

*Les Cahiers d'Histoire
de la Philosophie*

Collection dirigée par Maxence Caron

*Déjà parus
dans la même collection*

Hegel, dirigé par Maxence Caron.
Heidegger, dirigé par Maxence Caron.
Husserl, dirigé par Jocelyn Benoist.
Kant, dirigé par Jean-Marie Vaysse.
Saint Augustin, dirigé par Maxence Caron.
Simone Weil, dirigé par Chantal Delsol.
Montaigne, dirigé par Pierre Magnard et Thierry Gontier.
Saint Thomas d'Aquin, dirigé par Thierry-Dominique Humbrecht.

À paraître prochainement

Bergson, dirigé par Camille Riquier.
Maître Eckhart, dirigé par Julie Casteigt.
Fichte, dirigé par Jean-Christophe Goddard.
Leibniz, dirigé par Michel Fichant.
Pascal, dirigé par Maxence Caron et Pierre Magnard.
Wittgenstein, dirigé par Claude Romano.
Platon, dirigé par Jean-François Mattéi.

SCHELLING

Sous la direction de
JEAN-FRANÇOIS COURTINE

avec les contributions de

GÉRARD BENSUSSAN, CHRISTOPHE BOUTON, EMMANUEL CATTIN,
JEAN-FRANÇOIS COURTINE, MILDRED GALLAND-SZYMKOWIAK,
LORE HÜHN, MARC MAESSCHALCK, JEAN-FRANÇOIS MARQUET,
LUIGI PAREYSON, HANS JÖRG SANDKÜHLER, ALEXANDER SCHNELL,
WALTER SCHULZ, GIUSI STRUMMIELLO, XAVIER TILLIETTE,
JEAN-MARIE VAYSSE, MIKLOS VETŐ

*Les Cahiers d'Histoire
de la Philosophie*

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2010



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2010
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 978-2-204-09196-1
ISSN 1779-8213

AVANT-PROPOS

L'année 1954, celle de la commémoration du centième anniversaire de la mort du philosophe de Leonberg, aura constitué sans aucun doute un jalon décisif dans l'étude et dans la réception de l'œuvre de Schelling. Cette année a vu paraître, en effet, les deux articles pionniers de Walter Schulz dont nous donnons ici une première traduction française ; ils auront ouvert la voie à l'ouvrage de 1955, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings qui, de son côté, a incontestablement marqué un tournant dans les études schellingiennes au milieu du siècle dernier : cette thèse d'habilitation aura contribué à situer à nouveaux frais l'entreprise schellingienne par rapport à Hegel, mais aussi par rapport à Heidegger et son projet d'un dépassement de la métaphysique de la subjectivité et de la volonté. C'est également en 1954 qu'a été lancé le grand projet d'une nouvelle édition historico-critique des œuvres de Schelling, même s'il faudra attendre encore un peu plus de vingt années pour que paraisse le premier volume publié sous les auspices de l'Académie des sciences de Bavière. Entre-temps avait été publié, en 1971, le cours consacré aux recherches sur l'essence de la liberté humaine, que Heidegger avait donné à l'université de Fribourg en 1936.

S'agissant de la France, l'année 1970 voit la publication de l'ouvrage monumental de Xavier Tilliette, Schelling, une philosophie en devenir (2^e édition, Vrin, 1992), destiné à servir de guide pour toutes les études schellingiennes, au plan national et international, pendant plusieurs décennies. En 1973, Jean-François Marquet publie de son côté, chez Gallimard, sa grande thèse, Liberté et existence dans la philosophie de Schelling (2^e édition, Éd. du Cerf, 2006). C'est ainsi que s'ouvre en France à partir des années soixante-dix une nouvelle étape de la réception du philosophe, même si, dès 1933, Vladimir Jankélévitch lui avait consacré un ouvrage remarqué : L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling (Alcan), et si en

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos de Jean-François Courtive.....	5
XAVIER TILLIETTE, Schelling, vue d'ensemble.....	7
ALEXANDER SCHNELL, Le sens de l'idéalisme transcendantal chez F. W. J. Schelling.....	13
MILDRED GALLAND-SZYMKOVIK, Schelling et le problème de l'objectivité de la philosophie. De l'esthétique au politique.....	39
JEAN-MARIE VAYSSE, Narrer l'Absolu.....	81
GÉRARD BENSUSSAN, Traduit de l'absolu. Forces, concepts et puissances dans <i>Les Âges du monde</i> et au-delà.....	105
CHRISTOPHE BOUTON, Considérations éthiques sur le temps dans <i>Les Âges du monde</i> de Schelling.....	139
EMMANUEL CATTIN, Méditation de la volonté : 1809-1821.....	179
MIKLOS VETŐ, Le fondement.....	195
LORE HÜHN, Auto-aliénation et mise en danger de l'être-soi humain. À propos d'une figure clé chez Schelling et Kierkegaard.....	223
WALTER SCHULZ, L'achèvement de l'idéalisme allemand dans la dernière philosophie de Schelling.....	241
JEAN-FRANÇOIS MARQUET, L'articulation sujet-objet dans la dernière philosophie de Schelling.....	261
JEAN-FRANÇOIS COURTINE, Les questions ontologiques dans la dernière philosophie de Schelling : Platon et Aristote.....	277

HANS JÖRG SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling, Philosophie positive et révolution politique	319
WALTER SCHULZ, Le dernier Schelling et son rapport à Hegel. La réflexion spéculative de Schelling sur la proposition	353
MARC MAESSCHALCK, Philosophie et révélation chez Schelling	375
JEAN-FRANÇOIS COURTINE, La place du judaïsme dans la <i>Philosophie de la révélation</i>	431
GIUSI STRUMMIELLO, Dieu, l'être et l'étant. Le renversement de l'argument ontologique au seuil de la philosophie positive	457
LUIGI PAREYSON, La stupeur de la raison selon Schelling	481
<i>Bibliographie</i>	541
<i>Les auteurs</i>	549

Car du creuset des *Weltalter* est sortie la « dernière philosophie ». Celle-ci se présente en partie double : une philosophie négative ou rationnelle, héritière de la philosophie antérieure, et une philosophie positive, comprenant la philosophie de la mythologie et une philosophie du christianisme qui repasse à grands traits sur un traité théologique. Le statut de la mythologie est d'ailleurs ambigu : si elle est négative par contraste avec le christianisme, elle est positive par ses contenus et sa méthode, et Schelling ne l'a pas affectée à la philosophie rationnelle proprement dite (résidu du système antérieur, transcendantal et absolu). Or Schelling présente la dualité ou dichotomie philosophique comme la solution à l'aporie systématique, et il a soigné particulièrement la transition ou le passage d'une philosophie à l'autre. Cette transition se solde par un demi-échec, et la dichotomie philosophique, censée établir un raccord, est plutôt une scission mal colmatée. Ce qui s'offrait comme solution engendre un nouveau problème, que la difficulté du passage ne parvient pas à résoudre. L'être nécessaire est l'abîme de la raison, le gouffre où elle s'engloutit comme dans son origine. Du coup, l'empire de la nécessité subsiste au-delà des prémisses, et c'est la possibilité d'une Révélation qui en délivre. La philosophie de Schelling ne s'achève pas en système logique omnicompréhensif, mais en acte de foi généralisé, qui prend la physionomie d'une christologie, donc hors des lisières d'une philosophie de la religion proprement dite.

