

AVERTISSEMENT :

Le texte que vous venez de télécharger doit être cité comme suit : 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.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article339>. Aucune autre publication de ce texte ne peut avoir lieu sans l'autorisation de l'auteur.

DU SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL À LA DARSTELLUNG : LA CORRESPONDANCE SCHELLING / FICHTE

Alexander SCHNELL (Université Paris-Sorbonne)

Dans cette première séance, il s'agit de continuer de s'interroger sur le sens de l'idéalisme transcendantal chez Schelling, en suivant son évolution intellectuelle depuis le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) jusqu'au « système de l'identité » qui trouve sa première expression dans l'*Exposition de mon système de la philosophie* (1801). Schelling est sans doute le seul philosophe qui ait produit deux systèmes philosophiques en l'espace de quelques mois ! Pour ce faire, j'analyserai la correspondance entre Schelling et Fichte (qui s'échelonne de 1794-1802 et compte en tout 35 lettres) – pour autant qu'elle puisse donc nous éclaircir sur leurs idéalismes transcendantsaux.¹ Aussi précieuse qu'elle soit, cette correspondance – quoi qu'on puisse en dire – ne contient pas, sur leurs positions respectives, d'élaborations inédites qu'on ne trouverait pas déjà ailleurs où, qui plus est, elles sont développées davantage. En particulier, elle ne nous apprend rien de vraiment nouveau sur la *Wissenschaftslehre fichtéenne* – si ce n'est qu'elle nous permet de comprendre les mécompréhensions, malentendus ou tout simplement les différences entre ces deux projets philosophiques. En revanche, elle est bien utile pour la compréhension de Schelling, puisque sa philosophie évolue justement de façon notable au tout début du dix-neuvième siècle. Les lettres de Schelling à Fichte du 19 novembre 1800 et du 3 octobre 1801 sont ici particulièrement intéressantes : elles développent de manière concentrée (et *explicite* – ce qui n'était pas le cas dans le *Système*) les « points de vue (*Standpunkte*) » philosophiques du Schelling du *Système* de 1800, d'un côté, et de la *Darstellung* de 1801, de l'autre. Je traiterai donc d'abord de la manière dont Schelling résume de façon synthétique son *Système* (ce qui constitue ainsi une reprise du séminaire précédent) et ensuite de celle relative à la *Darstellung* (ce qui nous obligera à expliquer d'abord la synthèse fichtéenne du « monde des esprits » et à produire le nouveau concept de « nature » que Fichte avait déjà introduit dans la *Destination de l'homme*). C'est effectivement sur ces deux plans que l'échange *direct* entre Schelling et Fichte est le plus fructueux.

Objectivité vs. formalisme : la lettre de Schelling à Fichte du 19 novembre 1800

Pour clarifier sa position vis-à-vis de celle de Fichte, Schelling répond d'abord à un reproche – au sujet de l'opposition entre la philosophie transcendantale et la *Naturphilosophie* – que Fichte avait formulé dans sa lettre du 15 novembre 1800. À la lecture du *Système* (que Schelling lui avait fait parvenir peu de temps auparavant), Fichte s'est aperçu d'une

¹ Je me référerai ici aux lettres suivantes (en me servant de la numérotation de l'édition de H. Traub) : n° 20a de Fichte à Schelling du 2 octobre 1800 (esquisse) ; n° 20 de Fichte à Schelling du 3 octobre 1800 ; n° 22 de Fichte à Schelling ; n° 24 de Fichte à Schelling du 15 novembre 1800 ; n° 25 de Schelling à Fichte du 19 novembre 1800 ; n° 26a de Fichte à Schelling du 8 octobre 1800 (esquisse) ; n° 26 de Fichte à Schelling du 27 décembre 1800 ; n° 29 de Schelling à Fichte du 24 mai 1801 ; n° 30 de Fichte à Schelling du 31 mai 1801 (que Fichte n'a envoyée que le 7 août 1801) ; n° 31 de Schelling à Fichte du 3 octobre 1801 ; n° 33 de Fichte à Schelling du 15 janvier 1802 ; n° 34 de Fichte à Schelling du 8 octobre 1801 (que Fichte n'a envoyée que le 15 janvier 1802) ; n° 35 de Schelling à Fichte du 25 janvier 1802 (cette lettre clôt définitivement leur correspondance).

« confusion » – qu’il n’a lui-même pas encore pu éviter et qu’il comptait rectifier, à ce moment-là, dans sa « *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre* » (c’est-à-dire la *Wissenschaftslehre de 1801* qu’il n’a finalement jamais publiée) – entre l’activité « réelle » et l’activité « idéelle » du Moi. De quoi s’agit-il plus précisément ?

Pour Fichte, on peut concevoir la distinction entre l’activité idéelle et l’activité réelle de deux manières. Selon la première (qui engendre la « confusion » mentionnée à l’instant), le Moi, « inhibé » ou « contraint » par un « choc », peut ou bien *poser une détermination* du Non-Moi – position qui correspondrait à une activité « réelle » ; ou bien il peut *s’intuitionner* comme posant cette détermination – dans ce cas, il s’agirait d’une activité idéelle. Or – et c’est là qu’il y a un problème, voire une confusion –, cette façon de décrire les choses ne permet pas de bien comprendre comment le Moi *se rapporte* au Non-Moi (qu’il détermine pourtant) ; en effet, cela implique que, dans le cas de l’activité réelle, le Moi « s’adjoint (*kommt hinzu*) » d’une certaine manière à la chose – ce qui met le Moi dans un rapport d’extériorité vis-à-vis du Non-Moi que l’idéal-réalisme ou le réal-idéalisme de la doctrine de la science veut justement éviter. Rapport d’extériorité qui exprime justement un *réalisme* irréductible – alors que le point de vue de la doctrine de la science consiste justement à dépasser, plutôt : à saper toute opposition (indue) entre n’importe quel idéalisme et n’importe quel réalisme.

D’où, dans la *Seconde introduction à la doctrine de la science* de 1797, une mise au point très éclairante sur la différence entre ces « deux séries de l’agir spirituel du Moi » – à laquelle Fichte fait sans aucun doute allusion dans sa lettre à Schelling. Pour être tout à fait clair, je me permets de rappeler ici la teneur essentielle de ce passage du tout début de la *Seconde introduction*.

Pour Fichte, la doctrine de la science a identifié *deux* séries là où toute la tradition de la philosophie n’en avait vu qu’une seule. Comme Fichte le rappellera en 1804, pour la philosophie (sauf celle de Kant), l’absolu est à chercher dans un être en soi – alors que la philosophie transcendante, et en particulier la doctrine de la science, le cherche dans la *corrélation* être-penser (et ensuite dans le point de l’unité et de la disjonction de cette corrélation). Or, si la philosophie traditionnelle cherche l’absolu dans l’en-soi, celui-ci ne saurait être qu’un être mort, revivifié tout au plus par le concept – qui, dès lors, est purement subjectif. Pour elle, la philosophie ne consiste alors en rien d’autre qu’en son penser propre ! En revanche,

[I]es choses se présentent tout à fait autrement pour la doctrine de la science. Ce dont elle fait l’objet de son penser n’est pas un concept mort qui ne serait que dans un rapport passif vis-à-vis de l’examen [qu’elle en propose] et à partir duquel seul son penser ferait quelque chose, mais il est quelque chose de vivant et d’actif qui engendre à partir de lui-même et par lui-même des connaissances, et que le philosophe ne fait qu’accompagner du regard (*zusehen*).²

Mais quel est cet *objet* du penser du *Wissenschaftslehrer* – qu’il ne fait qu’« accompagner du regard » ? Et si celui-ci « s’extériorise [...] lui-même³ », d’où tient-il son activité, son mouvement, sa vie ? C’est que cet objet est le *Moi* – pas le Moi fini, mais le Moi absolu que le Moi philosophant cherche à saisir, à concevoir et à comprendre dans l’*Einsicht*. D’où alors les deux séries : la série de l’auto-activité et de l’auto-position du Moi absolu – qui est la série *réelle* (et qu’il appellera plus tard « lumière ») – et la série des « observations » du philosophe (qu’il appellera plus tard « concept ») – qui est la série *idéelle*. Fichte explique très clairement que l’idée d’un système réaliste en dehors et à côté du système de l’idéalisme transcendantal ne devient compréhensible (du point de vue de la *Wissenschaftslehre*) que sur la base de cette

² *Seconde Introduction*, Meiner, p. 34 ; SW I, p. 454.

³ *Ibid.*

confusion ! En effet, pour le réaliste, il n'y a qu'une série – celle de ses pensées, de la mise en forme – purement « artificielle » ! – de la matière morte. Mais, constate Fichte, cette vie ne peut lui venir du penser lui-même – sinon, ce réalisme se transformerait en un subjectivisme absolu. D'où donc, éventuellement, un système réaliste tout à fait en dehors du penser – ce qui ferait cette fois de ce réalisme un dogmatisme. N'importe comment, le réalisme ne parvient pas à rendre compte du caractère vivant et actif de l'objet.

