

SÉMINAIRE SUR
LE SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL DE F. W. J. SCHELLING

Séance du 24 mars 2007

Maxime Chédin

Lecture du premier chapitre : « Du principe de l'idéalisme transcendantal »¹

I *Situation du premier chapitre au sein du Système : une double limitation*

Le premier chapitre établit le *principe* de l'idéalisme transcendantal, qui constitue ce que Schelling appelle dans la *Préface* et au début du chapitre II la démonstration « générale » de l'idéalisme. Mais il n'en produit pas la preuve *effective*, « par le fait ». C'est en effet au chapitre III que débutera « l'histoire progressive de la conscience de soi » en ses trois époques, qui constitue la véritable « présentation de l'idéalisme dans toute son extension »², encore manquante. C'est là une première limitation, pour ainsi dire extérieure, du contenu de ce chapitre : exposer le principe ce n'est pas accomplir le système, prouver de façon effective la vérité de l'idéalisme.

Sur ce point, Schelling s'accorde avec la doctrine de la science qui invite à distinguer soigneusement le principe, le moi absolu, du système lui-même. Le moi absolu est pour Fichte le point commun où vie et philosophie coïncident³ ; il n'est donc pas la philosophie, dont le

¹ Une remarque de méthode : je me propose de lire le chapitre I du *Système* en prenant pour fil conducteur la confrontation avec Fichte. Ce premier chapitre a en effet pour particularité de traiter simplement du « principe de l'idéalisme transcendantal » que Schelling lui-même déclare tenir de Fichte. La discussion des thèses de la doctrine de la science (sur l'établissement du principe, l'intuition intellectuelle, etc.) apparaît ici, pour le lecteur de Fichte, comme un fil d'Ariane – ce qui n'ôte rien à l'originalité de l'architecture du *Système* (la division de la philosophie en deux sciences fondamentales d'égale valeur et l'achèvement du système dans l'intuition esthétique) et de ses développements particuliers (les « époques » de la conscience de soi).

Les références au texte de Schelling seront données dans deux éditions : l'édition allemande Meiner, et la traduction française de Christian Dubois parue aux éditions Louvain-La-Neuve en 1978. Concernant Fichte, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (nommée dans la suite *Grundlage*) et les deux *Introductions à la doctrine de la science* (1797) seront citées dans le volume *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, éd. Vrin (cité dans la suite OCPP).

² *Préface*, Meiner p. 5 ; trad. p. 2.

³ Cf. *Deuxième introduction à la doctrine de la science* (1797), notamment sections IV et V. La 3^e leçon du *Rapport clair comme le jour* (1801) y insistera : le concept de moi pur relève de « l'exposé *introductif* » à la

domaine propre consiste en la déduction/description des actes idéels par lesquels le moi absolu devient individu⁴. Pourtant, de façon déroutante, Schelling accuse la doctrine de la science de n'avoir pas tenu compte de cette distinction. Comme incapable de dépasser réellement le résultat obtenu au terme du §1 de la *Grundlage*, qui montre que tout être est pour le moi et par le moi, elle se serait bornée à la démonstration « en général »⁵. Première limitation donc, et, semble-t-il, premier désaccord avec Fichte, dont on pourra se demander s'il dissimule autre chose qu'un malentendu historique.

Mais une autre borne est posée : l'idéalisme transcendantal possède un « caractère limité » (Meiner p. 24, trad. p. 20). Il est une science partielle qui « dès le début, fait abstraction de tout objectif et ne prend en considération que le subjectif. » (*ibid.*). Même prise en son entier, la philosophie transcendantale n'est pas le système total de la philosophie. C'est dès lors la *sphère de validité* du principe de l'idéalisme transcendantal qui va devenir problématique. Car on ne peut manquer de demander si ce principe de la conscience de soi est réellement absolu, ou s'il n'est tel qu'au point de vue de l'idéalisme transcendantal, redevenant au point de vue d'une science supérieure le simple *mode* d'un principe supérieur. Schelling traitera de cette question au point 4 de la première section de notre chapitre.

Si cette seconde limitation se confirmait, le démarquage de Schelling par rapport à Fichte serait double. En premier lieu parce que le savoir en général, le savoir absolu, y est pensé comme un terme *subjectif*⁶, alors que Fichte souligne depuis 1794 que le moi absolu ou savoir absolu n'est pas plus subjectif qu'il n'est objectif⁷. Toutefois – nous aurons à y revenir – ce point est tout de suite compliqué par le fait que Schelling définit ce subjectif comme un sujet-objet. En second lieu, car dans l'hypothèse de la division en deux sciences du *Système*, le philosophe transcendantal ne semble plus être en mesure de garantir que le principe « subjectif » n'est pas, à un point de vue supérieur, la simple *modification* d'un être qui lui resterait caché (v. Meiner p. 26, trad. p. 22) – ce qui signerait pour Fichte la ruine de

doctrine de la science, « car il est le point, mentionné au début, qui est commun à la doctrine de la science et à la conscience réelle, celui à partir duquel la première s'élève pour dépasser la seconde » (S.W., II, p. 363).

⁴ C'est ce qui se situe *entre* le moi absolu et la forme donnée de l'expérience qui est « le domaine propre de la doctrine de la science » (S.W. I, 448). Sur le sens de la déduction de l'individu à partir du moi absolu, voir la lettre de Fichte à Jacobi du 30 août 1795 (G.A., III, 2, p. 391-393).

⁵ « Tout ce qui est n'est que pour autant qu'il est posé dans le moi et en dehors du moi il n'est rien. » *Grundlage*, §1, OCPP, p. 22.

⁶ La philosophie transcendantale est « (...) une science du savoir, c'est-à-dire une science qui fait du *subjectif* le terme premier et suprême » (Meiner p. 24 ; trad. p. 20. Voir également l'*Introduction*).

⁷ Fichte insistera encore sur ce point pour lui fondamental dans sa dernière lettre à Schelling du 15 janvier 1802. Cf. Fichte/Schelling, *Correspondance*, trad. M. Bienenstock, éd. PUF, p. 143-144. Voir déjà l'*Essai d'une nouvelle présentation* de 1798 : « Le moi n'est pas à considérer comme simple sujet, comme on l'a jusqu'à maintenant presque toujours considéré, mais comme sujet-objet, au sens explicité. » (S.W. I, p. 529).

l'idéalisme transcendantal. Ici il y a en effet pour Fichte une illusion à éviter, dont traite en 1798 l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* et qu'examinait déjà le §1 de la *Grundlage*, et qu'on pourrait nommer l'illusion substantialisante : ne parvenant pas à comprendre le besoin pour notre pensée de rétablir un substrat au fondement de l'acte d'auto-position du moi, ne parvenant pas à faire rentrer ce besoin sous une loi nécessaire de notre raison, le philosophe reconditionne ce qui est inconditionné et finit par conclure à la primauté du substrat – de l'être – et à la secondarité de l'acte d'auto-position. L'examen de cette double limitation et l'étude des questions et des difficultés qu'elle soulève nous accompagneront au long de notre lecture du premier chapitre.

II *L'objet du premier chapitre : la question du principe*

En exposant le principe de l'idéalisme transcendantal, Schelling ne prétend pas innover. De façon significative, la *Préface*, annonçant que le *Système* allait susciter « de nouveaux problèmes » ou toucher « à des questions et des sujets qui sont encore demeurés inaperçus » (M. p. 3-4, trad. p. 1-2), ne mentionnait pas dans ces innovations la découverte d'un nouveau principe.

C'est que Schelling reconnaît hautement que ce principe a été dégagé par Fichte. Hegel dira en 1801 qu'avec le moi comme sujet-objet, Fichte a établi « le principe authentique de la spéculation »⁸. Le premier chapitre voit donc dans l'acte de la conscience de soi (auto-position), le vrai principe de l'idéalisme. « Par cette identité, vous exprimez l'idée spéculative suprême, l'idée de l'absolu, dont l'intuition est dans la pensée, la pensée dans l'intuition. »⁹. Comme dans l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* publié en 1798, l'identité absolue du sujet et de l'objet, du représentant et du représenté, est posée dans l'acte de la conscience de soi¹⁰. Nominale, le premier chapitre accorde donc à Fichte la définition du principe de l'idéalisme transcendantal. Les références à la « conscience pure » et au « Je suis » fichtéens, que Schelling oppose au *Je pense* de Kant, sont d'ailleurs explicites (M. p. 36, trad. p. 31).

Quel est alors l'intérêt de ce chapitre, si ce qui concerne les premiers principes a déjà été « dit depuis longtemps, soit dans les écrits de l'inventeur de la doctrine de la science, soit

⁸ Hegel, *Différence des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, éd. Meiner, p. 3.

⁹ Lettre de Schelling à Fichte du 3 octobre 1801, *op. cit.*, p. 124.

