

AVERTISSEMENT :

Le texte que vous venez de télécharger doit être cité comme suit :
Jean-Christophe Lemaitre, « La *Darstellung meines Systems der Philosophie* de Schelling : identité, fondation, fondement », Documents de travail du séminaire Schelling / Fichte aux Archives Husserl, Paris (2008-2009), conférence du 9 janv. 2009 disponible sur le site : <http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article339>.
Aucune autre publication de ce texte ne peut avoir lieu sans l'autorisation de l'auteur.

Séminaire Schelling-Fichte des Archives Husserl

La *Darstellung meines Systems der Philosophie* de Schelling : identité, fondation, fondement

9 janvier 2009 – Jean-Christophe Lemaitre

Introduction : La *Darstellung meines Systems der Philosophie* comme réponse aux problèmes architectoniques posés par le *Système de l'idéalisme transcendantal*

La *Darstellung meines Systems der philosophie* (*Exposition de mon système de la philosophie*, désormais *Darstellung*) a été publiée dans la *Zeitschrift für spekulative Physik*, dont Schelling lui-même est l'éditeur, au printemps 1801, soit un an après la parution du *Système de l'idéalisme transcendantal* (désormais *SIT*). Cet intervalle a vu en outre la publication de deux autres œuvres, elles aussi dans la *Revue de physique spéculative*, l'*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* (*Déduction générale du processus dynamique ou des catégories de la physique*) et l'*Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (*Appendice à l'essai de M. Eschenmayer concernant le vrai concept de la philosophie de la nature et la façon correcte de résoudre ses problèmes*, désormais *Sur le vrai concept*), œuvres publiées auxquelles il faut ajouter les lettres échangées avec Fichte, notamment celle du 19 novembre 1800. Cette activité philosophique particulièrement intense et prolifique peut être appréhendée en fonction d'une problématique centrale, à savoir celle de la manière dont il faut penser les rapports entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale. La philosophie de la nature, dont le projet prend naissance dès l'*Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* (*Aperçu général de la littérature philosophique la plus récente*) et se développe à partir de 1797, n'a pas encore reçu, aux yeux de Schelling, le caractère systématique qui doit pourtant lui revenir et le statut fonctionnel précis qu'elle doit remplir au sein de l'édifice général de la philosophie. Les premières œuvres de *Naturphilosophie* portent des titres qui manifestent par eux-mêmes ce manque de contour systématique : l'œuvre de 1797 propose simplement des « idées » pour la constitution d'une philosophie de la nature, en reprenant le titre de l'œuvre de Herder, *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* ; la *Weltseele* de 1798 est une « hypothèse » de la physique ; enfin, l'œuvre de 1799 se présente comme une « première esquisse ». La tentative de fournir à la philosophie de la nature un statut systématique précis se fait jour dans l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, mais surtout dans l'introduction au *SIT*, introduction dans laquelle Schelling affirme un principe

méthodologique et architectonique, qui ne sera pas sans poser de problèmes, celui d'un parallélisme entre d'une part la philosophie transcendantale, qui prend comme point de départ ce qu'il y a de subjectif dans le savoir, et d'autre part la philosophie de la nature, qui adopte quant à elle le point de départ opposé, à savoir l'objectif. Ces deux disciplines constituent à elles deux le système de la philosophie, et l'une doit conduire à ce qui constitue le point de départ de l'autre¹. Ce parallélisme, davantage proclamé théoriquement que véritablement mis en œuvre dans chacune des deux disciplines, suscite un grand nombre de problèmes que le précédent séminaire consacré au *SIT* a mis au jour et sur lesquels je ne reviendrai pas en détail ici. Ce que l'on peut simplement indiquer au préalable, c'est que les œuvres succédant au *SIT* manifestent la volonté de dissiper ces difficultés et qu'il est convenu de considérer la *Darstellung* comme le surmontement des deux points de vue partiels représentés respectivement par la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale par l'édification d'un point de vue supérieur, celui de la raison absolue comme indifférence du subjectif et de l'objectif. Le présent exposé s'attachera donc, dans une certaine continuité avec la séance précédente, à étudier la manière dont la *Darstellung* entend répondre aux difficultés posées par les écrits antérieurs et à voir si cette réponse peut être considérée comme satisfaisante.

La *Darstellung* apparaît souvent (et c'est d'ailleurs la manière dont Schelling présente lui-même cette œuvre, à la fois au moment même de sa parution et à l'occasion des regards rétrospectifs qu'il jettera plus tard sur son propre parcours) comme l'œuvre par laquelle Schelling affirme pour la première fois un système philosophique pleinement original et s'émancipe de la tutelle fichtéenne en inaugurant la philosophie de l'identité. Or, une lecture attentive de l'œuvre montre que sa signification et sa place au sein de la philosophie schellingienne ne sont pas aussi univoques qu'il y paraît au premier abord. Le contexte dans lequel elle prend naissance, à savoir la reprise de problèmes issus du *SIT* et de la polémique avec Fichte, l'héritage de thèmes provenant de la première philosophie de la nature, la place vacante de la philosophie idéale pourtant annoncée dans l'avertissement, tous ces éléments en font une œuvre manifestant davantage l'évolution et la mutation en cours de la pensée de son auteur que la présentation définitive et achevée d'un stade stable de cette pensée. Certes, on pourra rétorquer que le corpus schellingien présente la particularité que chaque œuvre qui le compose peut être vue comme une œuvre de transition ; néanmoins, si l'on se contente

¹ Voir *SIT*, *Sämtliche Werke*, éd. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861 (désormais *SW*), III, pp. 339-342, *Historisch-kritische Ausgabe*, éd. Harald Korten et Paul Ziche, Reihe I Werke, Band 9-1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 2005 (désormais *HKA*), pp. 29-32, tr. Christian Dubois, Paris-Louvain, Vrin-Peeters, 1978, pp. 7-9.

d'apprécier la *Darstellung* par rapport aux autres œuvres composant le système de l'identité, force est de reconnaître qu'elle ne revêt pas le caractère d'achèvement qui revient à d'autres. Il faut en effet attendre les *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (*Expositions supplémentaires tirées du système de la philosophie*, désormais *Fernere Darstellungen*) de 1802 et l'article consacré à la construction en philosophie de 1803 pour trouver une réflexion méthodologique approfondie et pour que la philosophie de l'identité se voie dotée d'un organe et d'une méthode appropriés (à ce titre, l'invocation du *mos geometricus* spinozien dans la *Darstellung* apparaît davantage comme une pose un peu factice que comme la réappropriation mûrie et rigoureuse d'une méthode inspirée des mathématiques) ; il faut attendre le dialogue *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (*Bruno ou Du principe divin et naturel des choses*) pour trouver une pensée du fini et de son rapport à l'infini plus satisfaisante, en tout cas plus claire, que les indications données dans la *Darstellung* ; c'est surtout dans le *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (*Système de l'ensemble de la philosophie et de la philosophie de la nature en particulier*) de 1804 que les principes de la philosophie de l'identité seront exposés avec la systématisme et la rigueur requises, que la philosophie de la nature sera proprement réformée en fonction des exigences du nouveau système, que le passage de la philosophie réelle à la philosophie idéale sera indiqué de manière plus précise et qu'une philosophie idéale sera conçue, bien que de manière encore très incomplète et beaucoup moins développée que la philosophie de la nature. En outre, la *Darstellung* développe, précisément en lien avec le débat avec Fichte autour du rapport entre philosophie de la nature et philosophie transcendantale, et dans la continuité avec les œuvres antérieures de philosophie de la nature, une pensée du fondement (*Grund*) et de l'existence, qui trouvera son expression la plus achevée dans les *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (*Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rapportent*) de 1809, qui constituent pourtant une rupture avec le système de l'identité.

Malgré ce caractère foncièrement transitoire et inaccompli de la *Darstellung*, certains éléments apparaissent comme décisifs dans la compréhension de la démarche schellingienne au tournant du dix-neuvième siècle : la pensée de l'indifférence quantitative et de l'identité absolue, la conception de l'identité comme totalité et infinité et celle du fini et du particulier qui en découle, la transformation du schéma des puissances élaboré dans la philosophie de la nature, la déduction du *primum Existens* qu'est la matière, le passage du *primum Existens* au *secundum Existens*, c'est-à-dire de la matière à l'organisme.

