait donc place à son concept de construction philosophique, par laquelle les qualités de la matière ne se réduisent plus au donné sensible mais ont un fondement dans la nature elle-même. Ce changement méthodique (passage de la construction mathématique à la construction philosophique) lui permet de présenter dans son essai de cosmologie une conception dynamique de l'univers à partir de l'exemple du système solaire, conception dans laquelle le soleil, en tant que source la lumière, représente le pôle *positif* et *expansif* de la force originaire de la nature, tandis que la terre, en tant que corps sombre et composée d'une matière bien plus dense spécifiquement, en représente le pôle *négatif* ou *attractif*. Ainsi, la lumière serait la propagation d'une matière très élastique ou éthérée, sur le fondement d'une décomposition chimique de son atmosphère, et qui apporte à la terre, en tant qu'*aimant* à lumière, la possibilité de se former à sa propre atmosphère qui possède un rayonnement propre, c'est-à-dire d'être à la fois soleil et planète. Selon Schelling, cette opposition dynamique entre le soleil et la terre constitue une première image de ce dualisme inhérent à l'ensemble des processus naturels.

CONCLUSION

Dans notre introduction nous disions que la philosophie de Schelling n'est pas un « moment » dans l'histoire de la philosophie, qu'elle ne saurait être *réduite* à une « étape » dans le progrès du savoir ou inscrite comme l'élément d'un courant historique, comme on a l'habitude de le faire avec les étiquettes telles qu'idéalisme, rationalisme, empirisme, matérialisme etc... Nous avons soutenu que, si la philosophie de Schelling a un sens et qu'elle sait se montrer convaincante, alors elle *doit* être entendue comme la *science philosophique* telle que Platon et Aristote l'avait conçue dans l'Antiquité et que la tradition avait appelée à leur suite la « métaphysique ». C'est cette idée de la science philosophique que nous avons choisi comme *fil directeur* car nous avons pensé que, quel que soit l'ouvrage de Schelling que nous lirons, la problématique de fond sera toujours celle de l'*accès* à l'Être suprasensible, ce qui requiert à la fois un *principe certain en-soi* et la démonstration des *Idées*. Or, qu'avons-nous appris sur cet Être ? Car, s'il est vrai de dire que la philosophie, comme les arts libéraux, est une activité plaisante en elle-même, il est selon nous tout aussi vrai de dire que la philosophie n'est pas un simple divertissement, mais, comme le disait Platon, un *jeu sérieux*. Il s'agit de jouer pour *gagner* quelque chose. Mais gagner quoi ? Sûrement la réponse convenue est-elle : vérité, beauté et sagesse morale. Mais ces mots ne sont que des généralités et il nous faut être plus précis. On pourrait dire avec Platon que la philosophie nous procure *la* vérité, *la* beauté, *la* sagesse, c'est-à-dire nous permet d'accéder à l'*en-soi*, à l'éternel, au « monde des Idées », c'est-à-dire à tout ce qui est relatif à l'inconditionné. Mais encore une fois, cette réponse est trop générale car, à sa façon, toute philosophie remplit cette tâche, puisqu'il s'agit de sa définition nominale. Car même ceux qui nient la possibilité de connaître l'inconditionné fondent précisément leur philosophie sur cette négation et par là même confirment que la philosophie est au moins l'expression de ce *désir*. La question est donc : que nous apporte *spécifiquement* la philosophie de Schelling ? Ou encore : pourquoi sa philosophie est-elle une science telle que personne, avant ou après lui, ne l'a élevée à cette hauteur ?

La réponse à cette question est notre thèse elle-même, nous l'avons écrite pour répondre à *cette* question. Mais il est indéniable que la tâche fut ardue et que, malheureusement, en dépit de nos efforts de clarifications et d'explications, nous reconnaissons que nous n'avons pas toujours su faire l'économie d'un excès d'abstraction, sans éviter non plus la sécheresse dans la conduite des démonstrations. Mais nous pensons

que ce degré d'abstraction n'est pas entièrement de notre ressort : c'est selon nous l'obstacle à surmonter pour accéder au savoir philosophique. En un sens, c'est le contraire qui serait suspect : si quelqu'un prétendait nous parler de la vérité *absolue* avec la même facilité et la même clarté intuitive que peut avoir un récit historique ou les propos du sens commun, nous aurions des doutes sur son authenticité. Toutefois, il est bon des fois de « sortir la tête de l'eau », ou, de lâcher quelque peu la bride et de récapituler les *acquis* de nos efforts spéculatifs dans une langue peut-être plus souple. Après tous ces développements et ces détours sinueux, la conclusion nous semble être le lieu pour exprimer nos résultats plus directement et c'est l'occasion de souligner également, maintenant que nous avons le recul nécessaire, les *lacunes* de notre présentation. Il est aisé de n'avoir aucun défaut et de se soustraire *a priori* à toute erreur[851] lorsque le propos est vague, superficiel et que l'on répète des propos convenus qui ne posent pas de difficulté. En revanche, lorsque l'on prend la décision de partir pour le pays de la vérité et qu'on tente d'une façon bienveillante de rapporter avec soi comme une sorte de souvenir de voyage pour ses amis, alors on se rend vite compte des dangers du transport et de la fragilité de nos moyens d'acheminement. Plus nous allons en profondeur dans la chose, plus nous prenons conscience de nos limites personnelles et que la quête de la science philosophique n'est pas un long fleuve tranquille.

Le premier acquis est que la philosophie de Kant n'est *pas* la science philosophique et que *la philosophie critique n'est pas la philosophie comme science*[852]. Elle ne correspond pas à ce que la tradition depuis Platon et Aristote entendait par philosophie. En fait, elle porte mal son nom : elle n'est pas une philosophie critique, elle est plutôt une *critique de la philosophie*[853]. Les analyses que nous avons consacrées à Kant et à ses successeurs (Reinhold,

---

[851] « Par ailleurs, je fais remarquer qu'il n'est ici question que des systèmes qui exposent des moments effectifs du développement, et non point de ceux que leurs auteurs seuls baptisent de ce nom, et auxquels ce serait encore faire trop d'honneur que de les tenir seulement pour susceptibles d'erreur. Qui prétend errer, doit en effet être au moins en chemin ; car celui qui jamais ne s'est mis en route, et tient absolument à ne pas bouger de chez soi, celui-là ne saurait errer. Qui s'aventure en haute mer peut assurément s'égarer et dériver à cause des tempêtes ou de sa propre inexpérience, tandis que celui qui ne sort jamais du port, et dont tous les efforts tendent même à ne point le quitter, mais visent au contraire à empêcher, en philosophant à perte de vue sur la philosophie, qu'on n'en vienne jamais à la philosophie même, celui-là n'a sans doute aucun péril à craindre. » Leçons d'Erlangen, dans Œuvres métaphysiques, op.cit., [212], p.273.

[852] « A l'adresse de ceux, parmi les disciples de Kant, qui supposent que celui-ci a déjà lui-même les principes de tout savoir, je crois pouvoir faire remarquer qu'ils ont sans doute bien saisi la lettre, mais non l'esprit de leur maître, s'ils ne sont pas parvenus à découvrir que toute la démarche de la Critique de la raison pure ne saurait en aucune façon se confondre avec celle de la philosophie comme science, et que ce qui lui sert de point de départ, l'existence de représentations originelles et dont la possibilité n'est pas assurée par l'expérience, a lui-même besoin d'être expliqué. » Du Moi, op.cit., (71) / p.49.

[853] Peut-être est-ce ainsi que Kant concevait sa pensée. Mais nous avons pris l'habitude de parler de philosophie critique ou du système philosophique kantien, alors qu'elle est une méthode pour un système philosophique possible.

Schulze, Fichte) dans la première section avaient pour but, entres autres, de montrer cet écart avec l'idée d'une science philosophique : sa pensée critique contient des contradictions insolubles sur la chose en soi, le jugement téléologique dans les sciences naturelles, l'absence de fondement etc.... Toutes les *restrictions* que sa pensée impose relativement à l'inconditionné nous poussent plutôt à penser que la philosophie (et pas seulement ce qu'il appelle métaphysique) n'est finalement pas une science et conduisent fatalement à un certain degré de *positivisme* (bien que ce ne fut sûrement pas l'intention de Kant) et, en raison de toutes ces oppositions irrésolues, au *dualisme* et au *désespoir de la raison*[854]. Il est d'après nous contradictoire d'appeler philosophie un système qui récuse le statut de connaissance aux Idées et imposent tant de restrictions à la raison. Autant lui donner un autre nom (pensée critique, épistémologie, analyse de la raison...), mais pas celui de philosophie, car s'il est vrai, comme le dit Schelling, que chacun peut se forger *son* concept de la philosophie, il nous semble impossible de lui soustraire les Idées de son domaine sans quasiment l'éborgner. Quant à la fonction régulatrice de l'Idée, elle ne nous semble pas convaincante, en raison notamment des contradictions avec la chose en soi et de la tension entre l'artificialité du jugement de réflexion et l'objectivité du jugement déterminant, qui sont pourtant censés porter sur le même objet (le monde naturel). Nous pensons donc qu'il s'agit du premier acquis de notre étude sur Schelling, à savoir que le criticisme kantien n'est pas satisfaisant en tant que *science philosophique* et que, soit il existe une autre philosophie que le criticisme, soit elle ne saurait être appelée une science.

Le deuxième acquis est que la philosophie n'est *pas aussi facilement accessible* que ce que Descartes a pu nous faire croire en écrivant philosophie première[855] sur la couverture de son livre. Si Kant est peut-être le plus grand philosophe alors qu'il n'a pas écrit *la* philosophie mais une critique de la philosophie, c'est précisément parce qu'il est le premier à avoir montré que la tradition philosophique jusqu'à lui avait souvent vendu la peau de l'ours avant de l'avoir tué et qu'il allait falloir fournir un effort bien plus considérable pour trouver la véritable philosophie première. Schelling est conscient de l'insuffisance des conceptions pré-kantiennes, mais également kantiennes, et se voit obligé d'*inventer* des théories nouvelles,

[854] « Poussé à cette extrémité, on pourrait être tenté de se réfugier dans les bras du dualisme. Mais ce système, s'il est vraiment pensé comme la doctrine de deux principes absolument différents et indépendants l'un de l'autre, n'est rien d'autre qu'un système de l'auto-déchirement et du désespoir de la raison ». Recherches, op.cit., [344] / p. 141. Schelling parle ici de la conception manichéiste du bien et du mal (visant apparemment Schlegel d'après les notes de M. Courtine), mais nous reprenons cette idée du désespoir de la raison pour caractériser les conséquences du criticisme, car elles conduisent également à des dualismes insurmontables, comme nous l'avons montré dans la section I.

[855] Meditationes de prima philosophia.

spéculatives, déroutantes et voire probablement pour certains farfelues ou délirantes. Mais nous pensons *a contrario* que c'est cette *élévation conceptuelle* qui constitue la marque de l'authenticité de sa philosophie. Avant la critique de Kant, à l'Âge Moderne, la méthode était plus simple : il fallait conduire ses pensées dans le bon *ordre*, comme l'a dit ingénieusement Descartes, c'est-à-dire examiner clairement les idées du *bon sens* et les déduire du plus au moins évident. Bien sûr, la philosophie avait son vocabulaire (acte/puissance, matière/forme, essence/phénomène etc.) et sa technicité propre, c'est pourquoi elle était devenue une scolastique au Moyen Âge et qu'elle a toujours été étudiée quasi exclusivement par les savants ou les théologiens, y compris à l'Âge Moderne. Mais avec Schelling, la philosophie devient beaucoup plus difficile d'accès et, au fond, la vérité nous échappe toujours, comme si elle demandait une sorte de contorsion intellectuelle par laquelle non seulement les notions du sens commun mais également celles de la tradition s'évaporent en fumée à l'image de la réalité de notre monde : « Souviens-toi homme que tu es poussière et que tu redeviendras poussière[856] ». Avec Schelling, « ce n'est jamais vraiment ça », c'est toujours « plus compliqué ». La vérité n'est pas un discours figé, que l'on pourrait représenter à coup de formules ou d'images bien choisies et percutantes, ou même encore par un manuel ou un précis de philosophie, comme Descartes l'avait pensé en écrivant les *Principes de la philosophie* ou même Kant qui accordait à la philosophie la prérogative de pouvoir atteindre la complétude dans sa systématicité. La philosophie suppose une (très) longue série de raisonnements et d'abstractions car son sujet est un *esprit*, elle est la conquête de notre véritable identité (« connais-toi toi-même » disait Socrate) et cette conquête est impossible sans une ascèse vers l'éther intellectuel de la substance divine. Tout cela peut paraitre bien abstrait face aux réalités et aux exigences de la vie quotidienne. Et ça l'est : la philosophie est indissociable de l'abstraction et de la rupture avec la satisfaction immédiate de nos appétits sensibles. En outre, la philosophie est différente de la science objective et il ne nous semble pas pertinent de la prendre pour modèle, comme l'ont fait les philosophes de l'Âge classique avec les mathématiques : son but n'est pas de présenter tel ou tel résultat définitif afin de pouvoir lier son nom à un théorème ou une loi scientifique. La philosophie doit avoir la *forme du système*, d'une totalité nécessairement *inachevée*, à l'image de la *vie*. En ce sens, elle est à la fois quelque chose de plus simple et en même temps de plus grand que la science objective : elle est l'effort d'immerger notre esprit dans sa véritable essence, qui le rend, sinon heureux, du moins, même dans le malheur de l'existence contingente et subjective, satisfait d'*être soi-*

[856] Genèse, 3.19.

même, d'éprouver une *élévation* de notre esprit naturellement borné, de participer, même lointainement, à la substance de l'Être suprême. Sûrement nous dira-t-on qu'il y a de la vanité à présenter les choses ainsi et que ce n'est nullement une fin de la philosophie que de s'enorgueillir de ses efforts. Nous répondrons que *l'estime de soi* n'est pas de l'orgueil et que la satisfaction dans le *perfectionnement de soi-même* n'est pas une simple possibilité contingente, mais un devoir moral. Nous avons voulu défendre la valeur de l'*homme* car nous pensons qu'il s'agit du sens véritable de la *philosophie de l'identité* de Schelling, qui est *ipso facto* un humanisme. L'humanité n'est pas rien et chaque homme *peut* avoir de la valeur, à condition d'avoir le courage de regarder dans la bonne direction (ce que malheureusement peu d'hommes dans la grande masse ne fait[857]), celle qui est au premier abord la plus obscure, la moins praticable, dans ce vide de la pensée pure qui est très éloignée de la lumière et qui n'a rien d'accueillant. Nous répéterons donc avec Horace et Kant : *Sapere aude* !

Le troisième acquis est d'avoir su montrer que la philosophie de Schelling propose un tout *nouveau sens de l'Être* et qu'elle a su le faire sortir des limites de la réflexion dans laquelle la tradition métaphysique (dogmatique) l'avait pour ainsi dire enfermée. C'est ce que nous avons voulu dire en forgeant très modestement ce concept de *paradigme de la réflexion*. Il signifie que l'*Être pur*, s'il est une intelligence absolue (intuition intellectuelle), est radicalement *antérieur* à toute opposition de la pensée logique et l'on peut dire que cette intelligence absolue est complètement distincte du concept de la pensée que la philosophie s'était forgée par l'opération de *réflexion* sur soi (conscience de soi). Le caractère insatisfaisant des philosophies non-schellingienne est qu'elles semblent être persuadées que l'Être suprême est indissociable de la pensée, alors même que la pensée n'est *pas* une détermination absolue, mais est au contraire l'expression de notre finitude, de ce qu'il y a d'imparfait en nous ou, pour le dire d'une façon plus neutre, de négatif. Cette *négativité* introduite subrepticement dans l'Être provient de l'effort (légitime) des philosophes de s'éloigner des choses sensibles et périssables, mais en ayant cru qu'il suffisait de se tourner vers *l'intérieur de soi* pour trouver l'Être suprême en *Idée* et ainsi le concevoir comme l'Être pensant infiniment parfait. Nous avons voulu montrer en quoi cette identification de l'Être à la pensée n'est pas correcte, si l'on examine attentivement le *fondement* de toute connaissance. Hegel est le représentant éminent du paradigme de la réflexion car il a su l'exploiter jusqu'aux

[857] « La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les eut affranchis depuis longtemps d'une conduite étrangère, reste cependant volontiers toute leur vie dans un état de tutelle ; et qu'ils font qu'il est si facile à d'autres de s'imposer comme leur tuteur. Il est si commode d'être sous tutelle ». Kant, Qu'est-ce que les Lumières, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par François Proust, traduction par Jean-François Poirier et François Proust, GF Flammarion, [VIII-35] / p.43.

confins de ses possibilités, en *transférant* le pouvoir de réflexion de notre esprit fini à un Être indépendant auto-réfléchissant : le concept absolu. Il a *absolutisé la pensée*, comme l'avait fait Spinoza, mais en renouvelant la dialectique après la critique kantienne. Nous avons voulu exposer les limites d'une telle conception de la philosophie. Nous avons montré d'une part que sa critique de Fichte et de Schelling était erronée, et d'autre part que l'attribution de la réflexion à l'Être suprême voilait en quelque sorte sa pureté ainsi que son indépendance par rapport à toute forme de saisie[858] par la pensée. Hegel a voulu rétablir l'identité de l'Être et de son expression *logique*, la possibilité d'une synthèse logique dans le domaine de l'inconditionné, alors que Kant l'avait proscrit par le concept de chose en soi. Il a à cette fin développé une nouvelle théorie du concept, bien différente de celle de la simple représentation, qui n'en restait en effet qu'à *l'immédiateté abstraite*. Nous pensons toutefois avoir montré que Schelling est allé au-delà de cette conception hégélienne du concept car il a mis au jour, par un effort analytique très poussé, que l'*être pur* est complètement séparé (d'après l'étymologie même du mot « absolu ») de tous nos concepts et c'est pourquoi la théorie de l'*intuition intellectuelle* ouvre au philosophe un tout nouveau domaine de connaissance. Nous nous sommes appesantis, quitte à devoir se répéter, à expliquer la signification de l'antériorité absolue du « Je », car il s'agit du dévoilement d'une terre inconnue qu'aucun aventurier avant Schelling n'avait osé aborder. C'est une terre sur laquelle tout est nouveau : l'air que nous respirons, le sol sur lequel nous marchons, le ciel même que nous contemplons, les animaux que nous côtoyons... Mais en même temps rien n'est plus ancien, car c'est la terre même de l'Éternel à laquelle *tout* être appartient, et avant tout *l'homme*, bien que, en raison de la chute, il n'a plus conscience de son origine et se voit réduit à n'être que l'ombre de lui-même, un fantôme de l'Ephémère, de ce Cronos qui détruit tout. C'est pourquoi, sortir du paradigme de la réflexion, c'est aussi être prêt à tout jeter, à laisser de côté toutes nos préconceptions philosophiques et nos notions de l'existence commune, afin de tout recommencer dans cet éther de l'intelligence pure. Ainsi tout brille, rien n'est gris, car tout est soustrait à la durée de notre conscience finie et à la défectuosité de notre monde rongé de l'intérieur par le mal[859]. Désormais la philosophie se meut dans la sphère de l'idéal, laisse

[858] En allemand begreifen = saisir et donne le mot Begriff = concept.

[859] Sur l'apparition du mal dans la création et le rôle central joué par le premier homme originel, voir par exemple les Conférences de Stuttgart, [460] / p. 237 : « Cependant la plus grande preuve de la retombée de l'homme dans la nature et dans la première « puissance » est celle-ci : L'homme n'est pas seul au monde, il y a une pluralité d'hommes, il y a une espèce humaine, une humanité. De même que la multiplicité des choses dans la nature aspire à une unité, ne s'accomplit soi-même et ne se sent pour ainsi dire heureuse qu'en cette unité, de même pour la multiplicité dans le monde des hommes. La véritable unité de la nature, c'eût été l'homme et, à travers lui, le divin et l'éternel. Or la nature, par la faute de l'homme, a perdu cette douce unité ; il lui faut

derrière elle les anciens concepts du dogmatisme et s'élève ainsi à la *libre intuition* de ce qui avant, maintenant, comme après, *sera* car il s'agit de ce qui *plane* au-dessus de toute négativité.

Le quatrième acquis est l'exposition de la *théorie des puissances*. Nous pensons que nous avons réussi à expliquer le concept de *différence quantitative,* qui permet de concevoir la *détermination* dans l'absolu. Nous avons montré que ce concept est indissociable de celui de *forme de l'identité* et que ce dernier est impensable sans le *fond de l'existant*. Finalement, en des mots simples, qu'est-ce que ce fond de l'existant ? Cela veut dire que Dieu, bien qu'il soit l'être absolument *simple*, n'est pas concevable sans une *altérité* en lui, que cette altérité est la *nature*, et que sans elle, Dieu ne serait pas Dieu, car cela signifierait qu'il n'existerait rien qui soit différent de *Dieu-même*. Admettre le fond de l'existant, c'est dire que le *monde* n'est pas un produit arbitraire de sa volonté, que son principe est *en lui* de toute éternité, mais que cette co-appartenance n'affecte pas l'unité et la simplicité de son essence. Ces propos en apparence abstraits et techniques sont très concrets et ont une grande valeur existentielle. Ils impliquent que les hommes, les animaux, les plantes et les individus vivants, ne viennent ni de l'énergie cosmique dans le vide spatio-temporel comme veulent nous le faire croire des physiciens contemporains, ni d'un Dieu abstrait créateur de tout (*ex nihilo*) comme l'enseigne encore l'Église, mais que nous avons un *passé éternel*, que l'ordre initial a été chamboulé, que nous vivons dans un monde en ruine, que le *mal* s'est désormais propagé partout dans la création et que c'est ce mal qui maintenant fait la loi sur terre avec la complicité des hommes déchus. Si nous avons passé du temps dans l'abstraite théorie des puissances, à nous cantonner à de la pure méthodologie, sans entrer plus concrètement dans le contenu particulier du système de l'identité (la nature, l'art, le bien et le mal, l'histoire...), c'est parce que nous avons cru qu'il était d'abord nécessaire de s'entrainer dialectiquement (comme nous y invite Platon dans la *République*) avant de prétendre pouvoir exposer le détail. En outre, nous pensons que notre époque s'est tellement éloignée des considérations schellingiennes et peut-être plus généralement des sujets métaphysiques, qu'il était indispensable de revenir au commencement même de sa philosophie, au « cœur de la crise » avec Kant. Il fallait d'abord montrer qu'il existe un nouveau domaine de connaissance de l'Être, authentique, purifié de toute préconception infondée et surtout d'en développer la méthode, car cette nouvelle ontologie en est indissociable et c'est seulement en la pratiquant que l'on peut progressivement concevoir

---

désormais être en mal d'une unité propre. Mais comme la véritable unité ne peut être dans elle, mais seulement en Dieu, la voilà livrée par cette séparation d'avec Dieu à des luttes incessantes. »

ce nouvel Être. Au fond, nous avons voulu imiter Aristote qui a fait précéder sa physique d'une métaphysique, dans laquelle il présente en un sens toute sa philosophie, mais dans l'abstraction des purs principes avant de développer les branches particulières de la connaissance. Sauf que, chez Schelling, les choses ne sont pas si simples (« ce n'est jamais *vraiment* ça ! »). Il serait faux de dire que la philosophie que nous avons exposée serait l'ensemble de la philosophie dans l'abstraction de la méthode, car nous avons également montré qu'il ne s'agit que de la philosophie négative, ce qui nous amène au cinquième acquis.

Dans la section III chapitre 4 qui concerne l'analyse des *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature (1805)*, nous avons montré que la philosophie de la nature de Schelling appelle d'elle-même son dépassement à cause de son incapacité à penser *l'individuel*, le *singulier*, ce qui procède de la volonté et non de la simple intelligence (l'universel). Autrement dit, nous avons montré que si dans l'absolu l'*être* découle immédiatement de l'*Idée* et que la séparation entre ces deux termes résulte de la réflexion séparatrice qui n'a pas sa place dans la raison, cet être pur n'est pas l'*effectivité*, c'est-à-dire qu'il n'est que la *potentialité* ou le *contenu* de Dieu en tant que pur universel. Ainsi, la philosophie de la nature, tout comme toute philosophie purement *rationnelle* (comme celle de Fichte ou de Hegel par exemple) procède d'une *abstraction*, en ce qu'elle laisse de côté le *sujet infini, celui* qui *est* ce contenu. La philosophie appelée *négative* est incapable de penser l'*existant*, c'est-à-dire le singulier dont l'Idée n'est que l'abstraction du contenu de cet existant dans la raison. Nous avons montré que ces limites de la philosophie négative apparaissent très clairement avec *l'éviction de l'individuel* en Dieu et la réduction de toute Idée à n'être qu'une détermination spécifique de l'universel absolu. Cela conduit à la *dissolution de l'existence* indépendante en Dieu et rend inconcevable l'effort moral, qui présuppose pourtant, comme le souligne Schelling dans *Philosophie et Religion, les Recherches sur l'essence de la liberté humaine* et dans les *Conférences de Stuttgart*, que l'homme comme *individu* existe de toute éternité dans le centre divin, existence sans laquelle le mal moral ne lui serait pas imputable. Il s'agit donc très clairement d'une aporie car, sur le modèle kantien[860], la morale et la religion (philosophiquement comprise) exigent *plus* que ce

[860] Nous disons sur le modèle kantien car, dans La religion dans les limites de la simple raison, Kant a montré la nécessité morale de supposer une disposition naturelle de chaque homme pour le bien et pour le mal et d'un agir libre comme cause première impénétrable par laquelle il obéit ou s'oppose à la loi morale. Sans cette supposition transcendantale d'un caractère individuel créé dans la nature divine, caractère par lequel chaque homme est un éternel commencement, on ne saurait comprendre comment imputer à l'individu ses méfaits ou lui reconnaître ses mérites : « Aussi, quand nous disons de l'homme qu'il est naturellement bon ou qu'il est mauvais par nature, voulons-nous simplement signifier par là qu'il renferme un principe absolument premier (et qui nous est impénétrable), en vertu duquel il adopte de bonnes maximes ou de mauvaises (qui sont opposées à la loi) ; [...]

que la philosophie rationnelle semble être capable de prouver, alors même que Schelling revendiquait dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (nous l'avons montré également) que la philosophie devait rétablir le déchirement dans la raison que le criticisme kantien a provoqué. Or il semble, c'est du moins ainsi que nous l'avons compris, que la fracture persiste, mais en de nouveaux termes, ce qui est déjà la marque d'un progrès. Nous n'avons pas prétendu répondre à cette contradiction puisque cela signifierait entrer dans le domaine de la philosophie positive, ce que nous avions exclu dès l'introduction de notre champ d'investigation. Venons-en maintenant à notre sixième et dernier acquis concernant la philosophie de la nature en tant que telle.

