



---

« SCHELLING ET LES PUISSANCES »

Author(s): Odette Laffoucrière

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 2, SCHELLING (AVRIL-JUIN 1974), pp. 171-186

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20846611>

Accessed: 16/11/2011 04:20

---

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>

## « SCHELLING ET LES PUISSANCES »<sup>(1)</sup>

*Partant de l'« Hen Kai Pan » de Tübingen, Schelling n'a jamais cherché qu'à interpréter, dans la Raison et en termes de Raison, la subjectivité pure du sujet. La transformation de la philosophie négative en philosophie positive est accomplie par la Raison elle-même. Elle transforme du même coup le sujet car c'est la puissance même d'auto-position que Schelling s'efforce d'atteindre dans la pensée.*

*Il échoue dans cette tentative impossible et reconnaît que l'activité pure qu'il cherche est ce qui se médiatise soi-même. On ne saurait donc la saisir à l'état pur. Le problème idéaliste de l'imédiateté et de la médiation s'identifie avec celui des rapports de Dieu et de la Raison. Dieu pour Schelling se définit soi-même dans la Raison. Cette perspective clôt l'onto-théologie.*

*With the Tübingen « Hen Kai Pan » as a starting point, Schelling sought no other object than to interpret, within Reason and in terms of Reason, the pure subjectivity of the subject. The transformation of negative into positive philosophy is accomplished by Reason itself, which in the process transforms the subject ; for it is precisely the power of self-positing that Schelling tries to reach in thought.*

*He fails in this impossible attempt and recognizes that the pure activity he seeks is that which mediates itself. As such, it would seem impossible to grasp. The idealist's problem of immediacy and of mediation is identical with that of relations between God and Reason. For Schelling, God defines himself within Reason. This perspective brings onto-theology full-circle.*

Toujours à l'intérieur des philosophies de la subjectivité, c'est une autre histoire de la raison, une autre manière de « reconnaître le reconnaître » (2), qu'avant même Hegel a écrite Schelling. Dans la ligne ouverte par Leibniz, pour l'un et pour l'autre, l'être reste volonté. Volonté de l'esprit pour Hegel, dont la démarche finit par absolutiser l'absolu. Volonté de l'amour pour Schelling qui accomplit une réflexion de la raison sur elle-même où cette dernière se met continuellement en question. En de multiples passages (3) et en des termes très divers, Schelling analyse, aux différentes étapes de sa vie, un même processus. Il met ainsi en lumière le mouvement que la raison, se considérant objectivement, saisit en elle-même.

(1) Ce texte a été écrit en 1958, avant la publication du livre de M. Heidegger sur Schelling. Il appartenait à un ensemble, déposé alors à la Sorbonne, comme thèse d'Etat : *Le destin de la pensée et la « mort de Dieu » selon M. Heidegger*, La Haye, M. Nijhoff (coll. « Phenomenologica »), 1968.

(2) *Œuvres complètes* de SCHELLING, éditées par son fils ; en particulier 10, 233.

(3) Conférence sur Descartes, Munich, 1827, Introduction à la philosophie de la mythologie ou pure philosophie rationnelle, 11, 386-572. Philosophie de la Révélation 13, 69 ss., 203 ss.

A) LA RAISON DANS SA POSTÉRIORITÉ A L'ÊTRE  
QUAND LA PUISSANCE EST ABORDÉE DANS SA RÉALISATION

1<sup>o</sup> *La forme n'est pas différente du contenu*

Le point de départ de la réflexion de Schelling, son *prius* absolu n'est ni le monde, ni Dieu. En sautant des étapes, on pourrait dire que c'est toujours l'« Hen Kai Pan » de Tübingen ou le « Tout en tous » de la Bible qui ne cesse d'être l'horizon de sa pensée. Il s'exprime rationnellement dans l'indifférence du sujet et de l'objet telle qu'il l'a précisée dans sa critique de Fichte. C'est ce qu'il appelle plus tard « l'existant nécessaire », fondement de toute subjectivité. Le système d'identité n'a rien d'autre. L'ambiguïté de ce système, comme celle d'ailleurs de toute philosophie rationnelle, consiste en une nouvelle distinction de Dieu et de la raison. Schelling le précise plus tard, l'absolu comme Dieu peut demeurer en lui-même tandis que la raison, à travers les définitions que sont les puissances, se développe nécessairement. Il faut séparer Dieu et la raison et c'est en ce sens que la philosophie tardive est critique.

Elle cherche à poser la raison dans ses limites et à enserrer cet « existant nécessaire », que Dieu a mis hors de lui et qui devient dans la raison.

Au début, Schelling est animé par le vieux souci idéaliste de construire le monde à partir de la raison; ce qui suppose qu'on puisse définir *a priori* les objets et ce qui implique à son tour que le réel puisse être saisi à partir du possible, car la raison est avant tout possibilité infinie. Ici, chez lui comme chez Hegel, un malentendu est à éviter : le contenu de la raison n'est pas différent de sa forme. Puisqu'une première investigation lui a révélé que son contenu primordial est en deçà du sujet et de l'objet, c'est dans cette indifférence que la raison va trouver à son tour sa propre raison. C'est dans cette possibilité du sujet et de l'objet qu'elle va saisir, à travers soi, le mouvement de l'être. « Vous voyez que l'étant, *Das Seyende*, n'est ici rien d'autre que le sujet-objet sorti du système de Fichte. Dans la mesure où ce sujet-objet était défini alors comme *indifférence du sujet et de l'objet*, cette expression est tout à fait semblable à celle-ci : le contenu immédiat de la raison est la puissance infinie de l'être » (1).

Le contenu immédiat de la raison n'est pas l'être comme le croyait d'abord Hegel. Nous sommes conduits dans un domaine d'antériorité à l'être lui-même, dans l'*a priori* de l'être, dans une philosophie des puissances. Nous prenons insertion avant l'être, dans « l'être avant l'être ». Le mouvement décelé à l'intérieur de la raison ne pourra pas avoir d'autre origine. Et le concept immédiat de l'être sera donné par la puissance de l'être que recouvrait « l'indifférence du sujet et de l'objet ». La raison va accomplir un retour en arrière transcendantal, dans cet

(1) *Œuvres*, 13, 77.

