



---

SCHELLING ET LA TENTATION HÉGÉLIENNE

Author(s): J. F. Marquet

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 2, SCHELLING (AVRIL-JUIN 1974), pp. 187-196

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20846612>

Accessed: 16/11/2011 04:39

---

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 LA TENTATION HÉGÉLIENNE

*Le problème fondamental de la philosophie de Schelling est celui de la liberté comme existante. On analyse ici la manière dont ce problème est abordé dans les conférences d'Erlangen (1821), où l'influence de Hegel est visible.*

*The fundamental problem of Schelling's philosophy is that of liberty as existing. This is an analysis of the manner in which the problem is approached in the Erlangen Lectures (1821), upon which Hegel's influence is visible.*

Si on examine avec un peu d'attention le cours apparemment si capricieux de la réflexion schellingienne, on la voit tourner, pendant soixante ans, autour d'un même et unique problème qui pourrait se formuler ainsi : comment l'Absolu (c'est-à-dire l'Inconditionné, la *Liberté*) peut-il en même temps *exister* comme tel, avoir un *être* qui fait de lui quelque chose — ou quelqu'un ? L'existence, en effet, n'est-elle pas synonyme de limitation, de lien, de finitude — n'est-elle pas, plus profondément, le fait même *d'être là* (*Dasein*), de se *trouver*, avant toute conscience ou décision, donné et comme assigné à soi-même sans que la liberté puisse jamais contourner et reprendre la nécessité de cette affirmation têtue et aveugle qui perpétuellement la précède — et la fonde ? Raconter l'itinéraire philosophique de Schelling, c'est, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs (1), évoquer la manière multiple dont ce problème s'est incessamment résolu et répété, chaque solution se dénonçant à son tour comme unilatérale et devenant le simple matériau d'une réponse plus complexe : soit que l'existence apparaisse comme synthèse immédiate que la liberté vient éclairer en dégageant ses éléments (point de vue de la période « fichtéenne »), soit que l'existence intégrale soit posée comme identique à la liberté (point de vue de la *Naturphilosophie*), soit que l'existence intervienne comme une chute ou une aliénation provisoire de la liberté (point de vue des *Âges du monde*) — jusqu'au trait de lumière de la « dernière philosophie » où l'existence, de par sa nécessité même, apparaît comme ce qui *libère* l'absolu vers le dehors et le rend susceptible de se manifester comme créateur, puis comme rédempteur. Nous ne tenterons pas ici de décrire à nouveau

(1) Cf. notre ouvrage, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, 1973.

cette évolution; nous voudrions seulement en fixer un des moments à travers un texte longtemps inconnu et récemment publié par l'infatigable chercheur qu'est Horst Fuhrmans — les *Initia philosophiae universae*, reproduction d'un cours prononcé par Schelling à l'Université d'Erlangen durant le semestre d'hiver 1820-1821 (1).

Dès le premier abord, ce texte apparaît moins comme une anticipation de la future « philosophie positive » (élaborée, on le sait, durant ces années encore si mal connues d'Erlangen et enseignée à Munich à partir de 1827) que comme une ultime reprise des *Âges du monde*, dont on retrouve, inchangée, l'intuition fondamentale — celle de l'existence comme accident ou même maladie de la liberté : « Il n'y a qu'une voix dans les traditions les plus anciennes (pour affirmer) que tout ce qui apparaît maintenant comme prisonnier de l'être est d'abord tombé de la liberté originelle dans le monde terrible de l'être (*in des Seins schreckliche Welt*). Il est naturel que se lie à cela l'idée d'une faute immémoriale, par laquelle l'éternelle liberté tomba dans cette situation qu'est l'être (*in diesen Zustand des Seins*) » (2). Il s'agit bien là, on le voit, d'une *faute* de Dieu lui-même, faute qui devient l'origine d'une capture ou d'une saisie de l'absolu par sa propre nécessité déchaînée, et qui rend inévitable, comme dans les plus anciennes versions des *Âges du monde*, l'intervention — et l'engendrement — d'un Sauveur. Mais, si le scénario des aventures de la liberté n'a guère subi de retouches, il n'en va pas de même du code philosophique à l'intérieur duquel Schelling traduit son récit : sur ce plan, une mutation significative a eu lieu, mutation dont les causes n'apparaîtront peut-être pas comme seulement internes, si l'on se souvient que notre texte suit de deux ans la publication de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* — ouvrage que Schelling a certainement lu, comme le montre le vocabulaire parfois curieusement hégélien de ces leçons d'Erlangen (3).

