

Schelling, Système de l'idéalisme transcendantal.

Par Max Marcuzzi

1^{ère} déduction de la Troisième section (Déduction de la synthèse absolue contenue dans l'acte de la conscience de soi) + 2^{ème} déduction de la Troisième section (Déduction des moyens termes de la synthèse) + 1^{ère} époque A (l'intuition de la limitation).

Du chapitre II, Schelling retient pour commencer l'unicité absolue de l'acte de la conscience de soi, incluant toutes les déterminations du Moi et « tout ce qui est en général posé pour le Moi » (57¹). Il reprend et développe ainsi le dernier paragraphe du chapitre précédent, qui posait à la fois l'unité du Moi et la nécessité de séparer le traitement des aspects du Moi en vue de l'exposition du système. Par là est donnée une indication générale de méthode : si le Moi est un acte, alors cet acte va devoir être décomposé « en plusieurs actes particuliers ». Comme on a vu que le Moi est une synthèse, le multiple synthétisé va consister en ces actes particuliers. La méthode va donc consister à développer l'étude de cette synthèse afin de faire « pour ainsi dire naître *successivement* sous nos yeux ce qui est posé en même temps et tout d'un coup en elle ».

C'est cette décomposition puis réunion des actes particuliers que Schelling appelle ici déduction, parce qu'elle va montrer que l'acte ne peut consister qu'en cette synthèse. Puis Schelling pose une seconde tâche, qui sera de « trouver le contenu entier de cet acte », et qui consistera donc à exposer cet acte dans sa fragmentation artificielle qui permet seule de le comprendre dans son unité effective.

Donc, bien que « dans l'acte originel de la conscience de soi, le Moi tend à devenir pour soi simplement objet, <...> il ne le peut pas sans (*pour l'observateur*) devenir par là-même un dédoublé » (*ein Gedoppeltes*, p. 69). C'est donc bien pour l'observateur, c'est-à-dire pour le philosophe réfléchissant, qu'il y a l'artifice de ce double aspect du Moi, ce qui signifie aussi que pour le Moi lui-même cette dualité n'est pas apparente. Cette distinction sera le principe de la lecture de la première Époque qui distingue dans un premier temps l'étude du produit de la synthèse du Moi du point de vue de l'observateur, puis du point de vue du Moi lui-même.

Tout d'abord, donc, la décomposition de l'acte absolu du Moi est sa décomposition en activité réelle et activité idéale. Montrer l'unité de l'acte absolu à partir de cette dualité va se faire en montrant que chacune des deux activités implique l'autre, de telle sorte que puisse par là être affirmée l'identité des deux, et donc aussi leur unité comme acte de la conscience de soi.

Concrètement, cette identité pourra être affirmée au terme d'un processus d'identification de l'idéal au réel sous la forme de l'identification du Moi réel au Moi idéal (par exemple, en premier lieu, comme identité du sujet et de l'objet dans l'intuition sensible). Schelling avait en effet dit à la fin de g) γ) (p. 55) que dans le Moi il y a une activité infinie réellement limitable et objective, dont la limite est réelle, et une activité opposée, en soi illimitée et non objective, pour laquelle cette même limite est idéale. Cette activité était alors présentée comme une intuition subjective (g) δ), p. 55) et comme fondement de la limitation de l'activité objective et du savoir de cette limitation, de sorte que la nature du Moi pouvait être présentée comme consistant « *précisément en cette identité du devenir-intuitionné et de l'être* » (p. 55). Il s'agit maintenant de déduire cette identité d'abord simplement affirmé.

Le mode général de l'effectuation de cette déduction va avoir deux aspects. Le premier est le suivant : il s'agit, comme on vient de le voir, de montrer que le Moi est un être synthétique. Il faut donc montrer qu'il est composé de deux termes, et quel est le produit de cette

¹ Pagination Meiner.

composition. Par là, nous aurons déterminé le Moi comme objet de notre réflexion. Cela correspond au fait que nous posons librement, en tant que philosophe, le concept du Moi afin de l'observer. Mais ce concept reste un pur et simple concept. C'est pourquoi il est posé par nous et pour nous (« dans le Moi ») en tant qu'objet « mais pas encore pour cela en tant que sujet », p. 57. La question est de savoir si le Moi véritable, le Moi de n'importe quel Moi, et notamment celui du philosophe, est bien le même Moi que celui étudié conceptuellement. Pour répondre à cette question, il n'y a là encore qu'une seule manière de procéder, c'est de réaliser l'identification de ce Moi artificiel librement posé, avec le Moi réel. Autrement dit, il faut montrer que ce qui est posé comme objet dans le Moi est aussi posé comme sujet – lequel sujet n'étant autre que celui qui mène la réflexion, n'est autre que la conscience de soi de celui qui mène réflexivement cette enquête. L'enquête sur le concept du Moi objet, comme conscience d'objet (*Bewusstsein unseres Objekts*) doit donc être menée jusqu'à ce qu'elle s'identifie avec la conscience de soi (*mit dem unserigen* ; p. 58) ; autrement dit jusqu'au point où conscience d'objet et conscience de soi s'identifient.

On a donc affaire à deux synthèses, qui se mettent en place ici, et qui toutes deux tendent vers l'unité à partir d'une dualité. On a d'une part la synthèse du Moi sujet et du Moi objet dans le Moi objet, c'est-à-dire la synthèse des deux concepts d'activité posés dans le concept du Moi sur lequel on réfléchit. Et d'autre part la synthèse du Moi objet et du Moi sujet, c'est-à-dire la synthèse de l'objet sur lequel réfléchit le philosophe et le Moi du philosophe, considéré bien sûr non pas dans son individualité, mais comme valant dans sa nécessité structurelle pour tout moi réfléchissant.

