



SCHELLING: DU SYSTÈME A LA CRITIQUE

Author(s): J. Rivelaygue

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 3, PHILOSOPHIE ALLEMANDE (JUILLET-SEPTEMBRE 1976), pp. 367-377

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20846847>

Accessed: 16/11/2011 04:41

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 : DU SYSTÈME A LA CRITIQUE

Cet article se propose d'étudier dans la période médiane de la philosophie de Schelling, qui va des Recherches sur l'essence de la liberté humaine jusqu'aux Conférences d'Erlangen, la décomposition du système de l'Identité et l'avènement d'une nouvelle interrogation ontologique qui remet en question les fondements mêmes de la métaphysique (1).

La pensée de Schelling est généralement interprétée comme une démarche systématique plutôt que comme une démarche critique. Les premières publications témoignent même d'une radicale incompréhension à l'égard du criticisme de Kant, s'il est vrai comme l'explique Heidegger (2) que le questionnement kantien le plus radical concerne la possibilité même de la métaphysique. Pour Schelling, au contraire, le problème kantien concernant la possibilité des jugements synthétiques *a priori* revient à se demander « comment sort-on de l'Absolu pour s'orienter vers son opposé » (3) : la difficulté centrale réside donc dans la déduction du fini à partir de l'Absolu et ce n'est donc pas la possibilité même de la métaphysique qui est mise en question, mais seulement la possibilité de l'organiser en système.

Schelling, d'ailleurs, abandonnant peu à peu les positions de Fichte, construit à partir de 1800, sous le nom de *Philosophie de l'Identité*, le modèle même du système. Au-delà de l'exposé du système de l'identité, il faudrait évidemment s'interroger sur la signification de cette exigence de systématisme, sur les raisons de son apparition à cette époque de la métaphysique, comme le fait Heidegger dans son séminaire consacré à Schelling (4). Cependant, la nécessité d'une démarche critique, que l'on croyait abandonnée, s'exprime à nouveau dans les *Conférences d'Erlangen* (5) de 1821. L'on doit y voir la suite logique d'une remise

(1) Cet article reprend les thèmes d'une communication faite devant le Collège de Philosophie.

(2) *Kant et le problème de la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953 (p. 72).

(3) *Lettres sur la dogmatique et le criticisme*, 3^e Lettre, *S. W.*, I, 218 (éd. SCHRÖTER).

(4) *Schellings Abhandlungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Niemeyer, 1971 (pp. 27-39).

(5) *S. W.*, I, 1-46. Une version plus complète de ces conférences a été retrouvée et publiée par FUHRMANS sous le titre : *Initia philosophiae universae* (Bonn, Bouvier, 1969).

en cause des fondements mêmes de la métaphysique moderne, qui apparaît déjà dans les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de 1809 : ces deux textes en effet ouvrent et ferment respectivement la période médiane qui, selon les exégètes les plus autorisés (1), sépare le système de l'Identité de la dernière philosophie. Cette démarche critique, pour éloignée qu'elle soit du kantisme, n'en est peut-être que plus radicale et grosse de conséquences.

* * *

Les *Recherches* (2) mettent fin, comme l'on sait, à la philosophie de l'Identité, mais plus profondément elles démontent la métaphysique de la subjectivité qui lui servait de base. L'Absolu comme identité de l'identité et de la différence, c'est-à-dire de lui-même et de son contraire, conception à laquelle parvient le système, ne peut en effet s'élever que sur le sol commun de la métaphysique de la subjectivité telle qu'elle se déploie de Descartes à Hegel, et dont il faut préciser les structures essentielles. Il ne suffit pas de dire que cette époque de la métaphysique pense essentiellement l'étant comme sujet; il faut encore saisir l'identification de la subjectivité et de la subjectivité qui est ici à l'œuvre. Par là, on doit entendre que l'étant en tant que substrat, *l'ὑποκείμενον* (= la subjectivité) et la faculté d'avoir des représentations et des volontés (= la subjectivité) n'y sont qu'une seule et même chose, ce dont la monade leibnizienne fournit l'exemple le plus clair. Le fond de l'étant, ce qui le fait demeurer en soi, auprès de soi, consiste dans l'autoposition et le rapport réflexif à soi-même, qui sont les deux traits de l'égoïté, et réciproquement cette autoposition (qui, chez les post-kantiens, désigne la liberté) et le rapport à soi qui en découle (la réflexion) deviennent le fondement de l'étant, le substrat de toute réalité. Cette identification, reprise intégralement par Schelling dans la philosophie de l'Identité, sera certes remise en question à partir de 1809, mais plus profondément la métaphysique de la subjectivité en sera ébranlée dans son arrière-fond, à savoir la signification de la substance, et par conséquent de l'étant, dans la philosophie moderne (3).

