

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Institut supérieur de philosophie  
Faculté des sciences philosophiques



LA NATURPHILOSOPHIE DE SCHELLING  
DE LA PHILOSOPHIE NEGATIVE A LA PHILOSOPHIE POSITIVE  
DE LA PHYSIQUE MECANIQUE A LA PHYSIQUE SPECULATIVE

Mémoire présenté en vue de l'obtention  
du diplôme de master en philosophie  
sous la direction du P<sup>R</sup> Marc MAESSCHALCK  
par Irmak ALÇAR

Année académique 2009-2010

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Institut supérieur de philosophie  
Faculté des sciences philosophiques



LA NATURPHILOSOPHIE DE SCHELLING  
DE LA PHILOSOPHIE NEGATIVE A LA PHILOSOPHIE POSITIVE  
DE LA PHYSIQUE MECANIQUE A LA PHYSIQUE SPECULATIVE

Mémoire présenté en vue de l'obtention  
du diplôme de master en philosophie  
sous la direction de P<sup>R</sup>Marc MAESSCHALCK  
par Irmak ALÇAR

Année académique 2009-2010

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier infiniment Marc Maeschalck, mon directeur de mémoire, d'avoir soutenu mon ambition et de m'avoir guidé dans mes pensées pour réaliser ce mémoire. Je vis la grande joie de pouvoir travailler avec la personne qui, il y a longtemps, m'avait introduit dans la pensée schellingienne d'une telle façon qu'aujourd'hui ma passion vous livre ce présent travail.

Je voudrais aussi remercier Jean-Christophe Godard et Alexander Schnell qui ont cru en mes capacités intellectuelles ainsi qu'en ma personnalité pour m'admettre dans ce programme. C'est grâce à eux que j'ai vécu une des merveilleuses périodes de ma vie dans laquelle se sont enrichies mes pensées et mes rencontres philosophiques.

Je remercie aussi à toutes les personnes qui m'ont apporté leur aide au cours du développement de ce mémoire par leurs contributions intellectuelles.

L'exemple de Thalès te le fera comprendre, Théodore. Il observait les astres et, comme il avait les yeux au ciel, il tomba dans un puits. Une servante de Thrace, fine et spirituelle, le railla, dit-on, en disant qu'il s'évertuait à savoir ce qui se passait dans le ciel, et qu'il ne prenait pas garde à ce qui était devant lui et à ses pieds. La même plaisanterie s'applique à tous ceux qui passent leur vie à philosopher.

(Platon, « Théétète », 174 a)

## TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	8
CHAPITRE I : La PHILOSOPHIE COMME SCIENCE DEL'ABSOLU.....	14
1.1. La philosophie comme science des sciences.....	15
§ 1. Le procédé dialectique du Moi comme <i>Grundsatz</i> .....	15
§ 2. L'abîme entre le Moi absolu et le Moi fini .....	18
§ 3. Passage du Moi absolu au Moi fini : l'énigme de l'histoire de la philosophie.....	21
CHAPITRE II : LA NATURPHILOSOPHIE .....	23
2.1. La Nature.....	24
§ 1. La nature comme inconditionné.....	24
§ 2. La nature comme productivité .....	26
§ 3. La théorie des puissances .....	30
2.2. La philosophie de la nature .....	34
§ 1. Une physique spéculative.....	34
§ 2. La métaphysique de la nature.....	38
2.3. La Naturphilosophie et les sciences de la nature .....	39
§ 1. Distinction du point de vue de la forme.....	39
§ 2. Distinction du point de vu du contenu .....	41
2.4. La physique spéculative et les mathématiques.....	43
§ 1. Construction chez Kant et chez Schelling.....	43
§ 2. Du positivisme à la physique spéculative : la physique quantique .....	47
CHAPITRE III : CONTRIBUTION DE LA NATURPHILOSOPHIE A LA PHILOSOPHIE MODERNE ET A LA SCIENCE MODERNE.....	51
3.1. Descartes et le commencement de la philosophie négative .....	52
§ 1. Descartes selon la « Contribution » de 1832.....	52

§ 2. Descartes et la naissance et l'établissement des sciences.....	56
3.2. La fin de la philosophie négative et début de la philosophie positive .....	59
§ 1. L'homme : l'ultime point de la production .....	59
§ 2. Le génie scientifique .....	63
§ 3. Dépasser la science moderne .....	64
CONCLUSION.....	67
BIBLIOGRAPHIE.....	71

## ABREVIATION

Pour les abréviations nous utilisons la pagination des *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsbourg, 1856-1861.

SW. I, 87-112: *Sur la possibilité d'une forme de philosophie en général (1794)*

SW. I, 149-244: *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain (1794)*

SW. I, 283-341: *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme (1795)*

SW. III, 269-326: *L'introduction à l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature (1799)*

SW. III, 329-633: *Le système de l'idéalisme transcendantal (1800)*

SW. IV, 81-103: *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature et la façon correcte de résoudre ses problèmes (1801)*

SW. X, 1-200: *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, Leçons de Munich (1832-1833)*

## INTRODUCTION

« Aujourd'hui, on entend par « vue scientifique du monde » cette conception de la connexion des choses, dans la nature ou dans l'histoire, qui est fondée sur les résultats de la recherche scientifique. Mais une telle acception est étrangère à l'expression telle que l'emploie Schelling. Car aussi bien le terme de « vue » ou « vision du monde » que la qualification de « scientifique » est comprise en un autre sens, qui est en vérité plus originaire »<sup>1</sup>.

Ces paroles de Heidegger issue de son cours tenu à L'Université de Fribourg-en-Brisgau durant le semestre d'été 1936 ont attiré notre attention plus que d'autres lors de notre première lecture de ce cours. Nous ne nous attendions pas à ce que le cours qui porte sur la conception de la liberté de Schelling comme son titre l'indique, commence à titre d'introduction par « la liberté dans la totalité de la vue scientifique du monde ». D'ailleurs qu'est-ce que cela signifie ? Au fur et à mesure de notre lecture nous avons pu dégager quelques définitions qui ont permis d'approfondir notre compréhension en même temps que notre questionnement. « *Une vision du monde est en soi ce qui ouvre à chaque fois un monde et le maintien dans une ouverture orientée et déterminée* »<sup>2</sup> écrit Heidegger. Il poursuit ;

« La vision du monde contribue ici à la détermination métaphysique de tout ce qui est soi-même étant, de tout ce qui, en fonction de cette détermination, selon les degrés différents de clarté et de conscience de la tendance qui le pousse vers soi-même, se rapporte à la totalité de l'étant, se conduit et agit d'après ce rapport fondamental »<sup>3</sup>.

Il s'agit d'une vision du monde à partir de laquelle se détermine métaphysiquement l'étant en totalité. Or, aujourd'hui, une vision scientifique du monde est telle que l'étant est déterminé en totalité d'après les recherches de la science. Puisqu'il s'agit de la même totalité de l'étant, comment peut-elle être déterminée une fois pour toute par la métaphysique tout en changeant de signification au fur et à mesure que les recherches

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. franç. J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>3</sup> *Ibid.*



scientifiques progressent ? Il est clair que nous devons faire d'une part l'analyse de la relation de la métaphysique avec la totalité de l'étant et d'autre part celle de la science avec cette même totalité. Mais puisqu'il s'agit de deux relations, il nous sera nécessaire par la suite de procéder à une analyse comparative entre ces deux façon de se rapporter à la totalité de l'étant.

Quel que soit la relation, il s'agit pour la métaphysique aussi bien que pour les sciences, d'un rapport à l'étant qu'elles cherchent à totaliser. Mais qu'est-ce que l'étant ? A travers cette question, se révèle un élément auquel nous n'avions pas prêté d'attention auparavant, élément qui nous paraissait simple et allant de soi : Qu'est-ce qu'une chose ? Voilà le titre d'un cours tenu par Heidegger, qui précède celui sur lequel nous avons lancé notre recherche<sup>4</sup>. Dans cette question, la chose est entendue au sens large c'est-à-dire comme ce qui nous entoure, ce qui nous est le plus proche et qui nous sont immédiatement saisissables. La réponse que nous apporterons à cette question sera déterminante pour la conception du monde. Heidegger propose une analyse de cette question en deux perspectives, l'une qui s'interroge sur le « ce qui est » à savoir la chose et l'horizon dans lequel se tient la détermination de sa choséité, l'autre qui se penche sur le « comment » du questionner c'est-à-dire la façon dont il faut se la demander<sup>5</sup>.

La réponse couramment donnée à la question « Qu'est-ce qu'une chose ? » est que celle-ci est « le support de propriété subsistant en celui-ci. » Selon Heidegger cette détermination a été fondée d'une manière tellement insurpassable que cette fondation nous paraît « naturelle » et que par conséquent nous désignons aussi notre conception de monde comme « naturelle ». Or il faut se demander « en quoi consiste cette fondation de la vérité de la détermination courante de l'essence de la chose ? » si cette détermination est fondée par ceux qui sont extérieurs – le temps, l'espace et le ceci - à la chose elle-même. Cette interrogation nous ouvre la voie sur la deuxième perspective de la question puisqu'il nous est à présent indispensable de déterminer ce qui doit être entendu par « subjectif » afin de pouvoir comprendre le mode de la détermination de la choséité de la chose qui forme à son tour la conception du monde en général. En tant

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. franç. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 62.

que sujet, nous nous tenons dans le même domaine de rencontre et de désignation que les choses. Nous rencontrons les choses comme celles qui « *agissent les unes sur les autres et se font obstacle les unes aux autres, de ces relations entre les choses résultent des propriétés ultérieures que les choses ont tout comme les précédents* »<sup>6</sup>. Mais comment parvenons-nous à ne pas confondre une chose avec une autre dans notre expérience de tous les jours puisque nous rencontrons et nous désignons les choses comme celles qui sont toujours singulières ? Les choses singulières sont à chaque fois « celle-ci », et « *le caractère fondamentale de la chose c'est à dire cette détermination essentielle de la choséité de la chose, d'être une « cette chose-ci » est fondée dans l'essence de l'espace et du temps* »<sup>7</sup>. Par conséquent, « *La question « Qu'est-ce qu'une chose? » implique donc les questions suivantes: « Qu'est-ce que l'espace? », « Qu'est-ce que le temps? »* et Heidegger continue en attirant notre attention sur le « et » de l'affirmation « de l'espace « et » du temps ».

« Nous énonçons volontiers ensemble ces deux questions, cela nous est familier. Mais comment et pourquoi l'espace et le temps forment-ils couple l'un avec l'autre ? Sont-ils somme toute accouplé, poussé pour ainsi dire de l'extérieur l'un vers l'autre et l'un dans l'autre, ou bien sont-ils originellement un ? Proviennent-ils d'une racine commune, d'un tiers, ou plutôt d'un premier, qui n'est ni espace ni temps parce qu'il est déjà l'un et l'autre plus originellement? »<sup>8</sup>

Il est certes incontestable que chaque chose a toujours une position spatio-temporelle et que par-là même la relation de la chose à l'espace et au temps n'est pas arbitraire. Mais alors il nous est tout à fait légitime de demander : « *les choses se tiennent-elles nécessairement dans ce rapport d'espace-temps* » et « *quel est le fondement de cette nécessité ?* »<sup>9</sup> Si nous répondons que le fondement réside dans la chose même, alors il faut définir ce « dans », c'est-à-dire tracer la limite entre l'intérieur et l'extérieur de la chose. « *L'espace et le temps sont-ils ou non extérieur aux choses ?* »<sup>10</sup> Heidegger répond que oui ; à chaque tentative d'établir la relation entre la chose, l'espace et le temps, « *se renforce à nouveau l'impression qu'espace et temps ne sont pour les choses que des domaines d'emprunt, indifférents à leurs égards mais utile pour*

---

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>7</sup>*Ibid.*, p. 27.

<sup>8</sup>*Ibid.*, pp. 27 et 28.

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 30.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 32.

*assigner aux choses leur position spatio-temporelle* »<sup>11</sup>. L'extériorité de l'espace et du temps aux choses ne signifie donc pas qu'ils ne font pas partie de la définition de la choséité de la chose puisque quand nous voulons dire quelque chose à propos du domaine dans lequel nous tenons avec les choses, nous donnons toujours une «*référence obligée à l'espace et au temps* »<sup>12</sup>. D'après ce qui vient d'être dit nous avons la réponse de la première perspective de la question «*Qu'est-ce qu'une chose ?* » : c'est l'espace et le temps qui rendent possible la désignation et la rencontre avec une chose singulière. Les déterminations par lesquelles nous parvenons à nous rapporter aux choses se donnent donc comme les déterminations qui n'appartiennent pas aux choses elles-mêmes. Mais si les déterminations auxquelles nous nous rapportons, l'espace, le temps et le ceci pour parvenir à la singularité de la chose n'appartiennent pas à la chose, est-ce que cela équivaut à dire que les déterminations de la chose ne sont pas objectives mais subjectives ?<sup>13</sup> La vérité de la chose est-elle seulement quelque chose qui est attachée et apportée à la chose ou bien au contraire est-ce la chose même qui se tient dans la vérité, de la même manière qu'elle survient dans l'espace et le temps. Autrement dit, comment pouvons-nous parler de la vérité d'une chose ? D'abord comprenons ce qu'est la vérité selon Heidegger :

« Est vrai ce qui est valable. Est valable cela qui concorde avec les faits. Cela concorde quand cela se règle sur les faits c'est à dire quand cela prend mesure sur la manière dont les choses elles-mêmes sont. Vérité est donc conformité aux choses »<sup>14</sup>.

Comment allons-nous donc déterminer la vérité de la chose singulière si elle ne se détermine que subjectivement ? Quels éléments révèlent cette adéquation, où est le lieu de cette conformité ? Selon Heidegger, le lieu de la conformité est l'énoncé<sup>15</sup>. «*L'énoncé comme proposition comme ceci ou cela est le site de la vérité* »<sup>16</sup> et c'est la structure de la chose qui est en conformité avec la structure de la proposition. Si notre conception du monde depuis toujours se transforme, alors la subjectivité de la détermination de la choséité de la chose devrait alors être entendue dans le sens que

---

<sup>11</sup>*Ibid.*, p. 33.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 38.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 45.

<sup>15</sup>*Ibid.*, « l'énoncé est le lieu et le site de la vérité » p. 46.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 47.

Protagoras exprimait dans sa célèbre phrase - souligné par Heidegger - « *De toute chose la mesure est l'homme, des étants qu'ils sont, des non-étants qu'ils ne sont pas* »<sup>17</sup>. Comment se transforme-elle ? En rapport avec une décision au sein de l'histoire, autrement dit, la question « *Qu'est-ce qu'une chose ?* » est une question historique et il faut dégager son caractère historique<sup>18</sup>. Ceci reviendrait à essayer de comprendre la manière dont nous nous posons la question « *Qu'est-ce qu'une chose ?* » car lorsque nous cherchons à trouver ce qui et où doit être le fondement commun de l'essence de la chose et de la proposition, nous nous tenons en face de toutes les déterminations qui ont existées jusqu'à présent à propos de la choséité de la chose. « *La détermination de l'essence de la chose ne tombe pas du ciel n'importe quand* », elle est fondée sur des présuppositions déterminées. Il est donc erroné de parler d'une conception « naturelle » du monde si nous entendons par « naturelle » « ce qui se comprend de soi ». S'interroger sur la choséité et la singularité de la chose n'est point une interrogation dans laquelle « *nous yrestons tout à fait naturel et faisons abstraction à toute métaphysique profonde et de toutes les théories élevées et inutiles au sujet de la connaissance* ». Notre interrogation sur « *Qu'est-ce qu'une chose ?* » n'a rien de « naturelle », elle est loin d'être ce qui se comprend de soi. Au contraire, chaque détermination de la chose est fondée par une décision à un moment de l'histoire. La détermination de la choséité est historique.

« C'est pourquoi la vue du monde à laquelle nous en appelons constamment n'est pas compréhensible de soi. Elle reste digne de question. Ce naturel chargé de tant d'efforts est en un sens éminent quelque chose d'historial »<sup>19</sup>.

Si la détermination de la chose est historique, alors elle change selon les époques. Aujourd'hui nous sommes encore pris par la vue scientifique du monde de la science moderne. Elle s'est transformée en une forme universelle de la pensée. Heidegger parle d'un instant décisif où le Dasein historique de l'homme en Occident est soumis à de nouvelles conditions qui ont par conséquent donné ce que nous appelons la modernité. La distinction qui a été posée dans la première phrase de Heidegger, point de départ de notre questionnement, devient maintenant plus pertinente. Nous avons dit avec Heidegger que la vision du monde de Schelling diffère d'avec celle que nous en avons

---

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 56.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 50.

maintenant. Cette différence réside dans la compréhension du concept de « science ». Si aujourd'hui nous entendons par elle, la science moderne, que signifie ce terme pour Schelling ?

« Science, cela signifie à l'époque de l'idéalisme allemand, d'emblée et à proprement parler, exactement la même chose que la philosophie : ce savoir qui connaît les fondements premiers et derniers et qui expose, conformément à ce savoir principiel, l'essentiel de ce que l'on peut savoir en général selon un enchaînement bien fondé »<sup>20</sup>.

Le mot « scientifique » dans l'expression de Schelling a donc le sens de la « philosophie » et désigne « *le savoir absolu de l'étant en totalité* »<sup>21</sup>. Cela, à première vue est contradictoire avec la vision de la science que nous avons aujourd'hui. Prise par la conception positiviste, la science prétend être séparée définitivement de la philosophie, par sa forme aussi bien que par son contenu. Dans ce présent travail nous voulons entreprendre une investigation visant à comprendre d'abord la signification de la philosophie comme science, ensuite de mettre en évidence la vision du monde qu'elle établit et finalement de tenter de dégager en quoi cette vision scientifique du monde se différencie de la science contemporaine. Puisque la science désigne la philosophie, nous pensons pouvoir par ce projet comprendre le rapport que la philosophie schellingienne a avec la philosophie moderne et la science moderne dans un même et unique mouvement.

