

SÉMINAIRE SUR LE SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL DE F. W. J. SCHELLING

Première séance du 24 février 2007
(Alexander Schnell)

Introduction

Je voudrais d'abord dire un mot sur l'esprit de ce séminaire. Comme annoncé, il s'agit de poser la base, tout simplement, d'une discussion entre Fichte et Schelling – et ce, en mettant à plat les *problèmes* et en essayant d'éliminer ou d'ignorer des blocages ou des fixations, souvent assez peu philosophiques d'ailleurs, dus à une soi-disant appartenance à une « École » particulière (en l'occurrence : « fichtéenne » ou « schellingienne »). Récemment, j'ai eu l'occasion d'en parler au Père Tilliette qui a fortement approuvé ce projet. À ma question de savoir pourquoi les générations antérieures, pionnières, n'avaient pas déjà œuvré en ce sens, il m'a répondu en plaisantant : « c'est la faute des fichtéens, c'est la faute de Philonenko ! Mais quand on réfléchit sur le fond, il faut bien admettre que c'est Fichte, et non pas Schelling, qui a eu raison. » On essaiera ici, si possible, de déconnecter les questions philosophiques des considérations relatives à la personne ou à la personnalité de tel ou tel philosophe. J'aimerais que notre question n'est pas de savoir « qui a raison ? », mais « comment répondre à telle ou telle question précise ? ». La guerre civile dans laquelle sont entrés depuis longtemps les historiens de la philosophie classique allemande a sûrement quelque chose de ridicule, de grotesque. Si l'idéalisme transcendantal est une position théorique forte, nous ferons mieux de bien la *cerner*, de bien la *comprendre*, et de *collaborer* afin d'en faire ressortir les points forts, la portée et éventuellement les limites – au lieu de nous livrer à des guerres des tranchées insensées.

Ce qu'il faut donc d'abord faire, c'est se mettre d'accord sur le contenu du séminaire. Mais aussi sur sa forme ! Le *contenu* sera une lecture détaillée, très proche du texte, du *Système de l'idéalisme transcendantal*, bien entendu. Et ce, à la fois en essayant de comprendre les *arguments* exacts de Schelling quand il procède par exemple à telle ou telle déduction précise. Et, en même temps, en essayant de voir comment Schelling répond à ses contemporains (notamment à Fichte, bien sûr). Les questions sont en effet les mêmes chez les penseurs post-kantiens : rappelons simplement la célèbre lettre de Schelling à Hegel du 6 janvier 1795 : « la philosophie n'est pas encore à la fin, Kant a donné les résultats : les prémisses manquent encore. Et qui saurait comprendre des résultats sans des prémisses ? ». Or, ces résultats ne se limitent pas seulement à l'enseignement des trois *Critiques* (notamment concernant les trois « Absolus » dont parlera Fichte au début de la *Doctrine de la Science de 1804*² : l'expérience sensible, la moralité supra-sensible et ce fameux « lien » entre les deux). Le

résultat principal c'est la découverte du transcendantal – auquel manque le fondement et la véritable légitimation. Dès lors, cette question des prémisses se déploie notamment selon les axes suivants :

- Qu'est-ce qu'il faut entendre par « le » transcendantal ? Quelles sont les potentialités que renferme la détermination du transcendantal pour sa propre légitimation et fondation ?
- Qu'est-ce qu'il faut entendre par « idéalisme » ? Quel statut faut-il accorder aux différentes acceptions de cette notion en 1800/1801 ?

Et de façon plus ciblée :

- Qu'est-ce que Schelling entend par « philosophie », par « *Wissenschaftslehre* » ?
- Comment s'articulent entre elles, chez le Schelling de cette même époque, la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature ?

Voilà donc quelques questions qui vont nous occuper pendant les mois suivants. Et en ce qui concerne la *forme* de ce séminaire : chaque séance durera trois heures. Le contenu de chaque séance est clairement indiqué à l'avance. Pour commenter le texte, une personne se chargera à chaque fois d'une lecture précise qu'il soumet à la discussion. Toutes les séances seront enregistrées. Une personne (qui changera à chaque fois) se chargera du protocole du séminaire. Nous aurons ainsi une trace précise à la fois du commentaire proposé et des échanges qui s'ensuivent.

Dans cette séance introductive, j'essaierai de poser un certain nombre de questions qui me semblent fondamentales dans les préoccupations philosophiques à l'époque où Schelling rédige et publie le *Système de l'idéalisme transcendantal*. Ces questions, je les poserai suite à une lecture détaillée de l'introduction du *Système*.

*
* *

Commentaire de l'Introduction du *Système de l'idéalisme transcendantal*

§ 1 Le concept de la philosophie transcendantale

1. Premier point. Le but, l'objet propre, de la philosophie consiste dans l'explication de ce qui *rend possible* le savoir, le *savoir en général* (*Wissen überhaupt*) (15). Deux questions se posent immédiatement : a/ *Qu'est-ce qu'on sait ?* (Quel est l'objet général du savoir, son milieu, son horizon ?) b/ Comment est structuré, articulé, composé ce que l'on sait ? Schelling y répond en rappelant implicitement la définition traditionnelle de la vérité (remontant à saint Thomas, voire même à Isaac d'Israëli) et en la renforçant : premièrement, le

savoir se rapporte toujours au *vrai*. Et, deuxièmement, ce vrai consiste dans l'adéquation (*Übereinstimmung*) des représentations avec ce qui se tient en face d'elles – à savoir leurs objets (*Gegenstände*). D'où la célèbre détermination fondamentale du savoir qui ouvre l'introduction du *Système* : « tout savoir repose dans l'adéquation entre quelque chose d'objectif et quelque chose de subjectif. » (9)