Nous pensons avoir réussi à montrer que la philosophie de la nature n'est pas comparable avec la physique empirique car elle ne porte pas sur le même objet, qu'elle ne porte rigoureusement parlant sur *aucun objet*, mais sur le contenu de *l'intelligence absolue*, en tant que *produit inconscient* de son identité. Elle ne fait donc usage d'aucune mesure de type mathématique, car son but n'est pas d'expliquer le phénomène (les corps) des étants, mais l'*être pur* dans l'*universalité de son Idée*. La philosophie de la nature de Schelling est donc en effet un intellectualisme, en ce que qu'elle présuppose comme postulat pour ses démonstrations que la substance de la nature n'est pas une réalité matérielle extérieure à la conscience, mais que le principe même d'existence que constitue la nature (le fond) est dans un rapport d'*identité* avec l'intelligence et que c'est l'*esprit* qui est le substantiel dans la nature, bien que l'esprit, considéré sous ce rapport, n'atteint jamais le seuil de la conscience de soi et de la réflexion, qui ne commence qu'avec l'homme et ainsi s'ouvre avec lui le monde spirituel. Cette identité de la nature et de l'esprit nous a également permis de faire la critique d'une certaine conception de l'*histoire naturelle*, celle qui prétend que les vivants auraient pour origine la matière inanimée ou que la vie aurait surgi au cours du temps. Nous avons montré que, si nous posons la question de l'*origine* de la vie, alors le recours au mécanisme et à l'existence d'un monde matériel indépendant de l'intelligence (intelligence qui se manifeste très clairement dans le *produit* organique, mais peut se retrouver également dans l'ordre de l'inorganique) n'est pas pertinent et conduit à d'inextricables contradictions. C'est pourquoi nous avons aussi montré que l'origine de la vie devait être pensée à partir du concept de *l'âme du monde* et nous avons proposé une explication du concept d'*éther*, en

---

Nous dirons donc de chacun de ces caractères (qui sont les marques distinctives des humains par rapport à d'autres êtres raisonnables possibles) qu'il nous est inné, mais toujours en reconnaissant humblement que (si l'homme est mauvais comme s'il est bon), la nature ne doit ni en porter la faute, ni en recueillir le mérite et que le caractère est l'œuvre propre de chacun. » Kant, La religion dans les limites de la simple raison, traduction, notes et avant-propos par A. Tremesaygues, Felix Alcan, Paris, 1913, p.20-21.

s'appuyant également sur les idées de Kant dans la *Théorie du ciel*. Le but était de montrer l'idée schellingienne selon laquelle l'opposition de la lumière émanant des étoiles à la terre, dont le principe est négatif par rapport à la positivité de l'éther qui est à la source du jaillissement de la lumière, constitue le modèle d'une *organisation dynamique de l'univers*, fondée sur un équilibre instable entre des polarités positives et négatives et dont l'instabilité même est la source du mouvement incessant dans le monde naturel. Nous espérons avoir indiqué quelques pistes afin que d'autres également puissent continuer à poursuivre la recherche en philosophie de la nature, qui a été pendant trop longtemps laissé à l'écart, alors même qu'il s'agit selon nous du cœur de la philosophie spéculative ou devrait-on dire du *sol* sur lequel les plus beaux fruits de la philosophie peuvent naître.

Nous souhaiterions désormais aborder les faiblesses de notre thèse, non pour leur trouver une justification, mais simplement afin d'expliquer pourquoi elles existent et que seule la bienveillance du lecteur permettra d'en atténuer la portée.

Premièrement nous n'avons pas réussi à éviter la trop grande abstraction et la sécheresse des démonstrations. Plus nous avons essayé de rendre claires les idées de Schelling, plus nous avons accumulé les éléments conceptuels et il faut admettre que cela peut rendre la lecture épuisante. En outre, nous avons eu tendance à répéter les mêmes idées, surtout dans la section II, car nous avons voulu finalement dire la même chose sous différents points de vue. Mais ces faiblesses de forme viennent du fait que nous n'avons pas écrit d'un seul coup et que nous avons gagné en clarté au cours de nos recherches. Il s'agit d'une composition progressive et il a fallu réunir chaque paragraphe puis chaque chapitre et enfin chaque section, qui ont été écrits en des temps différents et avec une conscience différente des idées et des enjeux que nous cherchions à exposer. Nous nous sommes efforcés de donner à l'ensemble une harmonie, mais il était impossible d'assouplir complètement la rigidité des raisonnements.

Deuxièmement, bien que cela soit selon nous nécessaire, nous avons consacré beaucoup de temps à la méthode et à l'explication de généralités sur le système, le fondement, le fond, l'identité etc., qui sont surtout des concepts préparatifs, et nous n'avons pas pu accorder de place à des contenus plus spécifiques qui l'auraient pourtant méritée. Il eut été par exemple intéressant d'entrer plus en détail sur le contenu de la philosophie de la nature où, encore une fois, notre propos reste, malgré nos efforts, superficiel. Nous aurions pu également parler de la philosophie de l'art, qui est une partie essentielle de la philosophie négative et qui

aurait pu jeter quelques lumières sur la portée de la méthode des puissances et également préparer le terrain à la philosophie positive, notamment avec sa conception de la mythologie et plus généralement l'importance que recouvre le concept de symbole dans sa conception de la création. Enfin, nous n'avons que très peu parlé de la philosophie transitoire (entre les *Recherches* et la philosophie positive) et nous ne sommes pas entrés dans les détails des conceptions, alors qu'il s'agit tout de même de propos essentiels qui illustrent à merveille la portée de la méthode schellingienne relativement aux problématiques existentielles et surtout *eschatologiques*. Mais il existe en tous ces domaines une telle richesse de développement et des idées si surprenantes qu'il aurait fallu consacrer quantités de chapitre et d'analyses qui, non seulement auraient rendu trop épais notre travail, mais auraient surtout dépassé le champ de notre problématique. Cela reste néanmoins une faiblesse car on peut tout à fait objecter à notre travail son caractère *formel* et qu'il manque de souplesse par la diversification du contenu, peut-être à l'image d'un monolithe.

Troisièmement, nous savons que nous n'avons pas cité beaucoup de travaux contemporains de la période de Schelling alors qu'il est vrai que Schelling s'appuie sur quantités d'auteurs de son temps. Nous en avons cité, mais essentiellement les philosophes, peu de physiciens ou de poètes. Cela s'explique d'une part par le caractère exclusivement philosophique de notre problématique, mais également par le fait que les sources de Schelling ne sont pas souvent traduites et que nous nous sommes concentrés sur les écrits traduits en français. Mais il est vrai que notre travail aurait gagné en profondeur si nous avions pu présenter de plus près par exemple les idées de Steffens, de Goethe ou encore même de Blumenbach dans le cadre de la philosophie de la nature. On peut d'autant plus nous le reprocher que certains historiens de la philosophie, comme G. Gusdorf (sur lequel nous nous sommes appuyés concernant l'essor du positivisme scientifique depuis le XVIIème siècle), ont fait des recherches sur la philosophie de la nature en français, recherches sur lesquelles nous aurions pu en effet nous appuyer. Notre thèse ressemble plus à un *commentaire interne* de la pensée schellingienne qu'à une recherche érudite historico-philosophique sur les sources ou les emprunts de Schelling à d'autres penseurs. En fait, nous avons remarqué que la littérature secondaire sur Schelling abonde de références concernant les sources schellingiennes (physiciens, poètes, gnostiques, mystiques, théosophes etc.) et nous ne voulions pas que notre thèse ressemble à une érudition historique sur Schelling ou sur la philosophie spéculative allemande. Nous voulions une thèse *sur les idées de Schelling* et lui

accorder la place qui lui revient dans la spéculation philosophique, c'est-à-dire selon nous une place éminente.

Mais ces faiblesses sont probablement l'occasion d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherche sur la philosophie schellingienne et de les corriger pour ainsi dire par de nouveaux travaux. En attendant, nous espérons que le présent travail pourra au moins susciter le désir de *lire Schelling*, qui est resté dans l'ombre pendant trop longtemps. Nous avons voulu montrer que sa pensée, peut-être contre toute apparence, est la plus actuelle qui soit, car elle a su, dès la fin du XVIIIème siècle, affronter la crise de la métaphysique et montrer la voie à la postérité d'une philosophie spéculative à la hauteur de la dignité du genre humain.

APPENDICE

Remarques sur quelques interprétations de la philosophie du jeune Schelling

Nous n'avons pas voulu surcharger de commentaires la littérature citée sur Schelling, bien que les nombreuses notes en contiennent tout de même, et c'est pourquoi nous avons préféré lui consacrer une partie distincte, en appendice de notre thèse. Il ne s'agit pas d'un état de l'art, mais de *remarques* à propos de certaines interprétations qui ont été proposées de la philosophie du jeune Schelling, notamment sur le thème du « Je » comme fondement de la philosophie, mais aussi sur d'autres sujets qui lui sont rattachés. Nous avons sélectionné des ouvrages et des articles dont les propos nous ont semblé être en lien avec notre problématique. Notre liste n'est donc nullement exhaustive et notre choix s'est fait en fonction de la pertinence relativement à notre sujet de thèse. Le but de cet appendice est de rendre manifeste certaines insuffisances d'une partie de la littérature secondaire sur Schelling concernant essentiellement le problème du principe absolu de la philosophie, afin de justifier l'intérêt de notre thèse, qui consiste à établir le véritable *fil directeur* de la philosophie schellingienne, qui, selon nous, n'avait pas encore été clairement identifié, à savoir la *refondation de la métaphysique comme science sur le « Je » absolu*. Nous mettrons en évidence qu'il existe chez les commentateurs une relative indétermination du propos et même parfois certaines interprétations que nous avons jugées contestables à la lumière des textes schellingiens. Ces contresens reposent selon nous sur le fait que Schelling n'a pas été étudié aussi souvent et rigoureusement qu'ont pu l'être les figures renommées de l'histoire de la philosophie (Platon, Aristote, Descartes etc...) par des équipes de recherches qui peuvent se corriger les uns les autres. Les historiens de la philosophie qui s'en sont chargés n'avaient ni le recul ni le travail collaboratif nécessaire pour saisir dans son exactitude le propos schellingien. Grâce à leur premier travail dont nous leur sommes reconnaissants, nous avons dû prendre de la distance par rapport au texte schellingien et le lire avec plus de précision, à la lumière d'une interprétation d'ensemble des ouvrages de notre philosophe. Nous souhaiterions rectifier dans cette partie des points de doctrine afin que la recherche sur Schelling puisse s'établir sur des bases solides. Bien entendu, nous dirons lorsque nous pensons que tel ou tel chapitre, voire tel

ouvrage dans son ensemble, doit être lu pour la qualité de ses commentaires. Nous ferons toutefois abstraction des ouvrages et des chapitres qui ne concernent pas, au moins indirectement, notre sujet et nous nous concentrerons uniquement sur ce qui est relatif à notre problématique.

• Ouvrages :

a. Jean-François Courtine, *L'extase de la raison : Essais sur Schelling*, Editions Galilée, coll. La philosophie en effet, 1990, Paris

b. Jad Hatem, *L'Absolu dans la philosophie du jeune Schelling*, Zeta-Books, 2008

c. Jean-François Marquet, *Liberté et existence*

d. Judith Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, PUF, 108 Boulevard Saint-Germain, Paris, 1966

e. Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. I, *Le Système vivant*, 1794-1821, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970

f. *Schelling's Theory of Symbolic Language, Forming the System of Identity*, Daniel Whistler, Oxford University Press, 2013

• Articles :

a. *Schelling's philosophy, freedom, nature and systematicity*, Edited by G. Anthony Bruno, Oxford University Press, 2020.

a'. *Freedom as productivity in Schelling's Philosophy of nature*, par Naomi Fischer.

a''. *Deus Sive Vernunft, Schelling's transformation of Spinoza's God*, par Yitzhak Y. Melamed, « Part two Schelling's philosophy of nature, article 5 »

• Ouvrages :

a. Jean-François Courtine, *L'extase de la raison : Essai sur Schelling*

L'« ouvrage » de Jean-François Courtine *L'extase de la raison* n'est pas un ouvrage directement écrit sur Schelling, mais « dix essais ici réunis » qui « ont tous été conçus séparément et certains portent encore la marque de leurs circonstances initiales : intervention dans le cadre de tel colloque thématique, contribution à un certain ouvrage collectif[861] ». L'auteur affirme qu'en dépit de leur « diversité relative[862] », ces essais « s'efforcent, selon plusieurs biais, d'élaborer une seule et même problématique d'ensemble : celle de l'achèvement de l'idéalisme allemand[863] ». M. Courtine déclare que Schelling, en suivant une ligne fichtéenne, à contribuer à l'élaboration d'une métaphysique absolue « au prix de graves malentendus[864] ». Nous ne sommes pas sûr de comprendre ce qu'a voulu dire M. Courtine dans ce passage. Ces malentendus de Schelling sont *a priori* tout à fait possibles, mais nous aimerions savoir de *quels* malentendus il s'agit.

M. Courtine dit ensuite : « Sous le titre général de fondation et extase de la raison, les études suivantes s'attachent principalement à reconstituer la logique de la fondation schellingienne de la métaphysique de la subjectivité[865] [...]». Il nous semble que M. Courtine fasse ici référence à un concept heideggérien (« métaphysique de la subjectivité »), concept qui ne semble sujet à discussion. Car comme nous le montrons dans notre commentaire de *Du Moi*, Schelling s'efforce de trouver un *fondement* qui ne soit ni objectif, ni subjectif, ni même une relation entre les deux. Mais peut-être que M. Courtine entend autre chose par le mot subjectivité que la conception schellingienne du subjectif.

Venons-en maintenant à des éléments de commentaire présents dans son premier essai sur Hölderlin. L'auteur y déclare que

> On peut caractériser ici, très brièvement, l'idéalisme allemand comme la tentative en vue d'achever, en le dépassant et en le radicalisant, le projet kantien d'ouvrir à la philosophie « la voie sûre d'une science »[866].

Si nous ne sommes pas entièrement en accord avec l'usage de la locution « idéalisme allemand », nous approuvons l'idée qu'il existe un courant de pensée post-kantien dont le

[861] *L'extase de la raison*, *op.cit.*, p.9.
[862] *Ibid.*, p. 9.
[863] *Ibid.*, p. 9.
[864] *Ibid.*, p. 9.
[865] *Ibid.*, p.10.
[866] *Ibid.*, p. 15.

leitmotiv est la fondation scientifique de la philosophie puisqu'il s'agit du titre même de notre thèse. En revanche, M. Courtine évoque (probablement en référence à Heidegger) le thème de l'achèvement de la métaphysique, alors que Schelling a montré dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* qu'aucun système humain ne saurait exprimer complètement la vérité, en raison de *l'infinité de son fondement* (voir sur ce point Section II, chap.6 de notre thèse). Ce point mériterait donc une discussion.

Ensuite, au sujet « Je » absolu chez Fichte, M. Courtine affirme l'idée suivante :

> Dans la position du Moi, le Je est un objet, mais aussi sujet absolu ; la position advient comme affirmation du Moi et de son identité : Je suis Je, sur la base d'une réflexion *originaire*, en ce sens qu'il n'y a point d'être qui serait antérieur à celle-ci, autrement dit, point d'être-réfléchi se présentant du dehors comme objet possible à la réflexion[867].

Ce passage est remarquable car il contient d'une façon très condensée ce que nous jugeons être l'erreur d'interprétation du « Je » que nous avons voulu signaler dans notre thèse. D'une part, chez Fichte le « Je » n'est pas un objet : c'est en cela que consiste sa critique du dogmatisme. Il est vrai toutefois que Fichte emploie la locution *sujet absolu* pour qualifier le « Je » et nous avons souligné dans notre thèse que cette désignation était ambigüe car elle nous incite à croire que le « Je » est objet de lui-même en raison de l'opposition logique du sujet et de l'objet (concepts corrélatifs). Or, le « Je » n'est pas sujet en ce sens : *le sujet absolu ne s'oppose à aucun objet*[868]. Le sujet s'oppose à l'objet dans la forme du savoir, c'est-à-dire en perdant son absoluité par l'opposition au « non-Je ». D'autre part, nous contestons que le « Je » soit une « réflexion originaire ». M. Courtine a raison de signaler qu'il n'y a aucun objet antérieur à la réflexion, mais cette réflexion appartient à la *forme du savoir* et non au « Je » en tant que tel. L'absence de cette distinction nous conduit à penser que le « Je » serait, d'après l'interprétation de Hegel, auto-réflexion, alors qu'il n'en est rien chez Fichte et Schelling.

M. Courtine fait ensuite référence à Hölderlin « critiquant » Fichte, critique selon laquelle le « Je » absolu ne serait *rien* pour ma conscience car ma conscience est dans le temps alors que le « Je » est dans l'éternité. Le « Je » ne serait donc rien (aucune réalité) pour

---

867 *Ibid.*, p. 29.

868 « Donc le poser du Je par soi-même est l'activité pure de celui-ci. – Le Je *se pose soi-même*, et il est, grâce à ce simple poser par soi-même ; et inversement : le Je *est*, et il *pose* son être, grâce à son seul être. » Fichte, *Fondement*, *op.cit.*, [96] / p. 56. Puis : « Rien d'autre que le Je n'est posé à l'origine ; et celui-ci est posé tout simplement (§1). De ce fait, il ne peut y avoir d'opposé qu'au Je tout simplement. Mais ce qui est opposé au Je = *Non-Je*. » *Ibid.*, [104] / p.63.

moi, en tant que conscience de soi. Ce passage d'une lettre de Hölderlin rapportée par M. Courtine nous semble important pour caractériser la relation philosophique d'Hölderlin à Fichte. Nous nous écarterons néanmoins du commentaire de M. Courtine pour deux raisons. D'une part, car M. Courtine dit explicitement que la « critique » de Hölderlin est « pénétrante[869] », alors que, au vu du passage cité, elle manque sa cible. Fichte affirme lui-même que le « Je » absolu n'est rien pour ma conscience puisque son être absolu anéantit ma conscience. C'est d'ailleurs pourquoi le « Je » absolu ne devient *quelque chose* dans ma conscience seulement par la *médiation* du « non-Je ». Le passage en question d'Hölderlin n'est donc pas une critique de Fichte, mais seulement la simple répétition de sa doctrine. D'autre part, M. Courtine affirme qu'Hölderlin aurait mis l'accent « sur le point décisif, à savoir la contradiction qu'il y a à poser le Moi dans son absoluité, ou encore à penser l'absolu selon la structure de l'égoïté, c'est-à-dire de la réflexivité[870]». En fait, il nous semble que M. Courtine attribue la réflexion au « Je », en omettant la distinction entre l'essence et la forme. Ce qui ne peut laisser sans un certain étonnement lorsque nous lisons par la suite :

> Dans son absoluité, le Moi devrait être absolument étranger à cette opposition réflexive, à cette détermination essentiellement relationnelle ; mais en ce sens, il ne serait « pour soi » rien, de même que je ne suis rien « pour moi » dans la mesure où je n'ai pas de conscience, c'est-à-dire où je ne rencontre aucun objet me faisant face dans l'horizon de la finitude[871].

Il était possible alors d'en déduire qu'effectivement, le « Je » absolu n'est *rien* pour ma conscience et que c'est précisément à cause de ce néant que le philosophe doit postuler le « non-Je », afin qu'il devienne *quelque chose* dans la conscience. Que le « Je » soit *en-soi* purement et simplement identifié à « l'*omnitudo realitatis* » comme le dit M. Courtine, ne signifie pas qu'il ne puisse pas être *néant* pour ma conscience. Il n'y a là aucune contradiction. M. Courtine semble omettre la distinction entre l'absolue positivité du « Je » *en soi* (l'essence) et la structure relationnelle de la conscience qui est en effet impensable sans « l'espace préalablement ouvert d'une op-position[872] ». Cette assimilation du « Je » absolu à la réflexivité relationnelle de la conscience, M. Courtine l'exprime explicitement :

> Ainsi la prétendue absoluité, le caractère inconditionné du Moi reposent-ils secrètement sur une relation réflexive intrinsèque, sur une reduplication de la

[869] *Ibid.*, p. 29.
[870] *Ibid.*, p. 29.
[871] *Ibid.*, p. 31.
[872] *Ibid.*, p.31.

> position de soi par soi, laquelle implique déjà limitation et ouverture à l'objet tel qu'il se donne en présence et qu'il vient à l'encontre[873].

Puis M. Courtine évoque la conception schellingienne du « Je » absolu en effet d'inspiration fichtéenne. Sur cette conception, M. Courtine suit littéralement ce que dit Schelling :

> En effet la conséquence immédiate de la thèse schellingienne de la position du Moi dans sa sphère infinie, c'est d'imposer comme tâche pratique la destruction ou encore la résolution de la sphère finie du *Daseyn* dans la sphère de l'être pur.

Selon M. Courtine, cet anéantissement de la finitude (et donc de la conscience) dans le « Je » serait spécifique à la philosophie de Schelling et se distinguerait ainsi de celle de Fichte, ce sur quoi nous divergeons comme nous l'avons montré plus haut. Mais ce qui reste à éclairer, c'est lorsque M. Courtine dit :

> Il faut cependant noter ici que cette doctrine qui voit dans l'accomplissement de la moralité la destruction du Moi ou l'anéantissement de la personnalité diffère singulièrement de la position de Fichte, pour laquelle « l'accord parfait de l'homme avec soi-même » constitue le but ultime et suprême de la moralité[874].

En quoi la position de Fichte et celle de Schelling diffèrent ici ? Lorsque Fichte se représente « l'accord parfait de l'homme avec soi-même », il pense à l'homme soustrait à toute opposition du « non-Je », l'homme idéal, l'homme absolu réconcilié avec son essence (le « Je »). Il s'agit donc bien d'un anéantissement de la finitude comme le dit Schelling, qui ici ne fait que répéter la doctrine fichtéenne. Par la suite, M. Courtine formule ainsi son propos :

> Au contraire, l'anéantissement du Moi, tel qu'il est pensé par Schelling, se laisse interpréter en termes de réconciliation beaucoup plus que d'opposition, de maîtrise au sein du conflit ; c'est en ce sens que dès les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* Schelling pourra proposer un nouveau concept positif du dogmatisme où « l'abandon de soi-même », « la défaite volontairement accepté » fait déjà signe vers « un abandon au monde » au sein de l'intuition intellectuelle, qui préfigure ce combat au centre duquel, comme le dira Hölderlin, habite la réconciliation[875].

Nous n'avons pas la même conception du rapport entre la « réconciliation » et le « dogmatisme ». M. Courtine semble identifier l'idée *esthétique* d'un renoncement au monde

---

[873] *Ibid.*, p. 31.
[874] *Ibid.*, p. 36.
[875] *Ibid.*, p. 36.

que rend en effet possible le dogmatisme par l'anéantissement de la conscience dans l'objet absolu et le projet de nouveau dogmatisme *philosophique* que Schelling veut développer, c'est-à-dire en vérité la philosophie de la nature, qui est complètement différente de l'ancien dogmatisme. M. Courtine assimile la lutte (sublime) de la conscience contre l'infini au nouveau dogmatisme, alors que c'est précisément le contraire : Schelling affirme littéralement que c'est le *criticisme* qui rend possible l'intuition esthétique d'une lutte contre l'infini par la *sauvegarde du sujet* ou de la conscience, tandis que le dogmatisme implique l'anéantissement du fini par l'objet absolu, dont le modèle est selon Schelling le spinozisme. M. Courtine identifie l'essence du « Je » qui anéantit en effet toute finitude à sa *réalisation en tant que système,* d'une part comme dogmatisme (philosophie théorique = primat de l'objet) et de l'autre comme criticisme (philosophie pratique = primat du sujet). La seule réconciliation possible est celle de l'unité du théorique et du pratique en un principe fondamental, à savoir le « Je ». Mais c'est précisément cette réconciliation qui conduit à *l'anéantissement du fini* (et non à sa réconciliation) et ainsi à la philosophie spéculative en tant que telle, c'est-à-dire également à la philosophie rationnelle pure, qui, comme nous l'avons montré dans notre thèse, conduit à *l'éviction de l'individualité*. Sur le commentaire des *Lettres*, nous renvoyons le lecteur à la section II, chap.6 et sur l'éviction de l'individuel, à la section III, chap.4.

Enfin, M. Courtine commente un passage très intéressant d'Hölderlin extrait de *Jugement et être*. Cet extrait atteste du refus d'Hölderlin d'assimiler *l'être pur sans médiation* et l'*identité* de la conscience, car le poète semble omettre que l'identité de la conscience chez Fichte est antérieure à la forme de l'opposition, à condition bien entendu de faire abstraction de l'individualité, ce qu'Hölderlin ne fait pas puisqu'il dit :

> Mais il ne faut pas prendre cet être pour l'identité. Quand je dis : Je suis-je, alors le sujet « Je » et l'objet « Je » ne sont pas si intimement unis que l'on ne puisse plus effectuer aucune scission, aucune séparation sans porter atteinte à l'essence de ce qui doit être séparé ; au contraire, le Moi n'est possible que grâce à cette séparation du Moi avec le Moi. Comment puis-je dire : Moi ! sans conscience de soi[876] ?

Passage d'Hölderlin limpide et nous remercions M. Courtine de l'avoir cité et commenté, car il atteste très clairement qu'Hölderlin conçoit l'identité de la conscience de soi comme celle du « Je » *empirique* !

Ainsi, le premier essai « La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand » dans *L'extase de la raison* de M. Courtine nous a permis de relever *in concreto* la confusion

[876] *Ibid.*, p. 38.

entre le « Je » absolu et la conscience transcendantale, confusion que nous avons voulu souligner dans notre thèse. Comme l'a montré l'auteur de l'essai, cette confusion est en vérité très ancienne, puisqu'Hölderlin lui-même semble ne pas l'avoir relevé.