Dans les versions antérieures des *Âges du monde*, en effet, la liberté apparaissait au début comme déjà actuelle dans son être en soi, dans la transcendance intemporelle de sa pureté ou de son « néant » : le *vouloir*, racine ultime de l'existence, surgissait moins en elle qu'à sa périphérie, à la manière d'un *accident* imprévisible que la liberté était alors tentée de prendre sur elle, tout en pouvant aussi bien le « laisser tomber ». Or, en 1821, nous voyons venir au premier plan un nouveau thème qui

(1) *Initia philosophiae universae*, Bonn, 1969. Il s'agit là non pas du manuscrit même de Schelling, mais d'un *Nachschrift* dont l'exactitude reste évidemment problématique. Nous suggérons ici quelques rectifications que le sens nous paraît imposer : p. 87, l. 24, *nun* est préférable à *nicht*; p. 91, l. 20, substituer *Nichtsein* à *Sein* et réciproquement; p. 93, l. 7, *nie* est préférable à *nur*; p. 97, l. 25, *Objekt* plutôt que *Subjekt*; p. 98, l. 26, supprimer le point-virgule; p. 101, l. 32, *der Formel A = A* nous paraît se rapporter à *Glied*, et non à *Potenzen*; p. 123, l. 10, *es* (= *das Seinkönnende*) plutôt que *sie*; p. 131, l. 3 et 4, supprimer *nicht*; p. 156, l. 17, *einschliessenden* plutôt que *ausschliessenden*.

(2) *Initia...*, p. 69.

(3) Nous nous permettons ici de renvoyer à notre article *Système et sujet chez Hegel et Schelling*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1968.

ressemble fort à une suggestion hégélienne — celui de la réduction du pur être-en-soi à un simple être-pour-un-autre (et plus précisément à l'être pour nous) (1). Autrement dit, l'être en soi apparaît comme un être purement conceptuel ou *potentiel*, et s'oppose ainsi à l'être « en acte » qui se trouve identifié à l'être *pour soi* (2), ce dernier terme impliquant un redoublement (une « répétition », dirait Kierkegaard) toujours traduit dans Schelling par la préposition *als* (« comme » ou « en tant que »). Mais il est évident que ce qui se redouble ou se répète dans l'être en acte — ici, dans la liberté « en acte » ou « comme telle » — ce n'est jamais que ce qui se trouvait initialement donné dans la potentialité de l'être-en-soi — ici, dans ce que Schelling appelle la liberté « potentielle ». Ainsi, nous avons bien, comme dans les différentes versions des *Âges du monde*, deux termes initiaux dont le premier « est », s'affirme, se manifeste *dans* l'autre; mais ici, ces deux termes reviennent finalement à un seul, envisagé, simultanément *κατὰ δυναμιν* et *καθ' ἐνεργειαν*, l'étant se définissant en quelque sorte comme une puissance supérieure de l'être : entre eux, la différence est aussi nulle et pourtant aussi absolue que celle qui oppose, par exemple, la gauche et la droite (3). Ce en quoi existe la liberté, c'est donc dans son propre être-en-soi, et ainsi se trouve conjuré le scandale d'un double point de départ du récit philosophique, si frappant dans la dernière version (1815 ?) des *Âges du monde*.