2. Deuxième point. Cette détermination exige maintenant de clarifier en quoi consistent l'« objet » et le « sujet ». La notion d'« *Übereinstimmung* » exprime à la fois leur être-séparé et leur possible coïncidence. Le terme qui permet cette mise en rapport de ce qui est d'abord séparé est le terme de « *représentation (Vorstellung)* ». Schelling s'inscrit par là de façon évidente dans la tradition de la philosophie transcendantale de *Kant* qui, dans la *Critique de la raison pure*, avait procédé, on le sait, à une analyse des facultés de connaître pour autant que celles-ci sont caractérisées par des *représentations* spécifiques, exprimant respectivement la manière, justement, dont ces dernières *se rapportent à l'objet* (de façon immédiate pour les intuitions, de façon médiante pour les concepts). La représentation est *ce en quoi se tient le rapport entre le sujet et l'objet* – ce qui n'est toutefois qu'une réponse partielle (comme par exemple chez Reinhold), car la tâche consiste précisément à expliquer comment ce rapport est *possible*. À titre de précision lexicale, Schelling indique qu'il appellera « nature » ce qui relève du « purement représentable (*bloß Vorstellbare*) » (de l'objectif), et « Moi » ou « intelligence (*Intelligenz*) » ce qui relève du « purement représentant (*bloß Vorstellende*) » (du subjectif – de celui, donc, « qui » représente le représentable).

Qu'est-ce qui rend alors possible la représentation – celle du représentable, « inconscient » (donc de l'objet), par le représentant, « conscient », (le sujet) ? Notons d'emblée que Schelling a une compréhension tout à fait originale et personnelle de la philosophie, en général (désignée ici comme « système total (*ganzes System*) »), qui a évidemment des répercussions sur sa compréhension de la philosophie transcendantale, en particulier. Il ne s'agit pas simplement d'expliquer la manière dont nos concepts (« subjectifs ») *a priori* peuvent se rapporter à des objets ou, ce qui revient au même, d'expliquer comment ils peuvent avoir (en termes kantien) une « validité objective », c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas simplement de voir comment on peut rendre compte de nos « représentations accompagnées du sentiment de nécessité » ou encore comment nous sommes amenés à « admettre l'être » (cf. Fichte, *Seconde Introduction* (dans son *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* qui date de 1797/1798)). Il ne s'agit donc pas simplement de s'interroger sur la manière dont, en partant du Moi, ce même Moi peut rencontrer le Non-Moi. Schelling souligne bien plutôt un caractère du savoir qui n'a pas été considéré de façon suffisamment radicale, selon lui, dans la philosophie transcendantale – notamment kantienne et fichtéenne – à savoir la coïncidence *réciproque*, dans le savoir, du représentable (inconscient) et du représentant (conscient).

Contrairement à Fichte, Schelling considère que la philosophie transcendantale est *intégrée* dans la philosophie comprise comme « système total ». Du coup, la *Wissenschaftslehre* (mais ici il faut être attentif au choix du mot, car Schelling ne désignera plus cette discipline philosophique fondamentale par le terme de « *Wissenschaftslehre* », cf. la correspondance Schelling-Fichte – et j’y reviendrai) n’est pas l’équivalent de la philosophie transcendantale, mais elle la renferme. Se posent alors deux questions qui vont nous occuper aujourd’hui et sans doute tout au long du séminaire : 1/ Comment Schelling conçoit-il exactement le rapport entre le système de la philosophie comme système total, d’un côté, et le système de l’idéalisme transcendantal, de l’autre ? 2/ Et quels arguments oppose-t-il à Fichte qui, lui, identifie la *Wissenschaftslehre* et la philosophie transcendantale (et, à l’inverse, comment Fichte répondra-t-il ensuite à Schelling) ?

3. Troisième point. La question qui se pose alors – encore une fois : dans le cadre du « système total de la philosophie » – est de savoir ce qui rend possible la rencontre *réciproque* du sujet (conscient) et de l’objet (inconscient) ?

Dans le savoir effectif, le sujet et l’objet sont *unis, identiques*. Philosopher, plus exactement : expliquer ce qui rend ce savoir possible, signifie : 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 ! (Possibilité qui pose problème, nous le verrons, dans le cadre de la *Wissenschaftslehre* fichtéenne.) 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.

4. Quatrième point. 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 (a/) 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 (b/) pour « arriver » à partir de là à la nature – ce qui correspondra à la démarche du *Système de l’idéalisme transcendantal*. Schelling détaille ici davantage, dans ce propos *introductif*, le *premier* point de 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 höhern 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 du premier point de vue ? Non pas

simplement parce que dans le reste de l'ouvrage il sera question de la philosophie transcendantale, mais *parce que la philosophie de la nature a elle aussi – et contrairement aux apparences – un rapport fondamental à la philosophie transcendantale !*

a) 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 ici, en quelques lignes, de *déduire* le concept d'une philosophie de la nature.

La difficulté majeure, dans cette déduction (et que nous retrouverons un peu plus loin dans la déduction du concept de la philosophie transcendantale), 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 ?

L'une des thèses interprétatives que je soumets à la discussion aujourd'hui consiste à affirmer que la philosophie schellingienne de la nature n'est qu'une *radicalisation* et une prise au sérieux des conséquences ultimes de l'*Einsicht* kantienne que « nous ne pouvons connaître *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-même » (*Crp, Vorrede* (2^{ème} éd.), B XVIII) – qui est le principe même, pour ainsi dire, de la philosophie transcendantale kantienne de la connaissance. Cela signifie que la clarification du geste inaugural de la philosophie schellingienne de la nature exige – et ce, contrairement aux apparences – qu'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 rapporte fondamentalement à cette dernière. Pour développer cela, il faut faire maintenant un rapide rappel sur des choses dont Schelling a déjà traité ailleurs (cf. en particulier les *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/1797) ; dans la lecture qui suit, je m'appuierai sur la recension de Steffens des écrits de Schelling dans le vol. 1, cahier n° 1, de la *Zeitschrift für spekulative Physik*).

