



Actualité de Schelling

Author(s): Xavier Tilliette

Reviewed work(s):

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1959), pp. 356-369

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40900473>

Accessed: 09/11/2011 07:37

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>

ÉTUDE CRITIQUE

Actualité de Schelling ¹

Il n'est pas excessif de parler d'un renouveau des études schellingiennes. Pourtant — la copieuse bibliographie chronologique de Guido Schneeberger le montre — la philosophie de Schelling n'a jamais subi de grave éclipse. Mais il s'en faut qu'elle ait occupé la place qu'elle mérite, comme si elle ne parvenait pas à rompre dans sa vie posthume le mauvais sort historique qui, au long de son destin terrestre, assigna à Schelling, dans le sillage de Fichte puis de Hegel, le rôle d'un brillant mais éternel second. Schelling, en effet, s'est trouvé comme comprimé entre son maître et son ami, et les brouilles amères qui les ont désunis n'ont pas disjoint le schéma triadique Fichte-Schelling-Hegel, qui s'est imposé très tôt aux historiens. Cette conception « dynastique » donne à Schelling la moins bonne part, une tâche d'intermédiaire : à Fichte appartient l'audace des fondations, à Hegel la gloire des accomplissements. De plus, Schelling ne figure dans la trilogie que pour une courte phase de sa pensée, la philosophie de la Nature et de l'Identité, qui sert de

1. KARL JASPERS, *Schelling. Grösse und Verhängnis*. München, Piper Verlag, 1955, 346 p.

HORST FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821*. D isseldorf, L. Schwann Verlag, 1954, 470 p.

JÜRGEN HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte im Denken Schellings*. Diss. Bonn, 1954, 330 p.

WALTER SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1955, 306 p.

Verhandlungen der Schelling-Tagung, Studia Philosophica, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1954, vol. XIV, 278 p...

RUDOLF HABLÜTZEL, *Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis*. Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1954, 138 p.

WOLFGANG WIELAND, *Schellings Lehre von der Zeit*. Heidelberg. Carl Winter, 1956 100 p.

GIUSEPPE SEMERARI, *Interpretazione di Schelling*. Vol. 1, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1958, xxviii-294 p.

HERMANN ZELTNER, *Schelling*. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1954, xii-336 p.

moyen terme entre l'idéalisme subjectif et le Savoir absolu. Enfin, l'audience de Schelling a été irrégulière, spasmodique, son influence restreinte et sporadique : en France, par exemple, elle n'a laissé que d'éphémères traces ¹. En somme, le renom de Schelling, fortement entamé de son vivant, à la mesure de grands espoirs déçus, s'est maintenu stationnaire jusqu'à l'époque récente. Sur ce point, le compte bibliographique ne doit pas nous abuser, car bien des ouvrages mentionnés émanent plus du labeur routinier des Universités allemandes que d'une véritable pression de l'ambiance intellectuelle.

Le regain d'intérêt actuel, mieux la renaissance de la philosophie de Schelling, prend donc l'allure d'une réhabilitation. Cette réparation n'a pas coïncidé avec la célébration du centenaire (1954), elle était amorcée bien avant, et l'éclat de l'anniversaire a plutôt confirmé que déclenché le retour à Schelling. Échelonnés sur plusieurs décades, les travaux rivalisent en qualité et, brisant l'interprétation figée du siècle dernier, progressent dans des directions multiples. La destruction navrante du *Münchener Nachlass*, bien qu'elle portât aux chercheurs un préjudice irréparable, n'a pas découragé leur ardeur. Soucieux uniquement de faire le point, nous n'envisagerons que les plus caractéristiques parmi les nombreux livres et articles parus ces dernières années.

On peut trouver plus d'une raison à cette revalorisation tardive des écrits de Schelling. Elle est due d'abord aux efforts de quelques érudits, qui peu à peu ont réussi à communiquer au public philosophique leur curiosité. Sans doute aussi à une certaine satiété vis-à-vis de Hegel, de sorte que l'attention se retourne spontanément vers le rival acharné et malheureux. Plus profondément, on cherche à compléter la figure de l'Idéalisme allemand, en tirant de l'ombre les traits mal connus de Schelling. La conscience historique de ce temps, exaspérée notamment par la réflexion radicale de Heidegger, se sait dépendante de cette grande époque métaphysique, dont elle éprouve toujours la fascination. Parallèlement, le *malheur de l'existence* conduit la pensée contemporaine déracinée à interroger un monde antérieur, précisément celui de Schelling, pour y trouver un écho nostalgique et peut-être un oracle. Finalement, le recours au concret, l'appel à des sources étrangères à la philosophie, le problème même de la possibilité de la philosophie, autant d'indices et d'expressions du désarroi de l'homme moderne, pourraient bien reconnaître leur préfiguration dans l'esprit inquiet de Schelling, dont la dernière philosophie remet au premier plan la liberté humaine,

