



LA DÉVALORISATION DU PENSER AU PROFIT DU VOULOIR: ESQUISSE DE L'ANTHROPOLOGIE
DU DERNIER SCHELLING

Author(s): Walter Schulz

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 2, SCHELLING (AVRIL-JUIN 1974), pp. 197-209

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20846613>

Accessed: 16/11/2011 05:04

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

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



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

<http://www.jstor.org>

LA DÉVALORISATION DU PENSER AU PROFIT DU VOULOIR : ESQUISSE DE L'ANTHROPOLOGIE DU DERNIER SCHELLING⁽¹⁾

La philosophie de Schelling est la métaphysique au sens traditionnel. Le principe absolu est Dieu, non l'homme, et la tâche consiste à comprendre le développement du monde comme un cheminement de l'Absolu vers lui-même. Le cheminement conduit de l'Indifférence à l'Esprit, par la Nature. La Nature, envisagée du point de vue de la totalité du développement, est un degré intermédiaire. Elle est l'Esprit encore extérieur, ne se possédant pas encore lui-même, et, comme tel, une contradiction. De là, l'Esprit s'élève au-delà de la Nature jusqu'au mode d'être qui lui est conforme, le Savoir de soi-même. La métaphysique de Schelling est ainsi, prise dans son ensemble, une métaphysique de l'Esprit. Néanmoins, dans la mesure où Schelling attribue à la Nature une signification essentielle, il prépare la possibilité d'une mise en question de cette métaphysique de l'Esprit. Lui-même, il est vrai, ressaisit toujours la problématique qui s'amorce, mais ses positions sont susceptibles, pour le développement de l'anthropologie à la fin du XIX^e siècle, d'une signification à peine trop surestimée, car le dernier Schelling est le premier penseur à détacher expressément la volonté et la rationalité, et à constater une opposition entre elles deux.

La tentative d'interpréter le développement de Schelling du point de vue d'un renversement des valeurs entre raison et volonté représente une difficile entreprise, parce que Schelling modifie constamment ses positions. Nous nous limitons à mettre en lumière les positions essentielles à la relation que nous étudions (2).

Schelling est d'abord mis en mouvement par la question suivante : comment doit-on déterminer l'Absolu en lui-même, et comment le philosophe peut-il trouver accès à lui. L'Absolu — ainsi s'énonce la réponse à la première question — n'est pas, comme le pense Fichte,

(1) Le texte est la traduction d'un chapitre, légèrement modifié, de l'ouvrage de Walter SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske, 1972, pp. 377-387.

(2) Pour une interprétation plus précise du développement de Schelling, cf. W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1954.

le Moi humain; l'Absolu est, en tant que « principe du commencement » indifférent à l'égard de toute séparation, et en particulier à l'égard de la différence de la Nature et de l'Esprit. L'homme, si toutefois il veut saisir ce commencement — et telle est la réponse à la deuxième question — doit se « dépotentialiser », c'est-à-dire retourner au véritable commencement. Ce faisant, il peut, en répétant le développement dans sa pensée, reconstruire l'histoire de l'être. Le présupposé de cette position, c'est la conviction que l'histoire de l'être est ordonnée de façon univoque, c'est-à-dire objectivement rationnelle, et de ce fait intégralement intelligible. Cette conviction détermine les premières périodes de la pensée de Schelling, au cours desquelles il se libère de la philosophie fichtéenne du Moi, et conçoit la philosophie de la Nature.

Schelling procède ici très méthodiquement. D'abord il explique qu'il y a de la raison d'un bout à l'autre de la Nature, car la Nature est ordonnée. Or l'ordre et la raison sont en rapport d'appartenance mutuelle. Que la Nature n'est pas un chaos, c'est ce que montrent immédiatement tous les phénomènes naturels, en particulier l'organisme. Dans l'organisme, est à l'œuvre le principe d'autofondation. Ce principe est fondamental et, comme tel, valable pour tous les êtres, y compris l'homme. L'homme est directement la preuve que l'inconscient, c'est-à-dire la formation naturelle, et le conscient, c'est-à-dire la formation spirituelle, peuvent être médiatisés en une unité immédiate; ce que prouve en particulier le phénomène de l'art. A l'art, Schelling attribue à cette époque — celle où il conçoit la philosophie de l'Identité — une signification élevée. Il ouvre l'Absolu, qui est l'unité initiale et originelle de l'Esprit et de la Nature. L'artiste est une manifestation vivante de cette unité. Le rationnel et l'irrationnel, le conscient et l'inconscient déterminent dans une mesure égale la création artistique. L'artiste doit connaître et maîtriser les règles techniques et artisanales de la production. Mais il y a en lui, en même temps, une force naturelle et inconsciente en action. Cela se manifeste dans l'*œuvre* d'art. Lorsqu'elle est réussie, cette réussite surprend l'artiste lui-même. Il éprouve cette réussite comme un don, parce qu'il sait qu'elle ne repose pas seulement sur l'effort volontaire.