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*. Comment est-ce concevable ? Avant de pouvoir distinguer entre le Moi (intelligence) et le Non-Moi (nature), il faut 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*) – mais 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... L'essentiel c'est qu'il ne s'agit pas du tout ici d'un quelconque glissement sophistique. Au contraire, Schelling conçoit ce rapport très exactement ainsi : *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*. Jusqu'ici Schelling suit de près le Fichte du savoir théorique de la *Grundlage*. Mais il en tire une conséquence capitale qu'il formule ainsi : *la série réelle (= la série agissante)*, et c'est là donc le point absolument décisif, *n'est qu'une EXPRESSION de la série idéale (= la série déterminante)* – c'est ainsi qu'il (ré)interprète l'identité des deux séries. Et nous voyons 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-même. (Et il faudra alors expliquer comment Schelling peut à la fois conférer une *autonomie* à la force productrice de la nature et affirmer cette *identité* entre les deux séries.)

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). Notre objectif, rappelons-le, est d'expliquer la possibilité du *savoir* – *Wissen*. Pour Schelling, 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 nature (« *THEORIE in die Naturerscheinungen bringen* » (10)). L'originalité de l'interprétation schellingienne de l'idéalisme transcendantal réside très précisément dans ce qu'on pourrait appeler – en un sens fort éloigné de son acception contemporaine usuelle – la « naturalisation » du transcendantal (sens fort éloigné, parce que cette « naturalisation » 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 ainsi sur

l'*identité* entre la série réelle et la série idéale). (Et cette figure est la réponse directe qu'il donne 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 ».) 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 comment la nature parvient à son intelligibilité, comment l'inconscient devient conscient. (Et 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 !)

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 intelligente » (10, 11). Schelling découvre dans cette science de la nature un processus téléologique de la « spiritualisation (*Vergeistigung*) » de toutes les lois de la nature, processus 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 lois). 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*).

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 de la nature – et c'est là une autre détermination de la figure schellingienne du transcendantal (comme « transcendantal naturalisé »). (Toute la question, et toute la difficulté, encore une fois, étant de savoir si un tel geste est *possible* – question que se posera Fichte en particulier.) 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 par exemple 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. En voilà assez sur la déduction du concept de la philosophie de la nature en tant que l'une des deux sciences fondamentales de la philosophie.

b) La déduction (proprement dite) du concept de la philosophie transcendantale est très brève : elle consiste à procéder par élimination (il ne s'agit donc pas d'une déduction « positive » !). La tâche fondamentale de la philosophie est

d'expliquer l'adéquation, dans le savoir, du sujet et de l'objet, nous l'avons vu. Il n'y a que deux possibilités : soit on part de l'objet pour atteindre le sujet, soit c'est l'inverse. L'originalité de Schelling réside dans le fait, nous l'avons déjà brièvement évoqué, que, contrairement à l'alternative célèbre proposée par Kant au § 14 du chapitre sur la *Déduction des catégories* dans la *Critique de la raison pure* (A 92/B 124 *sq.*), il est possible de partir de l'objet *sans que cette relation soit empirique*. C'est en cela que consiste précisément « l'esprit » ou « l'attitude fondamentale », pour ainsi dire, de la philosophie schellingienne de la nature (et de la figure du transcendantal qui s'y exprime). Cette possibilité étant éliminée, il ne reste alors plus qu'une seule possibilité pour la philosophie transcendantale : celle qui consiste à partir du sujet et à voir comment, de là, on peut « déduire » ou « faire naître (*entstehen lassen*) » l'objet.

§ 2 Conséquences

Trois conséquences fondamentales découlent de ce qui précède pour la caractérisation de la philosophie transcendantale.

1. Premièrement, quelle est la *tâche fondamentale* de la philosophie transcendantale qui découle du *principium* (au sens du point de départ) de cette dernière ?

Pour la philosophie transcendantale, c'est le Moi, « le subjectif (*das Subjektive*) », qui est le *prius* absolu, le seul fondement (*Grund*) de toute réalité. Et elle fait ici valoir une *certitude immédiate* de ce fondement. Du coup, elle doute de la réalité de la nature, de « l'objectif (*das Objektive*) ». La philosophie transcendantale s'efforce d'éliminer toute position de réalité dans l'objet. Et ce, en tranchant à l'aide du principe qui est propre au scepticisme absolu qu'elle s'est d'abord appropriée – et qui est dirigé contre le *préjugé fondamental* consistant justement à affirmer l'existence de choses en dehors de nous. C'est bien là un préjugé – il ne repose ni sur un fondement ontologique, ni sur des principes rationnels à partir desquels il se laisserait déduire (ou réfuter) – mais un préjugé « inné et originaire » : un préjugé qui prétend (lui aussi !) à une *certitude immédiate*.

De toute évidence, nous sommes ici devant une contradiction flagrante : d'un côté, c'est pour le philosophe transcendantal un principe absolu que de poser toute réalité dans le Moi et de la refuser à l'objet. D'un autre côté, il doit reconnaître, en vertu d'une espèce de certitude immédiate, donc, qu'il y a bel et bien une réalité (des « choses ») en dehors de lui. Pour sortir de cette difficulté, il met à jour l'*hypothèse* suivante (déjà exprimée par Fichte dans la section 3 de la *Seconde Introduction*) : la certitude immédiate de l'existence de choses en dehors de nous est identique à une *autre* certitude immédiate (dont elle tire en même temps son caractère certain). Et la tâche de la philosophie transcendantale consistera ainsi à préciser la nature de cette autre certitude (qui, compte tenu de ce que nous venons déjà d'établir, ne nous réservera pas de surprise – cette

certitude étant évidemment la certitude de soi du Moi) et, en particulier, à mettre à jour l'identité entre ces deux certitudes immédiates.