---

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, op.cit. p. 38.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 39.

## CHAPITRE I : LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE DE L'ABSOLU

## 1.1. La philosophie comme science de la science

### § 1. Le procédé dialectique du Moi comme *Grundsatz*

Schelling commence ses raisonnements par la recherche des conditions du savoir. Si la philosophie se veut être la science des sciences, elle doit l'être sous une forme déterminée. Etant donné que la philosophie est langagière, sa forme est celle d'une proposition. « *La philosophie est une science* »<sup>22</sup> dit Schelling et « *la science en général – peu importe son contenu – est un tout qui se tient sous la forme de l'unité* »<sup>23</sup>, ce qui n'est possible que si toutes ses parties sont subordonnées à une et seulement une condition. Puisque la forme de la philosophie est une proposition comme nous venons de l'indiquer, cette proposition qui détient l'unité même de la philosophie est alors une « proposition fondamentale » (*Grundsatz*) vis-à-vis des « propositions » (*Sätze*) qui sont les parties de cette science. Comment la forme de la philosophie définie comme forme de la proposition va-t-elle être capable de « dire » son objet ? Nous nous trouvons face à deux possibilités : soit le contenu va être extérieur à la proposition et dans ce cas la science va se trouver entièrement frappée par la vanité, soit il va être immédiatement donné par la forme et dans ce cas la philosophie va pouvoir être le savoir de « quelque chose ». Or, comme toute science, la philosophie doit aussi être capable de préciser son objet. Autrement dit, la « proposition fondamentale », posée comme condition de la philosophie toute entière, doit être aussi la condition de son contenu aussi bien que de sa forme. Si une science est ce qui a un contenu déterminé sous une forme déterminée<sup>24</sup>, la philosophie en tant que *Urwissenschaft* doit pouvoir trouver son principe absolument premier où la forme et le contenu se correspondent. Il faut donc une causalité absolue par laquelle se fonde mutuellement la forme et le contenu. La philosophie doit alors montrer l'origine de son exigence absolue. Le *Grundsatz* qui est le principe de liaison nécessaire entre la forme et le contenu, cette nécessité même qui nous permettra de poser la philosophie comme « une seule totalité », doit alors être la condition

---

<sup>22</sup> SW. I, 89.

<sup>23</sup> SW. I, 90.

<sup>24</sup> SW. I, 99.

inconditionnée qui conditionne non seulement la forme et le contenu mais aussi leur lien c'est-à-dire le conditionnement mutuel de l'un par l'autre.

La recherche d'un principe suprême d'unification, radicalement absolu, exige une méditation sur ce qui contient la condition de toute forme et de tout contenu, sur une proposition qui se pose elle-même, qu'elle soit le pur être-posé de lui-même et rien d'autre, autrement dit l'inconditionné où *Urbedingt* qui ne peut être autre que ce qui se pose de soi-même. Est-ce le principe de l'identité ; tel que le  $A=A$  ? Non, parce qu'un tel principe formel peut s'appliquer à n'importe quel contenu sans être lié au aucun d'entre eux. En revanche en ce qui concerne le *Grundsatz*, sa forme appelle son contenu d'elle-même et réciproquement son contenu appelle sa forme de lui-même. Or, la proposition fondamentale étant l'auto-position de soi-même qui répond aux exigences de ne rien poser d'autre que soi-même – poser son propre contenu et de se poser *par et à travers* sa propre forme – ne peut être que le fait d'un soi (*Selbst*) originaire, plus précisément le fait d'un Moi *parce qu'il est lui-même le ce-qui-pose*<sup>25</sup>. Le principe de fond doit donc s'écrire comme  $\text{Moi}=\text{Moi}$  « *de sorte que la forme ne peut être donnée par rien d'autre que par le Moi et le Moi lui-même ne peut être donné que par la forme* ». Le Moi est Moi et ne peut être que cela. Seul le Moi ne présuppose rien d'autre que soi-même. Il s'agit de la proposition « Moi originairement posé par soi-même », un *Selbst* qui est posé en tant qu'il est posant. En ce qui concerne le principe d'identité  $A=A$ , il est important de souligner que c'est l'identité du Moi qui donne la forme de l'identité et non pas l'inverse. Autrement dit, c'est parce que le Moi est posé par soi-même que  $\text{Moi}=\text{Moi}$ .

« L'identité n'est même, ici, pas tant le point de départ donné que bien plutôt le point d'aboutissement, exigé par avance, de tout le mouvement. Elle n'est pas une identité donnée, mais au contraire une identité seulement à produire ; non pas une unité formelle et vide mais au contraire un accord à effectuer de la connaissance en soi-même et avec elle-même »<sup>26</sup>.

Si nous prenions  $A=A$  comme principe de fond, étant donné que son contenu est extérieur à sa forme, il aurait donné lieu à l'expression tel que  $\text{Moi}=\text{Non-Moi}$ , ce qui est une absurdité puisque l'égalité ne peut pas être retrouvée dans le contenu. En revanche,

---

<sup>25</sup> SW. I, 96.

<sup>26</sup> E. Cattin, *Transformations de la métaphysique, commentaire sur la philosophie transcendante de Schelling*, Paris, Vrin, 2010 p. 65.



il est nécessaire de bien poser qu'il ne s'agit pas de nier le Non-Moi ; il est certes logique que si nous affirmons le Moi, nous affirmons aussi sa négation qui est Non-Moi. Ce qui est important c'est de comprendre comment à partir d'un Moi se découle aussi sa négation qu'est le Non-Moi. « *Un Non-Moi au sens général est donné en tant que contenu possible d'une proposition de fond en général* » dit Schelling, parce que le Non-Moi n'est pas Moi (Non-Moi $\neq$ Moi). Le contenu de ce second *Grundsatz* est le Non-Moi et il est conditionné par le Moi du premier *Grundsatz*, ce qui fait que sa forme est médiatement conditionnée puisque son contenu est aussi conditionné. Mais son contenu est aussi déterminé par le *Grundsatz* lui-même, donc le contenu est immédiatement indéterminé. Ce qui fait que sa forme est immédiatement indéterminée elle aussi. Ainsi par la proposition dans laquelle le Moi pose le Non-Moi, se pose un autre contenu et une autre forme que celle du « Moi est Moi ». L'être posé du Non-Moi se passe en dehors du Moi parce que le Non-Moi à son tour ne peut pas faire un retour au Moi. Cette antithèse de la position et de l'opposition paraît donc être vouée à nier le moi lui-même. Or ce n'est manifestement pas le cas parce qu'il y a un troisième terme, qui consiste en la synthèse des deux premiers ; la position du Moi par l'opposition du Non-Moi. Cette troisième proposition fondamentale est « le produit commun »<sup>27</sup> du Moi et du Non-Moi, ayant un contenu incondionné en tant que l'autoposition du Moi n'est effective que dans la position du Non-Moi, et une forme conditionnée par les deux autres propositions fondamentale.

Les trois formes données par les trois propositions fondamentale sont donc les suivantes : premièrement une forme qui est radicalement incondionné, celle de l'être-posé de la proposition en général qui n'est conditionné que par soi-même et par-là n'a aucun autre contenu que le sien ; deuxièmement , une forme conditionnée qui n'est possible que par le contenu de la proposition plus élevée et enfin troisièmement, une forme qui concilie les deux formes précédentes c'est-à-dire une forme de la conditionnalité déterminée par l'inconditionnalité. Comment appeler ces formes dans le langage philosophique kantien? Voici le premier paragraphe de la partie « *de la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques* » issue de la première *Critique*.

---

<sup>27</sup> SW. I, 99.

« Dans tous les jugements où est pensé le rapport d'un sujet à un prédicat (je ne considère que les jugements affirmatifs ; car je que j'en dirais s'appliquera facilement aux jugements négatifs) ce rapport est possible de deux manières. Où le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui lui est contenu (implicitement) dans ce concept A, ou B est entièrement en dehors du concept, quoi qu'il soit, à la vérité, en connexion avec lui. Dans le premier cas je nomme le jugement analytique, dans l'autre synthétique »<sup>28</sup>.

Schelling reprend ces définitions et les compare à ces trois formes qui viennent d'être citées. Deux sont à signaler. D'abord le fait que la troisième forme ne soit même pas pensée par Kant. Schelling ne cache pas son étonnement puisque en dépit de cette absence d'indication « *de façon déterminée du rapport d'ensemble qui lie cette forme origininaire aux formes particulières du savoir* »<sup>29</sup>, il parvient à le représenter dans une table. Ensuite, Schelling se demande s'il est vraiment juste de nommer la première forme comme analytique et la deuxième comme synthétique. Sous la dénomination des propositions analytiques, Kant comprend « habituellement » les propositions identiques, ce qui fait que les propositions synthétiques sont dénommées propositions non identiques. Cet aspect est très problématique parce que comme le précise Schelling la proposition A=B est selon Kant une proposition synthétique alors qu'en réalité elle est analytique. En effet, en elle une chose est posée d'une manière radicale et inconditionnée sans lui être pourtant identique. Une proposition est identique lorsque le sujet passe lui-même au rang de prédicat et dans cette mesure quelque chose est posée radicalement en elle. Mais tout l'enjeu est de savoir quel prédicat est attribué au sujet c'est-à-dire savoir par quel prédicat le sujet est radicalement posé. Or Kant ne s'intéresse qu'à la manière dont le prédicat est attribué au sujet.

## § 2. L'abîme entre le Moi absolu et le Moi fini

Il est clair que le projet schellingien dans son premier texte philosophique « *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* »<sup>30</sup> est de fonder un système de

---

<sup>28</sup> E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. franç. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, [1944], 2004, p. 37.

<sup>29</sup> SW. I, 105.

<sup>30</sup> SW. I, 87-112.

savoir scientifique dans lequel toutes les propositions seront liées à un seul principe et formeront ensemble un « tout ». Il s'agit de déterminer a priori les différentes parties du savoir et leurs liaisons dans une totalité. Si la philosophie se veut comme science des sciences il est indispensable de poser en tant que principe de cette unité un principe de fond incondionné qui pose sa forme, son contenu et la liaison de ces deux termes par son acte d'auto-position, d'auto-donation et d'auto-détermination. La philosophie en tant que science des sciences doit comme chaque science étudier son objet c'est-à-dire le principe de fond que nous venons de poser comme Moi incondionné. Or, comment en tant que conditionné puis-je saisir le Moi incondionné ? Le moi empirique issu de l'opposition originelle du Moi absolu au Non-Moi présuppose la puissance infinie du Moi absolu qui pose sa propre identité. Comme le Moi absolu ne peut jamais devenir objet il ne saurait être donné par la conscience qui est toujours objectivante. Aucun concept, aucune perception objective, aucune appréhension n'est possible lorsqu'il s'agit de saisir le Moi absolu. En tant que position incondionnée de soi par soi, en tant que pure transcendance de soi à soi, l'Absolu est identité parfaite, une unité qui est immédiatement le Tout. Il échappe donc à tout saisi objectif, à toute preuve. Pourtant le Moi empirique participe à l'autoconnaissance du Moi absolu, il possède une détermination positive du Moi absolu. Ainsi la question cruciale se pose : pouvons-nous avoir la connaissance de la proposition de fond ?

« *Qui veut savoir quelque chose veut du même coup que son savoir ait de la réalité. Un savoir sans réalité n'est point un savoir. Qu'en résulte-t-il ?* »<sup>31</sup> Voici la première phrase du §1 du *Vom Ich*. Il doit y avoir, au sein du savoir, une assise en quoi et par quoi tout ce qui est pensé parvient à la réalité, un principe qui fonde originellement toute la réalité. Mais en tant qu'il est fondement, il est clair que nous ne pouvons pas le connaître de la même façon que nous appréhendons une chose en générale.

« Le principe de son être coïncide nécessairement avec le principe de son connaître, il est pensé uniquement parce qu'il est, et il faut qu'il soit, non parce que quelque chose d'autre est pensé mais parce qu'il l'est lui-même : il faut que son affirmation soit contenu dans sa pensée il faut qu'il se produise soi-même par sa pensée »<sup>32</sup>.

Nous avons ainsi posé le fondement ultime et absolu de la réalité du savoir : c'est ce qui n'est pensé que par soi-même, par son être. Il consiste donc en le savoir incondionné

---

<sup>31</sup> SW. I, 162.

<sup>32</sup> SW. I, 163.

étant donné que le conditionné est « *un savoir auquel je peux parvenir qu'au moyen d'un autre savoir* »<sup>33</sup>. Où devons-nous chercher ce savoir inconditionné ? Il est patent qu'il ne se trouvera pas dans l'objet, dans une chose, parce que cela signifierait faire de l'objet un objet absolu ; c'est le principe du dogmatisme achevé qui se situerait dans le domaine des choses connaissables et supposerait que nous le connaissions à partir d'un autre objet, ce qui n'est pas possible pour ce qui est le fondement réel de tout savoir. De plus comme nous l'avons mentionné plus haut, l'inconditionné doit se réaliser de soi-même, ce qui n'est pas concevable pour un objet parce qu'il ne détermine jamais sa réalité par soi-même. Par cela « *il présuppose un nécessairement quelque chose par rapport à quoi il est objet c'est-à-dire un sujet* »<sup>34</sup>.

Il nous paraît très important de bien comprendre ce que Schelling a voulu dire par là. Dire « objet » c'est forcément présupposer un sujet qui le détermine comme objet, d'où vient l'impossibilité pour son être d'être inconditionné. Réciproquement alors, nous parlons de sujet en tant qu'il est opposé à l'objet, il est sujet en tant qu'il est dans la relation d'opposition avec l'objet. La relation est donc déjà posée et c'est à partir d'elle que se détermine réciproquement et nécessairement le sujet et l'objet. Or, la conclusion à laquelle nous parvenons avec Schelling d'après ce qui est évoqué, c'est que l'inconditionné ne peut être ni sujet ni objet puisque c'est deux se conditionnent simultanément l'un par l'autre et « *pour déterminer leur coappartenance (Verhältnis) dit Schelling, il faut encore présupposer un principe supérieur de détermination par lequel ils sont conditionnés l'un et l'autre* »<sup>35</sup>. Il faut alors corriger la recherche de l'objet dans lequel se trouve l'inconditionné parce que justement il est « nulle part » dans la sphère des objets, et pas plus dans le sujet.

Jusqu'à présent nous avons su deux choses à propos du Moi ; qu'il est donné comme inconditionné seulement par soi-même et qu'il « domine » le système du savoir humain. Si nous considérons que le savoir est une chaîne des conditionnées et que nous sommes en possession de ce savoir, il doit nous être possible de faire une régression à partir d'une proposition conditionnée jusqu'à l'obtention de la proposition inconditionnée. Or comme dans cette régression le point ultime est le Moi qui est

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> SW. I, 165.

<sup>35</sup> *Ibid.*

inconditionné, nous pouvons appeler ce Moi le « Moi absolu ». Le conditionné n'est conditionné que parce qu'il est conditionné par l'inconditionné et qu'il est posé comme objet que parce qu'il est en opposition avec le Moi absolu. L'objet est un Non-Moi par son opposition au Moi absolu. « Ainsi, écrit Schelling, les concepts de sujet et d'objet témoignent par eux-mêmes du Moi absolu, l'inconditionnable »<sup>36</sup>.

Petit à petit nous arrivons à un point qui prépare déjà le fondement des *Lettres* qui traite le dogmatisme et le criticisme dans l'optique du Moi absolu. Schelling avait pris comme point de départ la détermination de l'objet scientifique pour une philosophie qui se veut comme science des sciences, puis il a déterminé le fondement de ce savoir comme l'inconditionné à savoir – d'après ce qui est expliqué – le Moi absolu qui est ni sujet, ni objet mais leur coappartenance. On peut ainsi dire que la philosophie qui est à la recherche de son principe inconditionné – donc qui est à la recherche d'elle-même – se trouve confrontée à une décision. Soit le Moi est absolu et alors tout ce qui n'est pas Moi va être déterminé par le Moi, soit le Moi n'est pas absolu ce qui permet au Non-Moi de se poser. La première possibilité donne lieu à la voie du criticisme, tandis que la deuxième engendre celle du dogmatisme.

### § 3. Passage du Moi absolu au Moi fini : l'énigme de l'histoire de la philosophie

Schelling tente de comprendre cette possibilité du passage de l'absolu au relatif, de l'infini au fini, de l'inconditionné au conditionné dans son texte de 1795 « *Les lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* ». Pour la philosophie dogmatique la conscience finie se trouve dans un monde des idées éternelles et elle est conçue comme déçue, comme ce qui a perdu sa plénitude d'être de l'objet absolu, l'objet total qui est Dieu. Ainsi selon le dogmatisme, l'absolu est une substance et Dieu est le seul sujet absolu, la pure conscience de soi. Mais il donne la possibilité à la conscience finie d'objectiver le principe afin de l'élargir en objet absolu au prix de se perdre totalement dans cette subjectivité infinie. La conscience finie ne peut s'accomplir qu'en se perdant dans cette subjectivité infinie, en s'anéantissant dans le sujet absolu. Le criticisme tente justement d'échapper à cet anéantissement de la conscience finie. Puisque le principe de

---

<sup>36</sup> SW. I, 170.

la connaissance objective est une saisie de l'objet conditionné par les formes a priori de la sensibilité intégrées dans les catégories a priori de l'entendement par une synthèse, aucun objet ne peut s'imposer à la conscience finie. Finalement seul un objet conditionné par le sujet se laisse connaître. L'objet ne peut être autre que celui de l'expérience, aussi parler d'un objet inconditionné n'a pas de sens. La critique défend donc la synthèse objective toujours conditionné par le sujet. Elle interdit par cela toute position absolue de l'objectivité et tout en étant incapable de s'élever jusqu'à l'unité originaire qui est la condition de possibilité même de synthèse, elle reste inachevée.