Mais cette position est maintenant rendue problématique. L'on voit en fait deux considérations différentes qui troublent Schelling. Il y a d'abord le problème de l'équilibre du naturel et du spirituel. Si la Nature et l'Esprit se font mutuellement contrepoids, qui garantit cette relation? Est-il nécessaire d'ajouter au-dessus de la Nature et de l'Esprit un troisième terme extérieur qui établit l'ordre entre les deux premiers, ou bien — éventualité négative — qui le supprime? Tel est le problème qui poursuit Schelling jusqu'à la fin de sa vie. L'autre considération repose sur des observations empiriques. Si l'on regarde le monde réel, il est parfaitement justifié de constater comme un fait un développement de la Nature vers l'Esprit — et Schelling a conservé cette conviction sa vie durant. Toutefois, il y a, en fait également, de l'irrationnel et du

désordonné. Or cela ne pourrait être le cas si le monde était effectivement régi par la raison. Le regard de Schelling se libère pour les côtés négatifs du monde. La négativité apparaît sous diverses formes. Déjà dans la Nature, on rencontre plusieurs choses — formes animales quelquefois bizarres et effrayantes — qui ne semblent pas être disposées conformément à une fin. Bien plus : beaucoup sont tout simplement absurdes, que l'on pense simplement à la cruauté dont témoignent les relations des animaux entre eux. Mais c'est avec plus d'évidence encore que se manifeste la déraison dans le monde humain. Et là il saute pourtant aux yeux que c'est sur la base de leur liberté que les hommes donnent carrière à la déraison avec laquelle ils procèdent les uns envers les autres.

La liberté (1) n'est pas pour Schelling immédiatement identique à l'Esprit et à la raison, et réciproquement la non-liberté ne peut non plus être simplement mise au rang de l'instinct. Liberté et non-liberté sont des possibilités, qui à proprement parler ne doivent plus du tout être localisées ontologiquement; c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas être ramenées à de prétendues aptitudes. La liberté est le pur pouvoir non substantiel qui, se niant lui-même, peut se changer en non-liberté. La liberté est en tant que telle inconcevable. Pourtant, il y a une possibilité de comprendre la liberté, car si elle ne peut se fonder sur aucune aptitude ou faculté, elle se tient cependant en rapport avec celles-ci. La liberté est une détermination dialectique. D'un côté, la liberté comme telle n'est liée à rien, et en ce sens c'est le libre arbitre. Mais de l'autre côté cette liberté comme pure possibilité est renvoyée, pour sa réalisation, à la naturalité et à la rationalité de l'homme. La liberté peut, ou bien réaliser l'ordre propre à ces deux niveaux, c'est-à-dire la subordination de la Nature à la Raison, ou bien entraîner le contraire. La première possibilité est le bien, le second le mal. Schelling reste ainsi, du point de vue éthique, rattaché à la tradition. Dans la détermination de la possibilité formelle de la liberté, c'est-à-dire l'exécution ou la non-exécution, il dépasse pourtant la tradition en ce qu'il place la liberté au-dessus de toute faculté. La liberté est l'effectuation fondamentale de l'être humain en général. Or, cette identification de la liberté et de l'être de l'homme repose — cela est décisif — sur la mise en question de la position fondamentale de la métaphysique. La raison devient maintenant elle-même une possibilité de l'action, à côté de la non-raison.

Le doute à l'égard de la raison, qui provient de l'examen de l'irrationalité de fait du monde et de l'homme, et qui s'appuie sur une prise en considération de l'étant exempt de préjugé, progresse jusqu'à la conviction que la raison par elle-même n'est nullement l'instance dominante proprement dite. La croyance que l'étant est nécessairement construit par la raison est par là abandonnée, car si la raison est dans le

(1) Cf. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit*, S.W. hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, 1856, Bd 7, S° 334.

monde, cela n'est en rien un point qui puisse être compris à partir de la nature de l'étant lui-même. La réalisation de la raison est à considérer comme un pur fait qui, en tant que tel, ne peut qu'être simplement constaté. Cette position n'est pas développée par Schelling dans une claire conscience des conséquences qui s'ensuivent. Dans sa dernière philosophie, il pressent bien les suites de ce détronement de la raison, mais il recule devant elles. Il déclare que Dieu a créé le monde comme ordre rationnel, et qu'il a toujours la faculté de faire triompher cette raison. Mais ce recours salutaire à la théologie reste ambigu : que la raison repose sur un acte de position, voilà qui montre l'abandon du concept idéaliste de la raison, car une raison posée est justement une raison de fait, c'est-à-dire en définitive contingente.