Nous souhaitons donc ici donner un aperçu de la manière dont ces différents thèmes sont introduits et traités dans la *Darstellung* afin de clarifier les termes de la polémique avec Fichte des années 1800 et 1801, bien que la *Darstellung* ait des interlocuteurs et des influences multiples : Eschenmayer, Brown et Baader, entre autres, pour la *Naturphilosophie*, le Kant des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Reinhold et Bardili à travers la discussion de l'interprétation du principe d'identité proposé par ce dernier dans son *Grundriss der ersten Logik (Précis de logique première)*, et enfin Hegel, avec qui Schelling collabore étroitement à Iéna à cette époque. Avant de présenter une lecture interne de la *Darstellung*, de ses thèses et de son mode d'exposition, il nous semble opportun de situer le présent texte dans le cadre de la discussion qui a eu lieu à la séance précédente. Le reproche que Schelling fait à Fichte touchant le formalisme du point de vue de la *Wissenschaftslehre* (désormais *WL*), et son manque de contenu, est motivé par une préoccupation plus profonde eu égard à laquelle cette attention portée au contenu n'est que le corollaire. Cette préoccupation est au fond similaire à celle qui anime Fichte lui-même, bien que les deux auteurs y répondent de manière radicalement différente, et conçoivent les termes mêmes de la question de manière distincte. Cette question est celle de la légitimation du système philosophique, et de ce que Alexander Schnell a indiqué comme constituant la question des conditions de possibilité de la question des conditions de possibilité. Cette interrogation se traduira chez Fichte par le passage d'un point de vue de la réflexivité à celui de la réflexibilité². Pour Fichte, Schelling ne parvient pas à une telle exigence, car lui échappe la notion de *Grundreflex*, de réflexion fondamentale, c'est-à-dire la manière dont la réflexion se fait réflexion de réflexion pour fonder son propre point de vue et conférer au principe de la philosophie l'évidence nécessaire à l'accès au savoir absolu (ce qui passe par une génétisation de ce principe). Schelling se pose pourtant lui-même cette question et c'est cette préoccupation qui constitue le fondement des reproches qu'il fait à Fichte. Pour Schelling, la perspective fichtéenne n'est pas suffisamment fondée, dans la mesure où précisément le Moi de la *WL* entend se fonder lui-même : le sujet-objet subjectif prétend constituer la totalité du système en se fondant lui-même, dans une autonomie radicale. Cette démarche aboutit à un formalisme vide, dans la mesure où cette légitimation est insuffisante. Elle s'avère insuffisante car le sujet de la *WL* est appréhendé dans une identité à lui-même toujours déjà

² Voir Alexander Schnell, « Du *Système de l'idéalisme transcendantal* à la *Darstellung* : la correspondance Schelling / Fichte », Documents de travail du séminaire Schelling / Fichte aux Archives Husserl, Paris (2008-2009), conférence du 19 décembre 2008 disponible sur le site : <http://www.euophilosophie.eu/recherche/spip.php?article339>, p. 18.

constituée, comme Moi conscient, et face auquel on pose un objet lui aussi d'emblée constitué comme non-Moi. Ce que ne voit pas le *Wissenschaftslehrer*, c'est que le Moi conscient, sujet de la philosophie transcendantale, n'est que la puissance supérieure d'une subject-objectivité qui se laisse déjà repérer dans ce qui apparaît à la philosophie transcendantale comme simple objet posé en face du sujet. C'est ce qu'affirme Schelling au § 63 de l'*Allgemeine Deduktion*³, dans lequel il indique qu'une réforme de l'idéalisme transcendantal visant à corriger ce qui lui apparaît comme une lacune de ce dernier a été initiée dès le *Système* de 1800 puisque y a été montrée l'analogie entre les moments de la déduction de la matière et ceux de l'histoire de la conscience de soi. Ce que Schelling suggère ici c'est que le *SIT* a pour fonction de faire la démonstration de l'identité entre les époques de la conscience de soi et les étapes de la construction de la matière, à partir du Moi lui-même : c'était le but même de la théorie de l'intuition productive. Il s'agit donc de démontrer l'« identité du dynamique et du transcendantal »⁴. Le *SIT* produit ainsi une modification sensible de la démarche qui doit être celle de la philosophie transcendantale : celle-ci doit s'efforcer de reconnaître les caractéristiques de son propre procès dans ce qui constitue, du point de vue du Moi de la conscience seulement, son autre, à savoir le non-Moi ou la nature.

La question qui se pose alors consiste à s'interroger quant à ce qui distingue au fond la déduction de la matière telle qu'elle a lieu dans le *SIT*, donc dans la philosophie transcendantale, et celle qui est menée dans la philosophie de la nature proprement dite. Cette question est abordée par Schelling dans le texte rédigé en vue de répondre aux critiques adressées par Eschenmayer à la *Naturphilosophie (Sur le vrai concept)* dans lequel le philosophe distingue entre un idéalisme de la nature et un idéalisme du Moi⁵. Schelling ne disqualifie pas le point de vue de la *WL* caractérisé comme le philosophe de la philosophie (« Philosophiren von der Philosophie »⁶) et reconnaît même sa primauté du point de vue du sujet philosophant, puisque le philosophe sur la philosophie a pour but de répondre à la question de savoir comment la philosophie est possible. Or, la réponse à cette question proposée par la philosophie transcendantale présuppose d'emblée la réalité de la philosophie même et implique que le point de départ est constitué par ce qui est la plus haute puissance : la question de l'origine de cette puissance même ne peut donc trouver de réponse au sein de la philosophie transcendantale comprise comme philosophie de la philosophie et ayant comme

³ Schelling, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*, *SW IV*, pp. 76-77, *HKA I*, 8, pp. 364-365, tr. Myriam Bienenstock in Fichte-Schelling, *Correspondance (1794-1802)*, Paris, PUF, 1991, pp. 149-150.

⁴ *SIT*, *SW III*, p. 452, *HKA I*, 9-1, p. 148, tr. Christian Dubois, Paris-Louvain, Vrin-Peeters, 1978, p. 105.

⁵ *Sur le vrai concept*, *SW IV*, p. 84, tr. Emmanuel Cattin in Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, Paris, Vrin, 2000, p. 152.

⁶ *Ibid.*

principe d'appréhender tout ce qui se présente à son examen comme dépendant de l'identité du sujet agissant et du sujet intuitionnant cet agir, de l'inséparabilité de l'agir et du réfléchir sur l'agir. Tout objet, au sein de cette philosophie, est donc toujours déjà un objet repris par la conscience, conscience qui est toujours présupposée et dont on n'a pas expliqué l'origine. L'objection de circularité qu'adresse Fichte à Schelling dans sa lettre rédigée le 8 octobre 1800 et adressée à Schelling le 27 décembre de la même année est ici retournée par Schelling contre Fichte lui-même pour la raison que la déduction de la conscience qui a lieu dans la *WL* ne se produit qu'au moyen des caractéristiques mêmes de la conscience, toujours déjà présupposées. S'impose donc la nécessité d'une discipline qui fasse abstraction de ce que la *WL* présuppose comme donné et qui s'interroge sur les conditions extrinsèques de possibilité de ce donné en vue d'accéder à un véritable objectif, en l'occurrence le pur sujet-objet objectif tel qu'il se présente dans la nature, à partir duquel seulement on peut comprendre la possibilité de s'élever jusqu'à la puissance supérieure du sujet-objet subjectif. A ce propos, Schelling prévient que les malentendus qui peuvent survenir quant au projet de philosophie de la nature proviennent du sens qu'il faut attribuer aux termes d'objet et d'objectif. L'objectif, en tant qu'objet de la philosophie de la nature, n'est pas à interpréter au sens d'un objectif en soi, c'est-à-dire comme quelque chose de purement réel (« real »), mais déjà comme quelque chose d'« idéal et réel tout à la fois »⁷. C'est précisément dans l'objectivation de cet idéal-réal, et donc dans l'expurgation de l'élément idéal qui y est présent, que consiste le procès de potentiation qui aboutit au point de vue de la conscience. Le Moi de la conscience, pour précisément prendre conscience de lui-même et s'intuitionner lui-même en tant qu'agissant, doit poser en face de lui un objet réifié, c'est-à-dire rendu purement et simplement réel, dépourvu de toute idéalité⁸. La philosophie de la nature reçoit alors comme fonction de briser ce point de vue de la conscience finie dans laquelle se meut la philosophie transcendantale, et dont la destination s'avère ainsi essentiellement pratique puisque c'est au plus point dans la sphère pratique que le Moi peut réaliser cette intuitionnabilisation de son activité, qui passe par la réification de l'objet. C'est d'ailleurs le caractère d'inachèvement de ce processus propre au sujet de la philosophie transcendantale qui, dans le *SIT*, conduisait à son propre dépassement dans les deux derniers chapitres de l'œuvre.