1. On pourra consulter l'article d'A. Reymond dans les *Verhandlungen* de Bad Ragaz : « L'influence de Schelling en France et en Suisse Romande », p. 91-111. Pour des bilans plus complets ou plus détaillés de l'état présent des travaux schellingiens, cf. entre autres : E. Coreth, *Die Ernte des Schellingjahres* (*Zeitschrift für katholische Theologie*, Bd 78, 1956, Heft 3, p. 334-351) ; Hinrich Knittermeyer, *Hundert Jahre nach Schellings Tode* (*Philosophische Rundschau*, 1956, IV, n. 1/2, p. 1-57) ; Valerio Verra, *Rinascita schellinghiana ?* (*Il Pensiero*, Vol. IV, n. 1, janvier-avril 1959, p. 70-89).

l'Histoire, la pensée mythique et la réalité religieuse. Il s'agirait donc moins de résurrection historique que de volonté de traverser, sous l'impulsion d'une redécouverte, les impasses du présent. La crispation sur l'existence, autant que l'harmonie des systèmes, arrête le mouvement de la pensée : avec sa longue quête infatigable, Schelling peut alors apparaître comme un guide et un « compagnon exaltant » (Gabriel Marcel) ¹. Mais en fait, ces justifications viennent après coup, et elles présumement de l'avenir. Car, en définitive, le renouveau schellingien, encore précaire, n'est peut-être qu'une de ces reprises provisoires, fréquentes dans l'histoire de la philosophie, un accident de l'Esprit objectif, aussi inexplicable que la désaffection passée.

La réhabilitation de Schelling ne va d'ailleurs pas sans discordances ni hésitations. Ainsi Jaspers reconnaît la *grandeur* de Schelling, mais son jugement global est sévère : la *fatalité* l'a emporté sur la grandeur ; la philosophie de Schelling alterne de façon indissociable la raison et la magie, la réflexion exigeante et la gnose échevelée ; une attitude de parade et d'emphase, que résume le mot *Gebärde*, gâte l'expérience existentielle authentique. Les unes et les autres sont intimement solidaires. C'est pourquoi « on ne peut pas épurer Schelling » (p. 332). Aussi le comportement de Jaspers à son égard est-il « si ambivalent que l'on peut remarquer selon le contexte une attirance, voire une séduction, et une répugnance, voire une répulsion » (*ibid.*). Schelling est « un grand ambigu » (*ibid.*). « Il se tient dans les rangs des philosophes qui désignent aux limites la réalité et la vérité... — nous voudrions le suivre. Mais il fait briller des feux follets, il s'empêtre dans des objectivations... — nous devons nous défendre » (p. 339). Finalement le blâme domine l'éloge, et ce procès étonne, car les allusions éparses dans *Philosophie* ne laissaient pas prévoir tant de restrictions et de griefs hostiles. Ici l'affrontement loyal de l'explication tourne à l'incompatibilité et à l'aversion, et le livre nous instruit davantage sur Jaspers que sur Schelling. Du moins, si le verdict d'ensemble garde l'estampille de l'ancienne *Forschung*, Jaspers souligne-t-il fortement, en accord avec l'orientation nouvelle, l'unité fondamentale du philosophe de Schelling.

Schelling, en effet, a passé longtemps pour le « Protée de l'Idéalisme », et cette épithète de nature fixait l'image d'un penseur brillant, chatoyant, mais versatile et invertébré. On parlait moins volontiers de sa philosophie au singulier que de ses philosophies, ou de ses « époques » auxquelles chaque fois correspondait une inflexion distincte. Ce faisant, on négligeait la prétention maintes fois affirmée par lui à une continuité persistant sous les changements apparents. La seule rupture avouée par Schelling, à savoir la séparation de la philosophie négative et de la

1. Dans le très bel article sur le livre de Schulz, « Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence ? » (Revue de Métaphysique et de Morale, janvier 1957, LXII, p. 87).

philosophie positive, est soigneusement ressoudée dans les leçons de l'*Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Il semble que l'on n'ait pas assez tenu compte de ces affirmations répétées de Schelling, ni de l'attention qu'il met à repasser sur ses traces.

Il est vrai que l'histoire de Schelling présente une physionomie singulière : une extraordinaire précocité, presque d'enfant prodige, des années d'intense production, puis un tarissement, une sorte de lent déclin, alors que l'étoile de Hegel monte au zénith, des publications assez espacées où vibre un ton insolite, l'annonce réitérée de l'Œuvre, ces *Weltalter* dont la rédaction toujours reprise et la publication toujours différée sont finalement abandonnées : de 1811 à sa mort, Schelling ne livre pour ainsi dire plus rien à l'impression ; mais il sort de sa retraite pour enseigner à Erlangen, à Munich, et, dix ans après la mort de Hegel, il est invité à Berlin comme le « maître du temps » pour combattre officiellement l'hégélianisme de gauche : c'est l'heure de gloire qui couronne sa carrière accidentée, mais le triomphe est de courte durée, et bientôt Schelling doit prendre ses définitifs quartiers d'hiver. Cet éveil génial, cette longévité, ce silence, donnent au destin de Schelling un caractère exceptionnel, comme si plusieurs vies s'étaient enchevêtrées en une seule. Mais les contrastes de son existence lui ont porté tort, il a laissé l'impression de se survivre¹ ; et l'échec public de la dernière philosophie a été sanctionné par l'indifférence des historiens.