A son tour, Schelling reprend le principe du criticisme et fait du Moi absolu le seul véritable principe de la science car un système doit toujours tendre à l'accomplissement du savoir en posant à sa limite une thèse absolue par laquelle toutes les synthèses sont justifiées. Or, étant donné que la condition de toute synthèse est l'opposition du sujet et de l'objet, la position de l'inconditionné qu'est le Moi absolu suppose l'abolition même de la synthèse. La notion de l'absolu et sa signification donnée dans ce texte nous permet de comprendre en quoi Schelling se distingue d'un dogmatisme ou d'un criticisme. L'absolu pour Schelling n'est ni un objet pur, ni un sujet pur, il est « le lieu où s'abolit toute opposition ». Il ne peut donc pas y avoir de passage de l'absolu au relatif, de l'infini au fini ; une telle traversée est impensable. Tout est dans l'être et demeure en lui.<sup>37</sup> Le but des *Lettres* est donc d'expliquer l'attitude du « *Du moi* » à partir des perspectives du dogmatisme et du criticisme. Elles ouvrent une nouvelle perspective, à savoir la mise en évidence du principe dans l'effort de la conscience finie qui permet à Schelling de continuer sa recherche sur la question centrale de la philosophie qui est la sortie de l'absolu en abandonnant la voie de l'évidence première et de se lancer sur l'investigation du devenir de la conscience finie. Le système doit donc être un chemin de vie et non pas une simple construction d'idées.

---

<sup>37</sup> SW. I, 313.

## CHAPITRE II : LA NATURPHILOSOPHIE

## 2.1. La Nature

### § 1. La nature comme inconditionnée

Notre recherche consistait à pouvoir expliquer la possibilité du savoir et pour justifier il nous était indispensable d'atteindre l'inconditionné c'est-à-dire le principe même de tout savoir. Si le Moi est autodétermination de soi, il se détermine par son propre produire. Qui dit produire, dit activité ; le Moi qui s'autodétermine pose une activité en lui-même et en tant qu'il se détermine pour se déterminer, il pose une activité « hors » de lui qui agit sur lui. Ainsi apparaissent deux séries : d'une part, la série idéale ou le Moi est actif et déterminant ; de l'autre, une série réelle qui agit sur le Moi agissant. La série réelle et la série idéale sont donc posées ensemble dans le Moi. Ils sont indissociablement unis dans la conscience de soi qui devient objet pour soi-même. L'impossibilité du passage de l'infini au fini ne doit pas être comprise de manière négative. Au contraire, un tel passage est impossible parce que l'infini et le fini sont contenus ensemble dans le Moi. Ce dernier n'est pas fini sans un devenir fini (« finitisation ») et il ne peut devenir fini pour soi-même que s'il est infini (« infinitisation »).

Dans le processus de la prise de conscience de soi, l'esprit est sans cesse confronté au conflit causé par ces deux activités qu'il désire supprimer. Le sujet est vu alors comme composé, par la synthèse actuelle de l'infini et du fini. Ainsi, le savoir de l'inconditionné devient atteignable pour la conscience finie puisqu'il y a une unité actuelle du Moi empirique et du Moi absolu, du fini et de l'infini. Soulignons bien que l'unité est actuelle, c'est-à-dire que ce n'est pas dans le domaine de la pure théorie que nous parlons de l'unité, mais au contraire dans le domaine pratique, dans le domaine de l'expérience même qui est la reproduction du dynamisme de l'esprit. Penser un lien entre le Moi et le monde signifie penser une même structure dans l'un et dans l'autre, ces deux termes ayant une parenté de structure. « *La nature doit être l'esprit visible, l'esprit doit être la nature invisible* » et Schelling pense cette parenté en tant que jeu de deux forces conflictuelles au sein de la nature, une force répulsive ou expansive et une force attractive. Le jeu du sujet objectif devient une structure originaire qui s'affirme



parallèlement dans la nature et dans le sujet. La nature, tout comme le sujet deviennent dès lors travaillés par des conflits qui les anime en profondeur. La nature est ainsi vue comme un processus organique et dynamique qui se construit au fil de ces conflits. Si le tout est la manifestation de l'expansion et de la contraction de l'esprit et si la nature de notre esprit est toujours habitée par la tension infinie qui s'exprime à travers l'histoire de la conscience de soi, alors il faut établir une philosophie de la nature qui développe cette unité du Moi comme étant le point de liaison du libre et du limité, de l'absolu et de l'empirique, de l'un et du multiple, de l'infini et du fini.

« *Le philosophe de la Nature traite la Nature comme le philosophe transcendantal traite le Moi* »<sup>38</sup>, donc comme un inconditionné. Il s'agit de deux inconditionné - le Moi et la Nature - en parfaite simultanéité. Les deux sciences philosophiques qui les explorent sont toutes deux fondamentales et elles ont leur indépendance dans leur dépendance. La philosophie de la nature a pour tâche de manifester le sens premier de la totalité de l'expérience et d'assurer l'immanence de l'infini dans le fini, le devenir fini de l'infini. La philosophie du Moi traite le devenir fini de l'infini, c'est-à-dire l'immanence du Moi absolu dans le Moi empirique, du premier principe dans l'histoire de la conscience finie. La philosophie de la nature adopte exactement le même point de départ c'est-à-dire la non extériorité de l'absolu avec l'objectif de saisir le développement de l'esprit dans les multiples productions de la nature, comme autant de manifestations de l'esprit. L'effectivité des objets constitue les figures d'un progrès infini de la conscience, d'une autocréation<sup>39</sup>. Chaque manifestation individuelle est l'image de la liberté éternelle ; elle est le symbole du devenir absolu de l'esprit<sup>40</sup>. Il n'y a par conséquent aucun rapport concevable entre le fini et l'infini s'il n'y a pas d'individualité. Le Moi réalise l'Absolu qui est en lui dans un devenir objet à soi-même et cette activité infinie éclaire la constitution de l'objet. La finitude se comprend dans la philosophie de la nature non pas comme finie, mais comme un perpétuel devenir, un devenir infini de l'esprit en nous comme finis. La puissance infinie de l'esprit habite l'homme et cette puissance crée la nature. La nature est le symbole même de l'esprit ; le reflet de l'esprit<sup>41</sup> et du coup, elle est aussi le

---

<sup>38</sup> SW. III, 12.

<sup>39</sup> SW. I, 440.

<sup>40</sup> SW. I, 367.

<sup>41</sup> SW. I, 380.

symbole de la liberté interne de l'homme. L'histoire de la conscience de soi, l'histoire de la liberté de l'homme et la nature sont alors une seule et même chose.

Comment en tant que conditionnés pouvons-nous avoir le savoir de l'inconditionné ? Cette question revient à celle qui cherche à comprendre comment connaître en tant que sujet un objet de façon a priori. Puisque la série réelle et la série idéale sont contenues ensemble dans le Moi, connaître l'un nécessite l'autre. « *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* »<sup>42</sup>. Il est donc possible de partir d'une philosophie transcendantale qui exige le passage par une philosophie de la nature laquelle assigne à son tour de revenir à une philosophie transcendantale, c'est une circularité.

## § 2. La nature comme productivité

Le concept de nature désigne l'identité du produit et de la production. D'une part, la Nature est selon les termes de Spinoza une *natura naturata* c'est-à-dire un simple produit. C'est la nature en tant qu'objet. D'autre part, elle est une *natura naturans* ; c'est-à-dire une production, ou un sujet. Contrairement, à la philosophie transcendantale, la nature est posée dans la philosophie de la nature comme ce qui est autonome et toute la théorie portant sur la nature au sein de la philosophie de la nature, se rapporte à une nature comme production. Chaque forme que nous rencontrons dans la nature est un donné de la puissance que le principe premier de formation possède. Cette puissance ne se dégage qu'à travers une analyse de la constitution de la matière puisque c'est en elle que l'unité de l'esprit et de la matière se dévoile.

Schelling se lance donc dans l'explication des conditions de constructions de la matière. « *Les idées pour une philosophie de la Nature* » de 1797 développent une analyse chimique de la nature qui permet de la considérer dans sa genèse. Etant une science de la qualité, la chimie montre que la nature n'est pas fixe, mais qu'au contraire

---

<sup>42</sup> A., SCHNELL, *Réflexion et spéculation, L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Million, 2009, p. 120.

elle a une énergie à partir de laquelle tout se construit. Ce processus chimique se déroule par le jeu de deux forces que nous retrouvons dans chaque phénomène naturel.

« *L'âme du monde* » cherche à savoir s'il existe un principe synthétique qui réunirait ces deux forces afin de former une unité. Au sein de la nature se développe une polarité universelle à partir de laquelle chaque phénomène se crée. Il y a donc une identité dans la totalité et une totalité dans l'unité ; l'unité universelle se pose dans toutes les formes naturelles et chaque forme naturelle se pose comme unité. Ainsi le monde est conçu comme l'unité de fini et de l'infini dans ses multiples formes. La nature est dès lors un organisme universel ayant sa propre cause et son propre effet. Elle n'est pas une composition de différentes parties, mais une totalité rendant visible l'autorévélation de l'âme du monde. Alors que Kant cherche à fonder un mécanisme rigoureux, par le principe d'opposition des forces de répulsion et d'attraction et de leur priorité par rapport à la matière, Schelling s'intéresse à la chimie et la physique. La nature est alors pensée comme étant capable de se rendre adéquate aux formes données par le principe intelligible qui la détermine. Elle est pensée comme un mouvement téléologique guidée par l'âme du monde. Dès « *L'âme du monde* » Schelling désire appliquer une philosophie dynamiste aux phénomènes organiques. Ceci l'amène à ne plus concevoir la nature comme le développement du conflit qui naît de l'opposition mécanique de deux forces opposées, mais à la concevoir comme le déploiement d'une finalité interne. Ceci oblige Schelling à changer l'objet et le principe de sa recherche. A partir de *L'âme du monde* le contenu de la nature devient indépendant de l'esprit tout en lui étant adéquat. La nature est une auto-organisation, une production de soi par soi. C'est d'ailleurs cette attitude réaliste qui fait naître l'*Esquisse*.

En 1799, Schelling prolonge cette intuition de *L'âme du monde* et essaye de reconstruire le développement du monde organique. La première maxime de toute véritable science de la nature est de tout expliquer à partir des forces naturelles<sup>43</sup>. Il s'agit d'établir une science de la nature au sens rigoureux du terme ; de déterminer le fondement des phénomènes de la nature pour en pouvoir déduire les phénomènes. Pour cela il faut tout d'abord déterminer ce qui rend possible une théorie de la nature. Schelling commence son texte par la phrase suivante :

---

<sup>43</sup> SW, III, 273.

« L'intelligence est productive de deux manière soit aveuglement et inconsciemment soit librement et consciemment: inconsciemment productive, elle l'est dans l'intuition du monde, consciemment, elle l'est dans la création d'un monde idéal »<sup>44</sup>.

et continue ainsi :

« La philosophie supprime cette opposition en ceci qu'elle suppose l'activité inconsciente comme étant primitivement identique à l'activité consciente et un même temps comme provenant de la même racine. La philosophie démontre cette identité de manière immédiate à même une activité qui est à la fois consciente et inconsciente de façon totalement indissociable et qui s'extériorise dans les productions du génie ; de manière médiata en dehors de la conscience dans les produit de la nature, puisqu'on perçoit toujours en eux la plus parfaite fusion de l'idéal et du réel »<sup>45</sup>.

Dès le départ, le rapport entre la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature est donné par une conception de la philosophie ouvrant la voie pour l'unité du savoir. La philosophie transcendantale va de l'idéal vers le réel, elle explique le fait qu'existe une productivité inconsciente « primitivement apparenté à la productivité conscience ». Quant à la philosophie de la nature, elle va du réel vers l'idéal et explique cette productivité aveugle qui se dévoile comme nature qui produit nécessairement la régularité.

Ces deux philosophies ne s'oppose pas selon leur degrés de nécessité ; la philosophie de la nature est autant nécessaire que la philosophie transcendantale, même si la première tendance de la philosophie qui les posent comme identique est de ramener le réel à l'idéal. La philosophie de la nature et la philosophie transcendantale ne différent que par les directions opposées de leur tache. Avec sa philosophie de la nature, Schelling va radicaliser le principe de la philosophie transcendantale de Kant selon qui « nous ne pouvons connaître a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes ». Pour Kant, nous ne pouvons connaître a priori des choses que parce qu'elles sont posées par deux activités réciproques du Moi et puisque connaître est toujours une activité, nous ne connaissons la nature qu'en tant que posée par l'activité du Moi par similitude à notre activité. Schelling dit plutôt que « ce n'est pas nous qui connaissons

---

<sup>44</sup> SW, III, 271.

<sup>45</sup> *Ibid.*

*la Nature, mais c'est la Nature qui est a priori* »<sup>46</sup> et par laquelle nous arrivons à connaître notre propre origine inconsciente.

Le problème n'est pas de savoir comment une telle nature surgit en dehors de nous, la question est plutôt de savoir « comment l'Idée d'une telle nature se trouve en nous ? » parce que l'existence d'une telle nature en dehors de nous n'explique pas son existence en nous. Si la nature n'exprime pas seulement l'esprit mais le réalise aussi, nous devons adopter la tâche de comprendre d'où nous vient cette idée<sup>47</sup>.

La nature est inconditionnée, or l'intuition intellectuelle est la faculté de l'inconditionné<sup>48</sup>, donc la nature est dotée d'une intuition créatrice et la philosophie de la nature se sert d'une telle intuition pour comprendre la Nature. L'intuition intellectuelle réunit deux choses : les impressions que nous avons des objets et l'activité qui nous oriente vers les objets en les « créant ». Ce qui est important à noter ici c'est que, d'une part, il ne peut y avoir d'intuition sans objets et que, d'autre part, aucune connaissance d'objet n'est possible s'il n'y a pas un lien entre le sujet et l'objet. Comprendre la nature veut dire participer à sa création. Cette phrase pourrait donner lieu à une très grande mécompréhension si nous entendions par là que nous ne comprenons une chose que si nous en sommes l'auteur. Elle signifie plutôt que nous comprenons la nature par la similitude de notre pouvoir de créer avec celui de la nature. Il y a donc quelque chose de nous dans la nature et quelque chose de la nature en nous et c'est grâce à cette similitude que la connaissance de la nature est possible. Nous connaissons la nature par similitude ; la connaissance est une activité et nous connaissons la nature en tant qu'activité. La nature est en effet l'esprit inconscient et le processus dynamique de la nature est le processus de devenir conscient à soi de la nature. En tant qu'a priori, la nature se donne à nous, parce que l'intuition intellectuelle est un savoir immédiat. C'est par l'intuition intellectuelle que nous sommes une réceptivité active et que nous atteignons le contenu, à savoir la connaissance de

---

<sup>46</sup> SW. III, 279.

<sup>47</sup> SW. II, 55-56.

<sup>48</sup> « Faculté de voir l'universel dans le particulier l'infini par le fini, [les deux termes de l'opposition étant] ramenés à leur vivante unité », cité dans P. DAVID, *Schelling, De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.

l'Absolu<sup>49</sup>. Comme le Moi absolu ne peut jamais devenir objet, il ne saurait être donné par la conscience qui est toujours objectivante. Aucun concept, aucune perception objective aucune appréhension n'est possible lorsqu'il s'agit de saisir le Moi absolu. En tant que position inconditionnée de soi par soi, en tant que pure transcendance de soi à soi, l'Absolu est identité parfaite, une unité qui est immédiatement le Tout. Il échappe donc à tout saisi objectif, à toute preuve.

Pourtant, le Moi empirique contient l'auto-connaissance du Moi absolu, il a tout de même une détermination positive du Moi absolu. Quel est ce mode d'accès à l'inconditionné ? Il ne peut le saisir que d'une manière immédiate, en étant guidé par son intuition primitive de la liberté. Il faut donc postuler une intuition sans objet, une intuition qui est étrangère à la connaissance objective tout en rendant possible l'autodétermination philosophique. L'intuition « intellectuelle » est ce qui lie l'immersion dans l'absolu et la liberté auto-productrice du Moi. La position du Moi se comprend comme l'opération de l'intuition intellectuelle. Le moi lui-même est posé par l'intuition intellectuelle. Selon Schelling, la seule « finalité » de la nature est de s'auto-réaliser c'est-à-dire de devenir ce qu'elle est. Se faisant, elle crée sa propre conscience, la conscience est celle de la nature. Elle produit une multiplicité et se tient ainsi dans son identité fondamentale. Elle produit d'abord une forme, puis une autre qui va la dépasser. De processus résulte une qualité qui est le point final du processus qui l'a produite, un point dans lequel le mouvement total est inhibé. Il s'agit d'une forme de procession hiérarchique posant dans un rapport de puissance allant du bas vers le haut.

### § 3. La théorie des puissances

Pour que la philosophie puisse être accomplie comme une science effective, la philosophie de la nature propose de faire sortir la pensée du dialogue qu'elle entretient avec elle-même en la mettant face à l'effectivité de la nature qui se trouve en dehors d'elle. La pensée cherche certes l'être dans les formes et les concepts. Or une philosophie que ne se base que sur cette pensée est une philosophie morte. Bien

---

<sup>49</sup> A ce propos, X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, Chapitre X, pp. 175-181.

entendu, une philosophie des concepts est capable de produire un concept d'être, mais elle sera incapable de placer cet être en dehors du concept en tant que ce qui précède ce concept. La philosophie de la nature tente de trouver le point de départ de la science des sciences non par abstraction de la pensée, mais dans l'existence qui se donne d'abord comme nature dans une donation dans laquelle l'existence est inconsciente d'elle-même. D'où vient le réalisme de la philosophie de la nature? Elle conçoit la philosophie comme une science qui détermine un objet à partir duquel une production croissante de la connaissance est possible. Pour la philosophie de la nature cet objet est la nature. Cette conception nous ramène à la racine de la métaphysique présocratique où l'essence de la philosophie se trouve dans la *physis*, où la philosophie se comprend comme la science de l'être en tant que vivant et dynamique. La philosophie de la nature s'est donc formée en faisant de cet être opposé à la pensée son objet et s'est donnée la tâche d'expliquer la tension qui existe entre ce principe objectif extérieur à la pensée et le principe subjectif qui essaye de le maîtriser. D'un côté, il y a la matière comme substance, c'est-à-dire un être extérieur à l'idéal (la lumière) qui est opposé à la matière, et qui tente de la ramener à soi-même. De cette tension naît un processus que Schelling appelle dynamique, un processus ayant trois moments; (magnétique, électrique et chimique) qui se déploie et jusqu'à ce que la matière en perde son autonomie, puis se ramène à soi et devienne l'organe d'une puissance supérieure, le moment où commence le procès organique. Afin de pouvoir décrire le processus dynamique et le processus organique et enfin de dégager à partir de cette description la métaphysique de la philosophie de la nature, nous allons expliquer à présent ce que Schelling appelle « la théorie des puissances » ( *Potenzlehre* ), une théorie à partir de laquelle toute la philosophie de Schelling se déploie.

