

Ignacio FALGUERAS SALINAS

LE PROBLÈME DU PASSAGE CHEZ SCHELLING

1. Présentation

De même qu'une colline ne peut exister sans vallée, tout passage comporte une séparation comme condition de possibilité : s'il n'y a pas de séparation, il ne peut y avoir de passage. Mais c'est que passer signifie positivement dépasser, ou tenter de dépasser, cette séparation venant, au moins, de l'un des termes séparés. En ce sens, passer c'est aller de soi-même là-bas, c'est partir en direction de ce dont on est séparé. Par ailleurs, si la séparation ne se trouve pas entre des termes égaux, cela veut dire qu'elle n'est pas réciproque, par conséquent que son dépassement de la part de celui qui tente de passer sera ou bien une descente ou bien une ascension (un dépassement). Tout passage, spécialement ce dernier, présente ses problèmes, mais ils se font plus aigus lorsque la séparation est interprétée comme *opposition* des termes séparés. Ce type de problèmes relatifs au passage n'est pas de récente invention, mais il est presque aussi ancien que le philosophe, partagé par les Anciens et les Modernes. En réalité il se présente partout où s'établit un dualisme, c'est-à-dire lorsque les termes distincts sont compris comme des termes opposés : unité-pluralité, mouvement-repos, éternité-temps, corps-âme, etc... Cependant, il convient de noter qu'il existe une différence entre la présentation moderne et la présentation grecque du problème : les Anciens le présentaient comme un problème essentiellement métaphysique, les Modernes comme un problème essentiellement anthropologique. Ainsi la présentation métaphysique des Grecs rencontre la problématique du passage entre les éléments, entre le mouvement et le repos, entre l'être et le non-être, entre la réalité des idées et la réalité physique, entre l'un et la pluralité ; la présentation moderne rencontre, quant à elle, la problématique du passage entre les termes des dualités

Schelling

sujet et objet, âme et corps, devoir et être, liberté et nécessité, histoire et nature.

Or entre la présentation moderne et la présentation antique se situe la philosophie d'Occam, laquelle – par une grave erreur – introduisit l'opposition entre Dieu et les créatures, opposition qui, pour être certaine, devait naturellement être l'opposition maximale, et son dépassement donna lieu au problème du passage par excellence. C'est à cette présentation hyper-problématique que je me réfère lorsque je parle du *problème du passage* : si Dieu est opposé aux créatures, comment sera-t-il possible de franchir la séparation, de s'élever jusqu'à lui ?

Si Descartes et Malebranche n'ont pas affronté directement le problème du passage dérivé de l'opposition entre Dieu et les créatures, sinon qu'ils furent en quelque sorte emportés par lui, les philosophies de Spinoza et de Leibniz ont en revanche procédé à une présentation métaphysique qui, ou bien élimina à la racine le problème du passage pour poser Dieu comme cause immanente de toutes choses – ce qui est le cas de Spinoza –, ou bien le réduisit au passage de l'être de l'essence finie (ou possibilité) à l'être de l'existence (ou effectivité) également finie – comme c'est le cas de Leibniz.

La présentation de Spinoza, sans doute la plus drastique, et qui était restée pendant des années dans l'oubli, fut de nouveau portée à la considération philosophique par une dispute particulière, surgie elle-même après la mort de Lessing, entre deux de ses amis, Mendelssohn et Jacobi, autour du spinozisme de sa pensée. L'interprétation de la pensée de Spinoza faite par Jacobi influença tout spécialement la pensée de Schelling, lequel, dans l'une de ses premières œuvres philosophiques, les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et sur le criticisme* (1796), écrites alors qu'il avait vingt et un ans, déclare la chose suivante : « L'affaire capitale pour toute philosophie consiste à résoudre le problème de l'être-là du monde ; c'est cette solution que tous les philosophes ont travaillée, si différentes qu'aient pu être les formulations qu'ils ont données du problème lui-même. C'est en ce point que celui qui veut exorciser l'esprit d'une philosophie doit le faire. / Lorsque Lessing demanda à Jacobi ce qu'était, pour lui, l'esprit du spinozisme, ce dernier répliqua : ce n'est rien d'autre que l'antique *a nihilo nihil fit*, que Spinoza se mit à