Nous cherchons maintenant, après avoir éclairci les positions fondamentales de la philosophie de Schelling, à exposer concrètement à partir de ces dernières les déterminations anthropologiques développées dans sa dernière philosophie. Cela est nécessaire, car si les constructions de Schelling peuvent nous donner l'impression d'être abstruses en plus d'un point, sa position reste cependant dans l'ensemble très significative, puisque Schelling ne construit plus la subjectivité à partir de la raison.

Dans sa dernière période, Schelling reprend sa première affirmation, à savoir qu'à l'être de l'homme appartient la naturalité. Mais l'ébranlement de la foi en la raison produit son effet, car la naturalité est maintenant détachée de la raison et caractérisée simplement en elle-même comme tendance, pulsion, désir et aspiration. Et cette aspiration est alors de son côté déterminée comme volonté. La volonté est « naturalisée », c'est-à-dire donnée pour une force qui agit dans tout ce qui est, et non seulement chez les êtres spirituels. Volonté signifie force d'accomplissement et impulsivité. La volonté est l'élan irrésistible vers l'avant, qui renverse toute résistance. Schelling a beaucoup de peine à donner une caractéristique adéquate de cette volonté. Car de la tradition, qui comprend raison et volonté comme unité intime, s'élèvent des objections à cette nouvelle détermination, et elles font qu'occasionnellement Schelling nomme la volonté déterminée comme pure et simple force « la volonté non encore véritable », et alors il remarque lui-même que les significations traditionnelles de ce que sont la tendance, la pulsion, l'aspiration, ne peuvent absolument pas exprimer ses intentions. Schelling se tire d'embarras en cherchant à saisir par un mélange obstiné de description et de spéculation cette volonté et son rapport aux autres déterminations de l'homme.

Au centre de cette tentative philosophique du dernier Schelling se trouve ce qu'on appelle la doctrine des puissances. Cette doctrine semble d'un côté remarquablement construite, mais il lui revient d'autre part une signification vraiment éclairante pour la connaissance de l'essence de la subjectivité. Le propos de Schelling est de construire la subjectivité

à partir de ses seules déterminations. Ces déterminations sont désignées sous le nom de puissances. Le concept de « puissance » est ici à comprendre au sens littéral, comme « possibilités ». Les possibilités sont des déterminations dialectiquement ambivalentes. Elles apparaissent au début de la démarche comme les matériaux premiers à partir desquels la subjectivité est tout d'abord constituée. Mais à la fin, cette impression est totalement supprimée : la subjectivité est plus que les possibilités qui la font subsister et exister : ce sont « ses » possibilités (génitif subjectif). Le sens dialectique de la détermination des puissances est consciemment mis en lumière par Schelling. Il veut nier la compréhension naïve de la personne comme d'une substance qui réside, comme un fondement fixe, « sous » ses facultés. La personne est une relation fonctionnelle de forces, elle les domine et les ordonne. La personne est liberté. De là lui advient la dialectique que nous venons d'indiquer : la liberté se réalise seulement dans et par ses conditions — dans la terminologie antérieure; dans et par ses facultés — mais de telle façon qu'elle dépasse ces conditions et les accomplit.

Schelling distingue trois puissances : la volonté, l'entendement et l'esprit. Aucune n'est possible sans l'autre. Toutes se conditionnent réciproquement. Toutefois la série des puissances ne peut être intervertie.

Schelling désigne la première puissance comme volonté, et par là il tente de caractériser l'essence de la volonté en l'opposant à la possibilité réfléchie de décision consciente. Une telle décision n'est exécutable que lorsque la volonté est déterminée par l'entendement. Mais cela signifie qu'une décision ne peut être prise ni par la volonté ni par l'entendement, mais seulement par la personne — nous aurons à exposer cela avec plus de précision. La volonté, comme pure volonté, dit Schelling, est le pouvoir-être, et, à vrai dire, le pouvoir-être immédiat. La volonté n'est pas encore en possession d'elle-même dans cette immédiateté, sa propriété est plutôt de se « précipiter en avant la tête la première ». La volonté comme telle est aveugle. Nous donnons, afin de clarifier cet état de choses, quelques citations de la *Philosophie de la Révélation*, sans les commenter en détail : « Le pouvoir-être immédiat est ce qui, pour être, n'a besoin de rien sinon précisément de passer du non-vouloir au vouloir. Son être réside justement dans le vouloir; il n'y a dans son être rien d'autre que le vouloir. Aucun être effectif n'est concevable sans un vouloir effectif, quelles que soient ses modalités particulières. Que quelque chose existe, et ainsi l'être d'une chose quelconque, je ne le discerne que par son auto-affirmation... Le corps inanimé consiste en un vouloir d'une pure ipséité, s'épuisant en soi-même, et déjà pour cette raison aveugle. Le corps inanimé se satisfait de soi-même et ne veut que soi. L'animal, et déjà la plante vivante, à qui l'on attribue une faim de lumière, veut quelque chose hors de soi, l'homme quelque chose au-dessus de soi. L'animal est tiré hors de lui par son vouloir, l'homme, dans le vouloir vraiment humain, est élevé au-dessus de lui-même...

