



Système et Sujet chez Hegel et Schelling

Author(s): J. F. Marquet

Reviewed work(s):

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73e Année, No. 2 (Avril-Juin 1968), pp. 167-183

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40901049>

Accessed: 09/11/2011 07:53

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 *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<http://www.jstor.org>

Systeme et Sujet chez Hegel et Schelling

Hegel et Schelling occupent une place commune dans l'histoire de la philosophie : celle qui correspond à l'accomplissement de la pensée systématique. A vrai dire, cet accomplissement avait commencé avec Fichte, chez qui apparaît, pour la première fois, l'idée du système absolu, d'une vérité qui se tient debout par ses propres forces, d'une expérience où je n'ai pas affaire à ma seule pensée, mais à quelque chose d'autonome qui, à travers elle, s'édifie, se révèle et prend conscience de soi. Le système « vulgaire » est un produit purement passif de l'activité de mon esprit ; le système « absolu », au contraire, se produit de lui-même sous mes yeux et je n'interviens dans sa construction que comme le physicien intervient dans l'appareillage d'un processus expérimental. Mais qui donc est ici à l'œuvre, si ce n'est *moi*, le philosophe ? On connaît la réponse de Fichte : le véritable *sujet* du système, c'est encore moi, mais non plus en tant que philosophe — c'est le moi du « je suis », le moi de tout un chacun. C'est cette distinction entre un moi naïf et un moi réfléchi qui permet à Fichte de constituer la *Doctrine de la Science* en système absolu, différant radicalement de toutes les philosophies antérieures : « Dans la Doctrine de la Science, il existe deux séries extrêmement différentes des actes intellectuels : la série du moi que le philosophe observe et la série des observations du philosophe. Dans les doctrines opposées, il n'existe qu'une seule série de la pensée, celle des observations du philosophe ; en effet, la matière même de cette pensée n'est pas introduite comme pensante ¹. » Un système absolu, dans cette perspective, c'est un système dont je suis le sujet au double sens du terme (c'est moi qui le pense et c'est de moi qu'il est question en lui) — c'est un système ou la pensée pose les questions, mais reçoit les réponses, système qui s'établit

1. FICHTE, *Sämtliche Werke*, éd. I. H. Fichte, I, p. 454.

par un dialogue et donc système *dialectique* au sens propre du terme.

On voit que la possibilité d'un tel système est étroitement liée au statut même du *moi* dans la philosophie fichtéenne — le moi étant pour lui-même ce qu'il est, alors que la chose n'est jamais que pour un autre ¹. Toute action du moi s'inscrit ainsi à l'intérieur d'une série double, tout effet d'une chose à l'intérieur d'une série unique — celle de sa réalité. Je peux donc parler d'une chose tout en lui restant extérieur, mais quand je parle du moi, c'est toujours aussi moi qui parle. Mais justement le système reste ainsi condamné à n'être jamais qu'un système du moi, une « Doctrine de la Science ». C'est sur ce point précis que Hegel et Schelling prendront la relève de leur maître : ce qu'ils tenteront d'édifier, c'est un système qui serait formellement analogue à la Doctrine de la Science, qui, comme elle, se construirait en quelque sorte par ses propres forces et sans que *ma* réflexion y intervienne activement — mais qui, en même temps, aurait une vérité objective, extérieure à mon point de vue. Tâche apparemment paradoxale, puisque, nous l'avons vu, c'est justement la nature dédoublée du moi qui rend possible chez Fichte la constitution du système ; mais tâche qui n'en doit pas moins être résolue, pour que le système devienne réellement absolu. En effet, dans la Doctrine de la Science, le moi réfléchissant, s'il n'est plus seul en cause, n'en garde pas moins l'initiative dans l'édification du système, ou, pour reprendre une expression de Hegel à propos de Jacobi, « à l'anneau, symbole de la raison, pend toujours un morceau de la main qui le tend ² ». Dans les œuvres qui sont formellement les plus achevées de Fichte, — les *Grundlage des Naturrechts* ou le *System der Sittenlehre* — la démarche est à peu près celle-ci : le moi philosopant pose certaines conditions comme nécessaires à la conscience de soi ; ces conditions, la conscience doit maintenant les poser pour elle-même, car rien n'agit sur elle que ce qui existe pour elle ; mais cette saisie, à son tour, renvoie à certaines conditions, et c'est au moi philosopant de les établir. Le philosophe, justement parce qu'il conserve ce rôle d'expérimentateur ou de metteur en scène, continue à garder ses distances par rapport à la vérité, il ne s'efface pas en elle et, pour cette même raison, elle demeure simplement — *sa* vérité. Le problème qu'auront à résoudre Hegel et Schelling peut donc se formuler de manière encore plus précise : il consistera à suspendre ou à abolir le sujet réfléchissant en tant qu'il est différent du sujet du système.

La solution schellingienne, telle qu'elle se présente dans l'*Exposé* de 1801, est, aux yeux de Hegel, d'une élémentaire simplicité : elle revient purement et simplement à exiger qu'on fasse « abstraction de l'intuitionnant dans l'intuition intellectuelle »³ ou de ce qui pense dans la pensée de la raison ; elle est donc une négation immédiate du sujet réfléchis-

1. *Ibid.*, p. 436.

2. HEGEL, *Foi et savoir* (trad. Méry, p. 281).

3. SCHELLING, *S. W.*, IV, p. 114 (cf. déjà IV, p. 85).

sant. Mais une négation immédiate ne fait jamais que déplacer ce qu'elle prétend supprimer et ainsi, paradoxalement, la philosophie de l'identité redevient un système de la réflexion dès qu'elle tente de sortir de l'unité nocturne, essentielle, potentielle, résultat immédiat de son acte d' « abstraction » : toute détermination apparaît alors comme accidentelle, comme survenant du dehors à la substance, et en fin de compte comme *mon fait*. La solution hégélienne, à l'inverse, va consister à situer la réflexion au sein même du sujet immédiat du système, de la substance — ou, pour reprendre une formule célèbre, à « appréhender et exprimer le vrai non comme substance, mais précisément aussi comme sujet ¹ ». Il y aura donc bien encore réflexion, mais il n'y aura plus de sujet réfléchissant, ou plutôt ce sujet ne sera rien d'autre que le contenu, la substance elle-même : autrement dit, la réflexion cesse de se réfléchir elle-même en un sujet qui resterait extérieur au sujet du système et agirait avec lui du dehors comme l'expérimentateur avec son objet ou le metteur en scène avec son acteur. Essayons d'articuler plus nettement ce rapport.