2. La deuxième conséquence permet de clarifier la différence de nature entre la conscience naturelle et la conscience transcendantale.

Quelle est la certitude immédiate du sujet évoquée à l'instant ? Bien entendu, c'est celle, répétons-le, de son *être* – celle du *je suis*. Pour la philosophie transcendantale, il s'agit ainsi de fonder et de justifier l'hypothèse de *l'identité de la certitude du « Je suis » et de celle de la réalité du monde extérieur*.

Pouvons-nous alors préciser ce rapport entre le savoir propre à la conscience transcendantale et celui propre à la conscience naturelle ? Pour la conscience naturelle, ces deux certitudes coïncident – mais totalement à son insu, puisqu'elle admet simplement l'existence et la réalité des choses du monde extérieur en leur être-en-soi. La conscience transcendantale met ici en évidence deux « erreurs », deux inadvertances : d'une part, elle montre que cette croyance repose sur un *préjugé*, nous l'avons déjà dit, préjugé qui consiste donc à admettre la réalité de choses extérieures. Et, d'autre part, elle nous fait prendre conscience du fait que la certitude à laquelle prétend la conscience naturelle lorsqu'elle rend raison de son préjugé (qui est certes nécessaire) est seulement « sentie (*geföhlt*) » : c'est au philosophe transcendantal de produire les *conditions* permettant d'*expliquer* cette identité entre les deux certitudes.

(Juste un mot encore sur cette notion de « préjugé » : Schelling exprime ici à sa manière une compréhension d'abord formulée par Maïmon (qui, d'après la célèbre citation de Fichte, parle de la réalité comme d'une « illusion (*Täuschung*) » due à l'imagination) et par Fichte lui-même (qui, dans la troisième partie de la *Grundlage*, à la toute fin du § 9, affirme que toute réalité ne relève que de la croyance (*Glaube*)) – selon laquelle tout rapport à la réalité n'a donc de validité qu'hypothétique.)

Voici quelles sont ainsi les deux réponses que la conscience transcendantale donne à la conscience naturelle sur ce point : l'existence des choses en soi ne saurait être démontrée, on peut seulement expliquer la nécessité de *poser* la réalité d'objets extérieurs. Et il faut *séparer* les deux certitudes, il faut établir en quoi la certitude de poser des choses extérieures est fondée dans la certitude de soi du Moi.

3. La troisième conséquence concerne enfin l'« objet » du savoir transcendantal. L'attitude transcendantale est « *artificielle* » et toutefois *nécessaire*. De même que, selon Platon, il faut supposer des formes stables pour rendre compte de la connaissance des choses sensibles instables, ce qui implique une « vue » des idées différente du voir sensible, Schelling – en suivant ici Kant et Fichte – met en avant la spécificité du savoir transcendantal par rapport à la connaissance de n'importe quel contenu, de n'importe quel objet. Cette spécificité tient précisément à la nature de ses « objets ». Car ce qui découle également de son *principium*, c'est que dans la mesure où seul le « subjectif » a pour lui une réalité, seul le « subjectif » ne saura aussi constituer un objet pour lui – c'est-à-

dire que, s'il y a lieu de parler d'un « objet » du savoir transcendantal, cela ne peut être qu'en ce sens qu'il « objective » le subjectif. Le savoir transcendantal ne se rapporte pas directement à l'objet, mais indirectement – à savoir dans la mesure, précisément, où l'objet ne se donne qu'à travers le subjectif.

Pour illustrer cela, prenons l'exemple de l'intuition : dans l'intuition, il y a l'(acte d')intuitionner et l'intuitionné – en vertu de la découverte fondamentale du transcendantalisme kantien selon laquelle tout être (objet) est en corrélation avec la conscience (sujet). Mais la philosophie ne traite jamais de l'intuitionné, mais seulement de l'acte à travers lequel il se laisse justement intuitionner. « Le savoir transcendantal est ainsi un savoir du savoir, en tant qu'il est purement subjectif » (14).

Schelling termine ces considérations en livrant des précisions quant au rapport entre l'« agir », le « penser » et le « voir ». Dans l'attitude naturelle, on agit, certes, mais nos actions portent *directement* sur les objets. Schelling parle ici d'un « mécanisme » – en visant par là, bien entendu, les processus objectivants dont la conscience naturelle, elle, n'a pas conscience. L'attitude de la conscience transcendantale est une attitude artificielle dans la mesure où elle interrompt ce mécanisme – le regard est désormais porté, nous l'avons vu, sur cet agir lui-même (et non plus sur l'objet). Le point décisif c'est que, dans l'attitude transcendantale, l'agir se dédouble : en un agir sur l'objet et une conscience réflexive – que Schelling appelle « penser », mais non pas au sens purement discursif, mais au sens d'un « voir ». Fidèle au fichtéanisme, Schelling enseigne lui aussi le caractère irréductiblement « intuitif » du penser.

D'où donc la caractérisation définitive de la philosophie transcendantale qui est l'anti-symétrique de la philosophie de la nature : alors que la philosophie de la nature consiste dans un devenir-théorique, dans un devenir-conscient, de l'objectif (de l'objet), la philosophie transcendantale consiste dans un devenir-obje(c)t(if)(-à-soi) du subjectif (du sujet).

Que pouvons-nous alors retenir de l'acception schellingienne du transcendantal telle que nous pouvons la saisir jusqu'ici ? D'une part, Schelling insiste sur la « naturalisation » du transcendantal, c'est-à-dire sur l'idée que le fait de « mettre » de l'*a priori* dans les choses implique *ipso facto* un devenir-conscient de la nature. Mais, d'autre part, si le philosophe de la nature opère en effet directement sur le plan de l'objectif, le philosophe transcendantal ne saurait se contenter d'une telle affirmation – encore faut-il la *légitimer*. Or une telle légitimation ne peut être fournie qu'à condition d'interrompre le « mécanisme » objectivant. C'est ici que la philosophie transcendantale accède à son champ propre qui n'est autre que l'exact symétrique de la philosophie de la nature : à savoir celui de « l'objectivation du subjectif » – réponse schellingienne à la fameuse question kantienne de la *validité objective* de nos représentations *a priori*.