ALEXANDER SCHNELL

LE SENS DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL CHEZ F. W. J. SCHELLING

Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), qui ne constitue certes qu'un moment bien confiné dans son œuvre prise dans sa totalité, Schelling élabore une figure tout à fait originale de l'idéalisme transcendantal. Celle-ci se présente à la fois comme une interprétation et une radicalisation de la philosophie transcendantale fournie d'abord par Kant dans la *Critique de la raison pure* (et de la connaissance transcendantale que celle-ci met spécifiquement en œuvre) et comme une critique de l'acception fichtéenne de l'idéalisme transcendantal élaboré dans les différentes versions de la *Doctrina de la Science* d'Iéna. Dans ce qui suit, nous aimerions faire ressortir l'idéalisme transcendantal proprement schellingien, en en reconstituant la genèse et en en présentant la teneur essentielle.

Dans sa célèbre lettre à Hegel du 6 janvier 1795, Schelling écrit : « La philosophie n'est pas encore [parvenue] à sa fin, Kant a fourni les résultats : les prémisses font encore défaut. Et qui saurait comprendre des résultats sans les prémisses¹ ? » De toute évidence, ces « résultats » sont ceux de la *Critique de la raison pure* qui avait établi les conditions a priori de la connaissance, ainsi que ses limites. Mais que faut-il exactement entendre par « conditions a priori de la connaissance » ? Et, surtout, quelles sont ces « prémisses » visées par Schelling ?

1. Friedrich Wilhelm Joseph VON SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, vol. II, H. Fuhrmans (éd.), Bonn, Bouvier, 1962-1975, p. 57.

*

Habituellement, la réception de la philosophie transcendante post-kantienne considère que la contribution majeure du transcendentalisme kantien consiste dans la détermination approfondie et la légitimation de l'« unité synthétique de l'aperception transcendante » (= Je transcendental) comme principe et « point suprême » (mis en évidence dans la *Dédution transcendante des catégories*) de la philosophie transcendante, légitimation qui n'aurait pas été fournie de façon satisfaisante par Kant. Plusieurs philosophes post-kantiens ont en effet pointé une difficulté dans le texte kantien. Le Je transcendental ne saurait stricto sensu « exister » puisque l'existence est une catégorie de la modalité et ne peut donc s'appliquer au principe qui est au-delà, ou plutôt en deçà de toute expérience possible (à laquelle seule s'étend l'usage légitime de toute catégorie). Or Kant a lui-même écrit, comme Schelling l'a finement noté dans les *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*¹ (1796 et 1797), que le « Je pense » (le « Je » étant une « représentation purement intellectuelle ») impliquait un mode d'existence qui n'est « pas encore ici une catégorie, l'existence en tant que catégorie se rapportant toujours non à un objet donné d'une manière indéterminée, mais à un objet dont on a un concept et dont on veut savoir s'il est posé aussi en dehors de ce concept ou non² ». Dès lors, la question se pose de savoir quel type d'« existence » il faut conférer au Je transcendental.

Or, les commentateurs du post-kantisme en général, et de Fichte et de Schelling, en particulier, comprennent et interprètent les efforts de Fichte et de Schelling, dans le but de livrer les « prémisses » évoquées, comme la tentative de préciser le statut de ce *principe suprême* de la philosophie kantienne, *réinterprété comme « Moi absolu »*. L'évolution ultérieure des deux penseurs tiendrait ensuite à la manière dont ils finiront par *s'éloigner* de ce projet initial, en se dirigeant vers une philosophie de l'être

1. F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke* (désormais abrégé en *SW*), K. F. A. Schelling (éd.), Stuttgart-Augsbourg, 1856-1861, réimp. par M. Schröter, Munich, Beck, 1927 s., 1958 s., I, 1, p. 401 s.

2. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (désormais abrégé en *KrV*), B 423.

absolu (pour Fichte), de l'identité (pour Schelling) et puis, plus tard, dans d'autres directions encore. Nous aimerions proposer ici une *autre* interprétation de ces « prémisses » qui permette de cerner très précisément le statut de l'idéalisme transcendental chez Schelling.

Pour ce faire, il faut rappeler la définition kantienne de la connaissance transcendante : « J'appelle transcendante toute connaissance qui, en général, ne s'occupe pas tant des objets, mais de notre manière de connaître les objets en tant que celle-ci [*scil*], cette manière de connaître les objets] doit [*soll*] être possible a priori¹. » Cette définition implique visiblement trois acceptions de la notion de connaissance. Tout d'abord, la connaissance des *objets*. Kant la laisse ici de côté parce que cette connaissance n'est pas l'objet de la philosophie *transcendante*, mais des sciences *particulières*. Ensuite, le type de connaissance – « notre *manière de connaître* » les objets – *qui doit être possible a priori*. Il ne s'agit pas là d'une connaissance qui *est* possible a priori, mais d'une connaissance qui expose les *conditions – nécessaires – de possibilité de toute connaissance* (d'où l'emploi du verbe « devoir (*sollen*) »). Et, enfin, un troisième type de connaissance – *celui qui « s'occupe » du deuxième, qui l'a pour objet et qui, en particulier, doit le légitimer*.

Il apparaît à la lecture de la *Critique de la raison pure*, et notamment du chapitre de la « Dédution transcendante des catégories » qui en est le cœur et le noyau, que le deuxième et le troisième type de connaissance *se confondent* dans cet ouvrage. C'est en effet à travers la production des *conditions a priori* de toute connaissance (à savoir le temps et l'espace, les catégories et la fameuse unité synthétique de l'aperception transcendante) que toute connaissance est fondée² et légitimée selon Kant³. Or, cette réduction de la légitimation de la

1. *KrV*, B 25.

2. Fondation qui est achevée avec la mise en évidence des « schèmes transcendants » dans le chapitre sur le *Schématisme*.

3. À la toute fin de la *Dédution* de 1787, lorsque, dans un « résumé sommaire », il récapitule l'objectif fondamental de ce chapitre, Kant souligne explicitement que la déduction des catégories consiste dans la présentation (*Darstellung*) de la *détermination* des phénomènes dans l'espace et dans le temps

connaissance à la simple production des conditions a priori de la connaissance (fussent-elles suspendues au « Je transcendantal ») ne satisfait pas Schelling. Kant a certes magistralement mis en évidence – dans la seconde *Préface* de la première *Critique* – que c'est la découverte d'un élément a priori qui élève une discipline cherchant à produire du savoir au rang d'une science. Mais c'est une chose que de poser et d'établir quelles sont les conditions a priori de la connaissance (ce que fait Kant), et c'en est une autre que d'expliquer ce qui confère à une condition a priori son caractère a priori (ce qu'il reste encore à faire selon Schelling). Et, dès lors, il ne faut pas confondre le deuxième et le troisième type de connaissance. Voici quels sont alors les « résultats » : la mise en évidence des conditions a priori de la connaissance eu égard à leur teneur ; et voici quelles sont les prémisses manquantes : la réalisation du « savoir » qui légitime ultimement la connaissance et qui en justifie pleinement le caractère a priori.

Il est tout à fait remarquable que c'est encore la définition kantienne de la connaissance transcendantale qui – malgré le fait que les « prémisses manquent encore » – indique ici la voie à suivre. Et c'est à partir d'une réinterprétation commune (mais une mise en œuvre foncièrement différente) de cette définition qu'il est possible de caractériser la spécificité de l'idéalisme transcendantal de Schelling, d'un côté, et de celui de Fichte, de l'autre. Quelle est cette réinterprétation commune de la philosophie transcendantale ?