Enfin, nous souhaiterions faire preuve de notre reconnaissance envers M. Courtine pour ses nombreuses traductions et contributions à la philosophie schellingienne, qui ont véritablement aidé les recherches et permettent encore la promotion de cette dernière. Sans ses travaux nous n'aurions pu avoir accès à la philosophie de Schelling en français et l'on peut dire que c'est son travail qui a rendu possible le nôtre. Malgré la critique que nous venons de faire de son interprétation du « Je » absolu chez Fichte et Schelling, il n'en reste pas moins que c'est grâce à lui que la recherche schellingienne a pu accéder au rang de recherche scientifique ou savante en France et peut-être même dans le monde entier. Nous lui communiquons donc notre sincère gratitude pour son travail de grande valeur tant philosophique qu'érudite.

b. Jad Hatem, *L'Absolu dans la philosophie du jeune Schelling*

L'essai de M. Hatem a cet avantage qu'il délimite très rigoureusement son objet d'étude et ne fait porter ses analyses que sur la philosophie du jeune Schelling et en particulier sur *Du Moi* et *Les lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. Il signale dès l'avant-propos que cette période de la philosophie de Schelling est si confluente de la philosophie de Fichte, qu'il est difficile de savoir ce qui relève en propre de la « vision originaire[877] » de Schelling et non de la problématique fichtéenne, affirmation avec laquelle nous sommes pleinement d'accord et nous signalerons à ce propos que Schelling, dans les *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne*, affirme s'être lui-même conçu comme le disciple de Fichte. En revanche, M. Hatem dit immédiatement après que Schelling n'avait qu'une connaissance « fragmentaire de la philosophie de Fichte[878] ». Ici surgit une ambigüité car il semble difficile de déterminer s'il s'agit d'une connaissance fragmentaire de la *Doctrine de la science* de 1794 ou s'il a voulu dire que Fichte n'en avait développé que la première version et qu'ainsi Schelling ne pouvait avoir qu'une vision nécessairement partielle de la vision d'ensemble de Fichte. Par ailleurs, nous sommes heureux de lire que M. Hatem cherche à « mettre en relief et à expliquer la seule doctrine de Schelling[879]. », sans mélanger la parole schellingienne avec celle d'autres doctrines. Il souligne à juste titre qu'une philosophie recoupe nécessairement d'autres conceptions, mais que son intérêt propre porte sur ce qu'elle a de singulier, c'est-à-dire, selon M. Hatem reprenant les propos schellingiens, la spécificité de son commencement.

M. Hatem commence son essai en défendant l'idée que Schelling aurait eu un point de vue original, distinct de celui de Fichte, dès la parution de *Du Moi* et que ce serait la raison de l'omission du nom de Fichte dans son œuvre. Il justifie cette idée en faisant référence à la lettre de Fichte à Reinhold du 2 juillet 1795 qui souligne en effet que Schelling n'aurait pas avoué que *Du Moi* est un commentaire de la pensée de Fichte. Probablement la pensée de Schelling est déjà originale, car comme nous l'avons montré, elle consiste même à compléter celle de Fichte, qui n'a pas analysé plus à fond le statut du postulat du « Je » absolu. Nous renvoyons le lecteur sur ce point à la section II chap.5 de notre thèse. Cependant, nous nous éloignons du jugement de M. Hatem, car Schelling fait référence explicitement à Fichte, non seulement dans son premier essai et également dans la préface de *Du Moi*. Dans *Sur la possibilité* il dit :

[877] Jad Hatem, *op.cit.*, « Avant-propos », p.9.
[878] Jad Hatem, *op.cit.*, « Avant-propos », p.9.
[879] Jad Hatem, *op.cit.*, « Avant-propos », p.9.

> Le jugement que l'auteur de cet essai porte sur ce que la *Théorie du pouvoir de représentation* a laissé en suspens pour la refonte à venir de la *Philosophie élémentaire* a trouvé sa confirmation la plus vigoureuse dans le dernier écrit de M. le Professeur *Fichte,* écrit qui l'a d'autant plus agréablement surpris que par ces pensées déjà formulées, il lui fut plus facile d'entrer résolument dans le mouvement profond de cette recherche-là — sinon entièrement, du moins davantage peut-être qu'il n'y aurait réussi sans celles-ci[880] — [...].

Schelling affirme donc que c'est bien *grâce à Fichte*[881] qu'il a pu développer sa propre pensée au sujet du problème de la refondation de la philosophie en général. On ne saurait donc dire que Schelling n'a pas avoué sa dépendance à Fichte ou l'inscription de sa pensée dans la continuité de la sienne. Mais peut-être Fichte souhaitait plus que cela. Peut-être son désir était-il que Schelling affirme n'être que le commentateur de Fichte, un simple disciple et non un concurrent philosophique ? Quoiqu'il en soit, nous sommes d'accord avec M. Hatem pour dire au sujet de « *Vom Ich* que Schelling donne un contenu et un développement différents des siens [ceux de Fichte]. » Concernant la « position historique du problème » (§1), nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de M. Hatem dont les références sont tout aussi précises qu'instructives et témoignent de sa grande maîtrise du sujet.

En revanche, il nous semble que le propos de M. Hatem est discutable au début du §2 (« la problématique de l'écrit sur la possibilité d'une forme de Philosophie en général »), car il affirme que Schelling, en cherchant la *Urform* (archi-forme ou forme primitive) de la philosophie, fasse référence à l'introduction de la *Critique de la faculté de juger* de Kant (intro. II), relativement à la recherche du fondement de l'unité du sensible et de l'intelligible, qui correspond chez Kant à l'unité du domaine théorique et du domaine pratique. Discutable, car d'une part Schelling fait *explicitement* référence à la *Critique de la raison pure* à ce moment-là (et non à la troisième *Critique*), mais il précise également que son problème n'est nullement l'unité de l'intelligible et du sensible (qui est effectivement une problématique kantienne), mais l'unité des *formes particulières* (particulier ne veut pas dire sensible chez Schelling) dans une forme fondamentale :

> Il avait déjà été guidé vers elles par l'étude par l'étude de la *Critique de la raison pure* elle-même dans laquelle dès le début rien ne lui apparut plus obscur et plus difficile que la tentative d'établir sur son fond une forme de toute philosophie, sans qu'ait été posé quelque part un principe au moyen

[880] *Sur la possibilité..., op.cit.*, p.16.

[881] Schelling rappelle cette dette envers Fichte dans *Du Moi*, mais il est vrai qu'il ne fait que répéter ce qu'il a dit dans son premier ouvrage en répondant à un recenseur malveillant. Il ne formule pas explicitement que *Du moi* est un ouvrage de commentaire de la pensée de Fichte. Mais sûrement car il ne l'est pas : il s'agit plutôt d'un *complément* et Schelling sait d'avance que sa pensée prendra par la suite une direction différente de celle de son maître.

> duquel aurait été fondé en raison non seulement la forme originaire elle-même, celle qui aurait servi de fondement à toutes les formes particulières, mais aussi la nécessaire connexion de celle-ci avec les formes dépendant d'elle[882].

Schelling fait plutôt référence à l'absence de déduction des catégories logiques et plus généralement au fait que l'ensemble du criticisme n'a pas de principe commun de déduction, sinon la forme logique de la synthèse *a priori*, mais qui est un principe problématique subjectif de réflexion et non un principe catégorique de déduction, ce que recherche précisément Schelling. Notre philosophe cherche à répondre au problème de « l'inaccomplissement du criticisme[883] », mais cette résolution ne consiste pas en la liaison du sensible et de l'intelligible.

Puis M. Hatem énonce une proposition qui ne nous semble peut-être pas fausse, mais peut-être à préciser. Il affirme que Fichte, approuvant la critique de Schulze (*l'Enésidème*), récuse que le principe de conscience de Reinhold soit absolu car sa proposition est synthétique et non analytique. Nous ne sommes pas sûr de comprendre cette proposition de M. Hatem. Car, *synthétique* (du moins chez Kant) signifie que la forme du jugement repose sur une *sortie* hors du premier concept A pour parvenir au concept B. Par exemple, si nous disons que la somme des angles d'un triangle est nécessairement égale à 180°, ce jugement est synthétique car le simple *concept* de triangle ne suffit pas pour en déduire la valeur de la somme des angles : nous avons besoin d'une *intuition*. Ce qui n'est pas le cas si nous formulons une proposition tautologique telle que « le triangle est une figure à trois côtés dans l'espace. » Ce jugement est analytique. Or, le principe de conscience ne prétend pas avoir recours à une intuition, ni sensible, ni intellectuelle et Schulze ne le critique pas sur ce point. En ce sens, la proposition est analytique, puisqu'elle contient l'ensemble des caractères de la représentation et qu'il est possible de les présenter *a priori* par analyse justement, non par synthèse. En revanche, Schulze critique la présomption de Reinhold à faire valoir son principe comme inconditionné, car il *dépend* du principe logique de contradiction, qui ne saurait être déployé par l'analyse du principe de conscience. Peut-être est-ce à cela que M. Hatem fait référence en parlant du caractère synthétique du principe de conscience. Mais nous ne sommes pas sûr que la dépendance du principe de conscience à la logique formelle en fasse un principe synthétique. Nous pourrions très bien admettre qu'*a priori*, l'esprit humain possède deux grands principes, celui de la conscience et celui de non-contradiction (logique

[882] *Sur la possibilité...*, *op.cit.*, p.16.
[883] Jad Hatem, *op.cit.*, « §2 », p.17.

formelle) et qu'ils soient tous deux analytiques, mais dans des sphères de concepts séparés, sans liaison synthétique ou identique.

Nous aimerions ensuite citer directement les propos de M. Hatem en raison de leur précision :

> L'esprit (*Gemüth*) est une idée transcendantale réalisée par le *Je suis* et plus précisément par le « Je suis absolument parce que Je suis ». « Si le Moi de l'intuition *est parce qu'il est*, il est, dans cette mesure, *auto-posant*, absolument autonome et indépendant. » *Sur le concept de la Doctrine de la science* développe l'autoposition par la proposition fondamentale : je suis je (*Ich bin Ich*). Le sujet de cette proposition est le sujet absolu. Tout ce qui est posé en lui est posé. C'est grâce à l'op-position du non-Moi que la conscience est donnée au Moi et que Fichte peut écrire l'histoire pragmatique de la conscience. Il ne prétend pas sortir du cercle de l'esprit humain, c'est-à-dire qu'il ne prétend guère à une philosophie de l'Absolu[884].

M. Hatem opère ici une distinction entre le Je et la sphère de la conscience rendue possible par le non-Je, distinction à laquelle nous voudrions adjoindre quelques précisions afin d'en saisir toute la portée. Il nous semble délicat de dire que « la conscience est donnée au Moi ». Le « Je » est présupposé absolu, donc d'une part il est atteint par intuition intellectuelle et il n'est donc pas nécessaire de lui « donner » la conscience, et d'autre part, nous parlerions plutôt de son *entrée* dans la sphère de la conscience et surtout de la perte de son inconditionnalité par cette entrée (liaison avec le non-Je »). Ensuite, dire qu'il ne « prétend guère à une philosophie de l'Absolu » est peut-être en un sens juste, mais reste à préciser. On pourrait objecter tout simplement que Fichte cherche à fonder la philosophie sur un principe absolu (le « Je ») et qu'en ce sens, il s'agit bien d'une philosophie de l'absolu. En outre, cela pourrait nous inciter à penser que la fondation fichtéenne est encore marquée d'un certain relativisme ou rongée par un certain scepticisme qu'il n'aurait pas réussi à vaincre, idées que Fichte aurait rejetées. En fait, ce qu'a voulu dire M. Hatem d'après nous, c'est que Fichte ne conçoit pas la manifestation de l'absolu dans une autre *relation* que celle de la conscience et qu'en ce sens il s'agit d'un *idéalisme*, si l'on veut *subjectif* (comme le dit Hegel), car est impensable selon Fichte une autre relation à l'absolu que celle de notre conscience réflexive (« le cercle de l'esprit humain »). Il récuse qu'il y ait d'autres types de relations, telles que celles de la production dans la nature (Schelling) ou celles de l'esprit absolu qui se déploie par-delà la conscience qui n'est que le lieu de l'apparence (Hegel), comme le démontre la *Phénoménologie de l'esprit*. Mais de là à dire que la philosophie de

[884] Jad Hatem, *op.cit.*, « §2 », p.19.

Fichte ne « prétend guère à une philosophie de l'Absolu » sans précision supplémentaire, cela nous semble sujet à discussion.

L'auteur de l'essai indique cette idée, selon nous importante, que la forme absolue (triplicité) est en fait l'expression des catégories de la relation chez Kant, ce qui aurait pu faire l'objet d'une analyse tant cette idée nous semble intéressante. Nous trouvons par ailleurs gratuits les propos qui consistent à dire que le premier écrit de Schelling est « mal assuré[885] » ou que *Du Moi* « n'échappe pas aux mêmes griefs d'obscurité[886] ». Non que nous refusions toute critique de Schelling, à l'image d'un serviteur zélé qui défend coûte que coûte et sans réflexion l'honneur de son maître, car nous serions d'accord pour dire que certains écrits de Schelling sont plus lumineux que d'autres. Mais la jeunesse de Schelling est souvent indiquée pour affaiblir *a priori* la solidité de ses raisonnements sans même se donner la peine d'en examiner la rigueur. Cela étant dit, examinons maintenant la partie (§3) sur le « Je » en tant qu'inconditionné du savoir.

M. Hatem fait référence au « système[887] » que présenterait *Du Moi*. Or, il ne s'agit pas d'un système. *Du Moi* est une analyse du principe thétique de la philosophie par l'exposition de ses caractères absolus et intègre vers la fin de l'ouvrage la déduction des catégories logiques sur le fondement de la forme originaire au « Je ». Le système commence avec la philosophie de la nature (exposé sous forme de système seulement avec *l'Exposition* de 1081, mais pas avant) et également le *Système de l'idéalisme transcendantal* qui peut être conçu en effet comme un approfondissement critique de la *Doctrine de la science de Fichte,* car Schelling y intègre des déductions sur la nature qui sont impensables selon Fichte. En revanche, le reste du commentaire de M. Hatem nous semble très bon, sauf peut-être que, encore une fois, il affirme l'originalité de la pensée de Schelling par rapport à Fichte sans en apporter de preuve. Puis, dans le §4, M. Hatem aborde la différence entre le « Je » absolu et le « je » empirique. A ce sujet, l'auteur de l'essai fait remarquer à juste titre que Schelling rejette le sujet absolu contrairement à Fichte qui caractérise le « Je » comme sujet absolu. M. Hatem indique ici en effet un début de différence entre les deux philosophes. Toutefois, il ne donne pas plus d'explication de cette différence. Pourquoi Schelling rejetterait le concept de sujet absolu ? En fait, comme nous l'avons montré également (voir Section II, chap. 3 et 5), Schelling ne rejette pas *absolument* le concept de sujet absolu, qu'il reprendra plus tard sous

[885] Jad Hatem, *op.cit.,* « §2 », p.23.
[886] Jad Hatem, *op.cit.,* « §2 », p.23.
[887] Jad Hatem, *op.cit.,* « §2 », p.24.

la forme du pur pouvoir-être (*sein-können*) dans la philosophie positive. Mais pour le moment, Schelling veut surtout démontrer le caractère inadéquat des concepts logiques de sujet et d'objet pour caractériser le « Je ». Puis M. Hatem affirme une proposition qui nous semble incomplète, car il dit :

> L'intuition intellectuelle est rendue possible par l'identité originaire du Moi absolue et du moi empirique. Cette identité s'exprime par l'immanence du Moi absolu[888].

Outre le fait que nous ne comprenons pas le lien entre *l'identité* et « l'immanence du Moi absolu », M. Hatem n'explique pas ce que Schelling entend par *identité originaire* et on a l'impression que Schelling dissout l'empirique dans l'absolu, alors que d'une part ce n'est pas le cas, et d'autre part Schelling entend désormais par empirique autre chose que ce Leibniz, Hume et Kant entendait par ce mot. Ici, M. Hatem relève une supposée contradiction qui ne nous semble pas en être une concernant les passages auxquels il fait référence. En effet :

> L'Absolu est en l'homme. Grâce à quoi il peut s'élever à l'Absolu. Cette assertion peut paraître surprenante, voire franchement contradictoire. Cela tient à ceci que la sphère de l'intellectuel pure dépasse la sphère du sensible[889].

Que l'homme soit un être sensible (*homo phainomenon*) ne contredit pas qu'il puisse être, dans son *essence*, un être intelligent (*homo noumenon*) et ces distinctions ne sont pas de Schelling, mais de Kant. Toute la suite des propos de M. Hatem nous semble très juste, en particulier les passages sur le « non-Je » (§8) auxquels nous renvoyons le lecteur, jusqu'au passage sur Leibniz. Cependant, nous n'avons vu aucune trace dans le texte de Schelling qui affirmerait que Leibniz « attribue certaines qualités du moi fini à la conscience[890] » ou qu'il qualifierait sa philosophie de « dogmatisme inconséquent » ou même encore de référence à la conception religieuse Judéo-chrétienne créant « l'existant *ex nihilo*[891] ». Nous avons trouvé cette affirmation de Schelling qui semble aller dans le sens contraire de M. Hatem :

> Leibniz ou mieux encore le *dogmatisme* conséquent voit dans les phénomènes autant de limitations de la réalité du Non-Moi[892].

En fait, Schelling ne dit pas que la philosophie de Leibniz serait un dogmatisme inconséquent, il dit qu'il suspend son jugement en la matière car il faudrait d'abord s'assurer

[888] Jad Hatem, *op.cit.*, « §2 », p.27.
[889] Jad Hatem, *op.cit.*, « §2 », p.28.
[890] Jad Hatem, *op.cit.*, « §2 », p.31.
[891] Jad Hatem, *op.cit.*, « §2 », p.32.
[892] *Du Moi*, *op.cit.*, (144), p.119.

que Leibniz soit parti du « concept générique de chose[893] ». Il parle de dogmatisme « inachevé[894] », et non pas inconséquent. Mais au fond, l'important serait de répondre à la question de savoir pourquoi Schelling caractérise *uniquement* le spinozisme comme dogmatisme achevé. Car il ne suffit pas de dire que Spinoza « présente le Non-Moi absolu sous la forme de l'autoposition absolue qui englobe toute réalité[895] », car cela Leibniz le dit en un sens avec son concept de Dieu. Il faut montrer *plus précisément* que Spinoza supprime complètement le « Je » et également toute conscience de soi (finie) dans son concept de substance, ce qui, comme le souligne M. Hatem, conduit au grave danger de la suppression de la liberté. Leibniz n'est pas donc inconséquent d'après nous, il cherche seulement à concilier la liberté (divine ou humaine) avec son concept dogmatique de chose infinie (la substance comme chose de l'entendement) et cela le contraint à conserver l'*égoïté* divine (l'esprit) dans un principe qui pourtant le contredit, celui du « non-Je », qui rend possible le concept dogmatique de chose ou d'objet. Peut-être qu'ici nous chicanons un peu, mais cela nous semble excessif de parler d'inconséquence pour Leibniz, nous parlerions plutôt de tentative de conciliation sur des principes contradictoires. Il est en effet *impossible* de caractériser Dieu par la liberté et l'égoïté en l'ayant préalablement posé dans la sphère du non-Je (sphère de la choséité) qui le contredit.

L'essai de M. Hatem suscite un vif intérêt mais il ne s'agit là que de quelques remarques sur la littérature secondaire schellingienne, ce qui ne nous permet pas d'en faire un commentaire plus complet.

[893] *Du Moi*, *op.cit.*, (144), p.110, p.88.
[894] *Du Moi*, *op.cit.*, (144), p.110, p.89.
[895] Jad Hatem, *op.cit.*, « §2 », p.32.

c. Jean-François Marquet, *Liberté et existence*

L'ouvrage de Jean-François Marquet est un des ouvrages les plus complets sur Schelling concernant l'extension des sujets abordés et également par les références érudites qui empreintent constamment l'œuvre de son auteur. Mais comme nous allons le montrer, ses propos ne nous semblent pas toujours exacts et peuvent faire l'objet d'une discussion à l'appui du texte schellingien. Nous aimerions analyser certains passages relatifs à notre problématique, indiquer les connaissances que son étude apporte à la lecture de Schelling, mais également discuter certaines de ses interprétations de doctrine sur lesquels nous divergeons. Commençons directement par son premier chapitre qui s'intitule « l'opposition absolue ».

D'abord, citons un passage tout à fait remarquable sur l'unité de la forme et du contenu dans le principe inconditionné (le « Je »), qui atteste de l'unité du contenu et de la forme dans le fondement :

> [...] un principe formel est, par définition, un principe qui peut s'appliquer à n'importe quel contenu, n'étant lié à aucun, et ce que nous cherchons, au contraire, c'est ce point d'enracinement de la forme dans le contenu où la vérité comme telle est immédiatement aussi réalité. Cela n'est possible que si le Grundsatz est bien position d'un contenu, mais d'un contenu qui soit absolument identique à sa propre position, qui n'existe qu'en elle et n'ait absolument aucune réalité antérieurement à elle[896] [...].

M. Marquet emploie immédiatement après une occurrence qui ne nous semble pas adaptée et qui peut-être témoigne déjà d'une indétermination du propos. Il dit en effet :

> [...] la forme ici ne vient pas s'appliquer du dehors à un objet préexistant mais se présente plutôt comme ce par quoi et à travers quoi il se crée en venant à lui-même. Or, une telle autoposition ne peut être le fait que d'un soi (*Selbst*) ou, plus précisément, du *moi*[897].

Se glisse dans ce passage une terminologie inadéquate, qui peut sembler être de la chicanerie, mais témoigne en vérité d'un usage trop indéterminé du langage, ce qui est fautif, car comme le dit M. Marquet lui-même, « la philosophie est une chose de langage[898] ». En effet, l'auteur fait usage du verbe « créer » pour caractériser l'auto-position du « Je ». Or, ce verbe nous semble ici inadapté car le « Je », dans son essence, ne se crée pas de toute éternité. Schelling et avant lui Fichte à la suite de Kant parlent *d'auto-position* concernant

[896] *Liberté et existence, op.cit.*, p.43-44.
[897] *Ibid.*, p. 44.
[898] *Ibid.*, p. 43.

l'inconditionné (de l'allemand *setzen* et non *schaffen*, créer). C'est seulement *dans la forme*, sous la présupposition du fond, que l'on peut parler de création éternelle ou d'auto-révélation. Dans l'ouvrage *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* (auquel fait référence ici M. Marquet) et dans *Du Moi*, le concept de fond et de forme *distincte* de l'essence n'a encore été ni développé, ni présupposé. Car Schelling cherche seulement à expliquer *l'antériorité absolue* du principe inconditionné non seulement sur toute détermination conditionnée, mais également sur tout rapport avec le « non-Je ». Le mot de création nous semble donc impropre dans ce contexte sémantique car ce mot dans l'usage courant et même philosophique signifie la création artistique (soit par l'homme, soit par le Démiurge divin au sens platonicien), ce qui n'est pas le sens très spécifique qu'octroie Schelling à ce terme.

M. Marquet explique la différence entre le « Je » absolu simplement « thétique » et son opposition au « non-Je » dans la synthèse :

> Cet antagonisme, cette antithèse de la position de la position et de l'opposition, devrait aboutir à nier le moi lui-même, si celui-ci n'arrivait pas à la résoudre par une synthèse, qui doit être position du moi par (ou à travers) l'opposition du « non-moi » : cette position synthétique est évidemment distincte de la position simplement « thétique » par où nous commencions[899] [...].

M. Marquet souligne que cette idée de *l'antériorité du fondement* est déjà une idée fichtéenne que Schelling ne fait ici que reprendre à son compte (ou en fait le commentaire) :

> [...] comme aurait dit Fichte, nous quittons le plan des *fondations* — nécessaires, mais inhabitables — pour retrouver le domaine de la connaissance finie, seul proprement nôtre[900].

Ces points nous semblent justes mais nous observons ensuite deux remarques problématiques de M. Marquet. La première est un jugement infondé sur la période de rédaction du premier ouvrage de Schelling :

> C'est bien un tel programme que l'opuscule de Schelling tente — un peu prématurément — de réaliser[901].

M. Marquet nous dit que d'une part Schelling s'efforce de « réaliser » le programme fichtéen de la *Doctrine de la science* et d'autre part que l'on peut « en déchiffrer un autre, qui n'est plus celui « d'une science des sciences », mais celui d'une *science* proprement dite, dont

[899] *Ibid.*, p. 44.
[900] *Ibid.*, p. 45.
[901] *Ibid.*, p. 45.

l'objet serait le premier principe ainsi découvert[902]. » Dans ce dernier passage, nous ne comprenons pas la distinction faite par M. Marquet. Car d'abord le statut du premier ouvrage de Schelling n'est pas clairement exprimé : est-il une seulement une copie de la *Doctrine de la science* de Fichte, mais écrite « prématurément » ? Ou est-il déjà un autre projet, celui d'une science du premier principe ? Ensuite, à notre connaissance, Schelling n'a pas fait ce genre de distinction entre la « science » et « la science de la science ». Il dit dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* que la seule « science de la science » est la *Critique de la raison pure* car elle est la vraie introduction à tout système. La « science de la science » de Fichte est déjà la science : ce redoublement chez Fichte du mot science signifie seulement que le contenu et la forme de son principe conditionnent toutes les sciences particulières et puisent (mais inconsciemment) dans ce principe absolu pour établir leurs propositions déterminées.

Enfin, M. Marquet nous semble faire un contresens, car il dit que Schelling cherche la science « proprement dit[e], dont l'objet serait le premier principe ainsi découvert. », alors que Schelling dit précisément le *contraire* : l'analyse des caractères du premier principe (le « Je ») n'est pas encore une science, mais seulement une sorte de *propédeutique à la science*, un examen des conditions premières de la science afin d'en dégager le fondement stable, l'inconditionné en tant que tel, que Kant n'a pu établir à cause de son concept problématique de chose *en-soi*. Il s'agit en effet d'une propédeutique car *sans synthèse*, il n'y *pas de science* : c'est précisément la critique que Kant fait du dogmatisme philosophique qui confond la science avec la simple analyse de concepts. Schelling ne va donc pas à nouveau « re-dogmatiser » en prétendant que *Du Moi* serait la science du premier principe. Le traité consiste plutôt à montrer qu'il n'y a *pas de science du premier principe* car la science suppose une *sortie* hors du principe, ce que Fichte conçoit avec le « non-Je » et Schelling avec le « fond ». M. Marquet semble au contraire affirmer une tendance néo-dogmatique de Schelling en parlant de déduction *transcendante* :

> Alors que Fichte se borne à trouver le non-moi dans la conscience et à s'interroger sur la possibilité de concilier sa présence avec l'affirmation pure du moi, Schelling, quant à lui, esquisse déjà une *déduction* (forcément transcendante) du non-moi à partir du moi[903].

