



LA PENSÉE POLITIQUE DE SCHELLING

Author(s): Franck Fischbach

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 1, Politique et spéculation dans l'idéalisme allemand (Janvier Mars 2001), pp. 31-48

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20849377>

Accessed: 09/11/2011 06:44

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Les Études philosophiques*.

<http://www.jstor.org>

LA PENSÉE POLITIQUE DE SCHELLING

Des trois grands idéalistes allemands, Schelling est incontestablement le moins politique. Alors que Fichte déclare être redevable à la Révolution française des « premiers signes, des premiers pressentiments de [son] système » en tant que celui-ci devait s'affirmer comme le « premier système de la liberté »¹ ; alors que Hegel de son côté affirmera, dans une lettre fameuse à Schelling, que sa « formation philosophique a commencé par les besoins les plus élémentaires de l'homme », ce qui impliquait d'étudier sa vie sociale, politique et religieuse comme un nécessaire préalable permettant l'élévation à la forme scientifique du système à partir de laquelle il faut, dit encore Hegel, « trouver un moyen de revenir à une action sur la vie de l'homme »² – alors donc que Fichte et Hegel reconnaissent que la politique a joué un rôle majeur dans leur formation philosophique, Schelling quant à lui semble avoir eu un accès direct et précoce aux plus purs problèmes métaphysiques, et cela dans la plus complète indifférence à l'égard de la politique. Cela ne laisse pas d'être surprenant quand on pense à ce que furent les années durant lesquelles il accomplissait sa formation. La conséquence de cette indifférence pour ainsi dire originelle à la politique est que Schelling est aussi le seul des trois grands idéalistes allemands à n'avoir écrit aucun ouvrage, ou plus exactement aucun ouvrage *achevé*, de philosophie politique ou de philosophie du droit. À l'époque où sa philosophie adopte encore la forme commune à tout l'idéalisme allemand, c'est-à-dire la forme de l'exposé systématique, Schelling fait certes un sort à la philosophie du droit et celle-ci trouve en effet sa place aussi bien dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* que dans la philosophie dite de l'« Identité ». Dans l'*Idéalisme transcendantal*, Schelling propose ainsi une philosophie du droit qui, dans la déduction du droit qu'elle effectue, s'inspire directement du *Fondement du droit naturel* de Fichte : mais en même temps, cette déduction du droit perd chez Schelling le caractère proprement architectonique qu'elle possédait dans le premier système fichtéen où le droit permettait l'articulation de la

1. Fichte, lettre à Baggessen, avril 1795, in *Fichtes Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, Leipzig, 1925, p. 142.

2. Hegel, lettre à Schelling du 2 novembre 1800, in Hegel, *Correspondance*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962, p. 60.

liberté et de la nature¹ : à la différence de Fichte, c'est à la philosophie de l'art et non à celle du droit que Schelling reconnaît une telle fonction architectonique dans l'économie du système. De même, à partir de 1800, le système de l'Identité saura également faire un sort à la théorie du droit et de l'État, mais à aucun moment Schelling n'a ressenti le besoin qui sera plus tard celui de Hegel, à savoir celui de présenter pour elle-même la philosophie du droit et de l'État, ce que Hegel fera en extrayant de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie* les *Principes de la philosophie du droit*. Par ailleurs, si l'on peut dire que Fichte et Hegel doivent leur pérennité philosophique pour une large part à leur philosophie politique, le premier grâce au *Fondement du droit naturel* et plus encore aux *Discours à la nation allemande*, le second grâce aux *Principes de la philosophie du droit* ou aux pages de la *Phénoménologie* consacrées à la relation de maîtrise et de servitude, Schelling quant à lui doit sans doute son relatif effacement dans l'histoire de la philosophie à l'absence dans son œuvre d'une pensée politique formellement exposée.

C'est seulement récemment, notamment avec Jürgen Habermas et Manfred Frank, qu'une réception plus politique de la pensée schellingienne a pu avoir lieu. On sait que Habermas a consacré à Schelling sa dissertation inaugurale² et l'on pourrait montrer que l'opposition, qu'il déploie dès ses premiers écrits, entre le travail et l'interaction³ trouve sa source bien plus dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling que dans les *Premières philosophies de l'esprit* de Hegel. La thèse de Habermas, restée inédite, a trouvé en 1963 son prolongement dans un article consacré au « Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus »⁴ : cet article, et à sa suite les travaux de Manfred Frank⁵, tentent de montrer que la dernière philosophie de Schelling témoigne d'un épuisement de l'idéalisme qui rendrait compréhensible le passage au matérialisme historique de Marx. Faute donc d'avoir eu lui-même une véritable pensée politique, Schelling aurait ainsi néanmoins joué un rôle dans l'histoire de la pensée politique : entre Hegel et Marx, il serait le maillon manquant. Même s'il est significatif que ni Habermas ni Manfred Frank ne peuvent montrer la moindre référence *positive* de Marx à

1. Cf. Alain Renault, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986. Qu'on nous permette aussi de renvoyer à notre étude *Fondement du droit naturel. Fichte*, Paris, Ellipses, 1999.

2. J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Inaugural Dissertation, Bonn, 1954.

3. Cf. J. Habermas, « Arbeit und Interaction. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes » (1967), in *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968.

4. J. Habermas, « Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Kontraktion Gottes », in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 1963, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978. Cette étude de Habermas a fait l'objet d'un commentaire critique précis de la part de Marc Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Louvain/Paris, Peeters/Vrin, 1991, chap. 6, p. 92-114.

5. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2. Aufl., München, Wilhelm Fink Verlag, 1992.

Schelling, nous n'entreprendrons pas pour autant ici de discuter le rôle historique que ces deux auteurs attribuent à Schelling. En revanche, nous chercherons à vérifier ce que Habermas admet plus qu'il ne le démontre, à savoir l'absence chez Schelling non pas de toute pensée politique, mais du moins d'une pensée politique cohérente – une absence supposée qui fait dire à Habermas que « *Schelling ist kein politischer Denker* »¹. Mais avant de chercher à « sauver » Schelling en l'inscrivant même malgré lui dans la grande tradition qui va de Hegel à Marx, et avant de donner ainsi extérieurement à sa pensée un rôle politique supposé compenser l'absence en elle-même d'une doctrine politique cohérente, c'est cette absence même qu'il s'agira de vérifier en parcourant patiemment une œuvre dont il n'est pas indifférent de constater qu'elle se déploie pour l'essentiel entre 1793 et 1848².

Le premier texte consacré par Schelling à la philosophie du droit est la *Nouvelle déduction du droit naturel*. Cet ouvrage, probablement rédigé en 1795, fut laissé inachevé par Schelling qui n'en publia que deux parties en 1796 et en 1797 dans le *Philosophisches Journal* de Niethammer. Le texte de Schelling parut donc la même année que la première partie du *Fondement du droit naturel* de Fichte, et ces deux œuvres précédèrent de peu la *Doctrine du droit* de Kant.