ainsi la volonté est partout et dans toute la nature, des degrés les plus bas aux plus élevés. Le vouloir est le fondement de toute la nature. Mais ce pouvoir-être originaire, pour qui le passage du non-être à l'être n'est qu'un passage du non-vouloir au vouloir ne peut non plus, dans son être, consister en autre chose que justement en une volonté devenue active, comme enflammée. Le non-vouloir est un feu qui couve, le vouloir une flamme allumée; c'est ainsi que dans la vie courante nous parlons d'un feu du vouloir, du désir... Quand un désir naît en nous, alors se présente tout d'un coup un être là où il n'y avait rien auparavant. C'est pourquoi nous nous sentons pressés par un désir, car il remplit un espace qui était auparavant libre et dans lequel nous nous sentions libres, et nous éprouvons comme du soulagement lorsque nous sommes à nouveau débarrassés du désir. Dans le pouvoir-être réside le germe d'un désir, d'un vouloir. Le pouvoir-être est la volonté pouvant vouloir (1). »

La détermination de la volonté, telle que Schelling la développe, se laisse saisir dans toute sa signification si, revenant en arrière, on jette un regard sur Fichte, qui fut le premier, dans l'idéalisme allemand, à tenter de penser la subjectivité comme autopossibilisation. L'acte pur, par lequel le moi se réalise, Fichte l'interprète comme l'autoposition du moi par lui-même et en lui-même. La position s'exprime, de façon imagée, comme un pas en avant hors de soi-même, sans séparation, c'est-à-dire sans réflexion. Le pas en avant ne parvient cependant nulle part, parce qu'il n'y a rien vers quoi le moi s'avance. Cette pure activité ne doit pas être conçue, puisque concevoir signifie opposer quelque chose à quelque chose d'autre. Toutefois Fichte a toujours cherché sans relâche à rapprocher de l'intelligence l'essence de cette activité, et en vérité, dans la façon dont il remonte à des déterminations anthropologiques connues. C'est d'abord clair : en tant que le pur acte précède le concept, il ne peut être déterminé par des expressions qui relèvent du domaine intellectuel. L'on doit plutôt accepter des déterminations qui permettent d'interpréter la sphère non rationnelle. De telles déterminations sont avant tout la tendance, la pulsion, l'aspiration. Ces concepts signifient un événement qui prend place avant toute construction, qui est en somme préconscient — puisque avoir conscience signifie se placer dans l'opposition du subjectif et de l'objectif. Ici se manifeste l'originaire. Par suite, ces déterminations sont d'un grand secours pour l'interprétation de l'autopossibilisation de la subjectivité, puisque la subjectivité n'est rien d'autre que l'origine se produisant à partir d'elle-même.

Mais si les déterminations ci-dessus mentionnées sont invoquées pour caractériser l'autopossibilisation de la subjectivité, cela a des conséquences importantes, qui sont d'une signification essentielle pour le développement de l'anthropologie. Les conséquences sont doubles.

(1) SCHELLING, *S.W.*, Bd 13, s. 206 f., s. 213.

D'abord, ces déterminations perdent la signification qu'elles avaient dans la tradition, à savoir d'un lien de l'homme à l'extériorité. Et avec cela — telle est la seconde conséquence — est changée leur direction. Il n'est plus question d'un mouvement qui va de l'extériorité vers le moi. L'intérieur, comme pure activité se déterminant par elle-même, c'est-à-dire comme mouvement émanant de moi, occupe la place centrale.

Nous éclaircissons avec plus de précision cette transformation. Selon la tradition « avoir tendance » signifie que l'on peut être affecté de l'extérieur. Les tendances viennent « du monde » en tant que stimulées par une réalité mondaine. Cette stimulation comme telle n'est pas à évaluer négativement, n'est pas, selon son essence originaire, une excitation artificielle qui entre en jeu afin de mettre en mouvement des nerfs saturés et surchargés. La stimulation est certes, dans la tradition — que l'on pense à la condamnation augustinienne de la curiosité — dévalorisée dans la perspective de l'approfondissement de l'intériorité (1), mais il ne s'agit à proprement parler que d'une dévalorisation des tentations des sens, particulièrement lorsqu'elles sont excessivement pressantes. Dans le domaine spirituel, le fait d'être attiré par le Vrai et le Beau constitue justement l'idéal, que l'on pense encore à Augustin qui exalte la force rayonnante des Idées supraterrrestres, qui meuvent l'homme hors de lui-même. En somme, que l'homme soit affecté de l'extérieur en tant qu'être sensible et spirituel, ce n'est pas seulement évident, mais encore naturel, car cette affection appartient à la mondanité qui revient en propre à l'homme. Mais la tendance, selon la représentation traditionnelle, n'est pas seulement provoquée de l'extérieur, elle ne peut aussi — et cela est également significatif — être satisfaite que par l'extérieur. Selon la conception traditionnelle originelle, il n'y a ainsi, pour ne donner qu'un exemple, aucune tendance sexuelle au sens d'une potentialité qui veut se réaliser d'une façon ou d'une autre, mais l'on est au contraire attiré par le Beau — Platon l'explique en détail dans le *Banquet* — et l'on voudrait être uni à lui parce qu'on sait que seule cette union peut nous apporter satisfaction. En remontant au principe, on peut dire que dans cette désignation d'une satisfaction extérieure se manifeste la finitude de l'homme (2).