*Urgrund* dont l'être pourra être tiré. « Le dessein de la philosophie n'est pas d'en rester à l'intérieur de l'être *devenu*... (1). Il faut aller en deçà (2) (3). Schelling va s'essayer à concevoir cette puissance immédiate, « qui, dans son contenu propre et originel, sans dépendre de rien d'autre, a l'obligation d'aller à tout l'être car c'est seulement la plénitude de l'être qui peut correspondre à la puissance infinie » (4). Il va donc essayer de reconnaître dans son essence, puisque l'essence seule est concevable, cette origine de la position de l'être. Ceci est un travail de réflexion car, Schelling le marquera même dans la préface des *Weltalter*, « la recherche de ce qui a été — c'est la philosophie — n'est pas aujourd'hui un « voir » mais un produire — *Erzeugen* ».

La raison croit d'abord que c'est à partir d'elle-même qu'elle pose l'être puisque dans son premier mouvement aveugle, elle se rapporte immédiatement à lui. Cet étant fondamental, *Das Seyende*, qui, en réalité, la constitue antérieurement à la distinction du sujet et de l'objet, la raison le projette devant elle par une sorte de nécessité à laquelle elle devra ultérieurement échapper. Elle en fait un « quelque chose », un *-was*. C'est tout d'abord la matière puis l'esprit et plus tard Dieu. Il y a donc chez Schelling une sorte de condition malheureuse de la raison, un péché originel. En prenant « l'étant » comme un *was*, la raison qui n'a pu que se donner forme et figure en lui, s'est donc à son tour matérialisée. Elle a alors tendance à croire qu'elle a une forme différente de son contenu. Et paradoxalement, elle s'assigne une tâche contemplative : celle de se mettre en face de l'objet. Il va lui falloir rectifier cette interprétation erronée. Il faut pour cela ressaisir la puissance infinie de l'être, l'immédiateté du sujet-objet non encore « habillée ». L'être ne peut être, d'un côté, pensé comme un objet, pas plus que la pensée ne peut être conçue de l'autre côté comme un sujet. *Sujet et objet sont des définitions de la pensée réfléchissant sur soi*. Comme tels, ils se conditionnent donc déjà réciproquement. Contrairement à ce qui semble au premier abord se passer chez Hegel, nous n'avons pas chez Schelling le mouvement d'une pensée purement subjective qui s'opposerait à l'être considéré comme pur objet.

La difficulté vient de ce que la raison, lorsqu'elle veut se saisir dans son activité agissante, ne trouve cette activité que « caillée », « coagulée ». Dès que la pensée se dirige sur elle-même, la puissance de l'être s'habille et, en apparaissant, devient objet. Nous ne pouvons concevoir l'être autrement que comme originel et jaillissant, ou comme objectivité. « Si la raison est elle-même son objet, si la pensée se dirige sur le contenu de la raison (c'est ce qui se passe dans la philosophie négative et c'est

(1) Cf. dans un autre travail de cette époque, également à paraître, nous considérons, chez saint Thomas, la différence d'être et d'être *devenu*.

(2) *Ibid.*

(3) *Œuvres*, 12, 203.

(4) *Ibid.*, 13, 63.

ce que nous essayons de revivre ici), c'est quelque chose d'accidentel, dit encore Schelling. La raison n'est pas là dans sa pure substantialité ou essentialité » (1).

En vertu de quel malentendu la raison s'efforce-t-elle de suivre d'abord ce chemin ? Reprenons ici la comparaison entre la puissance de l'être, *Potenz des Seins*, l'immédiat concept de l'être chez Schelling et *l'ens indeterminatum* du Moyen Age.

Celui-ci est pure *aptitudo et non repugnatio ad existendum* (2). Cet *ens* a besoin de quelque chose d'extérieur pour passer à l'être. Entre la puissance et l'être, il lui faut un intermédiaire qui mette la puissance en mouvement dans l'être. La perspective de Schelling est différente; au-delà de Leibniz qui, avec son concept de force, s'est situé aussi bien entre la *dynamis* et *l'energia* qu'entre l'acte et la puissance des Médiévaux. Nous sommes maintenant dans l'idéalisme, c'est-à-dire que la puissance de l'être doit se mouvoir par elle-même. Elle est déjà l'être en acte. Elle possède la possibilité immédiate et absolue de s'objectiver. Ce qui est pour Schelling l'énigme qu'il va s'efforcer d'expliquer, ce n'est pas qu'elle soit en acte mais qu'elle aboutisse à un objet. Comme toute la métaphysique, Schelling, en cherchant l'étant comme étant, oublie ce qui le fait « tel » : quelque chose n'est pas pensé dans la présence; d'où ces constructions de plus en plus « abstraites » à mesure que les systèmes s'enchevêtraient les uns dans les autres et que croît le nihilisme.

L'immédiateté originelle que possède la raison ne peut être saisie en elle-même. Sa présence ne peut être que déduite. Dès que la raison se la représente, elle construit un objet et le perd. La raison ne se possède jamais elle-même puisque lorsqu'elle pense son contenu, elle n'est déjà plus en lui et l'objet qu'elle a établi est contesté à son tour par contrecoup à mesure qu'il est posé. Cette déception amène la raison dans un effort de ressaisie à poser un second objet auquel n'arrive pas un sort meilleur. La raison est donc en elle-même contradiction de l'acte de poser et de ce qui est posé, du concept et du conçu. Elle est amenée par suite de sa contradiction interne à transcender sans cesse ses créations. C'est son amphibolie, son équivocité. On pouvait penser qu'elle serait comme dans le Hegel du « système », ce que Schelling appelle « l'étant lui-même » (3) par opposition au simple étant où nous avons reconnu la puissance immédiate et originelle de l'être. Et voilà qu'elle se manque et nous manque. On pouvait penser qu'elle deviendrait l'absolu qui se possède lui-même; il n'en est rien.