Aristote, en effet, explique (4) que la définition de *l'οὐσία* par *l'ὑποκείμενον* serait insuffisante, car elle réduirait l'étant à la matière, c'est-à-dire à quelque chose qui ne se manifeste pas en tant que tel. Or *l'οὐσία* désigne l'étant qui se manifeste comme individuel et déterminé; il y a donc dans *l'οὐσία* une éclosion à la présence dont ne peut rendre

(1) Cf. X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, J. Vrin, 1970 (II, 137).

(2) *S. W.*, IV, pp. 223-308.

(3) L'évolution de la notion de substance d'Aristote à Suarez, que nous résumons ici pour l'intelligence de ce qui suit, a été exposée de façon détaillée par J.-F. COURTINE, Schelling et l'achèvement de la métaphysique de la subjectivité (in *Les Études philosophiques*, 1974, II, pp. 147-170).

(4) *Meta Z*, 1028 b 32.

raison le fait d'être un substrat; d'où la nécessité de la définir aussi par l'être-ce-qu'elle-était (τὸ ἦν εἶναι) qui exprime cette perdurance dans la présence. Or cette double approche de ὄουσία s'évanouit dans la traduction latine par *sub-stantia* dont l'étymologie ne retient que le premier aspect, et il n'est pas étonnant de voir cette dualité affaiblie chez Thomas d'Aquin et annulée chez Suarez qui interprète la substance uniquement comme *subjectum* (1). Cette réduction détermine l'espace de l'ontologie moderne qui pense essentiellement l'étant comme sujet : dans la métaphysique de la subjectivité, la substance-sujet réalise l'identité du fondement et de la manifestation : ce qu'elle est (réflexion, spontanéité), elle est en tant que sujet-substrat, et réciproquement elle n'est sujet-substrat, fondement ultime, que par sa manifestation comme volonté et réflexion. Cette unification ne fait que se préciser depuis Descartes, dont la distinction entre substance et attribut principal n'a guère de conséquences, jusqu'à Hegel qui identifie expressément l'Absolu à sa parousie. Ce qu'Aristote distinguait soigneusement, le fait de demeurer en soi, d'être un fond, et celui d'éclorre et de perdurer dans la présence, tend donc à se rejoindre, et cette unification constitue la racine cachée de la métaphysique de la subjectivité. C'est cette unification justement qui est remise en cause dans les *Recherches* par la distinction du *Grund* et de l'*Existenz*, engageant ainsi Schelling dans une critique radicale de l'impensé de la métaphysique moderne.

* *

Il serait trop long d'expliquer ici l'origine de cette distinction, probablement empruntée à Jacob Boehme, et déjà présente dans l'*Exposition de mon système* (1801) aux fins de résoudre un problème interne à la philosophie de l'Identité. Elle est employée cette fois-ci à faire éclater le cadre de cette philosophie. Il nous suffira ici d'analyser les résultats de ce remaniement de l'ontologie, ce qui doit permettre de mieux saisir l'ambiguïté de la critique schellinghienne de la métaphysique.

Le *Grund* (2) est le fondement de l'étant, en l'occurrence de Dieu. Défini comme désir aveugle d'exister, il se distingue par là même de l'existence déterminée. C'est Dieu, en tant que cause de soi, saisi comme un être en soi, demeurant en soi, ou plutôt c'est ce qui, en Dieu, n'est pas Dieu, mais rend possible son existence, et à partir de quoi il peut se faire existant. En Dieu réalisé comme esprit, union du *Grund* et de l'*Existenz*, le *Grund* reste présent comme « volonté du fond », c'est le mouvement de retrait et de colère du divin.

L'*Existenz* est la manifestation de cet étant, l'éclosion à la présence à partir du *Grund*. Elle est en Dieu le pôle de la subjectivité véritable,

(1) *Disputationes Metaphysicae*, XXIII, section I, 1.