C'est tout à fait différemment qu'est exposée la situation des tendances dans la pensée moderne, formellement exprimée pour la première fois chez Fichte. Il y a selon la doctrine de l'anthropologie et de la science du comportement modernes, un certain quantum d'énergie. Sa réalisation est chez les animaux relativement réglée, elle est institutionnalisée, cérémonialisée et ritualisée — que l'on songe aux formes fixes selon lesquelles se déroule l'agression chez les animaux. Au contraire

(1) Cf. l'auto-accusation d'AUGUSTIN dans les *Confessions* : il s'accuse de s'être abandonné inconsidérément aux *temporalia* et *carnalia*, c'est-à-dire à l'extérieur.

(2) Cf. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 3 Aufl., Frankfurt/Main, 1963.

l'homme, ouvert au monde, n'est pas prédirigé. Et ici un danger nous guette : cette force, présente en quantité déterminée et qui doit nécessairement être employée, peut s'extérioriser de façon incontrôlée et dans cette mesure devenir funeste. Assurément, la représentation mécaniste, propre aux sciences de la nature, selon laquelle l'énergie est un certain quantum qui ne peut demeurer sans effet, est une représentation encore étrangère à Fichte. Cependant l'on ne peut douter que la position de Fichte signifie une césure : Fichte accomplit un changement d'orientation dans le type de comportement essentiellement propre à l'homme, en tant qu'il le comprend comme l'accomplissement d'une subjectivité voulant se réaliser, et dont la détermination essentielle est le pur « sortir de soi ».

Nous avons indiqué la position de Fichte parce que, sans elle, la conception de Schelling n'est pas pensable. Pourtant la construction de la subjectivité par Schelling lui est totalement propre, non certes seulement en tant que Schelling sépare explicitement l'une de l'autre les déterminations isolées de la volonté, de l'entendement et de l'esprit, tandis que d'un autre côté, il les relie par une médiation dialectique, mais aussi et avant tout en tant qu'il comprend les puissances comme les possibilités d'une subjectivité qui se réalise dans et par ces possibilités. Cette interprétation de la subjectivité doit être signalée comme unique à l'intérieur de l'idéalisme et de l'époque qui en découle.

Le dernier Schelling cherche à mettre en relation avec les autres puissances la force de vouloir qui forme la donnée originaire de la subjectivité. La volonté doit être à l'œuvre dans tous les phénomènes vitaux comme principe de toute actualisation. Le vouloir est l'être originaire, explique Schelling, dès l'écrit sur la liberté (1). Mais il prend plus fermement qu'autrefois en considération la possibilité que cette volonté aveugle puisse « se soulever à partir de son fonds » et produire un chaos. Ce danger est si grand que l'on doit établir des contre-possibilités par quoi la volonté soit bornée. Borner ne signifie pas nier totalement. C'est une détermination limitante par quoi la volonté se trouve médiatisée. Or la possibilité de cette médiation est donnée par la seconde puissance. C'est l'entendement fonctionnant comme force d'opposition. La détermination de « force d'opposition » doit cependant être employée avec précaution, car l'entendement n'est pas à proprement parler une force. Schelling interprète l'essence de l'entendement selon une étymologie pleine d'esprit : l'entendement est ce qui se tient en avant, à l'origine, à la base (2). Comme base, il est ce qui donne maintien (3). Ce qui donne maintien en tant que tel, n'est pas là pour lui-même, mais pour un autre. L'entendement donne à la volonté « sa tenue » (4), en la bornant et en

(1) SCHELLING, *S.W.*, Bd 7, p. 350.

(2) Jeu de mot sur *Verstand*, *Vorstand*, *Urstand*, *Unterstand*. (N. du Tr.)

(3) *Stand*.