méditer en partant de concepts plus abstraits que ceux des philosophes de la Kabbale et d'autres avant lui. Conformément à ces principes plus abstraits, il découvrit que, chaque fois qu'un engendrement a lieu dans l'infini [...] un quelque chose <aliquid> se trouve posé qui est tiré du néant. « *Il rejeta donc tout passage de l'infini au fini* » [...]. L'esprit du spinozisme ne saurait –me semble-t-il– être mieux appréhendé. Je crois que ce passage de l'infini au fini constitue précisément le problème de toute philosophie, et pas seulement d'un système particulier ; et même que la solution de Spinoza est l'unique solution possible, mais que l'interprétation qu'elle a dû recevoir à travers son système, ne peut appartenir en propre qu'à celui-ci, et qu'un autre système peut encore lui réserver une autre interprétation. [...] Aucun système ne peut réaliser ce passage de l'infini au fini ; certes il est toujours possible de se contenter de jouer avec les idées, mais il reste que cela ne nous avance pratiquement à rien ; aucun système ne peut combler l'abîme qui s'est creusé, et établi entre eux. Voilà ce que je présuppose à titre de résultat, sinon de la philosophie critique, du moins de la Critique de la raison pure, qui vaut pour le dogmatisme aussi bien que pour le criticisme, et qui doit être également évident pour tous les deux. [...] Sans doute, la philosophie ne peut pas passer de l'infini au fini, mais à l'inverse elle peut passer du fini à l'infini. L'effort interdisant tout passage de l'infini au fini, devient par là même le moyen-terme susceptible de les réunir, même pour la connaissance humaine. Afin qu'il n'y ait aucune possibilité de passage de l'infini au fini, la tendance à l'infini doit en effet être intrinsèque au fini lui-même, l'effort éternel visant à se perdre dans l'infini »¹.

1. SW.I, 313-5 ; voir traduction française dans le recueil des *Premiers Écrits*, pp.184-6. En proposant ce texte comme guide de ma recherche, j'ai l'intention d'indiquer que le problème du passage par antonomase est pour Schelling celui du passage entre l'infini et le fini. Le passage entre l'infini et le fini n'est pas un passage particulier, mais c'est le passage *kat'exojen*. Par conséquent, je ne suis pas d'accord avec la thèse de l'intéressant travail de J. JANTZEN (« Jenes übertreten vom Subjekt ins Objekt », Zum Problem des Übergangs bei Schelling, dans *Una mirada a la filosofía de Schelling*, éd. Arturo Leyte, Universidad de Vigo, Vigo, 1999), thèse selon laquelle, chez Schelling, le passage serait sans plus « immer vom Subjektiven zum Objektiven » (p.41). La formulation des

Schelling

Le texte est si éloquent que j'ai cru nécessaire d'en reprendre les moments essentiels. Schelling considère le problème du passage comme le problème par excellence de toute la philosophie. Non seulement il partage avec Jacobi son interprétation du spinozisme, mais, même avec Spinoza, le refus du passage. Cependant, il ajoute une modification particulière : il introduit, quant à lui, le passage du fini à l'infini. Le sens du spinozisme atteint une hauteur éthique lorsqu'il se comprend comme l'effort de s'annuler par soi-même dans l'infini², et en ce point coïncide avec le sens du criticisme, lequel, selon Schelling, au lieu de proposer la devise négative « annule-toi par toi-même! », propose positivement cette autre : « s'efforcer à l'ipséité immuable, à la liberté inconditionnée, à l'activité sans limites. Sois ! Telle est la suprême exigence du criticisme »³.

Le problème du passage possède donc deux dimensions chez Schelling. D'un côté, il entraîne l'impossibilité d'un passage de Dieu aux créatures, laquelle se trouve comprise aussi bien chez Spinoza⁴ que chez le premier Schelling comme un refus de la création *ex nihilo*. Mais, d'un autre côté, il admet, à la différence de Spinoza, et de l'interprétation de Jacobi, un passage du fini à l'infini. Un tel passage, qui introduit une relation asymétrique entre Dieu et la créature, est plus problématique et constitue le noyau initial vers lequel se dirige l'effort spéculatif de Schelling. En effet, pour qu'il puisse y avoir passage du fini à l'infini, il semble que le fini doive se

extrêmes du passage *général* varie chez Schelling (par exemple : immanence-transcendance ; identité-différence ; éternité-temps ; acte-puissance ; négatif-positif), mais toutes ces variations peuvent être résumées dans les termes infini-fini, chose qui n'arrive pas avec les termes *subjectif-objectif*, sinon que les références conceptuelles à ces derniers changent, à leur tour, selon les cas. Il n'est pas nécessaire de convertir un passage particulier en passage général, puisque Schelling possède les termes appropriés aux uns et aux autres. On pourrait, par ailleurs, interpréter Schelling (en sortant de sa pensée), chose tout à fait légitime mais qui est hors de mon propos dans ce travail qui consiste à comprendre Schelling.