(2) En l'absence de traduction établie, nous gardons certains termes allemands décisifs, dont l'équivalent est malaisé à fournir.

conçue comme sortie hors de soi, *ec-stase* (1). C'est le mouvement d'amour, de révélation du divin. L'on voit ainsi comment se justifie l'affirmation elliptique de Heidegger (2) écrivant que, depuis Aristote et sa pensée de l'ἔνεργεια, Schelling est l'un des rares à prendre au sérieux la signification de l'existence, toujours traitée ailleurs par prétérition ou comme actualisation temporelle de l'essence.

Cette distinction du *Grund* et de l'*Existenz* entraîne une série de ruptures avec les fondements de l'ontologie moderne, tels qu'ils ont été précédemment évoqués :

1. Le fondement de l'étant et la manifestation de l'étant sont séparés, et bien plus radicalement que dans la dualité des déterminations aristotéliennes de l'οὐσία. Cette séparation est le sens même de la distinction du *Grund* et de l'*Existenz*. Deux aspects sont clairement distingués : ce par où l'étant est substrat, ce par où il est un quelque chose de déterminé qui se manifeste. Chacun est le fait de deux instances différentes : l'aspiration (*Sehnsucht*) et l'entendement (*Verstand*). Le premier terme désigne le *Grund* comme force aveugle, obscure et indéterminée tendant à se poser dans la présence, à être un étant ; mais il ne peut le devenir que s'il reçoit la détermination, l'éclairement de la manifestation, de l'autre instance, le *Verstand*, première réalisation de l'*Existenz* (3). Ces deux instances sont égales et opposées : pour rester lui-même, c'est-à-dire expression du *Grund*, l'aspiration (*Sehnsucht*) résiste à la lumière du *Verstand*, elle se retire en elle-même, devient plus *gründlich* et donne ainsi naissance au substrat individuel, distinct du fondement général de l'étant (4). Plus une chose donc a de manifestation, de détermination, de présence, plus elle a de profondeur, d'obscurité, de substrat se retirant devant l'éclairement ; non parce que ces deux aspects seraient identiques, mais justement parce qu'ils sont opposés — à l'inverse de ce qui a lieu dans la métaphysique classique.

2. Subjectivité et subjectivité ne coïncident plus, ce qui entraîne l'éclatement de la notion classique de subjectivité. En effet, où qu'on la situe, la subjectivité n'est certainement pas dans le *Grund*. Ce n'est pas en tant que fondement ou cause de soi, que Dieu est sujet, mais en tant qu'Il est esprit ou existant. Si nous situons l'essence de la subjectivité dans l'existence, il faut la placer, en Dieu, dans la volonté de révélation, ou

(1) SCHELLING emploiera le terme d'*ec-stase* dans un autre contexte. Nous l'employons ici pour désigner le fait que Dieu doit sortir de soi pour exister — ce qui rend nécessaire la position d'un esprit à la fois identique et différent, l'homme, sans qui « Dieu en tant qu'esprit ne se manifesterait pas » (S. W., IV, 256), donc n'existerait pas.

(2) Dépassement de la métaphysique, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1918 (p. 89).

(3) L'*Existenz* accomplie serait plutôt le mouvement de l'Esprit, la volonté de révélation, qui s'oppose en lui à la volonté de fond — l'Esprit lui-même résultant de la synthèse du *Sehnsucht* et du *Verstand* ou plutôt constituant le lieu où toutes les aspirations indéterminées du *Grund* reçoivent l'éclairement de la manifestation et forment donc l'ensemble du réel, la totalité de l'étant.

(4) Cf. S. W., IV, 253-254.