¹⁰ Comparer les p. 32-34 de l'éd. Meiner (p. 28-29 de la trad. fr.) du *Système* de Schelling à Fichte, S.W. I, p. 526-528.

dans ceux de l'auteur » (*Préface*, M. p. 4, trad. p. 2) ? Le premier chapitre se contente-t-il, selon les termes de la *Préface*, d'apporter « une clarté plus grande qu'auparavant » dans l'exposé du principe ? Une critique, qui perce dans la *Préface* et se retrouve au début du chapitre II, indique un autre enjeu.

Dans la *Préface*, Schelling écrit à propos de l'idéalisme transcendantal, qu'on s'en est tenu jusqu'à présent « aux premiers rudiments du système sans pouvoir les dépasser ». A une date où Fichte a déjà fait paraître un exposé complet du droit naturel et de l'éthique « selon les principes de la doctrine de la science », la formule est pour le moins surprenante. Le jugement de Schelling est pourtant sans équivoque : jusqu'à maintenant, écrit-il, « toutes les recherches qui descendent jusqu'au particulier » ont été « écartées » (M. p. 3, trad. p. 1). C'est même cette carence qui détermine la tâche propre du *Système* : donner enfin « la présentation de l'idéalisme *dans toute son extension* » (M. p. 5, trad. p. 2).

La remarque se retrouve au début du second chapitre, mais la raison du manque est cette fois identifiée : la doctrine de la science n'a fourni que « la démonstration la plus universelle de l'idéalité universelle du savoir » (M. p. 47, trad. p. 41), négligeant d'explorer une « autre démonstration », que Schelling appelle la démonstration « par le fait » (*ibid.*). Or c'est justement cette démonstration qui permet selon Schelling de donner à l'idéalisme « l'extension effective » qui lui manque. Un an plus tard, Schelling maintiendra ce jugement au début de l'*Exposition de mon système de philosophie* : « jusqu'à présent Fichte à mon avis n'a accompli que *le plus général* »¹¹. Si le principe a été correctement dégagé, Fichte n'a donné à partir de lui qu'une démonstration *générale et formelle* de l'idéalisme. Entendons qu'il s'est contenté de montrer abstraitement que le « moi est tout », autrement dit qu'aucun étant ne peut être posé sans être référé à l'activité du moi. « Rien ne revient [ou ne peut être attribué] au moi que ce qu'il pose en soi », selon la formule célèbre de Fichte¹².

A cette démonstration Schelling va opposer deux choses. Une démonstration « matérielle » de l'idéalisme, d'abord (lettre à Fichte du 19 novembre 1800). Cette démonstration est celle de la science de la nature, qui montre à l'inverse comment tout l'étant devient progressivement égal au moi (cf. l'*Avertissement* de l'*Exposition* de 1801). Elle relève de la philosophie de la nature, qui a pour tâche de montrer « comment la nature devient à soi-même totalement objet » (*Système, Introduction*, §1). Cette démonstration ne concerne donc pas un « système de l'idéalisme transcendantal ». Reste donc la démonstration de l'idéalisme

¹¹ Schelling, *Exposition de mon système de philosophie* (1801), *Avertissement*, trad. E. Cattin, Vrin, p. 39.

¹² « Nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich setzt » (*Précis de ce qui est propre à la doctrine de la science au point de vue théorique*, 1795 ; OCPP, p. 184, S.W. I, p. 333).

« par le fait »¹³, qui s'oppose cette fois à la démonstration « simplement en général » de la doctrine de la science (M. p. 4, trad. p. 2).

De façon voilée, les deux premières pages de la *Préface* adressent ainsi un reproche grave à la doctrine de la science : en « écartant toutes les recherches qui descendent jusqu'au particulier », celle-ci se serait arrêtée à une étape qui n'est que préliminaire. Fichte a certes tiré au clair « la première chose qui soit nécessaire, à savoir les principes », mais il a délaissé l'essentiel qui est « l'extension effective de ses principes à tous les problèmes possibles concernant les principaux objets du savoir » (M. p. 4, trad. p. 2). Or c'est cette insuffisance qui explique selon Schelling que, plusieurs années après l'exposition de la doctrine de la science, on s'en tienne encore à ces « premiers rudiments du système sans pouvoir les dépasser ».

L'originalité de l'entreprise de Schelling *au sein même* de l'idéalisme transcendantal (c'est-à-dire abstraction faite de cette autre spécificité qui est que l'idéalisme transcendantal n'est selon lui que *l'une* des deux sciences fondamentales de la philosophie) apparaît ainsi nettement. Si le *Système de l'idéalisme transcendantal* « remonte, comme il se doit¹⁴ jusqu'aux premiers principes », il innove par le fait de dépasser ces « premières recherches » et d'aller bien plus loin que ce qui a « déjà été dit depuis longtemps soit dans les écrits de la Doctrine de la science, soit dans ceux de l'auteur » (M. p. 2, trad. p. 4).

Schelling résumera abruptement cette critique dans cette véritable déclaration d'indépendance qu'est sa lettre à Fichte du 19 novembre 1800 : la carence, y écrit-il, est que la doctrine de la science « n'est pas encore la philosophie elle-même », et qu'elle n'a même « rien à voir du tout avec la réalité », étant donné qu'elle « procède de façon entièrement logique » !

Quelle est la valeur de cette critique ? Schelling, on l'a dit, semble reprocher à Fichte de ne pas être allé plus loin que le §1 de la *Grundlage*, ce qui paraît peu sérieux. Fichte est évidemment allé bien plus loin, et Schelling le sait parfaitement, la connaissance des développements de la doctrine de la science manifestée dans les *Abhandlungen* de 1796-97 ou le *Système* lui-même en témoigne. Pourtant, lorsque Schelling écrit au chapitre II que « la démonstration la plus universelle de l'idéalité universelle du savoir est donc celle qui est établie dans la Doctrine de la science par des conclusions immédiates tirées de la proposition Je suis » (Meiner p. 47, trad. p. 41), il semble réduire l'apport théorique de la doctrine de la science aux seuls points 6-11 du §1 de la *Grundlage*, qui prouvent que « tout ce qui est, n'est

¹³ « der Beweis durch die Tat » ou encore « der faktische Beweis » (Meiner p. 4 et 47 ; trad. fr. p. 1-2 et p. 41).

¹⁴ « comme il se doit », c'est-à-dire comme cela a déjà été fait dans la doctrine de la science...

que pour autant qu'il est posé dans le moi et en dehors du moi il n'est rien » et qu'« il n'y a d'être que si le moi est ». Ce que Schelling résume en disant que Fichte a montré formellement que le moi est tout. (Cette critique est importante pour la suite de l'itinéraire de Schelling. Plus tard, la doctrine de la science apparaîtra avec le hégélianisme comme le comble de la philosophie négative – pensée qui oublie l'effectivement réel, qui n'est que pensée formelle de soi.)

Si cette objection surprend, ce n'est pas seulement au vu des développements particuliers que Fichte a déjà donnés de la doctrine de la science en 1800, mais encore parce qu'il saute aux yeux que le contenu même du *Système* est largement comparable à celui qu'on trouve dans les écrits publiés de Fichte : le chapitre III du *Système* traite de questions examinées dans le §4 de la *Grundlage* et dans le *Précis de ce qui est propre à la doctrine de la science au point de vue théorique*¹⁵ ; une déduction du passage du corps inerte (matière) à la vie, puis de la vie à l'intelligence, est exposée aux §8 et 9 de la *Grundlage* ; le chapitre IV, qui entreprend de déduire l'intersubjectivité, reprend un problème qui était en 1796 celui du *Fondement du droit naturel*, etc. La proximité des tâches est d'ailleurs telle qu'on pourrait avoir l'impression que Schelling a voulu réaliser en un seul ouvrage le programme que Fichte avait fixé à l'idéalisme transcendantal tout entier à la fin de l'écrit *Sur le concept de doctrine de la science* : fonder « une théorie entièrement déterminée de l'agréable, du beau et du sublime, de la légalité de la nature en sa liberté, de la doctrine de Dieu, de ce que l'on nomme le bon sens, ou du sens naturel de la vérité, et enfin un droit naturel et une éthique, dont les principes ne sont pas seulement formels, mais matériels. »¹⁶

Toujours est-il que l'on comprend mal comment Schelling peut déclarer que la doctrine de la science n'a pas été plus loin que les principes, voire que le §1, alors qu'il reprend lui-même des questions (l'histoire de la conscience de soi, la déduction de la matière, de l'organicité, de la vie, de l'intersubjectivité, etc.) qui ont été développées dans les parties appliquées de la doctrine de la science ou même dans la *Grundlage*. A. Philonenko a expliqué que Schelling puis Hegel avaient confondu la *fondation* du système de la doctrine de la

¹⁵ Dans la *Grundlage*, la *Déduction de la représentation*, à la fin du §4, se donnait pour tâche de décrire les grandes étapes de « l'histoire pragmatique de la conscience de soi », que l'on peut comparer aux « époques » de l'histoire de la conscience de soi du chapitre III. Dans le *Précis* de 1795, on trouve également une déduction du passage de la sensation à l'intuition qui peut être rapprochée de la « première époque » du chapitre III, qui comprend deux moments : *De la sensation origininaire à l'intuition productive – Théorie de l'intuition productive*.