La puissance immédiate de l'être, qui est la forme et le contenu de la raison, ne prend dans celle-ci que l'apparence de « l'étant lui-même ». Elle se présente comme ce qu'elle n'est pas. Elle n'est en réalité que

(1) *Ibid.*, 12, 35.

(2) *Ibid.*, 13, 165.

(3) *Ibid.*, 13, 64.

devenir, concept du pas encore, du futur (1). Sans doute, dans sa pure immédiateté, tant qu'elle n'était pas encore mue, apparaissait-elle comme simple sujet de l'être. Mais en fait, elle est toujours autre puisque devenir radical. Elle n'est pas ce qu'elle est, puisqu'elle sera (2).

La raison va donc être amenée ainsi à exclure elle-même ce qui en elle devient. Victime d'une mystification nouvelle, elle va le rejeter comme accidentel et opposé à cet absolu qu'elle cherche. Elle sera « désabusée » lorsqu'elle aura enfin compris qu'elle n'a de l'étant lui-même qu'un concept négatif.

De lui, on peut seulement dire qu'il ne se transforme pas, qu'il ne passe pas dans un autre, qu'il reste en soi. Bien qu'elle n'ait qu'un seul but et ne vise que l'étant, le *ist*, la raison n'obtient de lui que le concept de « ce qui n'est pas n'étant pas », *nicht nicht/seiendes* (3), le problème de Schelling sera d'obtenir une essence qui puisse à la fois rester en soi et sortir de soi. Dans le contexte où nous nous trouvons, seule une définition négative de cette essence nous est accessible.

C'est pourquoi Schelling appellera lui-même plus tard cette partie de son œuvre sa philosophie négative. Il y aboutit à un certain Dieu. Après Spinoza, après Leibniz, Kant avait déjà montré qu'à une définition rationnelle des choses correspond l'idée d'une possibilité générale du sens de tous les prédicats (4). C'était le Dieu de la philosophie négative de Schelling, un Dieu qui se trouve « à la fin » du processus de la raison. Mais il était difficile de dire, à partir de là, d'où vient en général le moyen et la puissance de se réaliser (5). Justement parce que nous avons là un Dieu-à-la-fin, un Dieu-Terme, et qu'avec lui on ne peut rien commencer, cette tentative de le concevoir échoue. Il s'agissait de surprendre l'activité pure dans son origine et son immédiateté. La représentation que nous avons obtenue ne nous donne cette activité que médiatisée et le concept du Dieu-à-la-fin est la négation de ce que nous cherchions. Schelling accuse de la même impuissance le Dieu d'Aristote et l'Esprit de Hegel. Toute philosophie rationnelle conduit à la même impasse.

De cette puissance qui est son contenu médiatisé et dont elle n'a qu'un concept négatif, la raison sait seulement qu'elle existe avec nécessité sans quoi elle-même ne pourrait jamais être active. L'objectivité dans laquelle elle disparaît n'est jamais un être donné et statique dont la raison pourrait disposer. C'est une activité qui doit aveuglément s'accomplir sans avoir la possibilité de s'élever au-dessus d'elle-même. « Si nous considérons ce passé originel qui est devenu objectif, comment se présente-t-il à nous ? Evidemment comme ce qui ne peut pas ne pas

(1) *Ibid.*, 13, 204.

(2) *Ibid.*, 10, 69.

(3) *Ibid.*, 13, 70.

(4) *Ibid.*, 11, 586.

(5) *Ibid.*, 11, 588.

être et donc, comme l'étant nécessaire et aveugle » (1). « Ce qui se présente immédiatement, l'étant nécessairement en acte, nous l'avions posé parce que nous ne pouvions pas faire autrement et nous l'avons posé à l'aveuglette. La raison est une raison *aveugle* qui ne pose rien que l'être nécessairement en acte » (2).

Schelling aurait-il donc renoncé à la liberté et au postulat qui était le ressort du subjectivisme et dont il avait hérité après Fichte ? Ses premiers résultats ont été décevants. D'autant plus que cette raison, qui objective nécessairement et aveuglément, n'est faculté que du possible et non du réel. En fait, son interrogation concerne toujours le problème de la subjectivité elle-même et comme telle, c'est-à-dire le pur *pouvoir-être*, ce qui se pose soi-même. Il devra donc poursuivre sa recherche. L'essence de la puissance qui s'exprime dans le concept du pouvoir-être a été méconnue. A travers son activité rapportée immédiatement et aveuglément à l'être, la raison déduit bien un Dieu-à-la-fin mais elle conçoit mal son pouvoir. Cette démarche vers Dieu n'est pas fautive, mais c'est une démarche *nécessaire*, qui requiert le développement immanent de la raison. Le concept obtenu, déduit dans et par la pensée, n'a finalement pas d'autre fonction que d'affirmer et d'étayer, en la parachevant, la puissance propre et immanente de la raison. Du même coup, la raison n'a pas reconnu Dieu comme ce qui se médiatise soi-même. Elle croit le posséder *immédiatement* en elle, sans pourtant se dissimuler que de la sorte elle ne possède qu'un Dieu mort. A tous égards ici, la pierre de touche est donc la raison intangible. Dans sa démarche ultérieure, Schelling, par une conversion de la raison, mettra celle-ci en question.

A cet effet, il faut qu'intervienne une négation qui s'oppose à la conception aveugle et nécessaire de la raison.

Il faut que la raison se dédouble, si l'on peut dire, qu'elle renonce à être l'activité pure et accepte de médiatiser cette activité elle-même. Pour reconnaître Dieu comme ce qui se médiatise soi-même, il faudra le poser hors de la pensée, mais non sans rapport à elle pour qu'on puisse le penser. Il va falloir constituer Dieu, l'essence en soi, à partir de la raison médiatisée contre la raison immédiate. Il va falloir saisir la puissance immédiate *avant l'être*, c'est-à-dire la médiatiser en soi comme sans être, afin de pouvoir comprendre la position de l'être comme un fait de liberté. L'énigme de l'être, l'énigme du mouvement ne peut se résoudre que dans l'énigme de la liberté de Dieu qui pose l'être.