Schelling cherche la loi de la duplicité et la trouve dans le magnétisme. Le processus magnétique dans lequel l'homogène et l'hétérogène se repoussent et s'attirent est le prototype de l'unité dans la dualité et de la dualité dans l'unité. Selon Schelling, le magnétisme est la cause de toute l'activité productrice de la nature, parce qu'il donne à la nature sa première opposition à partir de laquelle se développe une évolution à l'infini. En tant que productivité, la nature est l'unité du produit qui est le premier niveau du processus naturel, le magnétisme. Puis se forme la dualité des produits dans

le processus électrique. Enfin, après ce deuxième niveau du procès naturel, se forme un troisième dans lequel les produits sont unifiés, c'est le processus chimique. Le processus magnétique a pour cause finale l'existence de l'organisation naturelle et elle y aboutit en passant d'abord par un processus électrique, puis par un processus chimique. Le magnétisme est la force linéaire de la pensée spéculative, comme l'électricité aussi. Il y a un déséquilibre entre les deux pôles d'un corps magnétisé qui fait qu'un pôle est plus puissant que l'autre. Ces deux pôles, positif et négatif sont partagés entre les corps. Il s'agit donc encore d'un dualisme. Le processus chimique naît de la synthèse du magnétisme et de l'électricité, il conserve les deux en lui. C'est un équilibre produit entre les acides et les bases qui donne l'effet le plus notable du dynamisme. Il s'agit d'un seul et même mouvement qui est repris trois fois, toujours à une puissance plus élevée que la précédente. Ainsi la nature réalise non seulement comme productivité, mais aussi comme produit.

« Afin que quelque chose en vienne à l'état de produit, il faut que ces deux tendances opposées se rencontrent. Mais puisqu'elles sont posées comme égales l'une à l'autre (car il n'y a aucune raison qu'elles soient inégales) elles s'anéantiront réciproquement là où elles se rencontreront, le produit est donc = 0, et une fois encore rien n'en vient à l'état de produit»<sup>50</sup>.

Il y a d'abord un A qui est A en tant qu'il n'est pas A; c'est-à-dire un A qui ne peut ne peut pas être autre chose que A, un A qui ne peut ne pas être B. Cet A est posé sous forme de  $A^0$ . Pour que A puisse être A, c'est à dire  $A = A$ , il doit se débarrasser de cette possibilité d'être B. Or pour se libérer de cette possibilité, il n'a d'autre moyen que de la réaliser. Autrement dit, pour être  $A=A$ , A doit être = B. Pour être A, A doit donc se séparer de ce qui n'est pas A, c'est-à-dire le B et le réaliser. Ainsi A se pose comme  $A = B$ . Mais dans cette position de B, A ne disparaît pas, il est là en tant que celui qui s'est multiplié et réalisé B. A ne disparaît jamais dans B parce qu'en fait B n'est rien d'autre que le A qui s'est posé comme B. B est A posé sous forme de  $A = B$ . Alors,  $A = B$  peut aussi s'écrire comme  $A^2$  puisque  $(A = B) = A^2$ .

Nous venons d'exprimer la condition d'un dynamisme effectif qui exige une mise en tension à partir de laquelle nous sortons d'une situation d'immédiateté et d'une indéterminité. A est au début indéterminé et porte avec soi la possibilité de ne pas être A, c'est à dire la possibilité d'être B. Il y a donc un pouvoir être non identique dans

---

<sup>50</sup> SW. III, 288.



l'identité immédiate. D'ailleurs si A se perdait dans B, il n'y aurait plus la possibilité de la vie et du mouvement.  $A=B$  est une manière d'être en tension qui s'écrit sous forme de  $(A = B) = A^2$ . Continuons maintenant en analysant le B. Puisque A ne disparaît pas dans B, B a cette possibilité d'être le A en tant que  $A^0$ . A devait réaliser la possibilité d'être B pour être A, de même c'est maintenant B qui doit réaliser la possibilité d'être A. A doit se rétablir dans B, il doit reprendre B en lui-même pour recevoir à nouveau ce B en tant que possibilité. Le A posé comme B reconduit donc A à sa simple possibilité d'être A.  $(A = B) = A^2$  devient alors  $([A = B] = A^2) = A^3$ .

Ce qui est important à retenir de cette théorie des puissances c'est que chaque puissance contient et garde la puissance qui la précède. Cette idée est indispensable pour comprendre la genèse au sein de la nature. A travers ce processus par lequel se construit un monde organique, la nature se montre comme le domaine de l'hétérogénéité permanente et de la productivité infinie. Cette productivité infinie de la nature se concrétise dans le produit fini, mais cette concentration n'est ni un pur produit ni une pure productivité parce que la reproduction est incessante, c'est-à-dire que la productivité est toujours « en passage » vers le produit. Le produit est lui-même productif à l'infini. En ce sens, il lie le pur produit ou l'involution absolue et la pure productivité ou l'évolution absolue. Les forces opposées de l'expansion et de la réflexion trouvent leur équilibre dans l'individualité qui est le lieu de coïncidence du fini et de l'infini. L'analyse de la dynamique de la productivité de la nature a donc permis à Schelling de trouver la continuité de la productivité dans différents points de concentration au sein de la nature.

La matière est composée par des existences empiriques qui tirent leurs formes de l'activité connaissance. La distinction établie par Kant entre la chose en soi et le phénomène est donc éliminée: entre l'objet représenté et l'objet effectif il n'y a absolument aucune différence. Tout le sensible, tout le conditionné a un fondement suprasensible, mais ce n'est pas à travers un lien de causalité que l'objet et la représentation sont unies. L'identité de l'objet et de la représentation provient de l'auto-intuition du Moi qui est le seul moyen de fonder la réalité du savoir.

## 2.2. La philosophie de la nature

### § 1. Une physique spéculative

Ainsi s'ouvre la voie d'une science intuitive, une science qui est la plus proche du monde quotidien. L'aspect formel des sciences consiste à construire un procédé hypothético-déductif qui leur permet de formuler des théories cohérentes. Leur aspect matériel à son tour consiste à confirmer ou infirmer les théories par des expérimentations. L'intuition dans ces sciences naturelles joue un rôle dans la formulation des hypothèses à partir desquelles se fait une déduction liée à une loi mathématique. Or, la connaissance de l'absolu est une évidence suprême qui ne peut pas être engendrée du fait que l'idée de l'absolu contient à la fois et l'intuition et le concept. Tout ce que nous pouvons dire à son égard est que l'intuition intellectuelle est inhérente à l'intuition sensible comme c'est le cas en géométrie. La continuité absolue de la nature ne peut être donnée que par l'intuition et en ce sens l'intuition est opposée à la réflexion. Pour l'intuition, une série infinie est un phénomène permanent, alors que pour la réflexion elle est composée et interrompue. Nous atteignons par l'intuition la proposition universelle selon laquelle « *dans toute productivité et seulement en elle la continuité absolue est présente* »<sup>51</sup>. Par réflexion nous en restons à une compréhension de la nature où tout est séparé et sans continuité : tout est posé l'un à côté de l'autre. Cette compréhension appartient au domaine de la physique atomiste, alors que par l'intuition nous arrivons à une physique dynamiste. La philosophie de la nature va dès lors tenter de comprendre le dynamisme par lequel la nature devient consciente. Par la tentative de répondre à la question « Comment la productivité de la nature naturante se transforme-t-elle en ces produits qui constituent la nature naturée ? », la philosophie de la nature qui avant « *L'âme du monde* » était une application de la philosophie transcendantale, acquiert son propre domaine de recherche et devient petit à petit un projet de la philosophie non transcendantale ayant pour tâche de montrer la genèse de l'idéal à partir

---

<sup>51</sup> SW. III, 286.

du réel<sup>52</sup>. La nature n'est plus expliquée à partir d'une seule série qui est celle de l'esprit, c'est-à-dire à travers l'histoire de la conscience de soi. Elle est élaborée comme ce qui se pose soi-même par soi-même, i.e. comme ce qui est en même temps productivité et produit. La nature se pose comme principe autonome d'organisation. La philosophie de la nature s'oppose donc à la philosophie transcendantale par son attitude réaliste: elle conçoit la nature comme réalité se posant soi-même indépendamment de l'esprit, ou encore, comme une réalité proprement physique, contrairement à la philosophie transcendantale qui considère l'être de l'esprit comme le seul être. Cette philosophie de la nature s'établit sur le terrain de la physique avec l'exigence d'expliquer les phénomènes par des causes naturelles.

Nous ne pouvons avoir un savoir que d'un objet dont nous pouvons comprendre les principes qui rend cet objet possible. Or, « *il serait certes impossible de jeter un coup d'œil dans la construction interne de la nature s'il n'était pas possible d'intervenir librement dans la nature* »<sup>53</sup> écrit Schelling et « intervenir » ne veut pas dire autre chose que expérimenter. A travers l'expérimentation, nous posons une question à la nature qui contient déjà, d'une manière cachée, un jugement a priori. Chaque expérimentation est donc une « prophétisation » qui produit elle-même un phénomène. Par conséquent, la physique est le premier pas à faire vers la science puisqu'elle produit les objets de cette science. Mais si le savoir au sens strict du terme est un pur savoir a priori, l'expérimentation ne peut jamais nous conduire à un tel savoir. Certes, par l'expérimentation, nous pouvons vérifier une loi qui se répète dans chaque phénomène et ainsi avoir une expérience « réussie ». Or le problème ne se pose pas au niveau de l'expérimentation qui vérifie la loi mais au niveau de l'origine de la connaissance de cette loi. Autrement dit, si tous les phénomènes sont soumis à une loi absolue et nécessaire il faut comprendre d'où me vient cette loi. Cette tâche est difficile du fait que les causes ultimes des phénomènes n'apparaissent pas elles-mêmes dans la nature et que c'est nous qui devons les poser dans la nature, les insérer sous forme d'hypothèse. Quel est ce principe hypothétique ? Schelling reprend ici la distinction

---

<sup>52</sup> Cf. E. Judith Schlanger, *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*, Paris, P.U.F., 1996.

<sup>53</sup> SW. III, 276.

entre le monde et la nature qui est proposée par Kant dans la première *Critique*<sup>54</sup>. Alors que le monde est l'ensemble des phénomènes, la nature est un tout dynamique ; elle ne doit donc pas être conçue comme simple produit, mais aussi comme productivité. La nature se maintient dans une activité permanente grâce à cette duplicité universelle dans laquelle elle habite. La relation du produit et de la productivité doit donc se manifester comme une duplicité à travers laquelle la nature est en même temps une activité permanente et ce qui s'épuise dans ses propres produits.

L'hypothèse est ainsi posée. Mais si nous voulons que notre questionnement soit une science, et précisément une science hypothétique, il faut aussi remplir une autre condition qui est la vérification. L'hypothèse que nous posons doit être vérifiée et cette vérification doit être empirique. « *C'est précisément par cette déduction de tous les phénomènes naturels à partir d'une présupposition absolue que notre savoir se transforme en une construction de la nature elle-même, c'est-à-dire en une science a priori de la nature* »<sup>55</sup>. Si nous pouvons démontrer que cette déduction est possible, alors, du même coup, nous démontrerons qu'une théorie de la science en tant que science de la nature et une physique spéculative sont possibles. Or nous ne pouvons soutenir cette déduction qui si nous la réalisons effectivement. Nous en revenons ainsi au domaine de l'expérience, mais cette fois avec une hypothèse posée ;

« nous ne savons primitivement que grâce à l'expérience et par l'intermédiaire de l'expérience et dans cette mesure l'ensemble de notre savoir ne consiste qu'en propositions empiriques. Ces propositions empiriques ne deviennent des propositions a priori que parce qu'on en prend conscience comme de propositions nécessaires »<sup>56</sup>.

La distinction de l'a priori et de l'a posteriori est faite au regard de notre savoir et de la manière dont nous posons les propositions. A partir du moment où nous saisissons la nécessité interne d'une proposition, les propositions empiriques une apriorité et nous ne pouvons saisir leur nécessité interne que si nous connaissons chaque phénomène naturelle comme purement nécessaire. Or chaque phénomène naturelle ne peut être saisi comme nécessaire que dans une nature où il n'y a pas de place pour la contingence et ceci n'est possible qu'à l'intérieur d'un système dans lequel tout ce qui

---

<sup>54</sup> E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, op.cit, A 418 – 419.

<sup>55</sup> SW. III, 278.

<sup>56</sup> *Ibid.*

se passe, tout ce qui « se produit » fait partie d'un enchaînement nécessaire réalisé par un principe qui garde toutes ces parties dans une unité, dans une totalité organique.

« Ce n'est donc pas nous qui connaissons la nature a priori, mais c'est la nature elle-même qui est a priori c'est-à-dire que toute réalité singulière en elle est par avance déterminée par le tout ou par l'idée d'une nature en générale. Mais si la nature est a priori, alors il doit aussi être possible de la connaître comme quelque chose qui est a priori »<sup>57</sup>.

La nature est un dynamisme constitué des deux activités opposés qui l'habitent. A partir du conflit naissant de l'opposition de ces deux forces se crée un enchaînement auquel adhèrent toutes les parties de la nature. Si nous voulons mettre en évidence ce dynamisme de la nature, nous devons étudier la place qu'occupe chaque partie dans cet enchaînement. Autrement dit nous devons faire « l'histoire de la nature », ou, encore, étudier la nature qui se développe en changeant constamment jusqu'à la production des produits fixes. Ainsi s'annonce le projet d'une physique spéculative qui est la méthode la plus adéquate pour analyser les qualités des parties toujours changeantes. Elle s'occupe des causes premières du mouvement des phénomènes qui sont dynamiques en vue de découvrir le processus interne et non-objectif de la nature. C'est en cela que cette physique diffère d'une physique empirique qui ne s'occupe que du versant objectif, de « l'extérieur »<sup>58</sup> de la nature. Or, pour la physique spéculative, la nature est un tout organisé, elle est productivité aussi bien que produit, elle est la cause de ses propres parties.

La philosophie de la nature se distingue ainsi d'une science naturelle parce cette dernière analyse des phénomènes fixes et les décrit, alors que la philosophie de la nature est une tentative pour comprendre l'auto-construction de la nature jusqu'à la production des produits fixes. La philosophie de la nature est « Naturphilosophie » et non pas « Philosophie der Natur » parce qu'à travers une interprétation réaliste de la science, la Nature devient le sujet même de la formation de la nature. La philosophie se définit ici comme la science de la productivité de l'être et puisque l'être est lui-même productivité, la philosophie est la science de l'être se produisant en elle.

---

<sup>57</sup> SW. III, 279.

<sup>58</sup> SW. III, 275.

## § 2. La métaphysique de la nature

Dans « *l'Esquisse* » et dans « *L'introduction à l'Esquisse* », nous pouvons saisir l'équilibre que Schelling essaye de faire entre sa volonté de fonder une métaphysique et son souci de l'explication empiriste. Dans *L'introduction*, il explique le rapport que la physique spéculative entretient avec les sciences positives. La physique speculative comprend la nature comme production de soi suivant ses propres principes inconditionnés. C'est en ce sens que pour elle, la nature est nécessaire. La philosophie de la nature se distingue d'une science de la nature par le fait que cette dernière est incapable de concevoir la possibilité même de son objet. Par conséquent la question « Pourquoi y a-t-il en général un domaine de l'expérience ? » reste dans une science empirique sans réponse. Cette question proprement philosophique constitue au contraire toute la problématique de la philosophie de la nature qui tente de retrouver le principe de la possibilité de la nature, de rattacher nos représentations de la nature à la structure de notre esprit. Il ne suffit donc pas, dans le cadre de la philosophie de la nature de définir l'objet comme le simple opposé du sujet. Le fait même qu'il ne peut y avoir de réalité sans limitation nous invite à remplacer la conception de l'objet comme obstacle par celle d'un moyen, ou mieux d'une condition de la réalité effective. L'objet est la trace même de l'activité infinie. Il est indispensable donc de réconcilier le fini avec de l'effectivité, en vue de fonder une philosophie de la nature dans laquelle la nature sera le principe autonome d'organisation et d'activité productrice infinie, contrairement à une nature conçue comme simple extériorité empirique. La philosophie de la nature a donc pour tâche de reprendre les organisations de la nature proposées par les sciences et de les réélaborer en tenant compte de l'analogie de l'esprit. Elle ne s'intéresse pas aux observations et aux déductions tirées de ces observations ; elle saisit plutôt, dans chaque individualité, la manifestation de l'esprit. A partir de l'idée de la nature comme totalité organisée et cohérente, la philosophie de la nature tâche de dévoiler le principe d'organisation, l'âme du monde que présuppose toute approche empirique<sup>59</sup>. La physique spéculative suit la voie du dynamisme, elle s'occupe seulement des causes primitives du mouvement dans la nature c'est à dire qu'elle s'occupe uniquement des phénomènes dynamiques. Elle s'oriente vers la pulsion productrice interne de la nature

---

<sup>59</sup> SW. II, 20.

et donc vers ce qui est non objectif dans la nature. La physique empiriste reste une physique incapable d'atteindre la source ultime du mouvement. Par conséquent, elle ne s'occupe que des mouvements secondaires et identifie le mouvement mécanique comme le mouvement primitif. Elle s'oriente vers la « surface » de la nature ; vers son versant extérieur qui est l'objectif. La recherche de la cause absolue du mouvement ne peut pas être résolue de façon mécanique, puisque le mouvement y naît à l'infini à partir d'un autre mouvement. La physique empiriste collectionne les faits relatifs aux objets qu'elle étudie et le but de Schelling est au contraire de dissocier la science et l'empirie.