En deuxième lieu (et nous restons ici dans le champ des équivalences hégéliennes), l'être-en-soi n'est pas seulement réductible à l'être-pour-un-autre, mais il occupe également, de manière au premier abord paradoxale, la place même de la *contingence*. En effet, ce que nous sommes sur ce mode, nous le trouvons comme un *donné* absolument initial qui est là sans que nous y soyons pour rien ou, comme aime à le dire Schelling, *ohne unser Zutun*. Or, il est un autre plan où se révèle une contingence analogue — celui de l'existence : si l'homme peut, dans un champ relativement étendu, s'attribuer lui-même les prédicats qu'il veut, son être même demeure pour lui quelque chose d'absolument involontaire, donc d'absolument gratuit. Certes, un tel statut n'a rien qui contredise au concept de la créature; mais il serait, en revanche, inadmissible que la liberté originelle soit le simple prédicat d'un donné à elle-même infiniment incontournable : ce serait là ramener ce cauchemar de la raison évoqué par un texte célèbre de Kant, où « un être, que nous nous représentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles, se dit à lui-même : Je suis de toute éternité; en dehors de moi rien existe, hormis ce qui n'existe que par ma volonté; mais *d'où suis-je donc ?* » (4). Si la place de l'être est inévitablement celle de la contingence, et s'il est exclu que Dieu existe « par hasard », nous nous heurtons donc à un

(1) *Initia...*, p. 75 et *passim*.

(2) *Ibid.*, p. 77.

(3) *Ibid.*, p. 88.

(4) *Critique de la raison pure*, trad. TREMESAYGUES et PACAUD, p. 437.

problème que nous ne pourrions résoudre qu'en distinguant en Dieu, comme nous l'avons fait, entre lui-même et son *être* : et ce problème reçoit une acuité particulière si on définit Dieu, à la manière de Schelling, comme liberté originelle, c'est-à-dire comme liberté non seulement à l'égard du *faire*, mais à l'égard de *l'être*. Une telle liberté, en effet, prise sous sa forme immédiate, peut se définir « ce qui peut être ou ne pas être » ; or la définition classique du contingent est : « ce qui  *pouvait*  être ou ne pas être » (1). Entre ce présent et cet imparfait, le passage s'opère par un indivisible instant — celui de la décision, ou, plus exactement, de la chute : l'être n'est au futur (donc dans le champ du librement dominé) que pour le  *pouvoir-être*  qui se maintient comme tel sans s'actualiser, mais, si la transition a lieu, il se renverse et devient pour lui un incontournable et ineffaçable passé, qui semble être là depuis toujours. Si donc il doit y avoir de l'existence dans l'absolu, et si néanmoins « l'abîme » (*Abgrund*) du hasard doit être conjuré, il faudra que, « pour la liberté le lieu du pouvoir être (*der Ort des Seynkonnens*) soit déjà pris », autrement dit que la liberté se fasse précéder dans l'être par son propre en-soi ou par elle-même en tant que potentielle : « La liberté potentielle n'est là que pour fonder (*befestigen*) Dieu et pour l'exhausser jusqu'à être la liberté étant comme telle » (2).

La « liberté originelle » était, en quelque sorte, grevée d'une double contingence (laquelle revient à une seule pour la créature) : d'une part, en tant qu'être pour soi, elle apparaissait comme le redoublement d'un en-soi qu'on devait donc supposer comme déjà là, caché *en* elle; d'autre part, comme *n'étant pas* encore, elle était guettée par la contingence future de l'être dont nous avons vu que, même *posé*, il se retourne aussitôt pour apparaître comme depuis toujours *donné*. Ce hasard à deux faces va être aboli par le même coup de dés, c'est-à-dire par la décision « immémoriale » qui fait passer à l'être la liberté potentielle. Par ce passage, en effet, la liberté originelle se trouve comme délestée de son poids de potentialité, celle-ci étant maintenant réalisée extérieurement à elle; et, d'un autre côté, la place de l'être (*i. e.* de la contingence) étant désormais prise, la liberté originelle pourra (et devra) apparaître non pas simplement comme *étant*, mais comme puissance *sur* (ou *de*) l'être, comme « le Seigneur κατ' ἐξοχήν, le Seigneur de tout, *i. e.* Dieu » (3). Pour employer un langage hégélien qui n'est nullement déplacé ici, nous dirons que la liberté originelle se *proove* comme telle en « laissant tomber » son propre en-soi, c'est-à-dire sa propre immédiateté. Au-delà d'emprunts partiels, c'est donc la structure même de la *Logique* de Hegel que nous voyons ici servir de trame aux aventures plus mouvementées du Dieu schellingien aux prises avec l'existence, mais qui n'est rien d'autre que

(1) *Initia...*, p. 89.