Ce point est développé plus particulièrement dans le *Rappel préliminaire de la Déduction des moyens termes de la synthèse absolue*. Il pose la question du rapport entre le philosophe et son objet. Le problème est de savoir comment le philosophe peut valider son propre discours et situer celui-ci dans le réel, autrement dit, inscrire la possibilité de son discours dans les possibilités générales de ce dont il parle. Si la question se pose, c'est que la réflexion philosophique n'a rien d'une auto-intuition ni d'une compréhension immédiate (*offenbar nicht unmittelbar*, p. 64), mais est au contraire un long détour de la réflexion sur un objet qui, bien qu'il soit réputé nécessaire (le concept), est malgré tout dans un rapport d'extériorité au réel sur lequel il porte et qu'il doit permettre de clarifier. Si le Moi avait une intuition de soi, comme la possibilité en est évoquée dans le cours de l'étude de la sensation, le Moi intuitionnerait son objet tout en se saisissant comme intuitionnant son objet et ainsi il se saisirait comme « Moi complet » (*als vollständiges Ich*, p. 69). La réflexion doit donc faire à sa manière ce que réaliserait l'intuition si elle était possible.

Qu'est-ce que je découvre par la philosophie ? que, « à tout instant, je ne surgis pour moi-même que par un tel acte », c'est-à-dire par un acte synthétique dans lequel « la conscience d'un monde objectif est imbriquée en chaque moment dans ma conscience » et « je conclus donc que, originairement non plus, je ne puis avoir surgi que par un tel acte », c'est-à-dire que « originairement déjà, quelque chose d'objectif doit rentrer dans la synthèse de la conscience de soi et qu'il doit à nouveau émaner de la conscience de soi développée » (p. 64). Jusque là, le résultat est acquis par une simple conclusion, parce qu'on ne cherche à établir qu'une identité que formellement. Les choses se compliquent lorsqu'on veut établir que concrètement ce qui est contenu dans l'acte que produit librement le philosophe correspond à l'acte originel. Ils sont en effet séparés par une différence qui semble insurmontable, à savoir leur statut temporel : l'acte du philosophe a toujours lieu à un moment ou à un autre, c'est-à-dire « dans un moment déterminé du temps », alors que l'acte originel qu'il s'efforce de reproduire librement (*freie nachahmung*) est en dehors de tout temps (p. 65). Ce statut temporel est donc impossible à reproduire. La question est de savoir si cela ne ruine pas à la racine toute prétention du discours philosophique à pouvoir donner une image de ce sur quoi il porte. Ou, pour le dire autrement : comment un acte qui est une partie d'une série peut-il être l'image de

la totalité de cette série, étant entendu pour compliquer le problème que l'acte dans la série est temporel alors que la série totale est en quelque sorte condensée hors du temps ?

Réponse : il faut comprendre l'agir libre en sa radicalité, de sorte que « quiconque saisit en général que le Moi ne naît que par son propre agir, verra également que, par l'action arbitraire dans la série temporelle et qui seule donne naissance au Moi, rien d'autre ne peut naître pour Moi que ce qui par là naît pour Moi originairement et au-delà de tout temps » (p. 65). Commençons par ce qui semble le moins difficile, à savoir par la deuxième moitié de l'énoncé. Il signifie que l'acte arbitraire dans la série du temps ne se distingue pas de l'acte à la fois libre et nécessaire en dehors du temps. Au moment où je philosophe librement je n'expose rien d'autre que ce qui se donne librement à mon philosophe, c'est-à-dire Moi. Donc tous les moyens termes qui vont être exposés par le philosophe pourront être les moyens termes de l'acte absolu, pour autant que « je puisse surgir pour moi-même à chaque instant de la même façon que je surgis pour moi-même originairement ». CQFD, et c'est pourquoi cette considération vient au moment où le philosophe va déduire les moyens termes.

Reste le premier point, qui est que : pour comprendre cela, il faut que je saisisse que « le Moi ne naît que par son propre agir », ou encore que « ce que je suis, je ne le suis que par mon agir (car je suis absolument libre) ». Ce point demande évidemment encore à être établi en montrant que toutes les figures de ma conscience sont des figures de ma liberté, ce qui voudra dire notamment qu'aucune limite de ma conscience ne m'est imposée de l'extérieur, et va faire immédiatement l'objet de l'étude du rapport entre activité réelle et activité idéale. L'important est alors que cette analyse de la liberté dans la conscience dans le temps puisse dorénavant être garantie comme valant pour « l'acte originaire qui, parce qu'il est la condition de toute limitation et de toute conscience, ne vient par lui-même à la conscience ». Par là est garantie la possibilité qu'une construction philosophique reproduise correctement la construction originaire. Pour autant, que le fait de construire une copie fidèle soit possible ne garantit pas que toute copie soit fidèle. En effet, comme elle est construite librement, elle échappe à la nécessité de son modèle. Elle peut donc copier de travers : « s'il n'y a dans la seconde série ni plus ni moins que dans la première, la reproduction est parfaite, il surgit une philosophie vraie et complète. Dans le cas contraire, c'est une philosophie fautive et incomplète qui vient au jour ». Il y a donc malgré tout quelque chose qui échappera toujours à la copie, même réussie, c'est la nécessité incontournable de sa construction : « le libre arbitre <qui s'immisce de la série originaire dans la série reproductrice> ne peut être que formel et ne peut déterminer le contenu de l'action ». Il faut donc du talent (*Talent*, p. 66) pour ajuster les deux séries quant au contenu.

Le plan du propos est donc le suivant : d'abord, déduction de la synthèse, puis recherche des moyens termes de cette synthèse.