Cette proposition nous semble contestable. Un des buts de Schelling est de montrer qu'il est au contraire impossible de déduire le « non-Je » du « Je », puisque le « Je » est *absolument positif*. On ne peut pas déduire le négatif de ce qui n'en contient pas. C'est

[902] *Ibid.*, p. 46.
[903] *Ibid.*, p. 46.

pourquoi, déjà chez Fichte, le « non-Je » est la seconde *hypothèse* de la *Doctrine de la science*, hypothèse qui deviendra chez Schelling le « fond de l'existant ». Nous proposons cet extrait de Schelling qui témoigne de l'impossibilité de déduire le « non-Je » à parti du « Je »:

> Le Non-Moi est, dans son op-position originelle (antithèse) impossibilité absolue et si dans la synthèse il reçoit bien une *possibilité*, c'est une possibilité *conditionnée* ; il échange donc une possibilité conditionnée contre impossibilité inconditionnée. — Ou bien aucune possibilité, et en échange l'inconditionnalité, ou bien aucune inconditionnalité, et en échange la possibilité ! — Si donc le Non-Moi devait constituer l'inconditionné dans le savoir humain, il ne pourrait le faire que dans une op-position originaire, c'est-à-dire dans la mesure où il n'est purement et simplement rien[904].

Puis, M. Marquet commente le concept de liberté absolue et il va dans notre direction, puisque nous avons même développé l'idée d'un paradigme de la réflexion, en affirmant que la liberté du « Je » est antérieure à toute réflexion. Ce commentaire de M. Marquet mérite d'être cité :

> Cette liberté absolue, cette position inconditionnée de soi ne saurait jamais entrer dans la conscience, puisqu'elle est la condition même de celle-ci et qu'entrer dans la conscience signifie justement devenir objet ; elle en sera atteinte que dans une intuition *intellectuelle*, c'est-à-dire sans objet, elle-même hors de portée de toute réflexion[905].

Mais M. Marquet fait à nouveau pencher Schelling vers le dogmatisme : « la liberté est ce qui existe toujours avant que je la pense, parce qu'elle est la pensée même[906] ». Cela donne l'impression que Schelling conçoit la pensée comme un attribut du « Je » tout comme Spinoza attribuait la pensée à la substance ou encore comme Aristote attribuait au premier moteur une intelligence pensante. Comme nous croyons l'avoir montré, le « Je » est une *intuition immédiate de soi-même* et ne saurait en ce sens être « la pensée même ». Pourquoi en effet faire usage du mot intuition (en allemand « *Anschauung* ») s'il s'agit en fait d'une pensée ? Kant a montré la différence cruciale de ces deux concepts. Peut s'agit-il là de l'influence de Hegel sur M. Marquet, car Hegel a en effet voulu *réconcilier* pensée et intuition dans sa théorie du concept, mais ce n'est pas la démarche schellingienne.

Ensuite, M. Marquet énonce une série de propositions qui nous semblent également discutables :

---

[904] *Du Moi*, *op.cit.*, note D, (156), p.132.
[905] *Ibid.*, p. 47.
[906] *Ibid.*, p. 47.

> [...] le moi absolu *exclut* radicalement le non-moi, le moi fini, au contraire, doit se l'opposer (et donc le poser d'une certaine façon) pour pouvoir se poser lui-même — car telle est précisément la « caractéristique de la finitude ». Mais dans d'autres passages, c'est bien au moi absolu que s'oppose le non-moi. Bien plus : si, comme nous devons le faire, nous identifions le moi fini au sujet de la conscience, Schelling précise lui-même qu'aucune opposition n'est possible entre moi et l'objet — puisque leur existence est corrélative ; et, comme néanmoins l'*objet* doit bien s'opposer à quelque chose, nous devons admettre qu'il s'oppose précisément à ce qui l'exclut — au moi absolu[907].

D'une part, ce n'est pas au « moi absolu que s'oppose le non-moi » car ce qui est absolue positivité n'introduit en lui aucune négativité, comme nous venons de le montrer. L'opposition dont parle M. Marquet se trouve dans la synthèse, c'est-à-dire dans la troisième proposition fondamentale du savoir, que Schelling a établi dans son ouvrage précédent (l'ouvrage « prématuré »). D'autre part, nous ne comprenons pas le rapport entre l'existence corrélative du moi et de l'objet et l'impossibilité de l'opposition. Que veut dire « leur existence est corrélative » ? On parle de corrélation lorsque deux termes varient ensemble, comme lorsque le sujet d'une proposition est indissociable de l'objet et que les deux sont interdépendants. Mais pour qu'ils varient ensemble, il faut bien que les deux s'opposent, dans le sens où l'un exclut en effet l'autre, mais au sein d'une relation commune, sinon ils ne seraient pas co-rrélatifs. Donc pourquoi Schelling dirait qu'aucune opposition n'est possible entre deux termes corrélatifs ? Nous ne parvenons pas à comprendre. Enfin : « comme néanmoins l'*objet* doit bien s'opposer à quelque chose, nous devons admettre qu'il s'oppose précisément à ce qui l'exclut — au moi absolu », est une proposition contestable car *il n'existe aucun objet dans l'absolu* et l'on ne peut pas s'opposer à ce qui n'existe pas. Le « Je » absolu ni ne s'oppose, ni n'exclut « l'objet » : il n'y a aucun objet et le « Je » remplit toute la sphère de la réalité. Il ne peut donc s'opposer au néant pur.

Enfin, nous arrivons selon nous au point capital, car il s'agit du titre même de l'ouvrage (*Liberté et existence*). M. Marquet dit :

> [...] tout au long de l'essai [*Du Moi*] la véritable *opposition* est moins entre le moi et le non-moi qu'entre le moi et l'existence (au double sens de *Daseyn* et de *Wirklichkeit*)[908].

Non seulement il n'existe aucune opposition entre le « Je » et le « non-Je », puisque le « Je » ne contient *aucune opposition,* mais encore moins entre le « Je » et l'existence, car l'existence, en tant que finitude, n'a aucune réalité dans le « Je », ni même à l'extérieur,

---

[907] *Ibid.*, p. 49.
[908] *Ibid.*, p. 49.

puisqu'il n'y a rien qui *s'oppose* au « Je » à l'extérieur du « Je », qui est toute réalité. Aucune[909] opposition entre le « Je » et l'existence n'est donc pensable. Le seul rapport que l'on puisse penser entre l'absolu et l'existence, c'est celui d'une *chute*, d'un *éloignement*, c'est-à-dire d'une *sortie complète hors de l'absolu*, ce qui en effet donne naissance à l'existence spatio-temporelle mais qui est un *faux-être* par rapport à l'Être suprême. Or, aucune opposition n'est pensable entre une réalité absolue et une réalité dérivée, inconsistante. Seules deux réalités de même rang peuvent s'opposer. L'existence en tant que *Dasein* ou *Wirklichkeit* ne saurait s'opposer à l'Être absolu, puisque le seul être concevable dans l'absolu est celui de l'Être absolu *lui-même*.

Ainsi, en raison de cette position du fini dans l'absolu s'ensuit des difficultés sur le plan ontologique. M. Marquet déclare la proposition suivante :

> [...] il devient dès lors nécessaire de rendre compte de l'apparition du non-moi, d'en expliquer le surgissement[910].

Il n'est pas possible de rendre compte du « surgissement » du « non-Je » dans *Du Moi* car le « non-Je » n'existe pas dans l'essence. Ce que dit Schelling, c'est que le « *non-Je* » n'est *rien en-soi* seul le « Je » *est*. *En-soi*, c'est toujours le même Être *absolument positif* qui s'auto-produit avec une différence de puissance (soit de l'*être*, soit du *connaître*), mais cette différence n'affecte pas l'Être absolu. Elle ne l'affecte pas car la *différence dans l'identité* ne concerne que la *connaissance* de l'absolu, c'est-à-dire les différents degrés de conscience par lesquels il *reflète* son essence sous la forme d'une image originaire. Mais cette image est ontologiquement inconsistante par rapport à l'essence, car l'essence ne partage pas sa réalité *en tant que tel*. L'être différencié de l'Idée est seulement une *fiction d'être*, une image par rapport à l'en-soi. D'où l'idée de Schelling que le *fond* est un néant d'être, une pure *aspiration* vers l'être, qu'il compare à la *matière*[911] des anciens (notamment chez Platon). C'est notre pouvoir d'abstraction qui nous fait *croire* que cette négativité du fond à une

---

[909] C'est pourquoi nous avons montré, en particulier dans Section III, chap.2 de notre thèse, que l'opposition se situe dans la *forme de l'être*, c'est-à-dire ni à l'extérieur de l'absolu (puisque l'absolu n'a aucun extérieur), ni dans l'essence de l'absolu (qui est absolument un), mais dans ce qui reflète de toute éternité son essence, c'est dans l'Idée soumise à la différence quantitative. Mais cette différence est en effet ontologiquement *néant*, comparativement à l'essence : le reflet ou l'Idée exprime la surabondance infinie de Dieu car c'est toujours le même Être qui se pose dans chaque forme différenciée. L'absolu ne se divise jamais et il n'y a jamais aucune opposition puisque la particularité en Dieu est un *néant d'être* : c'est une simple différence de puissance.

[910] *Ibid.*, p. 50.

[911] « C'est donc ainsi qu'il nous faut nous représenter le désir originaire : il se tourne vers l'entendement qu'il ne connaît pas encore, tout comme nous, quand nous aspirons ardemment à un bien inconnu et ineffable, et il s'agite en son pressentiment comme la mer houleuse qui se gonfle, pareil à la matière chez Platon, en quête d'une loi obscure et incertaine, incapable de former par soi-même quelque chose de durable. » *Recherches*, *op.cit.*, [360] / p.147.

quelconque existante indépendante par opposition au « Je ». C'est pourquoi Schelling affirme que toutes les différences sont *supprimées* dans l'absolu : l'essence est tout autant pesanteur, électricité, magnétisme, qu'animal, plante, homme etc..., puisque son être est *unité pure* et que chacune de ses formes, prises isolément, n'ont *aucun être propre* ou encore sont l'*être du tout* mais comme *auto-connaissance* qui est *factice* à l'égard de l'essence. Et ce caractère factice de la forme n'est pas un « *accident*[912] », car la forme *co-appartient* à l'essence. Elle n'a aucun être propre : tout son être est celui de la substance, la forme ne fait que *produire* la substance dans une série qui va du moins conscient au plus conscient, mais cette série est *fictive* par rapport à l'essence qui contient toute la réalité. La question de savoir comment une telle série peut être posée en effet à *l'extérieur* de la substance en tant que série *effective* (la *Wirklichkeit* dont parle M. Marquet) relève d'une autre science, qui est la *philosophie positive* et qui n'a pas lieu d'être au moment de l'écriture de *Du Moi*.

Examinons maintenant son commentaire de l'*Exposition* de 1801 dans le chapitre premier de la deuxième partie de son ouvrage. Ce chapitre s'intitule « l'essence et la forme ».

M. Marquet confond le « Je » absolu (l'essence) avec la forme, c'est-à-dire avec la réflexion dans la conscience :

> Pour Schelling comme pour Fichte, la raison (*Vernunft*) n'exprime initialement rien d'autre que ce rapport où une activité revient sur elle-même, est à elle-même son propre objet : en ce sens, elle est synonyme d'égoïté (*Ichheit*) ou de subjectivité. Mais, chez Fichte, cette égalité du sujet et de l'objet apparaît elle-même comme quelque chose de subjectif, comme ma raison[913].

M. Marquet nous semble confondre ici l'*égoïté* du principe absolu (« Je ») avec la notion relative de subjectivité, c'est-à-dire assimiler le concept de *sujet absolu* à la conscience empirique. Il prétend donc que c'est Schelling avec l'*Exposition* de 1801 qui commencerait la spéculation en faisant abstraction du subjectif, alors que c'est le cas depuis la *Doctrine de la science* de 1794. Fichte y examinait les conditions d'auto-position du sujet absolu (non-subjectif) *dans la conscience*. Mais l'*identité* du « Je » n'est pas celle de la conscience individuelle, ni même de la conscience pure, puisqu'il s'agit d'une identité *absolue*, ce que pourtant conteste M. Marquet :

---

[912] *Ibid.*, p. 50.
[913] *Ibid.*, p. 209.

> L'expression de la raison ainsi réduite n'était plus désormais Moi = Moi, mais plus généralement, A = A — non plus l'égalité de ma conscience, mais l'égalité en général[914].

Ensuite, notre commentateur examine les concepts fondamentaux du système de l'identité absolue :

> L'apparente simplicité du principe se révèle donc à l'analyse impliquer trois éléments, dont le dernier est lui-même double : 1) l'essence (*Wesen*) de l'identité (le sujet de l'énoncé) ; 2) l'existence (*Seyn, Existenz*) de l'identité (l'objet de l'énoncé) ; 3) les deux termes A (sujet) et A (prédicat ou objet) et leur rapport (la forme de l'énoncé)[915].

Nous ne comprenons pas cette division faite par M. Marquet. Schelling appelle l'essence de l'identité (l'en-soi), ce qui est *indifférent* au sujet et à l'objet. C'est la première proposition de l'*Exposition* de 1801. Alors pourquoi l'appeler le « sujet de l'énoncé » ? De même, l'existence de l'identité serait selon M. Marquet « l'objet de l'énoncé ». Mais dans l'identité, cette distinction de l'essence et de l'existence n'a pas lieu d'être puisque tout est *un* justement. Il n'y a pas d'un côté le potentiel et de l'autre l'actuel, ou le possible et de l'autre l'effectif. Enfin, M. Marquet dit que la *forme* est le rapport entre deux termes (A sujet et A prédicat), ce qui est tout à fait juste. Mais M. Marquet ne nous explique pas ce qu'est la forme. Or, lorsqu'il dit,

> [...] l'identité, disions-nous, ne devient actuelle qu'en prenant la forme de leur identité, mais il semblerait plutôt qu'ils soient en eux-mêmes identiques — par essence, donc, avant de l'être en acte[916].

nous ne pouvons pas comprendre ce que dit Schelling, puisque l'essence n'a pas besoin de prendre une forme pour être en acte. Elle a déjà une forme (A = A) qui consiste à dire qu'elle est le *même* Être de toute éternité sans dépendance aucune à l'égard d'un autre être (et encore moins d'une forme qui lui donnerait l'actualité, car cette forme reposerait à nouveau sur un autre être et ainsi à l'infini). Pour comprendre ce que dit Schelling et nous renvoyons sur ce point à la section III, chap. 2 de notre thèse, il faut d'abord expliquer ce qu'est la *forme de l'identité*. Il s'agit de la *connaissance* de l'identité absolue (l'essence) et non de sa simple intuition. Car la pure essence *est* de toute éternité *sans médiation*. C'est pourquoi sa forme est également pour nous *l'informité absolue*. Mais ce qui nous intéresse, c'est de savoir comment l'essence *s'objective* dans un *autre* être, par lequel il se *révèle* et surtout communique son Être infini à la *différence* (le A sujet et le A prédicat de la forme).

[914] *Ibid.*, p. 209.
[915] *Ibid.*, p. 210.
[916] *Ibid.*, p. 210.

Question très problématique, car Schelling a montré dans *Du Moi*, qu'il n'y a pas d'autre Être que l'absolu lui-même et qu'il n'existe nullement une négativité originelle lui étant opposée. C'est pourquoi Schelling dit que l'essence s'objective ou se connaît dans la différence seulement dans la forme de son identité (non dans l'essence), c'est-à-dire qu'il se pose *étant* et non plus comme être pur, par la différence quantitative. Mais cette différence dans la forme (A sujet et A prédicat) n'existe pas *en soi* (dans l'essence), elle est *ontologiquement factice*. L'actualité dont parle Schelling n'est donc jamais une actualité de l'essence, mais une *actualité de la forme*. Nous citons ces passages de Schelling comme preuve de nos explications :

> La connaissance originaire de l'identité absolue est par conséquent en même temps *son être* selon la forme, et inversement chaque être est selon la forme aussi un connaître – (non pas un être connu) – de l'identité absolue[917].
>
> *La forme de la subject-objectivité n'est pas actu, si une différence quantitative entre les deux n'est pas posée*[918].
>
> *Par rapport à l'identité absolue* aucune *différence quantitative n'est pensable*[919].
>
> La différence quantitative n'est possible qu'*en dehors* de l'identité absolue[920].

Enfin, M. Marquet assimile le concept de totalité relative « A = B » à celui d'individualité :

> [...] nous n'aurons donc d'autre issue que celle-ci : poser la différence dans ce qui n'*est pas* la totalité, c'est-à-dire dans l'individu pensé comme tel, dans sa séparation du tout[921].

M. Marquet dit que la totalité relative (qui inclut la différence du sujet et du prédicat : A et B) serait une actualisation de la totalité absolue dans les individus séparés de la totalité et que ce serait *l'ensemble des individus finis* qui constitueraient l'actualisation de l'essence, tandis que chaque individu s'affirmant *pour soi* serait une « existence fausse, sinon coupable[922] » :

---

[917] *Exposition*, *op.cit.*, §18, Supplément 1.
[918] *Exposition*, *op.cit.*, §24.
[919] *Exposition*, *op.cit.*, §25.
[920] *Exposition*, *op.cit.*, §24, Supplément.
[921] *Liberté et existence*, *Ibid.*, p. 211.
[922] *Ibid.*, p.212.

> C'est donc la totalité des individualités finies que nous devons nous représenter comme donnée d'un seul coup dans l'absolu, du moment où celui-ci existe et se connaît lui-même ; [...] Si, au contraire, l'individu s'affirme lui-même et se sépare du Tout, ce ne sera jamais que *pour soi*, par un acte pur qui n'ajoute rien à l'être, et ne lui retire rien ; il ne sera pas au sens rigoureux du terme (seul l'absolu *est*, c'est-à-dire ne passe pas), mais durera par une sorte de création continuée qui le tirera à chaque instant du néant [...][923].

Dans ce passage, M. Marquet est peut- être induit en erreur par une mauvaise traduction. Il rend équivalent le concept de particularité et d'individualité, qui sont à distinguer. La « particularité » dont parle Schelling est la *différence spécifique* dans l'absolu, différence par laquelle l'universel accède à la détermination dans le jugement ou, en termes techniques schellingien, dans la forme de l'identité. Tandis que l'individualité est *l'existence séparée* de l'universel, ce dont nous parle ici M. Marquet, mais ne saurait être traité dans les premiers écrits de Schelling (philosophie négative). M. Marquet affirme qu'avec la forme de l'identité est posée la finitude spatio-temporelle puisqu'il dit :

> C'est donc la totalité des individualités finies que nous devons nous représenter comme donnée d'un seul coup dans l'absolu [...].

Or, cela est impossible puisqu'aucune individualité (et donc nécessairement également leur ensemble) n'existe dans l'essence.

Ainsi, l'ouvrage *Liberté et existence* de M. Marquet qui est un classique de la littérature schellingienne contient, comme nous pensons l'avoir montré, certains propos inexacts, dont le centre commun semble être à nouveau le statut du « Je » comme fondement inconditionné de la philosophie. Nous espérons que notre thèse a pu clarifier ce sujet central de la philosophie schellingienne.

[923] *Ibid.*, p.212.

d. Judith Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité

Selon Judith Schlanger,

> Le problème de cette étude [son livre] est celui de la connexion étroite entre deux thèmes chez Schelling : le thème d'une philosophie concrète, qui récupère intégralement l'intuition, et le thème de la simultanéité de l'absolu et du fini dans une réalité constituée par des totalités discrètes. La réalité absolue est individuelle : c'est elle qui sous-tend les oppositions, c'est en elles que coïncident immédiatement les différents ordres de la connaissance, c'est elle qui se reflète dans les univers singuliers qui sont les termes ultimes du savoir. Sauver le sensible et l'intuitif dans sa naïveté, son immédiateté et son intégralité[924] ;

Comme nous allons le montrer, la constitution même de la problématique et la thèse que Madame Schlanger cherche à défendre sont irrecevables car les concepts sur lesquels elle s'appuie ne correspondent pas à la philosophie de Schelling. Cela témoigne, comme nous l'avons signalé plus haut, que les recherches sur Schelling n'étaient pas collaboratives et que les résultats des chercheurs n'étaient que très peu vérifiés par leurs pairs. Nous espérons ici remédier à cette lacune dans la recherche schellingienne en examinant de près les écrits de nos prédécesseurs à la lumière des textes schellingiens.

Il est vrai que Schelling « récupère intégralement l'intuition » comme le dit Mme Schlanger. En revanche, il est impossible de dire que « la simultanéité de l'absolu et du fini » est un thème schellingien, car Schelling affirme au contraire la *suppression* totale de la finitude dans l'absolu :

> Dieu, en tant que s'affirmant soi-même, n'affirme dans toutes les essentialités du tout et dans chacune d'elles en particulier que le sans-relation et l'éternel.
> La finité consiste seulement dans les relations des essentialités entre elles, que Dieu ne peut leur donner, ne peut affirmer positivement en elles, mais pas non plus leur ôter (bien qu'il puisse les poser comme nulles par rapport à lui). Il ne peut ôter car il devrait sinon faire d'elles un tout purement absolu, comme il est lui-même
> Par suite la finité est de toute éternité avec et auprès de l'infini, c'est-à-dire avec les essentialités du tout, sans vraie origine (puisqu'elle n'est pas être à proprement parler), ni consécution positive à partir de Dieu, de la même façon que l'ombre est simultanée au corps sans pourtant être quelque chose d'essentiel[925].

---

[924] Judith Schlanger, *op.cit.*, introduction, p.1.
[925] Schelling, *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature* (1805), dans *Œuvres métaphysiques* (1805-1821), [189-190], p. 66.

Ce qui a probablement induit Madame Schlanger en erreur, c'est le fait que Schelling parle (pas seulement dans les *Aphorismes*) de l'unité de l'infini et du fini. Peut-être en a-t-elle déduit que la finitude se trouvait simultanément avec Dieu sous la forme de « totalités discrètes » et que cette unité permettait de « sauver le sensible dans sa naïveté ». Mais Schelling parle de l'unité de l'infini et du fini, il veut dire que le fini est *aboli* dans l'infini, qu'il n'est plus que l'expression du même Être infini dans la *limitation*, c'est-à-dire dans la différence spécifique (la forme), mais cette limitation n'est pas la finitude telle qu'elle existe à l'état séparé dans le monde sensible. Cette existence sensible est au contraire séparée de Dieu, ce que Schelling appelle une « vie déchue[926] ». Il est impossible de concevoir une quelconque simultanéité du fini sensible avec Dieu car le fini sensible est précisément la conséquence d'un éloignement par rapport Dieu et qui, relativement à Lui, n'a aucun être. Cependant, il est vrai que ce point de doctrine chez Schelling fait apparaître une difficulté et nous l'avons soulignée au chapitre 4 de la section III. Il est vrai que Schelling dit :

> Exemple : ta vie effective et présente comme homme n'est ta vie que dans et parmi les relations, elle n'est ainsi que le *phénomène* de ta vraie et éternelle vie. Mais ton essence ou ton *idéa,* et certes *en tant que* tienne (puisque Dieu n'est pas démuni au point de créer selon des concepts généraux) n'est pas la seule à être une vérité éternelle en Dieu ; la relation même, elle aussi, par laquelle tu es effectivement est simultanée à l'essentialité (quoiqu'elle ne soit rien en soi, rien de positif, n'étant que relation), elle est donc, de manière éternelle, intemporelle en Dieu[927].

Ce passage de Schelling est délicat et mérite d'être explicité, car il est possible que ce soit ce genre de raisonnement de Schelling qui ont pu conduire Mme Schlanger au contresens que nous avons indiqué. Schelling affirme d'abord que la vie sensible, en relation avec les autres corps (inessentialités), est un simple phénomène et n'a aucune place en Dieu. S'y oppose notre *essence* qui est une vérité essentielle en Dieu. Ce qui est difficile à comprendre, c'est qu'il dit « *en tant que* tienne », alors que l'essence est un pur universel, ce n'est pas mon existence individuelle. Comment résoudre cette contradiction ? En fait, Schelling veut dire que nous avons bien un être individuel en Dieu, que notre existence individuelle est certes créée en lui, mais qu'à cause de la chute, nous ne l'*expérimentons* qu'à travers les relations inessentielles (nos corps déchus). C'est pourquoi Schelling dit que Dieu n'est pas « démuni au point de créer selon des concepts généraux » car notre essence implique immédiatement la position d'une existence individuelle en Dieu, mais sans que nous puissions l'expérimenter (conscience) autrement qu'à travers la *nullité* ontologique des relations. Sauf que ce point de

[926] *Ibid.*, [190], p. 66.
[927] *Ibid.*, [190], p. 66.

doctrine est délicat car Schelling a montré dans ses *Aphorismes* justement qu'en Dieu, le particulier est égal à l'universel, c'est-à-dire que le fini est égal à l'infini ou plus clairement que toute différence en Dieu est celle de *son* Être et d'aucun autre. L'individualité en Dieu est donc *supprimée*. Ce point est certain puisque Schelling dit en parlant de la doctrine de l'émanation (néo-platonisme) :

> Toutefois, cette conception ne laisse pas, comme les conceptions fausses, de considérer le fini séparément de l'infini. Dieu, pour elle, n'est point un tout clos en soi-même, supprimant en soi toutes les relations et les éteignant par son éternité [...].

La solution de cette aporie est justement le développement de la philosophie positive qui ne fait ici que s'annoncer dans les *Aphorismes*, parce que Schelling est bien conscient que la *vie individuelle essentielle*, ce que Schelling appellera dans les *Recherches* de 1809 la *vraie liaison* entre la volonté propre et la volonté universelle, n'est qu'une *croyance* reposant sur l'exigence morale d'agir par devoir (selon la volonté universelle), mais la philosophie de la nature ne peut démontrer cette connexion, car elle supprime au contraire l'individuel et conçoit toute limitation dans l'absorption de la substance universelle. Or, Madame Schlanger affirme littéralement le contraire :

> [...] fixer les relations de la dualité et de l'unité dans la vision d'une vie individuelle, dans l'intuition immédiate d'une immédiateté : tel est l'objet de la philosophie de la nature et de l'identité[928].

Comme nous venons de le montrer, il n'existe ni relation, ni vie individuelle en Dieu selon la philosophie de la nature, qui fait partie de la philosophie négative, pour laquelle l'Être connu est seulement *potentiel* et *universel* (c'est le *contenu* de l'Être). Nous n'avons pas accès à son *effectivité* (existence individuelle) car il faudrait pouvoir penser sa position effective *hors de l'Idée,* ce qui est impossible pour le moment car le point de départ de la philosophie de l'*identité* est la *raison* (A = A), c'est-à-dire le concept de pure intelligence absolue (l'universel).

Il n'est pas nécessaire de commenter plus avant le livre de Madame Schlanger, car nous ne ferions que répéter sous différentes formes la même objection. Son essai nous a permis de présenter l'ambiguïté du « fini » dans la philosophie schellingienne et de bien faire la distinction entre l'*existence finie* (spatio-temporelle) d'une part et la *limitation* (le réel) dans la connaissance absolue d'autre part.