2. SW.I, 315-6.

3. SW.I, 335.

4. *Cogitata metaphysica*, II, ch.X, Carl Gebhardt, Heidelberg, 1972, I, 268-9.

donner comme séparé ou à distance de l'infini, point vers lequel il doit passer. Mais ceci impliquerait ou bien que le fini est antérieur à l'infini, ou bien, au moins, simultané avec lui ; seul cette dernière possibilité doit être prise en compte, étant donné que la première n'est pas admissible.

Mon intention dans ce qui va suivre, en prenant au sérieux les grandes intuitions du jeune Schelling, c'est d'essayer d'exorciser l'esprit de sa philosophie à l'aune du problème du passage comme il l'a lui-même suggéré. Et, puisque le problème a deux dimensions, je partirai, pour réaliser ce projet des solutions initialement données au problème du passage du fini à l'infini, pour aller jusqu'à l'admission finale d'un passage de l'infini au fini. Je diviserai ce cheminement en trois parties : 1) les premières versions, 2) le grand changement, et 3) le résultat final.

2. Les premières versions du principe d'intransitivité

Comme nous venons de le voir, dans les *Lettres philosophiques* Schelling réalisa un essai de synthèse entre le spinozisme et le criticisme comme philosophie transcendante. Son propos était clairement de donner raison pour l'essentiel à Spinoza, mais en laissant une porte ouverte à Kant et à Fichte : il n'existe pas de passage de l'infini au fini, mais il en existe un du fini à l'infini. Cette addition finale est la nouveauté de Schelling au regard de l'interprétation jacobienne, et elle nous indique que, si elle exclut complètement la possibilité de tout passage de l'infini au fini, elle utilise néanmoins la notion de passage dans le domaine du fini, comme l'avaient fait Kant, puis Fichte⁵.

5. Ce qui est manifeste dans le cas de Kant. La philosophie de Fichte est également pleine de passages, mais tous sont dans l'immanence du Moi, de laquelle il est impossible de sortir : même le monde de l'expérience sensible, qui est compris par la religion comme un monde étranger à l'esprit, se trouve fondé et expliqué dans sa philosophie par le monde de l'esprit ou du Moi (cf. *Über das Verhältnis der Logik mit der Philosophie oder Transzendente Logik*, 1812, *Sämtliche Werke*, herausg. von I.H. Fichte, 1845-46, IX, 397-8). Chez le jeune Schelling, le passage du fini à l'infini inclut une grande variété de passages particuliers, dont on peut voir une exposition chez J. JANTZEN, *op. cit.*,

Schelling

a) Tout le travail du jeune Schelling s'est exclusivement attelé à expliquer ce second passage. La caractéristique essentielle du passage du fini à l'infini, c'est celle d'un effort, d'un élan interminable vers l'infini. Pour l'homme pareil effort a une portée morale et se reconnaît à la devise : » Sois! au plus haut sens du mot ; cesse d'être toi-même phénomène ; efforce-toi de devenir un être en soi !»⁶. Mais quelque chose de similaire vaut également pour le monde. Ainsi, dans la *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature* (1799), l'impossibilité du premier type de passage se trouve posée indirectement⁷, en même temps qu'il est affirmé catégoriquement que *le problème le plus élevé de la science est celui de la possibilité d'une exposition de l'infini dans le fini*⁸. La manière dont se résout dans cette œuvre un tel problème est la suivante : la nature, qui est une infinité empirique (qui peut seulement être conçue comme une activité empêchée à l'infini⁹), est uniquement active, *si dans chacun de ses produits se trouve l'élan d'un infini développement*¹⁰. Ainsi donc, il existe une tendance infinie dans la nature empirique comme en l'homme, et cette tendance est la manière dont le fini peut être et peut exprimer l'infini.