La connaissance transcendantale traite – dans cette réinterprétation – de ce qui rend possible ce qu'il y a d'a priori dans une connaissance. Or, comme ce qui caractérise cette apriorité c'est l'universalité et, surtout, la nécessité de la connaissance, il en

en général « à partir du principe de l'unité synthétique originare de l'aperception comme la forme de l'entendement par rapport à l'espace et au temps en tant que formes originaires de la sensibilité », *KrV*, B 169. Il affirme ici, en concentrant à l'extrême la déduction livrée dans les paragraphes 24 à 26, que l'unité synthétique de l'aperception transcendantale se rapporte originellement au temps et à l'espace et, en particulier, que c'est ce rapport qui rend d'abord possible que toutes les intuitions sensibles soient soumises aux catégories, comme aux seules conditions sous lesquelles le divers puisse être rassemblé dans une conscience.

va, dans cette dernière, du rapport entre le nécessaire et le possible, plus exactement entre le catégorique et l'hypothétique. Cette distinction est absolument capitale – c'est elle qui permet en effet de distinguer l'idéalisme transcendantal de Schelling de celui de Fichte. Pour Fichte, le nécessaire doit être cherché dans le possible – il découvre ainsi la figure profondément originale de l'« hypothéticité catégorique » caractérisant le *Soll* dans la *Doctrina de la science de 1804-II* et dans sa doctrine tardive de l'image¹. Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, en revanche, Schelling propose une tout autre lecture du rapport entre le catégorique et l'hypothétique (ou, dans ses termes, entre le nécessaire et le contingent). C'est cette interprétation schellingienne qu'il s'agit maintenant d'exposer.

Cette figure originale de la philosophie transcendantale contient d'abord deux moments principaux mettant respectivement en œuvre un concept original de réflexion et de production. Le premier est obtenu à partir d'une confrontation entre ce que Schelling appelle la « philosophie de la nature » et la « philosophie transcendantale », en considérant, en particulier, les tentatives de la « nature » de se réfléchir dans ses productions objectives. Le second concerne la philosophie transcendantale proprement dite, plus exactement les tentatives du Moi de réfléchir (à son tour) ces productions (moyennant un produire d'une tout autre sorte). Il apparaît ainsi qu'il y a un moment transcendantal important dans la philosophie de la nature elle-même : celui que nous appellerons la « transcendantalisation de la nature ». Et lorsque la nature, à travers ses différentes « potentiations », se sera hissée à la conscience de soi, commence donc une deuxième série de productions (que l'on peut appeler la série de la « naturalisation du transcendantal ») : celle des auto-objectivations du Moi². Mais comme la position atteinte dans le *Système* de 1800 contient encore certaines ambi-

1. Sur ce point, voir notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, J. Millon, coll. « Krisis », 2009.

2. Soulignons que ces deux séries ne sont pas rigoureusement symétriques l'une par rapport à l'autre (comme le prétend par exemple E. Cassirer), mais que la seconde est la *potentiation* de la première – ce qui veut dire qu'elle est la première portée à un degré de réflexion supérieur. Ces deux séries ne se rap-

guités (que nous préciserons plus loin), il faudra lire à la fin des passages de l'importante lettre à Fichte du 19 novembre 1800, dans laquelle Schelling, *au seuil de son système de l'identité (mais avant de franchir ce seuil)*, donne probablement le point de vue le plus clair de son idéalisme transcendantal.

*

Considérons d'abord le *premier* moment de l'idéalisme transcendantal schellingien.

Qu'est-ce qui rend possible le savoir, c'est-à-dire la rencontre *réci-proque* du sujet (conscient) et de l'objet (inconscient)? Dans le savoir réel, le sujet et l'objet sont *unis, identiques*. Philosophier, plus exactement : expliquer ce qui rend ce savoir possible, signifiera alors procéder à une abstraction – celle qui consiste à *séparer*, à *isoler* l'un de l'autre (le sujet de l'objet). Pour Schelling, la rupture de cette identité ne saurait se faire au profit de l'un des deux termes : le philosophe aura à partir autant du sujet que de l'objet pour expliquer le savoir. L'explication de la possibilité du rapport sujet/objet exige (et permet!) de s'élever totalement au-dessus de l'objet – et aussi du sujet! Mais comme on ne dispose de rien d'autre que de ces deux termes, on partira d'abord *ou* de l'un *ou* de l'autre.

Il n'y a donc que deux possibilités, données au philosophe, pour expliquer le savoir. Ces deux possibilités ont été indiquées d'abord par Fichte dans la section 3 de la *Première Introduction* à la *Wissenschaftslehre*. Soit on part de l'objet, de la nature, pour se demander ensuite comment le sujet parvient jusqu'à lui et coïncide avec lui – et on pratique alors ce que Schelling appelle la « philosophie de la nature » (en s'opposant ainsi à Fichte qui attribuait cette démarche au *dogmatisme*). Soit on part du sujet, du Moi, pour « arriver » à la nature – ce qui correspondra à la démarche du *Système de l'idéalisme transcendantal*. Dans l'*Introduction* du *Système* de 1800, Schelling détaille le *premier* point de

portent donc pas l'une à l'autre à l'instar, par exemple, des deux attributs de la substance chez Spinoza.

vue, celui de la philosophie de la nature, réalisée ailleurs – dans ses *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), dans *Von der Weltseele, eine Hypothese der hoher Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), dans son *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) et dans son *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), ainsi que dans quelques contributions à la *Zeitschrift für spekulative Physik* (1800-1801) dont Schelling était lui-même le rédacteur en chef. Pourquoi ce privilège accordé au premier point de vue? *Précisément parce que la philosophie de la nature a elle aussi – et contrairement aux apparences – un rapport fondamental à la philosophie transcendantale!*

Voyons alors comment Schelling caractérise d'abord le premier point de vue – qui consiste donc dans le fait de partir de l'objet. Schelling ne se contente pas d'une simple analyse *descriptive*, mais il se propose de *déduire* le concept d'une philosophie de la nature.

La difficulté majeure, dans cette déduction, concerne le terme de « *hinzukommen* » : comment faut-il concevoir la façon dont le sujet va « s'adjoindre » à l'objet afin d'entrer dans une « union », dans un rapport d'« adéquation », dans une « identité » avec lui?

La philosophie schellingienne de la nature n'est qu'une *radicalisation* et une prise au sérieux des conséquences ultimes de la compréhension kantienne que « nous ne pouvons connaître a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes¹ » – qui est le principe même, pour ainsi dire, de la philosophie transcendantale kantienne de la connaissance². Cela signifie, nous venons de l'évoquer à l'instant, que la clarification du geste inaugural de la philosophie schellingienne de la nature exige que l'on passe par une compréhension de la philosophie transcendantale! En vertu d'une circularité dont on stigmatise en général le caractère vicieux, la philosophie de la nature – même s'il faut l'abstraire pour des raisons méthodologiques de la philosophie transcendantale – se

1. *KrV*, Préface, B 18.

2. Soulignons bien qu'il s'agit ici d'une *radicalisation* – ce qui n'exclut pas que, en réalité, Schelling quitte par là le terrain de ce qui pourrait encore être appelé « transcendantal » dans un sens kantien.

rapporte fondamentalement à cette dernière. Pour développer ce point, il faut faire maintenant un rapide rappel sur des choses dont Schelling a déjà traité ailleurs¹.

Pour Schelling (ce qui veut dire aussi : pour le Schelling tel que, *lui*, il lit Fichte), le Moi est une activité absolue *se* déterminant d'abord à être déterminée. Toute détermination du Moi suppose ainsi l'*auto*-détermination de ce même Moi. Or, souligne Schelling, ce qui détermine le Moi c'est son propre *produit*. Mais comment est-ce concevable ? Avant de pouvoir distinguer entre le Moi (intelligence) et le Non-Moi (nature), il faut d'abord comprendre l'essence ou la nature *active* du Moi.