Là est la vraie difficulté de la philosophie de Schelling. Comment le contenu de la raison qui est sa forme, comment la raison elle-même peuvent-ils être autonomes ? Comment peuvent-elles être activité pure ? Au début, Dieu, l'activité et l'absolu, sont pensés sous le même vocable.

(1) *Ibid.*, 10, 19.

(2) *Ibid.*, 14, 349.

Ils vont le rester tout le temps du système d'identité. Cette ambiguïté est alors celle de l'*intuition intellectuelle*. L'évolution des idées de Schelling à ce sujet peut servir de fil conducteur à travers sa philosophie (1).

## 2° L'intuition intellectuelle

Il en parle pour la première fois en 1804 dans *Sur le vrai concept d'une philosophie de la nature*. Plus tard, en 1827, à Munich, il présente ainsi ce texte : « Dans cette étude, le commencement de la philosophie n'est pas le Moi, tel qu'il est dans l'intuition intellectuelle de Fichte, immédiatement connu, sûr et certain. Le vrai commencement n'est obtenu qu'à travers l'abstraction du sujet accomplie dans l'intuition intellectuelle... C'est le sujet-objet sans définition, qui n'est jamais connu de façon immédiate... Il ne peut donc être qu'une chose de la pensée pure. Là seulement est le commencement de la philosophie objective, libérée de toute subjectivité (2). Schelling reconnaît que ce pas est difficile à franchir. En 1821, dans les conférences d'Erlanger, *Sur la nature de la philosophie comme science*, a surgi l'expression de *lassen*, empruntée à la mystique médiévale, à Eckhart en particulier. Schelling l'applique alors à celui qui veut droitement philosopher. « Tout est à laisser : l'objet, le sujet et aussi Dieu *car de ce point de vue, Dieu n'est encore qu'un étant* » (3). C'est un vide qu'il faut opérer. Fichte n'a pas été assez radical et en est resté au sujet qu'est le Moi. Le sujet infini qu'atteint alors Schelling, dans lequel Dieu et le moi sont conçus d'égale manière comme possibilités (4) est déjà Dieu et est aussi en même temps ce qui n'est pas Dieu. L'ensemble du mouvement ne doit pas en effet être conçu comme le mouvement réel d'un absolu existant. C'est pourquoi on ne peut parler, comme on l'a souvent fait, d'un devenir de Dieu. Dès cette époque, Schelling est sur ce point formel. Le système d'identité n'est qu'un pur mouvement de pensée. Mais ce mouvement est pourtant un mouvement réel car c'est le *mouvement* de la raison, dont la raison ne peut rendre raison. Dans ce mouvement, la raison se développe et devient, tandis que Dieu, transcendant à ce développement, en constitue la possibilité. Cette perspective apparaît clairement dans la philosophie tardive, mais les textes écrits en 1827 sur le système d'identité (5) montrent que l'œuvre de Schelling, malgré ses obscurités premières, est homogène à elle-même.

C'est ainsi qu'il rejette de même la théosophie, ceux qui, comme Baader et Boehme, ont voulu pénétrer de manière « non scientifique » dans les profondeurs de la divinité : « Toute philosophie qui ne place

(1) *Ibid.* Cf. Walter SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*.

(2) *Ibid.*, 10, 148.

(3) *Ibid.*, 9, 217.

(4) *Ibid.*, 11, 366.

(5) *Ibid.*, 10, 123-124.



pas ses fondements dans le négatif et veut atteindre immédiatement le divin meurt finalement d'une consommation spirituelle inévitable » (1). Boehme qui parle « d'une roue de la nature » est lui-même cette roue. Son esprit est entraîné dans le tourbillonnement de cette nature dont il ne peut se déprendre. Il a voulu connaître immédiatement le principe et échoue parce qu'il a ignoré cette haute activité de la raison qui analyse. Jacob Boehme est une nature théogonique mais ceci justement l'empêche de parvenir à une libre création du Monde et à la liberté de la philosophie positive » (2).

A l'origine, l'intuition intellectuelle de Schelling est conçue comme une sorte de connaissance indiscernable de l'âme elle-même. Nous sommes à ce stade d'antériorité caractérisé par l'indifférence du sujet et de l'objet, en pleine histoire transcendante du moi humain. « C'est pour cela qu'elle s'appelle intuition car l'essence de l'âme, qui est un avec l'absolu et constitue elle-même cet absolu, ne peut avoir avec celui-ci nul autre rapport qu'un rapport immédiat » (3). Dans cette intuition, l'absolu ne peut être pensé. Du début à la fin de sa vie, l'opinion de Schelling ne changera pas sur ce point. Mais tandis qu'en 1804 il prétend devoir « s'unir » à cet absolu, ne faire qu'un avec lui, il découvre plus tard qu'il faut le poser hors de soi. C'est pourquoi à Erlanger, il radicalise l'intuition intellectuelle et la transforme en « extase ». La raison est extatique; elle ne trouve son contenu qu'au-dehors.

### 3<sup>o</sup> *Le Moi comme crise de la raison*

Cette étape n'a pu survenir qu'après la découverte de ce que Schelling appelle la *crise de la raison*. La première partie de la philosophie négative avait été celle de la science de la raison lorsqu'elle est livrée à la contemplation des objets qu'elle s'est donnée dans une démarche aveugle. Mais dans une plus haute réflexion, la raison s'efforce de saisir son contenu comme tel. La pensée n'est plus simplement le moyen de se penser soi-même. Elle ne s'y restreint pas. Elle s'interroge sur ce qui la fonde à se penser, c'est-à-dire à se prendre pour objet, même quand cet objet n'est rien d'autre que sa pure activité. Elle va donc différencier l'activité de la pensée de l'activité. Elle va séparer l'activité du savoir. Elle achève alors d'écrire sa propre histoire et la conduit « à sa fin ».

