

STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
UND PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben

von

Hans-Helmuth Gander, Lore Hühn, László Tengelyi, Günter Zöller

BAND 17

ERGON VERLAG

Fichte – Schelling:
Lectures croisées / Gekreuzte Lektüren

Herausgegeben von

Mildred Galland-Szymkowiak

Maxime Chédin

Michael Bastian Weiß

ERGON VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung von /
Publié avec le soutien de l'ANR
(projet « Subjectivité et aliénation »)
et du CNRS (UMR 7172 – ARIAS)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the
Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

© 2010 ERGON Verlag GmbH, 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier, Ergon Verlag
www.ergon-verlag.de

ISSN 1866-4814
ISBN 978-3-89913-728-6

Remerciements / *Danksagungen*

Les contributions de ce volume sont issues de deux journées d'études internationales tenues en décembre 2007 à l'Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm (Paris) (à l'exception de l'article de Philipp Höfele, ajouté par la suite). Ces journées, organisées par Maxime Chédin et Mildred Galland-Szymkowiak, avaient été rendues possibles grâce au soutien de l'Université Paris-Sorbonne/Paris IV (École Doctorale « Concepts et Langages »). Nous exprimons notre chaleureuse reconnaissance à Michel Fichant pour sa bienveillance et son soutien à ce projet. Les journées ont également bénéficié de l'appui financier des Archives Husserl de Paris (UMR 8547 Pays Germaniques, CNRS/ENS), du projet de recherche « Subjectivité et Aliénation » subventionné par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR), et de l'Université Franco-Allemande/*Deutsch-französische Hochschule* (UFA/DFH).

La publication de ce volume a été rendue possible par une généreuse subvention du projet ANR « Subjectivité et aliénation ». Nous en remercions vivement Jean-Christophe Goddard, président de la *Internationale Fichte-Gesellschaft*, et Alexander Schnell. Nos remerciements vont à Jean-François Courtine pour son soutien et sa présence aux journées d'études, à Christoph Asmuth pour la mise en place des journées, ainsi qu'à Lore Hühn, présidente de la *Internationale Schelling-Gesellschaft* qui a aimablement accepté d'accueillir ce volume dans la collection « Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie » qu'elle co-dirige chez Ergon Verlag avec Hans-Helmut Gander, László Tengelyi et Günter Zöllner ; nous adressons également nos plus cordiaux remerciements à ces derniers.

Sans l'aide de Tassnim Lesguillons (CNRS/Archives Husserl) et de Benoît Colas (CNRS UMS 838), les journées d'études n'auraient pas été ce qu'elles furent. Anne-Sylvie Bonaud (CNRS/ARIAS) a contribué aux relectures. Le travail efficace de Marie Ferré (CNRS/ARIAS) a été d'une grande aide pour la réalisation du volume. Nous leur en sommes très reconnaissants. Un très amical remerciement, enfin, est réservé à notre relecteur, Jean-Christophe Lemaître, pour sa lecture de l'Introduction.

3) Mais du coup, la nature comme tout ne manifestant jamais dans une singularité phénoménale, c'est-à-dire dans un organisme vivant particulier, la spontanéité de l'activité qu'elle est censée posséder en soi, elle ne dépasse jamais le stade d'une activité hypothétique et ne s'émancipe pas d'un point de vue transcendantal. On n'a, empiriquement, toujours affaire qu'à du nécessaire, et la liberté est repoussée au niveau du tout dont on n'a que l'idée. Cela se confirme aux points charnières du texte, où sont prises les décisions fondamentales sur la nature de l'objet étudié. En effet, tout d'abord, les arguments pour déterminer l'être de la nature étant puisés dans des considérations transcendantales, l'être de la nature est déterminé non pas de façon inconditionnelle, comme le soutient Schelling, mais de façon conditionnelle, à savoir de manière à ce que la nature soit conforme aux conditions d'une intuition possible. Cela est explicite au début de l'*Entwurf*, où l'on a vu que Schelling affirmait que l'*infini* ne peut pas se manifester empiriquement à nous. Or si seul le *fini* peut être intuitionné extérieurement, l'*infini* ne peut se manifester que dans la suite infinie d'un processus infini. Or en disant cela, on ne caractérise pas la nature en soi, mais bien telle qu'elle peut se manifester à nous. L'argument est donc transcendantal, et pour qu'il soit fichtéen il suffirait d'ajouter que le principe de l'activité infinie dont les produits vont se présenter indéfiniment dans l'intuition est le Moi (et non pas une nature en soi), affirmation que l'hypothèse de Schelling ne peut exclure tant que n'est pas fourni un principe diacritique qui permette de décider si l'activité de la nature revient au Moi ou à un Non-Moi. De même, dans *De l'Âme du monde*, le principe de la position de l'antithèse primitive de la nature entre une force positive et une force négative, en laquelle, dit Schelling, « réside le germe d'une organisation générale du monde »⁴², est postulé du fait de la « duplicité primitive de notre esprit », qui « ne construit un produit fini qu'à partir d'activités opposées »⁴³. Ce qui semble bien vouloir dire que l'axe qui structure *De l'Âme du monde* est la philosophie du Moi telle qu'elle se déploiera dans les différentes époques du *Système de l'idéalisme transcendantal*.

Il pourrait revenir à une autre étude de vérifier si le statut d'autrui chez Schelling peut dépasser la monadologie transcendantale de Fichte dans un sens qui, comme on a voulu le suggérer ici, puisse aussi conforter l'altérité de la nature et de ses produits. Mais par-delà la réponse que peuvent donner les auteurs de la tradition, cette question reste posée à la philosophie transcendantale en général.

⁴² Schelling, *Weltseele*, HA I, 6, p. 91 ; trad. fr. p. 27.

⁴³ Schelling, *Weltseele*, HA I, 6, p. 91 ; trad. fr. p. 28.