Le Moi qui *s'auto-détermine* est et pose une activité *en lui-même*. En revanche, le Moi, en tant qu'il se détermine à *être déterminé*, pose une activité *en dehors de lui-même*. Cette dernière doit être posée (par lui) comme *agissant* (*einwirkend*) sur lui-même. On peut alors distinguer, dans l'intelligence, entre deux séries : une série idéale et une série réelle. La série idéale concerne le seul Moi « actif », « déterminant ». La série réelle est agissante (*wirkend*) – non pas au sens où le Moi agirait, mais au sens où elle agit *sur* le Moi – tout en procédant de l'activité du Moi (absolu). Toute la difficulté (mais en même temps la solution) est là : Schelling joue d'une certaine manière sur le double sens du « *wirkend* » : à la fois comme ce qui est agissant et ce qui agit sur... Or, il ne s'agit pas du tout ici d'un quelconque glissement verbal, car l'*activité agissante* (celle que le Moi pose comme agissant sur lui de l'extérieur) *n'agit* (*wirkt*) (*sur lui*) *que dans la mesure où le Moi la détermine comme agissante*. Si, jusqu'ici, on peut encore concilier le point de vue de Schelling et celui de Fichte, Schelling va tirer une conséquence capitale de ce qui vient d'être établi qui l'éloignera définitivement de lui. Il la formule ainsi : la *série réelle* (= la *série agissante*) est une expression de la *série idéale* (= la *série déterminante*) – c'est de cette façon que Schelling (ré)interprète donc l'identité des deux séries. Et nous voyons

1. Voir en particulier les *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796-1797) ; dans la lecture qui suit, nous nous appuyons sur la recension de STEFFENS des écrits de Schelling dans le vol. I, cahier n° 1, de la *Zeitschrift für spekulative Physik*, rééd. Hambourg, Meiner, 2001.

ainsi quel est le rapport avec le passage, cité à l'instant, de la seconde *Préface* de la *Critique de la raison pure* : que la série réelle « *exprime* » la série idéale est en effet une autre manière de dire – simplement non pas du point de vue du « sujet », mais de l'« objet » – que nous ne connaissons a priori des *choses* que ce que nous y *mettons nous-mêmes* – sauf que le « nous » doit être compris comme Moi absolu ! (Ce qui ne nous dispensera pas de la nécessité d'expliquer comment Schelling peut à la fois conférer une *autonomie* à la force productrice de la nature et affirmer cette *identité* entre les deux séries¹.)

Voici comment Schelling peut alors expliquer la manière dont le sujet « s'adjoint » à l'objet qui ne le contient pas, mais l'exclut. Ce problème n'est autre, bien entendu, que celui de la représentabilité de l'objet (ou de la nature). L'objectif de Schelling, rappelons-le, est d'expliquer la possibilité du *savoir* – *Wissen*. Pour lui, une telle explication se doit de rendre compte en même temps du *Wissen* propre aux *Wissenschaften* (sciences) – quitte à procéder à une réforme fondamentale de ces dernières. Or, la science qui part de la *nature* est la *Naturwissenschaft* (« science de la nature »). Le premier point de vue consiste ainsi à rendre compte du principe du savoir des sciences de la nature – autrement dit, à fonder une (ou plutôt : « la ») *philosophie de la nature*. Que signifie alors cette tendance à faire en sorte que l'objet parvienne au sujet, la nature à l'intelligence, compte tenu de nos précisions antérieures ? Elle consiste justement à rendre compte de l'*expression* de la série idéale dans la série réelle, à mettre l'a priori dans les choses – Schelling dit ici : à apporter la *théorie* dans les phénomènes de la nature². Dans l'interprétation schellingienne de l'idéalisme transcendantal, nous assistons à l'élaboration de ce que nous appelons la « transcendantalisation de la nature³ » (sachant que

1. Voir plus loin.

2. « Theorie in die Naturerscheinungen bringen », SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus* (désormais abrégé en *STI*), H. D. Brandt et P. Müller (éd.), Hambourg, Meiner, 2000, p. 10.

3. Pourquoi une « transcendantalisation de la nature » et non pas une « naturalisation du transcendantal » ? Précisément parce que Schelling tend à compléter la philosophie transcendantale avec ce qui apparaît comme son

cette « transcendantalisation » ne dénie pas et ne sort pas de la perspective transcendantale ouverte d'abord par Kant – et ce, précisément parce que et dans la mesure où Schelling insiste d'une façon originale sur l'identité entre la série réelle et la série idéale¹). Pour Schelling, le transcendantalisme implique non seulement la « formation » de l'objet par le sujet (par les formes a priori du sujet), mais aussi, et réciproquement, la représentation du représentable, la théorisation de la nature, la subjectivation de l'objet. La philosophie de la nature établira ainsi la manière dont la nature parvient à son intelligibilité, la manière dont l'inconscient devient conscient².

L'originalité de la philosophie schellingienne de la nature réside alors dans la mise en évidence de la « tendance (*Tendenz*) » (il parle aussi d'un « aspirer (*Bestreben*) ») de la science de la nature « à rendre la nature intelligente³ ». Schelling découvre dans cette science de la nature un processus téléologique de la « spiritualisation (*Vergeistigung*) » de toutes les lois de la nature censé déboucher, à la fin, sur des lois de l'intuition et du penser purs. C'est là un processus de « dématérialisation » aboutissant à des formes pures (qui sont de simples lois⁴).

Comment peut-on caractériser plus précisément cette tendance au devenir-intelligent de la nature ? Le terme décisif, ici, est celui de *réflexion*. Schelling place la réflexion déjà au sein même

versant *objectif* ! La philosophie transcendantale n'explique pas seulement, du point de vue du sujet (ou en partant de lui), comment la connaissance a priori des *objets* est possible, mais, à l'inverse, en partant de l'*objet*, elle établit en même temps comment l'objectivité « reflète », « exprime » ce qui a d'abord été mis en évidence et établi par la « logique transcendantale ».

1. Et cette figure est la réponse directe à la *Première Introduction* de Fichte qui y affirme – au début de la section 6 – que « le dogmatisme est totalement incapable d'expliquer ce qu'il a à expliquer ».

2. Nous pouvons donc effectivement identifier ici une nouvelle figure du transcendantalisme avant même d'entrer dans le système schellingien de l'idéalisme transcendantal proprement dit !

3. *STI*, p. 10-11.

4. Schelling évoque à ce propos la série : phénomènes optiques (où la seule « matière » est la *lumière*) – phénomènes magnétiques (qui sont complètement *immatériels*) – phénomènes gravitationnels (qui indiquent donc l'action d'une simple *loi*).

de la nature – et c'est là une autre détermination de la figure schellingienne du transcendantal (comme « nature transcendantalisée »). La nature est auto-réfléchissante, réflexion qui se dépose dans des « produits ». Cela signifie qu'en soi, la nature est déjà intelligence – mais sans en avoir conscience. La « nature morte » étant en particulier un tel produit – mort et inconscient justement. La série – ascendante – des différents « dépôts » dans lesquels le caractère intelligent de la nature transparait de façon de plus en plus claire n'est autre que ce processus de « dématérialisation » évoqué à l'instant. Le *telos* de ce processus, la réflexion suprême et ultime, est la raison, l'homme. C'est dans la raison que l'identité de la nature et de l'intelligence se réalise et prend conscience d'elle-même.

*

Nous en venons à présent au *second* moment de l'idéalisme transcendantal de Schelling que nous aborderons en trois temps : eu égard à ses « convictions fondamentales », en comparant la méthode mathématique à celle de la philosophie transcendantale et en cernant très précisément l'auto-objectivation du Moi en tant que caractéristique essentielle de cet idéalisme transcendantal.