Peu après, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), il est proposé que le Moi, comme Moi, est absolument éternel, hors du temps¹¹ (c'est le Moi divin¹²), *mais dès qu'il*

p.41 sq.

6. SW.I, 247, §3. Traduction française par S. Bonnet et L. Ferry, dans les *Cahiers de philosophie politique*, Université de Reims, 1, 1983, p.98.

7. SW.III, 11. L'œuvre commence par un principe emprunté à la philosophie transcendantale : on ne peut pas dire que l'inconditionné soit, puisque l'inconditionné est l'être même, lequel ne peut s'exposer par soi-même complètement en aucun produit fini, mais dont, en même temps, tout être singulier est une expression déterminée. Que l'inconditionné ne puisse s'exposer comme tel dans un produit fini, voilà qui présente une ressemblance incontestable avec le refus du passage de l'infini au fini (le fini étant une expression partielle de l'inconditionné).

8. SW.III, 14.

9. SW.III, 16.

10. SW.III, 19.

11. SW.III, 396.

12. SW.III, 395.

entre dans le temps c'est un passage continu de représentation en représentation¹³, une série infinie de représentations à partir desquelles uniquement, par une brusque interruption arbitraire introduite librement par la réflexion, peut commencer la philosophie, à savoir celle qui a pour objet la naissance de la conscience¹⁴. En conséquence, le Moi fini est présenté ici comme une succession historique de passages qui vont de la conscience objective à l'action volontaire, dans une approximation progressive de l'infini, en parallèle avec la philosophie de la nature, et réfléchissant, telle une copie par rapport à son modèle, la synthèse originaire du Moi infini¹⁵.

En résumé, le jeune Schelling maintient le principe de l'intransitivité de l'infini au fini, mais il développe *de manière positive* le passage multiforme du fini à l'infini, passage qui se trouve compris comme une tendance insaturable du fini par le moyen de laquelle se révèle l'infini dans la totalité de la nature et de l'histoire.

b) À partir de 1801, on observe un changement : le refus du passage de l'infini au fini se maintient et se renforce si bien que disparaît le sens *positif* du passage inverse, de celui qui va du fini à l'infini. La découverte d'une formule générale avec laquelle on puisse synthétiser la réalité entière, tant physique qu'intellectuelle, qui fut le but de la première philosophie de Schelling¹⁶, conduit ce dernier à accentuer le primat de l'unité sur l'opposition, ce que traduisent le caractère absolu du système et la prépondérance décidée du spinozisme¹⁷. Il s'ensuit que le passage du fini à l'infini s'entend comme une auto-annulation de la finitude.

Entre 1801 et 1804, la position de Schelling peut se résumer dans les points suivants. Dieu est un et tout¹⁸, de telle

13. SW.III, 396.

14. SW.III, 397.

15. SW.III, 396-7 sq.

16. SW.III, 306.

17. SW.IV, 113, 120. Cf. SW.VI, 24-25 ; 53.

18. En effet, Dieu est Un et Tout (SW.VI, 174, §24, sq ; cf. IV, 118-9), et hors de Dieu il n'y a rien, Dieu étant l'absolue négation du rien (*Ibid.*, §8, 85) ; cependant, Dieu n'est pas le Tout parce qu'il n'y a rien en dehors de lui, mais parce que tout le possible est *effectif* en lui (*Ibid.*, 174, §24). La philosophie est l'exposition de l'Un comme Tout et du Tout comme

Schelling

sorte que le fini n'est rien en soi¹⁹. La seule existence réelle du fini est son existence en Dieu ; hors de Dieu le fini est pure apparence, solitaire et irréel pour soi²⁰. En Dieu rien n'advient, de Dieu rien ne provient²¹. C'est pourquoi la question de savoir comment les choses finies dérivent de Dieu manque de sens ; c'est, plus encore, la première erreur de toute la philosophie²².