I

La déduction de la synthèse consiste principalement à montrer que la conscience de soi ne peut pas être réduite à l'un de ses termes composants. Elle ne peut être ni l'activité limitante pure, car celle-ci, comme activité du sujet pur, qui comme tel est inconscient, « ne vient pas à la conscience, ne devient pas objet » (p. 59) et ne peut donc pas être identifiée à la conscience de soi ; elle ne peut pas non plus être l'activité limitée pure, laquelle « au-delà (*jenseits*) de la conscience de soi » est le Moi comme « pure objectivité » (p. 59). Ce pur objectif « est le seul *en soi* qu'il y ait ». Il n'est donc pas pour soi, donc pas conscient de soi.

Le Moi ne parvient donc à la conscience de soi que comme activité synthétique, comme « activité composée » (*zusammengesetzte Tätigkeit*, p. 60), c'est-à-dire comme synthèse des deux activités dont aucune des deux en soi n'est pour soi. Comment alors « un seul et même Moi » peut-il ainsi être scindé de la sorte, au point qu'il y a non seulement un conflit en lui, mais qu'il est lui-même constitué par ce conflit même » (p. 60, 61) ?

Le thème du conflit apparaît ici comme une nouveauté dans le texte. Il demande deux éclaircissements : tout d'abord pour comprendre en quoi l'opposition demande à être interprétée comme conflit. Et ensuite, pour comprendre entre quoi et quoi il y a conflit.

Premier point. Pourquoi ou en quoi y a-t-il conflit ? Qu'il y ait conflit signifie que les deux directions (des activités opposées) « se suppriment, s'anéantissent ». Autrement dit, si l'activité réelle imposait sa direction, il n'y aurait plus que pure objectivité, sans sujet. Et si l'activité idéale imposait sa direction, il n'y aurait plus d'objectivité. Dans le premier cas, on aurait une nature qui ne serait nature pour personne, et dans le second on aurait un sujet sans aucune représentation. Pourquoi y a-t-il, en quelque sorte, ce risque ? Parce que ces deux activités sont en elles-mêmes illimités, et sembleraient donc voir tendance, si on peut dire, à prendre toute la place, chacune à l'exclusion de l'autre.

Second point. Quels sont les protagonistes du conflit ? Sur ce point, le texte évolue, ce qui pose un problème quant aux premières analyses qui risquent de s'en trouver invalidées et en souffrance d'une reformulation. En effet, tout d'abord, Schelling dit que « ce conflit est moins un conflit d'activités opposées originairement quant à leur sujet qu'un conflit d'activités opposées quant à leur *direction* » (p. 60). Point qui n'est toutefois pas sans incidence théorique puisqu'il conduit à introduire dans le texte l'opposition entre l'*intérieur* et l'*extérieur*, qui dépend directement de la thématique de l'orientation (déterminée ainsi comme conflit du centrifuge et du centripète). Mais ensuite, Schelling dit que « le conflit n'est pas tant un conflit entre les deux facteurs qu'entre, d'une part, l'impuissance à réunir les infiniment opposés, et, d'autre part, la nécessité de le faire ». Or le conflit des directions n'est a priori pas identique au conflit de l'impuissance et de la nécessité. En effet, le conflit des directions considère les deux activités ou directions comme entièrement opposées, tandis que le conflit de l'impuissance et de la nécessité porte explicitement sur le fait de réunir (*vereinigen*) les infiniment opposés, et non plus sur les opposés eux-mêmes. Il importera donc d'essayer de comprendre ce qui se joue dans ce déplacement.

Première forme du conflit : le conflit entre la direction qui va du Moi à l'infini et la direction correspondant à l'effort pour s'intuitionner dans cette infinité. Ce qui est notable dans cette reformulation du conflit par rapport à l'idée, vite abandonnée, qu'il s'agirait d'un conflit d'activités opposées (formulation initiale du point 6 p. 60), c'est que, les activités n'étant pas nécessairement opposées, il pourrait d'agir de deux aspects d'une seule et même activité, ce qui déjà rapproche de l'idée d'une activité synthétique du Moi : c'est une synthèse d'aspects contraires et non, pour ainsi dire, de natures divergentes : « les deux activités appartiennent à un seul et même Moi » (p. 60).

Explication du conflit des directions : « le Moi a la tendance à produire l'infini ; cette direction doit être pensée comme allant vers l'*extérieur* (comme centrifuge) », c'est l'objectif dans le Moi. Inversement, une autre activité va vers l'intérieur, c'est-à-dire revient sur le Moi comme centre. Pourquoi ces activités doivent-elles être pensées comme allant vers l'extérieur et que signifient un tel extérieur et un tel intérieur, n'est pas encore explicable à ce stade du texte : en effet, l'intérieur et l'extérieur ne se distinguent qu'à partir d'une limite qui les sépare, et qui permettra d'ailleurs de donner à cette opposition le sens de l'opposition entre le Moi et le Non-Moi. En tant qu'elles ressortissent de pures activités, les directions ne distinguent en réalité rien du tout. En revanche, il est important que l'activité centripète soit caractérisée comme effort pour s'intuitionner dans cette infinité, car c'est effectivement à partir de là, dans la mesure où l'intuition est liée à la limitation, que vont pouvoir être distinguées les directions. Mais si on analyse cette idée d'un effort pour s'intuitionner dans l'infinité, l'idée de conflit s'atténue : l'activité vers le Moi cherche bien à s'intuitionner, et donc c'est bien une activité centripète, mais elle ne le fait que « dans cette infinité ». Elle ne cherche donc pas à abolir cette infinité, mais plutôt à l'accompagner, à la fixer de façon toujours provisoire. Du coup, on voit que les termes réputés en conflit, comme s'ils ne

visaient qu'à s'abolir l'un l'autre, sont en réalité l'un par rapport à l'autre dans un rapport plus ambivalent : chacun n'existe qu'accompagné et en rapport à l'autre. Si l'activité objective n'était pas fixée par l'activité idéale, elle n'apparaîtrait pas et le Moi ne serait rien ; si inversement l'activité idéale fixait totalement l'activité réelle, elle la figerait et se figerait par là aussi, et cesserait ainsi d'être une activité. De l'un et de l'autre, il « résulterait une inactivité absolue » (*absolute Untätigkeit*, p. 61) et le Moi s'anéantirait. On voit par là que l'activité réelle pourrait exister en soi, mais elle ne serait pas vue. En revanche, l'activité idéale ne peut pas exister en soi, elle doit être rapportée à l'activité réelle. Du coup, l'activité idéale a en elle-même la tension entre être elle-même et se rapporter à son autre, et le Moi en entier est cette double condition, dans la mesure où il inclut cet autre. Mais du coup, on voit que le conflit est en réalité dans l'activité idéale, et par là-même dans le Moi, mais pas dans l'activité réelle.