La représentation de la pensée commune met toujours en jeu trois termes dont l'un n'a d'ailleurs qu'une réalité illusoire : le sujet dont on parle, le prédicat qui lui est attribué et qui énonce ce qu'il est (son essence), enfin moi-même comme sujet pensant et réfléchissant. C'est ce dernier sujet qu'il s'agit précisément de surprendre : pour cela, il faut d'abord reconnaître le moment où il entre en jeu. Ce moment correspond à la proposition par laquelle j'attribue au sujet du système le ou les prédicats dans lesquels se révèle son essence : c'est dans l'écart entre sujet et prédicat que j'apparais comme sujet attributif, comme individualité pensante, ou plutôt *je* ne suis rien d'autre que cet écart même. Il suffira donc, pour accomplir notre projet, de combler cette béance grâce à un type de proposition où le sujet dont on parle, au lieu d'être fixé au point de départ une fois pour toutes comme base « bien connue » de ma réflexion, passera tout entier dans le prédicat, se retrouvera, se restaurera et réapparaîtra en lui. Citons ici les propres termes de Hegel : « Quand le premier sujet, le sujet du système, entre dans les déterminations mêmes et en est l'âme, le second sujet, c'est-à-dire le moi qui sait, trouve encore dans le prédicat le premier sujet avec lequel il veut en avoir fini et par delà lequel il veut retourner en soi-même ; et, au lieu de pouvoir être l'élément opérant dans le mouvement du prédicat, ce qui décide par la ratiocination de la convenance de tel ou tel prédicat au premier sujet, il a plutôt affaire au Soi du contenu, il ne doit pas être pour soi, mais faire corps avec le contenu même * ». Un tel type de proposition s'appelle, chez Hegel, proposition spéculative : on n'y progresse

1. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, I, p. 17.

2. *Ibid.*, I, p. 52 (cf. aussi p. 21).

pas de sujet en prédicat, mais de sujet en sujet, et, par conséquent, il n'y a jamais place ici pour moi comme sujet (réfléchissant). Dans la proposition ordinaire (par exemple Dieu est *un*) je ne pensais le sujet (Dieu) que pour prendre aussitôt congé de lui — il me servait de base, de tremplin solide pour « aller, dans le prédicat, en moi-même ». Dans la proposition spéculative (Dieu est l'*Un*), le tremplin me manque et me quitte en quelque sorte le premier, je retrouve le sujet devant moi dans le prédicat alors que je croyais l'avoir posé derrière moi, je ne peux donc pas entrer en scène à sa place, puisqu'il est toujours là : « La pensée, conclut Hegel, en étant dans le prédicat, est renvoyée au sujet, elle perd la base fixe et objective qu'elle avait dans le sujet, et, dans le prédicat, elle ne revient pas à l'intérieur de soi, mais bien dans le sujet du contenu ». C'est donc, en dernière analyse, ce « sujet du contenu » qui est seul posé : le sujet réfléchissant, toujours mis en échec, est à chaque instant comme *éclidé* ¹.

La solution hégélienne, si on la compare au « coup de pistolet » schellingien, frappe sans doute par son élégance et sa profondeur : encore n'en avons-nous présenté que le « concept », la ramenant ainsi, aurait dit Hegel, à un simple but. Car sa réalisation, c'est la *Phénoménologie* elle-même, dont le résultat — le savoir absolu — est justement cette élision du sujet réfléchissant dans le sujet du système, élision que Hegel désigne aussi comme égalisation de la vérité et de la certitude, de la conscience et de la conscience de soi. Dans la *Phénoménologie* même, cette égalisation est encore en travail, et c'est pourquoi le point de vue du sujet agissant et le point de vue du philosophe demeurent, comme chez Fichte, séparés : c'est seulement avec sa seconde partie que le système commence vraiment, avec la Logique conçue comme dialectique interne de l'Idée où l'objet s'est parfaitement intériorisé dans le savoir, le savoir parfaitement extériorisé dans l'objet ².

Schelling, au contraire, commence par une négation *immédiate* du sujet réfléchissant (c'est seulement à partir des années d'Erlangen, et sans doute sous l'influence même de Hegel, qu'il cherchera à médiatiser cet acte) : par conséquent il exclut d'emblée toute dialectique aussi bien externe (comme chez Fichte) qu'interne (comme chez Hegel). Dès lors, il se trouve placé dans une situation extrêmement délicate. En effet, son but, comme celui de Fichte et de Hegel, c'est bien le système absolu, le système qui se développe et se soutient par ses propres forces ; mais,

1. Il est curieux de retrouver une intuition toute semblable dans un passage du *Fondement d'Empédocle* de Hoelderlin, qui résume admirablement notre propos et annonce dix ans à l'avance la *Phénoménologie de l'esprit* : « Son esprit (celui d'Empédocle) dut donc revêtir une forme aorgique au sens le plus élevé, s'arracher de lui-même et de son point central, pénétrer toujours son objet avec un tel excès qu'il finit par s'y égarer comme dans un gouffre. De sorte qu'ensuite la vie de l'objet a dû, par contrecoup, s'emparer intérieurement de cette âme vacante, rendue infiniment plus réceptive par l'activité débordante de l'esprit » (*Œuvres*, bibl. de la Pléiade, p. 665).

