

Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie*, suivi de Schelling, F. W. J. *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, et Fichte, J. G. *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, traduction et présentation par Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, 194 pages.

Manuel Roy

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009573ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009573ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roy, M. (2002). Compte rendu de [Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie*, suivi de Schelling, F. W. J. *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, et Fichte, J. G. *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, traduction et présentation par Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, 194 pages.] *Philosophiques*, 29(1), 155–157. <https://doi.org/10.7202/009573ar>

tragique : le combat pour la liberté est perdu d'avance), tandis qu'elle est posée par Fichte comme efficace (la condition de l'homme est pour ainsi dire, selon Fichte, épique) : l'homme doit joyeusement partir à la conquête de lui-même, dans la foi inébranlable que, dans l'éternité, la liberté a déjà vaincu.

La destination éthique de l'homme s'accomplit donc au moyen de l'action réciproque qu'exercent l'une sur l'autre deux tendances qui existent en lui. Selon la première, l'homme se pose comme sujet absolument libre (comme étant d'origine divine). Selon la seconde, il se pose comme limité par l'objet. La synthèse de ces deux tendances consiste dans la position de la liberté non comme effective, mais comme projet humain (cf. pp. 134-138).

Ces deux tendances toutefois sont susceptibles de « s'émanciper du jeu alterné en lequel elles se limitent l'une par l'autre » (p. 38). La première tendance prend-elle le dessus : il en résulte une perte de l'extériorité qui n'est pas sans rappeler ce que Freud a caractérisé comme état psychotique : c'est la position de l'idéaliste dogmatique qui, comme le psychotique, prétend être Dieu. La seconde tendance prend-elle le dessus : c'est alors le pouvoir de « transcender » (p. 139) l'extériorité qui est perdu, d'où résulte un état de frustration qui se compense dans un état mélancolique qui rappelle l'état névrotique : c'est la position du réaliste dogmatique qui, s'il est cohérent, est également nihiliste et nie un sens de l'existence. La voie du bonheur ou, plutôt, de la béatitude (et de la santé mentale), se trouve selon Fichte dans la mise en accord de ces deux tendances extrêmes.

Je ne prétends pas avoir épuisé par ce qui précède le contenu de l'ouvrage dont il s'agit ici. Je me suis contenté de faire surtout ressortir ce que je considère être le point d'articulation de l'ouvrage de Goddard, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'idéalisme transcendantal de Fichte est un moyen terme entre le réalisme dogmatique, qui réduit le moi au monde, et l'idéalisme dogmatique, qui réduit le monde au moi, de sorte que si le moi selon Fichte n'est pas néant, il n'est pas non plus l'absolu lui-même, contrairement à ce que l'on affirme sans cesse depuis maintenant plus de 200 ans, mais plutôt moyen terme entre le néant et l'absolu, c'est-à-dire une image de l'absolu.

MANUEL ROY
Freie Universität Berlin

Schelling, F. W. J., *Exposition de mon système de la philosophie*, suivi de Schelling, F. W. J. *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, et Fichte, J. G. *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, traduction et présentation par Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, 194 pages.

L'année 1801 aura été décisive pour l'histoire de ce qu'il est maintenant convenu d'appeler *l'idéalisme allemand*. Année de la parution de *l'Exposition de mon système de la philosophie* de Schelling, elle marque, comme le souligne Emmanuel Cattin dans sa présentation, un point tournant dans le développement de la pensée spéculative (p. 26). Cela non seulement du point de vue des commentateurs actuels. Schelling lui-même, qui passait jusqu'alors pour être un simple disciple et commentateur de Fichte, exigea publiquement pour la première fois dans l'avertissement à son *Exposition de 1801* « que l'on se décide [...] à considérer les expositions de Fichte et les [...] "siennes" »

chacune pour soi » (p. 35). À l'instar de Fichte qui, en 1797, ébranlé dans sa conviction d'avoir compris Kant, y avait renoncé publiquement afin qu'on cesse de se poser la question somme toute insignifiante de savoir s'il était kantien ou non et qu'on commence plutôt à se demander quel était le sens de la *Doctrine de la science*, Schelling, à son tour ébranlé dans sa conviction d'avoir compris Fichte, renonce en 1801, du moins « jusqu'à nouvel ordre » (p. 38), à s'accorder avec ce dernier afin qu'on examine plutôt si ses expositions « s'accordent avec elles-mêmes » (p. 38). C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut comprendre le titre même de l'ouvrage, qui autrement pourrait paraître étrange : Schelling y signifie on ne peut plus clairement qu'il ne s'agit pas dans cet ouvrage du système de Fichte ou de qui que ce soit d'autre, mais du sien propre.