¹⁶ *Sur le concept de doctrine de la science*, §8, in Fichte, *Essais philosophiques choisis*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Vrin, p. 70 (cité dans la suite *Sur le concept...*). Fichte précisait bien que ces savoirs étaient seulement fondés par la *Grundlage*, et non développés en elle. Si on fait le bilan en 1800, la doctrine de la science a réalisé une partie de son programme (théorie du sentiment, du sens de la vérité, éthique, droit naturel), mais elle n'a développé ni théorie de la nature ni esthétique.

science (donnée dans la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794-1795) et le système de la doctrine de la science lui-même, qui outre sa fondation, comprend les sciences particulières (*Sittenlehre, Rechtslehre, Religionslehre, etc.*)¹⁷. Mais cette hypothèse n'éclaire nullement la critique qui nous intéresse ici : pourquoi Schelling laisse-t-il entendre que Fichte n'a pas été plus loin que le §1, n'a pas dépassé le stade des principes ?

A y bien regarder, la fin de la *Préface* semble contenir une réponse. Caractérisant la nature des déductions présentées dans le *Système*, Schelling distingue la *déduction idéaliste*, qui procède à une « construction effective des objets », de *l'explication téléologique* d'un objet, qui « ne peut absolument rien m'apprendre sur son origine effective » (Meiner p. 6-7, trad. p. 4). C'est bien la doctrine de la science qui est ici visée et accusée de n'avoir procédé qu'à des déductions téléologiques. Et c'est justement pour cela qu'elle est restée « formelle » ou « générale ». En effet « l'explication téléologique d'un objet ne peut absolument rien m'apprendre sur son origine effective » (*ibid.*). Ce qui va donc donner une extension *concrète*, à l'idéalisme, c'est de procéder à une « construction effective des objets » (et non à une reconstruction finaliste), « à partir du mécanisme originaire de l'intuition elle-même » (*ibid.*). Schelling retrouve ici une critique de Spinoza opposant la définition génétique de l'idée vraie (la définition du cercle, par exemple), aux idées finalistes de l'imagination. Spinoza précise bien que ce n'est que par la définition génétique, donc par la construction, que je peux connaître l'essence effective, c'est-à-dire concrète, de l'objet¹⁸. Seule cette construction donne une connaissance du singulier, du « comment » ou du « cela même » dont parle Schelling dans ce passage.

Faisant allusion à la déduction de la lumière donnée dans le *Fondement du droit naturel*, Schelling adressera une critique identique au sujet du concept fichtéen de nature : « elle n'a pour vous absolument aucune signification spéculative, mais seulement une signification téléologique. Mais votre avis devait-il vraiment être que, par exemple, la lumière existe seulement afin que les être de raison, en parlant l'un avec l'autre, puissent aussi se voir, et l'air afin que, s'entendant l'un l'autre, ils puissent se parler ? »¹⁹ Ce rapprochement est instructif : au sein même de l'idéalisme transcendantal, Schelling reproche à Fichte de traiter « les principaux objets de la nature » (M. p. 6, trad. p. 4) non de façon idéaliste, mais de façon téléologique, c'est-à-dire vide.

¹⁷ Cf. A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, 1966, chap. VI, *La problématique et le système*, notamment p. 101-106. Voir déjà l'article de R. Lauth, *Le problème de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte*, Archives de philosophie, juillet-décembre 1962.

¹⁸ *Traité de la réforme de l'entendement*, §71-72.

¹⁹ Lettre de Schelling à Fichte du 3 octobre 1801, *Correspondance*, op. cit., p. 131.

L'innovation de Schelling serait ainsi de dissocier le raisonnement téléologique de l'idéalisme transcendantal : une déduction peut être idéaliste sans être téléologique. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est le concept de « construction », présenté à la fin de la *Préface*, et la théorie des puissances qui fournissent les éléments de la réponse. Ce que l'on retiendra ici, c'est le lien qui s'établit entre la « preuve par le fait » et la « construction effective des objets », solidarisées par la critique du procédé formel et téléologique de la doctrine de la science.

III *Le lien des deux sections : possibilité (recherche hypothétique) et effectivité (preuve par le fait)*

La première section établit les conditions nécessaires pour poser un principe unique au fondement de tout notre savoir, puis définit les critères auxquels ce principe doit satisfaire. Il s'agit donc d'une recherche *conditionnelle* : si nous posons telle et telle hypothèse, alors il est nécessaire d'admettre que notre savoir repose sur un principe unique, dont nous pouvons par anticipation décrire la nature ou la constitution. Mener à bien cette double recherche hypothétique (existence du principe, nature du principe), c'est ce que Schelling appelle traiter « de la nécessité et de la nature d'un principe suprême du savoir ».

Ceci établi, la seconde section entreprend de déduire le principe (*Deduktion des Prinzips selbst*) – ce qui ne signifie pas le dériver à partir d'une position supérieure, mais montrer qu'il y a effectivement en nous quelque chose qui correspond au principe formellement déduit dans la première section. L'emploi du mot déduction ne doit donc pas tromper : autant la première section procède bien à une forme de déduction hypothétique, autant la seconde procède plutôt par une sorte de « réflexion abstrayante », pour reprendre une expression de Fichte (*Grundlage*, §1), en apportant la preuve négative que le savoir exprimé dans le principe ne peut découler d'aucun savoir antérieur. Le résultat de ces deux recherches est l'établissement de l'acte pur de la conscience de soi comme « principe de l'idéalisme transcendantal ».

Cette division en deux, une recherche établissant la possibilité de la chose, l'autre indiquant et décrivant sa réalité vivante, rejoint la distinction développée par Fichte entre le « concept » et la « chose même » – la fonction de toute introduction à la philosophie étant simplement de montrer que le concept d'une science du savoir est pensable, et sa tâche possible. La recherche introductive n'est qu'une réflexion sur la possibilité et la nature de la

philosophie, non la philosophie même. C'est en 1794 l'écrit intitulé *Sur le concept de doctrine de la science* qui remplit ce programme. On aura à revenir sur cette relation.

IV *La première section : « De la nécessité et de la nature d'un principe suprême du savoir »*

La première section comprend cinq points. Les deux premiers énoncent les deux hypothèses sur lesquelles tout le raisonnement de la première section prend appui, le point 3 prouve qu'il ne peut y avoir qu'un seul principe de l'idéalisme. Le 5^e point établit la condition de la seconde hypothèse en montrant quelle doit être la nature du principe si notre savoir forme un tout (un système). Quant au 4^e point, il occupe à lui seul la moitié de la première section, et en concentre les principales difficultés. C'est donc lui qui retiendra particulièrement notre attention.

Première supposition donc : notre savoir possède une « réalité », un contenu. Je sais *quelque chose*. Mon savoir a un objet, il n'est pas une représentation illusoire, une représentation à laquelle rien ne correspondrait dans le réel, comme au comble du doute cartésien. De là suit un raisonnement elliptique : puisque tout savoir est accord d'un subjectif et d'un objectif, cet accord suppose un contenu qu'il ne peut pas engendrer : les propositions « empruntent leur réalité à quelque chose d'autre ». Raisonnement qui peut paraître étrange, puisque dans la définition classique de la vérité que Schelling reprend à son compte, le contenu est justement fourni par l'objectif, par la *res* (dans l'*adaequatio rei et intellectus*, c'est, comme le remarque Heidegger, l'*intellectus* qui se rend adéquat à l'objet qu'il prend en vue). Il n'y a donc pas à s'interroger sur sa provenance, qui est la donation même. Mais Schelling note que le simple « assemblage » d'un pensant et d'un pensé ne donne aucun savoir (*Zusammenstimmung*, *adaequatio* au sens faible). Si l'*adaequatio* n'est que l'assemblage d'un terme subjectif et d'un terme objectif, aucun savoir n'est fondé, car on ne voit pas comment la connexion effective des deux termes peut se faire. Il faut donc interroger la possibilité même de l'*adaequatio* comme « rencontre » effective des deux (*Zusammentreffen*, *adaequatio* au sens fort). Or ce qui fonde cette possibilité, c'est l'*identité* des deux termes : c'est de là que provient pour l'idéaliste la « réalité » de tout savoir. Autrement dit, pour que l'opposition d'un objectif par rapport au subjectif ne soit pas totale, pour qu'elle ne soit pas une nouvelle position sans rapport avec la première, il faut que le posé

et l'opposé soient d'une certaine façon identiques : « *Il doit donc y avoir dans notre savoir un élément universellement médiateur, qui est l'unique fondement du savoir* ». (Remarquons qu'est déjà obtenue ici l'idée qui sera prouvée au point 3 qu'il ne peut y avoir *qu'un seul* principe du savoir.)