2. HEGEL, *Logique*, éd. Lasson, I, p. 53.

une fois brisé le ressort dialectique, il ne reste que deux possibilités : ou bien l'enchaînement du système est purement subjectif, il procède comme chez Spinoza d'une ratiocination, d'un point de vue extérieur à la chose même ; ou bien il procède de l'objet, mais d'une manière qui n'est ni logique, ni dialectique — qui est donc historique au sens le plus général du terme. Le seul moyen, pour Schelling, d'échapper au reproche que lui fait Hegel de réintroduire sournoisement, après coup, la réflexion, c'était donc d'édifier un système qui fut, du moins quant à son intention finale, une histoire — une histoire absolue — et qui se présenta sous le mode d'exposition propre à l'histoire, le récit. C'est effectivement, on le sait, ce que Schelling tentera d'obtenir à partir de 1809, d'abord dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, puis dans les différentes versions des *Âges du monde*. Mais la philosophie de l'identité se présentait déjà comme une histoire divine, sauf que l'historique y était réduit à l'ontologique, l'acte à l'essence, et que les différents moments de cette histoire apparaissaient comme autant d'éléments d'une structure donnée d'un seul coup. Dans l'*Exposé* de 1801, par exemple, il s'agit bien, en fait, de montrer comment on passe, par un développement progressif, de l'unité potentielle et essentielle du début à une unité actuelle et spirituelle, mais ce passage n'est encore qu'un passage lui-même essentiel, donc nécessaire, excluant toute liberté et toute historicité. C'est cet écart entre le contenu (historique) et la forme (rationnaliste) du système que Schelling cherchera à réduire à partir de 1809. Mais il se produira alors un curieux phénomène, dont les leçons de Munich sur l'histoire de la philosophie moderne nous offrent le témoignage le plus éclatant : c'est que Schelling deviendra incapable de se remémorer sa première philosophie autrement qu'à travers cette restructuration sous forme de récit ; et quand, dans ces conférences, il reviendra sur la « Naturphilosophie » et en résumera l'essentiel à ses auditeurs, il le fera en lui attribuant un caractère d'« historicité » qu'elle n'a jamais eu, sauf justement dans ces *Âges du monde* que personne alors ne connaissait. Schelling manifeste donc, dans ces mêmes cours, une naïveté qui n'est pas exempte d'une certaine mauvaise foi, quand il entreprend de défendre son premier système contre les critiques hégéliennes en paraissant sous-entendre que Hegel aurait pu avoir affaire à ce système tel que lui, Schelling, le repense maintenant vers 1835, et non au système tel qu'il apparaît par exemple dans l'*Exposé* de 1801 ou dans le dialogue *Bruno*. Le seul tort de Hegel, si on peut employer ce terme, c'est donc d'avoir pris Schelling à la lettre et de n'avoir pas pressenti les avatars futurs de sa pensée ; mais, si on refuse de se prêter à la supercherie que constitue, en fait, la « reconstitution » des leçons de Munich, on est obligé d'admettre le bien-fondé de ses critiques. S'il y a un malentendu, c'est un malentendu dont Hegel, à coup sûr, n'est pas responsable, car Schelling l'a commis tout le premier : à leur époque, les critiques de la *Phénoménologie de l'esprit*

étaient entièrement justifiées, sauf qu'elles s'appliquaient à une pensée qui alors ne se comprenait pas elle-même.

*

Hegel avait considéré la philosophie de l'identité comme un système dialectique avorté, et c'est en se plaçant à ce point de vue qu'il l'avait critiquée ; Schelling, à son tour, va envisager l'hégélianisme comme un système « historique », comme le récit des métamorphoses d'un sujet initialement indéterminé, et toute sa réfutation consistera à montrer qu'un tel projet est ici irréalisable, dans la mesure où le concept ne saurait être le sujet d'une histoire. Au fond, pourrait-on dire, ni Hegel, ni Schelling n'ont clairement vu qu'à partir de Fichte deux solutions radicalement différentes pouvaient être apportées au problème du système absolu : chacun a présupposé tacitement que l'autre avait voulu la même chose que lui et l'avait simplement manquée — par précipitation, dira Hegel, par maladresse, dira Schelling. Nous nous sommes d'abord placé au point de vue de Hegel ; nous allons maintenant essayer, pour quelques instants, de le voir avec les yeux de son adversaire.

Que l'enchaînement du système soit historique — comme c'est le cas pour Schelling — cela présuppose évidemment que le sujet du système soit susceptible d'avoir une histoire, autrement dit qu'il soit libre, et à la limite une personne. Seul un sujet libre, en effet, peut assumer successivement des prédicats contradictoires, rendant ainsi possible cette unité du divers qu'on appelle justement système ¹. Certains disciples extrémistes, tels que Stahl, en tireront la conclusion que les notions de système et de personne sont inséparables : « La personne, écrira Stahl, est le système achevé, le système originel, et il n'y a aucun système en dehors d'elle. Nous ne nous efforçons de tout systématiser que parce que Dieu est personnel ² ». Schelling, à vrai dire, est plus prudent dans cet emploi du nom de Dieu — et cela antérieurement même à la distinction d'une philosophie négative et d'une philosophie positive : il a bien vu, en effet, que, pour devenir tout dans l'élaboration du système, le sujet doit au point de départ n'être rien — pure possibilité, pure liberté ; or le nom de Dieu désigne un être, l'être suprême à la vérité, mais néanmoins un être. C'est pourquoi, tant dans les *Âges du monde* que dans les conférences d'Erlangen, le point de départ de Schelling sera plutôt une *Urfreiheit*, une *Urlauterkeit* qui ne s'appelle Dieu que lorsqu'elle prend l'être et devient consciente de soi. De toute manière, quel que soit son nom, ce sujet absolu est dès l'origine posé comme réellement indépendant de moi : si je le trouve dans ma conscience, c'est là un fait qui peut (ou doit)

1. S. W., IX, p. 215.

2. STAHL, *Rechtsphilosophie*, I, p. 334.

recevoir lui-même une interprétation historique ; c'est seulement cette indépendance qui donne à son mouvement — et donc au système — une vérité « objective ». On pressent dès lors comment, à partir de ces présupposés, une critique du système hégélien va devenir possible ¹.

Ce que Schelling reproche essentiellement à Hegel, c'est d'avoir pris pour sujet d'un système qui se veut positif le *concept*, qui n'est jamais qu'un contenu de ma pensée : car alors, c'est en fait ma pensée qui est le véritable moteur du développement — le concept en lui-même n'ayant aucune raison de se mouvoir. Si par exemple la Logique ne s'arrête pas dès son début au concept vide de l'être pur, c'est parce que je sais déjà, par ailleurs, en tant que philosophe, qu'il existe un contenu plus riche et que je dois y parvenir ; si plus tard l'Idée consciente de soi « se laisse aller » ou « se décide » à poser la nature, c'est parce que je sais qu'il existe une nature : la nécessité du développement est donc une nécessité subjective, résidant tout entière dans la conscience du philosophe. Il est sans doute assez piquant de voir Schelling renvoyer ainsi à Hegel l'accusation que celui-ci lui adressait dans la préface de la *Phénoménologie* : celle de réintroduire subrepticement la réflexion après l'avoir apparemment répudiée ; un tel accord suffirait déjà à prouver l'identité de leurs visées, sinon de leurs cheminements. Mais si chacun d'eux reproche à l'autre d'avoir choisi pour principe un sujet qui s'avère incapable d'entrer dans un développement, la signification de cette impuissance n'est pas la même dans les deux cas : Hegel reproche au sujet schellingien d'être une *substance*, une identité immédiate et immobile qui n'existe jamais que pour un autre ; Schelling reproche au concept hégélien d'être un pur prédicat, c'est-à-dire de ne pas être du tout un sujet et d'en présupposer un sans l'avouer (il n'y a pas d'être sans quelque chose qui soit, de devenir sans quelque chose qui devienne, etc.). Chacun insiste seulement sur le fait que chez l'autre, dès le début du développement, le sujet philosophant se substitue au sujet propre du système, soit, dira Hegel, parce que celui-ci a été fixé une fois pour toutes en substance, soit, dira Schelling, parce qu'il n'en subsiste que l'abstraction dans le prédicat.