Pour résumer la position de Schelling dans les œuvres de l'année 1800, on peut dire qu'il s'agit pour lui d'expliquer pourquoi il y a deux séries, une série idéale et une série réelle, sachant qu'une explication complète et satisfaisante de cette dualité de séries ne peut avoir

⁷ *Ibid.*, *SWIV*, p. 87, tr. p. 154.

⁸ C'est ce que montrait le *SIT*.

lieu qu'en prenant comme principe le caractère originairement idéal et réel à la fois de chacune des deux séries. Or la *WL* fichtéenne ne le fait que du point de vue d'une seule des deux séries, celle du Moi, de la conscience, ce qui s'avère insuffisant puisque l'autre série n'est appréhendée qu'en tant qu'elle est conditionnée par la première. Pour que le système soit légitimé et fondé, il faut qu'il soit complet. Il faut donc que l'existence des deux séries et en même temps leur identité soient déduites du point de vue des deux séries, et non pas du point de vue d'une seule. L'identité du sujet et de l'objet – puisque c'est de cela qu'il s'agit à chaque fois⁹ – doit être montrée du point de vue du sujet, mais également du point de vue de l'objet, sans quoi le choix de la série du Moi de la conscience pour constituer le système de la philosophie dans sa totalité apparaît comme un choix arbitraire, non légitimé et non fondé.

Cependant, cette représentation du système de la philosophie et des deux parties qui le composent n'est pas sans poser de sérieuses difficultés, accentuées par la critique même de Fichte que développe Schelling. En effet, les propos énoncés dans *Sur le vrai concept* semblent mettre à mal le parallélisme de la philosophie transcendantale et de la philosophie de la nature proclamé dans le *SIT*. Dans la réponse à Eschenmayer, qui retranscrit de manière publique les échos de la discussion privée avec Fichte, Schelling repense à nouveaux frais les rapports entre les deux disciplines en donnant une préséance explicite à la philosophie de la nature. Il y affirme en effet que l'idéalisme de la nature est originaire, et celui du Moi, dérivé. Cette affirmation s'explique par ce que nous avons indiqué plus haut, à savoir que le point de vue de l'idéalisme du Moi, de la philosophie transcendantale ou encore de la *WL*, est non seulement partiel, mais encore en un sens arbitraire dans la mesure où il ne prend pas la peine de fournir l'explication de son point de départ. La *WL*, et son caractère partiel, appelle la promotion d'une philosophie « purement théorique »¹⁰ qui sera constituée par la philosophie de la nature. La philosophie transcendantale est ainsi rabattue du côté de la philosophie pratique, ou du moins, la partie théorique de la philosophie transcendantale est minorée, voire renvoyée au statut d'une pensée dont le point de départ et le principe du déploiement sont arbitraires et partiels et doivent être dépassés. La priorité de la philosophie de la nature est affirmée explicitement en raison même de ce caractère théorique qui lui confère la possibilité de fonder théoriquement le point de vue de l'idéalisme transcendantal. Cette position constitue un glissement par rapport à ce qu'affirmait Schelling dans le *SIT*, à savoir que la

⁹ C'est ce qui fait que la réflexion schellingienne s'inscrit de manière absolument radicale dans l'idéalisme allemand. A ce titre, ce qu'Alexander Schnell a affirmé, lors de la précédente séance, à propos de Fichte, à savoir que la philosophie ne doit pas chercher l'absolu dans un être en soi (ce que l'on sait depuis Kant), mais « dans la *corrélacion* être-penser (et ensuite dans le point de l'unité et de la disjonction de cette corrélation) » s'applique au plus haut point à Schelling : *op. cit.*, p. 3.

¹⁰ *Sur le vrai concept*, *SW IV*, p. 92, tr. p. 158.

démonstration théorique de l'identité du dynamique et du transcendantal, de l'équivalence des deux disciplines, avait lieu dans la partie théorique de l'idéalisme transcendantal, et non dans la philosophie de la nature¹¹. La philosophie transcendantale se voyait ainsi conférer un avantage sur la philosophie de la nature, qui plus est un avantage proprement théorique. La situation s'inverse donc ici, mais si l'on tient compte de cet amendement significatif, quel statut faut-il dès lors accorder à la partie théorique de la philosophie transcendantale ? Celle-ci apparaît en effet comme dépendante de la philosophie de la nature :

Les actes qui sont déduits dans la partie théorique de l'idéalisme sont des actes dont des puissances simples existent dans la nature et sont établies dans la philosophie de la nature¹².

La partie théorique de la philosophie transcendantale apparaît ainsi comme la répétition à la puissance supérieure des actes qui sont mis au jour et déduits dans la philosophie de la nature. La démarche théorique de la *WL* est de cette manière quasiment réduite à une apparence, c'est-à-dire à un point de vue qui occulte l'origine réelle des actes qui le composent. A ce titre, la *WL* se réalise proprement dans la pratique, dans la mesure où le rapport qu'elle institue entre le sujet et l'objet reçoit dans ce domaine une véritable légitimité, puisque la réification de l'objet qui a lieu dans la partie théorique sert dans la partie pratique à la réalisation de la destination propre du Moi. *A contrario*, Schelling a pourtant reconnu quelques pages plus haut que le projet de philosophie de la nature ne peut naître que de la philosophie transcendantale :

Tout philosophe, par conséquent aussi le philosophe purement théorique par lequel surgit la philosophie de la nature, présuppose, pour être subjectivement possible, la Doctrine de la science, et en appelle à elle¹³.

La nécessité même du projet de philosophie de la nature ne peut se faire jour que sur le fond d'une réflexion transcendantale, dont les limites mêmes conduisent à un tel projet¹⁴. Telle est la condition pour que la philosophie de la nature soit bien un idéalisme de la nature, et non pas un dogmatisme réaliste. Au cours de l'année 1800, entre le *SIT* d'une part, et l'*Allgemeine Deduktion, Sur le vrai concept* et les lettres à Fichte d'autre part, s'opère un glissement qui rend la perspective même du *SIT* de plus en plus fragile, voire caduque. Les

¹¹ *SIT*, SW III, p. 331, *HKA* I, 9-1, p. 25, tr. p. 3.

¹² *Sur le vrai concept*, *ibid.*

¹³ *Ibid.*, SW IV, pp. 88-89, tr. p. 155.

¹⁴ C'est d'ailleurs ce qui se produisait dans le *SIT*, où la partie pratique du système conduisait au chapitre sur la téléologie qui jetait les fondements d'une authentique philosophie de la nature, distincte du traitement qu'avait reçu l'objet naturel dans les parties précédentes.

parties composant le système total du savoir doivent démontrer la même chose, à savoir l'identité du subjectif et de l'objectif, de deux points de vue différents. Comme nous l'avons vu, ce parallélisme est difficile à maintenir et les lignes de partage, ainsi que les rapports de priorité et de secondarité entre philosophie de la nature et philosophie transcendantale, philosophie théorique et philosophie pratique, sont mouvants. Soit la philosophie de la nature et la partie théorique de la philosophie transcendantale disent la même chose et cette identité est justifiée au sein même de la partie théorique de la philosophie transcendantale, soit cette partie théorique de l'idéalisme du Moi finit par apparaître comme factice, arbitraire, ou encore purement et simplement inutile. La question du rapport entre les deux parties du système s'avère difficile à résoudre, et le système ainsi conçu offre un visage peu satisfaisant vis-à-vis, précisément, de l'ambition spéculative de systématicité, dans la mesure où aucune des deux parties ne se suffit totalement à elle-même et où on perçoit mal la manière dont il faut les articuler. L'affirmation de la préface du *SIT* concernant l'opposition éternelle des deux sciences et leur impossibilité à se fondre en une seule¹⁵ se fait de plus en plus embarrassante eu égard à la nouvelle perspective que Schelling souhaite désormais promouvoir.