Mais en disant cela on a déjà quitté le conflit des directions des activités pour passer à un conflit de direction dans l'une des activités : revenir sur soi ou se rapporter à l'autre. Or c'est bien cela qu'exprime la reformulation du conflit, à laquelle on peut donc passer maintenant.

Seconde forme du conflit : le conflit entre l'impuissance et la nécessité de réunir les infiniment opposés. Ce conflit intègre la nécessité pour chacun des termes du conflit de se rapporter à l'autre. Les questions qui se posent ici sont : d'où vient cette nécessité, et : que produit-elle ?

D'où vient la nécessité. Elle vient d'une dimension spinoziste implicite du texte, à savoir, celle qu'exprime la proposition 6 de l'*Ethique* : chaque être s'efforce autant qu'il est en son être de persévérer dans son être. Ce principe implicite articule le rapport entre le *streben* et le *fortdauern*. Il y a, par hypothèse, dans le Moi, une nécessité de durer (même si celle-ci est totalement contradictoire avec le fait que le Moi est en-dehors du temps, et implique un rapport entre l'être et le non être difficile à se représenter dans l'« éternité ») : *Notwendigkeit fortzudauern* (p. 61). Et c'est parce qu'il y a en lui cette nécessité qui lui est manifestement consubstantielle, qu'il s'efforce d'assurer les conditions de sa permanence. Or sa permanence est conditionnée par le maintien du rapport entre les deux activités qui composent le Moi ; donc le Moi pour persévérer dans son être doit faire persévérer le conflit : il va faire effort pour entretenir celui-ci : « *streben, ihn zu unterhalten und dadurch Identität in ihn zu bringen* » (p. 61).

Le problème, c'est que le Moi qui s'efforce dont il est question ici n'existe pas sous cette forme. Il n'y a pas, pour le moment, pour nous qui avons posé et qui décomposons le concept de Moi pour l'étudier, d'autre Moi que celui qui s'est scindé en deux. Donc l'effort ne peut pas être ailleurs que dans l'un, l'autre ou les deux termes qui composent le Moi. Et de fait : « il y a originairement dans le Moi des opposés, le sujet et l'objet ; les deux *se suppriment et pourtant aucun n'est possible sans l'autre*. Le sujet ne s'affirme (*behauptet sich*) qu'en opposition à l'objet, l'objet qu'en opposition au sujet ». Laissons ici de côté la question de savoir ce que pourrait être l'affirmation de soi d'un pur objet, et on voit que la nécessité du rapport à l'autre est en effet inscrite dans les termes de la relation : « aucun des deux ne peut devenir réel sans anéantir l'autre, mais l'anéantissement de l'un par l'autre ne peut jamais avoir lieu précisément parce que chacun n'est ce qu'il est qu'en opposition à l'autre » (*weil jedes nur im Gegensatze gegen das andere das ist, was es ist*, p. 62). Le rapport à l'autre est donc consubstantiel au même, selon une logique qui sera largement développée par Hegel. Du coup, le *streben* est bien l'affaire des termes eux-mêmes, pour autant qu'ils s'affirment, et donc effectivement aussi de leur tout synthétique, à savoir le Moi qui a le souci implicite de se conserver.

Le résultat de cette opération peut être compris de deux manières, ou plutôt il semble qu'il soit formulé par Schelling de deux façons qui n'ont pas le même statut ontologique.

D'une part, ce produit peut être compris de manière immanente au dispositif mis en place ici. Dans ce cas, la synthèse, c'est-à-dire la conscience de soi, est le produit immanent du conflit, c'est-à-dire l'équilibre entre une nécessité et une impossibilité saisies au niveau des deux termes en présence (par l'une, par l'autre ou par les deux).

D'autre part, ce produit peut être compris de manière transcendante au dispositif mis en place, comme un tiers (*ein Drittes*, la traduction renforce la substantification du tiers en disant « un troisième [terme] », un « [terme] médiateur ») qui leur serait, en quelque sorte, extérieur, et qui ajusterait les deux termes l'un à l'autre à partir de cette situation de surplomb.

Voyons les deux. Tout d'abord la compréhension immanente de la synthèse. Elle signifie simplement que la conscience naît d'une composition de directions. L'opérateur de la synthèse, ce sont les termes de la synthèse eux-mêmes. Cette manière de comprendre les choses ouvre à la perspective que l'identité de la synthèse (puisque la synthèse produit une identité) correspond à ce qui est identique dans les deux activités, comme ce sera le cas pour la sensation.