Il serait assurément facile de répondre à Schelling que sa critique repose sur une incompréhension foncière de la proposition spéculative, dont l'originalité, nous l'avons vu, est d'écarter cette séparation du sujet et du prédicat en interdisant de fixer le premier comme antérieur ou extérieur au second. Mais on n'en doit pas moins reconnaître que ses remarques touchent à la difficulté centrale de l'hégélianisme, difficulté qui aujourd'hui encore nous interdit d'y accéder parfaitement. Car si le « savoir absolu » exige l'élimination du sujet réfléchissant dans le sujet propre du système, dans le sujet-substance, pourrait-on dire, on ne peut se retenir de

1. S. W., X, p. 126 *sq.* Sur cette critique, cf. X. Tilliette, *Schelling contre Hegel*, *Archives de philosophie*, janvier 1966.

poser la question « naïve » : ce sujet, en dernière analyse, qu'est-il au juste ? Il est certain que le nom de *Dieu* lui convient plus mal encore qu'à l'*Urfreiheit* schellingienne, puisqu'en le désignant comme tel (comme étant Dieu) je le fixerais comme irrémédiablement autre que moi, j'interdirais que la conscience que j'ai de Lui puisse jamais s'identifier avec ce qui, en moi, est conscience de soi (c'est là, on le sait, l'abîme infranchissable qui, pour Hegel, sépare religion et philosophie) ; et pourtant, il serait tout aussi faux d'affirmer que ce sujet est au fond la même chose que moi, car l'élosion deviendrait alors simple réflexion et nous serions purement et simplement ramené à notre point de départ fichtéen. Quant à « l'esprit absolu », il n'est rien d'autre qu'un des prédicats de ce sujet inconnu = X, il désigne seulement la dernière de ses métamorphoses, celle où je le reconnais comme identique à moi soit dans la participation à la vie publique, soit dans le retrait de la pensée spéculative. Nous pouvons donc comprendre, dans une certaine mesure, l'embarras de Schelling — et pourtant cet embarras se serait sans doute dissipé si lui-même, à l'époque des cours de Munich, avait pu encore fixer dans sa singularité le projet qui avait été le sien trente ans auparavant, dans les premiers essais de la philosophie de l'identité. S'il n'avait pas cédé à la tentation de reconstruire après coup son premier système tel qu'il aurait dû être, il aurait pu reconnaître dans l'hégélianisme l'accomplissement et, pourquoi pas, la réussite de ce qu'il avait lui-même tenté à un certain moment de sa pensée. Arrêtons-nous un instant sur ce point.

Comme le rappelle fort opportunément la *Phénoménologie de l'esprit*¹, le point de départ de la pensée schellingienne est, comme chez Fichte, la forme générale de la subjectivité, Moi = Moi ou A = A. Mais Fichte, pourrait-on dire, s'intéresse surtout aux deux termes de cette égalité, dont l'un est position et l'autre réflexion sur cette position, alors que Schelling fixe au contraire l'égalité même, la copule : pour lui, le véritable contenu du principe d'identité, c'est justement l'identité, qui, comme telle, est pure indifférenciation, pure substance ; la subjectivité n'est que la forme privilégiée sous laquelle cette identité se manifeste. Quel rapport, maintenant, existe-t-il entre l'identité qui se manifeste et sa manifestation ? C'est sur ce point, justement, que Schelling abandonne le terrain de la spéculation : ce rapport, il va l'exprimer sous forme d'une histoire dont le mot-clé sera celui d'*Einbildung* (« information ») — mot emprunté à Fichte, mais renvoyant au-delà de Fichte, à Oetinger et à Bœhme. Hegel, au contraire, va se garder d'introduire un quelconque écart entre la forme et le contenu de l'affirmation A = A, ou plutôt il va abolir cette distinction même entre forme et contenu. Qu'avons-nous, en effet, dans cette égalité A = A ? Si nous la lisons au niveau de la

1. Trad. cit., II, p. 308.

copule, la pure affirmation d'une identité indifférenciée, essentielle, abyssale — d'un être ; si nous la lisons au niveau de la forme (A et A, ou, comme dit aussi Hegel, + A — A), la position d'une différence comme nulle, la négation d'une négation — un acte. Tout l'hégélianisme est contenu *in nuce* dans la reconnaissance de ce fait : le concept, comme subjectivité absolue, comme négation de la négation, équivaut immédiatement à l'être comme égalité immédiate, comme substance ; le concept est toujours concept de l'être, comme l'être est toujours être du concept. Un concept qui n'équivaut pas à l'être, un concept abstrait, c'est un concept qui s'est fixé au moment de la différence, de la négation, sans nier à son tour celle-ci ; quand je dis, par exemple, $A = B$, l'égalité est bien énoncée, mais elle n'existe que pour un autre, pour moi qui raisonne ($A = C, B = C$, donc $A = B$) — elle n'est pas présente dans la chose même, comme dans la formule $A = A$ où le sujet réfléchissant et ratiocinant n'a pas à entrer en scène.