amour (prenant pour base de son éclosion le mouvement inverse de la volonté de fond), c'est-à-dire dans ce qui constitue, pour Schelling, la personnalité de Dieu. Or celle-ci n'est en aucun cas la conséquence nécessaire de l'autofondation de Dieu, c'est-à-dire du fait qu'Il contient son *Grund* en lui-même (1). Il en va tout autrement chez Hegel où subjectivité et subjectivité restent confondues, dans la mesure où l'auto-position ou autofondation de l'Absolu entraînent sa subjectivité et donc l'inclusion en lui de la scission réflexive. Chez Schelling donc, si Dieu est sujet en tant que personne existante, il l'est non en tant que fondement ultime, ni non plus en tant que contenant en lui la réflexion, ce qui en est la conséquence (cf. Fichte et Hegel), mais d'une façon toute nouvelle, en tant qu'il se manifeste ec- statiquement. Il ne reste plus rien des déterminations classiques de la subjectivité. Mais dans les *Recherches*, la subjectivité semble constituée à un autre niveau que celui de la personnalité de Dieu : celui de l'Esprit. Or dans l'Esprit, *Sehnsucht* et *Verstand* s'égalisent, c'est-à-dire que l'éclairement étant maximum, la manifestation totale, le *Grund* ne peut plus se retirer en lui-même pour donner un substrat individuel : le *Grund* passe tout entier dans le *Verstand*, l'obscurité du fond dans la lumière de la manifestation. La subjectivité de l'Esprit ne consiste pas à reposer en soi, à être le substrat de représentations ou de volontés, mais à être le lieu de l'éclairement, par lequel tout le retrait du fond est annulé et toutes ses possibilités transmuées en présences manifestes. Là encore, rien de la détermination classique de la subjectivité. Nous ne trouverons celle-ci qu'en l'homme, le seul être capable du mal, qui va consister justement dans le choix de l'égoïté substantielle, c'est-à-dire dans le fait de poser son ipséité non dans l'Esprit, tel qu'il vient d'être défini, mais dans l'*ego*, dans un substrat individuel, support du *Verstand*. Alors que, dans la subjectivité authentique de l'Esprit, le fond se transmue en manifestation, dans la subjectivité inauthentique du mal, les termes sont renversés, et le fond devient le substantiel et l'essentiel, qui voudrait faire du pouvoir de manifestation du *Verstand*, une propriété, un accident de sa nature. Au lieu de se poser comme le lieu de l'éclairement, l'homme, dans le mal, se pose comme substrat possesseur et maître de la propriété d'éclairer, au prix d'une dénégation et d'un renversement de la nature de l'Esprit, qui ne peuvent qu'entraîner contradiction, illusion et mensonge. Nous ne retrouvons donc la définition classique de la subjectivité que pour désigner son image inauthentique. Ce qu'il y a d'important dans cet éclatement de la subjectivité-subjectivité de la métaphysique moderne, c'est que la description de Schelling ne part plus d'un premier terme, fondement absolu, qui serait le sujet comme substrat, possédant, en tant

(1) La révélation, la sortie hors de soi résultent d'une décision (*Entscheidung*) qui s'appuie sur le mouvement de retrait du divin (volonté de fond) pour produire le mouvement de la manifestation. La subjectivité de l'Absolu comme personne est donc une tension entre deux directions, et non la réflexion interne à un substrat.

que tel, la réflexion et la volonté, mais que diverses instances (la personnalité de Dieu, l'Esprit, l'*ego*), résultats de la décomposition de la subjectivité classique, sont construites à partir des traits essentiels de l'étant (*Grund* et *Existenz*) précédemment déterminés. On peut penser avec Heidegger (1) que nous ne sortons pas de la métaphysique de la subjectivité, dans la mesure où ces traits essentiels seraient eux-mêmes le résultat de la décomposition de la notion classique de sujet : en effet, du sujet classique, le *Grund* semble récupérer le substrat et la volonté, tandis que l'*Existenz*, comme *Verstand*, récupérerait la réflexivité. Or si le premier point peut être accepté, le second est fort contestable : ce n'est pas parce qu'il y a réflexion et faculté de représentation qu'il y a manifestation, donc existence ; mais, à l'inverse, c'est l'existence comme sortie hors de soi qui permet la manifestation (*Verstand*) dont la réflexion et la représentation sont des conséquences dérivées. L'un des termes au moins de la distinction n'est pas le réemploi d'un élément constitutif de la notion classique de sujet, et c'est le terme décisif.

3. La troisième rupture concerne la fin de l'identité du fondement et de la raison. En tant que fond fondateur, le *Grund* est désir aveugle, inconscient ; il ne rend pas raison de ce qu'est la chose, de sa manifestation, de ce par où elle est. Remonter au fondement ne revient plus à exposer la rationalité. Ainsi, par exemple, l'argument ontologique ne sera plus le modèle même de la rationalité métaphysique, mais une première détermination, insuffisante, de Dieu saisi dans son fond, comme se fondant Soi-même : il reste à décrire comment Dieu, s'étant posé, produit son existence comme rationalité et liberté.

* * *

Au terme de cette analyse, la structure de l'ontologie moderne est défaite : le fondamental et l'essentiel ne coïncident plus, ils ne peuvent pas non plus se déduire dialectiquement l'un de l'autre, bien que chacun de ces deux traits soit nécessaire à la saisie de l'étant (2).

(1) « La distinction [du *Grund* et de l'*Existenz*] a toutefois son origine dans la subjectivité » in *Dépassement de la métaphysique* (*loc. cit.*, p. 88).