Le concept transcendantal de vérité maintient la définition classique de l'accord d'opposés, mais la dépasse en découvrant que cet accord est un *résultat*, et que des op-posés ne peuvent être en rapport que s'ils partagent une identité commune. Dans tout objet, dans tout ce que je sais, il doit y avoir un contenu qui provient de ce qui sait, du principe subjectif. La condition qui fonde la première hypothèse est donc que si mon savoir a une réalité, cette réalité doit être contenue *dans le subjectif lui-même*, dans un terme « universellement médiateur », c'est-à-dire un terme qui serait à la fois sujet et objet. C'est pourquoi « tout l'objet de cette philosophie n'est autre que l'agir de l'intelligence d'après des lois déterminées » (*Introduction*, §4, M, p. 20, trad. p. 16). Il faut en d'autres termes montrer « comment le système entier du savoir (par exemple le monde objectif avec toutes ses déterminations, l'histoire, etc.) est posé par le moi » (chap. II, M. p. 48, trad. p. 42). C'est là ce qui conditionne la *reconnaissance* du contenu par celui qui sait. La nature de cette condition sera précisée aux points 4 et 5 ; sa réalité sera dégagée dans la deuxième section.

La seconde hypothèse est que notre savoir forme un système, « un tout qui se porte lui-même et s'accorde en lui-même ». On suppose ici que notre savoir possède une *forme*, qui est celle du système. (Là encore, la recherche hypothétique, qui a pour but d'établir l'intelligibilité et la structure du fait, est soigneusement distinguée de la recherche suivante qui prouvera l'hypothèse « par le fait lui-même ».) Quelle est la condition, et par là la signification, de cette seconde hypothèse ? Schelling l'indique dans le dernier alinéa du point 2 : « il faut, s'il y a un système du savoir, que son principe *se trouve à l'intérieur du savoir lui-même* ». L'hypothèse d'une forme systématique du savoir signifie que le savoir doit être considéré comme « quelque chose d'autonome » (*ein Selbständiges*), qui ne peut être fondé ni expliqué par quelque chose qui serait extérieur à sa « sphère » (*Umkreis*)²⁰. Il y a là une question essentielle, qui est au cœur du différend entre Schelling et Fichte : comment comprendre cette « substantialité » ou « autonomie » (*Selbständigkeit*) du savoir ? Est-elle *absolue* (Fichte), ou peut-on faire l'hypothèse qu'elle n'est que la modification d'un être pour nous caché ? On reviendra sur cette question au point 4.

²⁰ Meiner p. 27, trad. fr. p. 23.

Les deux hypothèses formulées par Schelling correspondent à celles qu'on trouve au §1 de l'écrit de Fichte *Sur le concept de doctrine de la science* (1794), dont cette première section porte nettement la trace. Dans ce texte, Fichte se proposait de définir le concept de philosophie en réfléchissant à la nature et aux conditions de possibilité du savoir. Il montrait que le savoir élémentaire consiste dans la possession certaine d'un contenu déterminé. Ainsi « le paysan inculte qui énonce le fait que l'historien juif Josèphe a vécu à l'époque de la destruction de Jérusalem (...) possède la science de ce qu'il dit »²¹. Une science qui se propose de *lier* des propositions en un tout, doit certes posséder un *contenu* de départ, qui circonscrit son champ et fournit la matière qu'elle analyse développe (c'est le « quelque chose » que je sais, comme par exemple la tâche de limiter ou de construire l'espace des règles, pour le géomètre), mais elle doit en plus avoir une *forme*, qui explique la possibilité de *transmettre* le contenu d'une proposition à une autre, c'est-à-dire de lier des propositions entre elles (*si A est vrai alors...*). C'est la théorie de la démonstration : démontrer la proposition A, c'est montrer en quel sens elle est impliquée dans la proposition B. C'est ce qui permet de comprendre que les propositions malgré leurs différences, appartiennent à un tout, forment une même science. Une science du contenu et de la forme originels supposés en tout savoir est donc possible, dès lors qu'aucune science particulière ne peut fonder ses propres principes, ni répondre à cette question : « comment le contenu et la forme d'une science en général sont-ils possibles, c'est-à-dire comment la science elle-même est-elle possible ? Ce à partir de quoi cette question pourrait trouver une réponse serait lui-même une science, et même la science de la science en général » ou doctrine de la science²².

Ces deux hypothèses conduisent au résultat suivant : il y a *un* principe de tout savoir, qui se trouve à *l'intérieur* du savoir. Pour Fichte aussi, l'intelligence ou le moi absolu est l'unique principe de l'idéalisme transcendantal : « ce à quoi se tient le raisonnement philosophique [de la doctrine de la science] et ce à partir de quoi il promet d'expliquer ce qui doit être expliqué » est le moi pur²³. On pourrait voir dans l'énoncé du point 3 une critique des §1-3 de la *Grundlage* de Fichte. Avec l'opposition absolue, non déductible, d'un non-moi (2^e principe) et la divisibilité ou limitation réciproque du moi et du non-moi (3^e principe), Fichte aurait admis dès le départ trois absolus indépendants et concurrents, au lieu de s'en tenir à un unique principe, ainsi qu'il l'avait lui-même promis. Pourtant Fichte a souligné dès la

²¹ Fichte, *Sur le concept...*, §1, p. 30.

²² *Sur le concept...*, §1, p. 35.

²³ *Seconde introduction...*, section III, OCPP p. 268.

Grundlage, puis dans la *Doctrine de la science Nova Methodo* (1796-1798) et la *Deuxième introduction à la doctrine de la science* (1797), que ces trois principes ne sont en réalité qu'un seul acte, « l'acte total de l'intelligence », et ne sont donc distingués et opposés que par la réflexion du philosophe, qui a besoin de cette séparation pour apprendre à connaître la structure génétique de cet acte un²⁴. Schelling a lu Fichte d'assez près pour ne pas commettre cette erreur d'interprétation, et il faut plutôt voir dans l'affirmation du point 3 un accord avec la thèse maintes fois exprimée par Fichte de « construire la philosophie toute entière sur le moi pur »²⁵. Schelling rectifierait seulement : la philosophie *transcendantale*... Concernant la seconde hypothèse, Fichte souligne également que la doctrine de la science est immanente, par opposition au dogmatisme, qui est transcendant et dépasse toute conscience. Le moi absolu dont elle part n'est certes pas un fait dont je pourrais faire l'expérience, mais il est cependant « indiqué » (*nachgewiesen*) dans la conscience empirique (v. *Grundlage* §1 et *Première introduction* de 1797, section IV).

L'examen de ces deux résultats (il y a pour tout savoir un unique principe, et ce principe est intérieur au savoir) forme l'essentiel du point 4.

Une première difficulté apparaît, que nous retrouverons dans la deuxième section. Schelling écrit que nous ne sommes pas « conscients » de la limite absolue de notre savoir, et que cette limite, « *quand nous savons*, ne nous devient même pas objet, précisément parce que c'est le principe de tout savoir » (Meiner p. 24, trad. p. 20). Le principe du savoir semble ainsi échapper à notre conscience représentative, et par là à notre savoir. Mais à l'alinéa suivant, Schelling semble inverser les choses et précise que le principe du savoir, étant intérieur au savoir, « est lui-même par conséquent quelque chose qui peut être su ». Le principe est donc à la fois intérieur et extérieur au savoir, su et irréprésentable. Pour Fichte, il n'y a pas là une contradiction, mais un « flottement » caractéristique de notre activité rationnelle : le fondement est d'une part *extérieur* au fondé (ce qui fonde tout savoir n'est pas lui-même un savoir, ce qui fonde la conscience est hors de toute conscience) – ce que Schelling exprime en disant que le principe du savoir « ne nous devient même pas objet ». Mais en même temps la conscience pure est immanente à la conscience empirique, et peut être « indiquée » ou attestée

²⁴ Voir à ce sujet l'importante lettre de Fichte à Reinhold du 2 juillet 1795, qui parle d'un « poser-opposer-diviser originaire » qui est « l'activité complète de l'esprit humain, qui n'a pas de nom, qui ne survient jamais dans la conscience » (G.A., III, 2, p. 344-345). Si le philosophe sépare ce qui se produit en réalité « d'un seul coup » (*in einem Schlage*), c'est pour pouvoir montrer comment l'acte d'auto-position « n'est pas possible sans un autre acter, par lequel un être hors du moi est engendré pour le moi » (*2^e Introduction*, section III, S.W. I, p. 458).

²⁵ *2^e Introduction*, section VI, OCPP p. 279.

en elle. Le fondement (*Grund*) est dans la doctrine de la science un concept complexe : il est à la fois quelque chose d'immanent, d'accessible, et en même temps quelque chose de transcendant, d'invisible, de simplement conclu. C'est en fait dans la section suivante, avec la question de l'intuition intellectuelle, que Schelling va traiter de la possibilité de connaître l'acte pur de la conscience de soi.

La principale difficulté du point 4 concerne la sphère de validité du principe de l'idéalisme. Au fond, la question est de savoir si l'on peut sortir de l'idéalisme transcendantal, du cercle de la conscience, si le *Je suis* peut être dépassé. Le développement se fait en trois temps (M. p. 25-28, trad. p. 21-23).