La philosophie transcendantale a pour objet le savoir. *De quoi* ce savoir est-il savoir ? Fichte répondrait : ce savoir est le savoir des *facta*, des « faits de la conscience », dont la génétisation livre la légitimation de tout savoir en tant que savoir (qu'il appelle un savoir « pur », « non objectif », « en soi »). La *Wissenschaftslehre* est une philosophie transcendantale parce qu'elle exhibe les conditions de l'auto-engendrement de l'*Einsicht*. Pour désigner ces *facta*, Schelling utilise, quant à lui, un *autre* terme – celui de *Grundüberzeugung* (conviction fondamentale) de la conscience naturelle. Tout savoir exprime de telles « convictions » (voire s'y réduit !) et c'est la tâche de la philosophie transcendantale que de les ramener à une seule – qui n'est autre que le « premier principe » de la philosophie transcendantale – dont procéderont et dériveront toutes les autres. C'est

dans ce principe que réside la certitude première et absolue dans laquelle est ancré l'idéalisme transcendantal. Schelling énumère plusieurs convictions fondamentales de tout savoir qui constitueront le plan même de la philosophie transcendantale.

a) La première conviction – qui est celle-là même, par excellence, du savoir *théorique* – porte sur l'identité de l'être et de l'apparaître. Les choses ne sont autres que ce que nous nous (en) représentons, il n'y a pas, derrière ce qui se donne à nous, un arrière-monde qui en différerait. Les choses sont déterminées de façon immuable, et c'est cette détermination qui répond de celle de nos représentations de ces mêmes choses – autrement dit, la nécessité ou la régularité des choses du monde est celle-là même de ce que nous sommes toujours en mesure de penser d'elles.

Mais comment cela se justifie-t-il ? Comment nos représentations *peuvent-elles correspondre à des objets qui sont qualitativement tout à fait différents d'elles* ? C'est là la *première tâche* à résoudre – qui n'est donc autre, en effet, que celle du savoir théorique qui s'occupe de la condition de possibilité de toute expérience.

b) La deuxième conviction – qui est celle de la philosophie *pratique* – est que nous pouvons « intervenir » sur le réel, c'est-à-dire que nous pouvons faire en sorte que ce qui n'est d'abord qu'une représentation (« subjective ») obtienne une validité objective. Cela suppose que l'objectivité soit modifiable et susceptible de se conformer à ce qui a d'abord été « librement » représenté.

La *deuxième tâche* qui nous incombe est alors d'expliquer *comment nos représentations, nos pensées peuvent agir sur le réel*. Cela relève effectivement de la philosophie pratique puisque c'est justement la condition de nos actes libres.

c) Nous remarquons ici une contradiction qui tient à l'opposition entre ce qui est déterminé et ce qui détermine ou entre ce qui est modifiable et ce qui ne l'est pas. Dans le premier cas, les objets sont déterminés et nos représentations se conforment à eux. Dans le deuxième cas, ce sont les objets qui sont modifiés à partir de représentations les déterminant. Alors que, pour Kant, cette opposition se situait sur deux plans complètement

différents – sur le plan théorique, seul relevant d'une approche transcendantale, d'un côté, et sur celui de la raison pratique, de l'autre –, pour Schelling (qui suit ici encore Fichte), il s'agit d'une opposition *s'inscrivant dans le cadre même de la philosophie transcendantale*. C'est là une chose bien connue qui mérite toutefois d'être soulignée et retenue. Or, le problème concerne ici, en réalité, le préjugé fondamental – la réalité des choses extérieures – et, plus particulièrement, le premier présupposé pointé à l'instant : si les choses sont déjà déterminées dans leur être-ainsi, on ne voit pas comment nous pourrions intervenir sur le plan même de leur réalité ; et si une telle intervention était possible, les choses perdraient précisément leur réalité « en soi ».

D'où ressort la *troisième tâche* de la philosophie transcendantale – qui en est la tâche *suprême* : comment penser ensemble le fait que nos représentations se dirigent selon les objets et que ces objets se dirigent selon nos représentations ?

La solution ne doit être cherchée ni dans la philosophie théorique, ni dans la philosophie pratique, mais dans une philosophie « supérieure qui est le moyen terme reliant les deux et qui n'est ni théorique, ni pratique, mais les deux en même temps ¹ ». Quelle est cette philosophie ? Qu'est-ce qui la caractérise *d'abord* et *en propre* ?

La philosophie transcendantale se divise d'abord en deux « parties » : celle qui rend compte de notre expérience et celle qui rend compte de notre agir libre. Ces parties ne peuvent être comprises en leur « identité » que si nous nous élevons à un *autre* niveau – où la contradiction évoquée peut être levée. Cet autre niveau est caractérisé par son *universalité* et par sa différence radicale d'avec toute conscience *particulière* ou *individuelle* (telle qu'elle s'exprime encore au niveau de la philosophie théorique et aussi pratique où il s'agit de *mon* expérience et de *ma* liberté – même si on les considère en leur généralité abstraite). Dans la *Darstellung* de 1801, Schelling appellera ce niveau universel la « *raison* » – où l'on pourrait penser qu'il y aurait achevé son processus de déconnexion de tout héritage conscientiel (fich-

1. *STI*, p. 17-18.

téen) qui, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, trouve toutefois une expression déjà bien mûrie.

Or, comment Schelling peut-il relier ces deux niveaux – universel et particulier – sans que l'un ne soit qu'une pure abstraction et l'autre une simple hypostase ? Les termes qui sont ici décisifs sont ceux d'« activité », d'un côté, et de « conscient » et d'« inconscient », de l'autre. Schelling explique cette identité, pour le dire d'abord d'une manière sommaire, par une activité qui est productrice de façon *consciente* dans l'agir libre et de façon *inconsciente* dans le produire du monde. Cette activité n'est pas celle d'un Moi concret, ni celle d'un Moi fini, et c'est la *conscience* de cette activité qui la finitise, c'est-à-dire qui fait qu'elle apparaît comme *émanant de* ou, du moins, *appartenant à* un Moi conscient de lui-même. Dès lors, le caractère *inconscient* de cette activité n'exprime pas une privation. C'est bien plutôt la conscience qui est secondaire par rapport au Moi absolu (c'est-à-dire à la raison).

Schelling affirme donc clairement que seule une philosophie *supérieure* permet de résoudre le problème de l'identité entre deux mondes distincts : le monde idéal et le monde réel, le monde tel qu'il est modifié à partir de nos représentations et le monde objectif selon lequel se règlent ces mêmes représentations. Cette philosophie supérieure a pour « objet » le Moi absolu (la raison) qui est activité, activité productrice. Voici, à présent, quel est le lien entre ce Moi absolu et le Moi fini dans la philosophie pratique et théorique. Le vouloir, libre, du Moi fini est une *extériorisation* de l'activité productrice du Moi absolu – extériorisation *consciente*. Or, dans l'attitude théorique du Moi connaissant, cette activité productrice est *également* à l'œuvre – mais d'une manière *inconsciente*. Le monde idéal et le monde réel sont ainsi « en harmonie ». Harmonie qui n'est pensable qu'à condition de voir qu'il y a bel et bien ici une seule et même activité productrice et que la prétendue différence entre le monde idéal et le monde réel ne tient qu'aux différentes manières dont le Moi fini « prend conscience » de cette activité.

Nous accédons ainsi à un nouveau dualisme qui n'est plus le dualisme entre la théorie et la pratique, ni entre la nature et l'intelligence, mais entre l'activité productrice et les *produits* de

cette activité. Mais, nous insistons, cela ne signifie pas que Schelling reconduirait, à travers cette nouvelle distinction, l'opposition entre la pratique et la théorie. Cette distinction est bien plutôt celle, nous semble-t-il, entre l'infini et le fini ou entre l'absolu et le relatif – et on sait que la question de la philosophie pour Schelling a justement toujours été celle-ci, depuis les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (1795), dans lesquelles le Schelling qui vient juste d'avoir vingt ans se demande « comment j'en viens à sortir de l'absolu et à aller à un opposé », question qui n'est autre, d'ailleurs, selon l'interprétation schellingienne, que celle, déjà posée dans le *Vom Ich* (1795), de savoir comment un jugement a priori peut être synthétique. C'est cette question qui domine également le *Système* de 1800 où Schelling propose donc sa compréhension de la philosophie transcendantale en tant qu'elle est justement censée répondre à cette question.