Or, tandis que la critique s'attachait naguère de préférence au premier Schelling, à l'encontre la tendance actuelle met en relief le Schelling de la maturité et de la vieillesse. L'idée d'impuissance et de sclérose est battue en brèche, et la représentation traditionnelle soumise à révision, à la fois en ce qui regarde l'évolution interne de Schelling et, corrélativement, en ce qui concerne sa situation au sein de l'Idéalisme. Mais les critères et les conclusions de l'actuelle *Forschung* ne laissent pas de diverger et même de s'opposer.

D'après le plus valeureux — avec Manfred Schröter — des spécialistes de Schelling, Horst Fuhrmans, Schelling a rejeté vers 1806 l'idéalisme de ses débuts : avec le séjour à Munich coïncide le « tournant » vers une « philosophie chrétienne ». Son intention explicite a été alors de rompre avec une dialectique de la nécessité et d'élaborer un système de la liberté et de la réalité, sur la base d'une adhésion à la doctrine chrétienne et, en particulier, au dogme trinitaire. A cette conversion au Christianisme a contribué une profonde crise personnelle, assortie d'événements extérieurs, comme la lecture de Boehme et la rencontre de Baader, et, d'une façon générale, l'atmosphère du Romantisme. Fuhrmans a développé sa pensée dans un volumineux ouvrage paru

1. « Er hat sich überlebt. » Telle est l'raison funèbre laconique qu'un hégélien notoire, Ense von Varnhagen, inscrivit dans son journal, à l'annonce du décès de Schelling.

pour le centenaire, *Schellings Philosophie der Weltalter*, bourré de rapprochements et d'analyses. Il y définit l'inspiration des *Weltalter* comme un « théisme explicatif », un théisme de l'*explicatio Dei*, distinct du théisme de la participation, mais pouvant se réclamer également d'une grande tradition. Dans ce nouveau système, resté à l'état d'ébauche, Schelling a voulu s'opposer au panthéisme, sauvegarder à la fois la Transcendance de Dieu et l'intelligibilité de son lien au monde. Fuhrmans attribue l'échec de cet effort au destin malheureux de Schelling, et à la difficulté peut-être insurmontable du projet. Mais il revient partiellement sur la thèse de l'abandon de l'Idéalisme, énoncée dans son premier ouvrage, *Schellings letzte Philosophie* (1940). La vérité est qu'une dualité persiste jusqu'au bout entre l'intention théologique et la méthode dialectique des puissances. C'est pourquoi Schelling s'est embarrassé dans sa propre toile ; il a recouvert l'approche vive de la réalité d'un échafaudage d'abstractions, comprimé le dessein initial d'un pesant appareillage formel. Seuls l'écrit sur la liberté et les premières versions des *Weltalter* — sauvées du naufrage par Schröter et éditées en 1946 — laissent transparaître le jaillissement de la découverte ; ensuite l'inspiration s'est enlisée, et Fuhrmans est bien près de ne voir qu'élucubrations dans l'ultime philosophie, sur laquelle il prépare d'ailleurs un autre volume.

Mais l'argumentation de cet auteur est bien moins convaincante que sa riche documentation. En effet, il explique le changement de ton des écrits de Schelling à partir de *Philosophie und Religion* assez trivialement par des mobiles biographiques et psychologiques. La seconde philosophie de Schelling est pour lui le carrefour de hasards, de contacts, de rencontres, et la résultante d'une modification intérieure d'ordre moral et affectif plutôt qu'intellectuel. Que Schelling soit le philosophe du Romantisme, particulièrement de la *Spätromantik*, c'est indéniable ; mais il n'a pas été impressionné comme une plaque sensible par son milieu et son temps : à travers les multiples apports extérieurs, le « lien spirituel » maintient une indéfectible unité. Mais Fuhrmans dilue la réflexion strictement philosophique dans le flot des références, si bien que sa présentation forme un ensemble confus. Les notions cardinales de liberté, de réalité, ne sont pas serrées de près, ni reportées sur le mouvement de pensée d'où elles surgissent. Surtout la distinction de la philosophie négative et de la philosophie positive est interprétée de manière sommaire, comme si Schelling avait simplement congédié un mode insatisfaisant de philosopher pour en choisir un autre de meilleur aloi ! Cette courte vue ne tient pas compte du soin apporté par Schelling à imbriquer l'une dans l'autre les deux philosophies ; et, de plus, il n'y a pas formellement solution de continuité, pendant des années des cours et des ouvrages de facture diverse se chevauchent, la composante théologique et l'élément idéaliste ne sont jamais scindés. Visiblement, Fuhrmans est gêné par la dernière philosophie, indissociable de la complexe

architecture des puissances. Il est contraint de considérer celle-ci comme une entrave et une rechute, et le signe d'un affaissement des aperçus neufs de la *Freiheitsschrift* et des esquisses des *Weltalter*. Pour ces raisons, le mérite de Fuhrmans sur le plan philosophique est précaire, quelque magistrale que soit sa contribution sur le plan de l'historiographie.