Mais le texte présente aussi le tiers comme s'il venait en plus des deux activités opposées ; c'est tout à fait clair dans la reprise formelle de toute l'argumentation : selon elle, les deux termes sont originellement idéels : il n'y a pas d'objet ni de sujet pur : « Ils ne deviennent réels qu'en se partageant pour ainsi dire dans la réalité (*sollen beide reell werden, so müssen sie in die Realität gleichsam sich teilen*, p. 63). Mais ce partage de la réalité entre les deux, le subjectif et l'objectif, n'est précisément possible que par une troisième activité du Moi, oscillant entre les deux (*zwischen beiden schwebende Tätigkeit, ibid.*) ». On aurait ainsi une « progression de la thèse à l'antithèse, et de là à la synthèse, *ibid.* », synthèse qui serait cette troisième activité, et en laquelle se manifesterait la dimension proprement créative du Moi, puisqu'il à partir des activités qui le constituent originellement, il en créerait une nouvelle qui serait irréductible à l'une et à l'autre. Dans ce cas, il faudrait comprendre que c'est cette tierce activité qui produit l'identité des deux activités, au sens où elle tend à « introduire en elle < dans la contradiction > l'identité » (*Streben ihn <den Widerspruch> zu unterhalten und dadurch Identität in ihn zu bringen*, p. 61 (déjà cité ; trad. P. 53). Ainsi le résultat du conflit, produit par le conflit, serait-il ce qui met fin au conflit, pour autant que cela lui est possible sans se supprimer lui-même.

Il me semble que la suite du texte, c'est-à-dire l'explication de l'intuition dans la première époque, parle plus souvent le langage de la première solution que de la seconde, en particulier, avec les concepts de substrat, d'équilibre (*Gleichgewicht*) et de « [produit] commun » (*Gemeinschaftliches*, p. 68, 69). Mais il est vrai que juste après avoir décrit un équilibre par synthèse immanente, le texte ajoute alors que ce substrat naît « au moyen d'une tierce activité », ce qui renvoie à la seconde option.

II

La question qui se pose alors est de savoir en quoi consiste le résultat synthétique du conflit présenté dans la Déduction de la synthèse absolue contenue dans l'acte de la conscience de soi (Schelling continue en effet de parler de conflit d'activités bien qu'il ait expliqué qu'il s'agit d'autre chose, ex. p. 66). Pour le déterminer, il faut revenir sur la manière dont se réalise concrètement la synthèse, et donc sur ce qui a été fait jusqu'à présent.

Par liberté absolue a été posé un Moi comme sujet objet. On a vu que ce Moi devait être limité, et qu'il ne pouvait être limité que par lui-même. Il faut donc à présent revenir sur les conditions de cette limitation en voyant comment elle se réalise dans le rapport des deux activités l'une envers l'autre, puis déterminer le produit qui naît de cette limitation.

Pour être limité dans son unité, le Moi doit être limité dans sa dualité. Il faut donc déterminer quel acte est susceptible de limiter le Moi dans ses deux activités à la fois, ce qui reviendra à expliquer en quoi consiste, à ce niveau, la conscience de soi. Par conséquent il

faut montrer que c'est nécessairement la conscience de soi qui pose la limite de l'activité réelle et idéale. Que cela soit possible tient au fait que, dans la perspective transcendantale ici suivie, « être intuitionné et être sont une seule et même chose » (p. 58). Et donc, la limitation idéale entraîne la limitation réelle. Si du réel n'est pas limité, il ne sera pas saisi par la conscience de soi et sera, de ce fait, au-delà de l'intuition. Il ne pourra pas apparaître, mais pourra toutefois être *pensé*, comme on l'a vu, en tant que pure et simple objectivité, comme l'objectif en soi, une abstraction que le philosophe peut cependant reconduire au Moi dont il est un aspect (l'activité réelle considérée pure).

Donc, « l'activité idéale (celle qui réfléchit la première) nous donne déjà une raison de poser l'activité limitable comme finie » (p. 67), l'activité limitable étant l'activité réelle et objective. La question est alors de savoir comment se fait la limitation de l'activité idéale. Dans un premier temps (*zunächst, ibid*), l'acte de la conscience de soi ne nous explique pas comment l'activité subjective est limitée. Puisqu'elle est principe de toute limitation elle ne peut par elle-même être limitée : elle est « absolument illimitable » (*schlechthin unbegrenzbar*). L'explication qu'en donne Schelling est une sorte de chiasme entre activité objective et activité subjective : « si la première, en tant qu'originellement illimitée, et de ce fait même limitable, est libre selon la matière, mais limitée selon la forme, la seconde, en tant qu'originellement illimitable, sera par le fait même, si elle est limitée, libre seulement selon la forme et non selon la matière » (p. 67). Cela précise comment se distribuent liberté et limitation, sans toutefois donner encore le principe ni la nécessité de cette distribution. Or, expliquer « comment l'activité idéale, admise jusqu'ici comme illimitable, peut, elle aussi, être limitée », est la tâche de la philosophie théorique. L'entreprise sera engagée dans les analyses de la Première époque. Elle va tout d'abord se centrer essentiellement sur le point de vue de l'observateur, c'est-à-dire elle va étudier le rapport de l'activité réelle et de l'activité idéale considérées toute deux objectivement, de l'extérieur. Ensuite, « conformément à la méthode de la philosophie théorique qui consiste à déduire également pour le Moi idéal ce qui est posé dans le Moi réel (pour l'observateur) » (p. 70), elle sera centrée essentiellement sur le point de vue du Moi étudié lui-même, c'est-à-dire qu'il faudra montrer comment l'intuition se pose comme intuition du point de vue de l'intuition qui ne connaît rien d'autre qu'elle-même, ce qui revient à « expliquer comment le Moi en arrive à s'intuitionner comme limité » (*ibid*).

Pourquoi, tout d'abord, et cette question se pose pour le philosophe qui observe les termes en présence, l'activité idéale doit-elle être limitée ? Elle le doit parce qu'elle est « elle-même engagée dans ce conflit ». Il faut que les deux activités soient réciproquement limitées l'une par l'autre pour se compénétrer (*durchdringen*) dans un produit commun (*in einem Gemeinschaftlichen* – Schelling souligne ici la communauté plutôt que la productivité ; et il rapporte cette communauté à l'activité limitatrice des deux activités elles-mêmes, et non d'une activité tierce). Donc l'activité idéale doit être limitée tout en étant illimitable, c'est-à-dire que sa limite ne pourra pas être réelle (*wirklich*), c'est-à-dire qu'elle ne pourra pas être limitée de façon durable. Du coup, selon un processus qu'on voit se mettre en place dans la *Grundlage der gesamten WL* de Fichte, la limite ne pourra être posée que pour être aussitôt supprimée, mais comme elle devra de nouveau être posée elle se trouvera toujours déplacée par rapport à sa position précédente. « Seule, par conséquent, l'activité réelle demeurera limitée, mais l'activité idéale demeurera absolument illimitée » (p. 70).