(2) *Ibid.*, p. 90.

(3) *Ibid.*, p. 150.

l'*Aufhebung* de sa potentialité initiale, comme l'Idée absolue n'est rien d'autre que l'*Aufhebung* de l'Être, *i. e.* de la même immédiateté où d'ailleurs elle revient : transposition certes bien maladroite, du fait qu'elle se heurte à des obstacles que nous tenterons ultérieurement de préciser, mais qui du moins reste fidèle (involontairement ?) au sens profond de son modèle.

Examinons maintenant d'un peu plus près le statut paradoxal de cette « liberté potentielle » ainsi requise de s'actualiser *en tant que potentielle*. Par opposition au plan de l'existence, qui suppose toujours la différence ontologique entre l'être et son sujet (l'étant), le plan de la liberté se caractérise par l'identité, ou plutôt l'indifférence, de ces deux termes qui, au lieu de s'y articuler, s'y traversent mutuellement dans un abandon (*Gelassenheit*) réciproque (1). Mais, bien qu'ainsi neutralisées, les *puissances* du sujet et de l'objet (= prédicat), de l'étant et de l'être, n'en continuent pas moins d'habiter la transparence de la liberté, et cette transparence même n'est rien d'autre, au fond, que l'indice et la preuve de leur égalisation. La liberté n'est donc pas pure subjectivité, pur *pouvoir*, elle est pouvoir qui *est*, susceptible par conséquent de se retenir comme tel — bref, elle est décision, ou, sous sa forme « potentielle », *spontanéité* (2), cette synthèse constituant sa troisième puissance et épuisant, avec les deux autres, son essence conceptuelle. Mais, si on retrouve les mêmes puissances constituées dans la liberté potentielle et dans la liberté actuelle, leur statut sera évidemment différent dans les deux cas : les *puissances* constituées de la liberté *potentielle* seront en effet, si l'on ose dire, des « puissances de puissances », ou, plus précisément, elles seront toutes reprises et comme résorbées dans la première d'entre elles, celle du *pouvoir-être* (*Seinkönnen*) (3). C'est donc, en dernière analyse, ce pouvoir-être que la liberté actuelle (l'« absolu ») « enveloppe, abrite, couvre » (4) comme son *en-soi*, c'est-à-dire comme cette tache originelle de *hasard* qu'elle devra éliminer. Mais ce pouvoir-être, dans la mesure où il appartient tout entier au domaine de l'en-soi, s'ignore lui-même, et semble donc incapable de se réaliser, ou même de parvenir au niveau d'un pouvoir-être effectif, plutôt que simplement potentiel. Par quelle circonstance va-t-il donc se révéler à lui-même et s'éveiller ainsi à l'imminence de cette *faute*, qui, en lui faisant prendre la place de l'être, l'expulsera de la liberté ?

A cette question, Schelling va répondre en appliquant audacieusement à Dieu en personne la conception paulinienne du péché originel : si en Dieu, ou plutôt dans l'en-soi de Dieu, se sont éveillés la tentation, l'angoisse, le vertige du passage, c'est parce qu'en Dieu même la Loi parle, et qu'elle parle pour interdire, donc pour montrer la possibilité

(1) *Ibid.*, p. 71.

(2) *Ibid.*, p. 79.

(3) *Ibid.*, p. 77 et 82.