(4) *Zustande*, continuation du jeu de mot. (N. du Tr.)

l'invitant par là à la prudence. L'entendement sert ainsi seulement de borne à la volonté. Il n'est nullement « égoïste » et donc il est le sans-vouloir en général, au sens d'être désintéressé, pour un autre. L'on a bien coutume aussi d'opposer entendement et volonté : c'est à juste titre dans la mesure où la volonté abstraite de l'entendement est le vouloir aveugle qui ne connaît aucune limite en lui-même, une volonté qui est ainsi, pour soi, le non-intellectuel absolu. L'on dit d'un vouloir aveugle qu'il n'admet aucune raison, aucun entendement (il n'y a plus ici de différences entre ces termes), tandis que l'entendement est quelque chose qui doit admettre la volonté, et ainsi, en revanche, la volonté est le sujet de l'entendement, le terme de sujet étant pris ici dans son acception propre, comme *id quod subjectum est* (1).

L'entendement est pure forme, et, comme tel il médiatise le savoir. Le savoir, considéré comme pur savoir, n'a aucune ipséité, car le pur savoir ne se sait justement pas lui-même, mais toujours quelque chose d'autre. Cet autre est la matière, ce qui signifie : c'est la volonté. Car la volonté, comme le dit Schelling, est le producteur originaire de matière, et, dans l'homme, la seule cause de l'être. Mais, en tant que producteur de matière, la volonté, bien qu'elle soit la puissance inférieure, a pourtant plus de force que l'entendement. L'on peut ainsi, avec la prudence de rigueur, prévoir le développement qui suivra, et au cours duquel cette conception s'impose de plus en plus. Schopenhauer et Nietzsche déterminent de façon univoque la volonté comme le primitif. Naturellement, entre Schelling et ces penseurs, il subsiste des différences. Schelling veut médiatiser la volonté et l'entendement dans l'esprit, qui se tient au-dessus des deux. Mais cela n'altère en rien le fait que la faculté spécifique de la pensée et du savoir, que la tradition désigne comme *mens* ou *ratio*, et Schelling comme entendement, est en elle-même sans force.

Les première et deuxième puissances, volonté et entendement, sont caractérisées l'une par rapport à l'autre comme matière et forme. Schelling expose par là que, de ces deux puissances, aucune ne peut être pensée comme un étant par soi. Et, afin de manifester la liaison des deux, Schelling prend la voie suivante : il pose l'unité de ces deux puissances comme troisième puissance. Ce troisième terme est désigné comme esprit, et il explique que l'esprit est le devoir-être. Si l'on veut comprendre adéquatement l'essence de cet esprit, il faut tenir compte d'un double aspect. D'abord cet esprit est lié à la volonté et à l'entendement, il n'est même que leur médiation immédiate. Ensuite, cet esprit n'est pas encore « l'esprit véritable », car il n'est pas encore effectivement libre. Schelling détermine cet esprit comme subjectivité rapportée à elle-même, à laquelle manque la conscience de l'action. Nous avons affaire ici à un moi qui ne connaît que lui-même. Ce moi ne se dégage pas de lui-même. Il ne se

(1) SCHELLING, *op. cit.*, Bd 13, p. 300.

dépasse pas lui-même par l'action, dans laquelle il pourrait se surmonter lui-même et sa pure intériorité (1).

D'un point de vue historique — il n'y a là-dessus aucun doute — Schelling, avec ces descriptions, attaque la détermination hégélienne de l'esprit. Hegel, selon Schelling, n'a fait que poser l'esprit comme production terminale d'un développement; et cet esprit, Schelling le nomme le « Dieu de la fin ». Mais un tel Dieu n'est pas l'esprit effectif, « car comment devrait être esprit effectif ce qui ne peut s'éloigner de la fin en laquelle il est posé, qui n'a pour fonction que de rassembler sous lui, en tant que terme de toutes choses, tous les moments précédents, mais qui ne peut être lui-même commencement et principe de quelque chose » (2).

Par suite, Schelling place encore au-dessus de l'esprit, troisième puissance, « l'esprit effectif », qui est esprit absolu, c'est-à-dire « libéré de lui-même ». La critique n'a cessé de s'étonner de ce redoublement de l'esprit, et l'a tenu pour un jeu en soi superflu. L'on accorde que la terminologie est ici encore plus embrouillée que dans la détermination de la volonté, qui est déjà très équivoque. Mais l'état de choses qui est pensé est évident et convaincant. L'on doit en tirer que toute cette construction de la subjectivité concourt à la détermination de l'action, car c'est en elle que Schelling voit l'essence véritable de la subjectivité. Pour une conscience d'action libre, il ne suffit pas de s'être accordé sur sa possibilité. L'on ne glisse pas immédiatement d'un accord sur la possibilité de l'action à l'action. On en vient à l'action seulement par la décision; or celle-ci est un saut par lequel je m'élève au-dessus de moi-même. Le choix qui précède ce saut ouvre du point de vue des principes, deux possibilités, à savoir agir ou ne pas agir, c'est-à-dire sortir de soi ou ne pas sortir de soi. Il importe à Schelling de déterminer le non-agir aussi comme une possibilité de l'agir, plus précisément comme un mode négatif et déficient de ce dernier. C'est à partir de là que doit être comprise la formule que l'esprit effectif se libère de lui-même. Cette libération signifie se détacher de soi (*absolvere*), en tant que le soi est l'esprit comme intériorité fermée demeurant en soi-même. La libération, en tant que renonciation à l'intériorité, consiste à sortir de soi et à se réaliser dans l'extériorité. Et cet événement est justement l'essence de l'action.