La perspective de Fuhrmans se retrouve dans la dissertation inédite de Jürgen Habermas, avec une séduisante netteté de contours et beaucoup d'agile rigueur dans la démonstration. Habermas utilise aussi les indications du livre étonnant de Robert Schneider ¹, livre malheureusement détérioré par des allusions élogieuses au national-socialisme (il date de 1938). Il éclaire et met en ordre les schèmes et le vocabulaire théologique et théosophique de Schelling, empruntés surtout à Cœtinger et à Baader. En l'absence d'un lexique et d'une véritable édition critique, l'essai de Habermas peut rendre d'inappréciables services, et il serait souhaitable qu'il fût publié. Mais l'auteur a l'air d'admettre sans discussion l'idée d'un échec de la tentative de Schelling — celle des *Weltalter*, — comme conséquence d'une *Zwiespältigkeit* impossible à résorber. Schelling a manqué d'audace : il n'a pas osé engager totalement l'Absolu dans l'Histoire, il n'a pas réussi à penser de façon cohérente le rapport de Dieu et de l'Histoire : « Le Dieu historique est historique, mais pas Dieu ; et le Dieu éternel est Dieu, mais pas historique. » Dès la seconde épreuve des *Weltalter*, Schelling sacrifie l'historicité à l'absoluité, il recouvre « la blessure ouverte de l'histoire dans le cœur de la divinité » ; et toute la dernière philosophie est « l'enceinte de remparts » dans laquelle il s'enferme pour y mourir « dans son erreur comme un Faust aveuglé ». Ces métaphores traduisent une déception. C'est que Habermas interroge Schelling avec un préjugé en tête : Schelling a trahi l'intuition de l'existence, de l'historicité, qui annonçait et devançait la philosophie de Heidegger. Il ne faut pas chercher ailleurs que dans cette avance sur son temps la cause de l'égarement de Schelling et de l'interruption des *Weltalter*.

La thèse importante et difficile, abstruse même, de Walter Schulz, qui reprend à fond le problème de l'évolution de Schelling et de sa physiologie historique, est précisément dirigée en grande partie contre les tenants de la *Forschung* récente, celle qui situe l'acmé de Schelling à l'époque des *Untersuchungen* et des *Weltalter*. Elle est si radicale dans son intention, si autoritaire dans sa présentation, qu'on ne peut esquiver, vis-à-vis d'elle, l'assentiment ou la réplique. L'ouvrage n'est pas polémique. Mais Schulz a continuellement en point de mire Fuhrmans, choisi comme représentant de l'interprétation aujourd'hui courante des deux philosophies hétérogènes. En effet, il n'accepte pas qu'il y

1. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Diss. Bonn, 1938. Konrad Tritsch Verlag, Würzburg-Aumühle, 159 p.

ait une rupture béante dans la philosophie de Schelling. Celle-ci est, de part en part, un effort réussi pour mener l'Idéalisme allemand, c'est-à-dire la pensée de la subjectivité, à sa résolution ; elle est une « explication » intraïdéaliste de Schelling avec lui-même et avec Fichte et Hegel. Non pas que Schulz conteste l'évolution de Schelling, ce serait trop de paradoxe ! au contraire, l'œuvre de Schelling n'est que recherche, mouvement, transition, fluidité. Mais cette recherche est unique, continue et cohérente. Le développement de Schelling est unilinéaire et même retiligne, et sa démarche est un progrès à travers les tâtonnements. Le point d'arrivée chronologique est réellement un terme, et il se raccorde logiquement au point de départ. La Philosophie de la Mythologie et de la Révélation marque l'aboutissement d'une longue quête, elle inscrit le point final et pour ainsi dire l'eureka d'une démarche sans cesse reprise et relancée, elle *achève* véritablement la recherche. Et les « époques » qui, pour d'autres interprètes, figurent des sommets, se trouvent dénivellées et mises en perspective — réduites à des impasses ou annexées à la préparation de la dernière philosophie, dont le critère est la distinction explicite des deux seuils positif et négatif. Ainsi la philosophie de l'Identité constitue un arrêt provisoire, une friable harmonie, la philosophie de l'Art est « une géniale solution d'embarras », l'écrit sur la liberté et les brouillons des *Weltalter* des explorations manquées : « les esquisses des *Weltalter*, Schelling lui-même les a toujours retirées... car que toute la beauté de la langue poétique ne remplace pas la force de la pensée, Schelling même le savait mieux que personne ¹ ». Car l'unité de la philosophie de Schelling est celle d'une interrogation permanente sous tous ses avatars, et non d'une réponse : la question de la pensée, de la limite du savoir. Comment accorder le *Was* et le *Dass*, la forme de la raison et son contenu, comment atteindre par la raison l'issue à l'impasse de la raison ? C'est le problème idéaliste type de l'im-médiateté et de la médiation, assujetti à la méthode également idéaliste de l'*Aufhebung* (dépassement) médiatisante. Schelling met près de quarante ans à trouver la solution : c'est la philosophie positive. Elle consiste à dire que la Transcendance est transcendance de la raison. La raison pose Dieu hors d'elle-même comme la pure automédiation, la pure activité, parce qu'elle est elle-même l'automédiation médiatisée. En termes plus abstraits : l'autoposition de la raison est l'extraposition de l'Absolu, et l'autoposition de l'Absolu est la déposition de la raison (*Herabsetzung*). La charnière de ce double mouvement est l'« extase », saisissement existentiel qui marque la césure des deux philosophies. Mais l'extase n'interrompt pas le circuit de la médiation ou de la subjectivité. Elle y est intégrée comme le signe de la puissance brisée de la raison. Philosophie