Dans les alinéas 2-3 de l'éd. Meiner p. 25 (deux premiers alinéas de la trad. p. 21), Schelling envisage la possibilité d'une abstraction du sujet réfléchissant. Le principe de l'idéalisme transcendantal établit que tout être pour nous est conditionné par la conscience de soi. Selon le principe fichtéen : « Tout ce qui est *pour* le moi est *par* le moi »²⁶. Mais qu'en est-il de ce qui n'est pas pour moi ? S'il y a « quelque chose dont nous ne pouvons rien savoir » (M. p. 25, trad. p. 21), ne peut-on pas supposer que la conscience de soi peut cesser d'être principe et devenir à son tour explicable, comme « modification d'un être supérieur » ? Le philosophe transcendantal ne semble pas en mesure de prouver que son principe est le principe de *tout* être, puisqu'il se borne volontairement à l'être subjectif, à l'être pour nous : c'est là le « caractère limité » (*Beschränktheit*) de l'idéalisme, qui n'a comme objet que « ce qui est subjectif dans le savoir » (*nichts ausser dem Subjektiven des Wissens*, M. p. 25, trad. p. 21). N'est-ce pas là faire retour au dualisme kantien ? Tout ce qui est pour moi, tous les phénomènes, sont soumis à la loi de la conscience, mais le moi ne garantit rien concernant les choses en soi. En admettant qu'on ne peut prouver à partir du principe de l'idéalisme l'impossibilité de son dépassement, on renoncerait à voir dans cet idéalisme le cercle dont un esprit fini ne peut jamais sortir.

Cette éventualité est le point de cristallisation du conflit entre Schelling et Fichte. Fichte accorde bien que l'enquête transcendantale débute par une limitation : prendre son penser comme objet de pensée est une tâche particulière, que je me donne librement. De plus, en effectuant ce retour sur moi, j'aperçois que l'objet immédiat de la conscience est « la conscience elle-même », et j'admets du même coup que ma question sur le fondement de

²⁶ Cf. par exemple *Seconde introduction...*, section I, OCPP p. 266.

l'être hors de moi « ne peut concerner aucun autre être qu'un être *pour nous* »²⁷. Mais la doctrine de la science n'admet pas pour autant la possibilité d'un être en soi possible, car elle dérive ensuite le concept d'être (comme subsister, *Bestehen*) tout entier d'une relation du moi avec lui-même²⁸. L'idée d'un être subsistant absolu apparaît au terme de la doctrine de la science théorique comme une non-pensée²⁹. En ce premier alinéa, la conscience de soi apparaît au contraire comme un « mode » (*Art*) du savoir, sans que nous puissions exclure qu'elle soit le mode d'un être caché.

Or de façon surprenante, l'alinéa suivant montre qu'il est pourtant impossible de s'affranchir vraiment du principe de l'idéalisme : « même si l'on pose arbitrairement l'*objectif* comme le terme premier, nous ne sortons malgré tout jamais *de* la conscience de soi » (M. p. 25, trad. p. 21). En effet, un être subsistant (un objet mort) ne pourra jamais fournir un principe absolu, car pour rendre compte de ses déterminations, il me faudra sans cesse remonter de cet effet vers une nouvelle cause, elle-même relative et dérivée. La conclusion qu'en tire Schelling est très importante : l'*objectif* ne peut jamais être considéré comme un « absolu », à moins que l'on trouve un *objectif* qui soit cause et effet de lui-même, c'est-à-dire sujet-objet. C'est ici que réside le principe de la distinction entre *dogmatisme* et *philosophie de la nature* (M. p. 26, trad. p. 22) : le dogmatisme pose justement comme absolu un être mort, un objet simple et inerte (un étant), ce qui est contradictoire puisque l'objet est par définition relatif. La philosophie de la nature au contraire pose comme absolu un terme objectif certes, mais qui est en même temps une activité, une identité du sujet et de l'objet, qui s'ignore simplement comme telle et n'est pas d'emblée objet *pour* elle-même. Lorsque l'on fait abstraction du subjectif, de l'activité intuitionnante, il reste un objectif, la nature, qui n'est toutefois pas « un résidu *simplement* réel, parce qu'on ne peut rien faire d'un tel résidu. Après cette abstraction, il reste un *idéal=réel*, quelque chose qui est seulement *en tant que* tel

²⁷ *Seconde introduction à la doctrine de la science*, section II (OCPP p. 267). On trouve la même limitation méthodique dans la première leçon du *Rapport clair comme le jour* : « Une fois supposée cette conception selon laquelle on ne parle de la réalité et de l'effectivité *qu'en relation à nous...* » (S.W. II, p. 343).

²⁸ « Pour la doctrine de la science tout être est nécessairement un être sensible, en effet elle en déduit le concept tout entier de la forme de la sensibilité » (*Seconde introduction*, section VI, OCPP p. 278).

²⁹ Dans une lettre à Schelling du 8 octobre 1800, Fichte semble pourtant donner un sens à l'hypothèse d'une abstraction du sujet réfléchissant, dont Schelling a pu s'autoriser : « (...) une fois qu'on a pris l'idéalisme transcendantal comme le système qui se meut à l'intérieur du cercle de la subject-objectivité du moi, en tant qu'intelligence finie, et d'une limitation originnaire de ce moi par le sentiment matériel et la conscience morale, et qui est capable, à l'intérieur de ce cercle, de déduire entièrement le monde des sens, mais qui ne s'engage absolument pas dans une explication de cette limitation originnaire elle-même : - il reste toujours la question de savoir si l'on ne pourrait pas, ayant seulement établi d'abord le droit de *dépasser* le moi, expliquer aussi ces limitations originnaires : la conscience morale à partir de l'intelligible en tant que noumène (ou Dieu) et les sentiments, qui ne sont que le pôle inférieur de la première, à partir de la manifestation de l'intelligible dans le sensible. Ceci donne deux nouvelles parties de la philosophie, tout à fait opposées, qui sont unies dans l'idéalisme transcendantal comme en leur centre. » Fichte/Schelling, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 105-106.

simplement objectif, et qui n'est pas conçu dans sa propre intuition. Il reste en un mot, ceci même qui, dans une *puissance supérieure*, apparaît comme moi. »³⁰ Il semble donc difficile de voir dans la philosophie de la nature un retour pur et simple au dogmatisme, comme Fichte a pu l'estimer³¹ ; car si elle pose bien l'objectif comme premier, elle ne le comprend nullement comme une chose sans vie, comme un subsister inerte : « Pour eux objectif est synonyme de *réel*. Pour moi, comme ils pouvaient s'en rendre compte à la lecture du *Système de l'idéalisme*, l'objectif lui-même est quelque chose *d'idéal et de réel tout à la fois* ; les deux ne sont jamais séparés, mais originairement (même dans la nature) réunis ; cet idéal-réal ne devient objectif que par le surgissement de la conscience, dans laquelle le subjectif s'élève à la plus haute puissance (théorique). »³²

Mais c'est la suite de la phrase qui est plus importante encore pour cerner la prise de distance de Schelling à l'égard de l'idéalisme fichtéen dans le *Système*. Car Schelling remarque que « ceci », à savoir la position d'un objectif absolu compris comme sujet-objet, « *n'est possible originairement que par la conscience de soi* » (M. p. 26, trad. p. 21). Avec ce sujet-objet objectif absolu, c'est donc « à nouveau comme terme premier une conscience de soi » qui serait posée ! Par cette remarque profonde, Schelling semble anticiper et satisfaire tout à fait la critique formulée par Fichte. Dans une ébauche de sa lettre du 27 décembre 1800, qui revient sur la division en deux sciences introduite dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, Fichte présentait en effet l'alternative suivante : si je dépasse la conscience, c'est soit pour tomber dans le dogmatisme, en croyant naïvement rencontrer un être en soi que j'institue en principe, soit pour établir une philosophie de la nature dérivée du point de vue transcendantal, philosophie dont le principe serait alors « *l'analogon de notre auto-détermination que nous avons importé, par la pensée, dans ce qui est la création (la nôtre, incontestablement) de l'imagination (la nature, en tant que noumène)*. »³³ La déduction d'une conscience à partir d'un sujet-objet objectif ou « naturel » est envisageable, mais à condition de ne pas voir en elle autre chose qu'une « fiction » *subordonnée à la fiction originaire* qui est celle de l'auto-développement de la conscience à partir du moi absolu (l'histoire

³⁰ Lettre de Schelling à Fichte du 19 novembre 1800, *Correspondance*, op. cit., p. 101.

³¹ « Vous m'avez communiqué par après votre vue de la philosophie de la nature. Je reconnus en elle, à nouveau, *l'ancienne erreur*. » (Lettre de Fichte à Schelling du 31 mai 1801, *Correspondance*, op. cit., p. 115).

³² Schelling, *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature* (1801), trad. E. Cattin, in Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, éd. Vrin, p. 154.