---

[928] Judith Schlanger, *op.cit.*, introduction, p.1.

e. Xavier Tilliette, Schelling. *Une philosophie en devenir, le système vivant*, I (1794-1821)

Le livre de M. Tilliette remet en cause dès la troisième page de l'introduction la *fausse image* par laquelle la philosophie de Schelling aurait été véhiculé par quantités de commentateurs (globalement allemands), non seulement du temps de Schelling, mais également du XXème siècle, l'image du *Protée* de la philosophie, c'est-à-dire celle d'un pseudo-philosophe qui changerait constamment de système, dont la « philosophie » n'aurait aucune colonne vertébrale, bref que sa pensée n'aurait aucune cohérence et unité à travers le temps :

> Or, l'évolution récente des études schellingiennes montre qu'elles se défont des images du Protée et du lierre. Depuis une vingtaine d'année [c'est-à-dire depuis la fin des années 1940 puisque l'ouvrage de M. Tilliette est paru en 1968], elles tendent au contraire à privilégier l'unité, la cohérence de la philosophie ou tout au moins de la recherche de Schelling, en se dégageant de l'emprise du point de vue hégélien. On n'oserait plus parler aujourd'hui des philosophies de Schelling au pluriel sans corriger aussitôt cette évaluation toute extérieure[929].

La liste de ces commentateurs est longue : Karl Biedermann, Hermann Hauber, Ludwig Noack, Rosenkranz, Erna Stamm, Gerbrand Dekker, E.Nobile, S. Drago Del Boca, E. Buonaiuti, Horst Fuhrmans, Hermann Zeltner et Eduard von Hartmann. Il en existe peut-être d'autres, mais nous rapportons ici seulement les noms de ceux que M. Tilliette donne dans son ouvrage. Nous n'allons pas de notre côté rapporter les propos de l'ensemble de ces commentateurs mais seulement de ceux de Ludwig Noack et de Eduard von Hartmann, car leurs propos concernant Schelling nous semble être à l'*origine* de certains préjugés sur sa philosophie et ils révèleront en effet la *fausse image* de la philosophie de Schelling qui a été transmise, dont, selon M. Tilliette, « le stéréotype s'est imposé et il était un lieu commun quasi obligé de maints ouvrages sur Schelling[930] ».

Commençons donc par Ludwig Noack. Ce dernier fait en effet référence dans son ouvrage *Schelling et la philosophie du romantisme* (ouvrage allemand non traduit en français) à Goethe qui, dans son *second Faust*, lors de la « Nuit de Walpurgis classique » (acte II), aurait *ironisé* sur un ouvrage de Schelling, *Divinités de Samothrace*, en caricaturant la philosophie de Schelling par la figure de Protée. Noack parle littéralement de « coup de griffes » ou de « piques » (*Seitenhiebe*) lancées à Schelling puisqu'il dit très exactement :

---

[929] Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir, le système vivant*, I (1794-1821), p. 13.
[930] Tilliette, *ibid.*, I (1794-1821), p. 12.

> Bleibe es dahin gestellt, ob wir in diesen phantastischen Gestalten und mystichen Reden ironische Bezüge auf das Schelling'sche philosophiren, dem Göthe mit Interesse folgte, erkennen dürfen ; so sind die ironischen Seitenhiebe in dem, was er über die rabiren den Nereiden und Tritonen und dem Homunculus in den Mund legt, deutlich genug, um ihre Beziehung auf Schelling's Gottheiten von Samothrace gerechtfertigt zu finden[931].

Comme l'indique ce passage de l'œuvre de Noack, l'ironie de Goethe ne porte que sur l'ouvrage *Divinités de Samothrace* de Schelling et non sur sa philosophie en général. Il s'agit donc ici de considérations dont l'intérêt philosophique est mineur. Le seul intérêt que peut avoir cette donnée historique est de nous apprendre que cette image du Protée par laquelle l'histoire de la philosophie a caractérisé la philosophie de Schelling viendrait potentiellement de Goethe et effectivement (cela est certain vu le passage de Noack) d'une interprétation d'une scène (la « Nuit de Walpurgis classique ») de l'ouvrage de Goethe. Si avons rapporté ce passage de Noack, c'est pour montrer que cette idée d'une métamorphose constante de la philosophie schellingienne ne se fonde historiquement sur aucune analyse sérieuse, ni même sur une simple comparaison entre des œuvres de Schelling, mais seulement sur une prétendue taquinerie que Goethe aurait fait à Schelling. Cela atteste selon nous du caractère absolument infondé de cette caractérisation de la philosophie de Schelling comme « multiforme ». Cela nous suffit pour la rejeter comme une simple étiquette par laquelle certains ont voulu du temps de Schelling dénigrer sa philosophie, soit parce qu'ils ne l'avaient pas comprise, soit par pure perfidie, soit les deux.

Nous pouvons donc désormais passer au jugement d'Eduard von Hartmann sur la philosophie de Schelling, qu'il a caractérisé comme n'ayant aucune colonne vertébrale (*Rückgrat*), telle une plante grimpante (*Schlingpflanze*) s'appuyant sur les autres pour se tenir.

Nous citons le passage en question :

> Schelling war der erste hervorragende Philosoph unter der neuern, der eine einigermaßen ausreichende Kenntnis von den großen Vorgängern besaß, die zum Beispiel einem Kant und Fichte ganz fehlte. Er verdankt dieses Kenntnis, abgesehen von den Zeitgenössischen Philosophen und der Lektüre Platons fast ausschließlich Jacobi, der ihn mit Spinoza, Bruno und Hume, bekannt gemacht, und in ein besseres Verständnis der Leibnizschen Philosophie eingeführt hat. Schelling ist einer von jenen Denkern ohne eignenes Rückgrat, die sich wie eine Schlingplanze an andere anlehnen und an ihnen empordenken, nicht so

[931] *Schelling und die philosophie der Romantik*, ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Geistes, von Ludwig Noack, zweiter Teil, Berlin, 1859, Seite 307.

> sehr durch kritische Verarbeitung, als durch phantasiemässige Befruchtung, Umgestaltung und Verschmelzung[932].

M. Hartmann commence par un compliment («hervorragende Philosoph », «der eine einigermassen ausreichende Kenntnis von den grossen Vorgängern besaß) comme s'il fallait poliment louer Schelling avant de le dénigrer. On passera sur le fait que Kant et Fichte n'auraient malheureusement quasiment aucune connaissance des philosophes passés, probablement par manque de bibliothèque pour les consulter ou peut-être préféraient-ils jouer aux cartes entre amis à la place de les lire. M. Hartmann affirme que Schelling aurait quasiment tout appris de Jacobi, qui serait son maitre à penser en quelque sorte, ou du moins son professeur, sous-entendant qu'il ne serait pas allé lui-même consulter les œuvres originales des philosophes dont il s'inspire (Platon, Spinoza, Leibniz etc...). Ce serait même Jacobi qui l'aurait introduit à une meilleure compréhension de Leibniz, car ce philosophe était trop difficile, peut-être trop pour subtile, pour que Schelling puisse le comprendre par lui-même. Car il faut comprendre que Schelling, du moins dans ses écrits de jeunesse, n'a pas vraiment de colonne vertébrale, il n'est pas encore autonome intellectuellement, et il ressemble plutôt à du lierre qui s'adosse aux autres pour développer sa pensée, pensée qui, au fond, n'est pas une véritable élaboration critique personnelle, mais une sorte de « fécondation, modification, fusion » *fantaisiste*, qui relève plus de l'imagination que de la raison.

Ce genre de propos clairement méchants ne méritent pas plus de considération. En revanche, nous les citons car ils nous apprennent deux choses : que d'une part, les hommes écrivant sur Schelling sans l'avoir vraiment lu mais en rapportant des propos faux et préconçus ne datent pas d'hier et l'on peut en induire que la volonté de nuire à la philosophie de Schelling en la caricaturant et en la méprisant, existe bel et bien, et qu'il est donc nécessaire de reprendre les commentaires dès les premiers ouvrages de Schelling et en nous fondant *exclusivement* sur *ses* textes. D'autre part, on ne peut s'empêcher de penser que l'ombre hégélienne plane au-dessus de ces propos mesquins, puisque Hegel a été le premier à caricaturer la philosophie schellingienne dans sa préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, en affirmant qu'elle était seulement une forme vide pour des contenus déjà développés par ailleurs. Ne retrouve-t-on pas chez Hartmann cette caricature assimilant la pensée de Schelling à une copie des philosophies antérieures, mais remaniées selon sa fantaisie ?

---

[932] *Schelling's philosophiches System*, von Eduard von Hartmann, Leipzig, 1897, Hermann Haacke, Verlagsbuchhandlung.

Nous pouvons désormais revenir aux propos de M. Tilliette lui-même, mais nous voulions d'abord, en s'appuyant sur son travail d'érudition, indiquer des exemples précis du stéréotype qui s'était imposé jusqu'à la fin des années 1940 (d'après M. Tilliette) afin que le lecteur comprenne notre méfiance à l'égard de la littérature secondaire sur Schelling.

M. Tilliette affirme qu'à partir de la fin des années 1940, cette image d'un philosophe « protéiforme » fut en quelque sorte changé en son contraire, car :

> [...] l'évolution récente des études schellingiennes montre qu'elles se défont des images du Protée et du lierre. Depuis une vingtaine d'années, elles tendent au contraire à privilégier l'unité, la cohérence de la philosophie ou tout au moins de la recherche de Schelling, en se dégageant du point de vue hégélien. On n'oserait plus parler aujourd'hui des philosophies de Schelling au pluriel sans corriger aussitôt cette évaluation tout extérieur[933].

Selon M. Tilliette, ce changement vers une vue *unitaire* de la philosophie de Schelling s'exprimerait très clairement dans la « thèse retentissante de Walter Schulz[934] ». Mais apparemment, M. Tilliette ne semble pas en accord avec cette vision unitaire de la philosophie schellingienne, qu'il trouve excessive :

> Mais la vision unitaire qui prédomine actuellement risque succomber à l'autre excès[935].

Car M. Tilliette trouve en fait l'image du Protée appropriée en partie à la philosophie de Schelling :

> A condition que l'on enlève à l'image se résonance péjorative, nous n'aurons pas de répugnance à récupérer l'enseigne du Protée. Moins sans doute pour retenir à quel point Schelling est fuyant, infixable, que pour marquer combien il est malaisé de l'étreindre en sa vérité et le forcer à avouer[936].

Cette image du Protée serait convenable parce que Schelling ne serait

> [...] lumineux qu'en surface. Son œuvre, polyphonique, de plus en plus dense et ambitieuse, éparpille dans le temps les fragments d'un puzzle. Le lecteur est dérouté par l'aspect d'un chantier où les pièces achevées voisinent avec les blocs de taille et les ébauches. Quel dessein a mûri sous ces éclats divers dont l'accumulation n'est pas laissée au désordre ? Quel est le lien des ères successives ? [...] Il serait facile de s'en tenir à Schelling l'éternel inachevé. Mais l'éternel inachevé est aussi bien le débutant perpétuel, à la manière de

---

933 Tilliette, *ibid.*, p. 13.
934 Tilliette, *ibid.*, p. 13. L'ouvrage en question est *Die Vollendung des deutschen idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955.
935 Tilliette, *ibid.*, p. 14.
936 Tilliette, *ibid.*, p. 14.

> Husserl. [...] Et encore n'est-il pas vrai que la philosophie schellingienne soit un incessant recommencement et donc un continuel inachèvement. Car elle est constamment dominée par l'idée du système [...] — et cela malgré le dédain tardif parfois affiché à l'égard du « système = blocage, *Stockung* », au sens hégélien. La lutte épuisante entre une expérience intuitive polyvalente et la volonté d'organisation méthodique est le drame du jeune comme du vieux Schelling[937].

Examinons les propos de M. Tilliette. L'œuvre de Schelling serait comme un puzzle, c'est-à-dire qu'il n'aurait pas pris le temps ou eu la capacité de lui donner une cohésion minimale (et encore moins systématique) et que ce serait à nous de retrouver le fil conducteur de sa pensée *éclatée*. Mais M. Tilliette nous dit désormais que la pensée de Schelling est *en fait* « dominée par l'idée du système », mais que, cette tendance au système aurait fait l'objet tardivement de son dédain car le système, au sens hégélien désormais, ne serait finalement qu'un « blocage ». Enfin, Schelling serait épuisé vers la fin de sa vie par ce va-et-vient entre cette tendance à l'éclatement des fragments désordonnés de sa pensée et sa volonté d'organisation méthodique et systématique, ce qui constituerait le drame de sa vie philosophique. Toutes ces assertions sont énoncées sans aucune référence à l'œuvre de Schelling et contribuent à alimenter une perception négative de sa philosophie.

Allons donc désormais examiner le premier chapitre « les commencements » de sa deuxième partie « les années d'apprentissage » qui nous propose un examen des œuvres des premières œuvres de Schelling que sont *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* et *Du Moi*. Nous passons sa première partie « Schelling posthume » dont le seul chapitre est « Les recherches schellingiennes » qui sont un panorama historique de la littérature secondaire depuis la mort de Schelling, mais qui n'est pas notre objet ici.

Les propos de M. Tilliette concernant les premiers ouvrages de Schelling sont obscurs et nous ne savons pas toujours ce qu'il a vraiment voulu dire. Ainsi :

> La similitude de deux textes [*Sur la possibilité...* et *Du Moi*] en dépit de leurs dimensions inégales s'étend à la méthode et aux grandes lignes du plan. Schelling procède par analyse de concept : ici la philosophie première ou science, là le principe inconditionné. Ensuite il montre, trop succinctement dans *Über die Möglichkeit*, comment le Moi seul répond aux critères établis par la déduction hypothétique, et inversement comment les principes (*Grundsätze*) tirés de l'autoposition du Moi épuisent la forme originaire de la science. Enfin une troisième partie, la plus originale, qui sera développée dans *Vom Ich*,

[937] Tilliette, *ibid.*, p. 15-16.

> applique et transfère aux catégories kantiennes le schéma de cette *Urform* du savoir[938].

D'abord, les deux textes en question ne sont pas similaires comme le soutient M. Tilliette. Car d'une part, leur « plan » est complètement différent, et d'autre part, ils ne poursuivent pas le même objectif. Le premier consiste en la déduction d'une *forme absolue du savoir* sur le fondement d'un principe inconditionné, forme absolue qui permettrait de déduire les catégories logiques kantiennes qui jusqu'alors (avant Fichte) n'avait pas de fondement. Leur seule justification chez Kant est d'être le *donné* de l'entendement, tel qu'il est exposé sans déduction dans la *Critique de la raison pure*. Dans ce premier ouvrage de Schelling, l'objectif est essentiellement *logicien* (au sens *formel* de la logique), bien qu'il soit vrai que Schelling, à l'instar de Fichte, déduit les formes logiques d'un principe ontologique, c'est-à-dire à la fois *formelle et matérielle*. Tandis que *Du Moi*, s'il est vrai que Schelling vers la fin de l'ouvrage reprend et approfondit la déduction des catégories logiques sur le fondement de la forme originaire du savoir (« Je », « non-Je », synthèse du « Je » et du « non-Je ») qu'il a développé dans son premier livre[939] (*Sur la possibilité...*), ne poursuit pas la même fin. Son but principal est de démontrer *l'antériorité du « Je »* (principe thétique) sur tout forme dérivée liée au « non-Je » ainsi que son absolue *positivité*. Sujet qui n'est pas abordé dans son premier essai. En revanche, on pourrait dire que ces ouvrages, s'ils ne sont pas similaires, sont *complémentaires* car le premier établit la déduction de la forme originaire du savoir et le second complète cette déduction des catégories de la logique formelle, tout en ayant préalablement exposé l'unité de la matière et de la forme dans le « Je » (*l'être pur*). Donc, nous ne savons pas ce qu'a voulu dire M. Tilliette par « ici la philosophie première ou science, là le principe inconditionné », car le premier essai n'est pas la philosophie première, il s'agit seulement d'un traité de *logique philosophique* et non d'ontologie (ce que l'on entend par philosophie première depuis Aristote), désignation qui conviendrait mieux à *Du Moi*, qui en effet expose les caractères nécessaires de *l'être pur*. Ensuite, M. Tilliette affirme que Schelling « montre, trop succinctement dans *Über die Möglichkeit*, comment le Moi seul répond aux critères établis par la déduction hypothétique ». Il ne le montre pas du tout : ce qui importe à Schelling dans ce premier ouvrage, c'est la déduction des formes logiques, le « Je »

---

[938] Tilliette, *ibid.*, I, p.62.

[939] Sur la déduction de la forme originaire de tout savoir, nous renvoyons le lecteur à « section II, chap. 4 » de notre thèse. Il est vrai malheureusement que nous avons dû faire abstraction des déductions relatives aux catégories logiques sur le fondement de la forme originaire, car ces déductions auraient supposé selon nous une section entière sur leur sens chez Kant, leur déduction dans la *Doctrine de la science* de Fichte et enfin leur reprise par Schelling dans ses premiers essais. Une telle section aurait transgressé les bornes de notre problématique.

absolu. Enfin, rigoureusement parlant, on ne saurait dire que Schelling « applique et transfère aux catégories kantiennes le schéma de cette *Urform* du savoir », mais plutôt qu'il *déduit* les catégories logiques d'une forme originaire du savoir (*Urform*). Il ne s'agit pas d'une application extérieure d'un schéma (on sent encore l'influence hégélienne) à un donné préexistant, mais d'une déduction des catégories à partir d'un principe, selon une organisation et même des contenus conceptuels très différents de la logique kantienne.

Puis M. Tilliette expose la triplicité de la forme originaire de Schelling (forme de la position inconditionnée — analytique, forme de la position conditionnée — forme synthétique, forme de la position conditionnée déterminée par l'inconditionnalité —liaison de la forme analytique et synthétique) sans nous proposer de commentaire. M. Tilliette nous dit à propos des catégories que l'on peut retirer du tableau la « forme de la relation » car elle est « sous-jacente aux autres catégories[940] ». C'est à nous de chercher une explication. En fait, ce que dit Schelling, c'est que les catégories de la relation (catégorique, hypothétique, disjonctive) sont en vérité les mêmes que la forme originaire (triplicité) :

> Par une étude plus approfondie, on découvre immédiatement que les formes de la *relation* non seulement servent de fondement à toutes les autres formes, mais aussi qu'elles sont véritablement identiques à la forme originaire (l'analytique, la synthétique et la forme mixte)[941].

Il ne les a donc pas « retirer du tableau (on imagine que M. Tilliette nous parle de la table des catégories kantiennes), mais il montre que les catégories de la relation sont en vérité l'expression dans *la conscience* de l'archi-forme de l'être pur (catégorique), de son contraire le non-être pur (hypothétique) et de leur synthèse par la forme mixte (disjonctive) et que ce sont ces formes primitives dans la conscience qui rendent possible la déduction des catégories logiques de la qualité, quantité, modalité, bien que comme le montre Schelling dans *Du Moi*, la modalité a un statut particulier dans l'ordre des catégories, qu'il appelle *sylleptique*, mais nous n'insistons pas car ce n'est pas le sujet ici.

Concernant la suite du paragraphe de M. Tilliette, nous devons le contester, car « les trois moments restants (quantité, qualité, modalité) » ne sont pas « un fait indéductible[942] » puisque Schelling vient de les déduire justement, et Schelling ne fait pas qu'indiquer sans expliquer (« Une indication que Schelling n'explique pas davantage, mais qui sert de cadre

[940] Tilliette, *ibid.*, I (1794-1821), p. 62.
[941] *Du Moi*, *Op.cit.*, (294), p. 37.
[942] Tilliette, *ibid.*, I (1794-1821), p. 63.

flexible au paragraphes de *Vom Ich*[943] »), puisque les pages allant de (294) à la fin de la page (296)[944] sont précisément une explication du lien *logique* qui existe entre l'archi-forme originaire et les catégories dérivées. Nous en proposons un extrait au sujet de la catégorie de la quantité :

> Selon la *quantité*, la forme se trouvant placée sous la forme originaire de l'*être-posé inconditionnée* ne peut être que la forme de l'*unité*, car celle-là seule est inconditionnée ; par contre, la forme de la *pluralité* est conditionnée par la forme de l'unité, de sorte que la forme de la quantité qui se trouve placée sous la forme originaire de l'être-posé *conditionné* ne peut être que la *pluralité* (Par exemple, la proposition « quelque A sont B » n'est valable que sous la condition des propositions catégoriques énonçant que A^1, A, A, A, sont B[945].)

Passons désormais à son examen de l'œuvre *Du Moi*.

D'abord, M. Tilliette véhicule le préjugé ancien selon lequel Schelling serait spinoziste et que le « Je » absolu serait presque la substance spinoziste :

> Que le Moi comme liberté infinie soit assimilé à la substance spinoziste, ou que la substance spinoziste ressuscite sous les traits du Moi, la différence est imperceptible[946].

Nous ne voyons pas comment il serait possible d'assimiler le « Je » absolument libre à la substance spinoziste puisque cette dernière, d'une part, est privée de volonté, et d'autre part, est caractérisé par la pensée et l'étendue, deux prédicats soustraits au « Je » absolu.

Puis, M. Tilliette énonce une proposition très équivoque :

> *Vom Ich* prouve qu'il en a dégagé [M. Tilliette parle de la *WL* de 1794 de Fichte] le principe dynamique, la subjectivité absolue, l'activité pure du Moi, la liberté en acte ou l'acte de liberté au principe de la philosophie, en un mot l'antidogmatisme. Toutefois on est autorisé à se demander si l'autoposition du Moi n'est pas subrepticement détournée de son sens fichtéen, ou plutôt si elle est intimement liée aux opérations effectives de l'esprit humain — autrement dit si l'inconditionné, l'infini, avec l'idée ou l'intuition corrélative, détermine le Moi pur, ou si c'est le Moi pur, avec son intuition propre, qui définit l'inconditionné[947].

---

[943] Tilliette, *ibid.*, I (1794-1821), p. 63.
[944] Dans l'édition que nous utilisons, à savoir celle de Jean-François Courtine (en collaboration avec Marc Kaufmann) chez PUF, il s'agit des pages allant de 37 à 40.
[945] *Du Moi*, *op.cit.*, (294), p. 38.
[946] Tilliette, *ibid.*, I (1794-1821), p. 72.
[947] Tilliette, *ibid.*, I (1794-1821), p. 73.

M. Tilliette affirme que l'activité pure du Moi (qu'il caractérise comme « subjectivité absolue ») serait l'antidogmatisme, ce qui est tout à fait juste. Et ensuite, il dit que, soit l'inconditionné (qui ne serait donc plus le « Je » ?) « détermine le Moi pur », soit le Moi pur « définit l'inconditionné ». Il faut choisir : soit Schelling se contredit et en effet il dit dans un ouvrage que le « Je » est absolu, alors qu'en fait il pense qu'il est opposé à un inconditionné (mais lequel ?), soit M. Tilliette énonces des propositions inexactes, comme celles qui suivent :

> Malgré tout il convient de se fier aux dires de Schelling [c'est une bonne idée, en effet]. Il s'efforce de comprendre *Fichte* à l'aide de Spinoza, et accessoirement ou par contrecoup d'interpréter Spinoza à partir de Fichte. [...] Eclaircir les commencements d'une pensée avide et impulsive comme celle de Schelling, c'est paradoxalement la replonger dans ses incertitudes. [...] L'assertion de Fritz Schelling [laquelle ?] donne à entendre que le Moi est seulement en quelque sorte le sésame du Hen Kai Pan. Cela revient à destituer l'expérience originaire de la liberté. [...] En quoi consiste le spinozisme de *Vom Ich* ? En quelques théorèmes établis par Jacobi : le système intégré à l'idée originelle, la lumière qui se manifeste et les ténèbres, la présence immédiate de l'Absolu sans interposition de concepts[948]...

Schelling n'interprète ni Spinoza à partir de Fichte, ni Fichte à partir de Spinoza. Il les a lus et compris séparément sans grille interprétative extérieure. En outre, de quelles incertitudes parle M. Tilliette ? Rien n'est dit à ce sujet. Ensuite, le « Je » serait le sésame du « *Hen kai pan* » selon Fritz Schelling (son fils), mais aucune source n'est encore indiquée. Selon M. Tilliette, cette idée du « Hen kai pan » reviendrait à « destituer l'expérience originaire de la liberté », alors que, comme chacun peut l'apercevoir, il n'y a pas de rapport logique entre ces deux idées. Que le « Je » soit à la fois *un* et *tout* (« *Hen kai pan* ») n'est absolument pas contradictoire avec la liberté et c'est même le contraire : ce qui constitue la liberté absolue du « Je », c'est qu'il soit l'expression de la totalité de l'Être, c'est-à-dire qu'il ne saurait, dans son *essence*, être déterminé par un quelconque être extérieur, puisqu'il est *tout*. Enfin, M. Tilliette affirme que le « *spinozisme* de Vom Ich » consisterait en des théorèmes de Jacobi. Cette affirmation suscite l'étonnement lorsque l'on sait que Schelling *dès la première page* de *Du Moi* dit la chose suivante :

> De toutes les prières par lesquelles un auteur peut chercher à prévenir la bienveillance de ses lecteurs et de ses critiques, nous ne retiendrons ici qu'une seule : c'est soit de ne point lire le présent ouvrage, soit de le lire en entier et dans toute sa continuité ; c'est soit de renoncer à porter un jugement ou bien de ne juger l'auteur qu'en fonction de l'ensemble, et non d'après quelques

[948] Tilliette, *ibid.*, I (1794-1821), p. 73.

> passages tirés de leur contexte. [...] C'est par de tels procédés qu'ils entendent démontrer à tous ceux qui n'ont point eux-mêmes lu l'ouvrage en question que l'auteur a écrit des sottises. De tels lecteurs pourraient souligner par exemple que dans le présent ouvrage il est très souvent question de Spinoza, sans pourtant que cet auteur soit traité « comme un chien crevé » (pour reprendre le mot de Lessing), et en tirer cette conclusion hâtive — on connaît en effet la logique de pareils lecteurs — que l'auteur prétend renouveler les erreurs, pourtant réfutés depuis longtemps. A l'attention des lecteurs *de cet acabit*, si tant est que l'on puisse employer ici ce terme —, je formulerai deux remarques : d'abord que cet ouvrage est destiné à saper jusqu'en ses fondements le système spinoziste qui est loin d'avoir été réfuté *il y a déjà longtemps*, ou mieux à le renverser à l'aide de ses propres principes ; ensuite, que le système spinoziste mérite cependant à mes yeux, malgré toutes ses erreurs, une plus grande considération que tous les systèmes syncrétiques chers à notre monde cultivé[949], [...].

Il est donc écrit clairement que « cet ouvrage est destiné à saper jusqu'en ses fondements le système spinoziste » ou encore que « le système spinoziste, mérite cependant à mes yeux, malgré toutes ses erreurs, une plus grande considération ». Accorder de la valeur à un système ne veut pas dire adhérer à un système et encore moins écrire sous l'égide d'un système (« le spinozisme de *Vom Ich* »).