(4) *Ibid.*, p. 108.

de la transgression. La liberté est à elle-même son propre impératif, sa propre exigence, et cette exigence pour la liberté d'être liberté surgit comme telle là où elle est confrontée — ce qui est le cas au début — avec la persistance d'un élément de *hasard*. « Ne désires pas l'être (1) » — ainsi parle la loi, dévoilant du même coup l'être comme ce qu'un *sujet* peut avoir en se l'attirant ou en se l'attribuant, et éveillant de son inconscience ce sujet qui n'est rien d'autre que la liberté potentielle comprise et comme encerclée par l'acte encore immobile de la divinité. Ainsi éveillé, et pour un instant fugace, le pouvoir-être est réellement Dieu — réellement, c'est-à-dire *pour soi* et non pas seulement en-soi ou potentiellement : son erreur, c'est de ne pas fixer — en renonçant à la tentation — ce moment vertigineux entre la puissance et l'acte; son illusion, c'est de croire qu'il restera Dieu en s'actualisant pour lui-même, c'est-à-dire en prenant la place de *l'être*, que l'interdit indirectement lui assigne. Illusion sans doute nécessaire, fautive sans doute heureuse, s'il est vrai que « l'éternelle liberté étant comme telle ne peut être *actu* sans que l'autre (la liberté qui n'est pas comme telle la liberté potentielle) ne soit aussi *actu* » (2). Le mal, la fautive restent ici ce qu'ils sont dans les autres textes de Schelling depuis 1809 : l'élévation à l'acte de ce qui ne peut être que puissance; mais, par là, Dieu se trouve pour ainsi dire purgé de la part de contingence qu'il abritait depuis toujours en lui et dont nous avons vu qu'elle correspondait à son être-en-soi, c'est-à-dire à sa potentialité, elle-même réductible au pouvoir-être : « Il en va comme d'une matière empoisonnée dans l'organisme; mieux vaut qu'elle fasse tout de suite éruption plutôt que de rester longtemps dissimulée » (3). L'existence est donc moins une maladie qu'une crise salutaire où la liberté se délivre d'un germe morbifère trop longtemps couvé.

Avec cet anthropomorphisme agressif, nous sommes, semble-t-il, très loin de Hegel; mais il serait plus exact de dire que nous atteignons là le « point critique » de tout ce système d'Erlangen, l'ambiguïté fondamentale qui explique à la fois son écart par rapport à Hegel, et son caractère transitoire au sein même du développement de la pensée schellingienne. C'est qu'à l'inverse du processus logique, qui n'a lieu nulle part, sinon dans la philosophie elle-même, le récit schellingien prétend raconter des faits réellement arrivés. Avec lui, nous nous trouvons en présence non pas simplement de concepts, mais d'acteurs, et ces *acteurs*, évidemment, doivent posséder eux-mêmes une existence *actuelle*. Ainsi, bien que Schelling use du terme de *concept* (*Begriff*) pour désigner la « liberté originelle » sous sa forme potentielle, on aurait tort d'en conclure qu'il ne lui attribue qu'un être purement idéal et inséparable de la cons-

(1) *Ibid.*, p. 113. Cette analyse de la liberté rappelle curieusement celle du *Système de l'Idéalisme transcendantal*.

(2) *Ibid.*, p. 150.

(3) *Ibid.*, p. 118.

science même du philosophe : si cet *en-soi* n'existe initialement que *pour un autre*, il n'en est pas moins susceptible, comme nous venons de le voir, de se poser (1) *pour soi*, et c'est donc qu'il possédait dès le début une sorte d'extériorité irréductible à l'idée que j'en ai. C'est la même difficulté qu'avait rencontrée, sans vraiment la résoudre de manière satisfaisante, la dernière version des *Âges du monde* : comment penser sous une forme personnelle ce qui n'est, en réalité, que pur concept ou prédicat (ici, l'être en soi de Dieu — là, la nécessité de son existence) ? Comment raconter, sous une forme historique et événementielle, ce qui ne saurait être qu'un « déploiement » simplement logique ? Dans les cours d'Erlangen qui nous occupent actuellement, cette confusion de l'élément historique (ou « positif ») et de l'élément rationnel (« négatif », dira plus tard Schelling) est poussée à son comble et, pour reprendre une image chère à notre auteur, on y sent l'imminence de la « crise » libératrice qui va une fois pour toutes isoler ces deux facteurs en deux philosophies différentes *toto genere*. En 1827, au moment de la rentrée à Munich, cette crise sera chose faite : voyons comment se présente, en 1821, le mélange qu'elle aura pour résultat de clarifier.