Cela n'est donc possible, pour Fichte, que si l'on tient compte de la « force auto-agissante (*selbsttätig*) intérieure » de l'objet. Et cela n'est possible qu'à condition de ne pas tenir, l'une en face de l'autre, une activité réelle attribuée à une réalité extérieure (objectivité) et une activité idéelle attribuée à l'intelligence (subjectivité). (Ce sera le fameux schéma « c-l-e » qui résoudra ce problème et qui exprimera de la façon la plus adéquate cette sujet-objectivité ou cette objet-subjectivité, ce réal-idéalisme ou cet idéal-réalisme – solution qui, pour Fichte, n'exprime certes que d'une *autre* manière ce que la *Wissenschaftslehre* avait *toujours* déjà établi.)

Or, Schelling n'est absolument pas dupe – non seulement il avait très bien compris le sens de cette solution, mais il en avait même déjà proposé une autre qui présente pour lui un progrès considérable par rapport à la première *Wissenschaftslehre* (celle de la *Grundlage* et même celle que Fichte avait élaborée plus tard à Iéna). Lisons ce que Schelling en dit dans sa lettre du 19 novembre 1800.

Pour Schelling, la différence fondamentale entre sa philosophie et celle de Fichte ne se laisse pas ramener à la nécessité d'éviter une confusion (qu'il prétend d'ailleurs ne jamais avoir fait) concernant la série réelle et la série idéelle de l'agir du Moi. C'est bien du sens de la philosophie transcendante et de son rapport à la philosophie de la nature qu'il s'agit ! La considération de ce rapport nécessite plusieurs choses – dont, en particulier, la distinction entre le Moi philosophant et le « point de vue commun ». Schelling, plus sans doute que Fichte, est soucieux d'établir la manière dont de l'expérience commune l'on parvient au point de vue du philosophe. Même si, dans ce parcours, il ne s'agit que de la reconstruction du philosophe, le point de vue de l'absolu – c'est-à-dire de l'unité et de la disjonction (ou de l'indifférence) du subjectif et de l'objectif – ne peut nullement être considéré comme déjà acquis, il faut *génétiser* non seulement tout ce qu'il contient de factuel, mais encore les étapes mêmes qui permettent d'y accéder. Or, ici, Schelling n'insiste pas vraiment sur ce point (il l'a déjà fait dans le *Système* de 1800). Ce qui lui importe bien plutôt, c'est de rendre compte du statut de *réalité* et, plus particulièrement, du caractère auto-producteur de cette dernière :

La raison [de l'opposition entre la philosophie transcendante et la philosophie de la nature] réside dans le fait que ce Moi lui-même – en tant qu'idéal-réel *seulement* objectif [qui est] précisément pour cette raison en même temps producteur – n'est justement dans ce produire, qui est le sien propre, rien d'autre que *nature*, dont le Moi de l'intuition intellectuelle ou celui de la conscience de soi n'est que la puissance (*Potenz*) supérieure. Pour ma part, je ne pourrais point penser que la réalité dans la philosophie transcendante soit quelque chose de simplement trouvé, ni davantage quelque chose qui serait trouvé d'après des lois immanentes de l'intelligence ; car ce n'est assurément que le philosophe qui la trouve d'après ces lois, et non point l'objet de la philosophie qui n'est pas celui qui trouve, mais le produisant lui-même (*das Hervorbringende selbst*) ; et ce n'est même pas pour le philosophe qu'elle est quelque chose de simplement trouvé, mais seulement pour la conscience commune.⁴

L'objet, la *nature*, n'est pas *trouvé(e)* – si ce n'est pour et par la conscience commune –, mais il/elle est « le produisant lui-même ». Avec cette idée, nous nous approchons sensiblement de ce que Fichte avait lui-même établi dans la *Seconde introduction* – parce que, là encore, il

⁴ SFB, lettre n° 25, p. 178sq.

s'agissait de critiquer toute métaphysique qui admettait une réalité *en dehors du caractère auto-producteur du Moi absolu*. Mais, on le voit, on assiste ici à une différence d'accent : ce caractère auto-producteur caractérise pour Schelling non pas le *Moi* (absolu), mais la *nature*, « dont le *Moi* de l'intuition intellectuelle ou celui de la conscience de soi n'est que la 'Potenz' supérieure ». Or, cet argument pourrait contenir une pétition de principe, si la nature fonde le *Moi* et, à l'inverse (dans une perspective transcendantale), le *Moi* fonde la nature – et Fichte lui fera effectivement ce reproche d'un raisonnement circulaire.⁵ Comment Schelling anticipe-t-il et répond-il en réalité à cette objection ?

Il n'y aurait un tel cercle que si ce qu'est le *Moi* et ce qu'est la nature étaient le *même* *Moi* et la *même* nature sous le premier rapport (où la nature fonde le *Moi*) et sous le second rapport (où le *Moi* fonde la nature). Mais ce n'est justement pas le cas ! Voici comment Schelling conçoit alors le rapport entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale qu'il développe dans un résumé tout à fait saisissant.⁶

Pour Schelling, la philosophie comporte trois parties : la philosophie théorique, la philosophie pratique et la philosophie de l'art ou, en d'autres termes (ceux que Schelling préfère désormais), la philosophie réaliste, la philosophie idéaliste (transcendantale) et l'idéal-réalisme « véritablement objectif ». Le point absolument décisif est que Schelling se propose de rendre compte de la *réalité* – alors que, pour lui, la doctrine de la science fichtéenne « n'a strictement rien à faire avec la réalité (*hat mit Realität gar nichts zu tun*)⁷ ». Est-ce à dire que la *Wissenschaftslehre* n'aurait pas sa place dans cette tripartition ? Oui et non – Schelling n'est pas tout à fait clair sur ce point. Il nous semble que pour « sauver les apparences », c'est-à-dire pour essayer de rester le plus fichtéen possible (du moins face à Fichte et dans l'échange direct avec lui), Schelling peut accepter d'appeler la philosophie idéaliste « *Wissenschaftslehre* ». Mais à la condition que celle-ci procède à l'auto-objectivation du *Moi* (comme il l'expose dans le *Système* de 1800) – ce qui veut dire qu'elle n'est pas totalement déconnectée de toute réalité puisqu'elle produit les moments permettant au *Moi* de se saisir lui-même comme son propre objet. Mais c'est là la démarche du *Système de l'idéalisme transcendantal* et pas du tout celle de la doctrine de la science fichtéenne ! Donc, quoi que Schelling puisse dire à ce propos, il esquisse ici en réalité une conception de la philosophie (et de la philosophie transcendantale) qui n'est guère conciliable avec le concept fichtéen de la doctrine de la science.⁸

En effet, pour Schelling, l'objet fondamental de la philosophie consiste à livrer la « preuve matérielle » de l'idéalisme. C'est pourquoi il dissocie en réalité très clairement la philosophie de la doctrine de la science (dans son acception fichtéenne) : celle-ci n'en livre « que » la « preuve formelle », elle est certes « la science *kat'exochên* », mais elle « n'est pas encore la philosophie elle-même⁹ » (*sic* !). Quel contenu Schelling assigne-t-il alors aux différentes parties de la philosophie ?

D'une manière générale, l'objet de la philosophie est le « sujet-objet », l'identité du sujet et de l'objet – sur ce point Schelling est évidemment tout à fait d'accord avec Fichte. Mais – et c'est capital – Schelling distingue entre le sujet-objet *subjectif* et le sujet-objet *objectif*. Le premier est le principe de la philosophie réaliste (théorique), le second celui de la philosophie idéaliste (doctrine de la science – qui, du coup, est essentiellement *pratique* !).

⁵ Voir la lettre n° 26 de Fichte à Schelling du 27 décembre 1800, SFB, p. 185, le projet d'une lettre (n° 26a) du 8 octobre 1800, SFB, p. 186 et la lettre n° 30 du 31 mai 1801 (que Fichte ne lui a envoyée que le 7 août de la même année), SFB, p. 195.

⁶ SFB, n° 25, p. 179-181.

⁷ SFB, n° 25, p. 179.

⁸ Les termes en lesquels Schelling caractérise la doctrine de la science de Fichte rappellent d'ailleurs fortement ceux en lesquels Kant avait caractérisé la logique aristotélicienne.

⁹ SFB, n° 25, p. 179.