(2) Cette démonstration semble remise en question par le surgissement, à la fin du texte, d'un troisième terme, l'*Urgrund* ou *Ungrund* où s'établit et s'abolit à la fois la distinction du *Grund* et de l'*Existenz*. Si l'on interprète l'*Urgrund* comme un fondement unique d'où se déduisent le *Grund* et l'*Existenz*, toutes les nouveautés ontologiques de Schelling se réinscriraient à nouveau dans le cadre systématique de l'idéalisme allemand. Or Schelling veut ici éviter aussi bien une ontologie dualiste, qu'il n'a pas encore les moyens de penser, qu'un retour au système de l'Identité (cf. *J. W.*, IV, 298). L'Indifférence du premier principe n'a jamais été chez Schelling une synthèse des opposés : les oppositions n'y sont pas contenues, même surmontées. Mais, dans la philosophie de l'Identité, elle était définie comme imprédictable, ni ceci, ni cela (cf. II, *Ergb.* pp. 443 sqq.) ; elle est définie maintenant comme une « disjonction », comme pouvant être ou bien ceci, ou bien cela (*J. W.*, IV, 299), c'est-à-dire comme « confirmant la distinction du *Grund* de l'*Existenz* au lieu de la supprimer ». Il faut entendre par là que l'*Urgrund*, le fond originel, n'est aucunement un fondement, un étant fondamental, mais,

En séparant raison et fondement, fond et manifestation, les *Recherches* contiennent en germe une crise de l'« ontothéologie », puisqu'il ne sera pas possible d'accéder au fond de l'étant à partir de sa manifestation, ni non plus de saisir correctement l'étant par où il est, à partir d'un fond ou de quelque entreprise fondatrice que ce soit. Ce moment critique sera atteint dans les *Conférences d'Erlangen* de 1821. En attendant, les tentations du système l'emportent sur les exigences de la critique. Schelling va essayer de ramener la description des *Recherches* à l'unité systématique, non pas en faisant appel à l'*Ungrund* qui, comme nous l'avons vu, n'a pas cette fonction, mais en s'efforçant de ramener l'un à l'autre les deux traits de l'étant (1). La Liberté, terme qui reprend le contenu de l'*Existenz* des *Recherches*, en tant que sortie hors de soi, nécessite un autre vers quoi s'extasier; seule, elle ne peut rien commencer, elle est pur vouloir inactif; il faut donc un second principe qui soit le lieu vers où elle se projette. Cet autre, en effet, doit avoir lui-même son principe qui ne peut être encore la liberté. Or comme l'étant comme fond reste posé à partir de la métaphysique de la subjectivité, il s'agira d'une subjectivité sans personnalité, un vouloir aveugle, indéterminé, irraisonné, correspondant au *Grund* des *Recherches*. Dans leurs diverses versions, *Les âges du monde* essaieront toutes les solutions possibles du rapport entre ces deux pôles : en 1811, le Dieu sujet existant se fait vouloir aveugle pour poser son autre ; en 1813, c'est un vouloir aveugle, prédicat sans sujet, qui produit peu à peu le sujet réel existant (Dieu comme personne) auquel il se rattache; en 1815, c'est un principe originellement synthétique qui produit les deux autres. Toutes ces solutions se révèlent impraticables, spécialement la dernière, car commencer par une synthèse des contraires sans produire le troisième terme qui est leur unité, équivaut à renoncer au système : Schelling n'achèvera pas *Les âges du monde*.

Les *Conférences d'Erlangen* à la fois masquent et font poindre la solution, qui consistera à voir que ces deux traits de l'étant ne peuvent s'intégrer en un système, parce qu'ils n'appartiennent pas à la même pensée, qu'il est donc vain d'essayer de les fonder l'un sur l'autre dans une même entreprise métaphysique axée sur la recherche du fondement : et, en effet, comment faire entrer dans un discours mû par les exigences

comme l'explicite son autre nom l'*Ungrund*, il est fond-non-fondement, à l'inverse du *Grund* qui est fond-fondement. L'*Urgrund* n'est ni l'Identité des deux autres instances, ni le terme indifférent d'où elles pourraient être déduites, mais le fond commun aux deux termes d'une césure originaire.