³³ Fichte/Schelling, *Correspondance*, p. 105.

pragmatique de la conscience de soi)³⁴. Une philosophie de la nature serait donc légitime selon Fichte, mais à condition d'apercevoir qu'elle ne peut ni concurrencer ni relativiser le principe de l'idéalisme transcendantal, étant donné que « le moi ne peut pas être à nouveau expliqué, *de façon inverse*, à partir de ce que, ailleurs, on explique entièrement à *partir de lui* »³⁵. L'essentiel pour Fichte est donc de savoir toujours ce qui est l'original et ce qui est « analogon ». Or c'est cette confusion des deux que Fichte pense remarquer dans la *Préface* du *Système* qui affirme « l'entière équivalence des deux sciences du point de vue théorique » (M. p. 5, trad. p. 3). C'est tout le sens de l'accusation de « cercle » qu'il formule dans deux lettres importantes³⁶.

Mais si l'on revient à la phrase de Schelling, on voit qu'il semble avoir anticipé et même accordé l'argument de Fichte, puisqu'il écrit que « même si l'on pose arbitrairement *l'objectif* comme le terme premier, nous ne sortons malgré tout jamais *de* la conscience de soi ». Et plus loin : « la conscience de soi circonscrit l'horizon entier de notre savoir, même élargi à l'infini, et qu'elle reste en tout direction ce qu'il y a de plus élevé » (M. p. 26, trad. p. 22). Pourtant, à la page suivante, Schelling maintient malgré tout l'hypothèse d'un réalisme autonome plus originaire, en affirmant que la philosophie transcendantale ne peut pas garantir que son principe soit « absolument indépendant » (*absolut selbständig*). Le savoir absolu est pour moi « quelque chose d'autonome » (*ein Selbständiges*), mais la philosophie transcendantale ne peut pas décider si ce principe est « absolument indépendant », de sorte qu'il est « tout aussi possible (...) que tout savoir soit seulement la modification d'une existence » (M. p. 27, trad. p. 23). Tout l'objet des premières conférences de la doctrine de la science de 1804 sera au contraire d'éliminer cette possibilité et de montrer que le principe du

³⁴ « La science, qui par une abstraction raffinée, ne se fait un objet que de la nature, doit assurément (précisément parce qu'elle fait abstraction de l'intelligence) poser la nature en tant qu'objet *absolu* ; et faire en sorte que celle-ci se construise elle-même au moyen d'une *fiction* ; exactement comme la philosophie doit faire en sorte que la conscience se construise elle-même, par une *fiction semblable*. » (Lettre de Fichte à Schelling du 15 novembre 1800, *Correspondance*, p. 96). Il me semble que les deux fictions ne doivent cependant pas être mises sur le même plan, si l'on ne veut pas tomber dans le « cercle » que Fichte accuse Schelling d'avoir commis.

³⁵ Fichte/Schelling, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 105.

³⁶ Lettre du 8 oct./27déc. 1800 : « Selon tout ce qui a été clairement exposé jusqu'à présent le subjectif, dans votre nature subjective-objective, ne pourrait tout de même être rien d'autre que *l'analogon de notre autodétermination*, que nous avons importé, par la pensée, dans ce qui est la création (la nôtre, incontestablement) de l'imagination (la nature, en tant que noumène). Or le moi ne peut pas être à nouveau expliqué, *de façon inverse*, à partir de ce que, ailleurs, on explique entièrement à *partir de lui*. Mais je ne peux pas vous croire capable d'un pareil manquement. » (*Correspondance*, *op. cit.*, p. 105) ; et lettre du 31 mai 1801 : « Vous m'avez communiqué par après votre vue de la philosophie de la nature. Je reconnus en elle, à nouveau, l'ancienne erreur. (...) Me parvint enfin votre assertion selon laquelle il serait possible de déduire l'intelligence de la nature. Vous dire ce que j'aurais sans aucun doute dit à tout autre, vous rappeler le cercle évident qui consiste à déduire la nature de l'intelligence et inversement l'intelligence de la nature et penser qu'un homme comme vous aurait pu ne pas voir quelque chose comme ça ne pouvait me venir à l'idée. » (*Correspondance*, *op. cit.*, p. 115).

savoir est *absolument* « autostant » (*selbständig*). On peut se demander si cette contradiction est résolue dans le cadre du *Système de l'idéalisme transcendantal*. Franck Fischbach remarque justement que « derrière le parallélisme proclamé des deux sciences apparaissent le privilège de l'idéalisme transcendantal et la subordination de la philosophie de la nature », mais en même temps que le parallélisme conduit finalement Schelling « à la position contraire, c'est-à-dire à la soumission de l'idéalisme au réalisme »³⁷ ! Le parallélisme sur lequel repose le *Système* est-il tenable, ou qu'est-ce qui explique que Schelling le rompe dès 1801 pour privilégier résolument le pôle objectif et la voie de la philosophie de la nature ?

V Deuxième section : « Déduction du principe lui-même »

Comme il l'avait annoncé dans la *Préface*, Schelling se propose dans cette section d'exposer avec « une plus grande clarté qu'auparavant », ce qui a « déjà été dit depuis longtemps soit dans les écrits de l'inventeur de la doctrine de la science, soit dans ceux de l'auteur » (M. p. 4, trad. p. 2). Plusieurs thèmes sont directement repris d'écrits plus anciens : l'idée que le moi, principe inconditionné (*unbedingtes*), ne peut par définition pas être cherché dans une chose (*Ding*), formulée dans *Du moi comme principe de la philosophie* (1795) ; l'interprétation du principe de la philosophie transcendantale comme *postulat*, qui tient le milieu entre le principe théorique (théorème) et le principe pratique (commandement) provient des *Abhandlungen* (1796). Mais d'importants changements, notamment concernant la définition de l'intuition intellectuelle, s'expliquent sans doute par l'influence de la *Seconde introduction à la doctrine de la science* (1797), dans laquelle Fichte précisait le sens à donner à ce concept controversé. Toute la section est une reprise, une confrontation et une discussion explicites du §1 de la *Grundlage* et de la *Seconde introduction*³⁸. On y retrouve notamment la démonstration du caractère dérivé du principe logique formel $A=A$ par rapport au principe formel-matériel moi=moi (M. p. 42-43, trad. p. 37), la définition de l'acte de la conscience de soi comme « identité la plus parfaite de l'être et du représenter » (M. p. 34, trad. p. 29), la définition du concept rapportée à l'intuition (M. p. 35, trad. p. 30), la subordination du *Je*

³⁷ F. Fischbach, *Du commencement en philosophie. Etude sur Hegel et Schelling*, Vrin, p. 78.

³⁸ Traitant de l'intuition intellectuelle, Schelling renvoie d'ailleurs nommément au texte de Fichte (p. 39 de l'éd. *Meiner*, trad. p. 34).

pense kantien au *Je suis* fichtéen³⁹ (M. p. 36, trad. p. 31), la caractérisation du moi comme « proposition infinie » ou jugement thétique sans prédicat (M. p. 36 et 37, trad. p. 31 et 32), la distinction du moi absolu et de l'individualité (M. p. 44, trad. p. 38), la liberté comme « commencement et fin » de la philosophie transcendantale (M. p. 46, trad. p. 40), ou encore la définition du moi comme intuition intellectuelle, « dans laquelle ce qui produit et ce qui est produit sont une seule et même chose » (M. p. 38, trad. p. 33). Même le « dilemme » que Schelling présente et résout à la fin de la section (si le moi absolu n'est pas « quelque chose », *etwas*, alors il n'est rien du tout, puisque tout ce qui est doit être quelque chose ou rien) est encore directement semblable à la section VII de la *Seconde introduction* de Fichte, qui lui donne la même réponse⁴⁰.

Cependant, plutôt que de repérer les marques d'originalité de Schelling (lesquelles ne manquent pas, de la remontée au principe à partir d'une réflexion sur l'antinomie de l'identique et du synthétique, à la définition du principe comme *postulat*, intermédiaire entre le théorème purement théorique et le commandement purement pratique), il importe surtout de réfléchir, au-delà des similitudes verbales, à ce qui est propre à Schelling dans la compréhension intérieure du principe du savoir. On verra que cette spécificité tient particulièrement dans la caractérisation de l'intuition intellectuelle.

La « déduction » du principe proprement dite (M. p. 31-34, trad. p. 26-29). Elle désigne en fait la mise en évidence d'un point indéductible au fondement de notre savoir. Elle s'organise autour de l'opposition entre l'*identique*, assimilé au concept, à la pensée, et le *synthétique*, qui désigne l'objet, le réel. L'opposition de départ entre le subjectif et l'objectif refait ainsi surface, mais cette fois *au sein même* du pôle subjectif, puisqu'il s'agit de découvrir un savoir qui serait à la fois identique et synthétique. Rappelons que la tâche propre de l'idéalisme transcendantal consiste à « partir du subjectif comme premier et absolu, et [à] faire sortir de lui l'objectif » (*Introduction*, §1). Or comment un objet pourrait-il sortir d'un sujet, de ce qui n'est rien d'objectif ? Cela n'est compréhensible que si ce non-objectif est « un *moi*, c'est-à-dire un principe qui *devient* objet pour lui-même » (M. p. 43, trad. p. 38).