Est-ce à dire que le second serait *fondé* dans le premier ? Là encore, on ne peut pas donner une réponse univoque. Comment obtient-on le sujet-objet subjectif et le sujet-objet objectif ? En vertu d'une *abstraction*. Celle-ci oppose le sujet-objet (objectif) comme « fondement (*Grundlage*)¹⁰ » *matériel* et le sujet-objet (subjectif) comme principe de toute la « déduction¹¹ » et aussi comme ce qui permet au premier de « se concevoir » dans une « intuition de lui-même¹² ». On le voit, si on peut parler d'une « fondation », c'est en ce sens que le principe de la philosophie réaliste est le fondement *matériel* et celui de la philosophie idéaliste le principe de l'*auto-intuition* du premier (ce que Schelling appelle une « potence supérieure »). Dès lors, il n'y a pas de fondation unidirectionnelle, ni cercle ; les deux parties se fondent mutuellement, mais différemment. (Et l'abstraction ne sera anéantie que dans la troisième partie, dans la philosophie de l'art, dans laquelle seule cette identité du sujet et de l'objet trouve sa réalisation concrète et effective.) Et quant au rapport précis entre le sujet-objet subjectif et le sujet-objet objectif (qui permet là encore de préciser la conception schellingienne de la doctrine de la science), Schelling écrit : Dans la partie théorique de la philosophie

[...] abstraction est faite de l'activité subjective (*intuitionnante*) qui pose le sujet-objet dans la conscience de soi comme identique d'avec *soi*, par lequel poser-identique il devient d'abord *Moi* (la doctrine de la science ne supprime jamais cette identité et est pour cette raison idéelle-réaliste). Au terme de cette abstraction reste le concept du sujet-objet pur (simplement objectif) ; ce dernier est le principe de la partie théorique ou, comme je crois pouvoir la nommer à juste titre, de la partie réaliste de la philosophie. Le *Moi* qui est le sujet-objet de la conscience ou, comme je l'appelle aussi, le sujet-objet potentialisé (*potenziert*), n'est de celui-là [*scil.* du sujet-objet objectif] que la potence supérieure.¹³

Cela veut dire que pour Schelling – sur ce point encore, il a parfaitement conscience qu'il se démarque de Fichte –, il est possible de distinguer l'activité propre à l'objet (c'est-à-dire à la nature) de celle en vertu de laquelle le *Moi* s'intuitionne comme identique d'avec soi, et de les dissocier – et c'est cela, précisément, qui justifie toute son entreprise d'une philosophie de la nature.

Mais cette manière de se démarquer de Fichte (et donc de critiquer le statut de la doctrine de la science chez ce dernier) ne s'arrête pas là. Schelling surenchérit encore en faisant par ailleurs une remarque architectonique qui vise l'insuffisance de la doctrine de la science fichtéenne de se placer d'emblée au niveau de la « potence suprême ».

Cette remarque – que je me propose maintenant d'analyser en détail – est une fois de plus enrobée dans des mots ayant sans doute pour but de donner l'impression qu'une réconciliation entre les deux penseurs est encore possible. Schelling propose d'appeler la philosophie « doctrine de la science » et de diviser le tout du « système de la philosophie » en trois parties (philosophie de la nature (ou physique), philosophie transcendantale (ou éthique) et philosophie de l'art) – ce qui signifierait que la philosophie serait absolument formelle tandis que ses parties seraient matérielles ou, du moins, que la « philosophie » et le « système de la philosophie » seraient dans un rapport forme/matière... Mais derrière ces divisions proposées se cache autre chose qui importe véritablement à Schelling : il veut en effet répondre à une remarque que Fichte lui a faite dans la lettre, déjà mentionnée, du 15

¹⁰ SFB, n° 25, p. 179.

¹¹ Schelling écrit : Dans la preuve matérielle de l'idéalisme, « la nature doit être *déduite*, dans son objectivité, dans son indépendance, avec toutes ses déterminations, non pas à partir du *Moi* lui-même objectif, mais à partir du *Moi* subjectif et philosopant », SFB, n° 25, p. 179.

¹² SFB, n° 25, p. 180.

¹³ SFB, n° 25, p. 179.

novembre 1800 : « La science qui, par une abstraction fine, fait de la nature seule son objet doit poser la nature (justement parce qu'elle fait abstraction de l'intelligence) comme *absolue* et la laisser *se construire elle-même* par une *fiction* ; de même que la philosophie transcendante laisse la conscience se construire elle-même par une *fiction similaire*.¹⁴ » Ce qui irrite Schelling, c'est moins l'usage du terme de « fiction » (qui peut éventuellement être interprété comme un désaveu du projet d'une *Naturphilosophie*) que la conséquence qui en découle – à savoir que la nature reviendrait à un simple dépôt, quelque chose de « simplement réel (*etwas bloß Reales*)¹⁵ » qui n'est pour lui d'aucune utilité. On sait quelle est sur ce point la position de Fichte – la réalité n'est que l'objet de la *croyance* (*Grundlage*) ou, lorsqu'elle sera « déduite » en 1804, le dépôt – porté par l'être en soi – résultant de l'anéantissement du concept. L'opposition est ici *irréductible* : la nature est un « idéal-réel objectif » pour lui-même qui a sa vie en lui, pour Schelling, et elle est le dépôt (*Absetzung*) mort résultant de l'extériorisation de la lumière, médiatisée par le *Soll*, qui seule lui donne vie, pour Fichte.

Or, ce statut vivant et indépendant conféré à la nature a donc une conséquence très importante pour le rapport entre le philosophe et son objet. Nous trouvons ici encore deux autres reproches que Schelling adresse à Fichte. D'une part, si l'objet pour le *Wissenschaftslehrer* n'est pas le « simplement objectif », mais l'objectif en tant qu'il est toujours déjà appréhendé en même temps comme « Moi » et ce, en vertu de l'identification du « sujet-objet » avec l'activité intuitionnante du Moi mentionnée à l'instant, alors le *Wissenschaftslehrer* ne saisira jamais l'objectif *comme* objectif, mais toujours déjà dans sa puissance suprême. Cela implique que pour Schelling le *Wissenschaftslehrer* passe en réalité à côté de la vie (de la nature) et s'installe toujours déjà dans ce qui, en elle, relève du Moi. L'idéalisme fichtéen commence ainsi « trop haut », à un niveau réflexif aveugle à la réflexion propre de la nature (dans un *autre* sens, certes, du terme).¹⁶

D'autre part, Schelling veut introniser la philosophie théorique en véritable science – alors que chez Fichte elle exige nécessairement le savoir pratique (du moins, on le sait, d'après l'exposé de la *Grundlage* – Schelling ne tient donc pas compte de l'exposé *nova methodo*, élaboré de 1796-1799 à Iéna et dont il a nécessairement dû avoir connaissance à travers des conversations avec Fichte). En effet, pour Schelling, seule *sa* lecture du partage entre la partie théorique et la partie pratique dans le système de la philosophie permet de donner au savoir théorique le statut d'une science *en conformité avec les exigences et les contraintes imposées par l'idée directrice de l'idéalisme transcendantal*. L'idéalisme transcendantal *tel que Fichte le conçoit* part (en termes schellingiens) du *savoir* dans sa puissance suprême – donc d'un savoir qui est *et* théorique *et* pratique (voire *seulement* pratique). Il s'effondre devant ou dans la philosophie théorique telle que seule la *Naturphilosophie* schellingienne est en mesure de l'établir. Pour s'en assurer, il faut lire (précise Schelling) le dernier paragraphe (§ 63) de l'*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (*Beschluss der im ersten Heft abgebrochnen Abhandlung*) de l'automne 1800, texte publié dans la *Zeitschrift für spekulative Physik* dont Schelling était lui-même l'éditeur.

Pour la problématique qui est la nôtre ici, il suffira d'en commenter la citation suivante :

L'idéaliste a raison lorsqu'il fait de la raison l'auto-créditeur de tout, car cela est fondé dans la nature elle-même – [...] mais comme [l'intention propre de la nature] est précisément

¹⁴ SFB, n° 24, p. 176.

¹⁵ SFB, n° 25, p. 180.

¹⁶ C'est là un reproche dont se souviendra Heidegger – sans qu'il fasse certes le lien explicite avec Schelling – lorsqu'il établira que le philosophe s'installe d'emblée dans le théorique en sautant par-dessus l'étant-maniable tel qu'il apparaît d'abord dans l'« attitude naturelle » vis-à-vis de ce qu'il rencontre toujours déjà quotidiennement.

l'intention de la *nature* – (si seulement on pouvait dire que la nature *sait* que l'homme s'arrache à elle de cette façon !) – cet idéalisme redevient une apparence ; il devient lui-même quelque chose d'explicable – et, par là, s'effondre la réalité théorique de l'idéalisme.

Lorsque les hommes auront appris à penser de façon purement théorique et simplement objective sans aucune intervention de quoi que ce soit de subjectif, ils comprendront bien cela.¹⁷

On voit bien que dans un contexte indépendant de tout rapport à Fichte, Schelling ne se prive pas de formuler des réserves strictes vis-à-vis de ce qu'il nomme l'« idéalisme » fichtéen. L'idéalisme théorique n'est en effet qu'une apparence – Schelling veut dire : il n'explique le fondement des phénomènes qu'en apparence – parce qu'il est lui-même expliqué par un penser purement théorique et exclusivement objectif (c'est en ce sens-là qu'il « devient quelque chose d'explicable »). Cette prise de position ferme vis-à-vis de Fichte ne doit cependant pas être comprise comme un simple *abandon* de l'idéalisme – elle souligne bien plutôt la nécessité, pour fonder le savoir théorique comme science autonome, de prendre toute la mesure de l'*autre versant* du transcendantalisme tel que Schelling l'interprète et qui est donc cette auto-crédation, active et indépendante, propre à la nature. Pour Fichte il s'agit là d'une « *extension encore plus grande* de la philosophie transcendante, *même en ses principes*¹⁸ » que lui-même comptait livrer dans un système, encore à élaborer, du « monde intelligible¹⁹ » ou du « monde des esprits²⁰ ». ²¹

Du *Système de l'idéalisme transcendantal* au « système de l'identité » : la lettre de Schelling à Fichte du 3 octobre 1801

C'est dans cette lettre que les différences entre Fichte et Schelling en 1801 et au-delà apparaissent de la manière la plus évidente. Or, pour que la position de Schelling devienne tout à fait claire, il est d'abord nécessaire de résumer la lettre de Fichte à Schelling du 31 mai 1801 (envoyée le 7 août de la même année) à laquelle celle-là répond. Cette lettre est tout à fait capitale parce que, d'une part, elle résume ce que Fichte appelle « la synthèse du monde des esprits » et que, d'autre part, elle permet de comprendre comment Fichte situera désormais la nature (au-delà de sa détermination usuelle comme « matière pour un agir qui poursuit ses fins »).