*« Dans ce qu'on appelle aujourd'hui la physique, l'empirie et la science sont mélangées l'une à l'autre et c'est pourquoi cette physique n'est ni l'une ni l'autre. Notre but est précisément eu égard à cet objet, de séparer la science, l'empirie comme l'âme et le corps et en n'acceptant rien dans la science qui ne soit pas susceptible d'une construction a priori, de dépouiller l'empirie de toute théorie et de la rendre à sa nudité primitive »<sup>60</sup>.*

## 2.3. La Naturphilosophie et les sciences de la nature

### § 1. Distinction du point de vue de la forme

La philosophie de la nature et les sciences naturelles se différencient du point de vue de la forme. Selon Schelling, le savoir scientifique est aussi bien le domaine de la théorie que de l'empirie ; il fait tout autant de la construction a priori ainsi que a posteriori. Le problème apparaît lorsque les sciences veulent fonder leurs recherches empiriques par des théories inadéquates, car alors elles s'éloignent de la véritable empirie. L'empirie considère son objet comme quelque chose de produit et achevé alors que la science le considère dans son devenir et comme quelque chose qui doit d'abord être produit. Selon la conception commune, c'est la productivité qui disparaît dans le produit. Or pour la philosophie de la nature, c'est le produit qui disparaît dans la

---

<sup>60</sup> SW. III, 283.

productivité. Dans la nature le concept et l'acte sont simultanés et sont unis. Le concept passe directement dans le produit et ne se sépare pas de lui. Cette identité ne peut pas être conçue par l'empirique qui ne voit que l'effet dans la nature. Et lorsque l'empirie rentre dans le domaine de la science, elle ne conduit qu'à des domaines comme la physique purement empirique. C'est uniquement de la nature comprise comme un objet que nous disons « qu'elle est ». Au contraire, seule la nature en tant que sujet, en tant que productivité est « être ». La productivité absolue est une infinité idéale qui se transforme par un devenir infini en une infinité empirique ; chaque série infinie n'est autre qu'une infinité idéale. Le point de départ de la science n'est donc pas une chose, un produit mais l'inconditionné sur lequel se porte la recherche de la physique spéculative.

« Comme tout ce dont on peut dire qu'il « est », est de nature conditionné, seul l'être lui-même peut être l'inconditionné. Mais puisque l'être singulier, en tant qu'il est quelque chose de conditionné, ne se laisse penser que comme une limitation déterminée de l'activité productive (de l'unique et le dernier substrat de toute réalité), en conséquence l'être lui-même est cette même activité productive pensée en son caractère illimité. Pour la science de la nature, la nature n'est donc primitivement que productivité, et la science doit partir de cette productivité comme de son principe »<sup>61</sup>.

L'empirie n'acquiert sa signification que par la théorie. L'ambition de la philosophie est de fonder des théories a priori pour pouvoir garantir la pureté empirique des expériences. Le savoir scientifique et philosophique se distinguent d'un côté, il y a la diversité des sciences positives et de l'autre, l'unicité du savoir philosophique. Les sciences ne peuvent fonder leur rationalité que si elles dépassent leur frontières pour être consciente de ce qui les lie entre elles.

L'intérêt de Naturphilosophie se voit dans sa façon de déduire des conséquences philosophiques à partir de sa conception de la nature décrite par sa philosophie de la nature et de fonder systématiquement sa conception. Les phénomènes naturels ne sont pas pensés comme le changement de rapports issues des forces originaires de la matière, ils sont plutôt la « métamorphose » de ces forces. La philosophie de la nature a pour

---

<sup>61</sup> SW. III, 284.



tache de rapporter les phénomènes à ce qui constitue leur réalité et les met en rapport avec la totalité de la nature. La nature est un tout présent à toutes ses parties, elle est un organisme et en tant que tout organique<sup>62</sup>, elle ne peut pas être isolée par une science particulière, elle ne peut plus être l'objet d'une science qui étudie un domaine particulier du réel. Il faut plutôt élever les sciences positives à la science philosophique puisque déduire tous les phénomènes naturels à partir d'une présupposition absolue revient à faire de notre connaissance la construction de la nature elle-même. C'est faire une science de la nature a priori. De plus, comme la possibilité même de la déduction de tous les phénomènes naturels à partir d'une présupposition ne peut être prouvée par les faits, une physique spéculative est possible, une théorie de la nature comme science de la nature est possible. Mais elle est aussi nécessaire car les sciences positives doivent se rapporter à la philosophie vu qu'une recherche expérimentale qui n'est pas guidée par une théorie, est une recherche aveugle. « *Notre science doit remplir l'exigence d'associer à ses constructions a priori les intuitions extérieures correspondantes, sinon ces constructions n'auraient pour nous pas plus de sens que la théorie des couleurs pour l'aveuglé* »<sup>63</sup>.

La *Naturphilosophie* est donc une physique spéculative en ce sens qu'elle veut fonder le point de vue physique dans la spéculation.

## § 2. Distinction du point de vue du contenu

La philosophie de la nature et les sciences naturelles se différencient en outre du point de vue de leur contenu à cause de l'insuffisance des sciences positives qui ne conçoivent la nature qu'en tant qu'objet, qu'en tant que produit. Nous pouvons même dire que cette perspective les rend erronée puisque les principes qu'il faudrait poser pour sortir de cette perspective qui ne reflète pas la vérité, sont la plupart du temps des principes qui dépassent leurs domaines d'études, des principes qui lui sont complètement étrangères. Par exemple le mécanisme ne s'occupe que de l'aspect superficiel de la nature, il ne fait qu'abstraire tout ce qui constitue la réalité de la nature.

---

<sup>62</sup> SW. III, 279.

<sup>63</sup> SW. III, 280.

La conception de la nature de Schelling lui donne une vision du monde complètement différent de celui du mécanisme. D'une part, en cherchant la trace de l'esprit dans la nature et en essayant dans cette recherche de rapprocher le plus possible la nature et l'esprit, il adopte un point de vue spiritualiste. D'autre part, il comprend la nature comme un grand organisme, comme étant le lieu du développement progressif d'une même activité.

En 1797, Schelling critique la conception matérialiste du monde. Selon Kant la matière se constitue d'une force attractive et d'une force repulsive. Elle est le résultat de ces deux forces. Par conséquent elle ne peut pas être un concept primaire. Chaque chose fixe naît de la polarité des deux opposés et la matière étant le troisième terme, elle fournit le point de l'équilibre pour la méthode dialectique. Selon Schelling, le troisième terme n'est pas la matière, mais la pesanteur. La force de la pesanteur<sup>64</sup> est la qualité sensible fondamentale du monde matériel. Elle consiste à pousser vers le bas chaque chose qui constitue le monde et par cela, elle s'oppose à une autre force qui va dans le sens inverse, à savoir la force de la lumière. C'est par cette nouvelle opposition des forces issue de l'opposition précédente, que la matière nous semble être fixe.

Cette critique du matérialisme se transforme en une critique générale, du mécanisme en 1798. Le mécanisme est incapable de comprendre le monde parce qu'il ne s'occupe que des entités statiques et, par conséquent, il n'est pas apte à montrer les causes du déroulement d'un mouvement. Parler de l'objet à partir d'une causalité absolue, étrangère à l'homme, c'est rater l'expérience naturelle elle-même. Le dualisme cartésien n'est donc rien d'autre du point de vue de Schelling, qu'une corruption philosophique qui nous amène vers le dogmatisme. La philosophie de la nature est en complète opposition avec la conception de la nature de Descartes qu'elle juge comme et conduisant à une nature morte et purement mécanique.

A l'opposé, la conception organiciste de la nature selon laquelle tous les phénomènes sont intégrés dans une même totalité nous renvoie à une conception hiérarchique puisque à l'intérieur de cette activité vitale, chaque phénomène apparaît comme une « puissance » de l'activité même. Il y a donc une gradation qui va des êtres moins parfaites c'est-à-dire la simple matière vers les êtres concrétisant l'esprit, c'est-à-

---

<sup>64</sup> Elle se distingue de la gravitation qui est seulement une de ses manifestations.

dire l'homme. La conception du monde schellingienne est donc nettement distincte de celle du mécanisme. Alors que pour le mécanisme ; la nature n'est autre qu'un ensemble de parties qui sont parfaitement homogènes entre elles et qu'il n'est possible de parler des parties que parce qu'elles se différencient *quantitativement*, la philosophie de la nature trouve le fondement de la nature dans l'organique, pense la nature comme une matière animée, ayant des parties hétérogènes et qui se différencient *qualitativement*. De plus, alors que le mécanisme explique tout mouvement par la loi d'inertie, la philosophie de la nature conçoit la nature comme s'expliquant essentiellement par la force et l'activité.

« Aucune substance d'un produit n'est simplement pensable sans qu'il soit constamment reproduit. Le produit doit être pensé comme anéanti à chaque instant et à chaque instant à nouveau reproduit. Nous ne voyons pas à proprement parler la substance d'un produit, mais seulement sa reproduction constante »<sup>65</sup>.

## 2.4. La physique spéculative et les mathématiques

### § 1. La construction chez Kant et chez Schelling

Pour comprendre le concept de « construction » dans la philosophie de Kant, nous nous référons à la partie *Methodlehre* de la *Critique de la Raison Pure*, où apparaît la distinction entre la philosophie et les mathématiques en ce qui concerne la connaissance rationnelle a priori.

Les intuitions mathématiques sont non-empiriques du fait que la connaissance est à a priori et pure, mais ceci n'explique pas comment cela se fait ; alors que les intuitions sont particulières ; elles correspondent à un concept universel. La validité universelle des mathématiques ne provient pas seulement de la pure intuition, ni seulement de purs concepts ; mais bien du processus de la construction de ces concepts.

---

<sup>65</sup> SW. III, 288.

Construire un concept veut dire représenter a priori l'intuition qui lui correspond. Une figure géométrique par exemple n'est ni un objet individuel, ni une intuition ; elle est le résultat de l'acte de construction du concept où l'acte suit certaines règles. Et n'importe quelle autre figure ayant les mêmes propriétés suit nécessairement les mêmes règles. Ainsi, la connaissance mathématique contemple l'universel dans le particulier. Autrement dit, le particulier est déterminé sous certaines règles universelles de construction ; l'objet du concept doit être pensé comme déterminé universellement. Les concepts a priori des mathématiques sont universels, nécessaires et évidents parce qu'ils sont construits a priori dans l'intuition ; parce qu'ils sont déterminés dans l'intuition.<sup>66</sup> De plus, les mathématiques créent leurs propres concepts à partir des premiers grâce aux axiomes, aux définitions et des démonstrations. Cette capacité fait défaut en philosophie. Selon Kant, les philosophes sont incapables de construire a priori leurs propres concepts parce qu'ils ont besoin d'une intuition non-sensible a priori qui n'existe pas. Par conséquent, les concepts philosophiques ne sont pas évidents. Même si la philosophie atteint la certitude, ce n'est qu'une certitude intuitive, elle ne peut que l'expliquer mais pas la démontrer comme les mathématiques. La démonstration en mathématique est possible grâce à la construction en mathématique qui nécessairement doit fonder des preuves apodictiques pour ses propres propositions. Pour Kant, la méthode de la philosophie est la connaissance rationnelle des concepts alors que la méthode des mathématiques est la connaissance rationnelle de la construction des concepts. La philosophie considère le particulier dans l'universel en subsumant une perception ou un concept individuel sous un concept universel. Au contraire les mathématiques considèrent l'universel dans le particulier en démontrant l'universel dans le particulier par l'acte de construction.

Dans la *Première Critique*, Kant condamne la science métaphysique en raison des preuves insuffisantes de la métaphysique. Le résultat auquel Kant aboutit à la fin de ce livre est que la connaissance effective du suprasensible est impossible et que les objets métaphysiques sont de simples idées de la raison qui ne peuvent jamais tomber dans l'expérience sensible. Malgré ce résultat, quelques années plus tard, en 1786, Kant va repenser la possibilité d'une construction métaphysique. Les mathématiques sont

---

<sup>66</sup> Par exemple ; nous construisons les objets dans l'espace et le temps et nous les considérons comme des quantités.

toujours considérées comme la condition *sinequa non* de toute science naturelle véritable, mais, rajoute Kant, pas la condition suffisante. Si nous voulons que la physique soit une véritable science, il faut à tout prix que les mathématiques puissent être appliquées à des corps et, pour cela, il faut introduire les principes de la construction des concepts appartenant à la possibilité générale de la matière en général. Autrement dit, il s'agit d'introduire la métaphysique comme la partie aussi essentielle que les mathématiques dans la science naturelle pure. Appliqué à la physique newtonienne, cela donne la méthode suivante : construire d'abord le mouvement comme pure quantité sans rien prendre du domaine de l'expérience, puis construire a priori la vitesse et enfin opérer la construction du concept de la matière sur base de la connaissance rationnelle.

C'est peut être ce texte qui influence Schelling parce qu'en 1797, apparaît pour la première fois le concept de construction où elle signifie l'activité originale du Moi et de ses deux tendances originaires plutôt qu'une méthode philosophique. Schelling fait une analogie avec l'activité du géomètre pour décrire l'activité du philosophe. Selon lui, ces deux activités sont identiques au sens où il s'agit d'une activité qui doit construire son propre objet pour pouvoir connaître d'une manière précise. Le philosophe comme le géomètre construit son objet lui-même et, ainsi, il peut l'observer immédiatement, le géomètre avec son sens externe, le philosophe avec son sens interne ; l'organe de la philosophie. Si nous voulons que la philosophie soit une science évidente, alors elle doit commencer comme la géométrie par un postulat qui demande une construction originelle.

Le but ultime de la philosophie transcendantale de Schelling était de rapporter à l'identité intuitive l'activité inconsciente et consciente qui constitue l'unité du Moi. L'activité inconsciente du Moi absolu crée un Moi empirique et une nature empirique comme corrélat réciproque du Moi. La philosophie transcendantale a la tâche de rendre certaine cette activité créative et d'unir par la synthèse intuitive la nature qui est le produit inconscient du Moi avec la conscience de soi; d'unir l'objectif avec le subjectif, la nécessité et la liberté. C'est pour cela que Schelling fait l'intuition intellectuelle, l'activité productive du Moi et du Non-Moi, le centre de sa philosophie. Une philosophie transcendantale ne peut être comprise que si elle réalise son acte par cette

force interne de construction. Ainsi, le processus dynamique qui constitue la nature est l'auto-construction même de la matière répété à des niveaux différents. La déduction du processus dynamique est donc la construction philosophique de la matière et, comme toute construction véritable, cette construction est aussi génétique, c'est-à-dire comme un processus dans lequel quelque chose doit être comprise comme le produit nécessaire de ce qui a précédé.

Philosopher sur la nature signifie en 1799 créer la nature et, pour cette raison-là, même si elle est a priori elle n'est plus transcendantale mais empirique ; elle est un empirisme inconditionné. La voie du sens interne conçu comme organe de la philosophie devient alors insuffisante pour confirmer l'objet de la philosophie de la nature. Le sens interne de 1797 va alors être remplacé par l'intuition intellectuelle en 1799, mais une intuition intellectuelle précisément objective.

« La raison même qui explique que même ceux qui ont bien compris l'idéalisme ne comprennent pas la philosophie de la nature est qu'il leur est difficile ou impossible de s'affranchir du subjectif de l'intuition intellectuelle. – Je requiers, en vue de la philosophie de la nature, l'intuition intellectuelle, comme elle est requise dans la Doctrine de la science ; mais je requiers d'autre part encore l'abstraction de l'intuitonnant dans cette intuition, abstraction qui me laisse le purement objectif de cet acte, lequel est en soi simplement sujet-objet, mais nullement =Moi, pour la raison plus d'une fois indiquée »<sup>67</sup>.

Autrement dit, il s'agit d'abstraire le sujet de l'intuitonnant et de s'élever à l'intuition intellectuelle de la nature. Mais cette méthode demande à son tour réviser la condition du commencement de la philosophie : poser un postulat au départ à la manière d'une géométrie parce qu'avec l'intuition intellectuelle objective, l'Absolu va être reconnu directement non pas seulement comme une possibilité mais comme ce qui est réellement instauré. L'intuition intellectuelle est une évidence en soi et elle est immédiate. Par conséquent, la tâche de la philosophie n'est plus de prouver le postulat posé par une argumentation discursive mais, au contraire, exposer directement les oppositions et les multiplicités qui sont les caractéristiques du domaine de l'expérience. Elles sont toutes les deux sensibles et intellectuelles du point de vue de l'Absolu par conséquent elles doivent être exposées comme des réalités. Cette exposition de l'universel

---

<sup>67</sup> SW, IV, 87- 88.

et du particulier dans leur indifférence absolue est la construction et la construction n'est plus simplement la méthode de la philosophie mais la philosophie elle-même. La construction philosophique n'est ni analytique ni synthétique, mais démonstrative. Dans chaque démonstration est démontrée quelque chose de particulier à partir de l'universel. Mais ici il s'agit d'une démonstration qui va au-delà de la démonstration commune parce que cette démonstration se veut absolue en identifiant absolument l'universel et le particulier. La philosophie ne donc donne pas une simple explication comme le défendait Kant, mais elle démontre la vérité de ses propositions directement par le moyen de la construction. Elle exprime l'identité de l'être et de la pensée, de l'infini et du fini par l'unité du particulier et de l'universel. Les mathématiques traitent aussi de l'infini et du fini mais d'une manière séparée : le domaine du fini, le domaine de l'être est l'objet de la géométrie, le domaine de l'infinie, le domaine de la pensée est celui de l'arithmétique. Ce que ces deux domaines expriment séparément, la philosophie l'exprime dans une unité absolue. Il n'y a pas de division, c'est d'ailleurs pour cela qu'il faut faire l'abstraction de la subjectivité de l'intuition intellectuelle pour pouvoir atteindre la connaissance de cet absolu en et pour soi. La philosophie commence actuellement par l'universel et procède de là vers le particulier qui est toujours déjà assimilé dans l'unité posée au départ. Elle construit ceux qui sont déjà présents d'une façon abstraite et pour prouver leur véracité, elle adopte le regard de l'absolu qui conserve l'essence et la réalité du particulier.