Tel est donc le point de départ de la pensée hégélienne : le sujet est sujet de la substance (il est en soi substance), la substance est substance du sujet (elle est en soi sujet) ; l'absolu est identité immédiate de la substance et du sujet, de l'être et du concept. Mais une identité immédiate n'est jamais, pour Hegel, qu'une identité *en soi*, existant seulement pour un autre et impliquant en fait une différence de ses moments. Au point de départ, l'être et le concept tombent donc en dehors l'un de l'autre, ce qui revient à dire que l'être a en dehors de soi le sujet qui le pense ¹. C'est en ce sens que le début de toute science est inévitablement « subjectif », son déroulement correspondant à la progressive mise à l'écart de cette subjectivité : la *Phénoménologie de l'esprit* part du sujet et finit par montrer qu'il est sujet de la substance, la *Logique* part de l'être et finit par montrer qu'il est l'être du concept — l'une et l'autre accomplissent la même tâche dans un élément différent. Schelling a donc raison d'affirmer qu'au début de la Logique l'être ne peut se poser ailleurs que dans la pensée d'un autre — en l'occurrence du sujet philosophant ; mais Hegel ne dit pas autre chose, qui intitule cette première partie logique objective, science du concept comme concept de l'être, donc comme n'étant concept qu'en soi, c'est-à-dire pour un autre. Ce que Schelling n'a pas vu, c'est que cette relation s'élimine d'elle-même en cours de route et qu'à la fin, — dans la logique subjective — elle s'évanouit complètement. Plus l'être apparaît lui-même comme sujet, plus il s'émancipe du lien qui le maintenait au sujet réfléchissant — l'émancipation totale coïncidant avec la fin même de la science, avec le passage à la nature. Quelques mots sur ce passage, qui, pour Schelling comme pour beaucoup d'autres, constitue le scandale majeur de l'hégélianisme.

1. Cf. *Logique*, éd. Lasson, II, p. 215 (cf. déjà *Ienenser Metaphysik*, éd. Lasson, XVIII a, p. 182).

Si, comme le fait Schelling, on se représente le système comme narration de l'odyssée d'un « sujet » dès le départ indépendant de moi, rien de plus absurde, en effet, qu'un tel passage de l'idée à la nature : il ne peut avoir alors aucune autre signification que celle d'une régression, d'une chute inexplicable où le sujet libre et conscient de soi retombe, on ne sait pourquoi, à la mauvaise extériorité du temps et de l'espace. Il n'en va plus de même si l'on se replace dans la problématique propre à Hegel : la présence de la nature sensible n'est, dans ce cas, pas plus sacdaleuse que ne l'est, sur un autre plan, l'apparition de l'esprit « en chair et en os » dans la personne vivante et palpable du Christ. Sans doute, l'incarnation aboutit à la croix du Golgotha, et la philosophie de la nature s'achève tragiquement sur la mort ; mais incarnation et nature n'en sont pas moins avant tout l'indice d'un accomplissement, « l'infime est en même temps le suprême ». La nature ne signifie rien d'autre, en effet, que l'élimination finale du sujet réfléchissant, l'affranchissement de l'Idée, qui, devenue égale à ce qui la pense, s'émancipe de toute référence à ce terme subjectif et s'épanouit librement pour elle-même¹. Examinons de plus près cette transition : au terme de la Logique, toute différence, tout écart entre le pensant et le pensé s'est dissipé, et cette négation de la différence par elle-même équivaut, comme nous le disions plus haut, à l'indifférence immédiate et substantielle, c'est-à-dire à l'être. Mais cet immédiat, comme tout immédiat, n'existe jamais que pour un *autre*, il n'apparaît donc que comme *nature* (objet) pour l'*esprit* (sujet) — les deux termes naissent ensemble et restent liés l'un à l'autre comme le sont, en soi, le concept de l'être et le concept pour soi. Seulement cette distinction n'est plus, comme dans la Logique, posée dans ma réflexion, mais bien en dehors de celle-ci. Avec ce retournement, la philosophie aborde un nouveau domaine, ou plutôt le trouve devant elle comme une tâche.

La position de la nature manifeste donc l'indépendance que l'idée consciente de soi a acquise vis-à-vis du sujet réfléchissant : c'est pourquoi, bien qu'en soi inévitable, — puisque toute identité parfaite se renverse aussitôt en simple être-là, toute conscience immédiate en conscience de l'immédiat — elle n'en apparaît pas moins, pour moi, comme le fait d'une liberté étrangère. Nous pouvons dès lors pressentir un sens plus rationnel à cette fameuse notion d'*Entlassung* sur laquelle Schelling plaisante assez lourdement dans sa critique. L'être, au début simple objet de ma réflexion, a été posé, au cours du développement, comme être de l'Idée ; mais l'Idée, comme auto-négation de la différence, équivaut elle-même immédiatement à l'être : c'est ce qu'exprime Hegel en disant que

1. *Logique*, éd. cit., II, p. 505 (cf. aussi p. 154 et 231), *Encyclopédie*, éd. Lasson, p. 205 et 369.

l'idée libre, donne congé, pose en dehors de soi sa propre immédiateté (car l'immédiat est toujours l'extérieur à soi). Ce passage est précisément le signe que l'Idée est concept réel, achevé, donc libre, et non concept *abstrait*, soumis à une nécessité, à une dialectique extérieures parce qu'il serait alors concept simplement pensé — c'est en posant, en « libérant » l'être que l'idée se pose elle-même comme libre, et le choix du verbe *entlassen* signifie seulement qu'il ne faut penser ici à aucune production « réfléchie », à aucun choix de type leibnizien. Reste que cette position de l'être a lieu, cette fois-là, en dehors de ma réflexion (non, comme au début, en elle), elle prend donc pour celle-ci l'allure d'un événement radicalement contingent. C'est ici peut-être que la notion d'esprit absolu, et, pourquoi pas, celle de Dieu seraient à leur place ; car pour moi comme sujet réfléchissant, comme tel homme déterminé, ce renversement demeure quelque chose d'impensable, puisqu'il repose justement sur le présupposé de ma propre élimination ; s'il a lieu, c'est toujours dans un ailleurs absolu, qui ne peut jamais cependant être fixé comme « autre part ». Les épigones de Hegel, — J. H. Fichte ou Weisse — n'imiteront pas la réserve du maître et désigneront sans pudeur ce moment du système comme étant proprement celui où « le Dieu se déclare ». Juste châtement de leur indiscrétion, ce point deviendra du même coup celui où se brise le fil de leur propre système et où ils retombent *volentes nolentes* à un développement purement subjectif.