Schelling était parti de la position idéaliste commune. Le sujet était pour lui pure transcendance et absolue définition de soi. Cette conviction sera dépassée en deux étapes. La première, nous l'avons vu, a consisté à se libérer du Moi de Fichte. Les *Écrits sur la Liberté* ont prouvé que le moi n'est pas le principe mais seulement un *moment* de cette histoire. Dans la seconde phase, la pensée elle-même se met en question. La

(1) *Ibid.*, 10, 176.

(2) *Ibid.*, 13, 123-124.

(3) *Ibid.*, 6, 23.

raison voit alors qu'elle ne peut saisir la pure définition de soi, l'absolu comme son contenu. C'est le point de départ et la dominante de la philosophie tardive. En discernant l'abîme qui existe entre la raison et son contenu, la subjectivité échoue et se découvre comme subjectivité finie. Le Moi apparaît alors comme une crise à l'intérieur de la raison et de son propre développement. Ce qui surgit à la lumière, c'est la *volonté* qui est en lui et qui, dès l'origine, domine la raison, volonté d'établir et de concevoir la subjectivité pure comme son contenu immédiat et originel, déjà à l'œuvre dans la construction du cosmos intelligible. « Nous n'avons pas l'absolu au début, avons-nous déjà dit avec Schelling dans un passage où il nuance « l'intuition intellectuelle » il n'est que le *voulu*, le pistolet avec lequel on tire... » (1). Ainsi apparaît ce vouloir, qui, pour Heidegger, est l'être de l'étant chez Schelling comme chez les autres idéalistes allemands en cette période de « subjectivité » et dans cette ligne qu'a inaugurée Leibniz en faisant de son *nisus* l'essence la plus intérieure de l'étant. Il apparaît clairement à la fin de la philosophie de la Nature de Schelling. Tant que cette volonté s'accomplissait aveuglément, comme construction de l'étant naturel, lorsqu'elle ne présentait que le sujet-objet objectif, elle demeurait cachée à la raison qu'elle régissait pourtant dès l'origine. C'est lorsque le sujet-objet se transforme en sujet-objet subjectif, lorsque l'activité de la subjectivité devient lucide et apparaît sans contrainte, libre de poser ou de ne pas poser, qu'il est possible à la raison de réfléchir sur sa fonction constructive. Elle découvre ses racines et se comprend comme une *volonté* de subjectivité qui, à l'intérieur de cette construction, se présente dans le Moi et comme Moi. Découverte équivoque, car elle arrive dans la raison et à la fois la dépasse, puisqu'elle est réflexion de la raison sur elle-même.

Au point où se produit la création du moi, c'est-à-dire le devenir indépendant de quelque chose qui en fait n'est pas indépendant, s'est accompli en même temps un dédoublement de la raison. La raison au sens étroit, par antithèse avec l'expérience, et le moi s'opposent, bien que, comme nous le voyions tout à l'heure pour le cas de Dieu, le moi restant pensable, demeure dans la pensée au sens large. Ainsi se produit la crise de la raison. Celle-ci qui vient de retrouver dans la volonté sa forme la plus antérieure, envisage son contenu comme elle ne l'a jamais fait jusqu'alors. Au lieu d'y voir des essences, que, faculté du possible, elle n'a cessé de projeter, elle les discerne comme données à elle-même, c'est-à-dire réelles. Ainsi de tous côtés est-elle amenée à une démarche extatique, vers sa propre origine qu'elle n'est pas, et vers le monde.

C'est surtout dans l'*Introduction à la philosophie de la Mythologie ou pure philosophie rationnelle*, de 1854, que Schelling poursuit cette analyse.

(1) *Ibid.*, 10, 149.

Dans une première partie (1) il commente la philosophie de la nature, ou ce qu'il appelle, non sans équivoque, la partie réelle du système d'identité, jusqu'au moment où est atteint l'homme qui est le couronnement de cette nature. Les pages 421-462 décrivent la transformation du monde rationnel en un monde réel et les pages 462-572 la transformation de la conscience que l'homme acquiert alors de ce monde. Ce deuxième processus s'ouvre avec l'*Erhebung*, l'élévation de l'homme, qui n'est Moi que dans sa « chute », *Abfall*.

Schelling nomme ainsi le devenir indépendant de ce qui, en soi n'est pas vraiment indépendant : « Avec ce pas, écrit Schelling en parlant de l'idée de chute, se transforme ainsi le caractère de la science. En dehors de la pensée pure qui a toujours été possibilité, surgit là une réalité. Une réalité qui se trouve en dehors de la pensée, qui lui est parallèle et lui sert de preuve et de confirmation. Nous ne quittons pourtant pas la perspective de la science de la raison, bien que nous n'ayons plus ici affaire ni aux purs principes, à la somme des idées, ni à ce qui seul peut jaillir des principes, au monde intelligible. Nous avons atteint un monde réel extérieur à Dieu (2). Car on ne peut à bon droit appeler réel que ce qui a été réalisé.

Cette démarche entraîne le rejet absolu — *wegdenken* — du transitif aussi bien dans le monde du Moi, que dans celui de la raison qui le fonde. Dépossédée du transitif, c'est-à-dire de ce qui laissait croire à sa puissance, la raison s'aperçoit que par elle-même, en réalité, elle ne peut rien. Elle est dé-potentialisée. S'il y a puissance à travers elle, cette puissance vient d'un autre. Nous n'en sommes pas pour autant dispensés de mener à sa fin la science de la raison. A travers la crise du moi, d'une manière privilégiée, l'échec subi nous introduit à la crise la plus révélatrice, celle de la raison.