Cette situation donne lieu à deux conséquences : 1) le déséquilibre croissant entre les deux parties du système fait que l'une des deux prend le dessus sur l'autre (en l'occurrence, la philosophie de la nature finit par s'imposer comme la seule philosophie théorique légitime et adéquate, ce qui relativise ainsi fortement le point de vue qui est celui de la philosophie transcendantale, au moins dans sa dimension théorique) ; 2) l'idée d'un point de vue surplombant et réunissant les deux points de vue partiels de l'idéalisme de la nature et de l'idéalisme du Moi dans un idéalisme absolu se fait de plus en plus urgente (c'est cette urgence qui aboutit à la rédaction de la *Darstellung*). Ces deux conséquences, qui signifient l'abandon ou le dépassement de la perspective du *SIT*, indiquent déjà également quels seront les problèmes rencontrés lors de la mise en œuvre du nouveau système. Le rapport entre philosophie de la nature et philosophie transcendantale, s'il pouvait paraître insatisfaisant sous certains aspects, présentait du moins l'avantage de fournir un certain modèle de fondation de la philosophie : ce modèle de fondation se caractérise par l'exigence de complétude qui est le sien, et qui se distingue par là du modèle mis en place par Fichte, que l'on peut inversement caractériser par une exigence d'autonomie, ou plutôt d'autodétermination. L'absoluité se définit chez Schelling à la fois comme infinité et complétude, ce que refuse précisément Fichte, par exemple dans la critique qu'il développe du § 10 de la *Darstellung* dans ses

¹⁵ *SIT*, SW III, p. 331, *HKA* I, 9-1, p. 25, tr. p. 3.

remarques *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling (Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme)*. Le § 10 de la *Darstellung* a pour fonction de démontrer l'infinité de l'identité absolue. L'argument de Schelling repose sur l'idée que si l'identité absolue était finie, il faudrait qu'elle contînt en elle-même le fondement de sa propre finitude, ce qui serait contraire à son absolutité même. Fichte conteste cette idée en soutenant que le fait que l'identité absolue soit finie par elle-même ne contredit en rien son absolutité, puisque « l'absoluité est la pure *autodétermination* »¹⁶. Se cristallise ici ce qui sépare profondément les deux auteurs et qui concerne la fondation d'un système du savoir absolu. Dans la perspective qui est celle de Schelling, le point de départ de l'enquête philosophique, qu'il s'agisse du point de départ de la série réelle, comme de celui de la série idéale, doit être capable de faire la preuve de sa complétude, c'est-à-dire de son identité avec l'autre point de départ possible de la philosophie ; ce n'est que de cette façon que la philosophie peut constituer un idéal-réalisme. La *Darstellung* se présentera simultanément comme l'approfondissement d'une telle conception de la fondation du système philosophique, et comme sa mise en difficulté : approfondissement, dans la mesure où une forme de parallélisme est maintenu dans le système de l'identité entre série réelle et série idéale, et il s'agit bien dans chacun des deux cas de faire la preuve de son identité avec l'autre, et par delà cette identité avec l'autre, de montrer que chaque série est l'expression de la même identité absolue (il s'agit donc de fonder ce parallélisme sur un point de vue surplombant qui assure l'identité des deux parties) ; mise en difficulté, dans la mesure où cette réflexion sur la fondation initiée sous l'impulsion de la discussion avec Fichte conduit Schelling à développer une pensée du fondement, du *Grund*, qui menace, comme nous le verrons, les principes mêmes du système de l'identité. En outre, la conséquence 1), à savoir que l'une des parties prend le pas sur l'autre, se fait sentir au sein du nouveau système, puisque la proclamation de la nécessité d'une partie correspondant à la série idéale ne trouvera pas de véritable effectuation dans les œuvres ultérieures du système de l'identité, en tout cas certainement pas de la même manière que la partie correspondant à la série réelle. La promotion de la philosophie de la nature, qui provoque le passage au point de vue de l'identité absolue, est aussi paradoxalement ce qui met l'accent sur les limites de ce même point de vue, notamment en ce qui concerne le statut de ce qui devrait prendre la place de l'ancienne philosophie

¹⁶ Fichte, *Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme, Nachgelassene Werke*, éd. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, de Gruyter, 1962 (désormais *NW*), III, p. 377, *Gesamtausgabe*, éd. Reinhard Lauth et Hans Gliwitsky, Reihe II Nachgelassene Schriften, Band 5, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979 (désormais *GA*), p. 493, tr. Emmanuel Cattin in Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie, op. cit.*, p. 178.

transcendantale et que Schelling appelle plus volontiers désormais philosophie idéale, ou philosophie de l'esprit.

Après ces remarques introductives, il est temps d'étudier comment Schelling s'attache à résoudre ces problèmes dans la *Darstellung*.

La *Darstellung meines Systems der Philosophie*

L'avertissement qui ouvre la *Darstellung* situe précisément l'entreprise menée par Schelling dans l'œuvre qui va suivre au sein de l'intention de clarifier les rapports entre philosophie transcendantale et philosophie de la nature et de se placer au point d'indifférence des deux disciplines. Ayant déjà développé pour une large part les thèmes abordés dans cet avertissement dans mon introduction, je me permets de passer directement à l'exposé du système proprement dit.

La raison absolue comme indifférence du subjectif et de l'objectif : §§ 1 à 7

La *Darstellung* débute par une définition de la raison absolue, qui est introduite dans le § 1 et qui se prolonge dans les §§ 2 et 3. Il est à remarquer (et de nombreux commentateurs l'ont fait) que le § 1 est intitulé par Schelling « Erklärung », éclaircissement ou explication : ce premier paragraphe n'a donc pas le même statut que d'autres propositions qui font l'objet d'une démonstration. Dans tout le développement de l'œuvre, les paragraphes qui porteront le titre de « Erklärung » auront pour fonction d'introduire une définition, de « nommer » quelque chose, à la manière en quelque sorte d'une convention à accepter comme telle¹⁷. Schelling parlera d'ailleurs au § 2 de la définition de la raison posée au § 1 comme d'une exigence : il exige de son lecteur l'adoption de la définition la plus vraisemblable de la raison, en attendant de produire une compréhension plus positive de celle-ci. Schelling « appelle » donc la raison, raison absolue, soit l'« indifférence totale du subjectif et de l'objectif », en présentant cette définition comme un « Sprachgebrauch », une façon de parler, qui constitue le point de départ à partir duquel il est possible de s'élever jusqu'au concept proprement philosophique et spéculatif de la raison absolue. Cette élévation est possible par la réflexion (« Reflexion »). Ce processus de réflexion se porte sur ce qui prend place entre le subjectif et l'objectif, et cela est possible en faisant abstraction du pensant. La raison cesse alors

¹⁷ Ce sera le cas par exemple des éclaircissements constitués par ou ajoutés aux §§ 26, 27, 42, 54, 61, 76, 82, 99, 108, 111, 139, 143, 145, 147, 158 : dans la quasi-totalité de ces paragraphes est employé le verbe « nennen ». Il s'agit donc bien de définir un terme. L'*Erklärung* se distingue ainsi de l'*Erläuterung* qui a pour fonction d'explicitement une proposition, dans ses présupposés ou dans ses conséquences.

d'apparaître comme quelque chose de subjectif, mais du même coup se dérobe à toute pensée qui en ferait quelque chose d'objectif. Dès que l'abstraction s'opère sur l'un des deux termes, ce sont les deux termes et l'opposition tout entière qui disparaissent, car chacun n'a de sens précisément que dans la relation à son opposé. Dans la *Darstellung*, Schelling tente de penser une voie médiane entre la tendance soit à objectiver l'indifférence du subjectif et de l'objectif, soit à la subjectiviser, ce qu'il excluait par exemple dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*¹⁸, et de passer ainsi d'une conception négative de l'indifférence comprise comme abstraction vis-à-vis du subjectif et de l'objectif, à une conception positive de l'identité absolue. L'enjeu primordial des premiers paragraphes de la *Darstellung* est en effet le passage de l'indifférence à l'identité, deux notions qu'il faut se garder d'amalgamer, puisque leur distinction permettra à Schelling d'édifier un principe en vue du développement processuel du système.