On voit que le système hégélien se maintient d'un bout à l'autre sur le sol même de la philosophie de l'identité, sauf qu'il évite de fixer cette identité en une essence indépendante de moi, en un « sujet » dont nous aurions pour tâche de raconter l'histoire. C'est, au fond, dans la philosophie de Schelling que le passage de l'absolu à la nature et à l'esprit semble immédiat et finalement inexplicable : en deçà du système, il renvoie à un acte ou à une chute, à quelque chose donc qui est objet non pas d'un concept, mais d'une simple représentation. L'exigence d'une médiation n'y est présente que sous une forme aliénée, par l'invocation d'un « monde des idées » qui occupe, dans l'économie du système, la place même que Hegel réserve à la Logique ; mais il y a, entre l'idée schellingienne et l'idée hégélienne, le même abîme qui sépare, dirait Hegel, le vocabulaire « édifiant » du vocabulaire scientifique. Quoi qu'il en soit, les critiques de Schelling ne se justifient que si l'on se représente le système hégélien comme un système « historique », se déroulant, aurait dit Fichte, selon une seule série ; mais elles s'effondrent si on l'envisage comme un système dialectique où la subjectivité, la réflexion ne sont pas mises d'emblée hors circuit, mais transférées progressivement au contenu de ma pensée, jusqu'au moment où celui-ci se pense lui-même et se détache de moi comme un fruit mûr. Dans les derniers paragraphes de l'*Encyclopédie* (qui d'ailleurs ne figurent que dans la première et la troisième édition), Hegel distingue lui-même trois manières d'articuler le

« syllogisme de l'absolu ¹ » : l'une place au commencement la Logique, au milieu (à la place du moyen terme), la nature, au terme enfin l'esprit (cette lecture unilinéaire est, pourrait-on dire, celle de l'hégélianisme dogmatique ou « vulgaire ») ; la seconde place au contraire l'esprit comme médiateur (moyen terme) entre la logique et la nature : elle correspond à un point de vue réflexif ; la troisième, enfin, met à la place du milieu l'idée consciente de soi qui se divise « en esprit et en nature ». Schelling, pour sa part, en est resté au premier point de vue, il a prêté à Hegel le projet qui était ou plutôt qui est devenu le sien : édifier un nouveau dogmatisme. Mais cette première figure du syllogisme absolu, pourrions-nous ajouter, est aussi la seule que Hegel ait complètement exposée — dans l'*Encyclopédie*, précisément. C'est là peut-être ce qui justifie dans une certaine mesure l'unilatéralité de l'interprétation schellingienne : tout se passe comme si Hegel, pour des raisons sans doute pédagogiques, avait exposé sa pensée sous une forme qui n'est elle-même qu'un élément de la forme absolue et qui ne trouve son sens véritable qu'au sein de celle-ci. Nous concluerons donc notre examen de la critique de Hegel par Schelling comme nous avons conclu celui de la critique de Schelling par Hegel : en disant que sa justesse présuppose un malentendu sur les intentions de l'adversaire, malentendu dont ce dernier n'est en aucun cas absolument innocent.

*

Il nous reste à évoquer un dernier problème : ces critiques ont-elles produit quelque effet ? Pour Hegel, certainement pas : il n'a vraisemblablement jamais eu connaissance du contenu précis de la critique schellingienne, développée seulement à partir de 1827 devant les étudiants de Munich ² ; et, du reste, il semble, après 1808, n'avoir accordé aucune attention aux publications de plus en plus rares de son ancien condisciple. Il en va autrement pour Schelling : lui, au contraire, a suivi attentivement la construction du système hégélien, il n'a pas ignoré les principales objections qui s'y trouvaient adressées à sa première philosophie et, dans ses leçons, il a même tenté d'y répondre, en usant pour cela, nous le disions plus haut, d'une supercherie peut-être inconsciente. En outre, depuis 1807 (date de la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*), sa pensée a subi deux profondes mutations : l'une, à partir

1. *Encyclopédie*, éd. cit., p. 498-499. Comme le dit un excellent interprète de Hegel (Gaston Fessard) : « La philosophie, cime et totalité de tout le système, n'est ainsi elle-même qu'un seul syllogisme composé de trois syllogismes où chacun de ces trois termes : Logique, Nature, Esprit est tour à tour moyen entre les deux extrêmes. »

2. Les cours d'Erlangen, presque entièrement perdus, contenaient déjà peut-être quelques allusions à Hegel. Le texte des conférences de Munich que nous possédons est en tout cas postérieur à 1836. Schelling, dans une lettre à Beckers (7-7-1835) fait allusion à certaines modifications que Hegel aurait introduites, sous son influence, dans la troisième édition de l'*Encyclopédie* ; cette prétention ne résiste guère à l'examen.

de 1809, l'a fait passer d'un système de l'identité à une philosophie de la liberté d'allure historique, voire narrative ; l'autre, à partir de 1827, est marquée par la distinction tranchée d'une philosophie « rationnelle » (ou négative) et d'une philosophie « positive ». La critique hégélienne a-t-elle joué un rôle dans cette ultime métamorphose ?

A vrai dire, cette recherche nous conduirait trop loin, et surtout trop loin de Hegel. C'est en effet le statut même de la philosophie négative qu'il faudrait mettre ici en question — de cette science qui ne connaît Dieu que dans la raison, ou plus exactement dans le contenu immédiat de la raison, l'Être, alors que la philosophie positive atteint Dieu tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire hors de ma pensée ; il faudrait se demander si ce n'est pas justement Hegel qui a appris ceci à Schelling : que le chemin du savoir passe par la destruction d'une erreur initiale, que la conscience n'atteint son véritable objet qu'au terme d'une expérience d'abord décevante (car la philosophie négative, Schelling le souligne expressément, est une expérience de la pensée, tout comme la *Phénoménologie de l'esprit*). En nous réservant de revenir un jour sur ces problèmes, nous nous bornerons ici à l'examen d'un texte précis : celui des conférences « sur la philosophie en tant que science », qui sont, pour nous, tout ce qui reste des cours d'Erlangen.

Ce texte représente, dans l'histoire de la pensée schellingienne, une sorte d'énigme, au point que d'excellents connaisseurs, tels que H. Fuhrmans, ont renoncé à lui assigner une place, n'y voyant que l'expression d'une séduction momentanée exercée par Hegel sur son rival de toujours. On peut remarquer, en effet, que sa rédaction suit de près la publication de l'*Encyclopédie*, ouvrage auquel Schelling semble avoir prêté une attention particulière. En outre, ces conférences sont entièrement consacrées au thème qui nous a jusqu'à présent occupé — système et sujet — si bien qu'elles nous fourniront l'occasion d'une ultime confrontation.