Le point de départ de Schelling dans la *Nouvelle déduction* de 1796 est le même que celui de Fichte en 1794 dans les *Conférences sur la destination du savant* : Schelling part du Moi fini et de son aspiration pratique à l'inconditionné, c'est-à-dire au Moi pur ou absolu³. Dans cette aspiration au Moi absolu, le Moi fini rencontre une résistance qui le découvre à lui-même en tant que Moi fini : la résistance rencontrée ici n'est pas la résistance physique que la nature oppose à la puissance elle-même physique du Moi, c'est une résistance à la puissance morale du Moi qui manifeste l'existence d'autres Moi. « Dans la mesure, écrit Schelling, où je sens ma liberté bornée, je reconnais que je ne suis pas seul dans le monde moral. »⁴ Il en va ici comme dans les *Conférences fichtéennes* de 94 : l'intersubjectivité ne fait encore l'objet d'aucune déduction, elle est simplement constatée à la manière d'un fait. Dans la mesure où, comme le montreront Fichte en 1796 dans le *Fondement du droit naturel* et Schelling lui-même en 1800 dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, dans la mesure donc où le sort du droit comme objet d'une discipline autonome est dépendant d'une déduction rigoureuse de l'intersubjectivité, l'absence de celle-ci dans le texte de 1796 compromet

1. Jürgen Habermas, « Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus », *op. cit.*, p. 172.

2. La pensée politique de Schelling a déjà fait en France l'objet d'un patient parcours de la part de Jacques Rivelaygue dans une étude (« Schelling et les apories du droit », in *Cahiers de philosophie politique*, n° 1, Bruxelles, Ousia, 1983, p. 13-62) à laquelle nous devons beaucoup et que nous ne voudrions ici que compléter dans la mesure où la lecture de Rivelaygue n'allait pas au-delà des *Conférences de Stuttgart*.

3. F. W. J. Schelling, *Nouvelle déduction du droit naturel [NDDN]*, trad. S. Bonnet et L. Ferry, in *Cahiers de philosophie politique*, n° 1, éd. citée, § 1-4, p. 96.

4. F. W. J. Schelling, *NDDN*, § 15.

d'emblée les chances de parvenir à une déduction du droit et à la fondation d'une science autonome du droit.

Mais c'est là une anticipation et revenons à la *Nouvelle déduction*. La finitude du Moi tient donc à sa rencontre d'une résistance morale opposée à sa propre tendance morale. La question se pose alors de savoir comment cette résistance est elle-même possible. En effet, l'autre Moi, en tant qu'être également moral, est animé d'une tendance identique à la mienne. D'où vient alors qu'il puisse me résister ? C'est que les Moi, s'ils tendent vers un même but (savoir le Moi pur), le font cependant en tant que Moi finis, c'est-à-dire que leur tendance est un effort dans le temps, si bien que « leur causalité est aussi diverse que les objets du monde empirique » : « La causalité inconditionnée des être moraux, écrit Schelling, devient donc un effort *empirique* en conflit et je commence à *opposer ma liberté à la liberté de tous les autres*. »¹ La finitude du Moi impose donc une traduction de la tendance inconditionnée en un effort moral empirique, ce qui conduit à l'importante distinction du domaine de *la morale* et du domaine de ce que Schelling appelle ici *l'éthique* : la morale consiste en un commandement qui s'adresse au seul individu abstraction faite de ses rapports avec les autres dans la mesure même où rien ici, sur le plan de la pure moralité, ne distingue les individus les uns des autres. Relativement à ce commandement, tous les Moi sont identiques et l'on pourrait dire comme Fichte dans les *Beiträge* de 1793², qu'ils ne font qu'un seul Moi ou qu'un seul individu. Mais lorsqu'on aperçoit que la tendance morale est, pour un Moi fini, un effort *empirique* susceptible d'entrer en conflit avec l'effort empirique d'un autre Moi, alors il faut compléter le commandement de la seule morale et ajouter qu'un Moi fini doit s'efforcer vers l'inconditionné de telle sorte que « l'effort empirique de tous les autres [Moi finis] puisse exister en même temps que le sien »³. « Nous sortons alors, écrit Schelling, du domaine de la morale pour entrer dans celui de l'éthique » et « l'éthique pose un commandement qui présuppose un règne d'êtres moraux »⁴.

La distinction entre la morale et l'éthique conduit elle-même à distinguer une volonté individuelle et une volonté universelle : la première est la volonté morale, la seconde est la même volonté morale, mais en tant qu'elle

1. *Ibid.*, § 21, p. 99.

2. Fichte, *Considérations sur la Révolution française*, trad. J. Barni, Paris, Payot, 1974, p. 131.

3. F. W. J. Schelling, *NDDN*, § 29, p. 101.

4. *Ibid.*, § 31, p. 101. Il est intéressant de constater ici la grande proximité de Schelling avec la présentation que Fichte donne dans ses *Beiträge* de 1793 des rapports entre la morale, le droit naturel et le droit positif sous forme de cercles concentriques. Comme Fichte, Schelling passe ici de la nature intelligible du Moi à la diversité empirique des Moi, mais Fichte considérait que cette diversité empirique suffisait à circonscrire le domaine du droit naturel comme domaine de « la loi morale en tant qu'elle détermine le monde des phénomènes » (Fichte, *Considérations...*, éd. citée, p. 148). Schelling veut précisément éviter cette déduction immédiate du droit à partir de la morale à laquelle Fichte s'en tenait encore en 1793 : c'est pourquoi il introduit un niveau ou un cercle supplémentaire, celui de l'éthique, dont il n'est pas certain, nous le verrons, qu'il suffise à garantir l'autonomie du droit.

doit être compatible avec toute autre volonté individuelle. En ce sens, la volonté universelle reçoit *sa forme* de la volonté morale individuelle, et cette forme est la liberté : comme l'écrit Schelling, c'est bien « parce que je prétends à l'individualité que je me soumetts à la volonté universelle »¹ qui rend mon individualité morale compatible avec celle des autres. On voit en même temps que *la matière même* de la volonté universelle, c'est-à-dire le contenu de son commandement, est déterminée par la forme de la liberté individuelle dans la mesure où l'éthique ne peut rien commander qui aille contre la forme de la liberté. Ce qui revient à dire que je n'accepte de me soumettre à la volonté universelle que dans la mesure où je vois en elle un moyen d'affirmer ma volonté morale individuelle².

L'éthique prescrit donc des devoirs, et elle commande notamment d'agir d'après la loi qui permet la coexistence des libertés. Mais ce commandement n'a de sens qu'à la condition que la volonté individuelle soit préservée à la fois dans sa forme mais aussi quant à sa matière, c'est-à-dire quant à sa possibilité de se donner des contenus. L'exigence éthique n'a de sens que si elle permet d'abord à la volonté individuelle de poser un contenu : c'est ensuite seulement qu'elle peut déterminer ce contenu en exigeant l'universalité, détermination qui ne peut elle-même avoir lieu que si l'éthique préserve la forme de la volonté individuelle, c'est-à-dire sa liberté.