La démarche de Schelling est donc la suivante au début de ce texte : partir d'une exigence, en quelque sorte conventionnelle et exprimée sous la forme d'une définition, adressée au point de vue de la conscience commune et décrire les conditions qui permettent de parvenir au concept proprement philosophique de la raison absolue. Ainsi les représentations que l'on donne fréquemment du système de l'identité et qui font du problème fondamental de cette philosophie celui de la déduction du fini à partir de l'autodotation de l'absolu ne me semblent pas tout à fait exactes, ou du moins pas tout à fait complètes. Certes, l'une des difficultés auxquelles sera confrontée l'exposition du système concerne effectivement la manière de montrer comment une apparence de finitude est possible au sein d'une infinité absolue. Cependant, l'existence de la finitude ne fait aucun doute chez Schelling : elle est évidente et première. Le point de vue de la raison absolue se conquiert par un processus d'abstraction, c'est-à-dire d'arrachement au point de vue fini de l'entendement, qui s'avère donc premier pour nous, bien qu'il ne soit pas premier en soi, si l'on veut appliquer ici la distinction aristotélicienne entre les deux formes de primauté. La doctrine de l'unité absolue qui est celle de la *Darstellung* et de tout le système de l'identité ne s'impose que sur le fond de la dualité, dont il s'agit de mettre au jour le caractère d'apparence¹⁹. L'exposé des *Fernere Darstellungen* débutera d'ailleurs par une analyse des modes de la connaissance commune avant de passer à celle du mode absolu de connaissance. On peut sans doute reprocher à Schelling le caractère expéditif et lapidaire avec lequel ce passage du point

¹⁸ Voir notamment la neuvième lettre, *SW I*, p. 328, *HKA I*, 3, p. 98, tr. Jean-François Courtine in Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)*, Paris, P.U.F., 1987, p. 200.

¹⁹ Je souscris ainsi pleinement aux affirmations de Judith Schlanger dans son ouvrage *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*, Paris, P.U.F., 1966, p. 109.

de vue de l'entendement à celui de la raison est traité dans la *Darstellung*. Mais l'on peut peut-être expliquer cela par le fait que Schelling, au seuil de cette œuvre, considère les analyses développées dans le *SIT* comme acquises. C'est ce qu'indique en un sens l'avertissement dans lequel Schelling renvoie explicitement au *Système* de 1800, dont l'exposition de l'idéalisme qui y est menée est toujours d'actualité, bien que concrètement, comme je l'ai indiqué plus haut, un certain glissement s'opère entre les thèses du *SIT* et celles de la *Darstellung*, notamment du point de vue de la conception architectonique du système.

Les §§ 2 et 3 ont pour fonction de compléter l'indication énoncée au § 1 à propos de la raison absolue en affirmant que tout est dans la raison (§ 2) et que la raison est une et identique à elle-même (§ 3). Le mode de démonstration de ces deux propositions est identique : il s'agit d'un raisonnement apagogique. Le § 2 débute par un énoncé négatif (« en dehors de [la raison] rien ne peut être ») et s'achève par un énoncé positif (« tout est en elle »). Le présent paragraphe établit l'identité de la raison avec ce qui est, l'identité de la pensée et de l'être. La manière dont est menée ici le développement des propositions concernant la raison absolue pourrait laisser croire que l'on a affaire avec ces paragraphes 2 et 3 à un argument ontologique selon lequel du fait même que nous pensons quelque chose, cette dernière est, et que l'essence de cette chose englobe l'existence. De nombreuses formulations de Schelling dans les premiers paragraphes de la *Darstellung* peuvent résonner comme renvoyant à une démonstration du type de celle mise en place par ce que la tradition a caractérisé comme argument ontologique²⁰. Fichte ne manquera pas de relever ce point dans ses remarques *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, à propos notamment du § 3, dans lequel sont censées être démontrées l'unité et l'identité à elle-même de la raison²¹. En quoi ces premiers paragraphes de la *Darstellung* peuvent-ils prêter le flanc au reproche de mobiliser un argument ontologique, et ce reproche est-il justifié ? En réalité, il ne s'agit pas à proprement parler de poser un être dont l'essence enveloppe immédiatement l'existence. Il faut en effet remarquer que dans la formulation de l'identité de la pensée et de l'être à laquelle les paragraphes en question procèdent, c'est la pensée, ou plus exactement la raison, qui est première. On part de la définition de la raison pour évaluer s'il peut être dit exister quelque chose en dehors d'elle. Ce qu'indique alors Schelling c'est qu'il est contradictoire de statuer sur l'être de quelque chose comme si cet être pouvait être accordé en dehors de la raison,

²⁰ On peut se référer par exemple au supplément 1 du § 8 selon lequel l'identité absolue « est par cela qu'elle est pensée, et il appartient à l'essence de l'identité absolue d'être » (*SW IV*, p. 118, tr. p. 51).

²¹ Voir Fichte, *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling* : « à partir du simple concept de l'absolu, de l'être-à-partir-de-soi-même on ne peut pas davantage conclure à l'unité ou à la multiplicité de celui-ci qu'à l'existence de quelque chose de tel » (*NW III*, p. 373, *GA II*, 5, p. 489, tr. p. 175, voir également à propos du § 9, *ibid.* *NW III*, p. 376, *GA II*, 5, p. 492, tr. p. 177).

comme si l'être pouvait être accordé à une chose sans que celle-ci soit par là même pensée. Je ne peux déclarer l'être de quoi que ce soit en dehors de la raison : il n'y a que ce qui est dans et pour la raison qui peut être déclaré être. Schelling énonce ici un principe radicalement idéaliste et criticiste : je n'accède dans la pensée à ce qui est que pour autant que ce qui est est pour la pensée²². La position d'un être en soi extérieur à la raison auquel la pensée pourrait cependant se rapporter comme le pur subjectif vis-à-vis du pur objectif consiste en une illusion²³. Il est intéressant de constater à ce propos que Schelling inverse, d'un point de vue terminologique, les rapports entre le phénomène et la chose en soi tels qu'ils sont pensés par Kant, en radicalisant la position critique de ce dernier : c'est la chose en soi qui relève de l'apparence, du phénoménal (l'*Erscheinung* et le *Schein* sont assimilés par Schelling), non seulement du point de vue de sa connaissabilité (ce qui est la thèse de Kant), mais de son être même (ce qui est la thèse de Schelling ; il faut entendre cette thèse en tenant compte du fait que l'être y est pensé précisément comme identité de l'être et de la pensée), et c'est le phénoménal, à savoir ce qui est pour la pensée et ce que la pensée pense comme étant, qui constitue l'en soi.

C'est à partir du point énoncé dans le § 2 que l'unité de la raison et simultanément son identité à elle-même peuvent être prouvées au § 3. En effet, l'indifférence du subjectif et de l'objectif comprise comme identité de l'être et de la pensée implique immédiatement l'unité de la raison absolue, puisqu'il a été démontré au paragraphe précédent que rien n'est en dehors de la raison. Seulement, ce qu'apporte ce § 3 par rapport aux deux paragraphes précédents, c'est que cette unité n'est pas seulement *ad extra*, mais également *ad intra*, selon les mots mêmes de Schelling, et qu'elle se dit aussi comme identité à soi-même. La démonstration de l'unité de la raison absolue se fait en effet sur deux fronts, d'abord en montrant qu'il ne peut y avoir un autre être extérieur à la raison, ensuite, en montrant que l'on ne peut penser un être distinct de la raison sans ramener immédiatement ce dernier à son identité avec la raison, ce qui permet de poser l'identité à elle-même de la raison absolue. Comme rien n'est en dehors de la raison, si la raison n'était pas identique à elle-même, il faudrait qu'elle possédât en elle le fondement de son altérité à soi-même, ce qui en réalité réduit cette éventuelle altérité à l'identité avec la raison. Cette unité et cette identité à soi-même de la raison absolue ont pour conséquence, selon les mots de Schelling, que « tout n'est

²² Au § 4, Schelling indiquera par exemple que la loi d'identité s'applique à tout être pour autant que celui-ci est compris (*begriffen*) dans la raison : *SWIV*, p. 116, tr. p. 49.