1. W. Schulz, dans sa conférence de Bad Ragaz, qui résume son livre et porte le même titre, *Verhandlungen...*, p. 254-255.

négative et philosophie positive se comportent comme envers et endroit, l'une est empirisme *a priori*, régressif, l'autre est apriorisme empirique, empirisme progressif. Le choc en retour de l'Absolu est éprouvé automatiquement comme la nécessité de l'impulsion rationnelle (*Fortbestimmung*). Schulz rive sa démonstration inflexible au pivot du problème de Dieu : Dieu et la raison sont indissociables, Dieu est non pas un satellite, mais l'Autre de la pensée pensante, médiatisante, qu'elle ne peut penser, puisqu'il est l'inobjectif par excellence, mais sans lequel elle ne peut se penser. La raison ne peut déplier correctement son chemin — la réflexion immanente sur soi — qu'en s'avouant mise en branle par l'Absolu inobjectivable. Mais cet *Absolu* de la raison est l'Absolu *de la raison*, et la dialectique idéaliste triomphe à l'instant où elle sombre. Le mot d'aliénation est ici sans emploi.

En effet — c'est l'autre conclusion majeure de l'ouvrage de Schulz — le terme de la démarche de Schelling est aussi l'accomplissement, la *Vollendung* de l'Idéalisme. Il faut réviser la hiérarchie Fichte-Schelling-Hegel en plaçant Schelling au bout de la rangée ; car il a jalonné le processus idéaliste — la réflexion absolue — au delà de Hegel, auquel il reproche comme un injustifiable fait du prince la décision de l'Idée d'entrer dans l'Histoire. Schelling avance plus loin que Hegel, dès lors qu'il met en cause et thématise l'autoposition et l'autoréalisation de l'Absolu. Par là il ferme la marche d'une grande aventure de la pensée humaine, inaugurée par Kant et poursuivie par Fichte ; il recourbe sur elle-même la ligne de la « philosophie de la subjectivité » : la question qu'il pose et qu'il résout inclut dans sa spirale le cercle du savoir absolu. Aussi n'est-ce pas à Hegel, mais à Schelling, que l'on doit rattacher directement les philosophies postidéalistes, celles de Kierkegaard, de Marx, de Nietzsche et de Heidegger. La problématique de la subjectivité, achevée par Schelling, est suspendue au-dessus de leurs têtes, comme leur inéluctable présumé. Elles gravitent dans l'orbite tracée par Schelling, d'où nous ne sommes pas encore sortis. C'est pourquoi Schelling est le précurseur des philosophies de l'existence non au sens courant d'une rupture avec les systèmes rationnels, mais au sens inaccoutumé d'une autonégation, d'une autolimitation de la raison. Les philosophies postérieures tournoient dans le cycle de la raison refermée sur sa finitude. Mais la philosophie de Schelling n'entrave pas l'avenir, elle laisse le champ ouvert et libre ; et la possibilité demeure offerte d'inventer de nouveaux rapports, d'avancer vers ce qui est encore innommé, et qui ne peut d'aucune manière être anticipé dans un programme.

On le voit, la thèse de Schulz déborde volontairement l'« interprétation intérieure » de Schelling, et elle est solidaire d'une mise en facteurs de la philosophie moderne sous l'indice de la subjectivité. Schelling occupe une place de choix sur la trajectoire de la métaphysique occidentale, conçue comme un événement dont Heidegger a circonscrit les époques

et les lieux. La discussion de cette vue générale nous entraînerait trop loin. Mais que vaut l'image passablement révolutionnaire de la philosophie de Schelling ? Elle séduit par sa rigueur méthodique : Schulz emprunte d'emblée le chemin de crête de la réflexion radicale, et s'y maintient constamment. Elle prend au sérieux, comme rarement on l'avait fait, les exposés somme toute limpides de la philosophie positive, et elle tire au clair le prétendu antagonisme des deux philosophies : l'effort de Schelling acquiert une tenace unité de visée et de structure. Surtout elle incite à revoir de près la relation controversée Schelling-Hegel. Mais, tout bien examiné, on se demande si Schulz a fait plein droit à la mouvante complexité de Schelling, s'il n'a pas en quelque sorte forcé la main à son auteur. Sans doute, la thèse de Schulz est d'abord une épure, ou une armature, une espèce de « grille » composée en vue de déchiffrer une signification : elle laisse intact le principe des enquêtes érudites et peut coexister sans peine avec elles. Mais la rigidité de l'interprétation tend à censurer des aspects éclatants, elle pratique des coupes sombres dans la diversité des aperçus, qu'elle décante et réduit jusqu'à l'exténuation. C'est une clef plus solide que fine, et qui tord, si j'ose dire, des serrures qu'une autre lecture redresse. Schelling, au long des années, s'est, en effet, critiqué, mais il s'est surtout approfondi. Il n'est pas sûr que la roue dialectique, la dominante rationnelle de la dernière philosophie, invalide ou même contrebalance la spéculation théologique et mythique des *Untersuchungen* et des *Weltalter*. La surveillance de la raison s'exerce sur une connaissance antérieure qui est hors de cause. Autrement dit, on est tenté de reprendre Schulz moins sur ce qu'il affirme — et qu'il étaye solidement — que sur ce qu'il omet. Des notions comme celles de Révélation, de liberté, de Mal, etc., ne peuvent être estompées sans dommage. En tout cas, l'ouvrage de Schulz présente un faisceau d'objections aux partisans de l'ambivalence de la philosophie schellingienne : on pourra le réfuter, non l'ignorer.