Schelling en 1801 n'estime cependant pas ce désaccord définitif. Bien qu'il soit forcé de prendre acte du désaccord qui existe entre Fichte et lui, il s'avoue néanmoins convaincu « qu'il est impossible [...] "qu'ils ne s'accordent pas" dans la suite » (p. 38). Comme on sait, *la suite* devait toutefois sur ce point lui donner tort : la distance affirmée si timidement par Schelling en 1801 entre sa *Philosophie de la nature* et la *Doctrine de la science* devait s'avérer par la suite sans cesse plus importante, et les divergences d'idées occasionner bientôt entre eux une rupture définitive et douloureuse. Hegel pour sa part ne s'y était pas trompé : meilleur lecteur que Schelling peut-être, il reconnut bien avant lui le caractère radical du désaccord de ce dernier avec Fichte et, dès 1801, « au moment même où paraissait la *Darstellung* schellingienne » (p. 23), comme l'écrit Cattin, jugea pour la première fois nécessaire d'intervenir publiquement afin de « porter au grand jour, contre la confusion de Reinhold [...], le conflit qui s'esquissait entre Fichte et Schelling » (p. 23). Ce conflit, explique-t-il dans cet écrit *Sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, porte en bout de ligne sur la question de savoir si la métaphysique au sens traditionnel du terme est possible ou non, c'est-à-dire sur la question de la possibilité d'un savoir absolu et de l'absolu. Une série de notes de Fichte concernant l'*Exposition* schellingienne de 1801 révèle que, sur ce point, ce dernier s'accorde pleinement avec le jugement de Hegel. Dans ces notes, qui ne furent éditées que de manière posthume et que Cattin a mis à la disposition du lecteur francophone sous le titre *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, Fichte identifie clairement l'enjeu du conflit qui l'oppose à Schelling : celui-ci refuse les limites imparties au savoir par la philosophie critique. « Il est clair », écrit Fichte dans son commentaire du §9 de l'*Exposition* de Schelling, « [...] que l'auteur a voulu *implicitement* extorquer la proposition : à l'essence de la raison absolue appartient l'être ; mais ni celle-ci ne peut être prouvée de cette façon "i.e. tel que Schelling prétend le faire au §9 de son *Exposition*" ; ni en général on ne peut dire de quoi que ce soit que son essence (concept) comprend déjà en soi l'être » (p. 177).

Avec Kant, Fichte pose que nous n'avons de l'activité de la raison qu'une conscience négative : nous posons comme raisonnables les actions qui nous paraissent non empiriquement déterminées. Aussi la raison est-elle selon lui une tâche ; non un fait accompli (*Tatsache*), mais un fait à accomplir (*Tathandlung*). C'est dire que le principe positif de la raison est selon lui inconnaissable (absolument transcendant). La philosophie transcendantale de Fichte réaffirme ainsi la doctrine chrétienne du Dieu caché (*Deus absconditus*), et reconnaît avec elle la prééminence de la foi sur le savoir.

Or Schelling cherche à prouver théoriquement que la raison *est*. Du point de vue de Fichte (du point de vue du criticisme), cela revient à vouloir appliquer les catégories du jugement fini à l'infini, c'est-à-dire à rechuter dans l'erreur de la métaphysique précritique, qui nie la prééminence de la foi sur le savoir.

Heidegger nous a habitués à considérer les philosophies de Schelling et de Hegel comme les expressions d'une telle rechute. Si toutefois l'on se décide, comme nous le demande du reste expressément Schelling, à lire l'*Exposition* de 1801 « dans le calme et la réflexion, non comme l'exposition de quelque chose qui [...] serait déjà connu [...], mais comme l'exposition de quelque chose qui [...] serait [...] entièrement inconnu » (p. 38), et que l'on cherche à comprendre une bonne fois ce dont parle Schelling, on est forcé d'admettre que la position de ce dernier ne peut absolument pas être liquidée de la sorte.

La question est ici celle de la science : y a-t-il, oui ou non, des jugements scientifiques ? À cette question, Fichte répond : il y en a tout aussi certainement qu'il est certain que je suis. Et Schelling d'en conclure : fort bien, c'est donc là quelque chose d'absolument certain. Sur quoi Fichte : non pas, car il n'est pas absolument certain que je sois, du moment que cela ne peut pas être prouvé théoriquement.

On ne peut en effet selon Fichte démontrer que ceci (et c'est là le projet de la *Doctrine de la science*) : qu'on ne peut penser l'ensemble de la réalité de manière cohérente qu'en partant du principe que le sujet est. Mais ce n'est pas là démontrer l'existence effective du sujet. En d'autres termes, Fichte réaffirme ici très précisément le point de vue de Descartes selon lequel il est impossible de savoir avec certitude si 2 et 2 font bien 4 à moins d'arriver à prouver que Dieu existe (avec cette variante que Fichte nie qu'une telle preuve soit possible). Contre cette position de Fichte, Schelling fait valoir à son tour précisément l'argument que Leibniz avait, à ce propos, fait valoir contre Descartes, à savoir que c'est justement parce qu'aucune preuve n'est requise pour démontrer que 2 et 2 font 4 qu'il est également certain que Dieu existe. Se figurer comme le fait Fichte que l'existence du sujet exige une preuve pour pouvoir être affirmée absolument revient à poser qu'on ne peut être certain de quoi que ce soit que si l'on arrive à le prouver (à prouver qu'on est certain). Or il ne suffit pas, si l'on veut achever en philosophie la révolution copernicienne, de dire avec Kant et Fichte qu'il s'agit là d'une chose impossible, mais il faut dire de surcroît, avec Schelling et Hegel, que c'est une chose absolument inutile. *Rien n'est si absurde*, écrivait Leibniz, *que d'assurer que l'on ne peut avoir la science certaine des vérités mathématiques sans une connaissance de Dieu*. L'auteur de ce compte-rendu souhaiterait que la lecture ou la relecture de l'*Exposition* de 1801 de Schelling soit l'occasion pour tous les amoureux de la sagesse de méditer le sens de cette phrase.

MANUEL ROY
Freie Universität Berlin

Vatter, Miguel E., *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000, 352 pages.

Cette étude de M. Vatter est particulièrement intéressante et importante pour deux raisons. En premier lieu, elle m'apparaît comme l'une des meilleures analyses à ce jour de la contribution de Machiavel à la formation du concept de liberté politique. En second lieu, elle montre on ne peut plus clairement à quel point la pensée politique de Machiavel, sans être elle-même à proprement parler philosophique, représente une étape importante dans l'élaboration des concepts fondamentaux de la philosophie de