Cette solution, analogue dans sa structure à celle de Fichte, revient à distinguer dans l'acte de conscience une composition originaire de savoir et d'être. Dans la *Première introduction à la doctrine de la science*, le terme subjectif (l'intelligence), isolé par le

³⁹ C'est en fait le *Je pense* de Descartes, et surtout le *sum repraesentans* de Reinhold, que Fichte subordonnait au *Je suis* (*Grundlage*, §1). Mais la critique que Schelling fait ici du *Je pense* kantien est exactement celle que Fichte adressait à Descartes et à Reinhold.

⁴⁰ Cf. Fichte, OCPP p. 294-296.

philosophe du mixte intelligence/chose qui constitue le *datum* de l'expérience, s'avère être, au terme de l'abstraction, *autre chose et plus* qu'un subjectif : l'intelligence pure n'est pas un acte de visée subjectif, relatif à un visé dont on aurait fait provisoirement abstraction, mais il apparaît qu'elle possède en elle-même *deux* séries, l'une réelle, l'autre idéale, et qu'elle n'est même rien d'autre que « cette union immédiate de l'être et du voir »⁴¹.

Revenons au raisonnement de Schelling. Tout savoir particulier reposant en définitive sur un savoir inconditionné (cf. section I, M. p. 24, trad. p. 20), la question est d'identifier la nature de cet inconditionné. Schelling remarque que le seul savoir inconditionné est le savoir subjectif que la pensée a d'elle-même : en effet, que A soit égal ou identique à lui-même s'il est posé, cela je le sais *absolument*, sans qu'il me soit besoin de savoir *ce qu'est* A ni s'il existe réellement. Ce savoir est donc absolu, mais il est vide, c'est le savoir de la logique formelle. Pour qu'un savoir soit réel, il faut qu'il soit en outre *synthétique*, c'est-à-dire qu'il ait un objet hors de lui, hors du concept, afin que je sache *quelque chose* – car le réel est « précisément ce qui ne peut être créé par la *simple* pensée » (M. p. 33, trad. p. 28). Mais mon savoir serait alors conditionné par l'existence de la chose. Il faut donc trouver un savoir qui serait inconditionné *tout en étant réel* (synthétique et non pas vide), ou un savoir qui serait réel *sans être conditionné*. Ce qui revient à trouver un point où pensée (concept) et être (réalité) sont identiques, un « point où sujet et objet sont de façon non médiatisée une seule et même chose » (M. p. 34, trad. p. 29). Ce point est l'acte de la conscience de soi, qui est donc l'unique principe de l'idéalisme transcendantal et de tout savoir en général.

Les « Eclaircissements » de la 2^e section et la question de l'intuition intellectuelle

Les dix points présentés comme *Eclaircissements* sont autant de thèses qui convergent vers la question de l'intuition intellectuelle. Pour un lecteur de Fichte, la proximité de ces *Eclaircissements* avec les textes de Fichte déjà mentionnés, est extrêmement frappante. Ainsi le point 2 (b) qui décrit la conscience de soi comme l'acte par lequel sujet et objet ne font qu'un nous renvoie à la définition du moi absolu comme identité du sujet et de l'objet, formulée par Fichte dès 1795⁴² ; le point 4 (d) qui énonce que le moi n'est *rien d'autre* que cet acte de conscience de soi, et n'existe nullement *avant* lui, fait signe vers la section 4 de la *Seconde introduction*, où Fichte, caractérisant le moi pur comme « *zurückkehren in sich* », précise qu'en ce mouvement le *zurück* est en fait premier, et engendre ce sur quoi il fait

⁴¹ Fichte, *Première introduction...*, section VI, OCPP p. 254. Remarquons que dans ce passage, Fichte qualifie cette union immédiate (identité) de l'être et du voir de « synthétique ».

⁴² Par exemple dans la réponse à Schmid parue en 1795 dans le *Philosophisches Journal* (en particulier S.W. II, p. 442-443).

retour ; l'identification du moi et de la pensée du moi au point 5 (e) rappelle le rejet par Fichte de « l'étrange présupposition que le moi serait autre chose encore que la propre pensée de lui-même et que quelque chose d'autre et d'extérieur à la pensée serait au fondement de cette pensée »⁴³ ; comme au §1 de la *Grundlage*, le moi absolu n'est pas objet et ne peut donc recevoir aucun prédicat satisfaisant (point 6 - f) ; etc.

Plutôt que de commenter un à un ces thèmes connus (« le moi n'est pas un objet, mais un pur agir », « le moi n'est que ce qu'il pose », « la conscience pure est identité du sujet et de l'objet », etc.) et d'en retrouver les matériaux dans les textes de Fichte, il me semble plus profitable d'analyser le concept d'intuition intellectuelle présenté au point 7. En lui on verra se dessiner l'originalité du principe de Schelling.

Il faut remarquer que l'intuition intellectuelle est introduite au point 7 pour éclaircir une difficulté : « si le moi n'est absolument pas un objet – une chose, il semble difficile d'expliquer comment un savoir concernant le moi est en général possible » (M. p. 38, trad. p. 32). Dans la *Seconde introduction*, Fichte remarquait aussi que l'acte d'auto-position n'engendre « encore aucune conscience effective », et qu'il n'est donc pas « une conscience, ni même une conscience de soi »⁴⁴. Si le moi est un acte pur, on ne peut alors jamais en prendre conscience comme tel, puisque prendre conscience signifie justement transformer l'acte en substrat, en être : dès que le moi réfléchit sur son acte, celui-ci « cesse en général d'être un acte et il devient un produit »⁴⁵. Il semble donc difficile que le philosophe accède à une connaissance de cet *acte*. Et pourtant, il faut bien que le philosophe sache « de quoi il parle »...⁴⁶

Quelle réponse Schelling donne-t-il ici à cette difficulté ? Le moi doit devenir objet d'un savoir, mais « d'une espèce de savoir tout à fait différente du savoir ordinaire » (M. p. 38, trad. p. 33). Un savoir non représentatif ? Il faut en tout cas que ce savoir soit à la fois libre (artificiel) et producteur de son objet. Or c'est la définition même de l'intuition intellectuelle. L'intuition intellectuelle est l'intuition « dans laquelle ce qui produit et ce qui est produit sont une seule et même chose ». Le moi lui-même n'est donc rien d'autre qu'une « intuition intellectuelle constante » (M. p. 39, trad. p. 33). Ainsi l'intuition intellectuelle est à la fois le moi lui-même et la connaissance que le philosophe a de ce moi ; elle est le moi et

⁴³ *Seconde introduction*, section 4, OCPP p. 270.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁴⁵ *Précis de ce qui est propre à la doctrine de la science au point de vue théorique* (1795), OCPP p. 211.

⁴⁶ *Ibid.*, section 7, p. 293. La phrase complète est : « le philosophe sait sans doute de quoi il parle ; mais une simple intuition ne donne aucune conscience ; on sait seulement ce que l'on conçoit et pense. »

« l'organe de toute pensée transcendante » par lequel le moi est connu. Nous ne sommes plus loin de la « connaissance absolue » de 1801.

Et cela explique aussi que Schelling puisse écrire immédiatement après « beaucoup sont effectivement dépourvus de cette intuition » (M. p. 39, trad. p. 34). Elle est à juste titre pour eux quelque chose de « mystérieux ». Si elle paraît telle à beaucoup, c'est seulement, dit Schelling, que le point de vue transcendantal qui dévoile cette intuition n'est pas accessible à tous – de même que tout un chacun n'est pas doué pour l'intuition géométrique. Or bien que Fichte souligne que « je ne peux pas faire un pas ni lever la main ou le pied sans l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi en ces actes », il accorderait pourtant à Schelling que la connaissance de l'intuition intellectuelle comme telle n'appartient qu'à celui qui apprend à l'isoler – le philosophe. S'il y a un différend entre les deux auteurs, il ne porte donc pas sur la rareté de cette conscience philosophique, mais sur sa *nature* même.

Fichte distingue en effet soigneusement l'intuition intellectuelle (ou le moi comme intuition intellectuelle, identité du sujet et de l'objet) de la conscience libre que le philosophe en prend. La conscience du philosophe (le savoir qu'il a de l'intuition intellectuelle) n'est pas à son tour une intuition intellectuelle, quoi qu'elle fasse fond sur elle. En effet cette « simple intuition » qu'est l'intuition intellectuelle, « ne donne aucune conscience. Or on sait seulement ce que l'on conçoit (*begreift*) et pense (*denkt*) »⁴⁷. Pour Fichte, ce n'est pas par une intuition intellectuelle que le philosophe connaît cette intuition intellectuelle qu'est le moi ; ou du moins, l'intuition intellectuelle ne suffit pas à lui faire *connaître* l'intuition intellectuelle *en tant que telle*. Est-ce cette identité que Schelling affirme lorsqu'il dit que le philosophe transcendantal produit et intuitionne *en même temps* certaines déterminations « de telle sorte que l'acte de produire l'objet et l'intuitionner elle-même soient absolument *un* » (M. p. 39, trad. p. 33) ? Fichte souligne que je dois d'abord agir, *puis* réfléchir à mon agir, reconstituer par la pensée mon action (« Pense-toi, *puis* observe ton action »). L'intuition intellectuelle est ainsi conçue comme une *hypothèse* nécessaire de la pensée : la réflexion (observe ou remarque ton agir) du philosophe fait seulement connaître qu'il est « nécessaire de *penser* cet acte pur comme assise-fondement de toute conscience » (*Grundlage*, §1). Ce n'est donc pas en demeurant dans l'intuition, mais au moyen d'un « *raisonnement* » (*Schluss*) que le philosophe parvient selon Fichte à une « connaissance isolée » de l'intuition intellectuelle⁴⁸ : il doit *concevoir* (*begreifen*) son intuition, c'est-à-dire la *déterminer* par la pensée d'un être opposé pour la saisir en un *concept* (*Begriff*).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Seconde introduction*, section 5, OCPP p. 273.