Après l'examen attentif et minutieux de ses propos relativement à notre problématique, nous espérons avoir rendu manifeste que l'ouvrage de M. Tilliette (*Schelling. Une philosophie en devenir*), du moins quant à la philosophie du jeune Schelling, ne rend pas compte des démonstrations schellingiennes. Il est vrai qu'il fournit des indications biographiques et bibliographiques qui ont leur intérêt en matière d'érudition, mais en raison de propos allusifs et approximatifs, l'ouvrage de M. Tilliette tend à véhiculer une *fausse image* de la philosophie de Schelling, qu'il semble pourtant récuser dès le début de son livre. Il nous a paru important de faire remarquer ces imprécisions, car cet ouvrage est souvent présenté comme un classique de la littérature secondaire, ce qui peut conduire certains lecteurs non-avertis à se faire l'opinion que Schelling serait un penseur confus et désordonné, et non un authentique philosophe, ce qu'il est indubitablement.

[949] *Du Moi*, *op.cit.*, (69-70), p.48.

f. *Schelling's Theory of Symbolic Language, Forming the System of Identity*, Daniel Whistler, Oxford University Press, 2013

Le livre de M. Whistler se concentre sur un concept particulier de la philosophie de l'art schellingienne (le symbole), tout en l'inscrivant dans la problématique générale du *système de l'identité*, problématique que M. Whistler fait commencer en 1801 avec la parution de l'*Exposition* et finir avec les *Aphorismes* de 1805. Délimitation temporelle que nous approuvons, d'autant plus qu'il considère, selon nous à juste titre, que c'est avec la parution des *Recherches* de 1809 que Schelling change de trajectoire et s'engage dans la philosophie transitoire ou, comme le dit M. Whistler, dans la « Schelling's middle period[950] ». Nous pensons que la question du symbole dans la philosophie schellingienne est en effet très pertinente car ce concept contient une ambiguïté en ce que d'une part, il a une fonction *esthétique*, en tant que lien entre l'intelligible et le sensible de la nature humaine, mais également une fonction *philosophique* en tant que tel, dans la mesure où Schelling affirme au §70 de la *Philosophie de l'art* que l'objectivation de l'Idée (la liberté absolue) dans les puissances particulières constitue en elle-même une symbolisation :

> L'Absolu est objectivisé dans l'apparition par les trois unités, pour autant que celles-ci sont prises non pas dans leur absoluité, mais dans leur différence relative, comme puissances, et qu'elles deviennent ainsi symbole de l'Idée[951].

Probablement cette ambigüité vient-elle du fait que Schelling se situe tantôt du point de vue philosophique, pour lequel le symbole est indissociable de la philosophie elle-même et constitue un degré puissance de la production purement intellectuelle de l'Idée, tantôt du point de vue de l'art pour lequel l'Idée apparaît dans des productions effectives (sensibles et historiques) à travers la fantaisie des hommes. Nous renvoyons donc le lecteur à l'ouvrage de M. Whistler sur cette question essentielle[952]. Toutefois, en dépit de la pertinence de cette problématique et du traitement qu'en fait son auteur, il nous a semblé que certains des jugements émis sur la philosophie de Schelling sont critiquables et nous souhaiterions les discuter ici, car ces jugements mettent en cause la philosophie schellingienne dans son ensemble telle que nous l'avons défendue dans notre thèse. Pour faciliter la discussion, nous

---

[950] *Schelling's Theory of Symbolic Language, Forming the System of Identity*, Daniel Whistler, Oxford University Press, 2013, chapter 3, p. 59.

[951] *Philosophie de l'art*, *op.cit.*, §70, [480] /p. 168.

[952] M. Whistler nous semble avoir particulièrement compris le sens spécifique du concept de symbole chez Schelling et sa réappropriation critique des théories kantiennes et goethéenne du symbole. Nous lui sommes redevables de ses recherches sur ce point. Ce passage par exemple est très éclairant : « The Goethean symbol is criticized for being too schematic and the Kantian symbol for being too allegorical. Neither of them, Schelling implies, attains the true indifference point universal and particular ». *Ibid*, p. 65.

suivrons d'une façon linéaire le propos de M. Whistler du sous-chapitre « reading and misreading the *Identitätsystem* » du chapitre 3 jusqu'au sous-chapitre « Immanence and Monisme » du chapitre 4, car ce sont dans ces passages que se trouvent les affirmations avec lesquelles nous entrons en désaccord.

M. Whistler énonce trois maximes (« *maxims* ») qui guident sa lecture du système de l'identité :

a. La première est que la philosophie de Schelling n'est pas précurseur de la philosophie hégélienne, dans le sens où elle serait une première ébauche (« first sketch ») de la vraie philosophie, celle de Hegel. Nous approuvons évidemment cette maxime, puisque nous avons défendu la même position dans notre thèse. Comme le dit M. Whistler :

> The relation between Schelling and Hegel's system of philosophy is a *differend*, not an *Aufhebung*[953].

b. La deuxième est que le système de l'identité n'est pas le prolongement de l'idéalisme allemand primitif (« earlier German Idealist »), conçue dans sa forme extrême. Dit ainsi, nous ne pouvons qu'approuver puisque nous récusons l'existence même d'un « idéalisme allemand » (primitif ou tardif) et il est évident selon nous qu'il se trouve de grandes différences entre toutes les philosophies qui sont assimilées à ce supposé courant. Toutefois, M. Whistler affirme que Schelling se *contredirait* en quelque façon en disant d'une part que son système n'a pas été modifié par rapports à ses écrits antérieurs et d'autre part qu'il critique ses anciens travaux car il aurait seulement en 1801 (dans l'*Exposition*) atteint le vrai système (« the true system »). Nous entrons en désaccord avec cette affirmation. Schelling ne se contredit pas, mais M. Whistler l'a interprété ainsi car il affirme également que le système de l'identité constitue une véritable *rupture* avec ses anciens travaux, ce que nous contestons :

> [...] while the earlier works may be helpful in understanding Schelling's *Identitätsystem*, they are *not necessary* for such comprehension (i.e. almost all the works written between 1801 and 1805 attempt to be self-sufficient presentations of the entirety of the Schellingian philosophy)[954] ;

De facto, Schelling fait référence non seulement à la *Doctrine de la science* de Fichte dès le §6 de *l'Exposition* mais également au *Système de l'idéalisme transcendantal* et à la *Déduction générale des processus dynamiques ou des catégories de la physique*, ouvrages qui ont été publiés avant l'*Exposition* et que Schelling présuppose connus puisqu'il dit :

---

[953] *Ibid.*, p. 67.
[954] *Ibid.*, p. 69.

> – Nous prenons ici la liberté d'insérer quelques propositions que, par souci de brièveté, nous laissons sans la preuve détaillée qui a déjà été conduite ailleurs, en partie dans le *Système de l'idéalisme transcendantale*, en partie dans les traités de cette *Revue*, auxquels nous renvoyons par conséquent celui qui n'est pas encore familier avec la preuve et veut nous suivre plus loin dans les démonstrations[955].

Si nous avons tant de difficultés à lire l'*Exposition*, c'est précisément parce que cet ouvrage inachevé s'inscrit dans la continuité d'autres, comme le *Système* de 1800, mais également ceux qui ont été publiés dans la revue citée (*Zeitschrift*). Lorsque Schelling dit qu'il atteint dans l'*Exposition* le point d'indifférence ne signifie pas qu'il entre en contradiction avec ses écrits antérieurs. L'atteinte de ce point *présuppose* au contraire ses développements précédents et si Schelling n'a pas exposé ce point de vue immédiatement (alors que, comme il le dit lui-même, il était déjà en sa possession), c'est précisément car il était impossible de le présenter directement sans des développements préliminaires qui y conduisent. Par exemple, il est impossible de comprendre ce que Schelling entend par *raison absolue*, comme indifférence du subjectif et de l'objectif, sans avoir lu *Du Moi*, dans lequel il explique la signification de l'antériorité radicale de l'identité absolue sur toute forme de la connaissance et ainsi le caractère purement *intuitif* de l'en-soi, que Schelling appelle raison absolue dans l'*Exposition*, mais qui est le « Je » examiné dans *Du Moi*. En outre, il est impossible de comprendre ce que Schelling entend par *différence quantitative* ou *forme de l'identité* dans l'*Exposition* puisqu'il n'explique pas le sens de ce concept, mais le présuppose connu. Pourquoi ? Car Schelling s'adresse à ceux qui ont déjà lu la *Doctrine de la science* (d'où la référence dès le §6) dans laquelle ces concepts ont déjà été expliqués. Schelling dit d'ailleurs explicitement que tout philosopher (donc y compris le sien dans l'*Exposition*) présuppose la *Doctrine de la science* comme doctrine du savoir[956], mais appelle son dépassement vers une philosophie tout aussi réaliste qu'idéaliste (point d'indifférence) :

> – Tout philosopher, par conséquent aussi le philosopher purement théorique par lequel surgit aussi la philosophie de la nature, présuppose pour être subjectivement possible, la Doctrine de la science et en appelle à elle. – *Celle-ci*, précisément parce qu'elle est doctrine du *savoir*, ne peut tout prendre qu'à la plus haute puissance, et n'a pas le droit d'abandonner celle-ci. – Mais la question ne porte pas sur la Doctrine de la science (science close et achevée), mais sur le système du savoir lui-même. – Ce système ne peut surgir que par des abstractions de la Doctrine de la science, et, si celle-ci est idéal réalisme, ne

[955] *Exposition*, *op.cit.*, §44, Remarque.
[956] C'est pourquoi l'*Exposition* est plutôt un parachèvement systématique de la *Doctrine de la science* dans la mesure où elle l'inscrit dans un système supérieur qui présuppose le point d'indifférence que Fichte n'a pas établi (d'après Schelling). Mais il nous semble difficile de lire l'*Exposition* et plus généralement le système de l'identité d'une façon isolée.

> peut avoir que deux parties principales, une partie purement théorique ou réaliste, et une partie pratique ou idéaliste ; de la réunion de ces deux parties ne peut derechef surgir un idéal-réalisme, mais doit bien plutôt surgir un réal-idéalisme[957] [...].

C'est pourquoi il ne saurait y avoir rupture non seulement entre l'Exposition et les écrits antérieurs de Schelling, mais également avec le *Doctrine de la science* de Fichte, que Schelling cherche à intégrer dans un système plus vaste (le point d'indifférence), mais sans contredire le point de vue fichtéen et même en reprenant en grande partie sa méthodologie (différence quantitative et forme de l'identité).

c. La troisième maxime de M. Whistler est que le système de l'identité a son sens propre et qu'il n'est pas un échec provisoire en attente de la *Spätphilosophie* (philosophie positive). Nous ne pouvons qu'approuver cette maxime de M. Whistler, précisément car Schelling continue dans la *Philosophie de la révélation* (livre premier) à maintenir la distinction entre philosophie positive et négative, comme deux sciences indépendantes, philosophie négative qui n'est rien d'autre que la philosophie de l'identité ou rationnelle pure que Schelling a développé précisément dans la période établie par M. Whistler (1801-1805).

Venons-en maintenant à l'interprétation de M. Whistler des concepts de l'*Exposition*. D'abord, il formule la problématique générale de l'*Exposition* (et plus généralement du système de l'identité) comme étant la suivante : « in what does reality consist[958] ». Nous n'oserions dire que cette question serait fausse concernant le système de l'identité, mais elle nous semble trop vague. Car Schelling fait des distinctions précises entre ce qui est idéel, réel ou dans un rapport d'indifférence entre les deux, et caractériser l'absolu comme la réalité nous semble être équivoque, puisque le concept même de réalité prend son sens par opposition à l'imaginaire, ce qui ici n'aide pas à comprendre ce que Schelling entend par absolu. Sans compter que le mot réalité peut être employé comme une catégorie logique très générale qui, d'un point de vue logique, n'est pas un *être* singulier, substantiel, mais seulement une abstraction de l'entendement par laquelle nous qualifions ce qui, dans un être présupposé, n'est pas illusoire, pure apparence etc... Ce n'est pas ce que Schelling entend par absolu, puisque son point de vue se situe au-dessus de « la simple imagination[959] ». Ainsi la détermination de l'absolu comme réalité est tautologique et prête à équivoque à cause de la trop grande généralité du mot. Mais ce n'est pas faux non plus car il est certain que l'absolu

---

[957] *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, *op.cit.*, (89) / p.156.
[958] *Schelling's Theory..., op.cit.*, p. 70.
[959] *Exposition*, *op.cit.*, §1.

est la source ou l'origine de toute réalité et qu'en ce sens il est le réel au sens éminent. Mais c'est précisément sur cette détermination de l'origine ou du fondement que nous entrons en désaccord avec M. Whistler. Car il pense que Schelling aurait complètement changé de point de vue philosophique depuis *Du Moi*, ouvrage dans lequel l'absolu identifié au *fondement* de la réalité :

> Schelling's very early work, especially the 1795 treatise *Vom Ich,* is derivative of much early German Idealism in its search, sole ground of reality. Schelling employs the terme « absolute » to designate this ground[960] [...].

Comme on l'observe dans ce passage (très juste intrinsèquement), l'emploi de l'occurrence « idéalisme allemand » prête à confusion car on ne sait pas vraiment de qui et de quoi l'on parle. Ce concept de fondement (*ground*) de la réalité est-il d'origine kantienne, fichtéenne, voire même encore reinholdienne ? Ou peut-être cet ensemble correspond-il au « early German Idealism » dont parle M. Whistler ? Il vaut donc mieux selon nous abandonner ce genre de classification trop générale et ne s'appuyer que sur des philosophies d'hommes réels. Quoiqu'il en soit, M. Whistler affirme que *Du Moi* situe l'absolu au-delà de toute réalité sensible (« a supersensuous principle residing above and beyond reality »), ce qui est assurément vrai, mais ce n'est pas une spécificité de *Du Moi*, car jamais Schelling, ni même aucun philosophe en général ne dirait que l'absolu se situe dans la sphère des sens. L'étymologie même du mot (sans conception philosophique particulière) nous dit que l'absolu est séparé, qu'il est sans relation. On ne voit donc pas comment il pourrait être dans la sphère sensible de perception, qui consiste précisément en une mise en relation entre au moins deux êtres. En outre, M. Whistler affirme que Schelling concevrait l'absolu dans *Du Moi* comme ineffable (« Ineffability is one consequence of this transposition »). Si l'absolu était ineffable, on ne voit pas comment Schelling pourrait écrire un traité entier sur lui. M. Whistler semble assimiler ici l'ineffabilité mystique (« a mystical act of intuition ») à l'intuition intellectuelle selon lequel l'absolu comme pure *essence* est tout à fait dicible et même pensable, mais n'est pas *connaissable* (objectivement). Cette idée est conservée à l'identique dans l'*Exposition* lorsque Schelling caractérise la raison comme absolue indifférence du subjectif et de l'objectif, puisqu'il est impossible de connaître ce qui répugne par *essence* (« l'*en- soi* vrai[961] ») à toute détermination objective. Il n'y a donc là aucune rupture, mais au contraire pleine continuité entre les deux ouvrages. Enfin, Schelling n'a jamais *opposé* ni dans *Du Moi,* ni dans aucun de ses ouvrages, le monde sensible au monde suprasensible (« reality and the

[960] *Schelling's Theory..., op.cit.,* p. 71.
[961] *Exposition, op.cit.,* §1.

ground of reality exist as qualitatively opposed realms »), puisque d'une part l'absolu conçu dans *Du Moi* n'est pas un monde au sens d'un espace ou d'un principe quelconque dans lequel les individus existent, et d'autre part le sensible et l'absolu ne peuvent pas s'opposer qualitativement puisque précisément dans l'absolu il n'y a qu'*un* être, comme l'explique ensuite M. Whistler lui-même dans son sous-chapitre « Immanence and Monism ». Pour s'opposer, il faut un terme commun qui soit le lien ou le fondement de l'opposition. Or le monde sensible n'a aucun être dans l'absolu. Il est donc impossible qu'il s'y oppose. On peut parler en revanche d'*éloignement* ou de *séparation* à l'égard de l'absolu, mais non d'opposition qualitative, car cela supposerait que le sensible en général ait une quelconque réalité dans et pour l'absolu, ce qui n'est pas le cas, comme le dit explicitement Schelling dans *Du Moi* :

> *Le Moi contient tout être, toute réalité*. S'il y avait quelque réalité en dehors du Moi, elle devrait ou bien coïncider ou bien ne pas coïncider avec celle qui est posée dans le Moi. Or toute la réalité du Moi est déterminée par son inconditionnalité. Le Moi n'a de réalité que dans la mesure où il est posé inconditionnellement. Si donc il y avait une quelconque réalité en dehors du Moi qui *coïncidât* avec la réalité contenue dans le Moi, il faudrait que cette réalité impliquât de la même façon l'inconditionnalité. Mais en vérité le Moi ne contient *toute* la réalité qui est la sienne que par l'inconditionnalité, il faudrait donc qu'une *seule et unique réalité* appartenant au Moi — celle qui serait posée en dehors de lui — contienne du même coup toute la réalité de ce même Moi ; cela reviendrait à dire qu'il y a un Moi extérieur au Moi, ce qui est absurde[962].

Ainsi, Schelling ne rejette pas ses premiers travaux (« Schelling rejects the view basic to his early work ») car sa pensée est *déjà* celle de l'immanence :

> S'il n'y a rien hors du Moi, il faut alors que le Moi pose toutes choses *en soi*, c'est-à-dire qu'il les pose *égales à soi*. Il faut que tout ce qu'il pose ne soit rien d'autre que sa propre réalité dans son infinité toute entière. Le Moi absolu ne peut se déterminer à rien d'autre qu'à *poser* partout sans restriction la réalité infinie, c'est-à-dire *soi-même*. Si, faute d'un meilleur terme, nous décidons de nommer *Ursache — cause —* ce qui pose, et de nommer cause *immanente* une *cause* qui ne pose rien *hors de soi*, qui pose tout en soi-même, égal à soi-même, alors *le Moi sera cause immanente de tout* ce qui est[963].

Enfin, M. Whistler prête à Schelling des propos ambigus, comme quoi l'absolu schellingien serait éthéré (« otherwordly ») pour la connaissance finie, mais que c'est une erreur de la connaissance finie de le considérer tel. Schelling aurait même attaqué Kant et Fichte qui auraient séparé l'absolu de la réalité, en le posant par-delà la conscience, par-delà l'apparence et même par-delà la nature. Propos que nous ne comprenons pas, puisqu'il est évident que l'absolu, par définition, *est* en effet *au-delà* de toute conception finie de

---

[962] *Du Moi, op.cit.,* §X, (111-112) / p. 89-90.
[963] *Du Moi, op.cit.,* §XIII, (121) / p. 99.

l'entendement et qu'il n'est par ailleurs non perceptible dans notre monde soumis à la durée, relevant de l'*inessentialité* de la matière corporelle et non de l'essence de l'absolu.

Ainsi, la thèse que M. Whistler défend sur le symbole nous semble tout à fait pertinente et intéressante pour saisir plus clairement la philosophie de Schelling. En revanche, nous pensons avoir montré qu'il traite trop rapidement la philosophie qui précède l'*Exposition* de 1801 et affirme une rupture là où les textes schellingiens témoignent plutôt d'une rigoureuse continuité.

• Articles :

a. *Schelling's philosophy, freedom, nature, and systematicity*, edited by G. Anthony Bruno, Oxford university press, 2020

Le livre sur Schelling édité par M. Bruno est un recueil de douze articles qui portent sur différentes périodes et thématiques de sa philosophie. M. Bruno affirme dès son introduction que ce volume consacré à Schelling n'a que trop tardé (« *overdue* »), dans le sens où selon lui l'idéalisme allemand en général aurait fait l'objet d'une négligence de longue date (« *longstanding neglect* »), qui n'a connu un regain d'intérêt seulement vers la fin du XXème siècle dans la littérature de langue anglaise (« *earnest Anglophone* »). Tout comme nous l'avons montré avec la littérature française sur Schelling, M. Bruno considère également qu'en raison d'une certaine lecture orientée de l'histoire de la philosophie allant de Kant à Hegel (« von Kant bis Hegel »), des contresens ont été faits à cause de la négligence de positions et d'objections qui ont permis de construire faussement une représentation de Hegel comme étant le sommet de l'idéalisme allemand (« *miscontruing Hegel as the culmination of German idealism* »). M. Bruno rappelle que ces erreurs de lectures ont été corrigées récemment (depuis les années 1990) grâce à une attention scrupuleuse pour les autres figures de cette période, mais seulement progressivement (« *gradually* ») concernant Schelling. Il fait référence à une série d'ouvrages effectivement récents dont les auteurs sont Frederick Beiser, Andrew Bowie, Snow Dale, Dieter Sturma and Günter Zöller. Nous sommes heureux d'observer que M. Bruno considère que la philosophie de Schelling et plus généralement la période du post-kantisme allant jusqu'à la mort de Schelling a pendant longtemps connu une domination de la lecture hégélienne de l'histoire de la philosophie puisque c'est exactement ce que nous avons soutenu dans notre introduction. M. Bruno souligne à très juste titre selon nous que Schelling reste malheureusement l'auteur le moins étudié aujourd'hui et surtout le moins compris. Il souligne avec pertinence que nous pouvons lire des commentaires sur l'idéalisme allemand ainsi qu'assister à des conférences sans qu'il soit fait mention de Schelling ou très rapidement, alors que chacun sait qu'il a eu pourtant son rôle dans la naissance de cette tradition et qu'il a même eu, selon M. Bruno, un impact sur de grandes figures philosophiques et poétiques postérieurs (Adorno, Coleridge, Habermas, Heidegger, Kierkegaard, Marx, Merleau-Ponty et Rozenzweig).

Nous ne nous étions donc pas trompés lorsque nous avons affirmé dans notre introduction que la philosophie de Schelling n'a pas encore été comprise et que son vrai fil

directeur devait encore être trouvé. M. Bruno parle d'une relative *exclusion* de Schelling dans la renaissance des études anglophones sur l'idéalisme allemand, bien que cela tende progressivement à changer. M. Bruno fait référence à une série d'ouvrages[964] récents dont la plus ancienne est celle de Paul Franks et son ouvrage *All or Nothing : Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism* paru en 2005. Comme en témoigne cette série de publication récente, aucun ouvrage ne porte ni sur la *problématique générale* de la philosophie de Schelling, c'est-à-dire sur le problème de *l'unité de l'infini et du fini dans la raison*, ni sur *le fil directeur* de sa philosophie qui correspond selon nous au titre de notre thèse, à savoir *la refondation de la métaphysique en science philosophique*. Les parutions depuis 2005 portent soit sur un thème isolé de la philosophie (la nature, la liberté, l'inconscient, le symbole...), soit sur la place dans un courant (le romantisme, l'idéalisme...), soit encore sur l'impact qu'il a pu avoir sur des philosophes contemporains ou postérieurs. M. Bruno lui-même offre le recueil d'articles publié par ses soins comme une présentation de la contribution de la philosophie de Schelling à la critique interne de l'idéalisme allemand :

> This volume provides a wide-ranging presentation of Schelling's original contribution to and internal critique of the basic insights of German idealism, his role in shaping the course of post-Kantian thought, and his sensitivity and innovative reponses to questions of lasting métaphysical, espistemological, ethical, aesthetic, and theological importance[965].

Il est certain que Schelling appartient à une époque et que sa philosophie porte la marque de son temps (et particulièrement Schelling car sa philosophie est une discussion constante non seulement avec Kant et Fichte mais aussi avec les naturalistes de son temps, comme en témoigne la grande quantité d'annotations très précises de M. Schmitt, dont nous sommes très reconnaissant, dans sa traduction de *De l'âme du monde*). Nous pensons néanmoins que ce n'est pas *suffisant* pour présenter sa philosophie. Nous avons voulu montrer

---

[964] Cette série d'ouvrage est la suivante :

- *The Twenty-Five Years of Philosophy* (2012), un ouvrage de Eckart Förster.
- « *The Mythological Being of reflection: An Essay on Hegel, Schelling and the Contingency of Necessity* », un essai de Gabriel Markus paru dans *Mythology, Madness, and laughter* (2009), par M. Gabriel et S. Žižek.
- *Philosophies of Nature After Schelling* (2006), un ouvrage de Iain Hamilton Grant.
- *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard* (2006), un ouvrage de Michelle Kosch.
- *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*, un ouvrage de Sean McGrath.
- *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy*, 1795-1804 (2013), un ouvrage de Nassar Dalia.
- *Freedom and Nature in Schelling's philosophy of Art* (2010), un ouvrage de Devin Zane Shaw.
- *Beyond Presence: The Late F.W.J. Schelling's Criticism of Metaphysics* (2012), un ouvrage de Tyler Tritten.
- *Schellings's Theory of Symbolic Langage: Forming the System of Identity* (2013), un ouvrage de Daniel Whistler.

[965] *Schelling's philosophy, freedom, nature, and systematicity*, *Op.cit.*, introduction par G. Anthony Bruno, p.2.

dans notre thèse que sa philosophie doit être comprise comme une réélaboration, selon de tous nouveaux concepts, de la problématique *aristotélicienne* de la science philosophique (ce que la tradition puis Kant appellent métaphysique), c'est-à-dire en tant que son objet est l'Être en tant qu'Être, étant présupposé que cet Être n'est pas une généralité vague ou polysémique, mais qu'il a au contraire un sens déterminé, qu'il est l'Être suprême, clos et achevé en soi. C'est selon nous dans cette perspective très ancienne que s'inscrit la contribution originale de Schelling à la philosophie. Sa philosophie est en quelque sorte une réponse au livre de Kant *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783) et son fil directeur est celui de l'*existence* même de la philosophie comme *science* et non comme simple critique de nos représentations. Il est donc en effet nécessaire, comme le fait M. Bruno, d'inscrire Schelling comme philosophe de son temps comme post-kantien, mais il faut aussi comprendre sa tâche depuis la fondation de la philosophie dans l'Antiquité grecque avec l'apparition de la philosophie de la nature au sens spéculatif avec les présocratiques et la tentative par Aristote de sa fondation dans une philosophie dite « première » : l'ontologie ou la métaphysique.

Nous ferons seulement remarquer pour conclure notre commentaire sur l'introduction de M. Bruno semble aller dans la direction du contresens commun relativement au statut des premiers écrits schellingiens, puisqu'il dit :

> The central question at this early stage of his career is deciding the precise philosophical function of freedom, first in adopting Kant's transcendental turn from objects to subjectivity for the sake of accounting for the possibility of experience[966] [...].