La déduction du temps chez Fichte et Schelling

Alexander Schnell (Paris)

Le but de cette étude est d'établir la différence fondamentale entre les idéalismes transcendantsaux de Fichte et de Schelling à travers le prisme du temps. Pourquoi choisir le temps comme entrée dans la réflexion sur les différences des idéalismes fichtéen et schellingien ? Pour au moins deux raisons. Premièrement, parce que les deux penseurs affirment explicitement le rôle central du temps dans le passage de la conscience transcendantale à la conscience empirique (problème fondamental dont l'idéalisme transcendantal a de toute manière à rendre compte). Et deuxièmement, parce que le temps joue aussi un rôle crucial dans la détermination même de l'idéalisme – tout à fait explicitement chez Schelling, plutôt implicitement chez Fichte. Nous voudrions le montrer en essayant de prouver que c'est précisément l'usage du *temps* qui va permettre de délimiter l'idéalisme transcendantal de Schelling par rapport à celui de Fichte.

Dans ces « lectures croisées », nous ferons alors entrer en discussion le Schelling du *Système de l'idéalisme transcendantal* avec le Fichte de la *Grundlage*¹ et du *Grundriss*². Mais avant de procéder à une confrontation des textes, nous développerons, dans un premier mouvement de cet exposé, les lignes générales de notre conception de l'opposition entre l'idéalisme transcendantal fichtéen et schellingien.

Pour pouvoir cerner la différence entre les conceptions de Schelling et de Fichte à propos du sens de l'idéalisme transcendantal, il faut rapidement revenir à Kant. La connaissance transcendantale, c'est, d'après la célèbre définition de la *Préface* de la *Critique de la raison pure*, la connaissance qui formule les *conditions de possibilité, a priori*, de la connaissance. *A priori* signifie : universel et *nécessaire*. Autrement dit, dans la connaissance transcendantale, il en va de ce qui est *nécessaire* dans le *possible* (« conditions *a priori* – donc *nécessaires* – de *possibilité*... »). En termes fichtéens, il en va du *catégorique* dans l'*hypothétique*.

Il faut ici préciser le statut du possible, plus exactement : de la *condition* de possibilité. Dire qu'il s'agit, dans la connaissance transcendantale, du « nécessaire dans le possible » ne signifie pas que, parmi une pluralité de possibilités *pré-données*, on établirait la nécessité de la réalisation de *cette* possibilité-ci. L'idée c'est, bien plutôt, qu'il ne s'agit *pas du tout* d'un possible préétabli, mais justement de ce qui *rend possible* (l'expérience, la connaissance, etc.). Ce qui est doit d'abord être

¹ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [désormais : GWL], SW I, p. 83-328 ; trad. fr. par Alexis Philonenko : *Les Principes de la Doctrine de la science*, in : OCPP, p. 11-180.

² Fichte, *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer* [désormais : *Grundriss*], SW I, p. 329-411 ; trad. fr. par Alexis Philonenko : *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique*, in : OCPP, p. 181-238.

établi eu égard à sa possibilité même. (Et, pour Fichte, cela ne se fait pas n'importe comment, mais selon une nécessité déterminée – « vue » dans l'intuition intellectuelle ou, ce qui veut dire exactement la même chose, selon une nécessité qui préside à la construction génétique.)

Or, ce rapport entre le nécessaire et le possible pose un problème fondamental : pour Kant, l'apriorité (donc ce qui « véhicule » pour ainsi dire le nécessaire) n'admet aucune forme d'expérience – l'a priori n'a pas de RÉALITÉ. Ce terme de « réalité » étant évidemment extrêmement complexe et difficile. Chez Fichte et chez Schelling, il intervient de façon sensiblement différente.

Pour *Fichte*, tout se joue au niveau de la *réflexion* et – en particulier, donc – au niveau de ce qui la *rend possible* (ce qu'il appellera plus tard la *réflexibilité*), alors que le transcendantalisme kantien, qui est parfaitement juste quant à ses résultats, n'est finalement pas parvenu à son auto-légitimation. Et la doctrine de la science a donc pour ambition de s'acquitter de cette tâche.

Pour ce faire, elle dévoile les caractéristiques intrinsèques de la réflexion. Ce terme doit être décomposé : le « ré- » désignant un redoublement d'une « flexion » (au sens de ce que Sartre entend par une conscience « non thétique de soi ») – donc pas du tout au sens d'un retour du Moi empirique sur lui-même, mais au sens d'un redoublement (qui n'est pas simple répétition, bien sûr) d'une conscience « immédiate », « interne ». Redoublement qui est à la fois *destructeur*, *annihilant*, et *producteur* (*Soll* (hypothéticité)... , *so muss* (catégoricité)... – *Soll*, nous insistons, qui se dédouble !). (Pour plus de précisions, cf. la *WL 1804*² où Fichte développe le schéma Concept-Lumière-Être (« schéma c-l-e ») qui concentre ce double mouvement destructeur et producteur.³)

La réponse *schellingienne* est d'abord et surtout une réponse à la question de savoir ce qui rend possible la saisie du principe *pour le Moi*. La recherche des « prémisses » de la philosophie transcendantale kantienne revient pour lui à la question de savoir comment, « *factuellement (faktisch)* » (que Schelling n'entend pas par opposition à une démarche génétique, mais au sens de « réellement », « concrètement »), le Je transcendantal peut prendre conscience de lui-même. Deux aspects sont ici décisifs : 1/ cette saisie de soi du Je transcendantal signifie une *auto-objectivation* de ce dernier ; 2/ cette auto-objectivation n'est pas instantanée, elle ne s'effectue pas non plus dans une simple action, mais dans une pluralité d'actions qui constituent l'« histoire pragmatique de la conscience de soi ». La philosophie transcendantale est la philosophie qui établit comment, à travers la manière dont le Moi devient son propre objet, le Je transcendantal prend conscience de lui-même. Et Schelling réinterprète, dans sa propre compréhension de la philosophie transcendantale, le rapport nécessaire/possible en termes de conscient/inconscient. Qu'est-ce qui justifie

³ Pour des développements plus approfondis de ce schéma, cf. la première partie de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2009.

ce déplacement terminologique ? Schelling ne voit pas (contrairement à Fichte) le nécessaire *dans* le possible (caractéristique essentielle de la réflexion fichtéenne), mais il tire les conséquences de l'idée (que l'on trouve d'ailleurs déjà à l'œuvre dans le *Grundriss* de Fichte – donc il s'agit effectivement ici d'une « lecture croisée ») selon laquelle la philosophie transcendantale consiste à poser une hypothèse dont il va falloir chercher les *conditions*. Si celles-ci sont *réellement* « dans » la conscience, alors l'hypothèse est vérifiée. Du coup, pour lui, l'accession au nécessaire se traduit par le passage de l'inconscient au conscient.⁴ Il s'ensuit que l'inconscient et le conscient se distribuent nécessairement entre le Moi empirique⁵ et le Moi transcendantal, tension qui sera finalement surmontée au terme de cette histoire transcendantale du Moi.