En étant ainsi obligée de préserver la possibilité propre à la volonté de se donner des contenus, l'éthique ouvre l'espace du *droit* comme un espace d'indétermination qu'elle doit préserver sous peine de se contredire. Si l'éthique déterminait entièrement le contenu de la volonté individuelle, c'est-à-dire si elle déniait à la volonté la possibilité de poser par elle-même un contenu, alors elle supprimerait en même temps la forme de la volonté individuelle, en totale contradiction avec la fin visée par l'éthique – cette fin étant la préservation de la liberté individuelle dans et par la compatibilité des libertés individuelles entre elles. C'est donc bien l'éthique qui d'elle-même fait place à une discipline autre qui est le droit naturel : « À l'éthique, c'est-à-dire à cette partie de la morale qui *exige l'universalité* de la volonté quant à la *matière*, doit s'opposer une autre science qui *affirme l'individualité* de la volonté quant à la *forme*. »³ Schelling parvient ainsi à une déduction du droit naturel qui repose sur l'opposition du devoir et du pouvoir, du *sollen* et du *mögen* : il pense ainsi garantir l'autonomie de « la science du droit » en tant que celle-ci « s'affirme uniquement en opposition à la science du devoir »⁴.

La séparation du droit et de l'éthique suppose cependant que l'affirmation du droit de la volonté individuelle se fasse contre la volonté universelle et en opposition à elle. Mais quel droit la volonté individuelle possède-t-elle contre la volonté universelle ? La volonté individuelle n'aurait un droit

1. F. W. J. Schelling, *NDDN*, § 33, p. 101.

2. *Ibid.*, § 47, p. 104.

3. *Ibid.*, § 52, p. 105.

4. *Ibid.*, § 69, p. 108.

contre la volonté universelle que si le commandement de celle-ci s'opposait à la forme de la volonté individuelle, si « la matière de la volonté universelle était contraire à la forme de la volonté individuelle¹ ». Mais on a vu qu'une telle opposition n'est pas possible puisque la volonté universelle n'a d'autre but que de préserver la volonté individuelle en la rendant compatible avec les autres : c'est toujours la forme de la volonté individuelle qui conditionne la matière de la volonté universelle. En revanche, la volonté universelle prétend bien exercer un droit sur la matière ou le contenu de la volonté individuelle en lui commandant d'agir de manière à permettre la coexistence des êtres raisonnables. Mais en prétendant ainsi imposer un contenu à la volonté individuelle, la volonté universelle nie la forme de la volonté individuelle, ce qu'elle ne peut faire sans se contredire². « Tout, écrit Schelling, même la volonté universelle, se plie devant la liberté de l'individu lorsqu'elle agit en vue de sa propre sauvegarde » et « je possède un droit à toute action par laquelle j'affirme l'ipséité de la volonté » : mais comme tout autre que moi possède le même droit, et comme je n'ai aucun droit à limiter son droit, il en résulte que le droit naturel ne peut s'affirmer que par la force et par l'exercice d'une contrainte. Ce qui revient à dire qu'en s'affirmant, il se nie. Schelling ne passe pas dans ce texte du droit naturel au droit politique, mais la logique même du texte conduit à penser qu'il serait parvenu à l'idée qu'il n'y a aucune autre coexistence possible entre les individus que dans leur soumission à une contrainte commune qu'il est cependant impossible de légitimer dans la mesure même où elle implique inévitablement une négation de la liberté individuelle.

La perplexité dans laquelle Schelling est alors plongé tient à ce qu'en posant l'ordre juridique comme un système de la contrainte uniquement constitué de rapports de force, il est conduit, pour fonder le droit, à nier ce qu'il a posé au commencement comme absolu, à savoir la liberté individuelle. Schelling ne parviendra à sortir de cette aporie qu'en abandonnant ce point de vue individualiste puis en développant une critique de plus en plus radicale du droit naturel moderne en tant précisément qu'il suppose un tel point de vue individualiste. L'État et le droit comme institutions de la contrainte lui apparaîtront alors non seulement légitimes, mais absolument nécessaires précisément en tant qu'ils sont la nécessaire contrepartie du développement moderne de l'individualisme qu'ils ont pour fonction de limiter et de réfréner. Telle sera la tendance générale du développement de la pensée schellingienne de la politique, du moins si l'on met à part la période qui s'étend de 1801 à 1806, c'est-à-dire la période dite de l'« Identité » dont nous réservons le traitement pour plus tard dans la mesure même où elle peut faire figure d'exception dans cette ligne générale d'évolution.

Après avoir déduit le droit comme pure contrainte dans la *Nouvelle déduction* de 1796, le premier mouvement de Schelling sera un geste de rejet de

1. *Ibid.*, § 96, p. 113.

2. *Ibid.*, § 101-102, p. 114.

toute institution juridique et de l'État en particulier. D'un tel rejet témoigne particulièrement le texte retrouvé et publié en 1917 par Rosenzweig sous le titre de *Plus ancien programme systématique de l'Idéalisme allemand*¹. On sait que Rosenzweig a attribué ce texte à Schelling, bien qu'il soit écrit de la main de Hegel ; d'autres, notamment Wilhelm Böhm² et Ludwig Strauss³, ont ensuite vu en Hölderlin soit l'auteur soit l'inspirateur du texte, avant que Otto Pöggeler⁴ n'en attribue la paternité à Hegel et que Xavier Tilliette⁵ ne l'attribue à nouveau à Schelling. Sans entrer ici dans ce débat, on peut cependant constater que la critique radicale de l'État que l'on trouve dans *Le plus ancien programme* est parfaitement compréhensible si on la situe à la suite des conclusions auxquelles Schelling est parvenu dans la *Nouvelle déduction* de 1796. Le même qui concluait que toute affirmation du droit est l'exercice d'une contrainte aurait fort bien pu écrire dans *Le plus ancien programme* « [qu']il n'y a pas d'Idée de l'État car l'État est quelque chose de *mécanique*, pas plus qu'il n'y a l'Idée d'une *machine*. Seul ce qui est objet de *liberté* s'appelle *Idée*. Il nous faut donc aussi dépasser l'État ! Car tout État traite nécessairement des hommes libres comme des rouages mécaniques et il n'en a pas le droit ; donc il doit cesser »⁶.