§ 3 Plan d'ensemble (provisoire) de la philosophie transcendantale

La philosophie transcendantale a pour objet le savoir – le savoir non pas d'un contenu, d'un objet, mais le savoir « pur », « non objectif », « en soi ». *De quoi* ce savoir est-il savoir, s'il n'est savoir d'aucun contenu ? 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. 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 même il 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 évoquée plus haut. Schelling énumère quatre 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* – est celle de 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 jamais 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 là 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 ici d’une opposition *s’inscrivant dans le cadre 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 pouvons 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 alors 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 ? (Et on voit bien en quoi la « naturalisation du transcendantal » s’inscrit ici massivement en faux par rapport à la conception kantienne du transcendantal.)

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 » (17-18). Quelle est cette philosophie ? Qu’est-ce qui la caractérise *d’abord et en propre* ?

Nous avons vu que la philosophie transcendantale est d’abord caractérisée par 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 selon 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 (fichtéen) qui, dans le *Système de l’idéalisme transcendantal*, trouve toutefois une expression déjà bien mûrie¹.

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 simple et brève, par une activité qui est productrice de façon *consciente* dans l’agir libre et de façon *inconsciente* dans le

¹ Il s’agit là, en vérité, avec ce reproche de rester enfermé dans une conscience « individuelle », de l’interprétation de Hegel (cf. sur ce point sa *Differenzschrift*) que Schelling, s’il était de bonne foi, ne pourrait jamais suivre raisonnablement – et nous y reviendrons dans un instant.

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). –

Remarquons en passant que toute cette conception est (du moins jusqu'ici) parfaitement homogène à la conception fichtéenne. Fichte traite, lui aussi, du rapport Moi/Non-Moi en termes d'« activité », et c'est aussi Fichte qui cherche à rendre compte du *principe* de toute conscience (cf. le début de la *Grundlage*) – ce qui implique la valorisation d'une activité *en deçà* de toute activité consciente. La critique hégélienne (exprimée dans la *Differenzschrift*) ne peut donc que nous laisser perplexe et ce, à un tel point qu'on peut même s'étonner du fait que Schelling lui-même ne l'ait pas contredite... –

Schelling dit 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, d'un côté, et le Moi fini dans la philosophie pratique et théorique, de l'autre. 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 ici 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. Attention ! J'insiste : Schelling ne reconduit pas, à travers cette nouvelle distinction, l'opposition entre la pratique et la théorie. Cette distinction est bien plutôt celle 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.

Il me semble très clair que cette question cruciale domine effectivement le *Système* et que Schelling y propose ainsi 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 très exactement 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* » (18)) – ce qui, encore une fois, est ainsi 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 pratique.

(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 (cf. Cattin, p. 133). Nous verrons que cela posera un problème quant à l'articulation entre la téléologie et la philosophie de l'art.)

d) À la fin du § 3, nous rencontrons une difficulté que le texte de Schelling ne permet pas, semble-t-il, de dissiper complètement. Cette difficulté ne concerne rien de moins que le statut et le sens exacts de la philosophie transcendantale d'après Schelling. De deux choses l'une. Ou bien on considère que la distinction entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale est une distinction *radicale* qui ne saurait trouver de terme unificateur qu'à *l'extérieur* et de l'une et de l'autre – mais du coup cette « troisième philosophie » recherchée ne serait justement pas la philosophie transcendantale. Ou bien c'est effectivement la philosophie transcendantale qui constitue cette « philosophie supérieure » – mais, dans ce cas, la distinction, en elle, entre deux philosophies ne pourrait être que celle entre la philosophie théorique et la philosophie pratique (parce que la philosophie transcendantale ne saurait se contenir elle-même – ce qui serait le cas si cette distinction étant celle entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale). Or, la difficulté, ici, est que les développements de Schelling rendent ces deux lectures possibles – qui aboutissent toutes les deux à une impasse. Prenons d'abord le premier cas : Dans le § 1, Schelling déduit les concepts de la philosophie de la nature et de la philosophie transcendantale et ce, en s'appuyant sur la distinction du subjectif et de l'objectif. Dans les §§ 2 et 3, il en déduit les conséquences pour la seule philosophie *transcendantale* et *au sein même* de celle-ci. Or, s'il en est ainsi, comment peut-il se demander si le principe de l'activité, mise en évidence dans le c), doit être cherché ou bien en nous (dans le Moi) – ou bien dans la nature ? Du coup, toute la distinction, faite dans le § 1, entre la philosophie de la nature

et la philosophie transcendantale ne serait-elle pas caduque ? Considérons alors le second cas : comment faut-il comprendre le rapport entre le « monde objectif » et la nature ? La distinction, établie par Schelling, entre la philosophie théorique et la philosophie pratique porte sur la priorité respective entre nos représentations libres et le monde objectif. Mais pourquoi Schelling affirme-t-il alors que la téléologie est une philosophie des fins *naturelles* et que c'est la *nature* qui est produite, en sa totalité, par l'activité productrice évoquée ? Cette confusion touche le sens de la philosophie transcendantale à sa racine : est-elle la « philosophie supérieure » recherchée ? Ou est-elle subordonnée, tout comme la philosophie de la nature, à une troisième philosophie ? Il semblerait que l'introduction au *Système de l'idéalisme transcendantal* ne permet pas ici de trancher.

En tout cas, à lire Schelling, les choses sont très claires : le principe de l'activité productrice doit être cherché dans le Moi – seul moyen pour que la philosophie *transcendantale* forme un système : le premier principe et l'aboutissement de la philosophie transcendantale sont *identiques*. Et Schelling cerne alors la nature de l'activité productrice comme suit : elle siège dans le subjectif (donc dans la « conscience »). Elle est inconsciente dans la production des choses du monde et consciente dans la production des œuvres d'art.