Et voici quelles sont alors les conséquences pour la notion de « réalité » chez les deux penseurs : pour Fichte, la réalité est un *dépôt* de l'activité de la réflexion, pour Schelling, cette réalité est à chercher *dans* la conscience, *dans* les époques constituant l'histoire transcendantale du Moi (qui correspond ainsi à la traversée des époques de l'auto-objectivation du Moi, c'est-à-dire qu'elle retrace le parcours du Moi à travers lequel celui-ci parvient à la connaissance transcendantale grâce à la manière, dont, progressivement, il devient son propre objet). Cette différence est cruciale, la perspective (schellingienne) d'une réalité *au sein* de la réflexion étant irréductible à celle (fichtéenne) d'une réflexion au-delà (ou en deçà) de toute réalité.

Étant donné l'importance de ce point, nous nous permettons d'y insister en approfondissant (et en formulant autrement) ce que nous venons de dire. Si la réalité est certes posée dans le Moi – Schelling dit par exemple « dans le Moi seul, l'identité de l'être et du produire est originaire »⁶ ou « la conscience de soi [...] est un acte absolu, et avec cet acte *un* est posé non seulement le Moi lui-même avec toutes ses déterminations, mais [...] encore tout[e] autre [chose] posée en général pour le Moi »⁷ – toute la question est en effet de savoir *comment nous pouvons PARVENIR à ce que la conscience de soi pose ainsi dans un acte libre*. Et cette question revient donc pour Schelling à celle de savoir *quelle est la réalité dans notre savoir*. Or, pour répondre à cette question, Schelling procède à la construction d'un *double* Moi. Celui du philosophe et celui – que l'on ne peut pas exactement appeler une conscience « empirique » parce que nous ne faisons jamais réellement l'expérience de ce Moi – du Moi s'élevant à ce Moi philosophant. Le point décisif, c'est que bien que toute réalité soit effectivement posée dans et par la conscience de soi *qua* Moi phi-

⁴ Schelling, *System des transscendentalen Idealismus* [désormais : STI], HA I, 9,1, p. 53-54 ; trad. fr. par Christian Dubois : Schelling, *Le Système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, Peeters, 1978, p. 28 (trad. modif.). Schelling précise ici que la compréhension de la *nécessité* dépend en effet du degré de *conscience*.

⁵ Cf. *infra* pour le sens de cette conscience « empirique ».

⁶ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 62 ; trad. fr. p. 36 (trad. modif.).

⁷ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 87 ; trad. fr. p. 50 (trad. modif.).

losophant, *ce qu'il y a de réel dans le penser*⁸ doit d'abord être *produit* par le (second) Moi ! L'acte de la conscience de soi ou le Moi, écrit Schelling, « apparaît objectivement comme *devenir éternel*, subjectivement comme *produire infini* (*das unendliche Produzieren*) »⁹. En effet, « ce qu'est le Moi, on n'en fait l'expérience qu'en lui donnant naissance (*indem man es hervorbringt*) ».¹⁰

Voyons maintenant comment nous pouvons étayer cette différence fondamentale à la lumière des déductions concrètes du temps que l'on trouve chez Fichte dans la *Grundlage* et le *Grundriss* et chez Schelling dans le *Systeme* de 1800. Pour introduire à cela, nous ferons d'abord une remarque sur le rapport entre Fichte et Kant sur cette question.

La doctrine *fichtéenne* du temps – au sujet de laquelle le lecteur français ne dispose d'aucune étude approfondie jusqu'à ce jour¹¹ – est élaborée à Iéna à une époque où la fondation de la doctrine de la science s'effectue dans un échange très étroit avec l'œuvre critique de Kant. Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions une trace de cette « *Auseinandersetzung* » dans la conception proprement fichtéenne du temps :

Kant prouve l'idéalité des objets à partir de l'idéalité présupposée du temps et de l'espace : nous prouverons au contraire l'idéalité du temps et de l'espace à partir de l'idéalité prouvée des objets. Il a besoin d'objets idéaux pour remplir le temps et l'espace ; nous avons besoin du temps et de l'espace pour pouvoir saisir les objets idéaux. C'est pourquoi notre idéalisme qui n'est pas dogmatique, mais critique, va plus loin que le sien [qui est un idéalisme seulement « quantitatif »].¹²

Pour Kant, on le sait, le temps est (tout comme l'espace) la condition de possibilité de la donation d'un objet. Et il faut que ce qui est ainsi donné « corresponde » à la forme *a priori* de la sensibilité qu'est justement le temps – ce qui pose le problème de savoir comment « l'affectant » peut avoir une dimension temporelle (qui est en effet nécessaire pour que l'on puisse parler d'une telle « correspondance »).

⁸ Schelling écrit : « Il est impossible de comprendre (*nicht einzusehen*) comment on pourrait sortir quelque chose de réel (*etwas Reelles*) à partir d'un énoncé de la logique simplement en tant que tel ; en revanche, [il est tout à fait possible de comprendre] comment par réflexion sur l'acte de penser on peut trouver quelque chose de réel dans cet énoncé, par exemple les catégories à partir des fonctions logiques du jugement et ainsi l'acte de la conscience de soi à partir de n'importe quelle proposition identique » (Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 55 sq. ; trad. fr. p. 29 sq., trad. modif.).

⁹ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 66 ; trad. fr. p. 39 (trad. modif.). Et nous retiendrons ici le sens temporel de cette caractérisation autant que l'usage que Schelling fait du terme de « produire ».

¹⁰ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 62 ; trad. fr. p. 36 (trad. modif.).

¹¹ Sur ce point précis, la littérature secondaire est étonnamment pauvre dans les autres langues également. La meilleure étude sur le temps chez Fichte – même si elle reste sommaire sur certains points cruciaux – est celle de Wilhelm Metz, « Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant », in : *Fichte-Studien* 6 (1994), p. 71-94. Cf. aussi Peter Rohs, « Über die Zeit als das Mittelglied zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen », in : *Fichte-Studien* 6 (1994), p. 95-116.