Schelling voit clairement que la position du Moi est ce qui fonde et crée *notre* monde, un monde opposé au monde « idéal ». En ce sens, Fichte a raison (3). Et pourtant c'est ici que se trouve la véritable différence entre Fichte et Schelling. L'un et l'autre cherchent à concevoir la subjectivité et le rapport du savoir et de l'activité. Comment la pensée, en tant qu'absolu, surgit-elle du fondement qui est son autre et sa possibilité ? « Comment Dieu se rapporte-t-il à la raison qui se laisse expliciter comme cosmos raisonnable ? Par suite de quelle nécessité ? Cela n'est pas dit chez Kant », écrit Schelling (4). Bien que nous lisions dans la *Wissenschaftslehre* de 1810 que « le Savoir est Dieu en dehors de Dieu » et bien que Schelling note dans les *Recherches...* (5) : « Celui qui affirme que le semblable est connu par le semblable... comprendra que

(1) *Ibid.*, 11, 386-421.

(2) *Ibid.*, 11, 421.

(3) *Ibid.*, 13, 352.

(4) *Ibid.*, 11, 586.

(5) *Ibid.*, X, 77.

c'est seulement avec le Dieu qui est en lui qu'il est capable de comprendre le Dieu hors de lui », les deux positions diffèrent. Fichte passera finalement à côté de la rivalité entre Dieu et la raison. Schelling l'atteint grâce à la négation de soi de la raison. L'opposition entre savoir et activité prend du même coup une acuité qu'elle n'a jamais connue. Schelling en arrive à la théorie traditionnelle de la libre création. Faisant appel à saint Augustin (1) il rejette comme « émanatiste », le schéma fichtéen d'un absolu qui deviendrait image et apparaîtrait à la raison. Si Fichte en est resté à ce système, où le monde est considéré comme une pure suite de la nature divine, c'est qu'il n'a pas assez poussé sa réflexion. Il n'a pas discerné les degrés du passage de la transcendance à l'immanence. Schelling découvre une transcendance du monde qui se présente à la fois sur plusieurs plans, qui est à degrés, *gestuft*, et « structurée », dirait-on aujourd'hui, qui se rapporte, pour chacun de nous, à notre *monde*. Nous le verrons en étudiant les puissances ou principes de l'être qui en constituent les manifestations successives; bornons-nous à dire que c'est seulement là que Schelling a dépassé véritablement l'égoïté fichtéenne et l'idéalisme subjectif. Si paradoxal que cela puisse paraître, c'est lui finalement qui plus que l'auteur de la *Wissenschaftslehre* a préservé le moi, en le maintenant dans son rôle second mais irremplaçable en face de Dieu.

La *Realität* authentique, le monde accompli ne jaillit donc pour Schelling qu'à travers la position par le Moi. Dieu ne crée que ce que Schelling appelle d'une manière un peu confuse, le monde « intelligible », l'*Ureinheit* idéale, dans laquelle il n'y a pas de distinction de *Was* et de *Dass* bien qu'il implique tout autant l'existence que l'essence. C'est l'homme qui, réfléchissant comme « je », fait de ce monde idéal le monde de l'expérience. L'homme est donc non celui qui pose le monde à partir de rien, mais celui qui le pose à partir de Dieu. A condition de bien comprendre cette formule, il faut ajouter du même coup, il le pose en dehors de Dieu, en le posant en dehors de l'Idée. Il part de l'ensemble original du monde et de l'homme, *déjà donné* en Dieu, mais il le transforme. Il opère à l'intérieur de cette unité primordiale, la séparation du monde et de la raison. C'est pourquoi il pourra appeler le monde « son monde ». Mais sa dépendance et celle du monde vis-à-vis de Dieu, Schelling les atteste d'une manière irrévocable et les décline sous leurs multiples formes lorsqu'il développe les diverses relations entre les deux créatures : *Auseinander*, *Miteinander*, *Gegeneinander*. Toute et chacune impliquant une référence absolue à Dieu.

Ici comme souvent, nous sommes à la fois très proches et très loin de Hegel. Le devenir « moi » de l'homme extériorise le monde idéal et en même temps, l'intériorisation de ce dont on parle n'existe que par l'extériorisation de celui qui parle, dit l'auteur de la *Phénoménologie*. La

(1) *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, trad. p. 142, n. 2.

mémoire qui intériorise le monde n'existe que par l'autre mémoire qui extériorise le moi, *Erinnerung* qui est *Gedächtnis* (1).

Nous retrouvons les choses en Dieu. Puisque Dieu est le contenu de la raison, posé en dehors d'elle, il est aussi sa forme; il est donc *en un sens* la raison. « Dieu qui n'a d'autre nom que le temps », dit Hölderlin. La crise de la raison, c'est que, dans l'homme, elle ait à se poser hors d'elle-même. « Dieu en vient à créer par-delà son être immémorial, mais cet être qu'il a fait jaillir, il le tient enfermé en soi. L'immanence des choses en Dieu est à affirmer simplement. Par contre, nous ne pouvons reconnaître le monde dans lequel nous ne nous trouvons que comme un monde extérieur à Dieu, nous devons même exiger qu'il ne soit *concevable* pour nous que comme extérieur à Dieu. Le sentiment de notre liberté l'exige qui ne peut se satisfaire que d'une libre relation à Dieu » (2).

À la page suivante, Schelling répondant à la critique qui lui est injustement adressée de se contenter d'une création immanente rappelle qu'au reste, cette création, il la pose comme extérieure à Dieu. Mais l'originalité de son système, c'est après avoir posé la création immanente à partir de Dieu, de vouloir qu'elle devienne extérieure à Dieu par la libre intervention d'une autre cause que Dieu, bien que cette cause ait été elle-même créée par lui. Ainsi, ce que Schelling appelle le monde extérieur, est la ressaisie par la raison humaine de ce qu'est la création dans son immanence à la raison divine. D'où provient à la fois cette liberté et cette contingence de la raison humaine ? Parce qu'elle est raison, la raison humaine est appelée à ressaisir le mouvement créateur qui est immanent à Dieu et même qui, en premier chef, la constitue. Mais parce que cette raison n'est qu'humaine, dans sa ressaisie de la création immanente à la raison divine, elle projette le monde des objets de notre expérience vulgaire et extériorise nécessairement la création par rapport à Dieu comme par rapport à l'homme. Nous sortons donc du schéma traditionnel : un Dieu qui possède un monde intelligible et le fait passer à l'existence, comme si la création se limitait à ce passage à l'extériorité des choses pensées par Dieu. Et comme si la raison humaine créée se dressait spectatrice, intouchée et disposant d'elle-même. La présence des choses dans la raison divine, c'est pour Schelling déjà leur création, parce que la raison n'est pas seulement contemplation d'objets mais parce qu'elle est indissolublement activité productrice.