Dans la « dernière philosophie », dont nous voyons ici s'annoncer les formules, l'élément rationnel (*l'en-soi* ou le *potentiel* des conférences d'Erlangen) se définit essentiellement par deux caractères au premier abord contradictoires : sa nécessité et son indécision (ou plutôt sa labilité). En réalité, la contradiction n'est ici qu'apparente, dans la mesure où la nécessité du rationnel signifie avant tout qu'il est *d'un seul coup*, donc simultanément, tout ce qu'il peut et doit être ; il est par conséquent impossible de le *fixer* sous une détermination particulière, puisqu'il est simultanément toutes les autres. Cette simultanéité peut aussi bien se traduire par une rigidité inerte que par un glissement éperdu et réversible des prédicats les uns dans les autres — Parménide et Héraclite n'étant rien d'autre, au fond, que les deux faces complices du Janus rationaliste : dans la philosophie moderne, nous trouverons la même alternative illustrée par l'immobilisme mathématique de l'*Ethique* et la dialectique dévorante et consumatrice de la *Science de la logique*. Dans les cours d'Erlangen, dont une des tâches, nous l'avons vu, est d'« existentialiser » le rationnel, c'est tout naturellement cet aspect mobiliste qui vient au premier plan, et c'est pourquoi la liberté potentielle (*l'en-soi* de Dieu) est explicitement identifiée au *temps* : « La liberté qui n'est pas comme telle n'est pas l'éternité *même*, mais elle est seulement le temps que j'ai posé comme éternel, le temps dont on devrait dire qu'il n'a pas eu encore le temps de devenir éternité. Elle est cette éternité qu'on a représentée très justement par le cercle ou par le serpent revenant sur lui-même. Elle repose sur la non-distinction de la fin et du commencement ; elle est seulement une éternité

(1) Sur le *Seinkönnen* comme « fondement qui se pose lui-même » (*sich selbst setzende Grund*), cf. *ibid.*, p. 94.



apparente (1) ». Autrement dit, la liberté en soi ou *in potentia* contient les mêmes « puissances » que la liberté *in actu*, mais elle les contient dans la neutralité de la disjonction, dans l'incohérence d'un glissement circulaire qui n'arrive jamais à s'articuler en une chaîne linéaire. Le temps est une telle décision suspendue, la constante reprise dans l'indifférence de toute détermination émergée : en lui ne cesse de se faire entendre le droit terrible du continu. N'est *éternel*, au contraire, que ce qui est *décidé* dans un sens ou dans l'autre, et cette décision, à son tour, renvoie inévitablement à un *vouloir* : c'est le vouloir seul qui établit dans le chaos de l'immédiateté une discontinuité, une différence (2) — c'est lui également qui tempère suffisamment le temps pour lui permettre de se disposer en *histoire*. Là où aucune décision n'intervient, l'histoire ne saurait en effet être possible; soit que (chez Spinoza, par exemple) l'absolu n'arrive pas à démarrer de son éternité, soit que (chez Hegel, par exemple) tout soit fini aussitôt que commencé — la *Science de la logique* est une telle victoire-éclair qui s'épuise en un instant, quel que soit le temps matériel requis pour l'écrire (ou la lire). Dans la mesure maintenant où toute décision est le fait de la liberté actuelle (la liberté potentielle est tout au plus spontanéité), on peut dire que c'est Dieu *lui-même* qui ouvre l'histoire et articule le temps en un système *d'âges* lorsqu'il décide librement de créer; « antérieurement », toute l'odyssée de la liberté potentielle (tentation, chute, exil, soumission, réveil, etc. (3) apparaît comme un flux d'événements nécessaires (« jusque-là le mouvement ne pouvait pas s'arrêter; du premier jusqu'au dernier moment il était nécessaire ») (4) où aucune distinction de temps, donc aucune durée ne trouve lieu — si bien qu'il est indifférent de délayer ce mouvement dans un passé infiniment vaste ou de le condenser dans la ponctualité maximale d'un instant unique. Malheureusement, les leçons d'Erlangen, tout comme les différentes versions des *Âges du monde*, s'en tiennent à cette préhistoire de Dieu et du monde et n'évoquent l'histoire proprement dite que par un bref résumé d'une désespérante sécheresse : comme si le domaine du « positif » demeurerait une terre promise inaccessible à la réflexion schellingienne, ainsi punie de sa compromission avec le rationnel...