Or, il faut d'abord remarquer que Schelling envoie ses textes à un rythme tel que Fichte a presque du mal à le suivre dans ses lectures... Le 15 novembre 1800, Fichte accuse réception du *Système* de 1800 (qu'il aurait lu « attentivement »...), et le 15 mai 1801 Schelling lui envoie déjà la *Darstellung* (dont Fichte a lu de près les 51 premiers paragraphes²² – lecture que J.-C. Goddard commentera dans la troisième séance de ce séminaire (il y en a 159 en tout)). On peut supposer que le 31 mai (date de la rédaction de sa lettre), Fichte avait déjà parcouru au moins le début de la *Darstellung*. Ses commentaires se rapportent en effet à cette dernière plutôt qu'au *Système*.

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses (Beschluss der im ersten Heft abgebrochnen Abhandlung)*, *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. 1, cahier 2, Hambourg, Meiner, 2001, p. 164.

¹⁸ SFB, lettre n° 26, p. 184.

¹⁹ SFB, lettre n° 26, p. 185 et n° 26a, p. 186.

²⁰ SFB, lettre n° 30, p. 195 et surtout p. 198.

²¹ Cf. e. a. *La destination de l'homme*, livre III.

²² Voir GA II, 5, p. 483-485 (« Vorarbeiten gegen Schelling ») et surtout p. 487-508 (« Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme (In der *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, cahier 2) »).

Fichte y reconnaît d'abord qu'en égard « aux choses », il est d'accord avec la position schellingienne la plus récente, mais que ce n'est pas le cas en ce qui concerne l'« exposition » (qui fait pourtant assurément partie de la chose et ce, « de façon essentielle »). À cet égard, Fichte prononce trois réserves principales qui concernent toutes le principe suprême de la (doctrine de la) science et le mode de saisie de ce dernier.

Premièrement, le véritable point de vue de la doctrine de la science n'est pas atteint tant que l'on s'occupe de distinctions du genre idéalisme/réalisme (ou activité idéale/activité réelle, etc.). La philosophie transcendante se situe (dans une « région ») *au-delà* d'une telle distinction qui, et j'y reviendrai, est encore tributaire d'un rapport d'*extériorité* entre l'absolu et sa saisie dans le penser. Et c'est précisément dans cette région qu'il faut situer l'idéalisme de la doctrine de la science – de même que l'idéalisme kantien (du moins tel que l'interprète Fichte).²³

Ensuite, deuxièmement, Fichte stigmatise le *manque d'évidence* du premier principe. Ce reproche – que nous retrouverons dans le *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel – revient à une accusation de dogmatisme. Pour Fichte, on ne peut en aucun cas partir d'un *penser*, il faut partir d'un *voir*.

Or, pourquoi ne faut-il pas partir d'un penser ? Précisément (et c'est là le troisième point), parce qu'il reste toujours *extérieur* à ce qu'il pense et qu'il ne permet pas la *genèse* du principe. Ce point est capital – on n'a pas assez insisté sur le fait que l'« appropriation » du principe, sa saisie, nécessite un type de rapport qui ne relève ni de la conscience (caractérisée par la scission sujet/objet), ni de l'entendement (qui a toujours besoin de quelque chose de *donné*), mais d'un intuitionner ou voir, justement, *absolument intérieur*. Mais, en réalité, ce n'est pas non plus simplement un intuitionner, mais l'identité et la différence du penser et de l'intuitionner. Et ce point de l'identité et de la différence du penser et de l'intuitionner doit donc être établi *génétiqument* et non pas simplement être posé ou supposé.

Fichte déploie alors assez brièvement – dans un raisonnement très serré et complexe – son propre point de vue. Pour l'introduire, il prend l'exemple de la conscience (que l'on peut avoir) du fait qu'entre deux points il n'y ait qu'une seule droite. Pour lui, le « point fondamental » c'est *l'acte de l'évidence*, un « se-saisir et se-pénétrer », qui se présente inéluctablement dans l'appréhension du sens de cette phrase. Cet *acte* est caractérisé par le double *fait* que cette phrase vaut pour (« *von* ») toutes les lignes possibles tout comme pour (« *für* ») toutes les intelligences possibles. Que peut-on en déduire ? Ce dont il s'agit ici de rendre compte, essentiellement, c'est la conscience « générale » (*allgemeines Bewusstsein*) et finie. Celle-ci peut être divisée en une conscience *déterminée*, d'un côté, et une conscience *déterminable*, de l'autre (la conscience déterminée c'est moi, en tant qu'individu, qui ai conscience de toutes les lignes possibles ; et la conscience déterminable c'est tout un chacun en tant que susceptible d'avoir conscience de cet objet particulier). Cette opposition est celle entre le Moi comme individu et le « monde des esprits (*Geisterwelt*) » (terme que j'expliquerai plus bas). Et la conscience générale et finie, ici recherchée, est l'unité absolue des deux.

La génétisation de cette unité absolue – que Fichte va maintenant accomplir – est en même temps une critique fondamentale à l'égard de la position schellingienne. Ce que Fichte considère comme insatisfaisant dans cette dernière, c'est la position pure et simple de la « raison absolue » comme « indifférence²⁴ du subjectif et de l'objectif » (§1 de la *Darstellung*). Son but sera maintenant d'établir comment cette position est possible à la

²³ Voir SFB, lettre n° 34, p. 223.

²⁴ Le fait que Schelling parle d'*indifférence* du penser et de l'intuitionner, de l'infini et du fini, etc. n'est pas un détail anodin pour Fichte : c'est un terme *négatif*, donc il exprime une *synthèse post factum*, mais ne parvient pas à la *genèse intérieure* de ce qu'il s'agit d'établir.

lumière du fait que toute conscience générale se divise, nous venons de le voir, en un être-déterminé (*Bestimmtes*) et un déterminable (*Bestimmbares*).

Voyons d'abord comment cette indifférence doit être comprise eu égard au premier terme qu'est l'être-déterminé (*Bestimmtes*) :

Cela a lieu dans la conscience absolue, qu'aucune conscience ne saurait survoler et réfléchir à son tour ; cette détermination (*Bestimmtheit*) [du Moi en tant qu'il se saisit comme sujet-objectivité] est par conséquent elle aussi une *détermination absolue* qu'aucune conscience ne saurait réfléchir et pénétrer, une détermination = à l'effectivité, la réalité, à présent donnée, [=] à l'être. L'être est – un voir qui ne se pénètre pas.²⁵

Le sens de ce passage est que l'indifférence du subjectif et de l'objectif suppose un Moi déterminé qui relève d'un être impénétrable et inconcevable – à toute conscience, du moins, en tant que celle-ci est toujours caractérisée par une scission et par un objet qui lui est extérieur. Et cet être n'est justement pas un être *face* à une conscience, mais l'être de la conscience *absolue*. Ce point est très important, car Fichte introduit ici en réalité la corrélation suprême entre ce qu'il appellera un peu plus bas dans la même lettre la « lumière » et l'être. La lumière, rappelons-le, est le type de « conscience » au-delà de toute conscience scindée (et appelé ici « conscience absolue »), auquel il faut pourtant attribuer un être. *Et cet être n'est en même temps rien d'autre*, telle est la nouveauté originale mais aussi la difficulté de la position fichtéenne²⁶, *que le porteur de toute réalité* – c'est ce qui ressort justement de l'identification que nous trouvons dans le passage cité ! La détermination du Moi comme indifférence du subjectif et de l'objectif, en tant que détermination *absolue*, suppose ainsi un principe (la lumière) qui ne peut jamais l'établir que comme un être inconcevable (à ce titre, Fichte parle ici d'« impénétrabilité » par ou moyennant le *voir*).

L'argument décisif contre Schelling est ensuite donné avec l'explication du second terme – le déterminable. (Là encore le propos de Fichte est extrêmement dense et bref.) Le déterminé et le déterminable sont dans le rapport suivant : le déterminé (le Moi individuel) est la « *ratio idealis* » (*Idealgrund*) du déterminable, et le déterminable la « *ratio realis* » (*Realgrund*) du déterminé.²⁷ Or, le déterminable n'est pas déterminé – il n'est pas réel. Pourtant, il est ce sur fond de quoi toute détermination est possible. Comment faut-il alors comprendre ce rapport entre *Idealgrund* et *Realgrund* ? Le point de départ est l'évidence sus mentionnée. Et celle-ci, nous l'avons vu, en est une non seulement pour *une* conscience (déterminée), mais justement pour toute conscience (déterminable) ! C'est absolument capital, c'est un point qu'il ne faut jamais perdre de vue – et c'est aussi de cela qu'il faut justement rendre compte²⁸ ! Il ne s'agit pas ici d'une affirmation dogmatique (ni d'une pétition de principe), mais de la mise en évidence des conditions mêmes de toute conscience déterminée. Pas de déterminé sans déterminable, donc.²⁹ Pour le dire autrement : le déterminable est la

²⁵ SFB, n° 30, p. 197. L'être est un « voir qui ne se pénètre pas » – donc un simple « dépôt », inconcevable.