A notre avis, Schelling veut maintenir ici la synonymie de l'être : si le *Grund* et l'*Existenz* n'avaient rien de commun, l'être de l'un et l'être de l'autre se diraient en des sens différents. Par la notion de « disjonction », Schelling précise ce qu'il y a de commun : l'*Urgrund* ne se divise pas pour donner naissance, par scission, à deux instances (il faut ici se garder de toute analogie avec le système hégélien) : il est ou bien *Grund*, ou bien *Existenz*. Entendons par là que, malgré leur dualité, le *Grund* et l'*Existenz*, comme traits essentiels de l'étant, ont chacun l'être au sens plein, qu'ils empruntent à ce fond inépuisable.

(1) Aucun passage de ce genre n'existe dans les *Recherches*. Malgré quelques formules un peu vagues, il n'y a, par exemple, aucune déduction du *Verstand* à partir du *Sehnsucht*.

du principe de fondement (*Satz vom Grunde*) ce justement par quoi l'étant n'est ni fondement, ni fond, ni fondé, à savoir l'existence. Pour parvenir aux thèses du dernier Schelling, à la scission de la philosophie en deux types de pensée, la philosophie positive et la philosophie négative, il faut aller jusqu'au bout des exigences de la systémativité, il faut que l'« ontothéologie » comme tentative de saisir l'étant par son fond parvienne aussi loin qu'elle peut aller, afin que l'aporie de sa démarche aboutisse à sa propre mise en question. C'est ce moment qui, ouvrant une crise, sera dit par Schelling seul véritablement *critique*.

*
* *

Nous envisageons les *Conférences d'Erlangen* en faisant abstraction de deux points pourtant intéressants : la paraphrase des mystiques (Böhme, Eckhart et surtout Ruysbroek) et la tentative de l'hégélianisme entraînant de nettes allusions au § 78 de l'*Encyclopédie* (1). Pour les raisons précédemment évoquées, le texte commence par pousser à l'extrême les exigences de la systémativité. Le seul système possible doit prendre pour fondement un sujet absolu, donc une liberté absolue, qui soit dégagée de toute détermination, y compris celle du vouloir, y compris celle de l'étantivité même. Il faut partir d'un terme, qui ait la possibilité de se poser ou non comme étant, de vouloir ou de ne pas vouloir; il faut donc remonter plus haut que Dieu même, qui est un étant. Ce terme est l'« éternelle liberté » qui n'est ni un étant fondamental, ni un vouloir originaire. (On voit ici combien les termes de « sujet » et de « liberté » sont des résidus de la période précédente, empruntés au vocabulaire de la métaphysique de la subjectivité, et pourquoi ils devront être abandonnés, puisque leur contenu ne coïncide plus avec le sens courant.)

Cette « liberté » se pose comme étant et passe par toutes les formes de la nature sans demeurer dans aucune, jusqu'à l'homme où elle se rétablit comme infinie. Dans les formes inférieures, elle éprouve un certain savoir de soi, mais aliéné, puisqu'elle se pose non comme liberté, mais comme objet. En tant qu'il se livre à la démarche fondatrice du système, l'homme la connaît seulement comme étant et non comme pouvoir-être (*Seinsvermögen*). Or l'homme est lui-même cette liberté existante (s'étant posée comme existante), sans le savoir : dès qu'il tente de la poser comme savoir, il en fait un objet, un étant, et l'« éternelle liberté », dans son essence authentique, lui échappe. Schelling appelle ici « non-savoir » cette possession nesciente, et le savoir aliéné, qui connaît la liberté comme objet, est dit « savoir qui ne sait pas ». Il se

(1) Ce point a été développé par J.-F. MARQUET, Schelling et la tentation hégélienne (in *Les études philosophiques*, 1974, II, pp. 185-236), et *Liberté et Existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling* (Paris, Presses Universitaires de France, 1973). Schelling se rallie, en effet, un moment à l'idée que l'Absolu prend conscience de soi dans l'homme.

produit donc un mouvement rotatoire : la liberté se dérobe chaque fois que la conscience s'en approche et essaie de la poser, donc de capter le fondement de l'étant; elle se rétablit dès qu'elle s'en écarte. La difficulté du commencement objectif du système comme totalité de l'étant rassemblée sur son fondement, est rétrocedée ici au commencement subjectif du discours philosophique, du système comme entreprise fondatrice. Le mouvement rotatoire est la crise : « *Kant appelle sa philosophie critique, et elle mériterait vraiment ce nom si elle pouvait aboutir à la crise ; or elle n'en est que le commencement* » (1). Cette crise, décrite comme inquiétude, ou angoisse, peut être affrontée ou bien évitée, ce qui est éviter la question de l'être, soit en posant l'« éternelle liberté » comme inconnaissable, soit en acceptant l'impossibilité de la saisir autrement que comme un étant, objet ou concept, fondamental.