¹² Fichte, GWL, SW I, p. 186 ; trad. fr. in : OCPP, p. 82 (trad. modif.).

Chez Fichte, en revanche, la limite séparant le Moi du Non-Moi ne relève pas de la sensibilité (ou des formes *a priori* de cette dernière) : Moi et Non-Moi se rencontrent d'une manière frontale, et c'est l'imagination productrice, nous y reviendrons plus bas, qui, en « créant (*schaffen*) » un produit à partir de déterminations absolument opposées, dresse le pont entre les deux. Quel est ce produit ?

Le procédé dans la partie théorique de la *Grundlage* consistait dans la position du principe (« le Moi se pose comme déterminé par le Non-Moi ») et, ensuite, dans l'abstraction de ce qu'il y avait d'impensable, jusqu'à ce que le *Wissenschaftslehrer* parvienne à la seule manière possible de penser ce qui doit (*soll*) être pensé. Fichte a démontré la vérité de ce principe à partir des déductions (et des abstractions) opérées dans le § 4 de la *Grundlage*, et il affirme que ce qui a été ainsi établi est alors un *factum* se trouvant de façon originaire dans notre esprit. Ce *factum* n'est pas simplement un *factum* engendré de façon artificielle selon les règles de la réflexion, mais un *factum* en un autre sens¹³, le « plus élevé » du terme : c'est un *factum* génétisé, non pas une pure création de l'esprit, mais le produit d'une genèse qui suit l'ordre nécessaire des déductions accomplies par le *Wissenschaftslehrer*. Or, ce produit n'est pas (encore) un objet, mais un déterminable que la doctrine de la science « objectivera » (en déduisant ainsi l'objectivité de l'objet). Ce qui distingue l'approche fichtéenne de celle de Kant, c'est que le temps (et l'espace) vont être un *produit* génétique de cette objectivation, ils *découleront* de la détermination du produit de l'imagination créatrice et ne sont donc pas simplement *pré-supposés*. Dans la *Doctrine de la science nova methodo*, Fichte précise :

Ce concept [*scil.* du temps] est décisif pour le système de la doctrine de la science, tout comme en général pour tout idéalisme. Il montre [quel est] le rapport entre notre système et le système kantien, en particulier celui dans la *Critique de la raison pure*. C'est de la genèse de ce concept qu'il s'agit avant tout, car ce n'est que de cette manière que l'idéalisme critique tient debout (*sich aufrecht erhält*).¹⁴

La notion du temps (comme celle de l'espace) demeurerait chez Kant un *factum* de la nature duquel on ne peut pas donner de raison.¹⁵ Or, la revendication de l'idéalisme transcendantal de Fichte est de fournir la *genèse* de tout *factum* ou, dans le langage du Fichte d'Iéna, de le dévoiler comme résultant d'une *Tathandlung* correspondante. Il en résultera une conception du temps qui, même si elle reste conforme à celle de Kant eu égard à son *résultat*, n'en met pas moins en œuvre des *prémisses* différentes.¹⁶ Dès lors, la tâche dont devra s'acquitter le *Wissenschaftslehrer*, consiste dans la *génétisation* du temps, construction rationnelle qui seule permettra d'en fonder l'idéalité.

¹³ Fichte, GWL, SW I, p. 219 ; trad. fr. in : OCPP, p. 103.

¹⁴ Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, « *Hallesche Nachschrift* », GA IV, 2, p. 124.

¹⁵ Kant, KrV B 146 ; trad. fr. par André Tremesaygues et Bernard Pacaud : Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1993, p. 124.

¹⁶ Cf. la lettre de Schelling à Hegel du 6 janvier 1795 dans laquelle Schelling exprime une idée tout à fait fidèle à l'esprit fichtéen.

La « découverte » du Fichte de la *Grundlage* consistait dans l'idée que les « données » de la conscience (empirique), *pour être données à cette conscience*, doivent être fondées dans une sphère de la subjectivité transcendante qui ne relève pas de l'expérience empirique, mais qui appartient à une dimension transcendante *effective* qui rend toute expérience possible (au sens où il ne s'agit pas là d'une simple condition logique, mais d'une forme d'expérience spécifique au-delà d'une donation purement *sensible*), c'est-à-dire, en termes fichtéens, qui ne relève pas d'un *fait*, mais d'un *agir*. Comme on sait, Fichte appelle cette sphère la sphère du *Moi absolu* : celui-ci est au fondement de toute expérience et la rend possible. Or, dans la mesure où l'agir du *Moi absolu* n'est pas lui-même un *datum* empirique, il faut établir, pour que ce *Moi absolu* ne soit pas une fiction chimérique, *comment* le *Moi absolu* rend effectivement possible la conscience empirique, autrement dit, il faut montrer quel est le lien entre le *Moi absolu* et le *Moi empirique* (ou fini). Or, c'est justement le *temps* qui joue ici un rôle central dans ces élaborations.

Qu'il en soit effectivement ainsi, c'est ce que l'on voit déjà à travers le fait qu'il est l'indice du passage du principe – c'est-à-dire de la condition de possibilité au sens fichtéen – de la vie (et de la conscience) à la vie *effective* (*wirkliches Leben*), à la vie empirique en tant qu'elle est justement *dans le temps*.¹⁷ Et c'est le flottement de l'imagination productrice qui est à la source de toute représentation et du temps. En effet, ce flottement de l'imagination entre des termes inconciliables étend l'état du *Moi* à un *moment temporel*. Nous lisons dans la *Grundlage* :

C'est ce pouvoir [de l'imagination], presque toujours méconnu, qui constitue (*zusammenknüpft*) à partir de contraires permanents une unité – un pouvoir qui s'insère entre des moments qui devraient se supprimer réciproquement, et qui, ce faisant, les maintient l'un et l'autre ; – c'est ce pouvoir qui seul rend possible la vie et la conscience, et *spécialement la conscience en tant que série temporelle qui se poursuit (fortlaufend)* ; il accomplit tout ceci simplement parce qu'il conduit (*fortleitet*) en soi et par rapport à soi des accidents, qui ne possèdent aucun substrat *commun*, et qui ne *pourraient* pas non plus en avoir, parce qu'ils s'anéantiraient mutuellement.¹⁸

Essayons alors de voir, à présent, comment s'opère cette déduction du temps. Fichte procède par la mise en évidence des conditions réelles d'une hypothèse qui *vérifierait* cette hypothèse (procédé que Schelling reprendra dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*). L'hypothèse (qui est exprimée par un *Soll* – c'est ce que Schelling n'a pas vu), c'est qu'il y a une intuition dans laquelle *Moi* et *Non-Moi* sont unifiés. Cette intuition a pour condition de possibilité la synthèse d'un point d'unité avec l'objet intuitionné. Or, la pointe de tout le raisonnement fichtéen, c'est que cette synthèse *suppose le temps*. Comment le démontre-t-il ?