Que l'État soit une institution de la contrainte mettant en œuvre un mécanisme comparable à celui qui règne dans la nature inorganique, c'est là une conception que Schelling maintient en 1800 dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, avec cette différence que la contrainte y fait l'objet d'une déduction qui a pour conséquence de la rendre légitime. La déduction du droit est précédée par la déduction de l'intersubjectivité ou de l'interaction des Moi : « Une action réciproque entre les êtres raisonnables par l'intermédiaire du monde objectif est [la] condition de la liberté. »⁷ Dans une perspective très voisine de celle de Fichte dans le *Fondement du droit naturel*, Schelling montre⁸ que le Moi ne peut avoir conscience de soi comme d'un agir libre sans poser une limite à son propre agir : cette limite, qui peut seule permettre que le Moi fasse retour sur lui-même et prenne conscience de sa propre liberté, ne peut pas être une limite qui aurait pour effet de nier cette même liberté. Cette limite ne peut donc rien être d'autre que le libre agir

1. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Heidelbergische Akademie der Wissenschaften, Philos. histor. Klasse, 1917, 5. Abhandlung.

2. « Zur Systemprogramm. Eine Erwiderung », *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geisteswissenschaft*, Band IV, 1926.

3. « Hölderlins Anteil an Schellings früherem Systemprogramm », *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geisteswissenschaften*, Band IV, 1926.

4. « Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus », *Hegel-Studien*, Beiheft IV, Hegel-Tagung Urbino, 1965.

5. « Schelling est-il bien l'auteur de l'ältestes Systemprogramm ? », *Hegel-Studien IX*, 1973 ; repris dans Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

6. Nous citons *Le plus ancien programme* dans la traduction qu'en a donnée Xavier Tilliette, in *L'Absolu et la philosophie*, éd. citée, p. 42-43.

7. F. W. J. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal [SIT]*, trad. Christian Dubois, Louvain, Peeters, 1978, p. 230.

8. F. W. J. Schelling, *SIT*, p. 181-197.

d'un autre Moi également libre. Contrairement à ce qu'il faisait dans la *Nouvelle déduction* de 1796, Schelling ne présuppose donc plus ici la finitude du Moi, mais il la déduit comme la condition de possibilité de l'acte d'autodétermination constitutif de la conscience de soi.

L'intersubjectivité étant ainsi déduite à titre de condition de la conscience de soi, la déduction du droit intervient ensuite comme celle de la condition de possibilité d'un caractère particulier de la conscience de soi, à savoir de sa permanence. Si chaque Moi avait constamment conscience de l'agir des autres Moi comme de la condition de possibilité de sa propre liberté et donc de sa propre conscience de soi, alors chaque Moi limiterait son agir « en fonction de la possibilité de l'agir libre de tous les autres »¹. Mais il n'en va pas ainsi dans les faits dans la mesure où le Moi est caractérisé par deux activités distinctes : il y a, d'une part, « l'activité subjective qui, par nature, n'a d'autre objet que l'autodétermination en soi »², activité dont le Moi prend conscience par la loi morale ; mais cette activité ne peut devenir consciente dans le Moi sans être, d'autre part, opposée à une autre activité, l'« activité objective », ainsi appelée parce que son objet est « quelque chose d'extérieur sur lequel elle se dirige tout à fait aveuglément »³. Activité subjective et activité objective désignent donc dans le Moi fini le conflit de la volonté morale et de la « tendance naturelle » qui est essentiellement une tendance égoïste⁴. Il est donc toujours possible que l'individu se laisse déterminer par la seconde tendance et agisse en conséquence sans considération pour l'agir libre d'autrui. Une nouvelle condition est nécessairement requise pour que l'interaction ait effectivement lieu, et cette condition, c'est le droit : « La contrainte d'une loi inviolable doit rendre impossible que, dans l'interaction de tous, la liberté de l'individu soit supprimée. »⁵

La contrainte en question s'exerce contre la tendance objective, c'est-à-dire contre la tendance naturelle ou égoïste ; on voit que la distinction des deux tendances permet à Schelling de surmonter l'obstacle rencontré dans la *Nouvelle déduction* : l'activité subjective, c'est-à-dire la liberté, n'est plus niée ni même menacée par une contrainte qui ne s'exerce que sur l'activité objective, c'est-à-dire sur la tendance naturelle. Cette tendance naturelle étant tournée vers le monde extérieur, il s'agit d'organiser le monde extérieur de telle sorte que la tendance naturelle subisse dans le monde extérieur un contrecoup lorsque, dans l'interaction avec autrui, elle supprime sa liberté. Ce contrecoup doit mettre la tendance égoïste en contradiction avec elle-même : elle doit subir un déplaisir tel qu'il anéantisse son aspiration égoïste au bonheur. Il s'agira donc d'instituer « une seconde nature » : « Une seconde nature, écrit Schelling, plus élevée, doit pour ainsi dire être instituée

1. *Ibid.*, p. 220.

2. *Ibid.*, p. 217.

3. *Ibid.*, p. 214.

4. *Ibid.*, p. 220.

5. *Ibid.*

au-dessus de la première, seconde nature où règne une loi naturelle, mais tout autre que celle qui régit la nature visible, à savoir une loi naturelle en vue de la liberté. (...) Cette loi naturelle (...) est la loi du droit et la seconde nature, dans laquelle règne cette loi, est la constitution juridique (...).»¹

Comme en 1796, Schelling reconduit l'ordre juridique essentiellement à l'exercice de la contrainte, mais avec cette différence de taille que la contrainte du droit fait désormais l'objet d'une déduction réussie qui en est en même temps la complète légitimation. La nature mécanique, voire machinique de l'ordre juridique qui demeurait sans fondement possible dans la *Nouvelle déduction* avant d'être violemment critiquée dans *Le plus ancien programme*, est maintenant pleinement assumée par Schelling qui la fonde en nécessité. En étant ainsi comprise comme une contrainte quasi naturelle s'exerçant contre la tendance naturelle du Moi, c'est-à-dire comme une contrainte qui utilise la tendance naturelle contre elle-même, la contrainte du droit apparaît comme radicalement indépendante de la morale : « Il ressort de cette déduction, remarque Schelling, que la doctrine du droit n'est pas une partie de la morale, ni une science pratique en général, mais bien une science purement théorique qui est à la liberté ce que la mécanique est au mouvement, dans la mesure où elle déduit seulement le mécanisme naturel au moyen duquel des êtres libres peuvent (...) être conçus comme étant en interaction (...). »² En tombant du côté de la tendance naturelle orientée sur les objets, et en se présentant comme une technique de régulation de cette même tendance naturelle, la doctrine du droit conquiert son autonomie par rapport à la morale. C'est tout un champ théorique nouveau qui s'ouvre en même temps : les rapports d'interaction, constitutifs d'une seconde nature, deviennent les objets d'un champ disciplinaire et théorique pour l'instant seulement occupé par la doctrine du droit.