(1) *Ibid.*, p. 85; cf. aussi p. 87 : « De nature, nous n'aimons pas l'inexprimable, mais plutôt ce qui se laisse exprimer. Or, ce (terme) potentiel ne se laisse pas exprimer. Car il est (à la fois) le *Seinkömmende*, le *Seinmüssende* et le *Seinsollende*; et si nous voulions l'énoncer comme leur unité, ce serait impossible, car il est aussi leur trinité. Il est le polyonyme, il est la παναίολος φύσις, la nature multicolore des anciens, ou aussi la nature trompeuse, insaisissable, car elle se transforme dès qu'on veut la saisir. » En renonçant à prendre la place de l'être et en se fixant comme l'en-soi de la liberté actuelle, le *Seinkömmende* aurait maintenu le temps, la mobilité, l'ambiguïté, dans la même latence et tout n'aurait été qu'éternité. Notre monde temporel, mobile, ambigu, où c'est l'éternité qui est latente, prouve bien qu'il n'en a pas été ainsi. C'est ce rôle crucial qui fait du *Seinkömmende*, selon la belle formule de Schelling, « l'angle du temps et de l'éternité » (*ibid.*, p. 115).

(2) *Ibid.*, p. 130-131. On retrouve ici la constante proximité de Schelling et de Kierkegaard.

(3) Cf. *ibid.*, p. 172-173. Ce scénario n'a guère changé depuis la dernière version des *Âges du monde*.

(4) *Ibid.*, p. 161.

Cette inconsistance de l'en-soi, qui interdit de lui attribuer une durée, explique également sa tendance originelle à l'effondrement, à la chute vers le *fond* où il devient *fondement* de l'acte qui le redouble et l'enveloppe : « Toute chose tend *par nature* en bas vers le fond; tout est *en soi* profond, parce que tout est originellement sujet » (1). Nous avons vu comment, par exemple, dans la liberté *in potentia*, les différentes « puissances », sans parvenir à s'articuler et à se hiérarchiser retombaient toutes finalement dans la première et la plus profonde, si bien que c'est ce pur « pouvoir-être » qui constituait en dernière analyse l'en-soi de Dieu. La « philosophie négative » nous montrera plus tard une telle ruine progressive du concept s'effritant peu à peu par la corrosion de sa propre dialectique, jusqu'au moment où sa chute complète fait enfin surgir ce qui est au-delà de tout concept, l'*Existant* : mais tout ce mouvement aura lieu seulement dans la pensée, alors qu'ici, la catastrophe des puissances apparaît comme un fait réel de la préhistoire divine. Pour le Schelling de 1821, Hegel n'avait donc pas tort lorsqu'il évoquait cruellement, à propos de la *Naturphilosophie*, la « profondeur vide » et « la nuit où toutes les vaches sont noires »; car, dans un système purement rationnel comme l'était cette philosophie, il était inévitable que les différents moments s'abîment les uns dans les autres, ce télescopage aboutissant finalement, selon la prophétie de Jacobi, au néant pur et simple. Mais Hegel et Jacobi ne voyaient là qu'un phénomène d'ordre purement théorique (le renversement du mysticisme en formalisme pour l'un, et pour l'autre, la position du nihilisme comme stade suprême de l'idéalisme); Schelling, lui, attribue bel et bien à l'en-soi de toute chose (c'est-à-dire, nous l'avons vu, à son concept, à son être *in potentia*) une sorte de pesanteur spécifique, une tendance à la chute qui le réduit finalement à sa racine ultime — le pur *sujet* ou le pur *pouvoir être* (*Seinkönnen*). Racine elle-même ambiguë (2), d'ailleurs, si l'on se souvient avec Aristote que toute puissance est puissance des contraires, et que pouvoir être, c'est tout aussi bien pouvoir ne pas être : si le rationalisme est impuissant à s'édifier en un système positif, il est donc aussi tout incapable de s'établir à demeure dans le nihilisme — il est de toute façon renvoyé à un événement, à un acte qu'il est néanmoins incapable de déduire et que peut seul constater ce que Schelling appellera plus tard un « empirisme philosophique ».