L'orientation imprimée par Schulz guide également la conférence de W. Szilasi, prononcée à Bad Ragaz ¹. Le dessein profond de Schelling a été la constitution d'une « métaphysique transcendantale », ou d'une ontologie du Moi pur et de la liberté, cette entreprise étant conditionnée historiquement par le projet initial d'unir le dogmatisme et le criticisme. Comme Schulz — et, dans une certaine mesure, comme Plessner ², — Szilasi rejette la mutuelle extraposition du Moi et du Monde, propre au kantisme, et il rassemble pour ainsi dire sur le Moi pur, intangible, le réseau des relations objectives intramondaines. C'est donc la subjectivité, la liberté, qui est au centre de la « métamorphose du monde ». L'essence de l'homme, c'est la liberté, une liberté capable inépuisable-

1. *Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens*, Verhandlungen, p. 51-67.
2. *Das Identitätssystem*, Verhandlungen, p. 68-84.

ment du devenir du monde. Il ne faut donc pas demander : *Was ist der Mensch ? Qu'est-ce que l'homme ?* mais : *Wer ist der Mensch ? Qui est l'homme ?* quel est son niveau de liberté, sa valeur ? comment agit-il et se comporte-t-il ? L'accent tombe sur la liberté anthropologique, et l'idéalisme se présente comme une « unité fermée ». On rejoint par un biais les conclusions de Schulz, et l'exposé se clôt d'ailleurs sur une allusion à Heidegger.

Il est remarquable, en effet, que plusieurs interprètes récents fassent avant tout état de la structure anthropologique inhérente à la philosophie de Schelling, et regroupent leurs analyses sur Heidegger, considéré comme l'authentique donneur de sens de l'Idéalisme. C'est le cas, par exemple, d'études limitées comme celles de R. Hablützel et de W. Wieland. Elles présupposent, d'autre part, l'unité interne de la réflexion de Schelling.

Hablützel examine le problème de la connaissance. Sans contester la légitimité d'une présentation par stades chronologiques, il choisit la voie de la continuité systématique ordonnée d'après une impulsion logique fondamentale — méthode qui lui semble vérifiée précisément et justifiée par la théorie de la connaissance. Dans cette hypothèse, la philosophie positive est délibérément laissée de côté, parce que son intérêt ne relève plus de la métaphysique de la connaissance : celle-ci est achevée avec la philosophie négative, promue en « science de la raison », et ses principes ne bougent plus dans les développements ultérieurs. Hablützel n'en fournit pas directement la preuve, mais il montre incidemment que, sous la modification des langages, les acquisitions de l'« histoire de la conscience de soi » sont inamovibles. La matière demeure si la forme se perd. L'étude du problème de la connaissance humaine indique que Schelling, parti des prémisses kantienne et fichtéenne, a le premier joint la métaphysique et la théorie de la connaissance. Il n'y a plus ces termes séparés, le monde et l'homme, la chose et la conscience, les objets connus et le sujet connaissant. La raison n'est pas double, tournée vers la science et vers la pratique, vers le réel et vers l'idéal, mais sise en deçà, identité, réciprocité de son apparition et de l'apparition des phénomènes (ou de la conscience). Il en résulte que la conscience est au sens le plus strict un problème *anthropologique*, c'est-à-dire qu'elle s'origine dans la liberté humaine : « La conscience humaine est conçue comme le lieu et le théâtre du Cosmos à la cime de son processus, de sorte qu'anthropologie et cosmologie fusionnent dans une théorie de la conscience, comme l'emplacement où, pour ainsi dire, le noyau le plus intime et le centre moteur de l'Histoire cosmique et humaine vient à se manifester (*in die Epiphanie tritt*) » (p. 7). Cette notion dynamique et potentielle de la réalité — pour Schelling rien n'est statique en principe, — la continuité entre les niveaux de la conscience, le devenir et la métamorphose du monde, l'intensification (*Steigerung*) indéfinie de la

liberté, reproduisent le signalement de la « métaphysique transcendante » esquissé par Szilasi dans son article.

L'opuscule dense et ardu de W. Wieland aborde une des notions les plus importantes et les plus complexes de Schelling, le temps, mais seulement en fonction des *Weltalter*. Bien qu'il juge sévèrement les travaux de Fuhrmans et de Habermas, il découvre comme eux, dans le monument inachevé de Schelling, une dualité ruineuse, mais sous une incidence différente. Schelling, d'après Wieland, a discerné la temporalité humaine originelle, avant l'auteur de *Sein und Zeit*. Mais il n'a pas été intégralement fidèle à cette intuition, elle s'est heurtée à une métaphysique de la volonté, qui a submergé l'instance anthropologique. Wieland enregistre le fait de cette collision, mais il s'abstient d'en approfondir les raisons. Aussi son étude, si persuasive, si énergique dans la première partie, déçoit-elle dans la seconde, celle qui concerne l'élaboration des *Weltalter*. Cependant elle aura établi d'une manière très pénétrante la modernité des aperçus de Schelling sur un problème fondamental.