Bien que M. Bruno reste très général ici dans son propos, il donne néanmoins l'impression que la philosophie du jeune Schelling serait kantienne en ce qu'elle interroge la possibilité de l'expérience en passant (« *turn* ») des objets vers la subjectivité (« *subjectivity* »). Nous sommes d'accord pour dire que Schelling a pris en compte cette conception kantienne, mais non qu'il l'adopte (« *adopting* »), puisque Schelling écrit qu'il doit aller à l'encontre de la philosophie de Kant :

> Il suffit, me semble-t-il, de mentionner tout ce qui précède [Schelling faisait un long développement contenant les critiques qu'il est possible d'adresser à la philosophie de Kant] pour faire comprendre le besoin d'une exégèse de la philosophie kantienne conduite selon des principes supérieurs. Et quand il s'agit d'un auteur de ce type, c'est précisément, comme je le crois, le cas où il convient de l'expliquer *seulement et uniquement* en fonction des principes que

[966] *Ibid.*, p. 2.

> lui-même aura nécessairement présupposés, et où l'on doit soutenir, en allant même à l'encontre du sens littéral de ses paroles, le sens encore plus originel de ses pensées[967] [...].

Schelling, bien que kantien dans l'esprit assurément, est déjà en train de développer une philosophie « en fonction de principes toujours plus élevés[968] ».

Dans cette série d'articles que nous propose M. Bruno, nous aimerions commenter deux articles relatifs à la philosophie de la nature, l'un de Madame Fischer, l'autre de M. Melamed.

a'. *Freedom as productivity in Schelling's Philosophy of nature*, par Naomi Fischer, « Part two Schelling's Philosophy of nature, article 3 »

L'article de Mme Fischer examine le problème de l'unité ou de la compatibilité (« compatibilist[969]») de la liberté de la nature et de la liberté humaine. Elle fait remarquer que d'un côté, la liberté humaine provient de la nature dans laquelle liberté et nécessité sont unes, la liberté ne lui ajoutant que la conscience, mais que d'un autre côté, la liberté humaine advient en s'arrachant à la nature, s'éloignant de ce qui ne lui apparaît comme nécessité :

> According to Schelling, nature itself is free in a compatibilist way: nature's freedom is one with its necessity. Human freedom is supposed to partake in and emerge from that natural freedom as its conscious element, and yet it is also the escape from determination by natural necessity. Thus there is a tension in the conception of human freedom as both united with and opposed to natural freedom[970].

Nous sommes tout à fait d'accord avec Mme Fischer lorsqu'elle fait remarquer que Schelling, lorsqu'il parle de la nature, fait presque toujours référence à ce qui n'a pas de conscience réflexive, à ce qui est non-humain. Schelling conçoit également la nature comme étant le fond pour la philosophie idéelle (la nature humaine par exemple), mais il l'intègre alors dans la philosophie de l'esprit et le mot de nature n'a plus exactement le même sens que dans la philosophie de nature, dans laquelle Schelling emploie en effet le mot nature pour caractériser ce qui est inconscient (« that un-human, unconscious part of nature[971] »). Nous approuvons cette remarque de Mme Fischer, qui nous semble pertinente pour correctement délimiter le domaine de la philosophie de la nature de celle de l'esprit. La thèse de Mme

---

[967] *Du Moi*, *op.cit.*, préface, (73), p .51.
[968] *Du Moi*, *op.cit.*, préface, (73), p .51.
[969] *Schelling's philosophy*, *op.cit*, « part two Schelling's philosophy of nature », « Freedom as Productivity in Schelling's Philosophy of Nature », by Naomi Fischer, p. 53.
[970] *Ibid.*, p.53.
[971] *Ibid.*, p.53.

Fischer dans cet article est qu'il est tout à fait possible à partir des écrits sur la philosophie de la nature de concilier l'idée de la nature comme libre et de la liberté humaine conçue comme une sortie hors de son état d'indifférence dans la nature. Elle soutient qu'il existe différentes manifestations de la liberté et qu'ainsi existent des différences qualitatives qui ne sauraient se résoudre en un concept univoque de la liberté. Nous approuvons également cette thèse de M. Fischer et nous renvoyons le lecteur à son article qui en constitue la démonstration.

Toutefois, Mme Fischer nous semble faire peut-être un contresens dans son chapitre « Nature as Productivity and Product », non sur le concept de liberté, mais au sujet de l'unité de la productivité et du produit dans la nature. Ce point nous semble déjà faire difficulté chez des grands historiens français de la philosophie comme M. Alquié et M. Guéroult, concernant le rapport des modes et des attributs dans la doctrine spinoziste de la substance. Ce point de litige nous semble d'autant plus important que Schelling lui-même dans les *Recherches* de 1809 fait remarquer cette confusion, déjà faite en son temps, entre ce qui appartient *en propre* à la substance (les attributs) et ce qui en est une expression inadéquate (les modes). Mais sans expliquer en détail ce point technique que Schelling traite dans le début des *Recherches*, nous souhaiterions seulement examiner la conception de Mme Fischer relativement à cette idée selon laquelle la nature comme totalité serait identique à l'ensemble des produits finis. Nous avons déjà détecté cette difficulté chez M. Marquet et il nous semble qu'elle repose sur une lecture de type aristotélicienne de Schelling, lecture qui n'est pas correcte d'après nous. Nous affirmons certes que Schelling reprend à son compte la *problématique* aristotélicienne de la science philosophique, mais cela ne signifie nullement qu'il *réalise* sa philosophie selon une méthode aussi empiriste que l'était celle d'Aristote.

Examinons donc cette question de *l'unité de la productivité et du produit* dans l'article de Mme Fischer.

Mme Fischer rappelle d'abord la distinction entre la nature comme productive (*natura naturans*) et la nature comme produit (*natura naturata*). Puis, elle affirme que la nature comme produit correspond à l'ensemble des individus naturels (« All individuals in nature are *product* »). Nous ne contestons pas ce point, Ce qui nous semble néanmoins contestable, c'est l'assimilation de la productivité de la nature aux individus finis, c'est-à-dire aux produits.:

> This productivity-product is here an animal, there a rock, some other place a plant. While the objects in nature, i.e, natural products, manifest that productivity in qualitatively different ways, no object is lacking it completely.

> Similarly, there is no pure productivity[972].

Commençons par la fin de l'extrait : il existe bel et bien une pure productivité de la nature. Schelling affirme que c'est cette *pure productivité* qui constitue l'objet de la philosophie de la nature (*natura naturans*) par contraste précisément avec la nature comme simple produit (*natura naturata*). S'il n'y avait pas de distinction d'*être* entre les deux, comment Schelling pourrait-il justifier la séparation des domaines entre la philosophie de la nature (spéculative) et la science objective de la nature (empirique) ? En revanche, Schelling fait la distinction entre la pure productivité (l'essence) et la *connaissance* de cette pure productivité (la forme). Il est tout à fait juste de dire que, dans *l'auto-objectivation*, la nature est inséparable de la forme productivité-produit. On peut même dire que, du point de vue de la totalité absolue, la nature n'a de sens que relativement à cette forme, car seul le « Je » est la pure essence, tandis que la nature appartient à la forme sujet-objet. Mais il est impossible d'après nous, comme le soutient Mme Fischer, d'assimiler les objets naturels *finis* (« here is an animal, there a rock, some other place a plant. ») à la productivité absolue. Impossible car la forme productivité-produit dont parle Schelling consiste en une objectivation de la productivité (*natura naturans*) et non du produit fini (*natura naturata*). Le produit au sens spéculatif est une expression (ou phénomène originaire) de la productivité comme totalité absolue et n'a aucun lien avec les individualités finis, qui *n'existent pas du tout* dans la nature au sens absolu. C'est d'ailleurs pourquoi la philosophie de la nature ne porte que sur les Idées, qui ne représentent rien d'individuel, mais seulement le « Je », non en tant que personne, mais comme étant la *substance universelle*[973]. Lorsque Mme Fischer dit :

> In other words, there is not some unobservable productive force underlying the phenomena; productivity is *only* productivity when it is present in a natural product[974].

nous pourrions approuver si « produit naturel » signifiait ce qu'il est pour Schelling, à savoir une expression de la totalité absolue (Idée). Mais ce n'est pas le cas, car Mme Fischer dit :

> Nature is thus a productive, observable physical totality[975].

---

[972] *Ibid.*, p.55.
[973] D'où probablement le rapprochement avec Spinoza que Schelling reconnaît lui-même, mais avec également de très grandes différences, comme nous le montrons dans le commentaire de l'article de M. Melamed.
[974] *Ibid.*, p.56.
[975] *Ibid.*, p.56.

Mme Fischer compare également dans une note le processus de l'Idée de la nature au développement d'un gland en un chêne, reprenant ainsi la métaphore de Hegel dans la préface de la *phénoménologie de l'esprit*. Mme Fischer considère donc que la nature selon Schelling est inséparable du produit, qui lui-même serait finalement une totalité observable. Mais que veux dire Mme Fischer par observable ? Que la nature comme produit serait visible dans ses productions individuelles tels que les plantes, les animaux, les hommes et mêmes les produits anorganiques ? Cela est impossible et Mme Fischer le confirme puisqu'elle dit aussi que la pierre, en tant que produit anorganique, n'est pas productive et qu'elle ne fait que *participer* à la production par sa relation à la productivité comme totalité (« even relatively inert matter participates in the productivity of nature as whole »). Elle confirme donc que les objets naturels sont distincts de la productivité. Sinon il n'y aurait pas besoin de parler de *participation*. Mme Fischer va jusqu'à dire que même dans un monde sans individualités organiques, il existerait quand même un système organique productif,

> Thus, even in a world without individual organisms, there would be one productive — and thus for Schelling, organic — system: that of nature as a whole, governed by general laws[976].

alors même qu'elle disait juste avant « there is no product-less productivity[977] ». Il faut choisir : soit il n'existe pas de pure productivité et dans ce cas, la nature est inséparable de ses produits finis (*natura naturata*), soit il existe une *pure productivité*, que l'on peut concevoir sous la forme de lois générales (comme le dit Mme Fischer), mais dans ce cas il est impossible de faire dépendre cette productivité des produits finis (« . productivity is *only* productivity when it is present in a natural product ») Non seulement le produit inorganique témoigne de cette non-productivité, mais même les produits organiques individuels que nous sommes sont sans commune mesure avec la productivité *absolue* dont parle Schelling car notre organisme individuel est fini (limité dans l'espace et dans le temps) alors que la productivité absolue est infinie, éternelle, indécomposable telle en effet la substance de Spinoza. Enfin, Mme Fischer compare l'existence de la pierre dans la nature comme totalité à la queue d'un écureuil et affirme que cette partie du corps de l'écureuil lui appartient passivement de la même façon que la pierre appartient passivement à la nature comme totalité. La pierre participerait à l'activité de la totalité de la nature de la même façon que la queue à celle de l'écureuil. Cette comparaison, bien que pittoresque, ne nous semble pas convenir. La queue de l'écureuil est une partie du corps de l'animal dont la soustraction lui

[976] *Ibid.*, p.57.
[977] *Ibid.*, p.56.

ferait perdre de la réalité, alors que la destruction d'une partie de la nature ne lui enlève rien, car la nature a une dignité ontologique sans commune mesure avec ses produits finis. Ce sont deux plans ontologiques complètement différents. En outre, la pierre acquiert son mouvement de corps *extérieurs* tels que l'attraction terrestre, le vent, le contact accidentel avec d'autres corps etc... Tandis que la queue de l'écureuil reçoit un mouvement *interne* propre à son organisme c'est-à-dire d'une totalité relative indépendante Le type de transmission du mouvement n'est pas le même : la pierre ne reçoit pas son mouvement d'une totalité, mais au contraire de causes extérieures déterminés (*mouvement mécanique*), tandis que l'on peut en effet concevoir le mouvement de la queue de l'écureuil comme reçu de la totalité de l'organisme, c'est-à-dire le concevoir comme un mouvement *dynamique*. Cette comparaison nous semble donc plus prêter à confusion qu'éclairer le concept schellingien de pure productivité.

Mais l'important est selon nous sa première affirmation concernant l'identité productivité/produit : la productivité de la nature n'est *pas* identique aux produits finis et individuels car les seuls produits dont parlent Schelling sont les *Idées* et non les produits naturels finis que nous observons dans l'existence. Comment sinon Schelling pourrait-il dire que les organismes, au sens de la philosophie de la nature, sont autonomes, libres, clos sur eux-mêmes etc... alors qu'il va de soi que n'importe quel organisme *effectif* dépend de l'air, de la nourriture qu'il ingère, de la lumière extérieure (les relations), c'est-à-dire n'a ni autonomie ou clôture sur soi, mais est seulement de ce point de vue une *partie* (un mode au sens de Spinoza) de l'organisme général (l'âme du monde) ? En fait, il nous semble que Mme Fischer emploie des concepts non-schellingien issus de la philosophie antique : *implicitement* l'idée aristotélicienne de la forme intelligible qui actualise ce que le produit est en puissance (le gland devenant chêne) et *explicitement* l'idée de participation d'origine platonicienne pour expliquer le supposé lien entre la productivité et ses produits finis. Cet usage de concepts antiques ne nous semblent pas fortuits chez Mme Fischer puisqu'elle a écrit par ailleurs un ouvrage *Schelling's mystical platonism*, perspective que nous jugeons intéressante mais à examiner de près, lorsque l'on sait que Schelling dit dans son premier livre de la *Philosophie de la Révélation* que sa philosophie (négative comme positive) est complètement différente de toute pensée mystique, qu'il qualifie de non-scientifique et également qu'il ne cesse de réfuter le néo-platonisme et tout courant émanantiste, particulièrement dans ses *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature*.

Ainsi, nous avons voulu récuser cette idée d'une identification entre la productivité et son produit individuel fini dans l'article de Mme Fischer car il s'agit d'une confusion fréquente des commentateurs, qui mésinterprètent *l'identité de l'infini et du fini*, concept schellingien qui ne signifie nullement que l'individu fini serait co-inclut à la substance infinie mais que toute limitation dans l'infini appartient au contraire au seul *Être* de la substance infinie. Toute individualité finie est *exclue* par essence de la substance universelle et consiste en une expression inadéquate de la substance dans *l'imagination* et non dans la raison. C'est d'ailleurs pourquoi Schelling transitera vers la philosophie positive afin de jeter quelques lumières sur le mystère de l'existence individuelle que la philosophie de la nature ne saurait percer.

a''. *Deus Sive Vernunft, Schelling's transformation of Spinoza's God*, par Yitzhak Y. Melamed, « Part two Schelling's philosophy of nature, article 5 »

Cet article de M. Melamed nous intéresse en particulier car il cherche à justifier une opinion répandue dans les études schellingiennes, à savoir que l'*Exposition* de 1801 constituerait le « tournant » spinoziste de Schelling et également une distanciation par rapport à la philosophie de Fichte :

> In the third and final part I turn to the opening of the *Presentation* [l'Exposition de 1801], and argue that Schelling attempts there to distance himself from Fichte by developing a conception of reason as the absolute, or the identity of the subject and object, just as the thinking substance and the extended substance are identified in Spinoza's God[978].

Nous souhaiterions contester cette thèse, selon laquelle il y aurait eu un « tournant » spinoziste de Schelling et même plus généralement un spinozisme de Schelling tout court. Il est vrai que la forme extérieure de l'*Exposition* ainsi que certaines propositions de Schelling ont une *apparence* spinoziste. Mais la méthode effective et le contenu de l'*Exposition* de 1801 s'inscrit plutôt dans la continuité de la philosophie de Fichte et reste en accord[979] avec ce dernier sur le *fondement* de la philosophie (le « Je »), bien qu'il soit vrai que Schelling

[978] *Schelling's philosophy*, *op.cit*, « part two Schelling's philosophy of nature », *Deus Sive Vernunft, Schelling's transformation of Spinoza's God*, par Yitzhak Y. Melamed, p.94.

[979] D'ailleurs Schelling se demande lui-même si peut-être, une fois certaines équivoques dissipées, Fichte et lui ne pourraient tomber d'accord. À cette époque, Schelling espère encore l'approbation de son maître à penser : « J'ai la conviction en effet qu'il est impossible que nous ne nous accordions pas dans la suite, même si à présent, selon mon égale conviction, ce point n'est pas encore atteint. » *Ibid.*, (110) / p.38. Nous ne voyons pas comment Schelling pourrait espérer un accord avec la philosophie de Fichte s'il avait changé radicalement de principe, à moins qu'il ait voulu appeler Fichte à se rallier à son système, ce qui n'est absolument pas ce qu'il dit dans ce passage, puisqu'il dit dans le même passage qu'il est possible qu'ils se soient accordés « de tout temps », mais que seul un examen rigoureux de leurs systèmes respectifs permettrait d'assurer.

s'efforce d'introduire la nature dans le système de l'identité, effort nourrissant probablement d'autant plus l'ambiguïté avec le système de Spinoza, qui identifie la nature avec Dieu, identification que Schelling récuse[980] par ailleurs rigoureusement. Ainsi, notre propos concerne seulement la troisième partie (*Deus sive Vernunft*) de l'article de M. Melamed dont le dessein est de montrer les similitudes entre la raison (*Vernunft*) de l'*Exposition* et la substance spinoziste (Dieu). Nous souhaiterions montrer au contraire les différences cruciales qui les distinguent. Notons toutefois afin d'être transparent que M. Melamed est resté très prudent dans ses affirmations et qu'il n'a pas prétendu que la raison absolue de Schelling est rigoureusement identique au Dieu de Spinoza. Il dit plutôt :

> While i do not wish to deny thr significant differences between the contents of the two works, i do think that upon closer exmination, at least the beginning of the *Presentation* has much more in common with the Ethics than what first meets the eye[981].

Mais son propos nous semble indéterminé concernant la véritable signification de la raison schellingienne et fait usage de cette indétermination afin de favoriser cette *opinion* selon laquelle Schelling se rapprocherait de Spinoza et s'éloignerait de Fichte, propos que Schelling récuse pourtant lui-même dans ses *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne,* dans lesquels il affirme avoir voulu être à cet époque le disciple de Fichte. Examinons donc la démonstration de M. Melamed.

M. Melamed commence par rappeler un passage de l'avertissement de l'*Exposition* dans lequel Schelling affirme en effet qu'il a pris pour modèle Spinoza quant à la forme démonstrative car il s'en rapproche également par le *contenu* de son système :

> Concernant le mode d'exposition, je me suis donné ici Spinoza pour modèle, non seulement parce que j'avais la meilleure raison – lui dont je crois, quant au contenu et à la chose en question, m'approcher au plus près par ce système[982] – [...].

passage qui semblerait induire que Schelling, selon M. Melamed, aurait substitué au « Je » fichtéen la substance spinoziste transformée en raison (*Vernunft*) :

---

[980] « [...] Bien que ce soit justement en ce point [la distinction entre Dieu comme existant et le fond de son existence] qu'elle s'éloigne le plus décidément de la voie suivie par Spinoza, on a pu cependant soutenir en Allemagne, jusqu'à ce jour, que ses principes métaphysiques ne font qu'un avec ceux de Spinoza ; et bien que ce soit précisément cette distinction qui introduise aussi la plus nette séparation entre Dieu et la nature, on n'en a pas moins accusé cette philosophie de mêler Dieu à la nature. » *Recherches*, *op.cit.*, [357] / p. 144. Ce passage des *Recherches* aurait dû susciter au moins un certain scepticisme concernant le « spinozisme » de Schelling.
[981] Melamed, *Id.*, 3., p. 103.
[982] *Exposition*, *op.cit.*, (113) / p. 143.

> [...] I suspect that at a deeper level Schelling is attempting to transform Spinoza's system by replacing *God*, Spinoza's ultimate reality, with reason[983].

Bien que le propos reste indéterminé, il nous semble toutefois assez clair que l'auteur de l'article cherche à montrer que Schelling s'appuierait sur le Dieu de Spinoza pour élaborer son propre concept de raison absolue. Mais ce n'est pas le cas et cette fausse interprétation vient du fait que le passage est sorti de son contexte. Qu'il y ait un rapprochement *en quelques façons* avec Spinoza, nous l'accordons et c'est effectivement ce que dit le passage cité. Mais la question est celle de savoir *en quoi* consiste ce rapprochement. Si la réponse à cette question est, comme le soutient M. Melamed, que Schelling substitue au « Je » fichtéen la raison qui se rapprocherait plus de la substance spinoziste, alors nous récusons ce type de rapprochement. Pour justifier notre réfutation, restons d'abord dans l'avertissement de l'*Exposition* qui nous offre immédiatement la réponse à la question de savoir si Schelling a changé ou non de principe fondamental depuis *Du Moi* (1795).

Schelling affirme en effet dès le premier paragraphe que :

> [...] j'aie cherché à préparer la connaissance complète de cette philosophie, que j'ai effectivement la hardiesse de tenir pour l'unique, en l'approchant sous deux profils tout à fait différents, avant de me risquer à l'établir elle-même dans sa totalité. Dans ces conditions personne ne pourra davantage se représenter [...] que j'ai modifié mon système de la philosophie lui-même ; car le système qui paraît ici pour la première fois dans la figure qui lui est tout à fait propre est le même que celui que j'ai toujours eu devant les yeux lors des expositions tout à fait différentes qui en furent données, et d'après lequel je me suis pour moi-même constamment orienté dans la philosophie transcendantale aussi bien que dans la philosophie de la nature[984].

Que nous apprend cet extrait ? Que Schelling avait déjà à l'esprit depuis ses premiers écrits le système dans son ensemble, qu'il a été guidé par lui lors de ses écrits sur la nature et la conscience, mais que c'est seulement avec la parution de l'*Exposition* (1801) qu'il l'expose au public. On pourrait en induire que Schelling, dans cette exposition de son système dans sa *totalité*, substitue au « Je » fichtéen un *nouveau* principe, qui est analogue à la substance spinoziste, puisqu'il dit en effet que l'*Exposition* s'approche de la doctrine spinoziste quant au contenu du système. Mais ce n'est pas le cas. Car dire cela consiste à confondre deux principes pourtant bien distincts et surtout inassimilable l'un à l'autre, à savoir le *principe* et la *forme du système* (ce qui devient dans l'*Exposition* la *forme de l'être*). Nous accordons que Schelling change (au sens de « progresser, s'élève plus haut » et non « contredit ou rectifie ») la *forme du système* car son but est de *réunir* ce qu'il avait laissé séparer sous la forme de deux branches distinctes, à savoir la philosophie de la nature d'une part et la philosophie

---

[983] Melamed, *Id.*, p. 94.
[984] *Ibid.*, (107-108) / p. 32-33.

transcendantale[985] de l'autre. Mais cette réunion ne change nullement le *principe lui-même* : sinon, comment Schelling pourrait encore juger ses écrits antérieurs comme valides et vouloir intégrer les résultats de ces « pôles opposés du philosopher[986] » dans une forme supérieure, à savoir le « point d'indifférence[987] » ? Si Schelling avait changé de principe (le « Je » ou l'Être absolument *libre*, établi dans *Du Moi* six ans auparavant) et qu'il lui avait substitué un principe analogue à la substance spinoziste, on ne comprendrait pas comment il pourrait maintenir son idéalisme philosophique (sans compter qu'il s'autorise dans l'*Exposition* elle-même des renvois au *Système* de 1800), alors que la substance spinoziste est privée d'*ego* et c'est d'ailleurs ce qui en fait selon Schelling le système dogmatique et réaliste (fondé sur le concept de chose) le plus « sublime[988] ». S'éclaircit alors maintenant la raison pour laquelle Schelling dit se rapprocher de la doctrine de Spinoza dans l'*Exposition*. Non pas qu'il s'agisse d'un changement de principe, mais Schelling veut introduire la *nature* dans le « Je » (contre Fichte) et par là-même fonder *dans* son système d'ensemble un *sous-système réaliste*, à l'image en effet de Spinoza qui assimile la nature à l'absolu et ainsi fondé un système intégralement réaliste. Mais il s'en faut de beaucoup pour y voir un rapprochement avec Spinoza concernant le principe lui-même : car Spinoza ne fait pas qu'introduire la nature dans l'absolu, il *identifie* véritablement l'absolu à la nature (« *Deus sive natura* »), alors que précisément Schelling fait le *contraire*[989]. La nature dans son système correspond au pôle objectif, alors que le principe absolu est au contraire défini comme pure indifférence des pôles opposés (sujet-objet), comme le rappelle M. Melamed en citant les trois premiers paragraphes de l'*Exposition*. La nature n'est pas Dieu-même (le « Je » selon Schelling), mais elle est son objectivation dans la *forme de l'être*. En ce sens il se rapproche en effet de Spinoza en introduisant un pôle *réaliste* dans son système d'ensemble (ce qu'il avait déjà fait avec les écrits antérieurs de philosophie de la nature, mais sans *forme d'ensemble*), mais s'en *éloigne* aussi, car la nature n'est qu'un *pôle* du système et non son principe (« Je »). Mais afin que

---

[985] Philosophie transcendantale qui n'a évidemment plus le sens kantien, ni même le sens fichtéen mais que Schelling identifie à *l'idéalisme philosophique* (en tant que branche du système), qui rappelons-le, a le « Je » comme principe et que c'est ce même « Je » qui s'objective dans la nature, qui n'est que la première puissance du système. Ce passage l'atteste clairement : « Il va de soi que je ne tiens par exemple pour le système effectif et accompli de l'idéalisme que celui que j'ai établi sous ce nom, car si je tenais autre chose pour ce système, j'aurais établi cet autre système ; de même, il va de soi que je ne donne à l'idéalisme aucun autre sens que celui précisément que je lui ai donné dans cette exposition-là [le *Système de l'idéalisme transcendantal*]. Or la vérité pourrait bien être que, par exemple, l'idéalisme que Fichte, le premier a établi, et qu'il soutient encore aujourd'hui ait un tout autre sens que celui que je lui donne ; », *Ibid.*, (109) / p. 34.

[986] *Ibid.*, (108) / p. 34.

[987] *Ibid.*, (108) / p. 34.

[988] *Ibid.*, (110) / p. 37.

[989] Schelling dit explicitement dans les *Recherches* de 1809 que son concept de fond (la *forme de l'être* dans l'*Exposition*) est précisément ce qui permet, non pas d'identifier Dieu et la nature, mais au contraire de les séparer très distinctement.

toute ambigüité soit levée, examinons les rapprochements que M. Melamed fait entre les propositions de l'*Exposition* et celles de l'*Ethique* de Spinoza.

M. Melamed affirme qu'il se trouve une similitude entre la substance spinoziste comme unité de la pensée et de l'étendue et le point d'indifférence de la raison :

> Spinoza's God is the logical locus where the thinking substance and extended substance are « one and the same thing [*una, eademque est res*] ». Similarly, Schelling's *Vernunft* is the « indifference point » of the object and subject. Schelling's characterization of reason as « the true in-itself » also fits Spinoza's view of God as the only thing that is truly « *in se* »[990].