Or, cette considération de la nature (et de ses produits) selon ce double mode conscientiel a déjà trouvé une première expression dans la philosophie critique (la dette à l'égard de la *Critique de la faculté de juger* est ici évidente) – à savoir dans la *téléologie* ou philosophie des *fins naturelles*. Schelling affirme explicitement que les produits de la nature sont disposés conformément à des *fins* sans être *explicables* conformément à ces mêmes fins (« *zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu sein*¹ ») – ce qui, encore une fois, est une autre manière de dire qu'il y a (dans le vouloir) l'expression d'une activité productrice sans que celle-ci soit consciente dans l'attitude théorique. La philosophie supérieure recherchée devra ainsi s'intéresser en tout premier lieu à la téléologie dans laquelle s'unifient la philosophie théorique et la philosophie pratique².

Pour saisir de façon encore plus précise l'idéalisme transcendantal schellingien, il convient de comparer la démarche du mathématicien avec celle du philosophe transcendantal. À cet

1. *STI*, p. 18.

2. Remarquons que cette philosophie des fins naturelles est bien le point d'unification de la philosophie théorique et de la philosophie pratique – donc qu'elle n'est pas *seulement* inconsciente.

égard, le dernier paragraphe de l'*Introduction* du *Système* contient des indications méthodologiques précieuses concernant l'« organe de la philosophie transcendante » et, en particulier, les notions d'« intuition » et de « construction ».

La philosophie transcendante – mais peut-être faut-il dire : la philosophie en général – a un objet et un seul. Schelling le désigne comme « le subjectif ». Celui-ci est le (seul) objet *immédiat* de la philosophie transcendante. Il s'ensuit qu'il est l'objet d'une *intuition* (l'intuition étant, on le sait, la représentation, spécifique à la *sensibilité*, en vertu de laquelle un objet nous est donné de façon *immédiate*) – ce qui implique qu'il nous est donné *avant* qu'on le déploie de façon discursive. Mais comment faut-il comprendre plus exactement ce mode de donation immédiate ?

La réponse nous est donnée si l'on compare le procéder du philosophe transcendantal à celui du mathématicien. Pour Schelling (à la suite de Kant), le mathématicien procède par *constructions*. « Construire », cela veut dire, d'une certaine manière, « voir un raisonnement (discursif) dans les formes de l'intuition ». Ce « voir dans » a ceci de particulier que la compréhension (« subjective ») n'est autre que le dévoilement d'une propriété de la forme de l'intuition (c'est-à-dire de quelque chose d'« objectif », de quelque chose dont nous ne sommes pas la source – ce n'est pas *nous* qui engendrons les propriétés d'un triangle, par exemple). Autrement dit – et c'est ainsi que l'on conçoit la construction habituellement –, dans la construction, on voit l'universel dans le particulier. L'unité est ici (sur le plan de l'a priori) celle-là même qui caractérise, sur le plan de l'a posteriori, la sensation : dans le goût de quelque chose, c'est moi qui goûte, mais je goûte toujours *quelque chose* : la sensation exprime ici l'unité irréductible de quelque chose d'à la fois « subjectif » et « objectif ». Et il en est donc de même dans la construction mathématique. À la différence d'un procédé par simples concepts (qui caractérise *pour Kant* la démarche philosophique), où le second terme de l'unité fait défaut (et où il n'y a donc pas d'intuition qui se trouverait unie au procédé discursif), la construction mathématique est elle aussi caractérisée par l'unité de quelque chose de « subjectif » et d'« objectif ». Or, pour Schelling, la légitimation du discours du philosophe trans-

cendantal exige de reconsidérer le rapport entre le procéder du mathématicien et du philosophe¹.

Schelling précise d'abord ce qui distingue ces deux modes de procéder de façon *négative*. Pour les mathématiques – tout comme pour la philosophie (cela mérite d'être souligné, car dans la *Darstellung* cela ne sera plus le cas !) – son objet n'est nullement présent *en dehors du savoir*². Il existe bien dans l'intuition. La première différence est que pour les mathématiques, cette intuition est *extérieure* alors que pour la philosophie, elle est *intérieure*. Mais ce n'est pas là la différence fondamentale. Ce qui importe davantage, et là, l'attitude du mathématicien correspond à celle du réaliste, c'est que le mathématicien n'a jamais affaire qu'au *résultat* de la construction (au « construit »), alors que le philosophe considère l'« acte de la construction » lui-même. En approfondissant ce point, nous comprendrons en quoi la démarche philosophique se distingue *positivement* de celle du mathématicien.

La « construction » a en effet un sens très spécifique dans la philosophie (transcendante). Car même si le philosophe « considère (*sieht auf*) » l'acte de la construction – et non pas pour ainsi dire son « résultat » – cet intuitionner *est à son tour un construire* ! « Tout l'objet de [la] philosophie [transcendante] n'est autre que l'*agir de l'intelligence d'après des lois déterminées*³ » et, en même temps, « le philosophe transcendantal *construit librement* ses objets⁴ ». Il y a un rapport circulaire (non vicieux !) entre l'acte productif du construire et l'intuitionner : « cet agir ne peut être conçu que grâce à une intuition interne, immédiate, propre, et celle-ci, à son tour, n'est possible que grâce à une production⁵. »

1. Sur la notion schellingienne de la « construction transcendante », voir la thèse de doctorat de J. WEBER, *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*, Université de Göttingen, 1998.

2. *STI*, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 20.

4. *Ibid.*, p. 19.

5. *Ibid.*, p. 20. Nous pouvons alors cerner la différence entre la conception schellingienne (dans le *Système*) et la conception fichtéenne de l'idéalisme transcendantal dans les termes suivants : pour Schelling, l'« objet » de la

La question à laquelle il faudra alors répondre est de savoir comment, dans la philosophie transcendante, «le subjectif» peut devenir «obje(c)t(if)» – car, en soi, c'est-à-dire en dehors de cette attitude «artificielle», cette objectivation n'a pas lieu. Ce subjectif, nous l'avons vu, est *inconscient*. Son devenir-conscient s'effectue de deux manières qui mettent en jeu, à chaque fois, une acception différente de la *réflexion*. L'inconscient est réfléchi *à travers, moyennant des produits* – en français, on dira de façon plus appropriée que ceux-ci en sont le *reflet*. Ou – autre possibilité – l'inconscient est réfléchi *dans l'intuition intellectuelle* – et il s'agit alors d'un véritable retour *réflexif*. Dans le premier cas, cette «réflexion» est *extérieure*, dans le second cas, elle est *intérieure*. Le reflet de l'inconscient grâce à des produits particuliers concerne l'*art* (l'être-réfléchi de l'inconscient relève ainsi d'un *acte esthétique de l'imagination*), sa réflexion dans l'intuition intellectuelle concerne, en revanche, la *philosophie* proprement dite. Et Schelling de tirer les conséquences de tout ce qui précède eu égard au statut du monde extérieur dont, *pour le sens commun*, la réalité est seulement *présupposée*: pour le philosophe transcendantal, il n'y a pas de monde réel. Tout au plus y a-t-il un monde idéal – ce qui exige d'adopter l'attitude esthétique (et donc de faire de la philosophie de l'art). Ainsi, il ne s'agit nullement pour le philosophe de démontrer l'existence du monde extérieur (c'est impossible), mais de montrer ce qui est au fondement de cette apparence. Par rapport au sens commun, la tâche du philosophe consiste alors à «dévoiler l'inéluctabilité de ses illusions¹».