Encore une ultime remarque avant de quitter le *Système de l'idéalisme transcendantal*. En thématissant le droit comme l'institution d'un ordre mécanique de la contrainte légitime, Schelling ne conçoit pas cette institution comme le produit d'un contrat, que celui-ci soit compris comme réel ou de manière simplement régulatrice comme chez Kant. La déduction transcendantale va du conditionné à la condition ; or le conditionné est ici l'autodétermination du Moi, sa conscience de soi comme libre activité, et il s'agit de déterminer les conditions de possibilité d'une telle conscience, ce que sont précisément l'intersubjectivité et le système du droit. Cela veut dire que s'il y a conscience de soi, alors il y a nécessairement un ordre juridique qui permet la pérennité de cette conscience. Or c'est un fait qu'une telle conscience de soi existe, donc le droit existe, d'une existence qui a nécessairement dû précéder la conscience de soi. Il n'y a de liberté possible et de conscience possible de la liberté que dans un ordre juridique toujours déjà là : cette conclusion à laquelle parvient Schelling en 1800 implique une critique du droit naturel

1. *Ibid.*, p. 221.

2. *Ibid.*

moderne, notamment en ce qu'elle rejette toute idée d'un droit naturel subjectif ou individuel. Nous verrons que cette tendance anti-individualiste ne cessera de se renforcer au long de l'itinéraire schellingien, au point de devenir une contestation radicale de la modernité.

Comme annoncé, nous laissons de côté pour l'instant les textes de la période de l'Identité et abordons aussitôt la période dite « intermédiaire » inaugurée par *Les recherches sur la liberté humaine* de 1809 et les *Conférences de Stuttgart* en 1810.

Dans les *Conférences de Stuttgart*, Schelling développe une théorie de l'État qui s'inscrit dans la suite directe du *Système de l'idéalisme* de 1800, et ce en dépit des métamorphoses subies entre temps par la systématique schellingienne. « L'unité naturelle, écrit Schelling dans les *Conférences* de 1810, cette seconde nature, au-dessus de la première, où l'homme est contraint de prendre son unité, c'est l'État. »¹ Ces expressions – la « seconde nature », la contrainte – nous sont familières depuis le *Système de l'idéalisme transcendantal*, mais elles s'inscrivent maintenant dans le cadre d'une ontologie totalement renouvelée depuis *Les recherches sur la liberté humaine*, et dont il faut que nous disions quelques mots. Les deux parties de la philosophie de l'Identité, c'est-à-dire le réel et l'idéal ou encore la nature et l'esprit sont désormais compris comme deux principes en Dieu même : le réel est maintenant le *Grund*, le fondement de l'existence de Dieu, tandis que l'idéal est cette existence (*Existenz*) elle-même. Ou encore, le réel est ce sans quoi Dieu ne serait pas, mais c'est ce qui en Dieu n'est pas Dieu : c'est le sans-conscience ou l'Être de Dieu ; l'idéal en revanche, c'est ce qui en Dieu est vraiment Dieu, c'est Dieu étant ou conscient. Le premier principe, qui est aussi la première force, est l'« ipséité ou l'égoïsme en Dieu »², c'est une force essentiellement contractive et réclusive. C'est pourquoi à cette force s'oppose l'idéal comme une seconde force, expansive cette fois, une force d'éclosion à laquelle Schelling donne le nom d'« amour divin » et grâce à laquelle Dieu libère de son fondement sa propre existence et l'existence d'autre chose que lui-même. La création est « la subordination du divin égoïsme à l'amour divin »³ qui se réalise par la position de l'égoïsme, c'est-à-dire du réel, comme nature, puis par le processus qui tempère progressivement la nature en la soumettant au principe idéal. Ce processus s'accomplit en l'homme dont l'apparition signifie, dans la nature même, l'éveil du principe idéal. En tant qu'il est le principe idéal exhaussé à partir de la nature, l'homme occupe une position intermédiaire qui le rend libre à l'égard des deux extrêmes, ou, comme dit Schelling : « Du fait qu'il tient le milieu, l'homme est libre à l'égard des deux »⁴, c'est-à-dire aussi bien à l'égard de la nature qu'à l'égard de Dieu.

1. F. W. J. Schelling, *Conférences de Stuttgart [CS]*, in F. W. J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 238.

2. F. W. J. Schelling, *CS*, p. 218.

3. *Ibid.*, p. 219.

4. *Ibid.*, p. 236.

Cette liberté donne à l'homme une possibilité que Schelling médite depuis 1804 : la possibilité de fauter, de pécher et de chuter. Étant situé à l'articulation de la force réclusive et égoïste de la nature, et de la force expansive divine, l'homme peut faire le choix de la première, c'est-à-dire choisir d'exister pour lui-même et opter pour une existence qui soit proprement la sienne. Au lieu d'être ce qu'il devait être, c'est-à-dire le point de passage et de transition sur une ligne continue allant de la nature à l'esprit, l'homme réveille alors « le principe naturel et propre » que tout le processus naturel avait conduit à une « inactivité relative », si bien que tout « le procès qui avait commencé dans la nature recommence dans l'homme à nouveaux frais et depuis le départ »¹.

Or, en cessant d'être un point d'équilibre entre la nature et Dieu, l'humanité a en même temps renoncé à trouver en Dieu sa propre unité. C'est pourquoi les hommes sont désormais contraints de chercher une unité seulement naturelle qui contredit en même temps leur essence d'êtres libres. Cette unité naturelle produite par les hommes à titre de substitut d'une unité spirituelle impossible, et donc cette unité relevant d'une « seconde nature » est trouvée *dans l'État*.

L'existence même de l'État vaut donc comme preuve de la chute. C'est bien encore à une déduction de l'État que nous avons affaire en 1810, mais elle n'a plus rien de transcendantal et elle est devenue entre temps bien plutôt une déduction métaphysico-religieuse. De nombreux éléments cependant témoignent de ce que la conception schellingienne de l'État s'est maintenue malgré le bouleversement du cadre systématique et métaphysique dans lequel elle vient s'inscrire. D'abord, l'institution de l'État, en 1810 comme en 1800, ne se laisse pas comprendre indépendamment de l'analyse d'une tendance égoïste : l'institution de la contrainte juridique apparaît à chaque fois comme l'instrument d'une régulation et d'une correction de la tendance égoïste ou naturelle, utilisant celle-ci contre elle-même, c'est-à-dire utilisant le moyen physique et naturel de la contrainte contre la tendance elle-même physique et naturelle de l'égoïsme. L'État est toujours compris par Schelling comme un mécanisme naturel de second degré utilisant la nature contre elle-même. Cette même conception qui, en 1800, conduisait Schelling à séparer la doctrine de l'État de la morale, le conduit maintenant à affirmer que l'État n'est pas et ne peut être considéré comme une réalité spirituelle : il est une réalité purement naturelle qui témoigne en elle-même de la retombée de l'homme sous la domination du principe naturel ou réel.