Nous contestons cette affirmation en raison de sa trop grande généralité. Lorsqu'il s'agit du principe inconditionné, c'est en effet le concept d'*unité* qui est central dans le principe. Cela, aucun philosophe, ni même théologien ne le conteste. Ainsi, que Schelling conçoive la raison comme *unité* du sujet et de l'objet n'est pas suffisant pour y voir un rapprochement avec Spinoza. En revanche, il se trouve une différence très importante avec Spinoza dans la définition de la raison et cette différence se trouve dans le concept de « point d'indifférence ». Spinoza affirme concernant la substance que :

> Un attribut est en effet ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence (*Définition* 4) ; et par suite (*Définition* 3) il doit être conçu par soi[991].

Cette conception de l'attribut est en contradiction avec la raison absolue schellingienne. Pourquoi ? En raison précisément du concept de « point d'indifférence ». Selon Spinoza, les attributs de la pensée et de l'étendue sont enveloppés dans la substance comme « constituant son essence ». Il se trouve donc un rapport d'*appartenance*, de la même façon que le sujet contient le prédicat, mais avec cette différence que l'attribut exprime la totalité de l'être, c'est-à-dire qu'il y a identité de l'universel (Dieu) et du particulier (la pensée ou l'étendue) dans l'attribut. Or Schelling *récuse* cette appartenance, puisque la raison absolue est *indifférente* au sujet comme à l'objet. Si la raison n'est ni le sujet, ni l'objet et qu'en elle, tout est *un*, alors il est impossible de lui prédiquer un quelconque attribut. Car si l'on admet que chez Spinoza la pensée comme l'étendue reposent sur l'unité de la substance, il est nécessaire de faire la *distinction* entre la particularité de l'attribut (ou sa différence spécifique si l'on veut) et l'universalité de la substance qui n'est réductible à aucun de ses attributs en particulier. Or cette distinction est impossible dans la raison absolue

[990] Melamed, *Id.*, p. 104.
[991] *Ibid.*, « Première partie, proposition X, démonstration ».

schellingienne, car cette différence de l'universel et du particulier est équivalente à la distinction du sujet et de l'objet, qui est impossible en raison de l'indifférence absolue qui y règne. Dieu, au sens » spinoziste, est le sujet absolu qui contient des attributs particuliers, c'est-à-dire s'*objective* en une détermination particulière, mais tout en restant la même unité substantielle. Tandis que selon Schelling, les déterminations particulières de l'universel ne sont pas possibles dans la raison absolue, mais seulement dans la *forme de l'être* qui lui est extérieure. Ainsi Schelling dit explicitement le *contraire* de la doctrine spinoziste qui conçoit l'attribut ou la différence comme un constituant de l'essence :

> *C'est la même identité également absolue qui selon la forme de l'être, quoique non selon l'essence, est posée en tant que sujet et en tant qu'objet*. En effet la forme de l'être de l'identité absolue est identique à la forme de la proposition A = A. Mais en celle-ci c'est un seul et même A total qui est posé à la place du sujet et du prédicat. C'est donc une seule et même identité qui selon la forme de son être est posée en tant que sujet et en tant qu'objet. Puisque d'autre part elle n'est posée en tant que sujet et objet [de façon qu'il soit possible de les différencier] que selon la forme de son être, elle n'est jamais posée ainsi *en soi*, c'est-à-dire selon son essence[992].

Autrement dit, la raison absolue ne contient aucune différence, aucune opposition et donc nécessairement aucun attribut au sens spinoziste. La raison absolue schellingienne n'est nullement similaire à la substance spinoziste et nous pouvons dire qu'elle est même son contraire, puisque Spinoza intègre toute particularité dans la substance, tandis que Schelling *sépare* radicalement la raison de toute particularité, dont l'origine est le *fond* et non pas la raison absolue à laquelle le fond aspire. Enfin, Spinoza récuse que Dieu soit un *ego* doué d'une volonté libre, car il conçoit la liberté divine uniquement comme puissance absolue et jamais comme un Être aspirant à la reconnaissance comme *personnalité*, ce que précisément rend possible le concept schellingien de fond. Il est vrai que l'*Exposition* de 1801 ne définit jamais la raison absolue comme « Je », mais cela repose sur le fait que la problématique de Schelling à ce moment-là n'est plus (comme dans *Du Moi*) d'établir les caractéristiques de l'inconditionné, mais de concevoir la détermination *dans* la raison sans préjudice de son unité. D'où la distinction entre l'indifférence dans la raison absolue et la différence sujet-objet (quantitative) dans la forme de l'être, qui *co-appartient* à la raison absolue et à sa forme A = A, mais ne s'y identifie pas, comme c'est le cas des attributs avec la substance.

Ainsi, nous pensons avoir montré, en en discutant la thèse défendue par M. Melamed dans son article *Deus Sive Vernunft, Schelling's transformation of Spinoza's God*, que la

[992] *Exposition*, *op.cit.*, §22, (123) / p. 56-57.

raison absolue selon Schelling n'est pas similaire au Dieu de Spinoza, ni même une refonte (« to recast or transform Spinoza's utlimate entity[993] ») de son concept, puisque le concept schellingien de raison absolue consiste à séparer complètement les particularités de la raison, alors que Spinoza conçoit les attributs comme détermination de la substance.

[993] Melamed, *Id.*, p. 103.

Table des Matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE 11

OBJECTIFS DE LA THÈSE 69

Section I : Le problème de l'inconditionné : vers la refondation 73

Chapitre 1 : Les limites posées par Kant à la philosophie 74

A. L'usage et la nature des concepts de l'inconditionné selon Kant (les Idées de la raison pure) 74

a. Apparence empirique et apparence transcendantale 74

b. L'usage pur de la raison 75

B. Les différents raisonnements dialectiques et leurs limites : dévoilement de l'apparence transcendantale 77

a. Les Idées transcendantales et leur valeur absolu 77

b. Le système des Idées transcendantales : les paralogismes de la raison ou l'Idée de l'âme comme substance 80

C. L'usage régulateur ou hypothétique de la raison pure 84

Chapitre 2 : Les contradictions de la chose en soi 92

A. Reinhold : la refondation du Criticisme sur le principe de conscience. 93

B. Schulze : sa critique du concept de conscience comme fondement inconditionné. Le caractère non-déductible des principes de la logique formelle 96

a. Le présupposé non vérifié de la philosophie élémentaire et sa tendance dogmatique 96

b. Principe de conscience et principe de contradiction : l'inévitable cercle 98

c. La nature de la « relation » dans le principe de conscience 100

Chapitre 3 : Fichte et l'exigence d'un nouveau fondement en vue de la déduction des principes de la logique formelle 103

A. La distinction entre l'essence et la forme du système de la philosophie dans A propos du concept de Doctrine de la science (1794) 104

a. Le concept d'une doctrine de la science 104

b. L'unité du contenu et de la forme dans le principe absolu 107

B. L'usage de la réflexion comme méthode fondamentale de la Doctrine de la science 111

a. Réflexion et abstraction 111

b. Réflexion et critère de vérité du savoir philosophique : la forme systématique 113
Section II : L'institution du principe absolument inconditionné 117
Chapitre 1 : Hegel et l'absolutisation du concept 120
A. Le résumé de sa critique de Kant et de Fichte dans la préface de la Differenzschrift 120
B. La critique hégélienne de Fichte et de Schelling : l'absolu doit inclure la médiation 122
C. Vertus et limites de l'analyse hégélienne des systèmes de Fichte et de Schelling 124
Chapitre 2 : L'établissement du « Je » absolu dans la *Doctrine de la science* de 1794 de Fichte 126
Chapitre 3 : Schelling et son commentaire de l'inconditionnalité radicale du « Je » 138
A. L'unité de l'être et du connaître du fondement absolu 139
B. Le « Je » est distinct de toute sphère d'objets 140
C. Le « Je absolu » est un « je suis » antérieur à toute pensée 141
D. Déduction du principe du dogmatisme à partir du « Je » absolu 143
E. Déduction de la philosophie ayant la conscience comme fait originaire 145
Chapitre 4 : Le concept de forme absolue du savoir humain 148
A. La science comme unité nécessaire du fond et de la forme 150
B. La science comme système et comme totalité 150
C. L'unité absolue comme condition nécessaire contre les objections sceptiques 153
D. Déduction de cette forme originaire à partir de la proposition de fond 154
E. La déduction des propositions de fond en vue de la conditionnalité du savoir 156
F. Remarques sur cette forme originaire dans l'histoire de la philosophie 159
G. Première conséquence logique de la découverte de la forme originaire : la différence entre la forme identique et la forme analytique 162
Chapitre 5 : *Du Moi* et la fondation de toute philosophie 166
I. L'examen des différentes possibilités de fondation et l'élection du « Je » 167
A. Projet et intentions de Schelling dans Du Moi : remonter au principe ultime, restaurer la valeur du théorique et achever le criticisme 167
B. L'idée d'une science inconditionnée et la déduction du premier principe (le « Je ») 174

a. La nécessité d'une science inconditionnée 174

b. La réfutation de la forme de l'objet et du sujet comme forme possible pour l'inconditionné 175

c. La déduction du « Je » en tant qu'unique principe inconditionné 177

II. La critique des théories de l'inconditionné antérieures au « Je » : le dogmatisme et le criticisme inachevé 181

A. Le dogmatisme philosophique et l'objet absolu : une conception contradictoire 181

B. Empirisme : la primauté du sujet et sa relation nécessaire à l'objet, un dogmatisme caché 181

C. Kant et le criticisme inachevé 183

III. L'achèvement du criticisme : l'analyse des caractères du « Je » en tant que principe thétique du savoir 185

A. Premier caractère : la forme du « Je » absolu ou la forme de son identité 185

B. Deuxième caractère : la liberté absolue 187

C. Troisième caractère : l'unité absolue du « Je » 189

D. Quatrième caractère : la réalité absolue du « Je » 190

E. Cinquième caractère : l'infinité du « Je » 192

F. Sixième caractère : la substantialité du « Je » 193

G. septième et huitième caractères : la puissance absolue et l'éternité du « Je » ... 195

Chapitre 6 : Les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* : l'unité du réalisme et de l'idéalisme dans le système de l'identité 200

A. La nullité esthétique et ontologique du Dieu moral 200

B. La « faiblesse de la raison » 203

C. Le problème de la synthèse : la philosophie comme sortie hors de l'absolu 205

D. Toute synthèse suppose une thèse primordiale : la solution « pratique » 207

E. La différence entre la Critique de la raison pure et le criticisme achevé. Le sens authentique du système 209

F. Le problème d'ensemble de toute la philosophie : la synthèse spéculative 216

G. La victoire du criticisme sur l'ancien dogmatisme : il n'existe aucun passage de l'infini au fini 218

H. Intuition intellectuelle et moralité : l'inatteignable béatitude 222

I. La réunion du dogmatisme et du criticisme dans l'identité absolue 230

Section III : L'élaboration du système de l'identité 235

Chapitre 1 : La place de la nature pour l'homme, le problème de la connaissance et de l'harmonie préétablie 239

A. La place de la nature pour l'homme : l'écueil de la réflexion 239

B. Le problème du rapport des représentations aux objets : l'harmonie préétablie 243

a. Le réalisme naïf et la chose en soi 243

b. Force, matière et univers 248

c. Concepts empiriques de la nature, esquisse du système de la nature, problème de l'harmonie préétablie 250

d. Mécanisme, dogmatisme et organicisme (vitalisme) 258

e. Créationnisme religieux (finalisme esthétique) et philosophie de la nature (finalisme scientifique) 262

f. L'âme du monde et la conception dynamique de l'univers 265

Chapitre 2 : La méthode du système de l'identité dans l'*Exposition* de 1801 273

A. La raison absolue : la nouvelle caractérisation du « Je » 273

B. Le La raison absolue ou le A = A 276

C. Essence et forme de l'être l'identité absolue 277

D. Le concept de forme comme acte de création : une production et non une réflexion 281

E. La différence quantitative et le concept de puissance 282

F. Totalité absolue et totalité relative 286

Chapitre 3 : L'intuition productive dans le *système de l'idéalisme transcendantal* : le dépassement du paradigme de la réflexion. L'explication de la chose en soi 288

A. L'unité de la synthèse dans le « Je » et la contradiction de son « devenir-objectif » 291

B. Déduction de la synthèse comme oscillation ou alternance 293

C. Acte originaire et action arbitraire (réflexion) 296

D. Le problème de la limitation de l'activité idéelle et de la sensation originaire . 298

E. Le problème de la limitation de l'activité idéelle ou : comment le « Je » se reconnaît comme sentant ? 303

Chapitre 4 : Un double plan au sein de l'identité : le point de vue de Dieu et le point de vue des puissances. Le problème de la chute 310

I. L'absolue simplicité de Dieu 311

A. La philosophie comme révélation du mystère 311

B. La philosophie comme la présentation de l'universel dans le particulier..... 312
C. Dieu comme uni-totalité et Raison : il est la substance universelle 313
II. Dieu comme puissance ou reflet dans le particulier de la chose 318
A. Le double point de vue en Dieu..... 318
B. La naissance du fini et l'Idée de la Chute comme détachement du particulier . 321
C. L'éviction de l'individuel dans la philosophie négative 328
Section IV : La philosophie de la nature 333
Chapitre 1 : Les concepts fondamentaux de la philosophie de la nature 335
I. La conception spéculative et dynamique de la nature..... 336
A. La physique spéculative repose sur l'idée d'une intelligence inconsciente 336
B. Le réalisme de la philosophie de la nature : le rejet des causes idéelles et l'admission du concept de force comme limite de l'explication naturelle..... 337
C. Physique spéculative et physique empiriste 338
D. Connaissance a priori et connaissance empirique dans la physique spéculative 340
E. Modification quantitative et qualitative de la matière 343
II. La limitation de la productivité absolue et l'état d'équilibre du produit 346
A. Différence entre « l'être » et « l'Être-même » 346
B. Le temps comme infinité idéelle..... 348
C. La subsistance du produit : la limitation du sujet pur et la reproduction constante 350
D. La relativité des qualités sensibles 352
Chapitre 2 : L'éther et la lumière dans *De l'âme du monde* 357
I. Les principes généraux de la philosophie de la nature 358
A. La supériorité du concept d'organisation 358
B. Force positive et dualité des forces..... 360
II. L'organisation dynamique de l'univers..... 361
A. La lumière et l'air vital..... 361
B. Kant et l'origine universellement éthérée des corps de l'univers..... 366
C. L'origine éthérée de la lumière et sa matière négative 369
Bilan de la section IV sur la philosophie de la nature :..... 373
CONCLUSION 375

APPENDICE 387
Remarques sur quelques interprétations de la philosophie du jeune Schelling 387
BIBLIOGRAPHIE 453
I. ŒUVRES DE SCHELLING 453
II. ŒUVRES PHILOSOPHIQUES CLASSIQUES 454
III. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE 456
IV. ARTICLES 459

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE SCHELLING

- *F.W.J Schelling Sämtliche Werke (SW)*, édition Cotta, Stuttgart et Ausburg, 1856-1861

- *F.W.J Schelling : Historisch-kritische Ausgabe (AA)*, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Schelling – Edition und Archiv) herausgegeben von Thomas Buchheim, Jochem Henningfeld, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Siegbert Peetz, Stuttgart : Cotta, 1976-

TRADUCTIONS CITÉES

- *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature* (1805), dans *Œuvres métaphysiques*, traduites de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1980

- *Clara, ou Du lien de la nature au monde des esprits*, traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler, avant-propos de Jean-François Marquet, Paris, L'Herne, 1984

- *Conférences de Stuttgart*, dans *Œuvres métaphysiques*, (1805-1821), traduites de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1980

- *De l'âme du monde*, une hypothèse de la physique supérieure pour l'explication de l'organisme général, traduction, annotation et postface de Stéphane Schmitt, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2007

- *Du Moi*, dans *Schelling, Premiers écrits (1794-1795)*, présentation, traduction et notes par Jean-François Courtine, avec la collaboration de Marc Kaufmann, Paris, PUF, 2008

- *Exposition de mon système de la philosophie*, traduits, présentés et annotés par E. Cattin, Vrin, Paris, 2000

- *Idées pour une philosophie de la nature* de Schelling, dans *Schelling, Essais*, traduits et préfacés par S. Jankélévitch, Aubier, Montaigne, Paris, 1946

- *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, traduction, présentation et notes par Franck Fischbach et Emmanuel Renault, Paris, Le livre de poche, Classiques de la philosophie, 2001

- *Les âges du monde,* Fragments, dans les premières versions de 1811 et 1813, éditées par Manfred Schröter, Traduit de l'allemand par Pascal David, suivi d'une étude du traducteur sur *La Généalogie du temps*, Paris, P.U.F., 1992

- *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, dans *Schelling Premiers écrits, (1794-1795),* présentation, traduction et notes par Jean-François Courtine, avec la collaboration de Marc Kaufmann, Paris, PUF, 2008

- *Philosophie de l'art*, traduction par Caroline Sulzer et Alain Pernet, présentation et notes par Caroline Sulzer, Grenoble, éditions Jérôme Million, 1999

- *Philosophie de la révélation*, Livre I, Introduction à la philosophie de la révélation, traduction de la RCP *Schellingiana* (CNRS) sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1989

- *Philosophie et religion*, dans *Schelling*, Essais, traduit et préfacé par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p.214

- *Pour l'histoire de la philosophie moderne*, dans *Schelling Essais*, traduit et préfacés par S. Jankélévitch, Paris, Editions Montaigne, 1946

- *Recherches sur l'essence de la liberté humaine,* dans *Œuvres métaphysiques*, (1805-1821), traduites de l'allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1980

- *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général*, dans *Schelling, Premiers Ecrits (1794-1795)*, présentation, traduction et notes par Jean-François Courtine, avec la collaboration de Marc Kaufmann, Paris, PUF, 2008

- *Système de l'idéalisme transcendantal*, présenté, traduit et annoté par Christian Dubois, Avant-propos de André Léonard, Louvain, Peeters, 1978

II. ŒUVRES PHILOSOPHIQUES CLASSIQUES

- Aristote, *La Métaphysique*, Traduction de Jules Barthélemy-saint-Hilaire revue et annotée par Paul Mathias, Paris, Pocket, 1991

- Comte, *Cours de philosophie positive*, Édition de Charles le Verrier, Paris, Classiques-Garnier, 2021

- Descartes, *Œuvres complètes*, édition Adam et Tannery, I, Paris, Vrin, 1996

- Fichte, *A propos du concept de la Doctrine de la science*, dans *La doctrine de la science (1794)*, Tome I, Nouvelle trad. par Marc Géraud, présentation par Emile Jalley en tome II, Paris, L'Harmattan, 2016

- Fichte, *Fondement d'ensemble de la doctrine de la* science, dans La *doctrine de la science 1794*, tome premier, Nouvelle trad. par Marc Géraud, Présentation par Émile Jalley en tome deux, Paris, L'Harmattan, 2016

- Freud, *Le Malaise dans la culture*, dans *Œuvres complètes, XVIII, 1926-1930*, Paris, PUF, 2015

- Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, présentation et traduction par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986

- Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, introduction, système et histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par Jean Gibelin, Paris, Gallimard, 1954

- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean-Hyppolite, tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1941

- Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, présentation par Michelle Beyssade, traduction par André Leroy, Paris, Flammarion, 2006

- Kant, *Critique de la raison pure*, traduction, présentation et notes par Alain Renaut, Paris Flammarion, 2006

- Kant, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine de la vertu*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie, par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994

- Kant, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, suivi des Premier articles sur la physique de la terre et du ciel, présenté, traduit et annoté par Arnaud Pelletier, Paris Vrin, 2017

- Leibniz, *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*, édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Paris, Gallimard, 2004

- Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre I et II, traduction, préface, notes et index par Jean-Michel Vienne, Paris, Vrin, , 2001

Reinhold, *Du fondement du savoir philosophique*, dans *Philosophie élémentaire*, présentation et traduction par François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, 1989

- Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, édition de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1989

- Schulze, *Enésidème ou sur les fondements de la philosophie exposée à Iéna par Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la Critique de la raison*, présentation et traduction par Hélène Slaouti, Paris, Vrin, 2007

- Spinoza, *Éthique*, traduction par Charles Appuhn, Paris, Garnier frères, 1913

III. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

- Emilio. Brito, *La création selon Schelling : Universum*, Presses Universitaires De Louvain, 1987

- G. Anthony Bruno, *Schelling's Philosophy, Freedom, nature and systematicity*, Edited by G. Anthony Bruno, Oxford University, 2020

- Frederick Beiser, *German Idealism : The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002

- Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy : An Introduction*, Oxford : Routeledge, 1993

- Patrick Cerutti : *Spéculation et expérience : Schelling dans le miroir de Jacobi*, sous la direction de Jean-François Courtine, thèse de doctorat, histoire de la philosophie, soutenance en 2006, Paris 4

- Ersnt Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science contemporaine*, 2. , de Bacon à Kant, traduction par Christian Bouchindhomme, Paris, les éditions du Cerf, 1999

- Ernst Cassirer *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, 3. , Les systèmes postkantiens, traduction de par Christian Bouchindhomme, Cerf, Paris, 1999

- Helga Ende, *Der Konstruktionbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus,* Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1973

- Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985

- Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie, étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999

- Andrea Gentile, *Bewusstein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel, Über den Unbedingten Grundsatz der Erkenntnis*, Freiburg/München, Albert philosophie, 2018

- Ingtraud Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973

- Martial Guéroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, Paris, les Belles-Lettres, 1930

- Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale, tome XII, le savoir romantique de la nature*, Paris, Payot, 1985

- Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, London, Continuum, 2006

- Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart,* Band 28, Abteilung : Vorlesungen, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, 2011

- Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*, Band 2, Suhrkamp, 2004

- Christian Iber, *Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999

- Richard Kroner, *De Kant à Hegel*, traduit par Marc Géraud, préface de Émile Jalley, Paris, l'Harmattan, 2013

- Mai Lequan *La chimie dans les philosophies de Kant, Schelling et Hegel, 1755-1830,* soutenance en 2000, Paris IV

- Mai Lequan, *La chimie selon Kant*, Paris, PUF, 2000

- Jean Laporte, *le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1945

- Jean François Marquet, *Liberté et existence*, Étude sur la formation de la philosophie de Schelling, La nuit surveillée, Paris, Cerf, 2006

- Wilhelm Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätbuchshandlung, 1911

- Birgit Sandkaulen-Bock, *Ausgang aus dem Unbedigten. Ûber den Anfang in der Philosophie Schellings*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990

- Alexander Schnell, *Réflexion et spéculation : l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Million, 2009

- Xavier Tilliette, *Schelling une philosophie en devenir*, t. I, *Le Système vivant*, 1794-1821, Paris, Vrin, 1970

- Isabelle Thomas-Fogiel *Critique de la représentation, Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000

- Daniel Whistler, *Schelling's Theory of Symbolic Language, Forming the System of Identity*, Oxford University Press, 2013

- Charles Wolf, *Les hypothèses cosmogoniques. Examen des théories scientifiques modernes sur l'origine des mondes, suivi de la traduction de la théorie du Ciel de Kant*, par C. Wolf, Membre de l'Institut, Astronome de l'Observatoire, Gauthier-Villars, Paris, 1886

- Walther C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie, Interpretation zu Hegels « Differenzschrift »*, Hegel-Sudien, Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Beiheft 12, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016

IV. ARTICLES

- Anthony Bruno, « Schelling's Philosophical Letters on Doctrine and Critique », in María Del Del Rosario Acosta López & Colin McQuillan (eds.), *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*. Albany: SUNY Press., 2020, p. 133-154

- Naomi Fischer, « Freedom as productivity in Schelling's Philosophy of nature », dans *Schelling's Philosophy, Freedom, nature and systematicity*, Edited by G. Anthony Bruno, Oxford University, 2020, p. 53-70

- Manfred Frank, « Intellektuale Anschauung ». Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein : Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis », in *Die Aktualität der Frühromantik*, hrsg. v. E. Behler, J. Hörisch, Paderborn, 1987, p. 96-126

- Mildred Galland-Szymkowiak, « L'intuition intellectuelle dans les Fernere Darstellungen de Schelling ». *Trans-paraître*, 2007, 1, p. 99-124

- Garcia, L.F, « The Key Role of Chemistry in Schelling's early Philosophy of Nature », in *European Journal of Philosophy*, 2024, p. 1-16

- Stefan Gerlach, « Quantitative Differenz in Bezug auf das Ganze », Zu funktion und Bedeutung von Potenz in der *Darstellung meines System* von 1801, dans *Schelling-Studien, Internationale Zeitschrift zur klassichen deutschen Philosophie*, Herausgegeben von Lore Hühn, Philipp Höfele, Philipp Schwab, Paul Ziche, Verlag Karl Alber, 2022

- Márcia Gonçalves « Die Genese der Naturphilosophie des jungen Schellings aus der Frage nach der Möglichkeit der Konstruktion eines System der Philosophie », *Revista Portuguesa de Filosophia*, 2016, T. 72, Fasc. 2/3, Percepção e Conceito / Perception and Concept (2016), p. 321-338

- Laurent Guyot, « Le problème de l'identité de la conscience de soi pure dans la WL » de 1794, P.U.F., *Revue de métaphysique et de morale*, 2018/3 N°99, p. 359-384

- Mai Lequan, *1797-1799 :* « D'une philosophie de la chimie au chimisme en philosophie. Les premiers écrits de Schelling sur la nature », dans *Dix-huitième siècle* (2010/1 n°42), p.491-512

- Yitzhak Y. Melamed, « Deus Sive Vernunft, Schelling's transformation of Spinoza's God », dans *Schelling's Philosophy, Freedom, nature and systematicity*, Edited by G. Anthony Bruno, Oxford University, 2020, p. 93-114

- Dalia Nassar, « From a philosophy of Nature : Goethe and the Development of Schelling's *Naturphilosophie* », dans *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 92, 2010, p. 304-321

- Helmuth Plessner, « Das Identitätsystem », dans *Studia Philosophica* 14, 1954, p. 68-84,

- Hermann, Zeltner, *Schelling : Einführung in seine Philosophie*, Hans Michael Baumgartner, Freiburg : Alber, 1975, p. 75-94

- Michael Vater « Fichte's reaction to Schelling's identity system of philosophy », dans *After Jena, New Essays on Fichte's Later Philosophy*, edited by Tom Rockmore and Daniel Breazeale, Evanstone : Northwestern University Press, 2008, p. 81-90

- V. Verra « La « construction » dans la philosophie de Schelling, dans *Actualité de Schelling »*, G. Planty-Bonjour (ed.), Paris, Vrin, 1979