C'est encore l'anthropologie qui sert d'axe de référence à l'*Interpretazione di Schelling* de Giuseppe Semerari, dont le premier tome seulement est paru, couvrant la période des débuts jusqu'en 1802. Ce livre complète dignement l'excellente contribution italienne aux recherches schellingiennes ¹. Sur un premier volume, il est difficile de préjuger des résultats, mais la ligne d'interprétation est déjà nettement dessinée. Semerari entreprend l'essai d'une synthèse entre les deux tendances des études actuelles : d'une part, l'insistance sur le milieu et les influences, qui fait de Schelling le reflet ou plutôt le miroir de son époque ; d'autre part, l'accent mis sur l'unité foncière d'une pensée greffée au nerf d'une seule question. Cette question, telle que la formule Semerari, concerne l'homme, le fini. Comment assurer la consistance du fini, donner du poids à la liberté et à la moralité humaines, en face de l'Absolu ? Ce problème est l'élément moteur de la spéculation de Schelling. Dès le début, Schelling a voulu sauvegarder et mettre en relief l'irréductibilité de l'homme, de l'existence éthique et finie. C'est là une ouverture inhabituelle, et pourtant lumineuse, sur le projet de Schelling ; et il est surprenant que, jusqu'à présent, la critique ait en somme très peu utilisé les nombreux matériaux éthiques, juridiques et politiques de l'œuvre du philosophe de Leonberg. Cette lacune, toutefois, vient d'être en grande partie comblée par l'ouvrage clair et très bien documenté d'Alexander Holler-

1. Qui comprend, par exemple, l'important livre de Susanna Drago del Boca : *La Filosofia di Schelling* (G. C. Sansoni Editore, Firenze, 1943, 464 p.), et une étude d'Arturo Massolo qui fait autorité : *Il primo Schelling* (G. C. Sansoni Editore, Firenze, 1953, 182 p.). Également : Emilia Nobile. *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling* (2^e éd., Napoli, R. Pironti 1953, 197 p.).

bach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling* ¹ — et il ne faudrait pas oublier la remarquable dissertation inédite de J. Kampffmeyer ², qui contient tant de précieuses indications sur la pensée politique de Schelling. Semerari, qui s'inspire d'ailleurs de Hollerbach, ne fait donc pas cavalier seul ; et comme ses quelques prédécesseurs en ce domaine frontalier, il est préoccupé d'entrelacer méthodiquement le fil de la réflexion aux données biographiques.

Semerari s'emploie à retracer l'itinéraire cohérent de la philosophie schellingienne. Dans la pensée de Schelling, le sort du fini, de l'anthropologie, est lié à la conception de l'Absolu, et il est d'autant mieux garanti que l'Absolu est plus mobile et inséré dans le réseau des relations scientifiques. En effet, la physionomie de l'éthique se détache sur le fond de l'intuition de l'Absolu, et la représentation latente d'un Absolu-substance agit comme un facteur de résistance ou de retardement. Pendant toute la période qu'analyse Semerari, la visée de Schelling bat, oscille entre l'Absolu hypostasié et l'Absolu organique et relationnel, entre la métaphysique théologique et l'« hypothèse de travail » méthodique tirée de la réflexion sur la science. Il faudra bien des années et des tribulations pour que s'éloigne du champ de vision de Schelling l'ombre de l'Absolu, et que se forme la conclusion antihégélienne que le rationnel n'épuise pas le réel. Car la polémique avec Hegel, non moins que la crise introduite par *Philosophie und Religion*, a contribué à la solution. Nous n'avons donc pas affaire à un Schelling simplifié et pour ainsi dire monochrome. L'interprétation souligne, au contraire, l'étonnante diversité de Schelling. Semerari relève des expressions et des propositions, qui inaugurent « avant la lettre » l'existentialisme et la Phénoménologie. Par là il se rapproche de W. Schulz, qu'il cite peu. Mais tandis que ce dernier referme l'Idéalisme sur lui-même et conjure la réflexion contemporaine dans le cercle magique tracé par l'automédiation de la raison, Semerari, lui, creuse des brèches dans le problématique idéaliste pour y prélever les présages d'une autre mode de philosopher.

Ces contrastes dans la proximité sont exemplaires. Ils témoignent qu'il est difficile non seulement de tenir la balance égale, mais encore de choisir entre l'« interprétation intérieure » et l'interprétation téléologique, *geistesgeschichtlich*, ou entre la reconstruction par concepts et la reconstitution par conditionnements. Lorsqu'il s'agit d'un penseur comme Schelling, la diversification est extrême. Les lectures tendent à se neutraliser ou à s'exclure, plutôt qu'à s'additionner. La ligne de démarcation subjective entre les historiens et les esprits spéculatifs accroît alors les divergences. En réalité, les travaux érudits sont irrem-

1. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1957, 354 p. Pour l'interprétation générale du développement de Schelling, Hollerbach se rallie à l'opinion de Fuhrmans.
2. *Schelling und Deutschland*, Diss. Heidelberg, 1939, 602 p. Kampffmeyer, élève de Jaspers, a été tué à Léninegrad en 1941.