## § 2. Du positivisme à la physique spéculative : la physique quantique

L'intervention de la philosophie dans la science montre son exigence la plus ultime à l'heure actuelle. Nous vivons une époque dans laquelle nous héritons de la naissance d'une physique nouvelle, appelée la physique quantique. Au XX<sup>ème</sup> siècle, avec la découverte des « infiniment petits » les particules qui constituent les atomes, c'est-à-dire les électrons et les nucléons formées par des protons et des neutrons, la physique « classique » du XIX<sup>ème</sup> siècle se trouve en difficulté, voire incapable de les décrire par ses méthodes qui étaient jusque-là suffisantes. Une nouvelle théorie de la physique la physique quantique apparaît pour pouvoir décrire ce nouveau domaine des *quanta*. Alors que la pensée classique de la science, c'est-à-dire le positivisme, veut un absolu

détermination des faits pour fonder une réalité unique, avec la naissance de cette nouvelle ontologie scientifique, il devient impossible de partir des faits d'une réalité précomposée dans laquelle toute chose a une réalité individuelle.

L'avènement de la théorie des cordes, encore très vague pour proposer des conclusions rigoureuses, attire notre attention du point de vue de son élaboration scientifique. Sa formulation reste inconnue, son objet reste improuvable par expérience, des multitudes de solutions sont possibles pour une même équation mathématique, plusieurs théories contenues dans une théorie ont toutes une validité théorique et, même si de nouvelles théories naissent pour les vérifier, elles restent irréfutables. Ces caractéristiques de la théorie lancent un nouveau débat concernant la scientificité de la théorie. D'une part, il est possible de l'admettre au sens où la théorie physique cherche depuis toujours à permettre d'unir l'univers dans son entièreté, d'autre part, il est possible de refuser sa scientificité et de dire que cette théorie n'est pas l'affaire de la physique mais de la métaphysique. Comment distinguer ce qui est métaphysique et ce qui est physique ? Plus important, puisqu'encore aujourd'hui, notre attitude quant au savoir est déterminée. Comment s'établit la relation de la science en général à la métaphysique ?

« Les sciences ont toujours plus de valeur et d'intérêt à mesure qu'on les voit capables d'une relation profonde et effective à la plus haute des sciences, la philosophie ; et ceux-là ne savent pas ce qu'ils font qui, par un déplorable malentendu, s'efforcent de séparer le plus possible leur spécialité scientifique de la philosophie, car si accorde à leur science une estime dont eux-mêmes profitent, c'est seulement à cause de cette relation à la science supérieure, relation sinon proclamée, du moins par la suite des développements antérieurs de la philosophie, considérée comme un fait. Toutes les fois que s'annonce un changement dans la marche de l'esprit ce sont d'abord les organes les plus élevés donc les plus sensibles qui doivent le signaler»<sup>68</sup>.

Avec l'émergence de l'esprit de positiviste au XIX<sup>ème</sup> siècle, devenu la doctrine de toute la pensée jusqu'à nos jours, les scientifiques souhaitent découvrir les lois de l'univers au moyen de la seule observation de la Nature. Il n'y a plus de place pour la métaphysique, pour la philosophie qui cherche l'étant dans sa totalité, parce qu'il faut renoncer à tout prix à ce qui échappe à une explication rationnelle et vérifiable afin de

---

<sup>68</sup> SW, X, 122.



connaître les faits réels. Le modèle scientifique devient alors celui qui n'accepte rien en dehors de « ce qui est donné » afin de développer une méthodologie solide et évidente à partir de l'observation pour dévoiler l'organisation de l'univers. Mais comment, malgré l'assise solide de la méthodologie, pouvons-nous parvenir à la compréhension authentique du monde et de la nature si nous sommes blindés par des représentations de la réalité qui nous proviennent d'une doctrine ? Comment pouvons-nous ouvrir une nouvelle voie si la construction de nos pensées est déjà érigée par une « fausse » nature ?

« Les hypothèses mécaniques et atomistes de l'ancienne physique ne permettaient guère, vis-à-vis des phénomènes naturels, qu'un intérêt comparable à la curiosité qui cherche à pénétrer les tours d'un prestidigitateur. Vos explications sont belles et bonnes, aurait-on pu dire à ces savants, elles peuvent contenir à la rigueur si on vous accorde ces corpuscules avec leurs figures, avec ses matières subtiles, ces canaux creusés tantôt ainsi tantôt autrement, munis de soupapes dans ce sens ou dans l'autre ; mais il y a une chose que vous n'expliquez pas : c'est la raison même de toutes ces dispositions, et comment la nature peut se plaire à de tels tours d'illusionnistes »<sup>69</sup>.

Puisque nous avons, grâce à Schelling, ôté la barrière que posait la chose en soi, la nature est comme ce qu'elle apparaît être. L'idéalisme de Schelling est peut-être le réalisme le plus authentique qui permet de développer une philosophie de l'idéal-réalisme dans laquelle la connexion entre l'objet et le sujet se retrouve dans l'activité organique de l'absolu.

A partir de la physique quantique dans laquelle l'image du réel est un tissu de probabilités, il est plus possible de ne tenir compte que des déterminations positives pour les composer en une réalité unique. La mécanique ondulatoire nous apprend que les déterminations que nous fixons ne suffisent pas à former une réalité complètement accessible. Il reste toujours des paramètres cachés empêchant de déterminer entièrement ce que nous sommes en train d'analyser. Nous ne pouvons donc plus construire la réalité entière à partir des réalités individuelles parce que ces choses existantes ne sont pas individuelles mais générique et l'appareil utilisé qui auparavant était le prolongement de nos sens reste insuffisant pour nous permettre de connaître l'état de la chose.

---

<sup>69</sup>SW, X, 121.

Mais, si nous ne pouvons pas connaître l'objet par l'appareil, comment allons-nous atteindre la nature en soi ? Dans la relation entre l'appareil, l'observateur et l'objet<sup>70</sup>, l'appareil perd sa fonction de présenter l'objet cherché, il ne nous reste alors que l'observateur, c'est-à-dire nous-même. Selon le postulat classique, l'observateur est faillible et il se peut qu'il se trompe. Mais, étant donné que l'objet et l'appareil sont extérieurs à l'observateur, il y a un moyen de connaître l'objet objectivement en passant par l'appareil. La physique quantique révisé cette idée et donne un nouveau rôle à l'observateur. Connaître un objet n'est possible que si l'observateur a une faculté d'introspection. L'objectivité de la connaissance provient de la capacité de l'observateur à connaître immédiatement l'état de la chose. Des idées archétypiques sont nécessaires pour notre expérience de la nature organique. En tant que créativité intellectuelle pour l'expérience, elles doivent être la cause constituante de l'expérience. « *L'idée d'un sujet incarné est nécessaire pour comprendre le microscope et la microphysique* »<sup>71</sup>. Par cette activité créatrice, nous partageons avec la nature sa propre force générative et, dans cette activité, nous nous identifions avec la nature. Il n'y a que la conscience d'un Moi qui peut être séparée d'un système total qui cherche l'état pur d'une chose qui va pouvoir construire une nouvelle objectivité en vertu de son observation. Il faudrait donc arrêter de sous-estimer notre capacité intellectuelle à construire la nature en y participant. Un objet quantique est un objet qui n'a pas d'existence actuelle. Les découvertes dans le domaine quantique se font par conséquent sous forme de théorie, sous forme de question et quelle que soit la solidité des expériences, une théorie peut tout changer car l'existence ne surgit que par une pensée qui s'annexe à l'appareil. Ainsi, l'opération de l'observateur est un engagement par lequel surgit l'existence.

---

<sup>70</sup> Pour un quelconque système  $\Psi$ , la relation objet/appareil/observateur est représentée de la façon  $\Psi(x, y, z)$  où  $x$  est l'objet,  $y$  est l'appareil et  $z$  est l'observateur.

<sup>71</sup> MERLEAU PONTY, M., *La Nature, notes, cours du collège de France*, Paris, Seuil, [1968], 1994, p. 137.

CHAPITRE III : LA CONTRIBUTION DE LA NATURPHILOSOPHIE A  
LA PHILOSOPHIE MODERNE ET A LA SCIENCE MODERNE

### 3.1. Descartes et le commencement de la philosophie négative

#### § 1. Descartes selon la « Contribution » de 1832<sup>72</sup>

« Dans une introduction à la philosophie proprement dite, une rétrospective des systèmes précédents peut elle aussi sembler opportune, du moins du titre de complément – et cela pour différentes raisons. La science, elle aussi, est une œuvre du temps, elle est engagée dans un développement continu. Tout homme qui se croit en état de la faire avancer d'un pas, petit ou grand, sera naturellement enclin à préciser sa relation aux moments précédents »<sup>73</sup>.

Voici les premières lignes de l'introduction de la « *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, Leçons de Munich* »<sup>74</sup>. L'objectif de Schelling nous semble être manifeste ; il va retracer l'histoire de la philosophie moderne à travers un exposé historique qui va examiner les principaux systèmes philosophiques qui lui sont antérieurs pour situer sa propre philosophie par rapport à ce qui lui précède et expliquer en quoi elle en est une contribution. La présentation de cet exposé historique commence avec Descartes continue ensuite avec Spinoza, Leibniz et Wolf, puis avec Kant, Fichte et l'idéalisme transcendantal arrive jusqu'à la philosophie de la nature de Schelling<sup>75</sup>. La philosophie selon Schelling est une « *science où l'on commence absolument par le commencement* »<sup>76</sup>, où « commencer par le commencement » signifie ne rien admettre de la philosophie antérieure et ne rien présupposer comme démontré par elle.

On peut se demander pourquoi la philosophie moderne est inaugurée par Descartes. La raison invoquée par Schelling serait qu'avec Descartes s'est effectué une

---

<sup>72</sup> Il peut sembler à première vue incohérent et confus le choix d'un texte qui est si tardif. Certes, suivre les textes de la première philosophie de Schelling par un texte qui date de 1832 ne va pas de soi. C'est pour cette raison là nous voulons préciser que la *Contribution* nous semble important du fait qu'elle développe une conception de la nature du point de vue cosmologique de A<sup>2</sup> et qu'elle fait une synthèse de la façon la plus détaillée. La *Contribution* développe la genèse de la théorie spéculative que nous ne trouvons pas dans les œuvres antécédentes.

<sup>73</sup> SW, X, 3.

<sup>74</sup> Pour comparer en détail les trois différentes versions, cf. M.C. Challiot-Gillet *Schelling, Philosophie en extase*, Paris, PUF, 1998, pp. 15 et 52-53.

<sup>75</sup> L'exposé ne s'arrête pas avec la partie consacrée à la philosophie de la nature, il continue avec les chapitres intitulés « Hegel », puis « Jacobi, Le théosophisme » et, enfin, « l'opposition des nations en matière de philosophie », mais ces chapitres ne seront pas le sujet de ce travail.

<sup>76</sup> SW, X, 15.

« rupture complète » par rapport à la philosophie qui lui a précédé. Le projet cartésien consiste en effet en la redéfinition totale comme si nul n'avait jamais philosophé avant<sup>77</sup>. Le caractère commun des systèmes appartenant à cette philosophie appelée moderne qui garantit la continuité, découle donc de la philosophie de Descartes. L'exposé historique n'est donc pas un simple rappel du passé mais une préparation *pédagogique*<sup>78</sup> qui envisage de mettre en évidence le caractère commun de ces systèmes afin d'arriver au but essentiel des *Leçons*, c'est-à-dire de montrer en quoi sa propre philosophie est une « contribution » *nécessaire* à une philosophie moderne sans rupture.

La philosophie cartésienne s'annonce par la question « qu'est-ce qui est premier pour moi ? »<sup>79</sup> Descartes parvient à mettre en doute tout ce qui se présente à sa conscience et se demande s'il reste quelque chose. La réponse est positive, il reste « lui-même qui doute » c'est-à-dire lui-même en tant qu'il pense. En 1637, dans le *Discours de la Méthode*, l'ego se déduit directement du « je pense ». Par la formule « ego cogito, ergo sum » le « je » devient le premier principe de la philosophie, cette formule permettant de conclure l'être du « je » à partir de la pensée. Le « je » dans *l'ego cogito ergo sum* est le terme qui dans un même et unique mouvement, met en œuvre deux verbes ; penser et être. « *Je connu de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser.* » Or, une pensée qui pense doit déjà être, il y a donc une équivalence inconditionnée et générale entre l'acte de penser et le fait d'être. Les raisons qui amènent Descartes à douter des autres choses ne l'amènent pourtant pas à douter de lui-même comme un être pensant. Schelling écrit en citant Descartes :

« Quel que soit mon état actuel, veille ou rêve, il ne reste pas moins que je pense et je suis, et même si précédemment je me suis trompé du tout au tout, je n'en étais pas moins, puisque je me trompais et quelque artifice qu'on suppose à l'auteur de la nature, il ne peut cependant pas me tromper à cette égard, car pour être trompé, je dois être »<sup>80</sup>.

et il continue plus loin :

« ...plus je doute, plus je vérifie mon existence – donc, de quelque côté que je me tourne, je n'ai pas d'autre issue que de dire : je doute, je pense, donc je suis »<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> SW, X, 4.

<sup>78</sup> M.C. Challiot-Gillet, *Schelling, une philosophie de l'extase, op.cit.* p. 31.

<sup>79</sup> SW, X, 16.

<sup>80</sup> SW, X, 8.

<sup>81</sup> *Ibid.*

L'objet principal du doute est la possibilité de se convaincre d'une existence quelconque. Lorsqu'il s'agit des choses extérieures le doute nous semble être insurmontable parce que même si nous avons une représentation des choses extérieures, il nous reste à savoir si ces objets existent et s'ils existent comme nous nous les représentons.

« Le doute de Descartes au début, concerne seulement les choses sensibles: mais il ne peut pas mettre en question leur réalité de manière générale et inconditionnée, car je dois pourtant bien leur reconnaître, dans un sens ou dans un autre, de la réalité. Le vrai sens de mon doute peut seulement être celui-ci : je ne puis croire que les choses sensibles existent au sens où existe l'Être originel, l'Être qui est par lui-même ; car leur existence n'est pas originelle, elles nous apparaissent comme le produit d'un devenir ; or, tout produit d'un devenir n'a qu'une réalité relative, donc douteuse [...]»<sup>82</sup>.

C'est parce que nous ne pouvons pas répondre directement à la question de l'existence des choses sensibles que Descartes pose l'exigence de trouver un point pour que « *la pensée et l'être coïncident immédiatement* »<sup>83</sup>. Comment Schelling interprète-t-il la formule « ego cogito, ergo sum »? Nous relevons trois points de développement de la critique schellingienne dans les *Contributions* à propos de cette formule : premièrement il est question de la définition du « est », deuxièmement de l'immédiateté de la relation entre penser et être et enfin sur l'insuffisance de la formule qui – à notre avis – fournit les prémisses d'une nouvelle interprétation de la différence entre la formule de 1637 « ego cogito, ergo sum » et celle de 1641 « ego sum, ergo existo ».

Dans la formule « ego cogito, ergo sum », « est » signifie « en tant que pensée ». Par le connecteur logique « donc » le « je pense » se lie au « je suis » par la déduction. Le « je suis » signifie simplement que « je suis un être pensant » ; « *Descartes n'affirme ce je pense que dans la mesure où il pense et où il doute. La pensée n'est qu'une détermination ou une manière, un mode de l'être et on peut même dire que ce cogitans signifie seulement : je suis en état de pensée* »<sup>84</sup>. Le *cogito ergo sum* ne va donc pas plus

---

<sup>82</sup> SW, X, 6.

<sup>83</sup> Dans cette expression comme le souligne Jean-François Marquet au bas de la page 21, Schelling attribue à Descartes ses propres formules qu'il utilise dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*. Nous verrons la raison de cette attribution dans la suite de travail lorsque nous examinerons de plus près la critique de Schelling apportée à la formule « ego cogito, ergo sum ».

<sup>84</sup> SW, X, 9.

loin que dire « je suis d'une certaine manière », en tant que « pensé » ; « je suis dans cette manière d'être qu'on appelle penser ». L'ontologie que depuis Aristote étudie l'étant en tant qu'étant devient avec Descartes une science de l'étant en tant que connu. Elle connaît l'objet en tant que pensable. L'étant ne fait plus référence à un être quelconque mais à l'ordre et à la mesure par lesquels il est connaissable par un *je pense*, par ce qui est le plus clair et distinct, extrait du doute métaphysique.

Selon Schelling ce *je pense* repose sur une double assise. La première est « ce qui pense en moi ou ce qui doute », la deuxième est « ce qui réfléchit sur cette pensée, sur cette doute ». Or ce n'est que si la deuxième reconnaît la première comme identique à lui-même qu'il nous est possible de parler d'un « je pense ». « *Le je pense n'est donc pas en fait quelque chose d'immédiat mais le produit d'une réflexion sur la pensée présente en moi* »<sup>85</sup> conclut Schelling. La première est objective parce qu'elle ne dépend pas de la deuxième pour penser, elle continue à penser sans avoir besoin de la deuxième qui pense à elle. La première consiste donc en « la vraie pensée » aux yeux de Schelling et elle doit être objective, indépendante de ce sujet qui réfléchit sur elle. Au contraire, chez Descartes, la pensée originelle coïncide avec cette deuxième qui est subjective ; le *je pense* est l'affirmation de la subjectivité à laquelle tout le reste s'attache et ce reste est également vrai dans la mesure où l'on voit aussi clairement et distinctement que le *je pense*. Or, selon Schelling le *je pense* cartésien est loin d'être clair et distinct ; pour lui c'est une certitude plutôt aveugle et irréfléchi car

« puisqu'il y a ici deux éléments – ce qui pense et ce qui réfléchit sur cette pensée en le posant comme identique à soi – ou puisqu'il existe une pensée objective, indépendante de moi, le sujet réfléchissant pourrait bien se tromper en présumant cette identité ou s'attribuer à tort la pensée originelle »<sup>86</sup>.