On sait que le *Moi* et le *Non-Moi* sont dans un rapport de relation réciproque et que leurs extériorisations respectives se rencontrent dans un point qui repré-

¹⁷ Fichte, *GWL*, *SW I*, p. 279 ; trad. fr. in : OCPP, p. 145.

¹⁸ Fichte, *GWL*, *SW I*, p. 204-205 ; trad. fr. in : OCPP, p. 93 (trad. modif. C'est nous qui soulignons).

sente la synthèse absolue des deux grâce à l'imagination. Le *Moi* pose ce point par liberté absolue ou, autrement dit, il le pose comme *contingent*.

Prenons alors un objet intuitionné (Fichte le désigne par « X ») et le point, dont la synthèse est la condition de l'intuition. Si cette synthèse a lieu spontanément, cela n'est possible – en vertu d'une loi dont on peut constater l'opérativité à plusieurs reprises dans le *Grundriss* – que si l'on op-pose à cette synthèse celle d'un autre objet intuitionné « Y » avec le point qui lui correspond. Fichte appelle « d » le point avec lequel est unifié X, et « c » celui avec lequel est unifié Y. L'unification avec d est contingente, celle avec c est nécessaire (il y a donc une catégoricité dans l'hypothéticité¹⁹). Donc, si l'unification synthétique avec d *doit* être posée, alors il faut que celle avec c ait eu lieu (mais la réciproque est fautive) – et il convient d'être attentif à la formulation ici utilisée. Cela implique que la synthèse avec d est conditionnée par celle avec c, tandis que celle avec c n'est pas conditionnée par celle avec d.

Mais la synthèse avec c doit être une synthèse contingente, posée par un acte libre. Donc, il faut à son tour lui opposer une synthèse nécessaire (celle avec b) par laquelle elle est conditionnée sans que celle-ci le soit par celle avec c. Et la synthèse avec b est de nouveau contingente ; donc elle doit être op-posée à une autre (avec a), etc.

Et ainsi nous obtenons une série de points, en tant que points synthétiques d'unification d'une causalité du *Moi* et du *Non-Moi* dans l'intuition, où chaque point est dépendant d'un autre point déterminé qui, à l'inverse, ne dépend pas de lui, et où chacun possède un autre point déterminé qui en dépend sans que lui-même dépende à son tour de ce dernier ; bref : [nous obtenons] une *série temporelle (Zeit-Reihe)*.²⁰

L'esprit de la déduction fichtéenne du temps réside alors dans le fait de *déduire a priori* la médiation entre la temporalité et l'objectivité telle que Kant l'avait *posée* dans l'Analytique des principes, sans toutefois parvenir à en dévoiler l'origine *géné-tique*. Le principe de cette déduction consiste dans l'op-position d'un terme nécessaire à la position d'un premier terme (qui a été posé par spontanéité libre et qui de ce fait a été *contingent*) – principe qui met en jeu une catégoricité dans l'hypothéticité (et qui préfigure ainsi le *Soll* de 1804).

Fichte prend alors pleinement au sérieux la thèse de l'*idéalité*²¹ (transcendantale) du temps : le temps est la condition de possibilité de la perception d'un objet de l'expérience, sachant que l'expérience est caractérisée par un enchaînement *ordonné* des phénomènes (selon une *succession*). Et Fichte d'identifier la position du temps (plus exactement : du passé) avec celle de la chose en soi : selon l'idéalisme transcendantal fichtéen, le temps n'est qu'en tant que pensé ; cette pensée du temps ne s'effectue pas au gré de l'appréciation libre d'un sujet, mais elle rend donc l'expérience possible.

¹⁹ Cf. Fichte, *Grundriss*, *SW I*, p. 408 ; trad. fr. in : OCPP, p. 236, les points 10) et 11).

²⁰ Fichte, *Grundriss*, *SW I*, p. 408-409 ; trad. fr. in : OCPP, p. 236-237 (trad. modif.).

²¹ Fichte, *Grundriss*, *SW I*, p. 409 ; trad. fr. in : OCPP, p. 237.

Cette déduction du temps revient *grosso modo* à ce que Kant nous enseigne dans la troisième analogie de l'expérience (abstraction faite de la génétisation livrée par Fichte). Il s'agit, pour récapituler le raisonnement précédent, d'une médiation réciproque entre la temporalité et l'objectivité : si Fichte prouve en effet, comme il l'annonce dans la citation que nous avons rappelée plus haut, l'idéalité du temps à partir de l'activité du Moi (de l'imagination) qui donne lieu aux objets idéaux, il n'en est pas moins vrai que la série temporelle est une série d'objets en tant qu'ils sont dans un rapport de consécution (donc dans un rapport de *succession* en tant que cette succession est soumise à une règle – à savoir la loi de la causalité). La temporalité suppose ainsi un rapport caractéristique de ce qui rend possible les *objets* (idéaux). Ce qui est pourtant novateur par rapport à Kant, c'est la mise en évidence du fait que tout cela met en jeu et n'est rendu possible que par un *Soll*, par la mise en évidence d'une nécessité dans l'hypothéticité (chaque synthèse posée librement (donc de façon hypothétique) impliquant une nécessité, donc une catégoricité), donc par cela même qui caractérise profondément le transcendantal selon Fichte. Ainsi, la déduction du temps est effectivement *au cœur* de l'idéalisme transcendantal fichtéen.