Un (*Ibid.*, 176, §26). Que le Tout soit Un, cela signifie qu'il est absolument simple, c'est-à-dire non seulement ne procède pas par composition mais procède par la position de l'idée de Dieu, laquelle est justement ce Tout, à la différence du Tout apparent dans lequel l'infini s'ensuit de Dieu d'une infinité de manières (*Ibid.*, 175, §25). Que l'Un soit Tout, cela signifie que Dieu s'affirme lui-même d'une infinité de manières (SW.IV, 176, Erläuterung et §26). Mais Dieu n'est pas la cause du Tout, il est le Tout même. Le Tout ne devient pas, mais il est immédiatement donné avec Dieu et forme identité avec lui, de sorte qu'aucun Tout ne sort de Dieu (*Ibid.*, 177, §27. Cf. SW.IV, 129).

19. SW.IV, 119, §14 ; 125, §28 ; 133, §41, Anmerk. ; 132, §38, Seite 132. Anmerk. 1.

20. SW.VI, §33, Zusatz, Seite 117 et §34 Seiten 187 sq. Cette possibilité de vie séparée est appelée *defectio* ou *Abfall* par rapport à Dieu ou au Tout, et elle consiste dans le péché (*Ibid.*, 552, §307 ; 561, §311). Mais précisément pour cette raison, ne valent plus une moralité absolue ni une foi qui puissent être considérées comme mérite de la liberté individuelle (*Ibid.*, §§310-1, Seiten 555-560), puisque cette dernière est pure apparence ou néant de nécessité (*Ibid.*, §307, Seite 551). La véritable liberté consiste dans l'identité avec la nécessité (§§308-9, Seiten 553-5).

21. SW.IV, 119, §15 ; SW.VI, 160-1, §17. Ni le fini ni le temps ne possèdent de commencement (SW.IV, 222).

22. SW.VI, 161, §17, Anmerk. ; SW.IV, 119-120, §14, Erläuterung : « L'erreur fondamentale de toute la philosophie, c'est de supposer que l'identité absolue soit sortie hors de soi et de faire effort pour rendre compréhensible une telle sortie vers l'extérieur, quelle que soit la manière dont cela arrive. L'absolue identité n'a jamais cessé d'être, et tout ce qui est, considéré en soi, n'est plus l'apparence de l'identité absolue, mais *elle-même* ; et puisqu'en outre, la nature de la philosophie c'est de considérer les choses comme elles sont en soi (§1), en tant qu'elles sont infinies et que l'identité même est infinie (§14, §12), de sorte que la vraie philosophie consiste dans la démonstration de ce fait que l'identité absolue (l'infini) n'est pas sortie de soi-même, et que tout ce qui est est l'infinité même : un principe que de tous les philosophes, Spinoza seul a reconnu,

L'œuvre *Bruno* (1802) suppose une exception dans la manière de poser l'origine du fini à partir de l'infini, et bien qu'il soit question d'une séparation (*Absonderung, Trennung*), Schelling soutient que la réalité du fini est complètement identique à l'infini, et qu'elle n'est finie qu'idéalement ou *pour soi*²³. Nul être fini n'est *en soi* hors de l'absolu, tout être fini est seulement particulier *pour soi-même*²⁴. Et, puisque dans l'absolu, contrairement à ce qui se passe dans le particulier, l'être et le non-être sont immédiatement entrevus²⁵, l'existence finie possède son unique réalité dans les idées éternelles et à *égalité avec les choses non existantes*, de sorte qu'en dehors des idées toute existence est pure apparence. En accord avec cela, il est dit ouvertement plus loin que *dans le monde véritable*

bien qu'il n'ait pas donné une démonstration complète de ce principe ni ne l'ait exprimé assez clairement pour qu'il ne soit pas mal compris de presque de tous. » Bien que le verbe utilisé ne soit pas *übergehen* mais *heraustreten*, le sens du texte et l'allusion à Spinoza comme à l'unique philosophe qui ait découvert le principe du caractère intransitif de l'infini et de tout ce qui est infini, ainsi que l'affirmation catégorique de la tâche de la philosophie comme n'étant pas d'assister à la naissance de la conscience (SW.III, 397) mais de démontrer ledit principe, ne laissent pas le moindre doute sur ce fait qu'il s'agit d'une nouvelle glose d'un texte de Jacobi, cité quant à lui dans les *Lettres philosophiques*. Un peu plus loin le principe est énoncé de nouveau comme l'impossibilité que soit donné un point à partir duquel l'identité ait pu passer au singulier (SW.IV, §38, Seite 132, Anmerk.1). En strict accord avec ce qui précède, rien ne peut être annihilé (SW.VI, 179, §28, Zusatz).