Pour résumer le propos de Schelling, on pourrait dire ceci : tandis que la philosophie de la nature «spiritualise» les lois de

philosophie transcendante, à savoir, donc, cette unité de l'acte de construire et de l'intuitionner, est toujours aussi l'objet d'une réflexion (constante) – mais dans ou pour une *intuition* ! (Schelling se contente en effet d'affirmer : «Par cette duplicité permanente du produire et de l'intuitionner doit devenir objet, ce qui autrement n'est réfléchi par rien», *ibid.*). Pour Fichte, en revanche, il n'y a pas simplement une *corrélation* entre l'intuitionné (le produire) et l'intuitionnant, mais, et c'est cela la teneur fondamentale de la théorie fichtéenne de l'image, la réflexion est – en vertu d'un redoublement caractérisant l'idéalisme transcendantal fichtéen – *pouvoir réfléchissant* («réflexibilité») qui rend d'abord possible le rapport de médiation (qu'il appelle le «*Durch*») entre l'intuitionné et l'intuitionnant.

1. *STI*, p. 21.

la nature (en en faisant des lois de l'intelligence), la philosophie transcendante matérialise les lois de l'intelligence. Et ce, c'est là le point essentiel, en montrant que ce qui n'a de réalité que subjectivement (dans notre intuitionner) *doit nécessairement être réfléchi comme étant là, en dehors de nous*. Pourquoi «nécessairement»? Parce que «le monde objectif fait [...] partie des limitations nécessaires qui rendent possible la conscience de soi (le Je suis)¹». Le cercle se ferme – et c'est ce qu'il faut bien voir : alors que nous avons vu tout au début que la philosophie de la nature avait besoin du principe de la philosophie transcendante, il apparaît maintenant que la philosophie transcendante a besoin du principe de la philosophie de la nature. Le transcendantal schellingien réalise donc effectivement une circularité absolument radicale (que personne n'avait conduite avant lui à ce point extrême) entre le subjectif et l'objectif (ainsi qu'entre ce qui est à chaque fois au principe de l'un et de l'autre).

Cette clarification de la démarche du philosophe transcendantal par rapport au mathématicien étant accomplie, nous pouvons maintenant cerner très exactement la figure proprement schellingienne de l'idéalisme transcendantal. Rappelons encore une fois que celle-ci est caractérisée par un double niveau : d'une part, par une «transcendantalisation de la nature» (à l'œuvre dans la *Naturphilosophie*) qui désigne le processus des différentes tentatives de la nature de s'auto-réfléchir (processus à travers lequel la série idéale du Moi *s'exprime* dans la série réelle du Moi); et, d'autre part, par une auto-objectivation du Moi (donc par une sorte de «naturalisation» ou, mieux, d'«objectivation» du transcendantal) – une fois que ce processus-là est parvenu à sa «puissance (*Potenz*)²» suprême (= l'acte de la conscience de soi) –, laquelle auto-objectivation va donner lieu à des productions d'une nouvelle sorte (qui sont l'œuvre proprement dite de la philosophie transcendante).

La recherche des «prémisses» de la philosophie transcendante kantienne se situe à ce second niveau – elle revient pour

1. *Ibid.*

2. Voir plus loin.

Schelling à la question de savoir comment, concrètement, le Je transcendantal peut prendre conscience de lui-même. Or, dans cette saisie de soi du Moi, l'auto-objectivation de ce dernier 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 transcendante du Moi ». La philosophie transcendante est la philosophie qui établit la manière dont, à travers la façon dont le Moi devient justement son propre objet, le Je transcendantal prend conscience de lui-même. Et ce qui est ici décisif, nous insistons, c'est que Schelling réinterprète, dans sa propre compréhension de la philosophie transcendante, le rapport nécessaire/possible (dont nous avons déjà établi l'importance pour la compréhension du transcendantal plus haut) en termes conscient/inconscient. Qu'est-ce qui justifie ce déplacement terminologique ? Schelling ne voit pas (contrairement à Fichte), nous l'avons déjà dit, le nécessaire dans le possible (caractéristique essentielle de la réflexion fichtéenne), mais la philosophie transcendante consiste, selon lui, 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. Dans un passage crucial du *Système*¹, Schelling précise en effet que la compréhension de la nécessité dépend du degré de conscience (et que ce qui apparaît comme contingent n'apparaît comme tel que parce que le Moi n'en a justement pas conscience)² – indication qui est sans doute la clé de tout l'idéalisme transcendantal schellingien. Selon ce dernier, l'inconscient et le conscient se distribuent donc entre le Moi « naturel » et le Moi « transcendantal », tension qui sera finalement surmontée au terme de ladite histoire transcendante du Moi³.

1. À savoir au début de la solution II de la deuxième époque (dans laquelle Schelling donne les indications les plus claires sur son idéalisme transcendantal).

2. *STI*, p. 133.

3. Cette reconsidération du couple catégorique/hypothétique à travers cet autre couple conscient/inconscient est en effet essentielle et domine tout le *Système* de 1800. Mais le couple catégorique/hypothétique intervient aussi tel quel dans un endroit précis de l'ouvrage : à la charnière entre le système de la philosophie théorique et le système de la philosophie pratique.

Nous comprenons à partir de là le sens de la définition schellingienne de la philosophie transcendante : dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, Schelling définit¹ cette philosophie transcendante comme un *Potenzieren* (potentier) progressif du Moi, processus qui amène ce dernier au point de vue du philosophe. Chaque puissance au sein de cette progression permettant de comprendre ce qui, respectivement, a pu rendre possible la puissance inférieure.

D'où la méthode spécifique de la philosophie transcendante : celle-ci procède au niveau de chaque puissance à l'auto-intuition du Moi et consiste ensuite à conduire le Moi – qui, à travers cela, va justement s'apparaître comme son propre objet – d'un niveau (ou d'une puissance) de cette auto-intuition au niveau (ou à la puissance) à chaque fois supérieur(e). Le niveau (ou la puissance) ultime est celui (celle) où le Moi sera finalement posé avec toutes les déterminations qui ont déjà été contenues dans l'acte libre et conscient de la conscience de soi (acte qui caractérise précisément le point de vue du philosophe).

Pour ce faire, Schelling adopte à chaque fois (c'est-à-dire à chaque fois qu'il s'agit de progresser dans le processus de la potentiation) d'abord le point de vue du philosophe avant de montrer comment le Moi parvient à son tour à cette compréhension du philosophe. L'« histoire transcendante du Moi » correspond ainsi à la traversée des « époques (*Epochen*) » 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 transcendante grâce à la manière dont, progressivement, il devient donc son propre objet.

Cette acception de la philosophie transcendante (dans sa différence d'avec celle de Fichte) implique également une compréhension différente du statut et du rôle de la « réalité » : alors que, pour Fichte, la réalité est – négativement – un dépôt de l'activité de la réflexion et – positivement – une réflexion de la réflexion, pour Schelling, cette réalité est à chercher dans la conscience, dans les époques constituant l'histoire transcendante du Moi. Cette différence est cruciale, la perspective (schel-

1. Voir *STI*, p. 119.

lingienne) d'une réalité *au sein* de la réflexion étant irréductible à celle (fichtéenne) d'une réflexion au-delà (ou en deçà) de toute réalité. Pour Schelling, il s'agit de savoir ce qui confère une *réalité* aux déterminations du savoir. Et il y répond justement par la construction d'un double Moi: le Moi philosophique (« nous ») et le Moi fini (ou « moi » tout court). C'est ce dernier qui *produit* les déterminations du savoir – qui, nous insistons, sont certes déjà posées avec et dans l'acte de la conscience de soi.