²³ C'est ce qu'indique Schelling dans l'explication du § 2 : *ibid.*, tr. p. 48.

en *soi* qu'en vertu de ce par quoi il exprime l'essence de la raison »²⁴. Il y a une équivalence entre être posé dans la raison et exprimer l'essence de la raison. Tout ce qui est pensé, et pensé comme étant, ne le peut qu'en étant ramené précisément à l'identité de l'être et de la pensée, et donc à l'essence de la raison absolue. Chaque proposition possible du savoir en tant qu'elle prétend légitimement à la vérité ne peut donc qu'*exprimer* l'essence de la raison, à savoir l'identité de l'être et de la pensée. On trouve ici la première ébauche d'une distinction qui sera fondamentale pour la suite de l'exposition, à savoir celle entre essence et forme, le terme d' « ausdrücken » présent dans ce passage pouvant être interprété comme faisant signe vers la notion de forme introduite plus loin.

Le § 4 a précisément pour caractéristique de passer à la manière dont s'exprime l'essence de la raison absolue et de déterminer ce qui constitue sa plus haute loi. Il s'agit en l'occurrence de la loi d'identité $A=A$, ce qui apparaît comme une conséquence immédiate des trois précédents paragraphes. Le premier supplément du § 4 indique que tout ce qui n'exprime pas cette loi relève de la réflexion ou du phénomène. Ainsi, je comprends une chose telle qu'elle est en soi dans la mesure où je comprends en quoi elle exprime l'identité à soi-même comprise comme $A=A$, et par là exprime l'essence de la raison absolue. Toute autre manière d'appréhender les choses conduit hors du domaine de la raison et ne concerne que la phénoménalité. Les §§ 5 et 6 sont destinés à développer le sens de cette loi d'identité, et notamment à distinguer le A sujet et le A prédicat, et à clarifier leur relation. Cette distinction a lieu au § 5, qui est intitulé « Eclaircissement » (*Erklärung*), c'est-à-dire qu'il s'agit d'une définition nominale, ayant valeur en quelque sorte de convention. Mais cette distinction est d'emblée relativisée par le paragraphe suivant qui indique précisément que le sens profond de la loi d'identité $A=A$ n'est pas d'affirmer l'être du A sujet ni celui du A prédicat, mais l'être de l'identité absolue des deux. Dans la mesure où la position de l'être de l'identité ne dépend pas de l'être de A, qu'il s'agisse du sujet ou du prédicat, la connaissance de l'identité absolue exprimée par la proposition $A=A$ est une connaissance inconditionnée, puisqu'elle ne dépend de la position d'aucun autre être qu'elle-même (§ 7).

De la raison absolue à l'identité absolue : §§ 8 à 14

Après avoir caractérisé l'essence de la raison définie comme indifférence du subjectif et de l'objectif en fonction notamment de la loi d'identité $A=A$, Schelling passe à la position de l'être de l'identité absolue impliquée par cette loi. Tel est l'objet du § 8 et de son premier

²⁴ *Ibid.*, tr. p. 49.

supplément²⁵. A partir de ce qui a été montré au § 6, à savoir que la proposition $A=A$ ne pose pas l'être de A en général, ni de A comme sujet, ni de A comme prédicat, mais simplement l'identité des deux, on peut affirmer que la position de $A=A$ implique la position de l'identité, ou plutôt exprime l'identité absolue. Le supplément 1 précise en effet que l'identité absolue n'est pas posée comme telle par la proposition d'identité $A=A$, mais que cette dernière pose l'identité absolue comme « étant » (*seiend*). Le § 8 de la *Darstellung*, ainsi que le suivant, apparaissent comme absolument cruciaux dans l'économie de l'œuvre à plusieurs titres : d'abord, Schelling introduit dans ce supplément 1 au § 8, de manière plus claire encore que l'allusion que nous avons déjà pu relever, une idée qui sera décisive pour toute la suite de l'exposé, y compris dans la partie consacrée à la philosophie de la nature, à savoir l'idée de la distinction entre l'essence et la forme, entre l'être *potentialiter* et l'être *actu* de l'identité absolue. Cette distinction sera au principe de la déduction de la différence quantitative, qui s'effectuera précisément à partir de la notion de forme. Cette distinction introduite dans ce supplément 1 du § 8 n'a cependant pas qu'une importance anticipative sur les développements futurs ; elle est aussi ce qui légitime rétrospectivement le développement qui a été mené jusque-là et notamment le passage d'une définition nominale de la raison comme indifférence du subjectif et de l'objectif à la position de l'être de l'identité absolue. En effet, c'est du fait que la loi de la raison est ce qui rend l'identité absolue étant que l'on peut partir de la première pour parvenir à la seconde. La raison comme indifférence du subjectif et de l'objectif est la *ratio cognoscendi* de l'identité absolue, tandis que l'identité absolue est la *ratio essendi* de la raison, et de sa plus haute loi, à savoir la loi d'identité $A=A$. Si Schelling emploie le terme de « seyend » ici pour qualifier l'identité absolue en tant qu'elle est exprimée par la proposition $A=A$, la suite du texte préférera le plus souvent le vocabulaire de l'existence (*Existenz*)²⁶ et celui de la forme qui fait signe vers la cognoscibilité et le caractère exprimable du principe absolu (les §§ 17 et 18 montreront en effet que la connaissance dont fait l'objet l'identité absolue relève de la forme et non de l'essence de cette dernière, et le § 22 affirmera quant à lui que la distinction entre un sujet et un objet concerne la forme de l'être et

²⁵ La traduction proposée par Emmanuel Cattin de ce § 8 (« L'identité absolue est absolument et est aussi certaine que la proposition $A=A$ ») ne nous paraît pas satisfaisante. Il faudrait traduire, à notre sens, de la façon suivante : « L'identité absolue *est* absolument et aussi certainement que la proposition $A=A$ est » (« Die absolute Identität *ist* schlechthin und so gewiß, als der Satz $A=A$ ist »), *SW IV*, p. 118, tr. p. 51).

²⁶ Voir par exemple dans la longue note manuscrite de Schelling au § 30, *SW IV*, pp. 126-127, tr. pp. 60-61. On peut cependant mentionner le § 16, dans lequel Schelling établit une distinction entre l'essence et l'être de l'identité absolue, à propos précisément de la distinction entre le A sujet et le A prédicat au sein de la proposition $A=A$. Il y a donc un certain flottement dans l'emploi que fait Schelling des vocabulaires du *Sein* et de l'*Existenz*, flottement qui trouve une manifestation explicite au § 32 : « die absolute Identität, insofern sie ist (*existit*),... » (*SW IV*, p. 129, tr. p. 63).

non l'essence de l'identité absolue). Mais dans la mesure où ce qui est l'expression de l'identité absolue et que l'identité absolue fait être ne fait qu'un avec elle, Schelling peut tirer la conclusion du § 9 selon laquelle « la raison ne fait qu'un avec l'identité absolue ». La raison comme indifférence est ainsi identifiée à l'identité absolue elle-même, et sont par là posées également tout à la fois l'équivalence et la distinguabilité de l'identité absolue et de l'indifférence, distinguabilité qui permettra au système de se déployer dans la dualité des séries réelle et idéale.