L'idée centrale qu'elles évoquent peut se résumer ainsi : la philosophie est *système* parce qu'elle a affaire à un sujet unique qui passe par toutes les formes (de la nature) sans demeurer dans aucune, jusqu'au moment où il revient à soi — dans l'homme — et y devient conscient de soi ; là s'amorce un second processus, par lequel l'homme devient conscient de soi comme conscience du sujet absolu — processus « idéal » puisque l'apparition de l'homme a mis fin à la production réelle. On retrouve ici la division traditionnelle du système en philosophie de la nature et philosophie idéale (ou philosophie de l'histoire), la charnière entre les deux étant constituée comme dans les *Recherches...* de 1809 par un « péché originel ». Mais ce qui est nouveau, c'est l'affirmation selon laquelle la liberté (le sujet absolu) ne devient consciente d'elle-même qu'en l'homme. Sur ce point, la comparaison avec les *Âges du monde* est particulièrement instructive : dans l'un et l'autre texte, la liberté est au-dessus de tout « étant », y compris l'étant suprême, Dieu ; comme telle, elle n'est pas

consciente d'elle-même, elle ne le devient qu'en tant qu'elle devient Dieu, c'est-à-dire en tant qu'elle prend un être. Dieu est en quelque sorte la liberté existante, ou la liberté consciente d'elle-même. Si maintenant, comme l'affirment les conférences d'Erlangen, cette conscience tombe en l'homme, on peut en conclure que c'est seulement en l'homme que Dieu existe, bien que l'homme lui-même ne soit pas Dieu : proposition sinon hégélienne, du moins caractéristique d'une certaine « vulgarisation » de l'hégélianisme, et que Schelling, dans ses cours de Munich, repoussera plus tard avec une juste horreur. Cette proposition, d'ailleurs, n'apparaît pas telle quelle dans les conférences d'Erlangen, où Schelling évite prudemment d'employer le nom de Dieu et préfère parler, à ce propos, d'*Urbewusstsein* ou d'*Ureinheit*¹ ; nous pouvons cependant nous croire autorisé à la sous-entendre.

C'est à partir de là que nous allons trouver, justement, l'amorce d'un développement dialectique. Deux sujets, en effet, sont maintenant en présence — le sujet primitif dont nous sommes parti et l'homme qui est sujet dérivé, issu de l'objectivité, de la nature. Initialement, ces deux sujets ne sont pas distingués dans la mesure où le second sert uniquement de « support » à la conscience de soi du premier. Expliquons-nous : l'homme est fondamentalement un moi, une conscience ; toute conscience, à son tour, n'est rien d'autre qu'un retour, une venue à soi ; mais ce qui vient à soi dans la conscience de l'homme, ce n'est pas l'homme lui-même, c'est l'éternelle liberté. La réflexion ne se réfléchit pas elle-même, la conscience n'est initialement que le lieu vide où le sujet initial se reconnaît dans sa liberté retrouvée : pour employer le vocabulaire qui nous a servi jusqu'à présent, il y a éliision parfaite du sujet réfléchissant. Le péché originel consistera justement en une tentative pour poser cette conscience absolue comme *ma* conscience, pour tirer de sa latence le sujet réfléchissant, ce qui n'est possible qu'en transformant en objet le sujet qui précédemment revenait à lui-même dans cette conscience, autrement dit la liberté absolue. Mais la liberté ne pouvant en principe devenir objet, la faute va introduire la conscience dans un mouvement rotatoire où la liberté se dérobe dès que la conscience s'en approche et se rétablit dès qu'elle s'en écarte. Tout se passe comme si la conscience ne pouvait se produire sans se trouver embarrassée d'un contenu plus puissant qu'elle, et jetée ainsi dans une confusion, une inquiétude, qui doit croître jusqu'au point où elle devient insoutenable et se résout dans une crise qui en sépare les éléments.

Résumons-nous : initialement, le sujet du système, la liberté éternelle, et le sujet réfléchissant, la conscience humaine, étaient parfaitement un — la liberté prenait conscience de soi en l'homme ; puis le sujet réfléchissant a voulu usurper la place du premier, et il en est résulté entre eux une

1. S. W., IX, p. 237.

confusion, une tension ; cette tension (racine de la vie humaine) se résout chez quelques-uns par une crise qui pose à part la conscience et le sujet. Quelles vont être les conséquences de cet acte, que Schelling désigne par les termes d'extase et d'intuition intellectuelle ? Tout d'abord, la liberté qui prenait conscience de soi en l'homme et qui, après la chute, restait entrelacée à la conscience, va être rendue, par la crise, à son isolement primitif et redevenir « pur, absolu sujet, sujet au point qu'elle ne se connaît pas elle-même¹ ». Il semble donc que nous revenions à notre point de départ : « la seule chose nouvelle qui reste, pour ainsi dire comme ruine du processus antérieur », c'est la conscience elle-même, maintenant repoussée à la périphérie et libérée de cet « objet » trop lourd pour elle après avoir renoncé à être savoir (connaissance de quelque chose) pour devenir simple pensée. Ainsi la conscience naît en attirant à elle (ou en elle) un contenu transcendant, elle se libère en le posant à nouveau comme absolument autre et extérieur à elle : c'est, soit dit en passant, un processus rigoureusement analogue qui fera passer, plus tard, de la philosophie négative à la philosophie positive.

Dès lors, la seconde partie du système a un thème tout tracé : prenant son départ dans le dehors absolu, elle doit consister dans une intériorisation progressive. Là encore, sa démarche recoupe exactement celle de la future philosophie positive, avec cependant une différence capitale. Dans la philosophie positive, l'intériorisation consistera dans la découverte et la vérification graduelle du concept correspondant à l'existant brut posé par l'extase primitive ; en 1821, le processus est conçu de telle sorte que par lui Dieu n'entre pas seulement dans la conscience de l'homme, mais rentre également dans sa propre conscience de soi, en réintériorisant le sujet qui constituait auparavant le support de celle-ci. L'intériorisation (*Er-innerung*) vaut donc dans les deux sens : elle concerne également la liberté éternelle et l'homme, et l'une et l'autre doivent en attendre leur accomplissement. Ils ne sont, en effet, que les fragments complémentaires, les symboles d'une unité primitive (*Urbewusstsein*) qui seule est proprement Dieu et qui tente de se reconstituer à travers eux — unité où ils étaient tous les deux primitivement « compris » (*begriffen*). Schelling va jouer sur ce dernier terme de manière très significative : dans la mesure, en effet, où il était au point de départ compris (*begriffen*) dans l'*Urbewusstsein*, le sujet « absolu », la liberté éternelle va être définie comme *Begriff*, concept, et même comme mon concept, puisque c'est par l'extase de ma pensée qu'il est posé dans son indépendance. Le mouvement par lequel il intériorise à nouveau la conscience sera donc un mouvement immanent du concept, mouvement dont il faudra d'ailleurs chercher l'initiative en lui-même. En effet, qui pourrait-on dire, a intérêt à s'engager dans un nouveau processus ? Ce n'est