La crise ne peut évidemment plus être résolue par l'intuition intellectuelle, qui serait coïncidence de la conscience finie avec la liberté absolue, coïncidence dont l'impossibilité vient d'être démontrée, mais seulement par l'ec-stase (2), la sortie hors de soi, l'éloignement : le sujet philosophant est obligé de poser l'origine de son discours, de sa démarche fondatrice, hors de lui-même, c'est-à-dire de se poser comme non-savoir. Il se fait repos, laissant le mouvement du savoir se produire d'ailleurs : ce repos se nomme aussi *Gelassenheit* (3). Il ne s'agit pas d'un retour au kantisme, qui rejette la liberté absolue hors de la connaissance, car il se produit ici une reprise du processus antérieur. La conscience se pose comme non-savoir, abandon, à la périphérie et non au centre du système : elle s'arrache de sa place de sujet de la connaissance et se met en présence d'un autre absolu qu'elle ne peut attirer dans la connaissance et qui devient le véritable centre (4). Le mouvement d'intériorisation reprend à partir de l'éternelle liberté qui devient consciente de soi en pénétrant dans la conscience humaine. Elle s'y introduit comme un objet, un étant; la conscience, qui se veut maintenant non-savoir de l'objet, le repousse. Le refus est la réflexion, qui dessine en creux, dans le moi, un reflet du mouvement de l'éternelle liberté, donc une figure du savoir qui ne peut plus s'épanouir en système puisque le sujet philosophant ne peut plus le fonder, que cette figure est formée en lui de l'extérieur, quoique se produisant à l'intérieur : « *Je n'ai donc plus à me demander comment je connais ce mouvement. Car le mouvement lui-même et mon savoir de ce mouvement... sont à chaque instant unis ; et ce savoir retardant, freinant, constitue justement le savoir du philosophe, ce que dans le processus il*

(1) *S. W.*, V, 37.

(2) Ἐκστάσις, qui est assimilée au θαυμάζειν aristotélicien (*S. W.*, V, 24).

(3) Cf. *Initia*, p. 71.

(4) Cf. dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la démarche de la conscience finie qui s'aperçoit que le mouvement du savoir vient de l'Absolu et non d'elle. Mais, chez Hegel, il se produit finalement une coïncidence de la conscience finie et de l'Absolu, et donc un retour au thème de la philosophie de l'Identité.

peut justement nommer sien... C'est dans ce retardement, ainsi donc, que se manifeste la vraie force du philosophe » (1).

L'on voit maintenant en quoi consiste le point critique de la métaphysique. Il ne s'agit nullement de revenir à la séparation kantienne du concept et de l'existence, et à la nécessité pour la conscience de recevoir ses objets de l'extérieur, puisque justement, ici, il ne s'agit plus d'objets ni de représentations. Il s'agit de décrire le point où la démarche fondatrice de l'« ontothéologie », poussée à la limite, s'éprouve comme échouant à saisir l'essentiel, qui ne peut jamais être représenté, ni objectif, justement parce qu'il n'est pas un étant, et qu'il ne peut être désigné que par sa trace, ou plutôt par la dénégation de sa trace. L'analyse de Schelling n'est pas la reconnaissance, comme chez Kant, d'une chose en soi extérieure à la conscience, et point de départ de la connaissance, mais la désignation d'une instance, qui n'est pas transcendante, c'est-à-dire au-delà du savoir, mais en deçà, derrière lui, et qui se montre à travers lui, ou plutôt à travers son refus, sans pouvoir être jamais pensée comme un objet (fût-il inconnaissable) parce qu'elle ne peut être pensée comme un étant.