S'il y a une question qui traverse toute l'histoire de la philosophie cherchant à savoir si quelque chose correspond en fait à nos représentations des objets extérieurs, le *je pense* cartésien ne trouve pas de réponse certaine. Les représentations n'ont aucune garantie en elle-même, il est impossible de décider de l'existence des objets externes par un *je* qui les représente. Si l'idéalisme absolu est un système selon lequel les choses existent seulement dans nos représentations et non pas objectivement hors de nous

---

<sup>85</sup> SW, X, 11.

<sup>86</sup> *Ibid.*

n'est-il pas possible de considérer Descartes - qui dans les *Méditations métaphysiques* identifie l'idée à la pensée, à tout ce qui est dans notre esprit - comme le fondateur de l'idéalisme ? Schelling pense que Descartes est le penseur qui se rapproche le plus de l'idéalisme mais qui dans le même mouvement est celui qui réussit le plus à s'en éloigner. Comment Descartes s'échappe-t-il de l'idéalisme ? La réponse schellingienne se trouve dans le changement de son premier principe. Il n'y a donc pas un seul et unique principe chez Descartes comme le pense Heidegger ; il y en a en fait deux car la philosophie cartésienne nécessite un « répondant pour la vérité de ses représentations extérieurs ». Descartes le trouve en Dieu et fait de lui son premier principe dont l'ancien assise qui est le *je pense* sera dépendant. L'introduction de l'idée de Dieu permet à Descartes d'échapper à l'idéalisme auquel que son « ontologie grise »<sup>87</sup> l'avait conduit. Ce changement va aussi donner à la science la possibilité de transformation :

« La philosophie avait acquis une vue plus profonde de la nature, elle avait envisagée comme une puissance autonome, se posant et agissant par elle-même : et les découvertes de la physique expérimentale moderne vinrent, de la manière la plus heureuse, se rencontrer avec elle, accomplissant ses prédictions et les dépassent en partie. La nature jusqu'alors tenue pour inanimée donna des signes d'une vie plus profonde et dévoile le mystère de ses processus les plus cachés. Ce qu'on avait à peine osé penser sembla devenir chose d'expérience »<sup>88</sup>.

La science moderne, contrairement à la science cartésienne qui considère la nature comme quelque chose qui est étalée devant nous, met en question son objet et sa relation à l'objet. Le savant moderne est celui qui cherche des prises par où il pourrait saisir le phénomène en intervenant sur lui. Mais cette intervention est « aveugle » et fonctionne par analogie c'est-à-dire que l'auteur de cette intervention ne cherche pas à comprendre ce qui est entrain de chercher. La philosophie montre sa supériorité par son souci de voir ce qu'il est à chercher ; elle doit regarder le travail du savant derrière son dos pour voir ce qu'il ne voit pas.

---

<sup>87</sup> C'est ainsi que Jean Luc Marion nomme l'ontologie de Descartes. Sur la signification et la légitimité de cette appellation il serait important de consulter son livre intitulé *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 2000, qui étudie en détail les *Regulae*.

<sup>88</sup> SW, X, 121.



## § 2. Descartes et la naissance et l'établissement des sciences

Le trait fondamental que Heidegger voit dans la science moderne réside dans son attitude de savoir, qui est nouvelle. La science moderne a une nouvelle prétention au savoir qui est la prétention mathématique.<sup>89</sup> Que veut dire le mathématique ? Après une longue analyse étymologique du terme en grec, Heidegger parvient à la conclusion que le mathématique a toujours un double sens. D'une part, il signifie ce que « *nous connaissons proprement "aux" choses, que nous ne commençons pas d'extraire des choses, mais que, d'une certaine manière, nous possédons en nous-mêmes* », d'autre part « *ce qui des choses est manifeste, en quoi nous nous mouvons toujours déjà, et d'après quoi nous les expérimentons comme choses en général et comme telles et telles choses*<sup>90</sup> ». Autrement dit le mathématique est « *la présupposition fondamentale du savoir des choses*<sup>91</sup> ». Le mathématique est « *un projet qui saute par-dessus les choses en direction de leur choséité*<sup>92</sup> ». Dans ce projet les choses vont se déterminer comme des faits, des faits qui ne sont pas des faits pur mais des faits qui sont d'abord des *Dagegen*, nous les connaissons en tant que *Gegenstand*. C'est la première caractéristique parmi trois que Heidegger donne à la science moderne. La science moderne ne conçoit aucun fait pur, selon elle il y a de fait « *qu'à la lumière de concept qui le fonde et selon l'ampleur d'une telle fondation* »<sup>93</sup>. De plus ce projet est axiomatique – axiome signifiant proposition de fondement, d'essence. Ce projet est posé ce par quoi sont proprement tenue les choses, ce en tant que quoi selon leur modalité, elles peuvent être estimé d'avance. Il s'agit des propositions qui dépendent des principes qui le fondent et rendent possible toute déduction. Heidegger voit les propositions des *Principia* comme des propositions qui suivent un ordre déductif, fondé sur des axiomes et des définitions. Il ne s'agit donc pas d'une construction empirique et expérimentale. Au contraire, le projet, comme les *Principia* en sont l'exemple, nous permet de faire une prise préalable sur l'essence des choses et nous permet de faire l'esquisse de la manière dont se construit toute chose et tout rapport de toute chose à

---

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, op.cit. p. 80.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 78.

toute chose. Le projet délimite par conséquent un domaine, un domaine que nous appelons « nature » qui est la connexion spatio-temporelle uniforme des mouvements.<sup>94</sup> Les corps se montrent et le fait que les corps se montrent rend possible l'expérience ; nous pouvons reconnaître l'expérience parce que les choses se montrent. C'est la deuxième caractéristique de la science moderne ; elle est expérimentale. « *Elle exprime et prouve expérimentalement ses connaissances.*<sup>95</sup> » La détermination conceptuelle des faits détermine à son tour le mode d'expérimentation. Il s'agit donc d'une mode d'application des concepts déterminés. L'expérience rend possible l'induction des lois et des théories qui à leur tour sont exprimable analytiquement et géométriquement. De plus l'uniformité des corps selon l'espace et le temps et les relations du mouvement nous permettent l'utilisation d'une mensuration numérique, ce qui est la troisième caractéristique de la science moderne. « *Elle est une recherche qui calcule et pratique des mesures.*<sup>96</sup> ». La science moderne est alors une recherche des constantes, des propositions a priori (que nous appelons par exemple en physique une loi ou un principe) qui permettent de former un système articulé et cohérent – analytiquement et géométriquement – à partir desquelles nous déduisons toute proposition dans le domaine de recherche.

Si la mathématique constitue une interprétation de l'essence du savoir en générale, il exige aussi du même coup une fondation ultime et assurée. Nous devons alors trouver des propositions qui sont certaines et en soi et de soi évidents. Or il n'y a une proposition qui obéit à ces exigences, la proposition qui est elle-même son propre fondement ; le *Grundsatz*, c'est celle avant laquelle aucune chose n'est donnée. Nous nous trouvons à présent dans la philosophie cartésienne dans laquelle la certitude de soi-même est le fondement de la vérité du connaissable. Descartes procure de l'exigence mathématique de certitude, la certitude de soi qui à son tour décide sur ce qui « est ». La certitude de soi devient donc la mesure et le critère de la vérité. Seul ce qui est vrai peut être reconnu comme proprement étant. Descartes ne doute pas parce qu'il est sceptique

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 103. Est-ce que cela veut dire que pour Heidegger la physique est fondamentalement mécanique? Une autre phrase un peu plus loin nous fait aussi poser la même question : « les corps sont seulement ce qu'ils se montrent et les choses se montrent seulement dans leur rapport des lieux et des instants et dans les mesure des masses et des forces vives ».

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 78.

mais parce qu'il pose la mathématique comme fondement absolu de tout savoir. L'étant en totalité se détermine à partir du « Je suis ».

Cette émergence d'une nouvelle appréhension de l'être, de sa déterminabilité et de sa vérité nous amène à une nouvelle position du savoir, un savoir que se veut en totalité. La nouvelle position de l'homme par rapport à l'être exige par conséquent le « système » et le rend même historiquement nécessaire.

## 3.2. La fin de la philosophie négative et début de la philosophie positive

### § 1. L'homme : l'ultime point de la production

Le moment A<sup>3</sup> qui est le moment le plus haut est entièrement objectif et lui à son tour se lève à un moment encore plus élevé, il se subordonne à un sujet plus élevé. Ce moment correspond à la naissance de l'homme où s'accomplit la nature et ainsi un nouveau monde commence<sup>97</sup>. Par la soumission à un supérieur, le processus naturel s'achève et se rend à la liberté.

« La subjectivité qui apparaît alors n'a plus directement affaire avec l'être, comme c'était encore le cas pour les puissances précédentes : cet être, en effet, elle l'a devant elle comme quelque chose de fini, de complet, d'achevé ; la puissance supérieur s'élève maintenant, à nouveau par-dessus ce monde de l'être n'a plus avec lui qu'une relation idéale, autrement dit elle ne peut désormais être que savoir. Car ce qui apparaît vis à vis de l'être dans sa totalité comme un terme supérieur où celui-ci est compris, ne saurait être que savoir<sup>98</sup>. »

---

<sup>97</sup> Ainsi commence une nouvelle série de succession qui est tout étant parallèle à celle de la nature, se diffère du fait qu'ici la série est idéale alors que celle de la nature est réelle. Le premier degré de cette série correspond au fini, à l'objectif, puis le deuxième degré correspond au sujet posé comme tel (infinie) et le troisième degré est l'unité des deux idéaux pures.

<sup>98</sup> SW, X, 112.

Le sujet est ainsi mené jusqu'au point où il est pur savoir, son être consiste à savoir, nous ne le retrouvons plus sous une forme, il n'est plus matière, il est une simple existence immatérielle et contingent contrairement aux moments précédents dans lesquels celui-ci était nécessaire. A ce moment d'achèvement de la nature, le sujet ne retombe plus dans la matière ; parce que tout ce qu'il peut être de manière immédiate est déjà devant lui, il les a en dehors de lui comme un autre, comme objet. Il est le pur savoir parce qu'il a déjà la totalité de l'être en dehors de lui. *« Il est posé comme pur savoir non pas en soi mais seulement à cause du degré qu'il occupe, en tant qu'il a ses moments avant lui, en tant qu'il s'en est purifié, les a posés en dehors de lui, s'en dégageant du même coup.<sup>99</sup> »* Il est le pur idéal ayant une relation nécessaire avec ce qui se tient devant lui ; il a une relation immédiate avec celui qui marque le terme et la fin de l'être antérieur, donc avec l'homme. Certes il a une relation avec toute la nature mais il a un rapport immédiat seulement avec l'homme et *« dans cette mesure il est savoir humain<sup>100</sup> »*.

L'homme est la fin de la Nature L'univers se clôt avec le retournement du regard de l'homme sur lui. L'homme est enfin produit en tant qu'un étant non seulement intelligible mais intelligent. Le « principe ontologique » de son être coïncide avec celui de la nature ; en tant qu'il est « naturel » sa compréhension ontologique lui renvoie à « la nature ». L'homme est alors le retournement extrême de la Nature sur elle-même, il est sa plus haute «réflexion». La nature dans son devenir objet à soi-même arrive au point ultime où elle produit l'homme. La nature est alors identique à ce que nous reconnaissons comme intelligent et conscient chez l'homme. La nature retourne donc à soi-même par la raison humaine et toute investigation sur la nature devient possible en tant qu'un horizon philosophique. La nature par son intuition intellectuelle ; par son acte initial du devenir objet est un produire. Elle est une activité à l'origine illimitée et aveuglement positive. Inconsciente, elle est incapable de s'élever jusqu'à une activité qui ne passe plus dans son produit. Elle ne se distingue pas de son objet, par conséquent nous pouvons dire qu'elle n'est rien d'autre que cet acte permanent. Dans la partie précédente nous avons essayé d'esquisser les différents niveaux de déploiement de cet acte par lequel se forme lors du passage d'un moment à un autre une synthèse englobant ses précédents. Chaque synthèse se différencie de l'autre par sa puissance, qui se complexifie

---

<sup>99</sup> SW, X, 113.

<sup>100</sup> SW, X, 114.

de plus en plus. Par conséquent chaque synthèse est contingente par rapports aux autres mais nécessaire dans la chaîne de productivité. « La première existence est en même tant la première contingence, la contingence originelle (*Urzufall*) »<sup>101</sup>. Par cette contingence et par cette graduation en puissance il y a un éloignement de l'absolu. Arrivé au troisième degré, le moment où l'homme apparaît, l'éloignement est à maximum mais c'est aussi le moment de retour à l'Absolu parce que l'homme apparaît comme le seul véritable limite à la nature lui empêchant de tomber encore une fois dans l'objet. L'homme existe et son existence suppose les autres existence puisqu'il est le résultat d'une synthèse antérieure à lui qui à son tour provient d'une autre synthèse. Puisque chaque synthèse se distingue de l'autre par puissance, alors l'homme; la dernière synthèse doit avoir la possibilité d'atteindre la synthèse absolue par régression. C'est cela que nous appelons « retour » qui n'est possible que si nous faisons l'abstraction de l'intuitionnant de l'intuition intellectuelle.;

« cette abstraction me dépouille de mon individualité contingente et me ramène idéalement, par une sorte d'anamnèse, soit au moment de l'intuition productive où mon intelligence était encore une avec la nature, soit même au moment de la synthèse absolue, de l'identité mutuelle du sujet et de l'objet »<sup>102</sup>.

La synthèse absolue ne crée plus d'objet mais il prend pour objet sa propre activité de production et de synthétisation qui est présente en lui comme tendance. Ainsi se double l'activité de la synthèse absolue ; d'une part par une activité dirigée vers l'extérieur, elle continue à passer immédiatement dans l'objet, d'autre part elle se tend vers son intérieur, vers l'activité même pour s'approprier à elle. Par l'apparition de ces deux activités, réfléchissante et synthétisante ; l'identité du sujet- objet se brise.

Nous pouvons ainsi saisir l'enjeu de la philosophie de la nature en ce qui concerne le passage d'une philosophie « négative » à une philosophie positive : alors qu'il s'agit du passage de l'essence à l'existence dans la philosophie négative, avec la philosophie positive le concept à atteindre est l'acte pure, la puissance qui « est », ce est qui n'existe pas nécessairement – rappelons nous la critique faite à Descartes dans la première partie. La philosophie négative va du pouvoir être à l'être et la philosophie de la

---

<sup>101</sup> SW, X, 119.

<sup>102</sup> J.M. Marquet, *Liberté et existence, Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Cerf, [Gallimard, 1973], 2006, p.181.

nature se montre comme ultime point de cette philosophie. La philosophie de la nature de Schelling est une philosophie négative en tant qu'elle donne fin à celle-ci et annonce déjà en son sein l'avènement d'une philosophie positive allant de l'être au pouvoir être. Il n'y a pas une priorité entre la philosophie positive et négative, pour que la philosophie positive puisse voir le jour, il est indispensable de passer par la philosophie négative.

Il y a deux sortes de savoir: le premier est le savoir pensant représenté par le savoir catégorico-deductif de la géométrie et des mathématiques. Il s'agit de déduire toutes les conséquences nécessaires à partir d'une proposition première. Schelling définit les philosophies négatives par ce modèle de savoir qui ne fait pas accroître notre connaissance. Il s'agit seulement de déployer et de développer par la déduction les conséquences à partir d'une proposition première. Le deuxième, le savoir sachant est adéquat à une philosophie qui se veut en tant que science – la philosophie qui est la science des sciences est un savoir pensant aussi bien que sachant - parce qu'il est le véritable savoir qui accroît la connaissance par expérience. Par exemple si nous savons que A peut être égale à B ou à C; c'est l'expérience qui m'apprend que A est égale à B et non pas à C. Si nous attendons de la philosophie de produire une connaissance de son objet, il faut lui mettre dans une direction empirique. Lorsque nous disons qu'il n'y a pas d'autre savoir que le savoir de l'expérience, l'expérience est ni une expérience sensible externe, ni une expérience sensible interne parce que l'objet philosophique n'est justement pas sensible. Mais il n'est pas non plus seulement pensée si nous voulons nous échapper d'une philosophie négative. Alors nous cherchons quelque chose qui est objet pour la pensée tout en étant autre pensée. Il s'agit de l'acte qui seul réalise le monde en étant au-delà du monde. L'acte est ce qu'aucune déduction ne peut atteindre, ce qui ne peut pas être produit seulement par la nécessité de la pensée. Seul l'expérience peut être fait d'un acte en tant que positif.

Selon Schelling les philosophies négatives ont fait certes de l'expérience, mais elles l'ont fait inconsciemment. Elles ont voulu déduire le fait du monde à partir de la pensée alors qu'un tel projet presuppose déjà faire l'expérience de ce fait. Leur erreur réside dans leur méthode qui cherche dans la pensée ce qui peut seulement être expliqué par l'acte et elles sont devenues soit un empirisme inconscient soit un empirisme

qui limite l'expérience à une expérience sensible. La réussite de Schelling provient de l'échec des philosophies qui lui précèdent. Alors qu'elles ont tenté d'expliquer le fait du monde comme un élément d'une simple déduction, Schelling tente de le fonder dans l'expérience d'un acte et non pas d'une pensée.

## § 2. Le génie scientifique

Schelling élargit la signification du génie défini par Kant dans *La Critique de la Faculté de Juger* pour le rendre applicable aussi bien en science qu'en esthétique.

« Le génie est le talent (le don naturel) qui donne les règles à l'art »<sup>103</sup>.