Comment débute la déduction *schellingienne* du temps ? Ici encore, nous sommes à la recherche de ce qui limite le Moi et la chose. Schelling montre dans la solution II de la deuxième époque (dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*) que cette limitation en suppose une *deuxième*, celle entre le sens interne et l'objet sensible. Voyons maintenant comment Schelling parvient à montrer que le fondement de cette deuxième limitation est ce qu'il appelle le « temps pur ».

Le Moi se trouve ici face à une tension : d'un côté, comme Schelling l'a établi au préalable, il est à la recherche d'un fondement en dehors de la conscience, mais, d'un autre côté, ce fondement « atteint » la conscience, il y « intervient (*eingreift*) »²² d'une certaine façon. Cela signifie que le Moi est en quelque sorte repoussé (*zurückgetrieben*) vers ce fondement sans pouvoir s'y installer ou, du moins, sans pouvoir le saisir de façon transparente. Joue ici un rapport très singulier entre la *liberté* et la *contrainte* – qui est justement notre expérience du temps. Détaillons ce rapport.

Le fondement de l'objet présent (que Schelling appelle « B ») existe indépendamment du Moi. Dès lors, le produire de ce fondement (« A »), par le Moi, ne saurait être qu'un produire *idéel* ou un reproduire. Mais tout produire idéal est libre (du moins *formaliter*)²³ ! Donc, à cet égard, le Moi est libre *formaliter*. Mais concernant B, il n'est pas libre – ni *materialiter*, ni *formaliter* –, car B est nécessaire, une fois que A est posé (*cf. supra*). Il s'ensuit que, dans cette activité, le Moi est *à la fois* formellement libre *et* non libre :

²² Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 162 ; trad. fr. p. 116 (trad. modif.).

²³ Cette liberté n'est-elle pas purement *abstraite* ? Non, parce qu'il faut bien distinguer entre la liberté *materialiter* et la liberté *formaliter*. S'il y a une non-liberté *materialiter*, cela n'exclut pas une liberté *formaliter*.

L'un est conditionné par l'autre. Le Moi ne pourrait pas se sentir contraint eu égard à B, s'il ne pouvait revenir à un moment antérieur où B n'était pas encore et où, eu égard à lui, il se sentait libre. Mais aussi à l'inverse, il ne se sentirait pas repoussé (*zurückgetrieben*), si dans le moment présent il ne se sentait pas contraint.²⁴

Jusqu'ici Schelling ne fait que commenter ce que Fichte avait lui-même établi dans le *Grundriss*. Or, la limite qui s'exprime ici, et qui est donc une deuxième limite, est celle entre un moment présent et un moment passé – entre le moment où le Moi se sent repoussé vers un moment (passé), auquel il ne peut pas revenir, et ce moment passé lui-même. Deux aspects sont ici décisifs – deux aspects qui montrent en quoi l'éclosion de la conscience (de soi) est médiatisée temporellement ! En développant ces mêmes aspects, nous nous apercevrons de l'originalité de Schelling par rapport à Fichte sur ce point.

1) Nous sommes en effet – à ce niveau de la déduction – au point d'éclosion de la conscience. Nous sommes arrivés à la deuxième limite en réfléchissant sur ce qui rend possible l'opposition (c'est-à-dire à la fois le lien unitaire et la séparation) entre le sens interne et l'objet sensible. Ce qui rend cette opposition possible, c'est la limite entre les deux moments (proto-temporels) auxquels nous sommes parvenus à l'instant. Dans cette manière de s'opposer l'objet, le Moi se sent « contraint et en quelque sorte contracté en un point »²⁵. Dans la mesure où le Moi ne peut revenir au moment passé, il est limité au point présent. Or, ainsi contraint, le Moi n'est plus en rapport avec quelque objet que ce soit, mais il n'a plus affaire qu'à lui-même. Dans les termes de Schelling : « Ce sentiment n'est autre que ce que l'on désigne comme le 'sentiment de soi (*Selbstgefühl*)' ».²⁶ Ce sentiment de soi résulte ainsi de l'être-repoussé du Moi vers lui-même en tant que détermination qui fonde la limite commune entre le sens interne et l'objet sensible.

Schelling note seulement en passant – alors que c'est évidemment essentiel – que ce n'est qu'à partir de cette constitution du sentiment de soi que le Moi est en mesure de s'opposer un objet : c'est avec le sentiment de soi que « commence toute conscience, et c'est par (*durch*) lui que le Moi s'oppose d'abord à l'objet ».²⁷ Dans tous les cas, pouvons-nous rajouter, la déduction schellingienne nous *ramène*, en dernière instance, à ce sentiment de soi, en amont, donc, de tout rapport à l'objet.

2) Le deuxième aspect concerne la (proto-)temporalité ici en jeu. Schelling inscrit la différence entre A et B dans un cadre temporel, plus exactement : on ne peut comprendre cette différence qu'à *partir* de celle entre une antériorité et une postériorité spécifiques au Moi. Et, autre point important, la première dimension temporelle est celle du *présent*. Ce n'est en effet que dans la mesure où le Moi est

²⁴ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 163 ; trad. fr. p. 117-118 (trad. modif.).

²⁵ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 164 ; trad. fr. p. 118 (trad. modif.).

²⁶ *Ibid.* (trad. modif.)

²⁷ *Ibid.* (trad. modif.)

repoussé vers une ponctualité *présente* qu'éclot le sentiment de soi. Et à partir de là s'éclaircira aussi ce qui rend possible l'op-position de l'objet.