Reste maintenant à savoir comment le Moi arrive lui-même à s'intuitionner comme limité, autrement quelle est la manifestation subjective de ce que nous venons de décrire objectivement.

Le geste essentiel ici consiste à réduire ici le Moi à l'activité idéale : « ce que nous appelons Moi ici, est simplement l'activité idéale ». Pourquoi ? parce que maintenant il s'agit de montrer comment le Moi s'intuitionne comme limité. Donc il faut adopter, en quelque sorte, le point de vue de l'intuition. Ce qui ne veut pas dire que l'activité réelle disparaisse en

soi, mais qu'elle n'apparaît plus pour l'activité idéale que telle que, justement, elle peut lui apparaître : à savoir comme une activité du moi, comme une activité « attribuée au Moi », c'est-à-dire comme posée par l'activité idéale. Toutefois, cette activité réelle, bien que posée par le Moi, doit rester activité réelle et se manifester dans sa réalité, c'est-à-dire dans sa différence, sans quoi le Moi se figurerait être toute réalité, ce qui, on y reviendra tout à l'heure, l'abolirait. Il faut donc qu'en elle quelque chose soit posé par le Moi et que quelque chose ne soit pas posé par le Moi. Il doit donc y avoir un *principe de l'identité* entre les deux activités, et un principe de leur distinction. Autrement dit il faut expliquer la différence entre le Moi et ce qui apparaît au Moi comme n'étant pas lui.

Quel est donc le principe de distinction des deux activités ? C'est, comme on l'avait déjà vu lorsqu'a été abordé le thème de la direction des activités qui composent le Moi, la limite (« même les directions opposées des deux ne peuvent précisément non plus être distinguées que par la limite », p. 71). et plus précisément la limite posée dans l'activité réelle. En effet : l'activité idéale étant illimitable, la limite ne peut pas être sa limite. C'est donc la limite de l'activité réelle, de sorte qu'avec la manifestation de la limite se manifeste aussi le réel dans sa différence d'avec l'idéal. Mais s'il n'y avait que cela, l'activité réelle apparaîtrait comme totalement autre que l'activité idéale, ce qui n'est pas le cas, puisque les deux sont synthétiquement mises en commun. La question, dit Schelling, est de savoir comment ceci est pensable. La réponse est radicalement idéaliste. En effet, que sont l'activité réelle et l'activité idéale avant toute limitation ? Schelling y revient à plusieurs reprises dans le texte : elles sont des activités idéales (p. 58 : « dans son principe, la conscience de soi est simplement idéale, mais par elle le moi naît pour nous en tant que simplement réel » (pour nous = pour la conscience commune ; « la réalité absolue, précisément parce qu'elle est absolue, n'est pas une réalité ; p. 63 : « les deux opposés sont donc dans leur opposition simplement idéels »)). Paradoxalement, donc, et c'est pourquoi la solution est idéaliste, à tous les sens où cela pourra s'entendre, l'activité réelle est fondamentalement idéale. Elles ont par conséquent cette idéalité en commun, et il en reste toujours quelque chose, même après que par la position de la limite l'activité idéale se soit distinguée de l'activité réelle. A partir de là, il est toujours possible de trouver dans l'activité réelle quelque chose d'identique à l'activité idéale, en quelque sorte leur substrat idéal commun. L'activité idéale trouve ainsi dans l'activité réelle ce qui lui reste identique, et elle s'y intuitionne comme si elle s'intuitionnait elle-même : « c'est la première auto-objectivation du Moi » (p. 71), qui est ainsi une sorte d'auto-intuition de l'activité idéale dans ce qui d'elle-même subsiste dans l'activité réelle. L'idéalité est ainsi en elle-même le vrai principe de la synthèse.

Mais ce qui est ainsi intuitionné ne constitue pas le tout de l'activité réelle, sans quoi l'activité idéale s'intuitionnerait comme si elle était tout. Donc il faut maintenant poser le principe de différence. Or, ce qui est ainsi intuitionné, dit Schelling, est le positif, c'est-à-dire ce qui correspond au fait d'être des activités du Moi : à savoir, soit l'idéal, comme Moi idéal pur, qui préexiste à la scission engendrée par la limite, soit l'idéal qui se conserve dans l'activité idéale, ou dans la part de l'activité réelle qui, comme idéale, reste positive. Ainsi, « dans la mesure où le Moi intuitionnant reconnaît dans l'objectif le positif, l'intuitionnant et l'intuitionné sont un » (p. 71). Mais l'activité réelle qui subsiste hors de l'intuitionné est dès lors à comprendre comme le négatif, et alors « ce qui trouve n'est plus un avec ce qui est trouvé » (*ibid.*).