Il est :

« un talent qui consiste à produire ce dont on ne saurait donner aucune règle déterminée ; il ne s'agit pas d'une aptitude à ce qui peut être appris d'après une règle quelconque ; il s'ensuit que l'originalité doit être sa première propriété »<sup>104</sup>.

Kant affirme dans le même paragraphe que même dans le cas des grands hommes scientifiques, découvreurs de nouvelles vérités, il est déplacé de parler de génialité. Pourquoi ? Parce que, selon Kant, tout ce que ces hommes ont découvert par la force de leur cerveau, n'importe qui aurait pu le découvrir, voire cela aurait dû, tôt ou tard, être découvert par quelqu'un, puisqu'il semble envisager l'activité de la science comme un *progrès se réalisant par le biais de la croissance linéaire et nécessaire des connaissances humaines*. En d'autres termes : les connaissances n'ont rien d'original (étant donné leur découverte nécessaire, ils se trouvent déjà préfigurées sur le « chemin naturel de la connaissance »), de plus il est possible de faire avec eux ce qui ne pourrait être réalisé dans le cas d'œuvres géniales : *rendre compte rétrospectivement des découvertes et de les enseigner intégralement à autrui*. Ainsi, on peut apprendre tout ce qu'un Newton a *démontré et formulé* dans ses lois [démonstration et formule], voire, quiconque peut, par l'effort de sa pensée, arriver à de nouvelles découvertes scientifiques. En revanche, *on ne peut rendre compte de la genèse de l'œuvre géniale et seulement le don naturel* fait que l'on soit capable de la création de telles œuvres.

---

<sup>103</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. franc. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000, § 45 p. 204.

<sup>104</sup> *Ibid.* p. 205.

Rappelons à ce point ce qui a été dit au paragraphe précédent pour comprendre la distinction que Kant veut établir : « *Que la nature par le génie ne prescrit pas de règle à la science, mais à l'art ; et que cela n'est pas le cas s'il s'agit des beaux-arts* ». Même si le génie décrit les étapes de sa production artistique, il y a un moment où il est incapable de dire pourquoi et comment il a produit ainsi et non pas autrement. Il y a dans sa production quelque chose de mystérieux, d'indescriptible qui provient de la nature rendant son œuvre unique et originale.

Nous acceptons les pensées de Kant en ce concerne le génie, mais nous pensons que pour arriver à cerner l'*originalité* géniale, il fait tort à l'attitude théorique. En effet, en parlant du scientifique, Kant ne prend en considération qu'un seul côté de son activité, à savoir le produit. Et il envisage la possibilité de la reconstruction après coup de la démarche de la découverte. Le côté que Kant prend en considération dans la démarche théorique n'en constitue pas l'essentiel et il néglige ainsi *la motivation qui est propre au théoricien*, voire qu'il remplace la reconstruction rétrospective d'une vérité avec le processus de sa découverte comme s'il n'avait pas dans l'activité théorique une profondeur nécessaire sans quoi aucune découverte utile ne deviendrait possible. Schelling défend que le génie existe aussi en science. Le génie de la science c'est celui qui n'adhère pas aux conventions de la connaissance scientifique et qui par ses intuitions se lance dans une recherche beaucoup plus profonde qui lui feront sortir du cadre traditionnel de la pensée scientifique. Les lois de sa propre créativité intellectuelle deviennent alors celle de la nature elle-même ; la créativité libre de sa pensée, le génie scientifique comme un poète est en conformité avec les lois fixes de la nature.

### § 3. Dépasser la science moderne

La prédominance de la mathématique dans la science moderne exige l'auto-fondation d'un savoir qui est certain. La certitude du savoir à son tour se fonde sur la certitude de soi-même, du je pense qui devient celui qui détermine ce qui « est ». Le système étant donné qu'il est ce qui exige le savoir absolu, devient la clef de la philosophie moderne qui veut se comprendre elle-même comme une connaissance absolue et infinie. Si nous prenons en considération la phrase de Kant qui dit que « *les conditions de possibilité de l'expérience sont également les conditions de possibilité des*



*objets de l'expérience* » alors la prétention mathématique de la science moderne nous dit quelque chose à propos de l'essence de cette dernière. C'est la mathématique qui donne sa loi à la science. « *J'affirme que dans chaque théorie particulière de la naturel ne peut se trouver de science proprement dite que dans la mesure où s'y trouve de La Mathématique* »<sup>105</sup> dit-il dans la *Préface des Principes Métaphysique de la Science de la Nature*.

Le fondement de l'explication scientifique n'est pas explicable par la science. La science, même si elle donne l'explication la plus complète de la nature, ne sera jamais en mesure de fixer les règles par lesquelles se fonde sa possibilité d'explication. Les questionnements kantien à propos de ce que l'homme peut connaître, de la limite de la connaissance et du comment du connaître s'inscrivent dans ce contexte. Jusqu'à Kant, face à la sensibilité il n'y avait pas un principe clair qui délimiterait la raison. Le fondement suffisant de la raison s'établit par Kant, c'est lui qui ramène l'entendement jusqu'à la raison c'est-à-dire c'est avec Kant que l'entendement se fut délimité et défini par rapport à la raison. Pour s'en rappeler rapidement du projet entretenu sous le nom de *Critique*, Kant voulait faire l'examen ayant le but de distinguer ce que la raison peut ou ne peut pas faire. Dans ce but, la raison était étudiée en deux parties, la critique de la raison pure examinait la connaissance purement rationnelle, celle de la raison pratique considérait la raison comme principe de nos actions. S'agissant toujours de la même raison examiné en deux parties, la Critique de la faculté de juger voulait faire la fonction d'un pont qui lierait le coté théorique et le côté pratique de la raison en considérant la raison comme la source de nos jugements esthétiques et téléologiques. Dans cet examen critique se dégagent trois types de jugements ; les jugements analytiques qui sont a priori, n'ayant pas recours à l'expérience (le prédicat est donc seulement extrait du sujet par l'analyse), les jugements synthétiques étant a posteriori, sont celles du domaine de l'expérience et de ce fait ajoutent quelque chose de plus a nos concepts (le prédicat dit plus que le sujet) et dernièrement, et c'est là la révolution copernicienne de Kant, des jugement synthétiques a priori qui sont universelles et nécessaires pouvant élargir notre connaissance par le fait qu'ils sont conforme à l'expérience sans provenant de l'expérience. La critique de la raison pure ayant le but de retrouver les formes a priori permettant à l'être humain de saisir le monde d'une

---

<sup>105</sup> Cité par M. Heidegger dans *Qu'est-ce qu'une chose?*, p.80.

façon universelle et nécessaire, Kant distingue deux facultés de connaissance ; l'une étant la sensibilité ou la faculté des intuitions, l'autre étant l'entendement ou la faculté des concepts. Connaître chez Kant veut dire lier et ce lien consiste justement entre le concept et le divers sensible. On ne connaît que lorsque l'objet donné dans la sensibilité est pensé par l'entendement. Autrement dit, dans la réalité nous ne connaissons que les relations c'est-à-dire la série des conditions. Or notre esprit tente aussi à saisir l'inconditionné, c'est-à-dire ce qui conditionne les conditionnés sans être lui-même conditionné. Chez Kant la raison est cet entendement qui prétend saisir l'inconditionné et l'idée est ce concept auquel on aboutit à la fin de cette recherche.

*« Au sens large, la raison désigne la faculté supérieure de connaître ; au sens étroit la raison désigne la faculté suprême au sein des facultés supérieures de connaître que Kant distingue en : entendement, faculté de juger, raison. La raison au sens strict qui est en même temps le sens essentiel, est pour Kant la faculté des idées en tant que principes. Parallèlement à cette élucidation du concept de raison, la même élucidation s'accomplit à propos du concept d'idée, qui signifie d'emblée depuis Descartes – représentation. Les idées sont les représentations de l'unité d'une multiplicité articulée, constitutive d'un secteur de l'étant envisagé comme une totalité »<sup>106</sup>.*

---

<sup>106</sup>M. Heidegger, Schelling. *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, op.cit. p.71.

## CONCLUSION

Dans l'*Introduction à l'Esquisse*, la philosophie transcendantale et la philosophie de la Nature sont prises comme deux séries parallèles qui s'équilibrent tout en restant en opposition. La philosophie transcendantale qui va de l'esprit vers la nature et la philosophie de la Nature qui va de la Nature à l'esprit ; l'une assume le réel dans l'idéal, l'autre fait naître l'idéal à partir du réel. Dans l'une, « l'absolue est la vie du monde », dans l'autre « le monde est la vie de l'Absolu ». Ces deux affirmations ne se recouvrent pas mais se conjoignent. Le système total du savoir dépend donc de leur juxtaposition, de la conjonction des deux moitiés de la philosophie. En 1800, dans *Système de l'idéalisme transcendantal*, la vérité s'annonce comme l'adéquation d'un objectif et d'un subjectif. Une philosophie qui veut atteindre le savoir en sa totalité se trouve alors dans l'exigence d'adopter la tâche d'explication de cette adéquation.

« Or, tel est justement le propre de l'idéalisme transcendantale que, dès l'instant où il est admis, il impose de faire, pour ainsi dire, resurgir tout savoir à partir de zéro, de reprendre à nouveau frais examen de ce qui depuis longtemps a passé pour vérité établie, et supposer même que ce savoir soutienne l'épreuve, de la faire resurgir, et tout le moins, de cette épreuve sous une forme et avec un visage entièrement nouveaux<sup>107</sup> ».

Le Système nous présente deux possibilités : à partir de la Nature qui tâche d'expliquer l'unité de la Nature à travers les synthèses, ou bien à partir de l'intelligence qui se construit à partir de la Nature. Ces deux possibilités, sans priorité de l'une sur l'autre, s'opposent éternellement pour se retrouver dans un même résultat. Malgré cela, Schelling finit provisoirement par montrer au seuil de la philosophie de l'identité une légère préférence pour la philosophie transcendantale qui par de l'acte ultime de la conscience de soi qui tend de devenir conscience de soi. La philosophie de la nature à pour son principe de construction cette acte de la conscience de soi à laquelle elle s'approche infiniment sans pouvoir jamais l'atteindre totalement une fois qu'elle est posée. Ainsi, la philosophie de la nature peut poser la nature comme l'identité absolue du subjectif et de l'objectif parce qu'elle adopte cette notion de la philosophie transcendantale. Dans le système de l'idéalisme transcendantal, Schelling attend

---

<sup>107</sup> SW. III, 330.

l'ultime perfection de la méthode transcendantale qui va d'une philosophie théorique vers la philosophie pratique. Schelling fait commencer la philosophie transcendantale au moment où l'Absolu se pose soi-même comme Moi = Moi dans son acte d'auto-position. Pour devenir objet à soi-même. La Nature est alors le chemin par lequel le Moi peut atteindre la connaissance de soi-même, être sujet pour soi-même. L'ordre du réel, l'enchaînement des conditions de possibilité de l'unité absolue se fonde donc sur le principe qui est la conscience de soi et sur le point de départ qui est l'acte de cette conscience. La philosophie a pour tâche d'expliquer le processus de potentialité dans laquelle l'acte produit quelque chose qui, à son tour, devient productivité. Schelling décrit trois puissances de l'intuition dans la nature par lesquelles se montre une intelligence organisatrice ou une organisation intelligente.

L'idée de la nature provient de la simple idée de l'activité. Cette activité est pourtant entravée, vouée à l'inhibition, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous rendre compte de cette activité pure et infinie en analysant les produits finis. La nature est un processus de production, elle est productivité qui doit être conçue comme passage de l'un à l'autre. Pour que le produit fini puisse apparaître, il doit quand même y avoir un contrepois : la nature est le lieu des deux activités de sens contraire. Nous passons de l'inorganique à l'organique.

L'inconditionné se présente dans les produits finis et il n'est rien d'autre que l'activité construisant. Les êtres individuels ne sont que la forme ou la limitation de cette activité ; la nature n'est pas le contenu de l'être. Après une recherche sur la nature complètement aveugle qui s'est établie depuis la « corruption » de la physique par Newton, une connaissance plus rigoureuse des êtres naturels, un nouvel instrument pour l'intuition et concevoir la nature se forment. La nature est vivante et cette vivacité doit être comprise comme la trace cachée de la liberté de l'être. Philosopher sur la nature veut dire dépasser la conception d'une machine morte pour penser une âme de la nature à partir de la liberté et la poser comme un développement libre. Autrement dit, la philosophie s'extrait du sens commun qui ne voit dans la nature que ce qui arrive, l'action comme un fait et non pas comme un « se faire ».

Comment la nature doit-elle apparaître pour qu'elle puisse dévoiler l'activité absolue ? L'activité absolue ne peut être représentée qu'à travers la production infinie.

La nature comme être autodéterminant et autosuffisant, apparaît à travers ses produits qui sont les points de résistance concrétisant, l'apparence de cette nature. Le produit « absolu » est ce qui est toujours en devenir et jamais fixé dans son être.

Le devenir conscient dans les produits individuels de la nature est l'auto-intuition de l'absolu, l'intuition du conflit infini de la conscience de soi. L'homme fait partie de l'organisme ; lorsque la concrétisation de l'infini dans le fini atteint le degré d'indifférence absolue, il se résout de nouveau immédiatement dans son opposé. Dans le monde réel apparaissent ainsi les deux cotés de l'acte de connaissance absolue et ils se montrent comme l'archétype et la reproduction l'un de l'autre. « *A ce nouveau pas en avant, qui réobjective pour lui la nécessité posée dans son connaître, le sujet se libère de cette même nécessité et apparaît comme libre* »<sup>108</sup>.

L'homme a un rapport à la nécessité dans son connaître, en tant qu'il lui est soumis. Tout agir présuppose un connaître. L'homme se réobjective son propre connaître en agissant. La philosophie théorique montre seulement l'exigence absolue du Moi de se poser a priori mais l'idéalisme transcendantal rajoute à cela l'exigence d'établir une harmonie avec l'activité qui produit librement et inconsciemment. Il s'agit de retrouver à partir des puissances de cette activité libre, la synthèse absolue. Nous avons vu avec la philosophie de la nature que l'unité absolue s'est individuée, à la troisième puissance où se produit l'activité l'homme. Il est maintenant temps pour l'homme de manifester par sa propre liberté l'absolu qui l'habite. « *A ce niveau c'est l'homme comme être rationnel, et avec tout être rationnel, qui manifestent la plénitude de la vie divine encore voilée dans les manifestations de la Nature, de l'Histoire et de l'Art* »<sup>109</sup>. Ainsi commence un nouveau monde qui n'est plus le simple produit de l'intelligence. Nous rentrons dans la sphère de l'agir, dans le monde de la production consciente de la philosophie pratique. La philosophie qui déploie les puissances de l'étant est une philosophie rationnelle. Elle décrit une idée de la nature qui devient à travers les puissances qui déploient la vie de l'être. La philosophie de la nature en tant que philosophie rationnelle est une philosophie négative, mais elle est la dernière étape d'une telle philosophie parce qu'en même temps elle laisse germer en elle une

---

<sup>108</sup> SW, X, 133.

<sup>109</sup> M. Maesschalck, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Louvain-la-Neuve, Paris, Bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie, 1989.

philosophie positive. La philosophie, par la philosophie de la nature, cesse d'être seulement une pensée pensante et devient une pensée sachante. Autrement dit, la Naturphilosophie est rationnelle, positive et metaphysique en même temps. En tant que forme, elle est negative, le nom de l'absolu dans la Naturphilosophie est la Nature, mais en tant que contenu, elle est positive car cette nature est exterieure à la pensée, elle est indépendante de la pensée et elle ne peut nullement être soustraire à une compréhension rationnelle.

## BIBLIOGRAPHIE

### Bibliographie principale :

SCHELLING F.J.W., *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, Leçons de Munich*, [SW. X, 1-200] trad. franç. J-F. Marquet, Paris, PUF, 1983

SCHELLING, F.J.W., *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature, sur le concept de la physique spéculative et l'organisation interne d'un système de cette science*, [SW. III, 269-326] trad. franç. F. Fischbach, E. Renault, Paris, LGF, 2001

SCHELLING, F.J.W., *Le système de l'idéalisme transcendantal*, [SW. III, 329-633] trad. franç. C. Dubois, Louvain-la-Neuve, L'institut supérieur de philosophie, 1978

SCHELLING, F.J.W., *Premiers écrits (1794-1795)*, trad. franç. J-F. Marquet, Paris, PUF, [1987], 2008.

Cette édition est composée par les ouvrages suivants :

- Sur la possibilité d'une forme de philosophie en général [SW. I, 87-112].
- Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain [SW I, 149-244].
- Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme [SW. I, 283-341].

SHELLING, F.W.J., *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature et la façon correcte de résoudre ses problèmes* [SW, IV, 81-103] trad. franç. E. CATTIN, Paris, VRIN, 2000.

### Bibliographie secondaire :

CATTIN, E., *Transformations de la métaphysique, commentaire sur la philosophie transcendantale de Schelling*, Paris, Vrin, 2010.

CHALLIOL-GILLET, M.C., *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris, PUF, 1998.

- DAVID, P., *Schelling, De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.
- FISCHBACH, F., *Du commencement en philosophie, étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 2000.
- HEIDEGGER, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J- F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.
- MAESSCHALCK, M., *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Louvain-la-Neuve, Paris, Bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie, Vrin, 1989.
- MARQUET, J.M., *Liberté et existence, Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Cerf, [Gallimard, 1973], 2006.
- SCHANGER, J.E., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'identité*, Paris, P.U.F., 1966
- SCHNELL, A., *Réflexion et spéculation, L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Million, 2009.
- TILLIETTE, X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

Autres ouvrages consultés :

- BEYSSADE, J.M, *La première philosophie de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.
- HEIDEGGER, M., *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. franç. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.
- KANT, E., *Critique de la Raison Pure*, trad. franç. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, [1944], 2004.
- KANT, E., *Critique de la faculté de juger*, trad. franç. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000.
- MARION, J.L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 2000.
- MERLEAU PONTY, M., *La Nature, Notes, cours du collège de France*, Paris, Seuil, [1968], 1994.