Ce qu'il faut donc voir c'est que Schelling s'inscrit d'abord dans la perspective fichtéenne, pour proposer ensuite une solution qui en diffère radicalement. La déduction du temps s'inscrit dans l'histoire transcendantale du Moi, plus exactement dans le moment précis où le Moi devient pour lui-même son propre objet comme sens interne. Donc, ici encore, la temporalité est articulée autour de l'objectivité – mais cette fois-ci dans le processus d'auto-objectivation du Moi ! Nous commentons cette citation cruciale :

Or, *comment* le Moi, en tant que sens interne, devient-il pour lui-même son objet ? Uniquement grâce au fait que le *temps* (non pas le temps en tant qu'il serait déjà intuitionné extérieurement, mais le temps comme simple point, comme simple limite) naît pour lui. Dans la mesure où le moi s'oppose l'objet, le sentiment de soi naît pour lui, c'est-à-dire qu'il devient pour lui son objet *comme* intensité pure, comme activité qui ne peut s'étendre que selon une seule dimension, mais qui est à présent contractée en *un* point, et c'est justement cette activité – extensible seulement selon une dimension – qui, lorsqu'elle devient elle-même son objet, est le temps. Le temps n'est pas quelque chose qui se déroule indépendamment du Moi, mais c'est le *Moi lui-même* qui est le temps pensé en activité.²⁸

Schelling souligne que c'est dans le sentiment de soi que le Moi (en tant que sens interne) devient son propre objet. La conjonction « *indem* » (que nous traduisons par « dans la mesure ») n'indique pas que le fait de s'op-poser l'objet soit la cause du sentiment de soi, mais c'est bien l'inverse : le Moi ne peut s'op-poser l'objet que s'il est d'abord sentiment de soi, et ce sentiment de soi est une activité (ou intensité) pure qui ne peut s'étendre que dans un seul sens. On peut renvoyer à ce propos à une proposition importante de la première section du *Système* (« Du principe de l'idéalisme transcendantal ») : « la conscience de soi est le point lumineux dans tout le système du savoir qui, cependant, n'éclaire que vers le devant, non pas vers l'arrière ».²⁹ Le présent passage clarifie cette citation de façon significative. Si la conscience de soi n'éclaire que dans une seule direction, c'est justement parce que le sens interne est une activité qui ne s'étend que selon une seule dimension. Comment le Moi prend-il alors conscience de lui-même ? Selon Schelling, le processus de prise de conscience du Moi par lui-même n'est autre que celui du *surgissement même du temps* ! Selon la définition schellingienne, à laquelle on n'a peut-être pas donné toute l'importance qui lui est due, le temps est l'« activité, s'étendant selon une seule dimension, qui devient son propre objet » – donc, encore une fois, le

²⁸ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 164 ; trad. fr. p. 118 (trad. modif.).

²⁹ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 47 ; trad. fr. p. 22 (trad. modif.). Nous avons choisi de traduire le « *vorwärts* », indiquant un mouvement, par un adverbe spatial. Nous voyons à présent qu'il faut aussi – et surtout – être attentif à la connotation temporelle contenue dans cette expression (ce qui signifie que l'on peut aussi la traduire par « vers l'avant » au lieu de « vers le devant »).

temps est le Moi lui-même « pensé en activité ».³⁰ Il s'ensuit que le temps est l'intuition par laquelle le sens interne devient son propre objet (ou plus brièvement : « le temps n'est autre que le sens interne devenant objet »³¹). Le fondement de la deuxième limite est donc effectivement le temps.

Pour récapituler, nous pouvons alors fixer le résultat suivant : il nous est apparu que la recherche de ce qui fonde la deuxième limite implique l'éclosion d'une proto-temporalité : en effet, le Moi, en tant qu'il a conscience d'être sentant, c'est-à-dire en tant qu'il est sens interne, et en tant qu'il s'oppose à l'objet sensible, ne peut devenir pour lui-même son objet que dans la mesure où l'intuition intérieure (et extérieure, mais nous n'y insistons pas ici) s'opposent *et deviennent, chacune pour elle-même, leur propre objet*.

Que pouvons-nous alors retenir à propos de la différence entre les idéalismes transcendantsaux de Fichte et de Schelling ? La première différence concerne l'op-position, définitivement arrêtée par Fichte dans divers textes datant de 1801, 1804 et 1806, donc après sa réception de la *Darstellung* en 1801, entre l'acception fichtéenne et l'acception schellingienne de la notion de « réflexion ». Selon l'interprétation fichtéenne (clairement exposée au début de la *WL 1804?*), la *Darstellung* n'exprime que, de façon explicite, le point de vue transcendantal découvert par Kant, c'est-à-dire l'idée que l'en-soi, comme point ultime du philosophe, n'est pas à poser dans un *être*, mais dans la corrélation être-penser, c'est-à-dire, en d'autres termes, dans le point d'unité de l'être et du penser. Or en réalité, on ne peut conduire le transcendantalisme jusqu'au bout que si l'on montre que ce point d'unité est en même temps point de *différenciation*. Pour Fichte, Schelling ne s'est pas acquitté de cette tâche, puisqu'il s'est arrêté au seul point d'unité. Pour Fichte, dévoiler que ce point est aussi un point de *différenciation* n'est autre que s'élever au niveau de la *réflexion* – ce à quoi Schelling n'est donc pas parvenu parce que, pour lui, la réflexion désigne simplement les tentatives du Moi de se réfléchir dans ses objets. Autrement dit, il ne suffit pas de s'arrêter au point de vue transcendantal ; encore faut-il en tirer toutes les conséquences – et c'est en cela que consiste proprement la *Wissenschaftslehre* (qui est de ce fait un transcendantalisme radical (au sens propre du terme) et achevé).

L'objectif de ces analyses était de montrer qu'une lecture croisée entre les textes auxquels nous avons fait référence permet aussi d'envisager une *autre* opposition. Elle concerne cette fois le statut de la *réalité* dans le savoir. Pour Fichte, il n'y a de réalité que là où il y a *scission* – et, nous venons de le dire, Schelling n'aurait pas réussi à en livrer le fondement. Or, le point de vue *schellingien* sur la question est le

³⁰ Nous trouvons chez Schelling, dans une conception unitaire, deux composantes d'une philosophie du temps, que nous retrouverons un siècle plus tard de façon dissociée chez Bergson, d'une part, et dans la phénoménologie husserlienne et heideggerienne, d'autre part. En effet, Bergson établira que le temps n'est originairement rien d'extensif, mais une *intensité* pure, alors que, dans une perspective phénoménologique, *le temps constituera structurellement la conscience intentionnelle* (Husserl) *et l'être-là* (Heidegger).