1. *Ibid.*, p. 235.

assurément pas la conscience qui, au contraire, avait saisi comme une issue la paix du non-savoir — c'est donc le sujet lui-même qui va tout remettre en mouvement en sortant de son abstraction. Car l'intuition intellectuelle, qui « élargit » la conscience, met au contraire le sujet à l'étroit, en le limitant à lui-même, en lui retirant le terme où il pourrait se réfléchir — ma conscience. Le sujet va ainsi chercher à se rapprocher de ma conscience, ce qu'il ne peut faire, au début, qu'en lui devenant objet ; mais, ce faisant, il va se heurter à la résistance de la conscience, qui voit, dans ce passage, une rechute dans sa tension primitive. Dans l'intuition intellectuelle, elle connaissait moins qu'elle n'était connue : sa félicité consistait justement à se sentir l'objet d'un sujet absolu ; dans le mouvement actuel, elle redevient sujet dans la mesure où l'éternelle liberté lui devient objet (c'est ce qui permet de parler de « réflexion »), elle est donc rendue à une inquiétude dont elle cherche vainement, par sa résistance, à enrayer la croissance. Tels sont donc les deux partenaires du « dialogue » philosophique : l'un se propose à la conscience, s'offre à elle sous une forme déterminée et lui apporte ainsi un savoir ; l'autre — la conscience elle-même — se comporte dans ce mouvement comme une force retardatrice qui recule le plus possible l'éclosion du savoir, mais l'aide ainsi à mûrir et veille à ce qu'aucune étape ne soit omise : « Ce n'est pas mon savoir qui se forme, mais au contraire il est *formé* ; sa forme n'est à chaque fois que le reflet (l'inverse, d'où « réflexion » !) de celle de l'éternelle liberté et... j'aperçois cette forme (celle de l'éternelle liberté) immédiatement, par le reflet en moi, c'est-à-dire par le changement dans mon savoir. Tout savoir ne s'épanouit donc que du dedans. » Dans une seule conscience, un seul sujet produit une multiplicité de représentations, c'est-à-dire rend possible un système.

Sur le terme de ce processus, Schelling est malheureusement peu explicite : il est du moins clair qu'il correspond à une nouvelle éliision — cette fois consciente — du sujet réfléchissant. Si, avec Schelling, nous désignons la liberté éternelle par A et la conscience par B, nous dirons comme lui qu'à la fin du processus il ne reste plus d'autre issue pour B que de s'évanouir (*sich aufgehen*) dans le $A = B$, de se reconnaître lui-même comme le B changé en A. Pour préciser ces indications, et dire à quoi correspond le processus lui-même, c'est toute la dernière philosophie religieuse de Schelling qu'il faudrait évoquer. Nous ne saurions évidemment engager ici une telle recherche : bornons-nous donc à examiner ce que ces conférences nous apprennent sur le seul plan de la forme.

Nous avons remarqué, en passant, l'espèce de coquetterie avec laquelle Schelling se sert ici du vocabulaire hégélien (*Erfahrung*, *Erinnerung*, *Begriff*). Mais, à côté des mots, c'est le contenu même des conférences qui évoque irrésistiblement Hegel — nous voulons dire cette interprétation du système comme jeu de la réflexion et de son objet, culminant au point où l'objet devient sujet et se réfléchit lui-même. Cependant

une différence essentielle subsiste : tous les événements que nous avons évoqués — l'objectivation de la liberté, son retour à soi dans l'homme, le péché, l'inquiétude de la conscience, la crise libératrice, le dialogue philosophique, la réconciliation finale — tous ces événements sont justement — des événements, et appartiennent à une série unique, celle d'une histoire. Tout est transposé ici dans l'ordre du récit, qui était déjà celui des *Âges du monde* ; si, à un moment donné, il y a processus dialectique, cette dialectique elle-même n'est qu'un fait parmi d'autres et, comme philosophe, je n'ai pas à en parler autrement que du reste. Or, ce qui caractérise toute histoire, c'est qu'en tant que sujet connaissant je la reçois du dehors, je ne suis pas engagé en elle : plus exactement, elle n'a rien à démêler avec moi, elle a lieu dans son propre lieu — elle me met pour ainsi dire de côté ou ne me reprend pas en elle. Au contraire, la philosophie hégélienne — au moins dans la *Phénoménologie* et la *Logique* — est très exactement un *exercice spirituel*, auquel je ne puis feindre de rester étranger, sous peine de m'en interdire la compréhension. On pourrait sans doute objecter que lorsque Schelling parle de l'« homme » ou de la « conscience », c'est bien pourtant de moi aussi qu'il s'agit ; sans doute, mais, aurait dit Hegel, cette coïncidence n'est donnée qu'en soi, donc pour un autre, pour une réflexion ultérieure qui elle, demeure irréconciliée : elle ne s'effectue pas sur le plan même de la lecture.

Tout notre propos a tendu à montrer qu'il n'y avait rien de contingent dans ce gauchissement que Schelling impose à la pensée hégélienne, soit qu'il la commente, soit qu'il se l'approprie. Nous avons affaire ici à deux interprétations radicalement différentes du système absolu : d'une part, un système historique dont le sujet est indépendant de ma réflexion, d'autre part, un système dialectique dont le sujet, au contraire, ne se détache que progressivement de ma réflexion. Sans doute, la dernière philosophie de Schelling dépassera en un sens cet antagonisme, et d'une manière particulièrement ingénieuse : mais ce sera alors en renonçant à l'idée d'un système unique et fermé, en admettant que la philosophie ne saurait être une, en reconnaissant le caractère progressif et toujours inachevé de la preuve. A ce moment, l'idée d'un système absolu, d'une vérité qui se tient debout par sa propre force — cette idée aura vécu, la vérité sera devenue humaine, trop humaine. Il n'en est que plus urgent de saluer, comme nous avons essayé de le faire ici, le souvenir d'une des plus fascinantes impasses de l'esprit.

J. F. MARQUET.
Amersfoort, mai 1967