²⁶ Cf. la reprise de cet argument en 1804.

²⁷ On peut dire, approximativement, que l'*Idealgrund* désigne ce qui rend possible (et légitime !) la pensée (le concept) de quelque chose et le *Realgrund* – ce qui est au fondement de sa réalité effective.

²⁸ On pourrait ici faire un rapprochement avec la variation eidétique husserlienne.

²⁹ Cette idée n'est pas nouvelle, nous la trouvons déjà dans la *Wissenschaftslehre nova methodo* (par exemple dans la « Kollegnachschrift K. Chr. F. Krause », GA IV, 3, p. 445sq.). Fichte y développe l'idée que l'intelligence, pour pouvoir se poser comme déterminée (donc comme individu), doit se concevoir comme la détermination de quelque chose de déterminable qui, lui, ne peut être donné qu'avec le monde intelligible. Comme le note très justement C. Klotz : « Le monde intelligible est alors un présupposé nécessaire que la conscience fait en étant consciente de sa propre individualité », « 'Synthesis der Geisterwelt'. Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling », dans

condition réelle du déterminé ou, de même, le « monde des esprits » est la *condition réelle* du monde sensible. Le monde des esprits n'est en effet rien d'autre que la totalité des Moi possibles, en tant que cette totalité constitue justement la déterminabilité. En revanche, le monde sensible est la condition idéale (l'*Idealgrund*) du monde des esprits : « le général est connu par la connaissance du particulier, le monde des esprits est connu par le monde sensible.³⁰ » Mais, et ce point a été magistralement mis en évidence par H. Traub dans son commentaire de la correspondance Schelling – Fichte, « comme la détermination concrète de la conscience individuelle ne peut pas à son tour être comprise (*eingesehen*) de façon déterminée à partir de la forme de la déterminabilité, c'est-à-dire à partir d'une conscience concrète, et que le monde des esprits est pourtant mis en évidence comme la condition de possibilité réelle de la conscience individuelle, on ne peut expliquer la pluralité des individus réels qu'en supposant un 'Realgrund inconcevable'.³¹ » *Idealgrund* et *Realgrund* renvoient alors l'un à l'autre³² – mais sans que ce rapport soit un rapport symétrique. Le Moi peut, idéalement, passer du déterminé au déterminable – mais comme il en est précisément ainsi, le passage, réel, du déterminable au déterminé concret est effectivement *inconcevable* ! Dans les termes de Fichte (qui s'éclaircissent donc à partir de là) :

Si vous posez cette détermination [qui est toujours celle du Moi en tant qu'il se saisit comme sujet-objectivité] [...] comme un *quantum* de la déterminabilité opposée, alors le *RealGrund* en vertu duquel justement ce *quantum*-ci – ni plus, ni moins – a été divisé, se situe *en dehors de toute conscience* ; il est = X, éternellement impénétrable à l'évidence.³³

J'insiste : *en vertu du fait même* que la conscience d'un objet l'est pour toute conscience, son *RealGrund* est en dehors de la portée de la conscience – il est donc effectivement inconcevable.

En quoi Fichte pense-t-il avoir corrigé par là la simple position, dans la *Darstellung*, de l'indifférence du sujet et de l'objet ? L'évidence – dont Fichte est parti et dont la philosophie doit nécessairement partir – ne peut être expliquée que moyennant ce double rapport entre le déterminé et le déterminable, entre le Moi concret et la forme du Moi en général. Or, si l'on fait *abstraction*, comme l'exige Schelling, du subjectif (ici : du *Realgrund* inconcevable du monde des esprits qui seul opère la distinction réelle entre les Moi individuels – et qui est inconcevable *précisément parce que* la conscience déterminée est l'*Idealgrund* du monde des esprits), la double forme de la conscience (au fondement de l'évidence) – en tant que déterminable et déterminée – s'anéantit – ce qui, aux yeux de Fichte, est absolument impossible.

Avant de nous tourner vers la réponse schellingienne, je dirai juste encore un mot sur le statut de ce « monde des esprits » et sur la conception nouvelle de la *nature* que Fichte élabore à partir de là.

Qu'est-ce exactement que le « monde des esprits » ou le « monde intelligible » ? On peut le comprendre en précisant encore davantage le lien entre le déterminé et le déterminable. La conscience absolue (générale et finie) a pour *objet* la conscience déterminée

Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794-1802, Fichte-Studien, vol. 25, 2005, p. 45sq.

³⁰ SFB, n° 30, p. 198.

³¹ H. Traub, SFB, p. 79.

³² Fichte écrit : « [Dans la conscience absolue est imagée (*abgebildet*)] un passage idéal de [la conscience comme déterminée à la conscience comme déterminable] et un passage réel, mais seulement descriptible selon la forme [de la conscience comme déterminable à la conscience comme déterminée] », SFB, n° 30, p. 197.

³³ SFB, n° 30, p. 197 (c'est nous qui soulignons).

(individuelle), et cette conscience déterminée est valide *pour tous* (donc déterminable) dans la mesure où elle participe de la conscience absolue. Il apparaît dès lors que le « système du monde des esprits » est la conscience déterminable en tant qu'elle est constituée par des individus séparés (en vertu du Realgrund inconcevable) et pourtant liés entre eux (en vertu de l'Idealgrund), lien idéal qui n'est autre que Dieu³⁴ ! Il est donc une idée – l'idée d'une communauté idéale de consciences réelles dont l'unité (idéelle) et la disjonction (réelle) sont expliquées par ce même Realgrund et ce même Idealgrund.

Dieu est donc ici le lien idéal constitutif du monde des esprits et relève d'une synthèse – « synthèse ultime » et « suprême³⁵ ». Mais ce n'est pas tout. Il est certes impénétrable, inconcevable, et, à ce titre, il peut être appelé « être ». Mais non pas dans le même sens que tout à l'heure quand il était question de la « réalité » – où la conscience déterminée avait été identifiée à l'être au sens de la « réalité ». Nous avons remarqué en effet que Fichte introduit ici une nouvelle corrélation – suprême – entre l'être et la lumière. Et, en effet, Fichte identifie ici Dieu et la lumière – et ce, afin de souligner, justement, que Dieu n'est pas un être mort, mais « être pur », « agilité, transparence pure, lumière³⁶ ».

En quoi cela constitue-t-il une nouvelle appréhension de la « nature » chez Fichte ?

Tout individu est un carré rationnel d'une racine irrationnelle qui se trouve dans tout le monde des esprits ; et tout le monde des esprits est, à son tour, un carré rationnel de la racine irrationnelle = à la lumière immanente ou Dieu – *pour lui* [scil. le monde des esprits] et pour sa conscience universelle que tout le monde a et peut avoir. *Mais le monde sensible, ou la nature, n'est absolument rien d'autre qu'une apparition, une apparition, justement, de la lumière immanente.*³⁷

Jusqu'à présent, Fichte avait toujours caractérisé la nature comme « matière » de l'agir libre et de la liberté morale.³⁸ Et dans cette même lettre du 31 mai 1801, il répète d'abord une fois de plus que « la conscience de l'agir suppose un concept de fin comme son déterminant, et ce dernier un concept de chose comme son déterminable : – et c'est seulement ici, dans cette petite région de la conscience que se situe un monde sensible : la nature³⁹ ». Or, dans la citation plus longue que je viens de donner, Fichte introduit un *autre* concept de nature.⁴⁰ Ici,

³⁴ Bien entendu, ce lien n'est autre que celui – qui avait seulement été établi factuellement par Kant dans l'introduction à la *Critique de la faculté de juger* et que la doctrine de la science se propose de génétiser – entre le monde sensible et le monde suprasensible.

³⁵ SFB, n° 30, p. 198.

³⁶ SFB, n° 30, p. 198.

³⁷ SFB, n° 30, p. 199 (c'est moi qui souligne).

³⁸ Cf. par exemple *La destination de l'homme*, GA I, 6, p. 267sq. ; tr. fr. J.-C. Goddard, p. 172 (traduction légèrement modifiée par nos soins) : « Toutes ces explosions de la force grossière, face à laquelle le pouvoir humain est réduit à néant, ces ouragans dévastateurs, ces tremblements de terre, ces éruptions volcaniques ne peuvent être autre chose que l'ultime résistance de la masse inculte à la marche légitime, progressive, finale et dispensatrice de vie à laquelle elle se trouve contrainte malgré ses propres pulsions [...]. Il faut que la nature se place peu à peu dans la situation [...] où sa force entretiendra constamment un rapport déterminé avec la puissance destinée à la dominer, à savoir la puissance humaine. »

³⁹ SFB, n° 30, p. 198.