La question est donc maintenant de comprendre ce qu'est ce négatif. Et c'est sur ce point que la conscience commune et le philosophe divergent. En effet, « nous, qui philosophons, nous savons très bien que la limitation de l'objectif a son unique fondement dans l'intuitionnant ou le subjectif. Le Moi *intuitionnant lui-même* ne le sait pas et ne peut pas le savoir » (p. 72). Pourquoi pas ? Parce que « le Moi ne peut à la fois intuitionner et s'intuitionner comme intuitionnant, donc pas non plus comme limitant ». Donc le négatif est

la limitation, laquelle n'apparaissant pas au Moi intuitionnant comme subjective, lui apparaît comme objective, c'est-à-dire comme non posée par lui-même. Donc, dans la mesure où dans toute intuition il y a limitation à être cette intuition et pas une autre, cette intuition est pour une part comprise comme étant dans le Moi, et hors du Moi, dans le Moi pour ce qui s'y manifeste, mais hors du Moi pour autant que cette manifestation est forcément limitée. Cette limitation, qui est inhérente au fait même d'intuitionner, est donc aussi nécessairement comprise comme « affection par un Non-Moi » (*Affektion eines Nicht-Ich*, p. 72). Ainsi une sensation apparaît-elle toujours comme étant une sensation du sujet (subjective) mais comme étant aussi un caractère de l'objet, lequel est censé expliquer pourquoi il s'agit de cette sensation-ci, et donc une sensation limitée à telle ou telle détermination (*bestimmtheit*). La détermination de la sensation est de ce fait expliquée par la conscience commune par l'affection par un Non-Moi. Et une philosophie qui s'en tient au point de vue de l'objet (du Moi), et reste en coalescence avec son objet (le Moi), explique forcément la sensation par la chose en soi.

En revanche, une philosophie qui comprend les choses correctement, comprend que le Moi ne trouve en soi rien qui lui soit absolument opposé, mais que le Moi trouve quelque chose comme lui étant opposé, ce qui veut dire que ce n'est opposé au Moi que pour ce qui concerne la manière dont c'est trouvé (p. 73). Autrement dit, c'est la manière dont quelque chose est trouvé qui lui donne son apparence d'opposition, parce que par là le Moi se trouve lui-même comme limité par quelque chose qui lui semble opposé, bien qu'il se limite lui-même. Cette opposition n'est donc que l'expression de l'opposition plus fondamentale entre la tendance infinie de s'intuitionner soi-même, qui est le Moi idéal et illimitable, celui qui trouve, et le moi affecté, qui est ce dans quoi est trouvé ce qui semble opposé. Cela signifie du coup que ce qui est trouvé cesse d'être étranger à celui qui trouve dès lors que celui-ci n'est plus considéré comme celui qui trouve (p. 74). Autrement dit, si on considère l'activité pure, avant toute limitation, et donc avant de pouvoir trouver quelque chose, elle n'est plus opposée à rien qui lui serait étranger (*etwas Fremdartiges*). Ce qui veut dire que le moi empirique apparaît toujours comme investi par quelque chose qui lui est étranger, et qui le manifeste indifféremment comme intuitionné ou comme intuitionnant, puisque ce qu'il ressent (ou qu'il trouve, *das Gefundene oder Empfundene*) n'est toujours que lui-même : dans la sensation, ce qui est immédiatement senti, c'est toujours le Moi : « quand nous ressentons, nous ne ressentons jamais l'objet, aucune sensation ne nous donne un concept d'un objet ». Elle est négation d'activité, et comme telle absolument opposée au concept. Mais aussi, il faut comprendre qu'elle n'est rien d'autre que négation d'activité, activité supprimée, et donc elle est quelque chose de subjectif pour autant qu'être sujet c'est toujours être limité de telle ou telle manière.

La question qu'on peut se poser, est de savoir ce qui reste de l'activité réelle. Dans les Suppléments, Schelling dit que maintenant le Moi n'est rien d'autre qu'activité idéale. Cela laisse entendre que l'activité réelle n'est rien d'autre que l'activité idéale dans la mesure où celle-ci s'intuitionne, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de positif, et qui constitue aussi le positif de l'activité réelle. Ainsi faudrait-il comprendre l'énoncé comme quoi la possibilité de la sensation repose sur « la tendance infinie du Moi idéal de s'intuitionner dans le réel » (p. 75) non pas comme un intuitionner dans un réel qui préexisterait, mais comme un intuitionner dans un réel qui ne se constitue que par cette intuition. Et c'est d'ailleurs ce que disaient les énoncés qui avaient déjà souligné le fait que la réalité ne naît que de la position de la limite, c'est-à-dire de l'intuitionner.

III

Trois points peuvent être notés pour conclure. Ils concerneront successivement la question de la contingence de la limite ; la question de l'impossibilité de l'intuition totale. Et enfin la question de la nécessité du mouvement et de l'histoire de la conscience de soi.