23. SW.IV, 257-60 ; 258 : « Weil aber das Endliche, obschom..., jedoch so enthalten daß für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben zu nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiedenes Daseyn übergehen kann. »

24. SW.IV, 251 : « So ist also kein Endliches an sich außer des Absoluten, und nur für sich selbst einzeln. »

25. SW.IV, 251. Ainsi s'explique Schelling : Dieu est l'Un-père, en qui l'infini (qui est l'Esprit ou unité de toutes choses) et le fini (étant en soi égal à l'infini, étant pour soi, par sa volonté, un Dieu qui souffre et se soumet aux conditions du temps : le Fils) se trouvent compris en un seul acte de connaissance. Les trois sont un dans l'Un, et de cette manière le fini existe dans l'infini (SW.IV, 252).

Schelling

il n'y a aucun passage, [...] l'infini est toujours produit à partir de l'infini²⁶.

On pourrait certainement objecter que la doctrine de la *Ineinsbildung* (*Einbildung*) ou uni-formation de l'infini dans le fini, déjà introduite dans les *Fernere Darstellungen*²⁷, apparaît comme un passage de Dieu à la créature ou, pour le moins, comme une manière positive de comprendre la finitude. Cependant, il faut tenir compte de ce fait que l'uni-formation ou *Einbildung* fut introduite pour résoudre spéculativement le problème de savoir comment il convient d'exposer la totalité des choses dans l'absolu²⁸, c'est-à-dire le problème inverse, mais parallèle au problème de l'exposition de l'infini dans le fini. Le fini est dans l'infini comme *totalité* infinie, par conséquent comme infini. La *Einbildung* est *Einbildung des Ganzen*, uni-formation du tout dans l'essentialité, laquelle consiste dans une projection simplement idéale *pour soi*, jamais dans une essentialité *en soi*²⁹. En dehors de la totalité le fini n'est rien, et dans la *totalité* son être est pure relativité (non-être relatif), consistant dans un interminable renvoi des êtres finis les uns aux autres, justement comme chez Spinoza³⁰. Tout ceci exclut non seulement la possibilité du passage, mais aussi la positivité de l'effectivement fini³¹.

Malgré l'effort de Schelling, après les observations critiques d'Eschenmayer³², pour apporter une solution complète et définitive au problème du passage, s'ensuit dans *Philosophie et religion* une solution négative pour résoudre ce même problème. Bien sûr, le refus d'un passage continu, ou

26. SW.IV, 320 : « in der wahren Welt ist kein Übergang ; denn das An-sich ist die Einheit, welches [...] stets Unendliches aus Unendlichem schafft. »

27. SW.IV, 394. Le terme fut repris d'Oetinger, cf. Xavier TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, 1972, I, p.367. À propos de la traduction du terme, cf. *ibid.*, I, p.551 en note.

28. SW.IV, 391.

29. SW.IV, 398.

30. *Ethica* II, Prop.9, CG.II, 91-2.

31. Fini et effectif sont comparables, mais comme pure apparence ou nullité (SW.IV, 396-7).

32. SW.VI, 13, 18, 28.

émanation, de l'infini au fini est catégorique³³. Aussi est-expressément nié que les choses sensibles procèdent de l'absolu par *création* comme le prétend la religion populaire³⁴. Le fini n'est rien de positif, il est uniquement le côté de l'émiettement (*Selbstheit*) des idées, qui, en se séparant de son prototype, se convertit en *pure négation*³⁵. Cependant, dans l'œuvre il est proposé que la moralité consiste dans la tendance de l'âme à être une avec le centre (Dieu)³⁶ –en quoi paraît implicitement un certain passage du fini à l'infini³⁷, mais en quoi aussi il s'expose à Dieu en termes d'histoire³⁸. Plus encore, la *Wirklichkeit*³⁹ se trouve attribuée à la finitude, et elle

33. SW.VI, 35-6. Cf. VI, 38.

34. SW.VI, 39. Cf. VI, 41.

35. SW.VI, 62. Cf. 40-2. L'univers fini ne commence pas dans le temps ni ne commence (antinomie kantienne), parce qu'il est un pur non-être (*Ibid.*, 44).