*Deus cogitat et creata sunt. Homo dixit et facta sunt.* Schelling, dans sa démarche, reste fidèle à l'inspiration de la philosophie occidentale pour qui la raison s'identifie à la volonté de ressaisir l'absolu. Il pousse sa réflexion si loin qu'il fait apparaître cette volonté jusqu'alors dissimulée. L'idéalisme est sur le point de virer, disait Gabriel Marcel. Il n'a

(1) M. Hypolyte a fait remarquer que Bergson n'a pas vu l'identité de ces deux mémoires. La comprendre, disait-il, c'est comprendre l'identité de l'universel et de l'immédiat.

(2) *Œuvres*, 13, 353.

toutefois établi sa doctrine qu'en dépassant ce stade élémentaire où le Je se croit l'origine des choses. La crise du moi a eu pour sens fondamental de subordonner la raison au donné et de l'inverser elle-même dans le donné. Sans aller jusqu'aux conclusions d'un Nicolas de Cuse, il reste dans la ligne d'une tendance à absorber la subjectivité finie dans la subjectivité infinie. Toutefois, pour échapper aux périls antérieurs, il tient à séparer l'homme de Dieu. C'est ce travail de séparation de Dieu, de la raison et du monde que nous retrouvons maintenant dans le système des puissances; qui est aussi le système de « l'identité vivante, éternellement mouvante » (1). « Ce principe n'est pas une unité inerte, insensible et morte, tournant dans le cercle sans fin de l'indifférence » (2). L'unité est progressive, et immédiatement créatrice.

#### B) LES PUISSANCES OU LA RAISON AVANT L'ÊTRE COMMENT LA RAISON SE RAPPORTE A DIEU

« Je cherche à expliquer l'accord indéchirable entre le moi et le monde extérieur », disait Schelling. Sa philosophie de la Nature avait été un premier effort pour décrire cet accord. Son auteur lui attribuait une importance capitale, car « aussi longtemps que n'avait pas été reconnue l'identité intérieure de la nature et de l'esprit, l'idéalisme à la manière de Fichte menaçait toujours » (3). Dès le début, la démarche de Schelling le conduisait plus loin qu'il ne le pensait. La *Naturphilosophie* avait découvert, mais sans l'expliquer, le fait de la subjectivisation. Non seulement Je est toutes choses, mais toutes choses sont Je. Le processus du monde tel qu'il apparaît dans l'esprit repose sur une prépondérance donnée par degrés au sujet sur l'objet (4). Il restait à expliquer philosophiquement ce fait, « le seul qui compte », dit Schelling, celui qu'on ne rencontre pas dans l'expérience et sans lequel pourtant, il n'y aurait pas d'expérience. Toute l'œuvre de la raison est de le médiatiser, car, « si le monde entier repose dans les filets de la raison (5), il faut savoir comment il y est venu. Il faut décider si cette prépondérance du sujet sur l'objet provient d'un processus nécessaire et aveugle ou si elle est le fait d'une liberté créatrice.

En remplaçant les concepts de sujet, d'objet et de sujet-objet par ceux de première, deuxième et troisième puissance, Schelling définit philosophiquement la structure intérieure de la subjectivisation (6). Tandis que jusqu'alors on s'était borné à concevoir l'identité comme un attribut de l'être, il va la situer dans le domaine antérieur à l'être, il

(1) *Ibid.*, 10, 145.

(2) *Recherches...*, trad. 91.

(3) *Ibid.*, 10, 235.

(4) *Œuvres*, 10, 231, 232.

(5) *Ibid.*, 10, 143.

(6) *Ibid.*, 10, 232, 249.

rejoint l'origine unique de la pensée et de l'être, ce en vertu de quoi l'être est pensable et la pensée, pensée de l'être. Il a fallu pour cela échapper aux douze catégories kantiennees qui, dans l'Allemagne d'alors, dira Schelling à la fin de sa vie (1), s'imposaient comme la table des dix commandements. Il a fallu ressaisir ce que la philosophie après Hegel avait laissé échapper, ne retenant dans une dialectique devenue formelle que le tic-tac du moulin et laissant échapper la farine (2).

L'identité que Schelling s'efforce de ressaisir avant l'être est constitutive tant de la raison que de la nature. Parce qu'elle est « vivante, éternellement mouvante », elle rendra indissoluble le mouvement de la raison et de la nature. C'est ce mouvement primordial sans lequel la philosophie est comme une fleur coupée « comme un fruit vert séparé de l'arbre vivant » (3) qui sera médiatisé par la potentialisation des puissances. La raison, dans la mesure où elle est savoir, ignore ces puissances et se croit maîtresse d'elle-même, mais dans la mesure où elle prend conscience qu'elle est activité, elle découvre en elle, ce qui vient de plus profond qu'elle. Elle est renvoyée à son origine et elle s'aperçoit dans les puissances, mais elle se saisit alors à un stade qui est également en deçà de l'être et c'est à ce degré d'identité que se place Schelling.

La première puissance s'appelle le sujet, mais prenons garde de confondre. Nous avons ici un retour à l'étymologie. Le sujet « n'est pas seulement subjectivité telle que l'entend l'idéalisme et qui peut se poser elle-même ». Dans ce sujet primordial de Schelling, il y a déjà de l'objet. Sujet signifie simplement ici ce qu'il y a en dessous, l'*upokeimon* primitif. C'est le pouvoir-être, c'est le devenir d'où tout sortira, c'est le *me-on*, le non-étant de Platon (4), qui n'est pas mais qui pourra être, qui est hors de l'être et en ce sens est le contraire du rien du *ouk on*, de ce qui n'est pas du tout étant. C'est la *dynamie* d'Aristote (5). « C'est la pure substantialité ou essentialité avant tout acte... non pas rien mais comme rien, *nicht nichts aber als nichts* » (6). C'est le concept du non-étant, *Nicht-Seyenden* qui comme un vrai Protée a égaré depuis toujours celui qui le considère » (7). « Comme Hegel dit la première définition de l'absolu est l'être pur, je dis la véritable définition de cet absolu est d'être sujet. Mais ce sujet est pensé comme possibilité de devenir objet » (8).