Les positions acquises en 1800 ne sont donc pas modifiées, mais seulement approfondies et elles conduisent Schelling à un pessimisme politique radical, doublé d'une perspective religieuse qui n'était déjà pas absente du *Plus ancien programme de l'Idéalisme allemand*. L'État est la « tentative de produire l'unité simplement extérieure »², il est la tentative que font des êtres

1. *Ibid.*, p. 237.

2. *Ibid.*, p. 240.

libres de se donner une unité naturelle et donc non libre : la contradiction qui l'habite conduit inévitablement cette tentative à l'échec. « Mon opinion, écrit Schelling, est que l'État *comme tel* ne saurait trouver de vraie et absolue unité, que tous les États ne sont qu'autant de tentatives pour la trouver, pour devenir des touts organiques sans pouvoir effectivement le devenir. »¹ Il est impossible en effet qu'une unité comme l'État, née de la retombée de l'homme dans l'anorganicité, devienne une unité organique : elle ne le deviendrait qu'en cessant d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire en cessant d'être un État. L'État n'a donc d'autre perspective, s'il veut rester lui-même, que le renforcement continu de son unité naturelle et extérieure, et donc l'exercice toujours plus implacable de la pure contrainte : « La pression de la tyrannie politique s'est accrue sans cesse, écrit Schelling (...) [et elle] s'accroîtra toujours jusqu'à atteindre son maximum – et ainsi un moment où peut-être l'humanité (...) finira par trouver la bonne voie. »²

La véritable unité n'est pas cette unité *naturelle et extérieure* représentée par l'État : c'est une unité *intérieure et spirituelle* dont l'apparition signifierait que l'homme a retrouvé en Dieu le point d'appui et d'équilibre de son être. Mais cet accès de l'humanité à une telle unité intérieure aurait en même temps le sens d'une suppression de l'État. Schelling renoue ici avec la perspective d'un possible dépassement ou dépérissement de l'État, perspective qui était déjà la sienne à l'époque du *Plus ancien programme* ; de plus, en même temps qu'il nie que la vraie unité puisse être politique, il affirme à nouveau, comme dans *Le plus ancien programme*, que cette unité vraie, intérieure et spirituelle n'est accessible que de manière religieuse : « Il est certain, écrit Schelling, que la véritable unité ne peut être accessible que par la voie religieuse, et que seule l'évolution la plus haute et la plus multiforme de la connaissance religieuse dans l'humanité sera capable, sinon de rendre superflu l'État et de le supprimer, du moins de faire que progressivement il se libère lui-même du pouvoir aveugle par lequel [il] est régi, et qu'il se transfigure en intelligence. »³ Certes, la connaissance religieuse dont il est ici question n'est plus la « nouvelle religion » de 1796 qui devait permettre à « une unité éternelle »⁴ de régner parmi les hommes : il s'agit maintenant de la connaissance du christianisme, auprès duquel l'homme doit réapprendre que son unité est en Dieu et que c'est pour rétablir cette unité que Dieu lui-même s'est fait homme.

Lorsque quarante ans plus tard, Schelling consacre à nouveau une brève méditation à l'État dans *l'Exposé de la philosophie purement rationnelle* dont la difficile rédaction s'étend de 1847 à 1852, il affirme à nouveau le lien entre l'existence de l'État et le péché originel. « Nous sommes en dette de ce que l'État exige [de nous], écrit Schelling ; c'est-à-dire, précise-t-il, que c'est une

1. *Ibid.*, p. 239.

2. *Ibid.*, p. 241.

3. *Ibid.*, p. 241.

4. F. W. J. Schelling, *Le plus ancien programme de l'Idéalisme allemand*, éd. citée, p. 43.

faute que nous expions et dont nous nous débarrassons »¹ en nous soumettant à sa contrainte. « L'homme, ajoute encore Schelling, est devenu redevable à l'État de l'ordre intelligible des choses dont il s'est séparé. »² Cette séparation a consisté en ce que l'homme a voulu être « totalement *son soi* », qu'il « s'est senti plus puissant que la raison et s'est créé une raison pour lui-même »³. La chute consiste entièrement dans cet acte par lequel la raison est mise au service du Moi (*die im Dienst des Ich stehende Vernunft*)⁴. En ce sens, les doctrines qui mettent l'État au service du Moi, c'est-à-dire le droit naturel moderne, ne font que déployer la logique même de l'acte originel de la chute. Schelling n'a pas de mots trop durs pour ces doctrines qui, « en totale contradiction avec la vérité, veulent que l'État satisfasse et agrée autant que possible le Moi »⁵. De telles doctrines ne peuvent avoir d'autres conséquences pratiques que « le renversement de l'État » et « la tentative de supprimer l'État en son fondement »⁶, une tentative que Schelling considère comme « un crime sans égal, qui ne peut être comparé à aucun autre, sauf peut-être au parricide »⁷.

En soutenant cette conception de l'État comme ce à quoi l'homme doit inconditionnellement se soumettre afin d'expier une faute originelle, Schelling semble entrer en contradiction avec l'idée qu'il défendait jusqu'ici d'un possible dépassement de l'État. En fait il n'en est rien, et si Schelling refuse absolument que l'État soit considéré comme un moyen pour le Moi, il exclut en même temps qu'on le considère comme une fin en soi. En tant « [qu']ordre extérieur », l'État est subordonné à un « empire intérieur »⁸ auquel il doit permettre l'accès. Il existe en effet une aspiration de l'homme à surmonter la contrainte de l'État, mais, précise aussitôt Schelling, « cet acte de surmonter la contrainte de l'État doit être compris comme un acte *intérieur* »⁹ et jamais comme l'acte extérieur de supprimer la contrainte elle-même extérieure de l'État : « Être intérieurement élevé au-dessus de l'État, à cela chacun n'a pas seulement le droit, mais chacun le doit. »¹⁰ Il ne doit pas seulement être permis, mais c'est un *devoir* d'aspirer à une vie spirituelle supérieure à la seule vie politique : d'une telle élévation intérieure, l'État demeure cependant la condition et le fondement.

Ce qui est nouveau en 1850, c'est que l'État et la vie politique relèvent pour Schelling d'un ordre intermédiaire de réalité. Sans revenir aucunement sur le caractère quasi naturel du mode d'être de l'État, Schelling ajoute main-

1. F. W. J. Schelling, *Darstellung der rein rationalen Philosophie [DRP], Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, 2. Abteilung, Band I (*JW II/1*), p. 547.

2. F. W. J. Schelling, *DRP, JW II/1*, p. 547.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 548.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 548-549.

tenant que l'État n'est pas réductible à ce seul aspect. L'État est l'« ordre intelligible devenu réel », ce qui veut dire qu'il est une réalité à la fois naturelle et spirituelle : il a un pied dans la nature et un autre dans l'intelligible et il est ce qui ramène l'homme du règne de la première au royaume du second. « Parvenir à ne plus être ressenti, comme la nature y parvient, préserver le calme et le loisir de l'individu, être pour lui le moyen et l'impulsion permettant d'atteindre une fin plus haute, c'est là ce que doit faire l'État. »¹ Ce dépassement de la contrainte est un dépassement effectué par l'État lui-même, et il ne signifie en aucun cas une suppression de l'État : l'État s'accomplit non pas en se supprimant, mais en s'achevant en tant que seconde nature, en se naturalisant au point que sa pression devienne aussi insensible que celle des forces naturelles.