36. SW.VI, 55-6. À la séparation du centre dans laquelle consiste la chute s'oppose la réconciliation ou dissolution dans l'absoluité qui est le grand programme de l'Univers et son histoire (cf.42-3 ; 63).

37. SW.VI, 44. Dans cette œuvre la *Einbildung des Unendlichen in den Endlichen* se trouve mentionnée dans les mêmes termes que ceux des *Fernere Darstellungen* (SW.VI, 34), mais la *Einbildung* (le temps) et la *Zurückbildung* (l'espace) se distinguent comme la négation et la négation de la négation (*Ibid.*, SW.VI, 45), pour ouvrir la porte au retour de l'âme à Dieu après le péché. Malgré tout, ce retour de la finitude à l'infinité ne comporte pas un passage complémentaire de l'infini au fini, puisque Dieu est l'harmonie de la nécessité et de la liberté, de la sainteté et de la moralité, de la vérité et de la beauté –harmonie à laquelle rien ne manque (SW.VI, 56-7). Se trouve donc réaffirmée l'intransitivité de l'infini, bien qu'elle se fraye un chemin vers une séparation effective du fini par rapport à l'infini.

38. SW.VI, 56-7. L'apport plus novateur de l'œuvre se concentre vers la fin, lorsqu'il est affirmé que la chute peut être entendue de manière positive, comme le moyen pour la révélation complète de Dieu (SW.VI, 63). Cette présentation ne va pas bien avec la présentation négative du passage de l'infini au fini, ni avec l'intuition intellectuelle (SW.VI, 29), ni avec le caractère purement négatif du fini ; mais elle ouvre la porte à un changement prochain.

39. SW.VI, 40-1 ; 45 ; 51. Mais on note que cette attribution n'est pas nouvelle : cf. SW.IV, 396, où, en signalant l'erreur qui consiste à tenter

Schelling

n'est guère considérée comme le mal, mais comme la punition ou le châtement de la chute⁴⁰. Malgré tout, le but suprême des esprits n'est pas de cesser d'être dans l'absolu pour être en eux-mêmes, mais c'est de cesser d'être en eux-mêmes pour se transformer en leur contraire : c'est de se libérer complètement du corps et de toute relation avec la matière⁴¹. Par conséquent, l'admission d'un passage du fini à l'infini possède aussi ici le caractère d'une auto-annulation. La devise négative « annule-toi par toi-même dans l'absolu » par laquelle Schelling résumait la morale du spinozisme résonne ici d'un écho inaltéré⁴².

c) Bien qu'une solution différente commence à être déjà entrevue dans la *Dissertation sur la relation du réel et de l'idéal dans la nature* (1806), publiée comme préambule à la seconde édition de *L'âme du monde*, la nouvelle présentation s'observe à partir de 1809 dans la *Freiheitsschrift*, dans les *Leçons de Stuttgart* (1810) et dans les *Âges du monde* (1811-1813)⁴³. Dans ces œuvres se trouve admis pour la première fois

de poser la possibilité de l'expérience dans une déduction du monde fini à partir de l'infini, l'effectif et l'apparent sont mentionnés comme équivalents.

40. SW.VI, 52 ; 61-2. La chute a lieu hors du temps, et elle est aussi éternelle que l'absolu et le monde des idées (*Ibid.*, 41).

41. SW.VI, 51-2. Le retour de l'âme à son unité idéale se trouve accompagné de la négation de la mêmeté (*Ibid.*, 44).

42. Pour tout ceci, bien que dans cette œuvre la finitude soit considérée comme *Wirklichkeit*, comme l'a noté J. JANTZEN (op.cit., pp.54-6), cette effectivité n'est jamais que la réalité de la pure apparence en tant qu'apparence, qui, par là même, manque de positivité. L'unique réel est par conséquent le Tout, dans lequel l'effectivité du fini n'existe que comme possibilité, et non comme effectivité. Le même Jantzen reconnaît que la chute est pensée par Schelling non d'une manière génétique mais d'une manière simplement logique. Ce caractère logique qui est souligné est cohérent avec le fait qu'une telle effectivité n'est pas une effectivité en soi, mais se trouve seulement dans le monde idéal du pour-soi, de l'apparence (SW.VI, 40 ; cf. 51 ; cf. 34).