⁴⁰ Pour le concept fichtéen de la « nature », voir H. Girndt, « Über den Umgang mit der empfindungsfähigen Natur nach J.G. Fichte », dans *Transzendentalphilosophie als System*, A. Mues (éd), Hamburg, Meiner, 1987 ; R. Lauth, *Die transzendente Naturlehre Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1984 ; W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten* (en particulier le chapitre 12) et H. Traub, « Natur, Vernunft-Natur und Absolutes. Drei Hinsichten auf den Naturbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre », dans *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie J.G. Fichtes*, C. Asmuth (éd), *Bochumer Studien zur Philosophie*, vol. 25, Amsterdam/Philadelphia, Rhodopi, 1997.

la nature est *apparition de la lumière*⁴¹, ce qui signifie que Fichte considère la nature dans les mêmes termes que l'être lui-même. Mais cela signifie avant tout une identification de Dieu et la nature – une *natura* certes ni exactement *naturans*, ni *naturata*, mais *apparens* ce qui met d'ailleurs en jeu les résultats essentiels de la doctrine fichtéenne de l'image.

Que répond Schelling à ces esquisses capitales ? Le reproche que Fichte lui avait adressé – à savoir qu'il s'agissait entre eux d'une différence non pas tant au niveau des « choses » mais au niveau de l'« exposition » – est ici retourné et accentué : pour Schelling, cette différence quant à l'« exposition » est en réalité une différence quant à la *saisie* du principe (et, à vrai dire, en reprochant à Schelling de ne pas *génétiser* le principe, Fichte ne disait lui-même rien d'autre...). Comment Schelling s'y prend-il alors pour mettre en évidence une insuffisance à ce sujet chez Fichte ? Il constate un désaccord sur la manière dont ils conçoivent respectivement 1) le rapport entre l'être et la réalité ; 2) le rapport entre l'être et l'activité ; 3) la place de la « synthèse suprême » au sein du système et 4) le rapport entre l'absolu et le savoir. Mais il y a désaccord aussi 5) sur le statut de la raison et enfin 6) sur le statut spéculatif de la nature.

1) Qu'est-ce que l'être ? Comme nous l'avons déjà dit plus haut, ce terme pose à Fichte des difficultés – et pour quelqu'un qui n'a pas l'évolution de la pensée de Fichte sous les yeux, ce n'est assurément pas la lettre du 31 mai 1801 qui va permettre de dissiper toute mécompréhension possible à ce propos. La difficulté étant que l'être désigne à la fois la lumière, Dieu, la vie – donc l'être même de la lumière comme principe devant se réaliser – et le dépôt mort de cette réalisation – porteur de la réalité – en tant qu'elle entraîne l'anéantissement de la conscience, du concept, de l'entendement. Or, pour Schelling, le concept fichtéen de l'être est bien plus pauvre : « *pour vous*, l'être signifie tout à fait la même chose que la réalité [au sens de la catégorie kantienne], voire même la [simple] effectivité (*Wirklichkeit*)⁴² [au sens de la réalité empirique, spatio-temporelle]. » Mais c'est là de toute évidence un malentendu – la (double) caractérisation de l'être par Schelling est moins éloignée de Fichte que Schelling ne l'avait lui-même cru. En effet, pour Schelling, l'être doit également être entendu en *deux* sens : l'« être suprême » est « l'identité de l'*Idealgrund* et du *Realgrund* = l'identité du penser et de l'intuitionner », cette identité étant « l'idée spéculative suprême, l'idée de l'absolu dont l'intuitionner est dans le penser et le penser dans l'intuitionner », « le principe suprême » et « effectivement conçu comme indifférence absolue⁴³ » ; et « l'être fini et conditionné (par exemple celui des choses corporelles singulières) » qui « exprime toujours une différence déterminée du penser et de l'intuitionner » et où « l'idéal et le réel se troublent mutuellement⁴⁴ ». Si cette caractérisation est donc moins éloignée de Fichte qu'il ne l'a semblé à Schelling, cela ne veut pas dire pour autant qu'il y aurait ici une coïncidence. En effet, la réalité sensible relève pour Fichte du *phénomène* – qui s'oppose à l'être. La différenciation est donc plus fine chez Fichte que chez Schelling.

2) Mais le fond de la critique schellingienne vise autre chose. En réalité, il entend très bien que l'être fichtéen ne se réduit pas à la réalité et encore moins à la réalité sensible : « Mais vous voulez en fait que cet être suprême – c'est-à-dire ce qui n'est plus la réalité par

⁴¹ Schelling dit d'ailleurs à ce propos – et c'est tout à fait remarquable – que « la fin (*Zweck*) de la *Naturphilosophie* est précisément de démontrer cela », SFB, n° 31, p. 208.

⁴² SFB, n° 31, p. 203.

⁴³ SFB, n° 31, p. 202sq.

⁴⁴ SFB, n° 31, p. 203.

opposition à l'idéalité – soit conçu comme agilité pure, activité absolue.⁴⁵ » C'est là en effet un point décisif dans la doctrine de la science fichtéenne. L'être est activité, agilité, agir. C'est la position métaphysique tout à fait originale de Fichte par laquelle il s'oppose en particulier à un Hegel. Or, la philosophie schellingienne de l'identité n'interprète plus l'être à la manière de la *Wissenschaftslehre*.

Vous ne pouvez assurément pas ignorer que l'activité absolue = le repos absolu (= l'être) et qu'un agir ne saurait donc pas plus être prédiqué du vrai absolu que de l'espace absolu qui en est l'image universelle [...], [vrai absolu] dont on peut seulement dire qu'il *est*, mais nullement qu'il agit.⁴⁶

Et il va même rajouter entre parenthèses :

Si vous reliez cela à la proposition contraposée que cela même dont un agir peut véritablement être prédiqué ne saurait – justement pour cette raison – être le vrai absolu, alors cela me conviendra parfaitement.⁴⁷

Il apparaît dans ces deux citations que l'être suprême du système de l'identité est *au-delà* de toute prédication et, de ce fait, au-delà de tout agir et de tout pâtir. Pour Schelling, c'est cela l'acquis du point de vue « *spéculatif* » désormais atteint : l'activité absolue n'y est autre que le repos absolu. (Il est clair que c'est là encore un malentendu par rapport à la doctrine de la science fichtéenne – et, à vrai dire, un malentendu tout à fait surprenant. Fichte n'avait-il pas insisté, dès la *Grundlage*, sur le fait que l'être absolu (= Moi absolu) n'est pas un sujet auquel incomberait l'agir comme son prédicat, mais justement un agir *pur*, simple agir, en deçà de tout rapport sujet/objet et donc en deçà également de toute prédication ?)

3) Comment Schelling caractérise-t-il alors l'Absolu ? Celui-ci

existe sous la forme de la différence quantitative (c'est là l'intuition qui est toujours déterminée) dans le singulier et de l'indifférence quantitative (c'est là le penser) dans le tout. (Saisi comme unité, il est alors égalité absolue du penser et de l'intuitionner. Dans le penser il y a autant que dans l'intuitionner et *vice versa* ; l'un est adéquat à l'autre.⁴⁸)

L'Absolu est l'identité de la différence (intuitive) et de l'identité (conceptuelle). Schelling rapproche cette conception de la « synthèse ultime » chez Fichte – de cela même, donc, qui est en même temps le *Realgrund* inconcevable de la séparation des individus et l'*Idealgrund* de l'unité de tous. Et ce, à bon droit, semble-t-il, car, dans sa précédente lettre, Fichte avait effectivement exigé l'établissement de « l'identité de l'*Ideal-Grund* et du *Real-Grund* = l'identité de l'intuitionner et du penser⁴⁹ ».

L'argument de Schelling est ici le suivant. L'établissement de cette identité de l'intuitionner et du penser se fait chez Fichte au nom d'un voir (*Sehen*) qui précède tout être – fût-il appelé, comme dans la *Darstellung*, « raison (*Vernunft*) ». Or, de deux choses l'une. Ou bien on en reste au niveau de ce voir – alors on reste prisonnier, pense Schelling, de la *subjectivité* (car il n'y a de voir que d'un sujet) et l'on n'en sortira jamais. Ou bien on en sort afin de s'élever à l'Absolu – à la « synthèse suprême ». Mais dans ce cas, l'insistance sur le voir est simplement *provisoire* et le véritable « point fondamental » est l'Absolu *au-delà* de

⁴⁵ SFB, n° 31, p. 203.

⁴⁶ SFB, n° 31, p. 203.

⁴⁷ SFB, n° 31, p. 203.

⁴⁸ SFB, n° 31, p. 203. Cf. aussi les paragraphes 30 et 31 de la *Darstellung*.