Et ainsi la deuxième puissance chez Schelling, est étant ou objet. C'est celle dans laquelle disparaît la première et c'est elle aussi qui donne forme à la première. Elle est *causa formalis*. On pourrait s'étonner du

(1) *Ibid.*, 13, 48.

(2) *Ibid.*, 13, 53.

(3) *Ibid.*, 8, 208.

(4) *Ibid.*, 10, 249.

(5) *Ibid.*, 11, 476.

(6) *Ibid.*, 10, 100.

(7) *Ibid.*, 8, 221.

(8) *Ibid.*, 10, 145.

rôle qu'elle joue. C'est qu'au fond la première puissance est en un sens comparable à ce que Heidegger appelle l'être de l'étant. On ne peut le saisir qu'originel, c'est-à-dire *dans l'instant*, dans un jaillissement, ou alors objectité, c'est-à-dire passé dans la seconde puissance. Mais la seconde puissance n'a pas un sort plus durable que la première, et elle va disparaître à son tour dans une troisième puissance qui sera à la fois pouvoir-être et étant. C'est de l'éclatement nécessaire et aveugle de cette troisième puissance que vont naître une nature et une raison qui alors ne seront plus transitives. De leur confrontation dans l'homme naît le monde possible des objets, qui, d'étape en étape, nous conduit au dieu-terme et au monde de choses mortes. La caractéristique de la nature et de la raison, c'est de ne se point mettre en question mais de se mettre d'abord en œuvre comme si elles se possédaient elles-mêmes.

Mais il arrive un jour où, désabusée, la raison se convertit, c'est-à-dire qu'elle se met en cause. A ce moment, les perspectives s'inversent. Au lieu d'apercevoir un monde d'objets, la raison retrouve les puissances extérieures et reconnaît dans leur genèse son propre mouvement qui, alors, est indissociable du mouvement de l'être.

Ce n'est pourtant qu'une première étape. Dans un retournement plus profond encore et plus radical, c'est la raison elle-même qui doit disparaître pour faire place à ce que Schelling nomme de manière très idéaliste, le *Geist* (1). Nous étions en effet restés à un stade intermédiaire en démasquant la collusion de la raison et des formes de l'être. L'Esprit, lui, atteint une liberté à l'intérieur des puissances, dans la mesure où il les ressaisit dans leur dynamisme et leur jaillissement. Par cette liberté, il atteint la source de toute liberté qui n'est autre que le Dieu originel, Celui qu'on n'est pas amené à poser en recherchant la cause nécessaire du donné. Ce n'est pas l'essence — *Was* — du monde dont ce Dieu va rendre compte, ce n'est pas non plus son existence, le *Dass*, comme catégorie séparée du *Was*, puisque chez Schelling le monde apparaît par l'homme, ou plus précisément, chacun de nous, à chaque génération, pose « son monde ». C'est du jaillissement même de toutes choses, dans l'*Ureinheit idéale*, dans l'indistinction première de l'essence et de l'existence qu'il va poser, reflétant de la sorte en tout ce qui est, sa propre liberté. Il donne ainsi lieu aux puissances d'imiter, dans leur genèse, l'essence divine à laquelle elles participent.

Pour l'esprit, *Geist*, l'être apparaît alors comme n'étant pas Dieu, mais comme étant purement et simplement le contenu et la forme de la raison. Il éclate donc à son tour, révélant d'une part son sujet, car par quoi il est (2) et, de l'autre, ce qu'il devient, lorsque par la méditation de la raison, il se présente comme ce qui est susceptible d'être déterminé.

Comment passer de l'absolu indéterminé au déterminé ?, écrit

(1) *Ibid.*, 13, 251.

(2) Conférence sur Descartes, 10, 17.



Schelling dans les *Recherches* (1), « il faut que ce soit l'essence qui se pose elle-même... » Le *determinatio est negatio* ne convient pas ici. Cette détermination se confond avec la position de l'essence et avec sa notion... L'action ne peut jaillir que conformément à la loi de l'identité et suivant une nécessité absolue qui est aussi la liberté absolue. « L'essence n'est pas quelque chose au-delà ou derrière les choses multiples et apparaissantes, elle est l'apparaître de l'apparition même. » Schelling aurait pu pressentir le cas qu'il pose du fait que le sujet qu'il est, entre nécessairement dans l'objet de la raison mais en même temps le déborde non moins nécessairement. Cette incapacité pour la raison de traiter son activité comme un savoir, la rejette nécessairement vers une intuition plus élevée, celle du *Geist*.

C'est donc le monde même des puissances dont le *Geist* révèle la condition limitée. L'esprit a pour rôle chez Schelling de détacher sur le fond de la liberté humaine, issus immédiatement de la liberté divine, les formes de l'être et de la raison, qui caractérisent notre destin. Du même coup, toute description de l'œuvre de la raison et toute philosophie de l'être seront prescindées de Dieu, non qu'elles n'en dérivent, mais parce que par elles-mêmes, elles sont incapables d'évoquer leur origine. Celle-ci était réservée à l'intuition privilégiée du *Geist* pour lequel nous est révélée notre liberté créée. Ce serait donc un défaut de méthode de conclure à l'athéisme d'une philosophie apparemment séparée, comme c'en serait un autre de taxer de panthéisme, toute conception qui faisant de la liberté l'essence de l'homme, la rattache de manière nécessairement inexplicable à la liberté de Dieu.

Odette LAFFOUCRIÈRE.

(1) *Recherches...*, 163.