Mais à y regarder de près il apparaît que là encore les choses s'embrouillent. Nous relevons au moins les quatre problèmes suivants.

1/ Nous avons vu que l'activité productrice est nécessairement *antérieure* à toute forme de conscience – comment Schelling peut-il maintenant affirmer que « c'est dans le subjectif, *dans la conscience elle-même*, qu'est mise au jour (*aufzeigt*) cette activité à la fois consciente et inconsciente » (19) ? Comment le subjectif, le Moi (absolu), peut-il être conscient et, *en même temps*, conscient et inconscient *à la fois* ? 2/ Pourquoi Schelling parle-t-il maintenant de deux activités – consciente et inconsciente – dont l'unité sans conscience donnerait le monde réel et l'unité avec conscience le monde esthétique ? 3/ Comment s'articulent entre elles la philosophie de l'art et la téléologie ? 4/ Comment la philosophie de l'art peut-elle être l'« *organon* général » de la philosophie, si elle est censée clore le système de la philosophie *transcendantale* ?

§ 4 L'organe de la philosophie transcendantale. [Intuition et construction]

Le paragraphe 4 contient des indications méthodologiques précieuses. Voyons maintenant, dans cette dernière partie de l'introduction, ce qu'il en est.

1) La philosophie transcendantale – mais peut-être faut-il dire : la philosophie en général ? – a un objet et un seul. Schelling le désigne comme « le subjectif ». Tout d'abord, le « subjectif » est le (seul) objet *immédiat* de la philosophie transcendantale. 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 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 qu'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 procéder par simples concepts (qui caractérise pour Kant la démarche philosophique), où le second terme de l'unité fait défaut (où il n'y a donc pas d'intuition qui se trouverait unie au procéder discursif), la construction mathématique est elle aussi caractérisée par l'unité de quelque chose de « subjectif » et d'« objectif ». Or, pour Fichte et Schelling, la légitimation du discours du philosophe transcendantal exige de reconsidérer le rapport entre le procéder du mathématicien et du philosophe. Les développements de Schelling sont, sur ce point, très éclairants.

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* (19). Il existe bien dans l'intuition. La première différence, c'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.

2) La « construction » a en effet un sens très spécifique dans la philosophie (transcendantale). 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* ! À la fois « tout l'objet de [la] philosophie [transcendantale] n'est autre que l'*agir de l'intelligence d'après des lois*

déterminées » (20) et, en même temps, « le philosophe transcendantal *construit librement* ses objets » (19). 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 production » (20).

Or, en passant, la différence entre la conception schellingienne (dans le *Système*) et la conception fichtéenne est la suivante, me semble-t-il : pour Schelling, l'« objet » de la philosophie transcendantale, 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* » (20)). 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 théorie proprement fichtéenne de l'image, la réflexion est – en vertu d'un redoublement caractérisant l'idéalisme transcendantal fichtéen – *pouvoir réfléchissant* (plus tard il dira : « réflexibilité ») *qui rend d'abord possible le rapport de médiation (qu'il appelle le « Durch ») entre l'intuitionné et l'intuitionnant.*

3) La question à laquelle il faudra alors répondre est de savoir comment, dans la philosophie transcendantale, « 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 relève de l'*art* – sa réflexion dans l'intuition intellectuelle, en revanche, de la *philosophie* proprement dite.

Pour Schelling, l'être-réfléchi de l'inconscient relève d'un *acte esthétique de l'imagination*. Ce sera l'objet de notre lecture commune du *Système* que d'éclaircir cet acte (et tout particulièrement le fait qu'il soit *esthétique* – compte tenu du fait que, chez Kant, l'imagination relève plutôt de l'entendement). Et il s'agira de voir, en outre, quel est le rapport entre cet être-réfléchi extérieur dans les produits esthétiques, d'un côté, et l'être-réfléchi extérieur qui, on le sait, joue déjà un rôle fondamental dans la philosophie schellingienne de la nature, de l'autre.

Pour conclure ces considérations sur l'introduction du *Système*, Schelling tire enfin les conséquences de tout ce qui précède eu égard au statut du monde extérieur dont, *pour le sens commun*, la réalité est, nous l'avons vu,

présupposée. Pour le philosophe transcendantal, il n'y a pas de monde réel. Tout au plus il y a un monde idéal – ce qui exige d'adopter l'attitude esthétique (et donc de faire la philosophie de l'art). Ainsi, pour le philosophe, il ne s'agit nullement 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 ainsi à « dévoiler l'inéluctabilité de ses illusions » (21).

Pour résumer le propos de Schelling à l'extrême, on pourrait dire ceci : tandis que la philosophie de la nature « spiritualise » les lois de la nature (en en faisant des lois de l'intelligence), la philosophie transcendantale matérialise les lois de l'intelligence. Et ce, voilà l'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) » (21). Le cercle se ferme : alors que nous avons vu tout au début que la philosophie de la nature a besoin du principe de la philosophie transcendantale, il apparaît maintenant que la philosophie transcendantale 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.

*
* *

Le problème qui se pose ici est un problème « architectonique » eu égard à l'évolution de la pensée schellingienne : il concerne plus particulièrement, et considéré de façon plus systématique, 1/ le sens du mot « idéalisme » chez Schelling ; 2/ le sens du « transcendantal » chez Schelling ; 3/ le rapport entre la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature dans l'économie de la philosophie schellingienne en général.