⁴⁹ SFB, n° 30, p. 196.

tout voir subjectif. Il s'ensuit, pour Schelling, que la philosophie doit prendre un *autre* chemin, qu'elle doit commencer avec le *vrai* commencement – à savoir l'Absolu (la synthèse suprême) qui, dans ce cas, n'est pas seulement la fin, le terme, mais également le point de *départ*. En somme, Schelling reproche à Fichte de ne développer qu'une propédeutique philosophique – à l'instar de la philosophie transcendantale kantienne – et de ne pas choisir le bon commencement qu'est l'Absolu saisi dans sa teneur spéculative. Pourquoi la doctrine de la science ne serait-elle qu'une propédeutique ? Justement parce que la synthèse suprême n'y est atteinte qu'à la *fin*, alors que pour la philosophie elle est autant la fin que le point de départ.

Il est tout à fait remarquable que Schelling rapproche ici la position de Fichte de celle de Kant alors que le glissement qu'il fait subir à la pensée fichtéenne ressemble plutôt à celui que Fichte avait lui-même fait subir à Kant dans son interprétation du transcendantal. Peut-on vraiment dire que la synthèse du monde des esprits est la « fin » de la doctrine de la science fichtéenne ? Et, d'une manière plus générale, est-ce après tout correct d'interpréter cette doctrine de la science en des termes progressifs qui mèneraient à une fin plus « vraie » que le commencement dont elle prendrait son point de départ ? Et, enfin, est-il possible de « sortir » du voir (qui n'est d'ailleurs nullement identique à la subjectivité, comme le pense Schelling) ? Autant de questions qui traduisent l'incompréhension de Schelling vis-à-vis de la position de Fichte telle qu'elle est présentée dans la lettre à laquelle Schelling se propose ici de répondre.

4) En réalité, la critique de Schelling est encore plus forte et va encore plus loin. S'il était possible de parvenir à l'Absolu, ne serait-ce qu'à la fin de toute la série des synthèses, le savoir fichtéen serait effectivement un savoir « absolu ». Mais, à y regarder de plus près, d'après Schelling, ce n'est même pas le cas ! Et ce, pour deux raisons. D'une part, le fait de partir du *voir* condamne Fichte à rester prisonnier d'une série *finie* de moments *conditionnés* à partir desquels aucun passage vers l'absolu inconditionné n'est possible. Le point crucial est – là encore – le sens du « spéculatif » : dans la mesure où celui-ci est *au-delà* de tout subjectif et de tout objectif, qu'il est *indifférent* de (et à !) tout subjectif et de (à) tout objectif, il n'y a pas lieu, pour Schelling, de distinguer entre le *savoir* (absolu) et l'absolu lui-même. En effet, parler d'un *savoir* absolu, revient déjà à instaurer une *relativité* entre le savoir absolu et l'Absolu lui-même – et donc à laisser *échapper* l'Absolu. D'autre part – et pour illustrer son propos, Schelling s'appuie sur les toutes dernières lignes du livre II de *La destination de l'homme* –, Fichte placerait l'Absolu originaire (en termes schellingiens : le spéculatif)⁵⁰ dans la sphère de la *croyance*, non pas dans celle du savoir. Et comme, dans la *philosophie*, il ne saurait être question de croyance, Schelling demande :

N'est-ce pas là une preuve suffisante que votre savoir n'est pas le savoir absolu, mais seulement un savoir encore conditionné d'une certaine manière, ce qui, s'il était dominant en elle, rabaisserait la philosophie à n'importe quelle science⁵¹ [?]

Or ici aussi, on le voit, Schelling et Fichte ne se comprennent pas. Mais ce n'est pas un malentendu, c'est une différence de position *fondamentale*. L'opposition concerne le statut du

⁵⁰ Le propos de Schelling ne manque pas de pertinence parce que Fichte s'exprime dans le passage en question de façon équivoque. Il écrit : « Tu cherches pourtant – à bon droit, je le sais – quelque chose de réel situé hors de la simple image, et une autre réalité que celle qui vient tout juste d'être anéantie [à savoir la réalité du monde sensible] – je le sais également », *La destination de l'homme*, *op. cit.*, tr. fr., p. 149sq. Ce qui n'est pas tout à fait clair, c'est de savoir si le réel situé hors de l'image est forcément le réel s'opposant à celui du monde sensible. Dans le cas de l'affirmative, le doute de Schelling serait effectivement justifié.

⁵¹ SFB, n° 31, p. 205.

savoir absolu. Le savoir absolu doit-il se confondre avec l'absolu lui-même, s'anéantir en lui, s'absorber en lui – c'est le point de vue de Schelling – ou la différence entre les deux est-elle irréductible ? Mais si c'était cela, et c'est de fait le cas pour Fichte, comment peut-il encore être « absolu » ? C'est que tout en étant « en dehors » (*außer*) de lui, il n'est pourtant *pas* relatif à lui ! Le savoir de la doctrine de la science est une *image* de l'absolu (avec tout ce que cela implique notamment par rapport au statut de la réalité) – ce qui invalide en même temps le second reproche. En effet, placer la réalité (non sensible) dans la sphère de la croyance, cela veut dire que le savoir (caractérisé par l'extériorité du sujet sachant vis-à-vis de l'objet su) n'est pas en mesure de s'approprier l'absolu dans son caractère vivant. C'est là plutôt l'expression d'une foi spéculative, rationnelle, que l'abandon du savoir. Et, surtout, c'est l'expression du caractère *imagé* du savoir ! Fichte ayant bien compris que sur ce point Schelling ne l'a pas compris, il n'aura de cesse d'y revenir dans ses exposés plus tardifs de sa doctrine de la science – de sorte que l'adversaire qu'il a à chaque fois en vue, même s'il ne le nomme pas explicitement, est en effet Schelling !

5) Pour Schelling, en tout cas, les esquisses développées par Fichte dans sa précédente lettre ne sont pas davantage que simplement la « trace de [son] rapprochement d'un simple philosophe à la vraie spéculation⁵² » ! Dans un passage remarquable, Schelling résume ce qui précède tout en ajoutant de nouveaux éléments et ce, afin de clarifier son concept de *raison* :

Au *Realgrund* de la séparation des individus vous ajoutez l'attribut : *inconcevable*. Inconcevable, il l'est certes pour la réflexion ascendante *de l'entendement* qui, avec l'opposition entre le fini (votre séparation) et l'infini (votre unité de tous), s'embourbe dans des contradictions inextricables (les antinomies de Kant) – mais non pas pour la *raison* qui pose comme première l'identité absolue, l'être-ensemble inséparable du fini et de l'infini, et qui part de l'éternel qui n'est ni fini, ni infini, mais également éternel. Cette *éternité de la raison* (*Vernunftewigkeit*) est le principe véritable de toute spéculation et de l'idéalisme vrai, cela même qui anéantit la série causale du fini qu'elle précède selon l'essence (*natura*) à chaque instant du temps de même qu'elle la précédait originairement, ainsi qu'à l'inverse, elle n'a jamais été d'une autre manière *avant* elle qu'elle ne l'est encore maintenant et toujours, à savoir selon la nature.⁵³

Le ton a décidément changé. Et l'échange direct avec Hegel, qui entre-temps a rejoint Schelling à Iéna, se fait désormais sentir. (Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que, dans cette même lettre, Schelling mentionne Hegel et son écrit sur *La différence du système de Fichte et de Schelling* paru en 1801 à Iéna.) Schelling voit dans le système de Fichte « une partie nécessaire et intégrante⁵⁴ » du sien propre. Et les éléments nouveaux ici sont : l'opposition du point de vue de la *raison* et de celui de l'*entendement* – en particulier l'idée qu'il n'y a de *contradiction* que pour l'entendement alors que la raison pose l'identité du fini et de l'infini ; l'introduction d'une opposition *temporelle* entre l'« éternité de la raison » et le règne temporel caractérisant encore l'entendement dans sa relation avec l'objet sensible ; et, enfin, ce qui est corrélé à l'opposition précédente, la distinction entre la sphère de l'« essence » (qui est celle de la raison proprement dite) et celle de la « nature » (qui, elle, n'en est pas moins traversée, maîtrisée, conçue par la raison !). Le point de vue spéculatif est donc celui de la raison. Celui-ci s'oppose au point de vue de l'entendement dont Fichte, avec son idée d'un « *Realgrund* inconcevable », ne parviendrait pas plus à s'extraire que Kant dans ses « antinomies de la raison ».

⁵² SFB, n° 31, p. 205.

⁵³ SFB, n° 31, p. 206.

⁵⁴ SFB, n° 31, p. 207.

Remarquons toutefois que cette raison aurait quand même un attribut (elle ne serait donc pas *absolument* indifférente !) – l'éternité – un point que Schelling ne clarifie certes pas davantage dans cette lettre.