³¹ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 166 et 168 ; trad. fr. p. 120 et 121 (trad. modif.).

suivant : ce qui distingue, pour lui, l'« idéal-réalisme »³² (donc son propre système de l'idéalisme transcendantal) de la doctrine de la science, c'est que cette dernière ne procède qu'en proposant des déductions immédiates à partir du « Je suis », c'est-à-dire que sa démarche est *formelle*, *abstraction faite* du procéder *matériel*³³, tandis que l'idéal-réalisme démontre *factuellement* (*faktisch*) l'idéalité du savoir, en déduisant *effectivement* (*wirklich*) tout le système du savoir à partir de ce principe.³⁴ Autrement dit, il s'agit pour Schelling de dévoiler la réalité *dans le savoir* et non pas dans un procéder réflexif qui s'effectuerait *en amont* (ce qui pose le problème crucial du *lien* entre cette réflexion et les déterminations de la réalité). Voilà ce qui explique donc le rôle crucial du temps : c'est lui qui constitue la matrice originelle dans laquelle se déploient, en leur nécessité, les déterminations *réelles* du savoir, déploiement qui n'est autre que la « *Tat selbst* »³⁵ par laquelle, seule, la philosophie peut s'acquitter de la tâche qui est la sienne propre. C'est en ce sens-là qu'il faut *avant tout* entendre le fameux « *c'est le MOI LUI-MÊME qui est le temps pensé en activité* »³⁶, car Schelling livre ici la détermination du principe de l'idéalisme transcendantal qui le fonde et le légitime ultimement. (Cela signifie, disons-le en passant, que nous avons ici affaire à une lecture croisée extrêmement intéressante, *avant que Fichte ne formule sa critique du système de l'identité*, qui confronte la *Wissenschaftslehre* d'Iéna à l'idéalisme transcendantal de Schelling, plus proche du transcendantalisme fichtéen que ne le sera évidemment la *Darstellung*, et qui propose néanmoins une alternative puissante à celui-ci, tout en s'inscrivant encore dans une perspective résolument transcendantale.)

À cela s'oppose donc le point de vue fichtéen qui, en préfigurant le *Soll* de 1804, établit ici les conditions temporelles (ou proto-temporelles) de l'opposition et de l'unification du Moi et du Non-Moi. Fichte établit en particulier, comme l'a montré de façon très éclairante Lore Hühn, que la dernière synthèse ne saurait en aucun cas être le commencement d'une nouvelle série – en effet, cela mettrait en œuvre une théorie du « saut » (du *hiatus*, du *salto*, etc.) relevant en fin de compte d'une *synthesis post factum*. Et, surtout, cela explique pourquoi l'idée d'une « histoire pragmatique de la conscience de soi » n'a pas de sens aux yeux de Fichte. Dans tous les cas, et ce serait là notre mot de conclusion, il en va ici de deux lectures différentes de la « catégoricité dans l'hypothéticité » qui nous semble donc être le véritable point d'entrée dans la philosophie classique allemande en tant que celle-ci essaie de saisir et d'accomplir le transcendantalisme ouvert par Kant dans la première *Critique*.

³² Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 78 ; trad. fr. p. 49.

³³ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 86 ; trad. fr. p. 55.

³⁴ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 68 ; trad. fr. p. 41.

³⁵ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 48 ; trad. fr. p. 23.

³⁶ Schelling, STI, HA I, 9,1, p. 164 ; trad. fr. p. 118 (trad. modif.).

Äußerliche und äußere Reflexion. Zu einer Kritik Hegels an Fichte, Schelling sowie den eigenen frühidealistischen Anfängen

Philipp Höfele (Freiburg)

1. Hegels Unterscheidung von äußerer und äußerlicher Reflexion

Es dürfte wohl kaum von geringer Bedeutung sein, dass Hegel gerade an der Stelle, an welcher der Text der »Wissenschaft der Logik« – wie Dieter Henrich einmal bemerkte – geradezu »komprimiert und hermetisch«¹ wird, nämlich innerhalb des Abschnittes »C. Die Reflexion« der »objektiven Logik«, eine längere Anmerkung einfügt, welche nochmals die frühidealistische Kritik der Reflexion unter die Lupe nimmt, um jene Kritik selbst zugleich als »defizienten Modus«² gegenüber der von Hegel hier angeführten »absoluten Reflexion«³ zu kritisieren. Doch wäre es ein grobes Missverständnis, wollte man die von Hegel hier geleistete *kritische* Rekapitulation der frühidealistischen Reflexionskritik als bloße Ablehnung derselben auffassen, um den vom Autor der »Wissenschaft der Logik« offenkundig bewusst angestrebten »epistemologische[n] Bruch innerhalb des Reflexionsbegriffs«⁴, wie Alexander Schubert prägnant resümiert, nur umso unzweideutiger profilieren zu können.

Schließlich erkennt Hegel die frühidealistische Reflexionskritik zunächst einmal an. *Gleichzeitig* meldet er aber einen gewissen Vorbehalt an – nämlich den, dass er die frühidealistische Reflexionskritik allein in Bezug auf jene »äußerliche Reflexion« für gerechtfertigt hält, welche Hegel zufolge »auch gemeint [war], wenn der Reflexion überhaupt, wie es eine Zeitlang Ton in der neueren Philosophie war, alles Üble nachgesagt und sie mit ihrem Bestimmen als der Antipode und Erbfeind der absoluten Betrachtungsweise angesehen wurde«.⁵

Nicht ohne Grund greift Hegel das Anliegen jener Reflexionskritik in dem Begriff der »äußerliche[n] Reflexion«⁶ wieder auf. Dabei unterlässt er es jedoch keineswegs, auf der fundamentalen Differenz zwischen jener von Hegel in der Refle-

¹ Dieter Henrich: Hegels Logik der Reflexion. Neuere Fassung. In: Hegel-Studien. Beiheft 18 (1978), S. 203-324, hier S. 273.

² Lore Hühn: Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens. Stuttgart/Weimar: Metzler 1994, S. 73.

³ Hegel: Wissenschaft der Logik, HW 6, S. 31. Hegels »Wissenschaft der Logik« wird hier sowie im Folgenden im fortlaufenden Text mit Angabe des Bandes sowie der Seitenzahl der Theorie-Werkausgabe zitiert.

⁴ Alexander Schubert: Der Strukturgedanke in Hegels »Wissenschaft der Logik«. Königstein/Ts.: Hain 1985 (= Monographien zur philosophischen Forschung 232), S. 72.

⁵ Hegel: Wissenschaft der Logik, HW 6, S. 31.

⁶ Hegel: Wissenschaft der Logik, HW 6, S. 28.