A partir du § 10 vont alors être appliquées à l'identité absolue les caractéristiques qui ont été découvertes auparavant comme appartenant à la raison : par exemple, le § 12 qui affirme que « tout ce qui est est l'identité absolue même », que « tout ce qui est est en soi un », et que « l'identité absolue est l'Unique qui soit absolument ou en soi », reprenant par là des éléments qui ont déjà été montrés à propos de la raison aux §§ 2 et 3 notamment, et qui sont ici appliqués à l'identité absolue, en s'appuyant sur le § 10 qui a fait la preuve de l'infinité de l'identité absolue, infinité dont la démonstration suit peu ou prou le mode d'argumentation qui a été mobilisé au § 3, faisant référence à la notion de *causa sui* et à l'idée selon laquelle l'identité absolue (ou la raison) ne peut avoir son propre fondement qu'en elle-même. Cela explique l'impression de redondance que peuvent revêtir ces paragraphes par rapport aux premiers. Il n'y a pas en réalité redondance puisque l'objet sur lequel ils portent n'est pas le même, du moins pour le point de vue de la connaissance finie. Les paragraphes 10 à 14 énoncent les caractéristiques de l'identité absolue appréhendée pour elle-même, dans sa pureté pourrait-on dire, ce qui amène la position d'une thèse sur le fini, énoncée au § 14. Ce dernier affirme : « Rien, considéré en soi, n'est fini ». Comme l'identité absolue est infinie (§ 10), rien ne peut exister pour soi en dehors d'elle, donc ce qui n'est pas infini n'est pas elle, c'est-à-dire n'est rien. Le point de vue de la philosophie, qui est celui de la raison absolue, doit donc considérer les choses pour autant qu'elles sont infinies, c'est-à-dire telles qu'elles sont en soi, telles qu'elles peuvent être ramenées à l'identité absolue. Dans l'explication qui complète le paragraphe, Schelling réitère une thèse déjà ancienne de sa philosophie, formulée dans *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain* et dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, à savoir qu'il appartient à une conception philosophique erronée de considérer l'absolu comme devant sortir de lui-même et poser un être fini extérieur à lui. En se référant à Spinoza, seul penseur selon lui à avoir reconnu la seule manière adéquate de penser l'absolu, Schelling défend l'idée selon laquelle il n'y a pas de passage de l'infini au fini, et que toute chose, lorsqu'elle est appréhendée selon la raison, est purement et simplement identique à l'identité absolue.

La position de Schelling semble ici assez claire : le fini n'est pas ; si fini il y a, cela relève de la pure apparence ; seule l'identité absolue et infinie est, et tout ce qui est n'est que cette identité absolue. Cependant, les assertions énoncées par Schelling dans ces paragraphes ne constituent pas le dernier mot de l'auteur sur le statut du fini, et la suite de l'exposition sera destinée précisément à clarifier ce statut, de manière à permettre un développement systématique fécond. Comment donc Schelling s'y prend-il pour poursuivre l'exposition du système ?

Identité absolue, indifférence quantitative et différence quantitative : §§ 15 à 25

L'argumentation de Schelling progresse en revenant à une caractéristique qui a été mise au jour à propos de la raison absolue, et à partir de laquelle il a été possible de passer de la raison absolue à l'identité absolue, à savoir la loi d'identité $A=A$. C'est au § 8 qu'il a été montré que la position de la loi d'identité $A=A$ signifiait la position de l'identité absolue. La proposition $A=A$ est donc la *forme* de l'identité, car il a été montré précédemment (§ 6) que seule cette proposition mettait au jour la position d'un être inconditionné, puisque l'identité posée est indépendante de la position de l'existence de tout être, y compris de celui dont elle pose l'identité même. Dans ce paragraphe, et dans le suivant, Schelling explicite ce qu'il a déjà commencé à introduire précédemment, à savoir la distinction, au sein de l'identité absolue, de l'essence et de la forme. Ce qui justifie, du point de vue schellingien, la position de cette distinction est le fait que l'identité absolue est identité à soi-même (ce qui a été prouvé à propos de la raison absolue au § 3), c'est-à-dire que l'identité, pour être véritablement identité, doit être identité pour soi (et pas seulement en soi, si l'on veut), c'est-à-dire qu'elle doit se poser comme identité à soi-même et se connaître comme identité à elle-même. C'est en cela qu'au supplément 2 du § 16, l'identité absolue est décrite comme ayant la forme d'une identité de l'identité. L'identité doit se poser pour elle-même comme identité pour être identité absolue, c'est-à-dire qu'elle doit s'exprimer dans une forme, forme qui exprime son essence. Il est essentiel à l'essence d'avoir une forme, sinon elle ne serait pas essence. Cette forme ne peut être que celle de la proposition $A=A$ qui précisément pose l'identité à soi-même, exprimée par la copule et son inconditionnalité vis-à-vis des termes liés. $A=A$ exprime l'essence de l'identité absolue, et immédiatement par là l'identité de l'essence et de la forme, qui constitue le sens même de la formule, puisque l'identité absolue ne peut précisément s'exprimer comme telle dans une forme qu'en posant comme absolument identiques et co-originaires l'essence et la forme dans laquelle cette essence se manifeste à elle-même comme telle (en effet, si la forme posait une altérité de la forme et de l'essence,

elle ne serait pas forme de l'identité absolue). C'est en cela que cette expression de l'essence dans la forme n'est pas sortie hors de soi de l'absolu.

Les §§ 17 et 18 ont alors pour fonction d'indiquer que ce qui est de l'ordre du connaître relève de la forme, en exploitant la distinction entre l'être et l'essence développée au § 16 : il y a une connaissance de l'identité absolue, mais cette connaissance ne suit pas de son essence, mais de ce qui fait que l'identité absolue *est* (ou existe), c'est-à-dire de sa forme. Mais comme la forme est posée immédiatement avec l'essence, et comme étant identique à elle, le connaître de l'identité absolue est aussi originaire (et donc infini et éternel : voir notamment le § 20) que l'identité absolue elle-même. Ce développement aboutit au § 19 selon lequel « l'identité absolue n'*est* [le verbe être souligné a souvent le sens technique de l'être comme existence, distinguée de l'essence] que sous la forme du connaître de son identité avec elle-même ». Cette proposition éclaire l'interprétation de l'identité comme identité de l'identité : l'identité est identité de l'identité au sens où elle se connaît elle-même comme identité. Cette idée nous semble constituer le présupposé ultime de la pensée schellingienne de l'identité. Schelling est en cela fidèle à la conception proprement idéaliste de l'identité de la pensée et de l'être qu'il a développée au cours des premiers paragraphes à propos de la raison et que nous avons relevée précédemment, puisque poser un absolu qui se connaît lui-même comme tel immédiatement et pour autant qu'il est apparaît comme le seul moyen de contrer l'inconséquence du dogmatisme caractérisé comme la position d'un absolu en soi comme purement objectif, indépendant du sujet connaissant, et qui exerce pourtant une action causale sur le sujet, qui doit s'efforcer de parvenir à une connaissance de cet absolu. A partir de cette conception de l'essence et de la forme de l'identité absolue, est déduit le fait que cette connaissance de soi de l'identité absolue s'effectue sous la forme de la dualité du sujet et de l'objet, dualité qui ne concerne cependant que la forme de l'être de l'identité absolue, et non son essence, ce qui signifie que c'est la même identité qui s'exprime sous la forme du sujet et sous celle de l'objet (§§ 21 et 22). A ce titre, les §§ 23 à 25 vont avoir pour destination d'introduire et de définir la notion, absolument cruciale dans la philosophie de l'identité, de différence quantitative.

Le § 23 présente en effet la différence entre le sujet et l'objet comme une différence qui ne peut être que quantitative. Comme il a été dit précédemment, la différence du sujet et de l'objet ne concerne que la forme de l'être de l'identité absolue, donc ne concerne pas son essence ; elle n'affecte ainsi pas l'être mais se rapporte simplement à la « *grandeur* » de l'être, d'où son caractère quantitatif. La différence quantitative correspond ainsi à une prédominance (*Übergewicht*) de l'un ou l'autre des termes, prédominance qui n'affecte pas