1/ L'idéalisme pour Schelling

Que faut-il entendre par idéalisme si l'on ne considère que les différents sens qu'on peut déceler chez Schelling ? Bien entendu, il ne saurait s'agir ici pour nous de procéder à une considération exhaustive (qui nous obligerait de passer de Kant à Husserl). La philosophie kantienne et post-kantienne (chez les deux protagonistes majeurs Fichte et Schelling) revendique de toute évidence une appartenance à ce qui constitue pour nous la tradition de l'idéalisme transcendantal. Encore faut-il préciser *et* le sens du terme d'« idéalisme » *et* celui du terme de « transcendantal ». Chez Schelling, on peut distinguer, d'une

manière générale, entre trois significations fondamentales du terme d'« idéalisme ». Nous nous contenterons d'abord de les énumérer (en tombant d'ailleurs parfaitement d'accord avec Birgit Sandkaulen qui, dans un article du vol. 25 des *Fichte-Studien*, propose *grosso modo* cette même énumération) avant d'en détailler le contenu précis.

1/ Il peut s'agir là de la discipline que Fichte et Schelling appellent tous les deux la *Wissenschaftslehre* qui constitue, de son côté, mais seulement pour Schelling, la « preuve idéale » de l'idéalisme (sic !) – où il n'est cependant pas du tout sûr qu'ils entendent la même chose sous ce terme (parce que, pour Schelling, cela signifie que la *Wissenschaftslehre* n'est pas identique à la philosophie – ce qui pour Fichte est absurde).

2/ Mais il peut s'agir là aussi de l'esquisse d'un système contenant sous lui *deux* parties – la « physique » et l'« éthique » – dont il constituerait l'« *Aufhebung* » qui serait réalisée « dans la troisième partie dans [ce même] système de la philosophie » (Traub, p. 180). Schelling appelle cet « idéalisme » un « idéal-réalisme véritablement objectif (l'art) ». Pourquoi s'agit-il ici d'un *idéalisme* ? Justement parce que, comme le souligne Schelling dans sa lettre à Fichte du 19 novembre 1800 (Traub, p. 179), Schelling se propose, dans cette synthèse du système de la philosophie, de fournir la « preuve *matérielle* » de l'idéalisme (qui comporte ainsi ces trois parties : la partie « réaliste » (ou théorique), la partie « idéaliste » (ou pratique) et, donc, la partie idéal-réaliste) !

3/ Le troisième sens de l'idéalisme est beaucoup plus restreint – c'est celui de l'éthique ou du savoir pratique (= la deuxième partie de l'idéalisme au deuxième sens du terme).

2/ Le transcendantal chez Schelling

L'un des objectifs fondamentaux des réflexions présentes concernait donc, nous l'avons dit, la compréhension schellingienne du transcendantal et, plus particulièrement, du caractère prétendument « circulaire » de son argumentation. Qu'il y ait un cercle dans le rapport constitutif entre la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature, Fichte le note à deux reprises dans sa correspondance avec Schelling : d'abord, de façon atténuée, dans un projet de lettre du 8 octobre 1800 que Fichte n'a pas envoyée à Schelling, et ensuite, de façon frontale et désobligeante, dans sa lettre du 31 mai 1801 où il affirme explicitement qu'il y a un cercle « dans la déduction d'une nature à partir de l'intelligence et, derechef, de l'intelligence à partir de la nature ». Ce reproche a de quoi surprendre. Fichte n'écrit-il pas lui-même, dans le passage de la *Grundlage* où il nous livre la détermination décisive de l'*imagination transcendantale* (*Grundlage*, SW, I, p. 215), que cette dernière est justement caractérisée par une circularité (qui est proprement celle du « cercle de l'esprit fini ») et ce, dans la mesure où, comme le note Jean-Christophe Goddard, « la conscience ne peut qu'aller [...] de la réflexion à l'ancrage [de la conscience

dans l'existence nécessaire d'un Non-Moi indépendant] et de l'ancrage à la réflexion sans jamais pouvoir les composer dans un même 'maintenant' » (J.-C. Goddard, « Moi absolu et réflexivité récursive », dans *Fichte. La philosophie de la maturité*, Vrin, 2003, p. 277) ? Pour éviter les écueils du réalisme dogmatique et de l'idéalisme subjectif, il faut sauter dans ce cercle qui, toutefois, toujours dans les termes de J.-C. Goddard, « ne se 'boucle' pas, mais s'élargit en spirale par le renvoi incessant (c'est-à-dire dans le temps) d'une vérité à la vérité adverse » (*ibid.*, p. 278) – ces vérités étant bien entendu les positions nécessaires d'un Moi et d'un Non-Moi *dans leur renvoi mutuel*.

En effet, depuis la première *Déduction transcendantale des catégories* dans la *Critique de la raison pure*, les philosophes transcendantaux ont bien pris conscience de la circularité inhérente à l'attitude transcendantale. Cela apparaît d'ailleurs pour la première fois dans ce même chapitre de la *Déduction transcendantale* où Kant établit que ce qui rend possible l'expérience n'est autre que la limitation à cette même expérience (circularité qui a d'abord été pointée par Maïmon) ! Or, l'un de nos objectifs aujourd'hui était de montrer que la conception schellingienne du transcendantal dévoile une circularité qui, loin d'être fallacieuse, ouvre sur une figure tout à fait originale et inédite du transcendantal que Schelling se propose donc de développer dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*.

3/ Philosophie transcendantale et philosophie de la nature

Comment Schelling conçoit-il le rapport entre la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature ? Ce rapport s'inscrit dans une perspective plus large qui met en jeu la conception schellingienne de la *philosophie* et la place qu'y occupe la *Wissenschaftslehre* fichtéenne (et nous verrons que ces considérations, que nous trouvons dans la lettre de Schelling à Fichte du 19 novembre 1800, ne sont pas pour peu dans ce qui conduira finalement à leur rupture...).