plaçables, à condition qu'ils ne soient pas infléchis par une norme contestable d'interprétation, dont on peut heureusement faire abstraction. Ainsi, les monographies d'Ernst Benz, de Friedemann Horn, de Walter Heinrich ¹, par exemple, et, bien entendu, la part de Schröter et celle de Fuhrmans. Malgré la disparition du *Nachlass* de Munich, il y a encore de beaux jours pour une *Forschung* dont le bilan est déjà considérable, bien qu'il nous manque encore une grande étude biographique, équivalente de l'ouvrage de Haering sur Hegel. L'œuvre de Schelling ressemble à une forêt vierge (Zeltner), et des rideaux d'arbres nous l'avaient trop longtemps dissimulée ! En sens inverse, l'orientation spéculative, sans exercer un monopole, doit épargner à l'érudition de vaines enquêtes et l'empêcher de mélanger la paille et le grain. Un grand philosophe médite dans la solitude, et s'explique avec ses pairs ; et bien des rapprochements n'effleurent que la surface. Après la brillante réfutation purement théorique de Schulz, on ne voit pas comment on pourrait conserver l'idée de Schelling chef de file du *Späidealismus*. En revanche, on ne saurait exagérer l'attention portée à la discussion avec Fichte, avec Hegel et, selon le vœu de H. Knittermeyer, avec Kant ².

Au moment où, dans un clair partage des tâches et des disciplines, s'ébauche malgré tout un consensus, on mesure l'aberration d'une vue unilatérale et préconçue, en lisant le long chapitre sur Schelling de G. Lukács dans *Die Zerstörung der Vernunft*. Le critère partisan, le ton polémique, avec leur obstination monotone, désarment la contradiction * ; et pourtant, tout n'est pas inexact dans les affirmations de Lukács. L'objectivité neutre n'est pas non plus satisfaisante, et c'est pourquoi l'élégant ouvrage que Hermann Zeltner a consacré à Schelling ne pénètre pas véritablement dans la pensée vivante du philosophe. L'alignement des grandes notions schellingiennes donne bien une totalité, mais une totalité inerte et, à la limite, ce « blanc sans forme » dont parle Hegel.

En réaction contre le tronçonnement de jadis, les schellingiens d'aujourd'hui affirment presque unanimement l'unité de la philosophie de Schelling, fût-elle l'identité des différences. Mais cette unité coexiste avec une évolution manifeste : la philosophie de Schelling ne se résout ni en un seul, ni en chacun de ses moments singuliers. Aussi la forme donnée à l'unité varie-t-elle avec les interprètes. Puisque ce n'est pas la

1. Ernst Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich-Stuttgart, Rhein Verlag, 1955, 120 p. ; *Schellings theologische Geistesansichten*, Akad. der Wiss und der Lit. im Mainz. Abhandl. der Geistes, und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1955, n. 3, p. 232-306, et *Verhandlungen...*, p. 179-201 ; Friedemann Horn, *Schelling und Swedenborg*, Zürich, Sw edenborg-Verlag 1954 ; Walter Heinrich, *Schellings Lehre, von den letzten Dingen*, Salzburg, Stifterbibliothek, 1955, 92 p.

2. Pour le rapport de Schelling à Kant et à Fichte, on se reportera aux ouvrages déjà cités de Massolo et de Hablützel, et, en outre, au livre très récent de Pasquale Salvucci, *Grandi interpreti di Kant. Fichte e Schelling*, Urbino 1958, 147 p. On trouvera une recension critique de ce livre, comme aussi du chapitre de Lukács, dans A. Bausola, *Sul modulo economicistico-materialista di lettura del primo idealismo romantico* (Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, mars-avril 1959, p. 161-172).

permanence d'un langage ou d'une construction, est-ce la persistance d'une intuition ou d'une intention et d'une visée, la solidité d'une structure ou d'une méthode, l'aiguillon d'une recherche, est-ce la figure d'une époque ? Toutes ces conjectures s'avèrent plausibles, et le rythme concentration-déploiement, systole-diastole, dont Schelling fait une loi de l'existence, leur est applicable. Il est vrai également que Schelling recommence chaque fois à zéro, et que chaque fois il évalue et repère sa position et le chemin parcouru. A partir de là, on peut élire un poste privilégié d'observation, et dessiner en fonction de lui la trajectoire.

La multiplicité des interprétations est en même temps une preuve de richesse et une preuve de faiblesse. Une preuve de richesse, car elle atteste l'amplitude des perspectives ouvertes, l'étagement des plans, la genèse active et la profusion des idées. Mais une preuve de faiblesse, car on n'ose pas soutenir que Schelling a toujours été parfaitement « maître de ses pensées », selon l'expression chère à Jaspers ; et plus d'un lecteur partagerait l'avis d'un bon juge, H. Knittermeyer, avouant qu'à la longue le commerce de Schelling laisse une certaine déception. Il reste que Schelling est grand parmi les grands ; et l'intérêt ranimé autour de sa personnalité et de son œuvre rachète l'injuste oubli de son siècle sans doute trop jeune pour le lire.

XAVIER TILLIETTE.