Il est possible maintenant de situer ce moment critique par rapport au criticisme kantien. Ce dernier, si on le crédite du questionnement le plus profond, comme le fait Heidegger (2), n'est pas un simple examen des limites de notre connaissance, mais une interrogation sur la possibilité même de la métaphysique ; non pas une mise en question simplement de la *metaphysica specialis*, c'est-à-dire de la possibilité de remonter à l'inconditionné, vers certains étants fondamentaux (Dieu, l'Ame, le Monde), mais de la *metaphysica generalis*, c'est-à-dire de la possibilité d'une précompréhension ontologique qui rende raison du faire-face de l'étant comme tel. Le criticisme kantien s'interroge sur la possibilité de la métaphysique dans sa double interrogation sur l'étant comme tel et sur l'étant suprême ou fondamental. Il est clair par les analyses qui précèdent que l'interrogation critique de Schelling est plus radicale encore, en ce qu'elle subordonne la question de la possibilité de la métaphysique, ainsi définie, à l'interrogation sur la possibilité d'une autre pensée, qui ne vise ni l'étant comme tel, ni l'étant fondamental, ni le fondement de l'étant, mais ce qui, à aucun titre, ne peut être étant,

(1) *J. W.*, V, 32. L'on ne manquera pas d'être frappé par l'analogie avec le processus de connaissance dans la psychanalyse. Là aussi, la conscience est en présence d'une autre instance qui ne peut jamais tomber en elle, et dont elle ne peut acquérir un savoir que par la résistance par laquelle elle repousse son intrusion. Le freinage et la lenteur du processus y sont également la seule garantie que la conscience a bien été en présence de quelque chose qui ne peut pas pourtant devenir son objet. Plus largement, l'analyse de Schelling dessine la configuration de la pensée critique moderne, chez Marx, Nietzsche et Freud, dans la mesure où, déjà, elle montre comment le discours du sujet doit renoncer à l'illusion de se fonder à partir de lui-même, et s'éprouve comme s'originant en une instance que non seulement il ne peut fonder, mais à laquelle il ne peut ni s'égaliser, ni s'identifier. La fameuse « subversion du sujet » est déjà réalisée.

(2) *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 17.

et qui constitue pourtant le fond essentiel de sa manifestation. Les textes abondent qui montrent qu'il ne s'agit pas d'une interprétation plaquée sur Schelling de l'extérieur; il suffira de citer la 12^e conférence d'Erlangen : « Sans doute, cette contradiction serait surmontée en disant que l'éternelle liberté n'est aucunement un étant, mais qu'elle est tellement liberté qu'elle peut aussi être un étant. Quand nous disons l'éternelle liberté n'est aucunement étant, cela ne peut pourtant aller jusqu'à signifier : l'éternelle liberté n'est rien du tout. Sans doute, elle n'est pas quelque chose. A cela donc est liée la question : Que reste-t-il quand nous enlevons le « quelque chose » ? (1). L'on peut constater la progression depuis les *Recherches* qui, constatant l'insuffisance d'une saisie de l'étant par son fondement, y juxtaposaient la saisie d'un autre trait de l'étant, l'*Existenz*. Maintenant, il devient nécessaire d'accéder au sens de ce qui ne peut aucunement être désigné comme étant.

Que Schelling se soit mis en chemin vers cette autre pensée, cette pensée du Rien qui est pourtant l'essentiel de la manifestation, ou qu'il n'ait pu que reproduire le contenu de l'« ontothéologie », cela reste une question débattue entre les interprètes et que nous ne pouvons trancher ici (2). Chez le dernier Schelling, en tout cas, la métaphysique, qu'elle interroge l'étant comme tel, ou l'étant dans son fondement (3), est dite philosophie négative. Elle laisse échapper la tâche positive de la pensée, l'existence, qui est ailleurs, au-delà de toute démarche fondatrice, parce qu'elle suppose que soit envisagé autre chose que l'étant. Quelle que soit l'élaboration à laquelle Schelling ait pu parvenir dans sa philosophie positive, il n'en reste pas moins que l'interrogation posée porte bien la métaphysique, à son point critique, au-delà duquel elle ne peut que se décomposer. Les *Conférences d'Erlangen* masquent encore cette crise, cette mise en situation de la métaphysique par rapport à une autre interrogation, en ce qu'elles ne parviennent pas à la césure des deux philosophies, ne situent pas leurs questionnements respectifs sur deux plans différents, mais en font les deux moments d'une démarche unique, moments certes maladroitement enchaînés, mais réunis par un passage qui, si « critique » soit-il, reste nécessaire. Ainsi la systématité du discours parvient à retenir encore l'éclatement critique du contenu.

J. RIVELAYGUE.

(Université de Paris-IV)

(1) « Wenn wir auch das «Etwas» wegmehmen ». *Initia*, p. 69.

(2) Cf. X. TILLIETTE, Schelling : le conflit des interprétations (in *Les études philosophiques*, 1974, II, pp. 211-220).

(3) La césure des deux philosophies ne recouvre pas, à notre avis, la scission interne à l'« ontothéologie ».