Schelling oppose désormais la philosophie à la *Wissenschaftslehre* – sûrement plus qu'une provocation légère aux yeux de Fichte ! La *Wissenschaftslehre* livre la « preuve formelle » de l'idéalisme, le philosophie en livre la « preuve matérielle ». La *Wissenschaftslehre* est dès lors une discipline purement formelle qui, pour Schelling, n'a rien à voir avec la « réalité » – une discipline absolument pauvre qu'il situe ainsi en dehors de la philosophie. Si la *Wissenschaftslehre* n'est plus la philosophie *transcendantale* (parce que, à l'instar de la philosophie de la nature, cette dernière relève de la « philosophie matérielle »), elle n'est plus un savoir du *savoir effectif* – et se dissout. (Curieusement, Schelling rejoint ici la fameuse critique de Kant que Schelling lui-même avait pourtant si violemment critiquée quand il en a pris connaissance dans l'*Erklärung zur Wissenschaftslehre* de Kant.) Comment s'effectue alors le passage de cette *Wissenschaftslehre* – purement formelle – à la « philosophie matérielle » ? Grâce à une *abstraction* qui sera à l'origine de la distinction entre

la philosophie réaliste et idéaliste (dans les termes fichtéens : entre la philosophie théorique et pratique). Ce qui est premier, en effet, c'est le sujet-objet (identité caractérisant proprement la raison). Ce sujet-objet est l'« objet » proprement dit, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de la *philosophie* au sens schellingien. Or, ce sujet-objet n'est pas le Moi (au sens de celui de la *Wissenschaftslehre*) ! Il ne le devient qu'*en posant l'identité, d'avec soi, de l'activité subjective* (ou intuitionnante) caractérisant proprement la conscience de soi. On a alors la formule suivante :

Moi (de la *Wissenschaftslehre*) = Sujet-objet + activité subjective (« conscience de soi »).

Dès lors, si l'on fait abstraction de cette activité subjective, « il ne reste plus que le concept du sujet-objet *pur* (simplement objectif) » (Traub, p. 179) – le principe de la philosophie de la nature ! Et nous disposons ainsi des principes respectifs de la philosophie réaliste et idéaliste : le sujet-objet objectif, donc, qui est le principe de la philosophie réaliste *indépendamment du Moi subjectif* ; et le Moi qui est le principe de la philosophie idéaliste *abstraction faite de l'activité en vertu de laquelle il s'intuitionne soi-même*. (Remarquons entre parenthèses que, dans le second exposé de la *Doctrine de la Science de 1804*, Fichte reprendra, en le modifiant fondamentalement, ce schéma de la lettre du 19 novembre 1800 (et à propos duquel il va falloir se demander s'il est aussi celui du *Système*). L'abstraction y garde ce rôle déterminant – mais elle ne s'appliquera plus à l'activité subjective du Moi, mais au *Moi lui-même* (et en ce sens-là, Fichte porte la remise en cause de la subjectivité au degré le plus *radical*) : si le principe de la philosophie (= la lumière) doit (*soll*) se réaliser, il faut que le Moi (= la conscience = le concept) doit être supprimé (c'est-à-dire qu'il faut précisément en faire *abstraction*) ; et pour pouvoir le faire, il faut d'abord le poser. Chez Fichte, ce qui sera alors le porteur de toute réalité n'est pas un principe *autonome* de la nature, mais l'être en tant que dépôt inconcevable de l'abstraction du concept – qui n'en est pas moins *tributaire* du concept ! De cette manière-là, Fichte réussit à rendre compte de l'origine de l'activité de la nature dans l'activité du Moi sans toutefois substantialiser ce dernier. C'est bien la lumière qui est le principe ; mais pour se réaliser, il faut qu'elle pose le Moi – pour certes l'anéantir aussitôt.)

Or, comment Schelling conçoit-il le rapport entre les principes respectifs de la philosophie réaliste et idéaliste (et ici la différence avec Fichte devient fondamentale) ? Comme le remarque à juste titre H. Traub dans son commentaire précieux de son édition exemplaire de la correspondance Schelling-Fichte, pour Schelling, l'accomplissement effectif de l'intuition de soi active du Moi (qui constitue d'abord ce dernier) est un accomplissement *après coup* qui suppose le concept *structurel* du sujet-objet (Traub, p. 63). C'est en effet la raison pour laquelle Schelling écrit : « Le *Moi* qui est le sujet-objet de la conscience ou, comme je l'appelle également, le sujet-objet « mis en puissance

(*potenziert*) » en [*scil.* du sujet-objet objectif] est seulement la puissance (*Potenz*) supérieure » (Traub, p. 179).

Enfin, c'est dans la *philosophie de l'art* qu'est supprimée l'abstraction qui a d'abord permis de mettre en évidence les deux versants (réaliste et idéaliste) de la « philosophie matérielle » et que s'accomplit et s'achève ainsi la synthèse des deux dans une « science 'réal-idéale' ». Cette « philosophie matérielle » contient ainsi deux parties : les deux disciplines antithétiques de la physique et de l'éthique et la discipline synthétique de la philosophie de l'art.

Essayons enfin en un mot de cerner de la façon la plus précise possible l'opposition entre Schelling et Fichte eu égard au statut de la philosophie de la nature (vis-à-vis de la philosophie transcendantale).

Pour Fichte, comme il l'exprime clairement dans sa lettre à Schelling du 15 novembre 1800, la nature se construit elle-même par une *fiction* (tout comme la philosophie transcendantale laisse la conscience se construire par une fiction également). Pour Schelling, en revanche, l'auto-construction de la nature, une fois que le sujet-objet objectif est obtenu grâce à l'abstraction dont nous avons traité plus haut, a une validité *objective*. Et, d'autre part, pour Fichte, toute activité de la nature est tributaire (déjà depuis la théorie de la quantité de la *Grundlage*) d'une transposition de l'activité du Moi au Non-Moi (cela reste vrai en 1804 en vertu du schéma c-l-e) – alors que pour Schelling il y a une activité *autonome* au sein même du sujet-objet objectif.