6) Enfin, Schelling met en évidence ce qu'il appelle le « point majeur⁵⁵ » de sa différence avec Fichte – à savoir l'*exigence de la spéculation* vis-à-vis de la manière dont on parvient à *sortir du fini afin d'atteindre l'Absolu infini*. De quoi s'agit-il plus précisément ? Schelling affirme que, pour Fichte, il s'agit, dans la doctrine de la science, d'« annihiler la nature ». Sur ce point, Schelling n'est pas en désaccord avec Fichte, il suffit juste de l'annihiler correctement (c'est-à-dire en identifiant le fini et l'infini, ce qui supprime la nature finie) – mais le plus important concerne autre chose : la manière dont Fichte pense sortir du fini alors qu'en réalité, d'après Schelling, Fichte n'y parvient nullement ! Pour le montrer, Schelling revient encore une fois au troisième principe de la *Grundlage* avec lequel Fichte était entré « dans la sphère de la divisibilité, de la limitation mutuelle, c'est-à-dire du fini » :

*J'oppose, dans le Moi, un Non-Moi divisible au Moi divisible. Aucune philosophie ne va au-delà de cette connaissance, mais toute philosophie visant le fondement (gründlich) doit revenir à elle ; et pour peu qu'elle le fasse, elle devient doctrine de la science. Désormais, il faut que tout ce qui doit se présenter dans le système de l'esprit infini se laisse déduire à partir de ce qui vient d'être établi.*⁵⁶

Le problème, pour Schelling, c'est qu'ici, la nature relève d'une série de déterminations finies, laquelle série n'est rien d'autre qu'une série de causalité. Certes, « elles ne sont réelles qu'idéellement », mais « que je rende la série du conditionné réelle ou idéale est, d'un point de vue spéculatif, complètement égal, car, ni dans l'un, ni dans l'autre cas, je ne parviens à sortir du fini⁵⁷ ». Contrairement à ce que prétend Fichte, il ne réussirait donc jamais, selon Schelling, à sortir de la nature. Fichte raterait donc le spéculatif, nous l'avons vu – un reproche sur lequel Schelling insiste sans cesse – parce qu'il ne se place pas au niveau de l'éternel, c'est-à-dire de l'identité absolue du fini et de l'infini.

Conclusion : Le « spéculatif » vs. la « réflexion fondamentale (*Grundreflex*) »

Que pouvons-nous retenir de cette discussion dont la hauteur et la teneur spéculative ne connaît sans doute guère d'équivalent dans l'histoire de la philosophie ? Fichte et Schelling se reprochent mutuellement de ne pas parvenir à sortir d'une vue partielle (finie) de la philosophie et, par conséquent, de ne pas être en mesure de s'élever jusqu'à l'absolu véritable. Pour Schelling, la doctrine de la science fichtéenne reste « subjectiviste » – même dans ses dernières élaborations. Ce « subjectivisme » n'est certes pas un « idéalisme de production » qui réduirait toute position d'être à une activité surpuissante émanant d'un Moi fini – Schelling sait très bien que *ce* reproche fait preuve d'une méconnaissance totale de la pensée fichtéenne. Pour lui, le subjectivisme est bien plus raffiné : il se traduit avant tout par deux choses : d'une part, par le fait d'insister, dans la mise en évidence de la *forme* de la conscience absolue, sur le caractère irréductible et inéliminable de la *déterminité* (*Bestimmtheit*) qui est celle-là même d'une conscience déterminée (donc concrète et individuelle) ; et, d'autre part, par le fait que Fichte n'abandonne pas la perspective du « voir » que Schelling associe immédiatement à un subjectivisme (conformément à l'idée

⁵⁵ SFB, n° 31, p. 209.

⁵⁶ J.G. Fichte, GWL, GA I, 2, p. 272.

⁵⁷ SFB, n° 31, p. 209.

qu'il n'y a pas de voir sans sujet voyant) et qui lui barre à jamais l'accès au spéculatif. Le problème est effectivement là : Schelling reconnaît certes que Fichte a une *idée* du spéculatif (qui est l'indifférence de l'indifférence et de la différence), mais, et c'est là toute son insuffisance, il ne le place pas au début (et à la fin) mais *seulement* à la fin de son système.

Le reproche de Fichte à l'égard de Schelling – maintes fois répété tout au long de leur correspondance – concerne le fait que celui-ci ne se serait jamais élevé à la « réflexion fondamentale (*Grundreflex*) »⁵⁸. Celle-ci, Fichte ne le dit certes pas de façon aussi claire et précise dans la correspondance, caractérise non pas la réflexivité, mais la réflexibilité, la caractéristique (et la capacité) de la réflexion de se réfléchir *elle-même*. En quoi caractérise-t-elle le transcendantal fichtéen ? C'est que cette réflexibilité n'est autre que la capacité de se dédoubler : c'est la réflexion de la réflexion, la mise en évidence des conditions de possibilité de la question même des conditions de possibilité, le *Soll* du *Soll*, etc. L'interprétation fichtéenne du transcendantal consiste très précisément à mettre en évidence *cette capacité de se dédoubler*. Et, pour Fichte, l'idéalisme schellingien s'arrête toujours au premier niveau réflexif. Schelling n'est pas passé à côté de la réflexion (ce serait exagéré et même faux de le prétendre), mais à côté du *Grundreflex* qui est donc cette réflexion de la réflexion. Ironiquement, Fichte fait remarquer que d'après Schelling il se serait arrêté au « point de la réflexion » (tout comme Kant d'ailleurs). Fichte en fait toute sa fierté : car c'est Schelling qui n'a pas saisi le sens profond de ce point. Il s'avèrerait ainsi que dans la « pénétration (*Durchdringung*) » – finalement non réalisée – de la doctrine de la science, c'est donc bien Schelling qui a été « transpercé (*durchdrungen*) »⁵⁹.

Un autre point de dissension concerne la possibilité de penser le rapport entre le fini et l'infini : pour Schelling, Fichte n'arrive pas à sortir du fini pour parvenir à l'infini spéculatif (c'est-à-dire à l'identité absolue du fini et de l'infini) ; pour Fichte, Schelling ne parvient pas à déduire le multiple fini à partir de l'infini (reproche qu'il fait simultanément à Spinoza). Ici, l'opposition n'est pas tellement celle entre la spéculation et la réflexion fondamentale, mais plutôt celle entre la spéculation et le caractère nécessairement *phénoménal* – imagé – de la réalité finie (et du savoir absolu !) face au principe infini. En guise de récapitulation, on peut citer l'argument suivant qui constitue le *dernier mot* de Fichte, le dernier passage dans leur correspondance ayant une teneur philosophique :

Je peux vous indiquer en quelques mots notre point de différence.⁶⁰ – « L'absolu » (à propos *duquel* et de la *détermination* duquel je suis tout à fait d'accord avec vous, et dont je possède l'intuition également depuis fort longtemps) « *existe sous la forme de la différence quantitative*, affirme-je dans ma *Darstellung* », dites-vous. C'est cela, en effet, ce que vous affirmez ; et c'est *précisément pour cela* que j'ai trouvé que votre système était dans l'erreur [...]. C'est aussi ce que fait Spinoza, et tout dogmatisme en général, et c'est cela le *prôton pseudos*. L'absolu ne serait pas l'absolu s'il existait sous n'importe quelle forme. Mais savoir d'où vient pourtant la forme – de la *quantité*, certes, sur ce point également, je suis d'accord avec vous – sous laquelle *il apparaît*, et où cette forme habite (*einheimisch sei*) proprement – ou encore comment l'*Un* devient d'abord un *infini* et ensuite une totalité du multiple, c'est là la question que la spéculation qui est parvenue à sa fin a à résoudre et que vous devez nécessairement ignorer puisque vous trouvez cette forme déjà à même l'absolu et en même temps que lui. Or c'est ici, partant dans une région à laquelle vous vous êtes fermé par votre

⁵⁸ SFB, n° 33, p. 220.

⁵⁹ Cf. le célèbre jeu de mot de Schelling dans sa lettre à Fichte du 3 octobre 1801 : « Aber freilich habe ich sie [die Wissenschaftslehre] nicht durchdrungen, noch bin ich gesonnen, sie in diesem Sinn jemals zu durchdringen, nämlich so, dass ich bei dieser Durchdringung der Durchdrungene sei », SFB, n° 31, p. 208.

⁶⁰ Le *polemos* n'est donc pas le premier mot, comme dans le *Gorgias*, mais effectivement le dernier !

nouveau système et qui (c'est ce que l'on peut dire avec certitude seulement maintenant) ne vous a jamais été connue, se trouve l'idéalisme de la doctrine de la science et celui de Kant – et nullement dans les profondeurs où vous-même le logez.⁶¹

L'absolu n'*existe* pas sous n'importe quelle forme ; ce dont il faut bien plutôt rendre compte c'est la manière dont l'absolu *apparaît* sous elle, ainsi que du rapport absolu/forme qui exprime l'extériorisation de l'absolu dans le *savoir* absolu⁶² – voilà comment on peut résumer ce dernier argument.

Tout cela montre donc que leur différend n'est pas partiel, mais touche effectivement aux conceptions les plus essentielles des deux penseurs. Quelles que soient les raisons personnelles et affectives qui aient pu jouer un rôle dans la cassure de leur amitié – froissements de susceptibilités, reproches, allusions désobligeantes, etc. – alors que, selon l'hypothèse de H. Traub⁶³, une femme (Karoline Schlegel) serait peut-être (certes à l'insu de Fichte) elle aussi d'une influence non négligeable dans cette affaire ! –, cette rupture est aussi (et peut-être avant toute chose) *philosophique*.

⁶¹ SFB, n° 34, p. 223.

⁶² SFB, n° 33, p. 221.

⁶³ H. Traub, SFB, p. 86, 92 et 96.