Premièrement, la question de la contingence de la limite. Le texte a établi que toute que le Moi pose sa limitation originelle et la ressent comme lui étant opposée. C'est là une illusion, qui tient au fait que sa limitation lui semble étrangère. Elle semble étrangère au Moi, parce que le fait que la limite ne semble être que trouvée détermine celle-ci comme étant contingente, comme quelque chose dont on pourrait faire abstraction (p. 71). Ce qui donc paraît étrange, c'est que quelque chose de nécessaire, à savoir la limitation, prenne une forme contingente, à savoir la contingence de la limite, c'est-à-dire de telle ou telle sensation. Ce point, dit Schelling, est l'« incompréhensible et l'inexplicable de la philosophie » (p. 79), et il faut malgré tout assumer le fait que l'accidentel ne renvoie pas à une chose en soi (p. 77). Et un idéalisme qui affirmerait au contraire que la production de la limitation originelle se fait librement et consciemment supprimerait toute réalité du savoir, au lieu que l'idéalisme transcendantal accorde là dessus « aussi peu de liberté que pourra jamais le souhaiter un réaliste ». Pour qu'il y ait un savoir objectif, il faut, contrairement à ce que pourrait affirmer un idéalisme absolu, que le Moi trouve quelque chose de déterminé, qui ne dépende pas de lui : « la vérité de tout savoir repose sans aucun doute sur le sentiment de la contrainte qui l'accompagne » (p. 77). Il faut donc que l'activité idéale libre soit libre dans l'instant, mais que le motif de sa limitation lui vienne du passé : rien ne peut limiter activement le Moi dans son agir libre, que l'inertie du passé. Telle est la forme que prend pour nous la limitation de l'intuition. De là vient la contrainte qui conditionne toute objectivité du savoir. La question de comprendre le pourquoi de telle ou telle limite déterminée revient donc à vouloir comprendre le pourquoi de telle détermination du passé. Cette recherche renverra toujours à quelque chose d'antérieur à propos de quoi la question pourra encore être posée. Cela veut dire que la limitation du Moi correspond en fait à la limitation globale par laquelle il se développe sur une série entièrement déterminée. Sa limitation est donnée « une fois pour toutes » (*mit der im Selbstbewusstsein enthaltenen Synthesis ist die Begrenztheit ein für allemal gegeben*), (p. 78) et ses multiples représentations ne sont que les diverses modalités de son développement. Il faut donc distinguer entre la limitation originelle et la limitation dérivée. La première renvoie à notre finitude absolue et à la tendance du Moi à devenir objet pour lui-même ; elle est nécessaire mais indéterminée. La seconde est déterminée, et elle est également nécessaire, parce que la première ne peut pas en fait rester indéterminée. Pourtant, le type de détermination de la seconde est absolument incompréhensible et semble contingent, car on ne peut pas expliquer ni comprendre pourquoi la nécessité première s'exprime dans cette nécessité seconde. Il faut distinguer le fait (que je sois limité) et la manière (dont je le suis). Il fallait que je sois limité, mais pourquoi de la manière dont je le suis, étant entendu qu'il fallait que ce soit d'une certaine manière, tel est l'« incompréhensible et l'inexplicable de la philosophie ».

Deuxièmement, la question de l'impossibilité de l'intuition totale. Cette question est évoquée à plusieurs reprises sous la forme d'une fiction : qu'en serait-il si le Moi s'intuitionnait comme s'intuitionnant. A chaque fois Schelling répète la même réponse, par exemple que le Moi ne peut pas « s'intuitionner comme intuitionnant, et donc par non plus s'intuitionner comme limitant » (p. 75). Mais que se passerait-il dans le cas contraire ? En l'expliquant, Schelling justifie l'impossibilité de cette intuition. Si la synthèse des activités opposées était un produit durable et stable, alors, dit Schelling, on aurait « de fait une construction du Moi lui-même, non comme simple objet, mais comme sujet et objet à la fois »

(p. 69). Que voudrait dire que ce produit « réellement inactif ou inactivement réel » (p. 68) soit ainsi fixé (*fixiert*) ? Cela voudrait dire que l'activité idéale en reste à cette construction et de ce fait le Moi serait une « nature sans vie, sans sensation ni intuition » (p. 70). Autrement dit, l'activité idéale ne serait rien de plus que ce substrat fixé, et en intuitionnant celui-ci elle s'intuitionnerait bien elle-même en même temps qu'elle intuitionne l'objet : elle s'intuitionnerait donc effectivement comme objet en tant que sujet objet, c'est-à-dire comme sujet complet. Mais par là même, cessant d'être activité pour se réduire à un substrat, elle cesserait d'être intuition. C'est pourquoi, paradoxalement, ce sujet complet qui s'intuitionne lui-même ne pourrait plus s'intuitionner et se réduirait à une nature sans intuition. Du coup, le conflit doit perdurer dans la conscience de soi. S'il ne peut pas être fixé dans le produit d'un acte unique, il ne peut donc que se déployer dans une infinité d'actes, ce qui nous conduit au troisième et dernier point :

La question de la nécessité du mouvement et de l'histoire de la conscience de soi. On a vu plus tôt que tous les actes d'une conscience de soi avaient leur nécessité qui dépendait de la limitation absolue et originelle de la conscience de soi. Mais on a vu aussi qu'ils se déployaient en représentations singulières, et ces représentations sont en nombre infini. Ce serait une tâche infinie que d'avoir une vue complète de l'infinité d'actions qui leur correspondent. Pourtant, si cela était possible, comme l'activité du Moi est identique à la constitution du réel, cette vue complète donnerait une vue complète du monde objectif tout entier dans sa cohésion totale : « et toutes les déterminations de la nature devraient nous être dévoilées jusque dans l'infiniment petit » (p. 67). Mais on peut toutefois considérer que l'acte synthétique unique et absolu de la conscience de soi contient toutes ces déterminations unifiées et condensées, en quelque sorte dans l'éternité extra temporelle du Moi pur, le déploiement du temps dans lequel est inscrit le Moi empirique permettant le déploiement de toutes ces actions et la saisie des représentations qui leur correspondent.

Cette tâche infinie est impossible à accomplir. Elle devrait pourtant l'être si on voulait fournir une image parfaite du Moi dans notre savoir. La philosophie doit donc se contenter d'une tâche finie, qui consiste à recenser et à présenter de façon liée les actions essentielles, celles qui font époque. L'étude de la sensation en était la première. On a vu que Schelling se contentait d'en donner le principe. Toutefois, conformément à ce qui vient d'être dit, mettre à jour toutes les sensations qu'un Moi peut produire (comme modalités de sa limitation), reviendrait à donner une déduction de toutes les qualités de la nature.

Parler ici d'une histoire de la conscience de soi revient donc à assumer le fait que la philosophie ne peut se déployer que dans la succession ; c'est ce qu'on voit depuis la mise en place et le dédoublement du concept de Moi pour les besoins de son étude. Pour caractériser cette histoire, Schelling la réfère à son « principe progressif » qui est l'activité idéale qui a été présupposée comme étant illimitable. Si toutefois on considère cette histoire par le résultat qu'elle annonce, et l'horizon d'explication de la nature et du monde objectif qu'elle se fixe comme utopie scientifique, on peut aussi la comprendre tout simplement comme histoire de la constitution de la réalité dans ses déterminations concrètes essentielles.