Mais, en 1821, cet « empirisme philosophique » est encore à venir, et le système schellingien se présente toujours comme un discours d'un seul tenant, qui commence et se poursuit (sans conclure...) dans l'*a priori*. Ce caractère monolithique semble même plus marqué que dans les textes immédiatement précédents — c'est-à-dire la dernière version des *Âges du monde* — où l'*existence nécessaire* et la *liberté* de Dieu fournissaient deux

(1) *Ibid.*, p. 91.

(2) Sur cette ambiguïté, cf. *ibid.*, p. 115.

points de départ nettement distingués : en 1821, nous n'avons plus affaire qu'à un seul terme, la « liberté originelle », envisagée simultanément *in potentia* et *in actu*, comme *Seinkönnen* et comme décision. Et, malgré les prétentions du système de l'historicité, c'est l'élément potentiel et aveugle, donc nécessaire (d'une nécessité au moins morale) qui paraît constituer le vrai « sujet » de la philosophie (1). — le texte même s'interrompt, tout comme celui des *Âges du monde*, dès qu'intervient la *décision* divine de créer et que commence donc l'histoire proprement dite, naturelle ou humaine. Peut-être, comme nous l'avons suggéré dans une étude antérieure, cette position du *Seinkönnen* comme sujet de la philosophie (à la place de Dieu lui-même) doit-elle s'interpréter comme une amorce de reconnaissance du caractère négatif de cette philosophie dans son ensemble : mais, comme toujours, l'annonce de la vérité coïncide avec le maximum de l'aveuglement, c'est-à-dire, ici, de la confusion. Le sujet de la philosophie est bien un « concept », mais un concept qui possède une vie et un destin, un concept capable d'angoisse, de chute et de renonciation et qui, malgré son apparente neutralité, est moins *quelque chose* que *quelqu'un*. Bref, nous y reconnaissons sinon le concept hégélien (qui est en réalité tout autre), du moins ce que Schelling présentera à ses auditeurs de Munich comme étant le concept hégélien (2). Lorsque Schelling reprochera à son heureux rival d'avoir abusivement donné une signification « positive » à ce qui n'est, en fait, qu'un simple déroulement logique, il manifestera sans doute une incompréhension regrettable du véritable projet hégélien, mais il touchera assez justement ce que lui-même a un moment tenté — peut-être, nous l'avons vu, en écho à une lecture encore proche de l'*Encyclopédie*. En dénonçant comme le péché originel de la philosophie moderne la confusion du positif et du rationnel, le dernier survivant de l'idéalisme allemand ne faisait, une fois de plus, qu'exorciser son propre démon.

J. F. MARQUET,  
Tours.

(1) Ce point est particulièrement net dans les premières conférences déjà publiées par K. SCHELLING (*Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, *S.W.*, t. IX) et que nous avons étudiées ailleurs (*op. cit.*, III<sup>e</sup> partie, chap. 4). L'édition Fuhrmans donne simultanément le texte du *Nachschrift* et celui des *Œuvres complètes*.

(2) Hegel affirme certes l'équivalence concept = sujet, mais en un sens beaucoup moins « immédiat ».