De 1796 à 1850, l'État apparaît donc continûment à Schelling comme l'institution d'une contrainte extérieure, mécanique et quasi naturelle. Cette assimilation constante de l'État et du droit à un système naturel de la simple contrainte s'accompagne en même temps chez Schelling d'une critique tout aussi constante du principe moderne de la subjectivité et de l'individualisme. Ces deux aspects – l'État comme contrainte mécanique, naturelle et la critique de l'individualisme – étant dégagés comme les constantes de la conception schellingienne de la politique, nous pouvons revenir pour finir sur la période de l'Identité volontairement laissée de côté jusqu'ici : les textes de cette période ont ceci de particulier qu'ils paraissent faire exception à la première tendance fondamentale de la pensée politique schellingienne tout en confirmant la seconde. Il nous reste à expliquer ce caractère relativement exceptionnel de la philosophie de l'Identité dans la pensée schellingienne de la politique.

Dans les leçons de 1803 *Sur la méthode des études académiques*, l'État en tant que « [qu']objet de l'histoire » est compris comme le processus de « formation d'un organisme objectif qui soit celui de la liberté »². Une telle approche de l'État, auquel est ici reconnu un caractère organique, est en complète opposition avec sa description, constante par ailleurs, comme d'une force de contrainte agissant mécaniquement à la manière dont les choses se passent dans la nature inorganique. Au plus loin de toute réduction de l'État au seul exercice de la contrainte, les *Leçons* de 1803 voient en lui un « organisme manifestant extérieurement l'harmonie de la nécessité et de la liberté telle qu'elle est accessible au sein même de la liberté »³. On sait en effet que, dans l'économie du système de l'Identité, toute chose se laisse concevoir comme l'expression ou plutôt l'information de l'identité absolue de l'idéal et du réel, du subjectif et de l'objectif, de la liberté et de la nécessité. L'État lui-même

1. *Ibid.*, p. 551.

2. F. W. J. Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques [LMA]*, trad. J.-F. Courtine et J. Rivelaygue, in *Philosophies de l'Université. L'Idéalisme allemand et la question de l'Université*, textes réunis par le Collège de Philosophie, Paris, Payot, 1979, p. 128.

3. F. W. J. Schelling, *LMA*, p. 123.

exprime extérieurement, et donc objectivement, l'unité subjective de l'idéal et du réel, de la liberté et de la nécessité. Si la nature est le procès qui rend subjective l'unité objective du sujet et de l'objet, l'histoire en revanche est le procès qui rend objective l'unité subjective du sujet et de l'objet et ce procès est orienté vers la réalisation de l'État en tant que celui-ci est l'objectivation achevée de l'unité subjective ou idéale du sujet et de l'objet : « Le monde de l'histoire une fois achevé, écrit Schelling, serait par conséquent lui-même une nature idéale, l'État (...). »¹ L'État est donc bien toujours pour Schelling une seconde nature, mais cette expression change ici complètement de sens : la nature visée ici est celle de la vie éthique, c'est une nature *organique* irréductible au rapport mécanique de la simple contrainte.

Tel est donc le résultat auquel conduit la construction de l'idée de l'État : de l'État comme unité elle-même libre de la nature et de la liberté, est maintenant totalement exclu le concept de contrainte dont on a vu qu'il domine toutes les autres périodes de la pensée de Schelling en matière de philosophie du droit. Cette disparition du concept de contrainte est un indice qui peut permettre de trouver l'explication du caractère exceptionnel de la période de l'Identité dans le parcours politique de Schelling. Les *Leçons sur la méthode des études académiques* furent publiées en 1803, mais tenues à l'Université de Iéna durant l'été 1802. En novembre-décembre 1802, Hegel publiait dans le *Journal critique de la philosophie* une première partie de son article sur *Les manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, avant d'en publier le reste en mai-juin 1803. L'article de Hegel développe une critique radicale du formalisme juridique et de son concept central, celui de la contrainte, dont Hegel démontre qu'il est une « abstraction sans essence »² : le formalisme, en matière de pensée de l'État et du droit, repose, écrit Hegel, sur « la séparation du concept et du sujet de la vie éthique » de sorte que leur rapport ne peut être compris que « de façon formelle et extérieure – et ce rapport s'appelle la contrainte »³, un rapport nécessaire et non libre auquel on confère contradictoirement la fonction de restituer l'unité libre de la liberté de l'individu singulier et de la liberté de tous ou liberté universelle. Et Schelling constate à son tour, dans les *Leçons* de 1802, que « c'est dans cette partie de la philosophie [c'est-à-dire dans la philosophie du droit] que la manière analytique et le formalisme se sont maintenus avec le plus d'opiniâtreté »⁴ : il s'en prend à « ceux qui traitèrent du prétendu droit naturel »⁵, c'est-à-dire à ceux qui, en posant la séparation de l'être-un et de l'être-multiple, se rendirent incapables de penser l'idée

1. *Ibid.*

2. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel [DN]*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 50. Sur ce point, on se reportera au magistral commentaire de Bernard Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803)*, Paris, Vrin, 1986, particulièrement le chapitre V, B : « Le droit de contraindre, pseudo-principe du droit », p. 244-272.

3. F. W. J. Schelling, *LMA*, p. 45.

4. *Ibid.*, p. 131.

5. *Ibid.*

vraie de l'État comme unité libre, objectivement réalisée, de l'un et du multiple.