Cette différence affleure finalement dans l'analyse subtile que Schelling donne du principe comme « postulat », distingué du « théorème » d'une part et du « commandement » d'autre part (M. p. 40-41 et p. 45, trad. p. 34-36 et 39-40). Schelling compare le postulat transcendantal à celui du mathématicien : « on ne peut pas plus démontrer ce qu'est le moi que ce qu'est la ligne » (M. p. 41, trad. p. 36). Et il est clair que je ne peux pas plus forcer quelqu'un à tracer une ligne qu'à se penser lui-même. Pourtant, si le postulat mathématique réclame un acte libre, c'est pour produire un objet qui n'est que théorique – il n'y a pas de *mal* à ne pas vouloir construire une ligne. En revanche « le premier postulat : Pense-toi, construis le concept de ton soi et observe comment tu procèdes », dont parle Fichte⁴⁹ n'est pas qu'une exigence hypothétique (si tu veux savoir ce que j'entends par triangle, alors réalise cette construction), mais une exigence catégorique *et* hypothétique. Elle est en même temps l'acte de l'autonomie, et le « pense-toi » est autant un commandement qu'un postulat. C'est la double nature de ce postulat/commandement qui *m'oblige* à interrompre le processus de fondation que la réflexion théorique laissée à elle-même poursuivrait à l'infini, pour finalement détruire toute fondation (scepticisme) ou la fixer arbitrairement hors du cercle de la conscience (dogmatisme)⁵⁰. C'est seulement, pour Fichte, « par le medium de la loi morale que je m'aperçois (*erblicke ich mich*) »⁵¹, car c'est cette loi qui me donne l'*idée* du moi absolu. Ainsi le fait de ne pas faire abstraction de soi, mais de partir du moi pur comme auto-activité est une exigence de ma nature morale. Si on se décide à ne pas expliquer à nouveau le moi à partir de l'objectif, à le tenir ainsi « pour absolument inexplicable, c'est-à-dire pour notre unique vérité (...) c'est par suite non d'une évidence théorique, mais d'un intérêt pratique : je *veux* être autonome (*selbständig*), c'est pourquoi je me tiens pour tel. Or un tel acte de tenir pour vrai est une *croyance*. Notre philosophie part donc d'une croyance et elle le sait. »⁵² Cet aspect de l'intuition intellectuelle est absent chez Schelling. Pour lui l'intuition intellectuelle est un postulat théorique, comparable à celui du mathématicien, moyen terme entre le théorème et le commandement ; pour Fichte, elle est un postulat pratique, moyen terme entre le postulat et le commandement, qui rend compte de la nécessité de mettre un terme au raisonnement, qui ne porte en lui « aucune frontière immanente » et demande à l'infini un fondement plus élevé. C'est cette différence qui explique que Schelling puisse

⁴⁹ *Seconde introduction*, section 3, OCPP p. 268. La *Doctrine de la science nova methodo* commence par là.

⁵⁰ « Spinoza a dépassé notre [première] proposition, dans la signification qui en a été indiquée. » Mais si « ainsi établi, son système est pleinement conséquent et irréfutable, parce qu'il se développe en un domaine où la raison ne peut le suivre », un tel système est aussi « sans fondement ; en effet, de quel droit dépasse-t-il la conscience pure donnée dans la conscience empirique ? » (*Grundlage*, §1, OCPP p. 23-24).

⁵¹ *Ibid.*, section 5, p. 274.

⁵² Fichte, *Système de l'éthique* (1798), trad. P. Naulin, éd. PUF, p. 30-31.

envisager l'abstraction du sujet pensant et l'hypothèse que le savoir ne soit que le mode d'un être qui nous demeure caché. Et il est à ce titre remarquable que Schelling revienne sur cette question à la fin des *Eclaircissements*, pour réaffirmer l'impossibilité de sortir du cercle de l'idéalisme transcendantal une fois celui-ci posé : le sujet-objet « ne se présente originairement que dans la conscience de soi » (M. p. 42, trad. p. 37).

Remarques conclusives

On voit comment dès ce premier chapitre l'originalité de la philosophie de Schelling se construit par la prise de conscience progressive de ce qui est pour lui une *insuffisance* fondamentale de la doctrine de la science. Insuffisance et non fausseté, puisque la doctrine de la science « tient entièrement pour soi, il n'y a rien à y changer et rien à y faire »⁵³. Tant qu'il envisage son projet comme une extension fidèle à l'esprit de la doctrine de la science, en forme de contre-épreuve (« si je semble m'éloigner de vous, ce n'est que pour me rapprocher complètement »⁵⁴), Schelling recherche l'approbation de Fichte. La philosophie de la nature n'est d'abord pas dirigée contre la doctrine de la science, elle veut seulement en être la contrepartie, la preuve matérielle qui éclairera définitivement la vérité l'idéalisme quelque peu squelettique de la doctrine de la science : « cette voie [celle de la philosophie de la nature] est la plus sûre pour écarter à jamais tous les malentendus sur l'idéalisme » (*ibid.*). La doctrine de la science est donc vraie, mais elle est insuffisante, et même superficielle, puisqu'elle se donne d'emblée la conscience (le *je suis*), et cherche ensuite à montrer seulement que le moi est tout. Or puisque la conscience de soi est effectivement l'horizon de tout l'être, il faut partir non de la fin, mais du début, et montrer comment tout devient = moi, comment la nature d'abord inconsciente se potentialise jusqu'à la conscience de soi. L'insuffisance de la doctrine de la science, c'est qu'elle « procède de façon entièrement logique, n'a rien à voir du tout avec la réalité. » La « réalité » ici, c'est le procès réel par lequel l'être, la nature, s'élève jusqu'à la conscience de soi. La doctrine de la science procède de façon entièrement logique car elle se contente de formaliser le résultat du procès, en oubliant qu'il n'est qu'un résultat. Jusque dans la lettre du 24 mai 1801 et la *Préface* de la *Darstellung*, Schelling croit cet accord possible. Fichte paraît quant à lui bien plus réservé.

⁵³ Schelling, lettre du 19 novembre 1800, *Correspondance*, p. 99.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 102.

L'équilibre du chapitre demeure pourtant instable et le *Systeme* même apparaîtra comme une œuvre de transition : il rassemble ce que Schelling veut retenir de l'idéalisme de Fichte et de ses précédents textes (le *Vom Ich*, les *Briefe*, *Abhandlungen*, etc.), mais il a aussi pour finalité de montrer que cet idéalisme, même développé de façon systématique, est insuffisant à rendre compte de toute la réalité. Insuffisant au point de devenir superflu : il arrive trop tard, n'explique pas ce qui est vraiment essentiel, prend les choses de trop haut, à une puissance trop élevée. Il faut en lisant le *Systeme* voir comment perce l'identité absolue de 1801. Dans la *Darstellung*, Schelling renverra d'ailleurs à plusieurs passages du *Systeme* qui annonçaient clairement la position relative de l'idéalisme transcendantal. Au fond, le résultat du *Systeme* est que l'idéalisme transcendantal est vrai, mais qu'il est quelque chose de secondaire, voire de superficiel. L'idée qui apparaît alors, c'est : « Venez à la physique et reconnaissez le vrai ! »⁵⁵. A tel point que quelques mois après la parution du *Systeme de l'idéalisme transcendantal*, Schelling affirmera que « cet idéalisme-là redevient lui-même une illusion (*Schein*) ; il devient lui-même quelque chose qui peut être expliqué – et par là, la réalité théorique de l'idéalisme s'effondre. »⁵⁶ Seule la philosophie de la nature donne « la véritable explication physique de l'idéalisme » (*ibid.*). C'est justement cette hypothèse, ruineuse aux yeux de Fichte pour la *Selbständigkeit* de l'idéalisme transcendantal, que le point 4 de la première section du chapitre I n'avait pas écarté de façon définitive.

⁵⁵ Schelling, *Déduction générale du processus dynamique* (1800), in Fichte/Schelling, *Correspondance*, p. 149.

⁵⁶ *Ibid.*