*

Malgré ces percées décisives, le *Système de l'idéalisme transcendantal* n'est pourtant pas parvenu à dissiper *toutes* les ambiguïtés – en particulier concernant le statut de la conscience de soi et le rapport entre le Moi « philosophique » et le Moi fini qui produit les moments du savoir lui permettant de s'auto-objectiver. La position atteinte par Schelling immédiatement après la parution du *Système* de 1800 et au seuil du « système de l'identité » de 1801 – position qui s'exprime dans la lettre à Fichte du 19 novembre 1800¹ – permet d'apporter des éclaircissements sur ces points.

Schelling expose dans cette lettre son nouveau point de départ (qui n'est toutefois pas du tout inconciliable, selon nous, avec celui du *Système*). L'absolu, le principe suprême, est l'identité absolue du sujet et de l'objet. Or, *deux* points de vue sont possibles sur ce « sujet-objet »: il peut être considéré soit comme « sujet-objet objectif » soit comme « sujet-objet subjectif ». – *Ce double point de vue ne trahissant évidemment nullement l'idée fondamentale du transcendantalisme d'une corrélation entre une dimension subjective et une dimension objective.* – Ceux-ci sont dans un double rapport d'abstraction l'un à l'égard de l'autre. La conscience de soi désigne, pour Fichte autant que pour Schelling, l'identité du sujet et de l'objet, identité qui, dans son agir (dans son auto-posér), s'intuitionne comme telle. Dans sa lettre

1. SCHELLING - FICHTE, *Briefwechsel. Kommentiert und herausgegeben von Hartmut Traub*, Neuried, Ars una, 2001, p. 178 s.

du 19 novembre 1800, Schelling envisage désormais la possibilité de pouvoir *faire abstraction* de l'activité intuitionnante – qui explique comment il est possible que le Moi absolu puisse prendre conscience de lui-même *sans tomber dans la scission du sujet et de l'objet caractérisant la conscience finie*, autrement dit, qui explique tout simplement comment il faut concevoir le statut de la conscience de soi. Et c'est par *cette* abstraction que l'on obtient donc le sujet-objet objectif. Le sujet-objet subjectif n'est autre que le Moi absolu de la *Wissenschaftslehre*, tandis que le sujet-objet objectif est le principe ultime de la *philosophie* (constituant le cœur de la « preuve matérielle » de cette dernière).

Le sujet-objet objectif s'obtient donc par abstraction de l'activité intuitionnante caractérisant la conscience de soi. Le sujet-objet subjectif est une abstraction d'une *autre* sorte vis-à-vis du sujet-objet objectif: il en est la « puissance (*Potenz*) supérieure », ce qui veut dire que le sujet-objet subjectif *suppose* le sujet-objet objectif, mais ne peut devenir conscient qu'à un degré de réflexion supérieur (ce qui ne contredit nullement le fait, bien entendu, que la série réelle est une expression de la série idéelle [voir plus haut]).

Pourquoi le *Système* de 1800 doit-il néanmoins commencer par l'acte absolu de la conscience de soi (c'est-à-dire par le sujet-objet subjectif *avec* son activité intuitionnante)? Parce que c'est l'attestation concrète, vivante, de l'identité du sujet et de l'objet (tandis que le fait de partir directement de la position absolue du sujet-objet objectif reviendrait à un acte dogmatique).

Nous comprenons enfin mieux le statut du Moi « philosophique » et du Moi « fini ». Le Moi qui produit la teneur réelle du savoir est le sujet-objet objectif; la conscience de soi, le point de vue du philosophe, est le sujet-objet subjectif. Le second n'est que la *ratio cognoscendi* du premier, alors que le premier est la *ratio essendi* du second. Le sujet-objet objectif s'institue par là comme expression suprême de l'unité du point de vue transcendantal de la philosophie de la nature et de celui de la philosophie transcendantale elle-même.

*

Concluons. Alors que le transcendentalisme fichtéen réinterprète la recherche des conditions de *possibilité* de la connaissance a priori (= *nécessaire* et universelle) comme mise en évidence de l'hypothéticité catégorique, Schelling conçoit autrement ce rapport entre l'hypothétique et le catégorique dans la tentative du principe (= Moi absolu ou Je transcendantal) de se saisir lui-même (et donc de s'auto-légitimer). La différence fondamentale entre les deux idéalismes se cristallise dans le reproche, que Schelling adresse à Fichte, selon lequel la doctrine de la science fichtéenne serait purement *formelle*. Schelling propose dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* une solution permettant d'éviter cet écueil. Celle-ci met en œuvre une conception toute différente de la réalité. Pour Schelling, le *contenu* du savoir fait partie intégrante de la saisie de soi du Moi. Le transcendantal intervient ici à *deux niveaux* : au niveau de la série des tentatives de la nature de s'auto-réfléchir, donc dans la *Naturphilosophie*, et au niveau de la série des auto-objectivations du Moi, donc dans la *Transzendentalphilosophie* proprement dite. Chaque moment de la première série a son correspondant dans la seconde, et vice versa. Le « pivot » étant l'acte de la conscience de soi – point d'arrivée de la *Naturphilosophie* (la « *puissance* » suprême) et point de départ de la *Transzendentalphilosophie*. La *puissance* suprême de cette dernière est celle où le Moi est posé avec *toutes* les déterminations qui ont déjà été contenues dans l'acte *libre* et *conscient* de la conscience de soi. Tout cela met en œuvre deux sortes de production, deux sortes de réflexion – et aussi deux sortes de Moi (dans le langage plus tardif : deux sortes de sujet-objet). Dans la première série de réflexions, celle propre à la philosophie de la nature, le Moi produit *inconsciemment* les moments d'auto-objectivation – qui apparaissent au Moi comme des réalités *indépendantes* de lui. Tout le processus consiste ici à élever le Moi inconscient au Moi conscient – à « théoriser » la nature, à « subjectiver » l'objet. Dans la seconde série, qui est propre à la philosophie transcendantale, le Moi prend le sens inverse. Ici, il produit les moments dans lesquels il s'auto-objective. Cela implique deux « Moi » : un Moi « naturel » (= sujet-objet

objectif) qui opère ces productions, et un Moi « philosopant » (= sujet-objet subjectif) qui comprend ce processus. C'est ici que se distribuent le catégorique et l'hypothétique (le contingent) : ce qui pour l'un (la conscience naturelle) apparaît comme contingent est pour l'autre (la conscience philosophante) nécessaire. Le processus s'achève là où les deux « Moi » se confondent, où toute contingence s'épuise dans le nécessaire, où les productions inconscientes sont portées à la conscience transparente.

Remarquons enfin que le temps¹ intervient ici de façon décisive : il est le « moment » où la conscience de soi (le « pivot », donc, des deux séries) éclot et où s'articulent le penser et le réel. Aussi s'éclaircit-il pourquoi la distribution entre l'hypothétique et le catégorique s'opère suivant différentes « époques » : s'exprime ici la temporalité spécifique du « spéculatif ». Les époques ne sont pas de simples « synthèses » (comme dans la *Grundlage* de Fichte de 1794-1795), mais l'expression de l'inscription du réel (temporalisé spécifiquement) dans les opérations du philosophe transcendantal. Cette figure du transcendantal est inédite, profondément originale et – même si Schelling ne la poursuit pas personnellement – du plus grand intérêt dans l'histoire de la philosophie transcendantale.

1. Sur le statut du temps dans les idéalismes transcendantsaux de Schelling et de Fichte, voir notre ouvrage *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010.