Schelling — il faut le remarquer ici explicitement — a développé, selon sa position métaphysique, une analyse de l'action primitivement mise en rapport avec Dieu pris sous l'aspect de la création du monde; et certes Dieu doit être démontré comme libre; il dépend de lui de créer ou de ne pas créer le monde. Mais il est possible de transposer à l'homme cette argumentation théologique. Schelling approuve un tel procédé car il sait que ses déterminations de Dieu sont tirées du domaine humain

(1) Schelling caractérise le concept de Dieu chez Aristote comme insuffisant, parce que, selon Aristote, Dieu « n'agit pas en direction de l'extérieur ».

(2) SCHELLING, *op. cit.*, Bd 10, p. 155.

via eminentiae. Un anthropomorphisme vigoureux, explique-t-il, est absolument autorisé dans les considérations qui ont trait à Dieu. C'est sans aucun trouble qu'il s'engage dans ces vues, comme le montre l'extrait suivant : « Johannes Muller écrit dans une de ses lettres; je ne suis heureux que lorsque je produis. Chacun l'approuvera en cela, s'il n'est pas en quelque façon frappé d'improductivité spirituelle. Dans la production, l'homme n'a pas affaire seulement à lui-même, mais à quelque chose d'extérieur, et Dieu est le grand bienheureux, comme le nomme Pindare, justement pour cette raison que ses pensées sont continuellement dans ce qui lui est extérieur, dans sa création (1). » Schelling oppose cette production à un pur penser, et critique à partir de là le concept de Dieu chez Aristote, qui fait consister l'effectivité de Dieu en un pur penser; d'un autre côté, le passage immédiat entre les déterminations de Dieu et celles de l'homme est significatif.

Schelling explique, après avoir exposé la théorie aristotélicienne de Dieu, qu'il n'y est question que du simple concept de Dieu. « Mais si justement l'activité du Dieu effectif doit y exister aussi, nous devons considérer cette perpétuelle pensée de soi-même plutôt comme l'état le plus pénible. Assurément, rien ne peut être plus pénible que de ne penser que soi-même et ainsi qu'à soi-même. L'homme désire sortir de soi plutôt qu'être attaché à soi; de même que les hommes attachés à eux-mêmes ne sont certainement pas les plus heureux et de loin, et se révèlent en règle générale les moins aptes de tous à produire par l'esprit quelque chose d'extérieur à eux-mêmes, quelque chose de véritablement indépendant d'eux — d'objectif (2). »

Schelling a également exposé sa vision de l'homme sans interprétation théologique, comme dans le fragment dénommé *Schéma anthropologique*, qui date de la dernière période. L'intention directrice est ici de montrer concrètement que seul le maintien de l'ordre des forces humaines peut garantir l'humanité de l'homme; si cet ordre est supprimé, alors la déchéance menace. Nous citons d'abord le début du texte où Schelling expose brièvement l'essence des trois forces fondamentales :

« I. — VOLONTÉ

« la substance spirituelle propre de l'homme, le fondement de tout, le producteur originaire de matière, la seule chose en l'homme qui soit cause de l'être.

« II. — ENTENDEMENT

« le non-créateur, mais régulateur, limiteur, donneur de mesure à la volonté infinie et sans borne, médiateur de la connaissance en soi aveugle et non libre et de la liberté.

(1) SCHELLING, *op. cit.*, Bd 14, p. 352.

(2) *Ibid.*, p. 352.

« III. — ESPRIT

« le but proprement dit, qui doit être, où la volonté doit s'élever par l'entendement, où elle doit se libérer et se transfigurer » (1).

Schelling poursuit : « Ces trois éléments de tout être spirituel sont disposés l'un par rapport à l'autre de telle façon que la tâche de l'homme est de les unir dans un rapport juste et conforme à leur nature. Cette union est le contenu du processus par lequel il se construit lui-même, il se façonne en une personnalité déterminée » (2). Quand cet ordre n'est pas maintenu, c'est-à-dire quand les forces sont perverties, l'homme est ruiné et même le cas échéant malade mentalement. Schelling cherche, dans le *Schéma anthropologique*, à donner un tableau sûr des perversions et des types de déchéance possibles de l'esprit. Ce tableau s'appuie sur des considérations déjà faites, particulièrement dans le cheminement de pensée développé dans les *Aphorismes pour une philosophie de la nature*.