Il semble ainsi que le caractère exceptionnel, dans le parcours de Schelling, des textes consacrés à la politique pendant la période de l'Identité, puisse s'expliquer par l'étroitesse des liens qui l'unissent encore à Hegel au moment de leur collaboration au sein du *Journal critique de la philosophie*¹. Sur le plan de la théorie de l'État et du droit, Schelling éprouve alors incontestablement ce que Jean-François Marquet a appelé, à une autre occasion, une « tentation hégélienne ». Les signes en sont nombreux, notamment l'affirmation, dans les *Leçons* de 1802, selon laquelle l'« histoire est une puissance plus élevée que la nature »², où l'on peut voir l'écho de la formule de Hegel dans le *Droit naturel* : « L'esprit est plus haut que la nature »³, une affirmation ainsi reprise par Schelling bien qu'elle soit difficilement conciliable avec sa propre philosophie de l'Identité. Mais l'influence de Hegel sur Schelling en matière de philosophie politique s'étend au-delà des *Leçons* de 1802 : on en trouve la marque au terme des *Leçons de Würzburg* de 1804⁴, un des exposés les plus complets de la philosophie de l'Identité. À la fin des *Leçons de Würzburg*, Schelling pose que « ce que l'État est objectivement, la philosophie (...) l'est subjectivement en tant que jouissance harmonieuse et participation à tous les biens et à toutes les beautés dans une vie publique ». De sorte, ajoute-t-il encore, que : « La philosophie – qui n'est plus science mais qui est devenue vie – est ce que Platon appelle le *polituein*, la vie avec et dans une totalité éthique. »⁵ Ainsi, contre la subordination constante par ailleurs de la vie politique à la philosophie et à la religion, Schelling fait ici de la vie publique dans une totalité éthique le lieu de l'accomplissement même de la philosophie : « La philosophie, dit-il, ne peut pas vivre en elle-même aussi longtemps que lui fait défaut la vie publique dans laquelle elle pourrait se contempler. »⁶ Schelling est ici au plus près de l'article *Sur le droit naturel* où Hegel écrivait : « Les Grecs avaient le terme de *polituein* qui signifie : vivre dans, avec et pour son peuple, mener une vie universelle appartenant entièrement à la chose publique – ou l'acte de philosopher. »⁷ Jamais chez Schelling la tentation politique hégélienne n'a été et ne sera aussi forte au point qu'il emprunte ici à Hegel une absolutisation de la vie éthique à laquelle Hegel lui-même renoncera⁸, mais qu'il avait affirmée avec une force particu-

1. Les relations entre les pensées politiques de Schelling et de Hegel sont un aspect négligé par notre ouvrage *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.

2. F. W. J. Schelling, *LMA*, p. 123.

3. Hegel, *DN*, p. 78.

4. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (Würzburger Vorlesungen) [LW], SW*, 1. Abteilung, Band 6.

5. F. W. J. Schelling, *LW*, p. 576.

6. *Ibid.*

7. Hegel, *DN*, p. 63.

8. Sur cette évolution de Hegel, voir l'étude de Bernard Bourgeois, « Sur le *Droit naturel* de Hegel, 1801-1803 », in *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992, p. 68-69.

lière dans l'article *Sur le droit naturel* dont Schelling reprend ici les termes mêmes.

Pourtant, la pensée de Schelling n'est pas de celles qui se soumettent facilement à une influence extérieure, et même dans ces années où l'empreinte de Hegel sur sa propre pensée de la politique est si profonde, Schelling maintient une perspective qui est proprement la sienne et dont nous dirons quelques mots, pour finir. Lorsque, dans les *Leçons sur la méthode académique*, il construit l'idée de l'État comme de l'organisme qui manifeste objectivement l'unité de la liberté et de la nécessité, Schelling n'a de cesse d'insister sur le fait qu'il s'agit seulement de l'idée de l'État, une idée à laquelle s'oppose la réalité présente et moderne de l'État : « La construction scientifique de l'État, écrit Schelling, pour ce qui concerne la vie qui l'anime du dedans, ne trouverait dans les temps à venir aucun élément qui lui correspondît, sauf dans la mesure où un terme opposé peut encore jouer le rôle de reflet vis-à-vis de cela même à quoi il s'oppose. »¹ L'État comme vie éthique réconciliant la nature et la liberté, c'est l'*État en soi* que les États existants ne font que très imparfaitement refléter. Le reflet en question est infidèle au point qu'il déforme et dénature son modèle : alors que ce dernier consiste dans l'unité de l'un et du multiple, le reflet présente bien plutôt leur division et leur opposition sous la forme de la séparation du public et du privé : « La vie privée ainsi que le droit privé, constate Schelling, se sont séparés du droit public. »² Et il ajoute : « Puisque l'esprit universel et public s'est entièrement retiré de la vie de l'individu, celle-ci n'a subsisté que comme un aspect fini et entièrement inerte de l'État ; il est désormais foncièrement impossible d'appliquer les idées à la législation qui règne dans ce domaine, tout au plus peut-on faire appel à une pénétration d'esprit adaptée au mécanisme. »³ Le formalisme juridique est certes incapable de construire l'idée de l'État, mais il est en revanche tout à fait adapté à la description des États modernes au sein desquels la séparation du privé et du public, de la liberté individuelle et de la liberté pour et dans le tout ne laisse rien d'autre à penser que l'extériorité d'un rapport de pure contrainte⁴. Dans le cadre de ce qu'il appelle lui-même « l'opposition du monde antique et du monde moderne », Schelling ne peut s'empêcher de penser le passage du premier au second comme une dégénérescence, annonçant ainsi le thème de la chute dont on a vu l'importance qu'il prendra à partir de 1810 dans la pensée politique de Schelling.

Les textes politiques schellingiens de 1803-1804 manifestent à maints égards, on l'a vu, une influence de la lettre des textes hégéliens de la même époque : mais Schelling se fait bien moins accueillant à l'esprit de ces derniers. Hegel en effet, dans l'article de 1803 *Sur le droit naturel*, parvenait à

1. F. W. J. Schelling, *LM4*, p. 129.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 130.

penser ce que le monde moderne a de plus propre, à savoir l'apparition, au sein même de la « vie éthique absolue », de la différence d'une « vie éthique relative » consistant essentiellement en la sphère du besoin et du travail¹ : « la sphère, comme dit encore Hegel, de l'unité relative ou de l'élément pratique et juridique »². Mais au moment même où Hegel reconnaît – en appliquant à la politique les catégories de la *Naturphilosophie* schellingienne – comme une caractéristique proprement moderne « le droit que la vie éthique donne à sa nature inorganique (...) en tant qu'elle [lui] cède et sacrifie une partie d'elle-même », Schelling de son côté ne veut voir dans l'inorganicité caractéristique de la modernité que la perte de l'éthicité organique antique, au lieu d'y voir l'indice d'une supériorité de la vie éthique moderne capable de faire droit en elle-même à son propre opposé. Mais il aurait fallu pour cela que Schelling parvînt à penser en leur unité « la richesse de la multiplicité variée en même temps [que] la plus haute énergie de l'infinité et [de] l'unité »³ : c'est ce qu'il fit remarquablement dans la sphère de la nature, mais nettement plus difficilement dans celle de la politique.

On comprend mieux maintenant la relative pauvreté de la pensée politique de Schelling : elle vient de ce que, pour le dire en termes hégéliens, Schelling n'a jamais cherché la réconciliation avec son propre temps, de sorte qu'il est resté à son égard dans l'attitude d'un conservatisme critique qui a limité sa capacité à reconnaître ce que ce temps avait de plus propre et de nouveau par rapport aux périodes historiques antérieures.

Franck FISCHBACH,
Université de Toulouse-Le Mirail.

1. Hegel, *DN*, p. 62.
2. *Ibid.*, p. 63.
3. *Ibid.*, p. 75.