l'unité de l'absolu s'exprimant ainsi dans cette forme de la différence quantitative. L'explication du paragraphe a pour but de montrer comment on passe de la forme de l'identité absolue comme $A=A$ à la position de la différence quantitative comme $A=B$. $A=A$ est la forme par laquelle l'absolu se manifeste et exprime l'identité de l'essence et de la forme. Pourtant, la forme se pose comme séparable de l'essence au moins du point de vue de la forme elle-même, puisque c'est dans la forme que sont posés A en tant que sujet d'une part, et A en tant que prédicat d'autre part. L'essence réside dans la copule, la forme, dans la distinction des deux termes reliés par elle. La forme de l'identité, appréhendée spécifiquement en tant que forme, et donc séparément de son identité immédiate avec l'essence, se dit donc comme $A=B$, formule qui prend acte de la distinction du A sujet et du A prédicat, et qui dit à la fois la différence et l'indifférence quantitatives de l'essence et de la forme. L'identité absolue comprise comme identité de l'essence et de la forme implique que la forme doit être posée en tant que forme pour pouvoir être considérée comme étant (la forme étant aussi originaire et éternelle que l'essence, elle doit être posée comme dotée d'un être véritable). Or, cette position de la forme en tant que telle, comme étant, n'a lieu que sous la forme de la différence quantitative : c'est ce qu'indique le § 24, complété par la note de Schelling au § 30²⁷. La différence quantitative de l'objectif et du subjectif est condition de l'existence *actu* de la forme ; on peut donc dire que, de même que l'indifférence quantitative est la forme de l'être de l'identité absolue, la différence quantitative est la forme de l'être de la forme, c'est-à-dire de l'indifférence. Cependant, cette différence quantitative n'est pas posée dans l'identité absolue qui, comme telle, ne s'exprime que dans la forme de l'indifférence quantitative (voir les §§ 25 et 31). Il y a donc trois éléments à distinguer dans la construction schellingienne : l'identité absolue, l'indifférence quantitative et la différence quantitative. L'indifférence quantitative est la forme de l'identité absolue, et cette forme, pour exister *actu* en tant que forme, doit poser une différence quantitative. Cependant, dans la mesure où, prise telle qu'elle est en soi, la forme reste forme de l'identité absolue, c'est-à-dire indifférence, la différence quantitative est à ramener à l'indifférence, le $A=B$ doit être reconduit au $A=A$ et appréhendé en tant qu'il exprime un $A=A$, puisque la prédominance de l'un ou l'autre des termes n'est toujours que relative. C'est cette construction qui va permettre à Schelling d'appliquer la théorie des puissances mise au point dans la première philosophie de la nature à la philosophie de l'identité²⁸.

²⁷ Voir notamment le point 2 où il est dit que la forme de la subject-objectivité « n'est pas, si subjectivité et objectivité ne sont pas posées avec une différence quantitative », *SW IV*, p. 126, tr. p. 60.

²⁸ Voir par exemple la note de Schelling au second éclaircissement du § 42, *SW IV*, p. 134, tr. pp. 67-68.

Le statut du particulier²⁹ : §§ 26 à 41

Cette introduction de la notion de différence quantitative (dont il faudrait indiquer avec précision les sources relevant de la philosophie de la nature, d'une part dans la discussion des thèses kantienne développées dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* et la polarité des forces attractive et répulsive, d'autre part dans l'intérêt porté au magnétisme dans la lignée d'un Brugman et d'un Eschenmayer notamment) conduit à un approfondissement de la thèse schellingienne sur le fini. Nous avons vu que, dans les §§ 13 et 14, le fini était renvoyé au statut de pur non-être, dans la mesure où il se situait en dehors de l'identité absolue, elle-même caractérisée comme infinie. La question du fini ressurgit sous l'aspect de celle du particulier ou du singulier (*Einzeln*), défini au § 27 comme « ce qui est en dehors de la totalité ». Considérer une chose comme particulière, c'est donc ne pas la considérer en soi, c'est la considérer selon la différence quantitative (puisque la différence quantitative est elle-même en dehors de l'identité absolue, donc de la totalité) sans la ramener à l'indifférence quantitative, c'est-à-dire sans apercevoir en quoi elle est l'expression de l'identité absolue. L'identité absolue a en effet été définie comme totalité et comme univers au § 26³⁰, et plus loin sont affirmées son indivisibilité et son identité essentielle en chaque partie du tout (§ 34 et supplément 1), ce qui aboutit à la définition de tout être particulier comme « une forme déterminée de l'être de l'identité absolue ». Le particulier est bel et bien rangé du côté de la finitude puisqu'au § 37, la différence quantitative du subjectif et de l'objectif, qui n'est appréhendable que du point de vue du particulier (§ 29), est décrite comme « le fondement de la finitude ». Cette finitude du particulier se caractérise par le fait d'être régi par la relation de causalité : la finitude se traduit en effet par le fait de posséder le fondement de son existence ailleurs qu'en soi-même et de dépendre d'un autre être (§§ 35 et 36). Cette manière de considérer le particulier comme pris dans une relation causale avec un être extérieur à lui-même est attribuée à une « séparation arbitraire [...] pratiquée par la réflexion » (remarque du § 28)³¹. Il y a cependant une manière d'appréhender le particulier qui l'arrache en quelque sorte à la détermination causale, et par là à la finitude et à la différence quantitative. Cette appréhension du particulier s'appuie sur l'indivisibilité de l'identité absolue, et son caractère en quelque sorte fractal, dont il a été question au § 34. Il

²⁹ Schelling emploie le terme *Einzeln* qui peut désigner selon les contextes soit plutôt le singulier, soit plutôt le particulier. A l'instar du traducteur de la *Darstellung*, et pour la clarté de l'exposé, nous traduisons cependant uniformément *Einzeln* par « particulier ».

³⁰ La notion d'univers recevra elle-même une définition plus précise à la remarque du § 33, où il est dit être « l'identité absolue considérée selon l'essence et la forme de son être », SW IV, p. 130, tr. p. 64.

³¹ SW IV, p. 126, p. 60.

peut ainsi y avoir une connaissance infinie du particulier, qui se distingue de la connaissance finie du particulier (consistant en l'occurrence à l'interpréter en fonction de la loi de causalité). Ce mode de connaissance du particulier consiste à l'appréhender comme « infini en son genre »³² (§ 40) et à apercevoir en quoi il constitue par rapport à lui-même une totalité (§ 41, dont la remarque indique que « chaque $A=B$ est par rapport à soi-même ou considéré en soi un $A=A$ »³³). C'est en perçant au jour ce qui fait que le particulier est identique à lui-même et constitue par là une totalité que l'on accède à une connaissance infinie du particulier. La connaissance permise par le système de l'identité n'est pas donc pas seulement une connaissance purement tautologique et stérile de la proposition d'identité (ce que Schelling, ainsi que Hegel dans la *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling)*³⁴, reproche à Bardili), mais se veut aussi une connaissance positive du particulier, qui consiste à reconnaître en celui-ci une expression de l'identité absolue ; il ne s'agit cependant pas, précise Schelling, d'une expression indifférenciée de l'identité, mais d'une expression déterminée, c'est-à-dire à une certaine puissance. C'est bien la même identité absolue qui est connue dans chaque particulier, mais à chaque fois sous une puissance différente, que le philosophe doit ramener à l'indifférence quantitative. L'identité absolue se laisse intuitionner dans ce processus de reconduction de la différence à l'indifférence : on trouve ici une première ébauche de la doctrine de l'intuition intellectuelle qui sera mise en place dans les *Fernere Darstellungen* et où elle sera décrite comme la capacité de « voir, unis dans une unité vivante, l'universel dans le particulier, l'infini dans le fini »³⁵. Cette connaissance positive du particulier, qui ne supprime pas pour autant la finitude de ce dernier en tant qu'il est considéré séparément de l'identité absolue, anticipe également sur une direction qui sera accentuée par Schelling notamment dans le *System der gesamten Philosophie* de 1804 où il sera question d'une « double vie » du particulier, une vie dans l'absolu et une vie pour lui-même. La distinction entre identité absolue, indifférence quantitative et différence quantitative permet donc à Schelling de fournir une représentation dynamique, et non pas statique, de l'identité, conception dynamique qui va se traduire par la théorie des puissances, qui prépare elle-même le passage au point de vue de la philosophie de la nature et à la position du *primum Existens* qu'est la matière.

³² SW IV, p. 133, tr. p. 66.

³³ *Ibid.*, tr. p. 67. On peut se reporter également au § 80 où il est affirmé que « chaque corps pensé comme particulier doit être pensé avec en lui l'effort vers la totalité », SW IV, p. 157, tr. p. 92.

³⁴ Hegel, *Erste Druckschriften*, éd. Georg Lasson, Leipzig, Meiner, 1928, pp. 27-30, tr. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986, pp. 122-125.

³⁵ *Fernere Darstellungen aus dem System*, SW IV, p. 362.