Il y a deux extrêmes possibles dans la subversion de l'ordre. D'abord, l'homme peut s'abandonner en pleine conscience à la perversion, en la prévoyant et en cherchant artificiellement à lui donner forme, avec préméditation, afin d'augmenter le plaisir escompté. Un exemple : Schelling distingue dans le domaine sexuel une volupté naturelle et une cruauté consciente. La cruauté est une perversion de l'esprit, mise en jeu par ce dernier. « Celui qui a seulement quelque idée des mystères du mal (car le cœur doit les ignorer, mais non la tête), celui-là sait que la corruption suprême est aussi justement la plus spirituelle, qu'en elle finalement tout le naturel, et donc la sensibilité aussi et la volupté disparaissent, que cette dernière se change en cruauté, et que le mal diabolico-satanique est beaucoup plus étranger au plaisir que le bien » (3). Le cruel veut jouir de la destruction de l'autre, mais par là, il se détruit lui-même aussi, en tant qu'il déchaîne la nature en lui. Or ce déchaînement signifie l'avènement du chaos.

La suppression des rapports d'ordre se manifeste aussi dans la possibilité opposée de la perversion. Celle-ci se caractérise par le fait que la volonté aveugle subjugué l'homme; toutes les digues se brisent, pour ainsi dire, en sorte que l'homme, dit Schelling, « perd l'entendement » au sens le plus littéral. Dans le cas le plus extrême, ce phénomène signifie la venue d'une maladie de l'esprit, la folie. La folie, par opposition à d'autres maladies de l'esprit — comme l'idiotie, lente mort spirituelle — est caractérisée par la suppression de la santé de l'âme, qui repose sur un équilibre permanent entre les forces de l'entendement et celles du tempérament. Il en résulte l'effroyable, dit Schelling, c'est-à-dire la folie, et il poursuit : « Je n'aurais pas dû dire, à proprement parler, elle résulte,

(1) SCHELLING, *op. cit.*, Bd 7, p. 289.

(2) *Ibid.*, p. 289.

(3) SCHELLING, *op. cit.*, Bd 7, p. 468.

mais elle ressort » (1), car commente Schelling, si la folie exclut l'entendement, elle ne peut absolument plus s'expliquer génétiquement à l'aide de l'entendement.

Schelling ne s'enquiert pas de la question de savoir si dans ces cas, particulièrement dans l'irruption de la folie, qui terrasse l'homme, on peut encore parler de faute, dans la mesure où la faute est évidemment liée à la conscience de la liberté. L'on en reste à l'effroi devant le fait qu'il y a en général une telle libération de forces obscures. Mais cet effroi est presque devenu la mélodie fondamentale des dernières œuvres de Schelling. L'homme devrait être le couronnement de la création, le « sauveur » de la nature, c'est-à-dire celui qui en la spiritualisant s'en fait le rédempteur, mais en fait il est à proprement parler le fondement de la confusion, et comme tel, l'être le plus incompréhensible. « Ainsi, bien que l'homme et sa pratique rendent le monde compréhensible, il est lui-même l'être le plus incompréhensible, et me pousse inévitablement vers l'opinion qui affirme le caractère funeste de tout être, et qui s'est faite connaître dans les temps anciens et modernes en tant de phrases douloureuses. C'est précisément lui, l'homme, qui me pousse à une dernière question désespérée : pourquoi en somme y a-t-il quelque chose ? pourquoi n'y a-t-il pas rien ? » (2).

Schelling parle de l'angoisse de la vie. Cette angoisse repose sur le fait que « la détermination fondamentale de toute vie et de toute existence est précisément l'effroyable » (3). Cet effroyable guette toujours « au fonds », il suffit seulement d'une impulsion qui — sans pouvoir se fonder sur l'extérieur — jaillisse de moi-même, et le fonds originaire surgit.

Schelling connaît le caractère problématique et incertain de la réalité effective de l'homme. L'homme est essentiellement une subjectivité s'accomplissant et dépend en cela de la dialectique de l'automédiation, que Hegel a développée pour la première fois. Schelling a retenu de Hegel sous ce rapport une leçon assurément décisive ; dans l'idée que la subjectivité n'est pas quelque chose de substantiel les deux idéalistes se retrouvent unis contre toute pensée naïve. Mais on ne doit pas méconnaître la différence qui sépare les deux penseurs. Hegel interprète la médiation de l'esprit comme un développement sans rupture, la purification vers la clarté se passe sans résistance, car les degrés inférieurs sont des inessentialités. Schelling détermine tout autrement la relation des degrés : l'inférieur et premier reste l'originaire. Il est la possibilité fondamentale de la subjectivité, c'est-à-dire la force voulant se réaliser.

Walter SCHULZ,
Tübingen.

(1) *Ibid.*, p. 469.

(2) SCHELLING, *op. cit.*, Bd 13, p. 7.

(3) SCHELLING, *op. cit.*, Bd 7, p. 339.