43. Bien que dans cette œuvre soient déjà ébauchés les progrès fondamentaux du grand changement (SW.VIII, 302, sq.), les puissances se présentent toutefois comme antécédentes à l'acte (*Ibid.*, 217, sq.), comme aspirant et nécessitées à être (*Ibid.*, 231-2) : la tension des puissances est antérieure à l'acte. De même la notion de création *ex nihilo* se fonde sur

un passage *dans* l'infini. Dieu n'est pas un système, mais il est vie et mouvement⁴⁴. Cette vie consiste dans un passage depuis l'*Ungrund*, ou l'infini comme indifférence, jusqu'à l'infini comme amour ou identité. Le terme médian du passage se trouve posé par l'entendement divin, lequel introduit et produit l'opposition. Il est question, ensuite, d'un passage de l'infini à l'infini, d'un passage non pas transitif mais immanent : comme l'avait avancé le traité *Sur la relation du réel et de l'idéal dans la nature*, la séparation immanence-transcendance a été dépassée⁴⁵.

Schelling admet que la grande objection contre le panthéisme réside en ce qu'il paraît annuler les créatures⁴⁶, comme nous avons vu que cela arrivait dans les œuvres précédentes. Pour l'heure, les créatures sont considérées comme des réalités effectives, incluses dans l'entendement divin où se trouve le système, et pour cette raison même servent d'intermédiaires dans le processus divin. En particulier, l'homme qui, dans la période spinoziste, était manifestement marginal⁴⁷, est devenu à présent le grand milieu⁴⁸. En accord

un mal compris linguistiquement.

44. SW.VII, 399 ; 345-6 ; cf. SW.VII, 421 ; VIII, 199 sq ; SW.VII, 384 : « *Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Übergang* ». À propos de l'*Ungrund* et du passage, cf. VII, 406-8 ; 424-8. À propos de l'entendement comme médium de l'opposition et du passage ou création, cf. VII, 361-2 ; 347 ; 415.

45. SW.II, 377.

46. Ou plus exactement, la liberté (SW.VII, 338-9 ; 349-352). La créature ne peut être une émanation ou une création à partir de l'essence de la divinité libre et pure ; il est insoutenable de penser le contraire, car cette opinion supprime toute liberté de la créature face à Dieu (SW.VIII, 242).

47. Comme a su le faire remarquer M. VETÖ (*De Kant à Schelling*, Grenoble, 1998, I, p.457), dans la période précédente le moi humain s'éclipse. Il est certain que chez Schelling jamais le Moi humain ne fut le centre, puisque le Moi absolu, inclus dans le *Vom Ich*, est le moi infini divin (cf. I. FALGUERAS, *El sistema en Schelling*, dans *Los comienzos filosóficos*, Málaga, 1988, pp.39-42), et non le moi fini humain ; mais dans cette période cette position s'est intensifiée ; ainsi la *Propédeutique philosophique* soutenait face à Fichte que la première erreur (*proton pseudos*), c'est de croire que le moi est ce qui pense ; et pour cette raison, à la différence du tout premier Schelling (SW.I, 476-7, chez qui se trouve

Schelling

avec tout ceci un commencement s'introduit en Dieu. Le commencement est un commencement *du* temps, mais non *dans* le temps, comme le souligne Schelling⁴⁹. La création n'est pas *ex nihilo*⁵⁰. Le temps est inclus dans l'éternité et il est le milieu pour l'auto-réalisation de Dieu, puisque le sens du processus n'est rien qu'une *auto-fondation* de Dieu ; il ne s'agit pas d'une création des créatures, mais d'une auto-production de Dieu qui atteint sa conscience de soi et sa personnalité moyennant le passage des créatures⁵¹.

En définitive, le principe d'intransitivité de l'infini au fini s'est maintenu jusqu'à présent du début à la fin ; ce qui a changé, c'est l'interprétation du passage du fini à l'infini. Tout

niée la possibilité de la révélation entendue au sens fort, parce qu'elle induirait une passivité absolue ou inadmissible dans l'esprit humain), il proposait, en plein accord avec Spinoza (*Ethica*, II, Prop.XI, C.Gebhardt, II, 94-5) que je ne suis pas le moi qui pense, mais que c'est le tout qui pense en moi (SW.VI, 140 ; cf. SW.VII, 148, n.44).

48. SW.VII, 432 ; cf. SW.VIII, 291. Ce texte est une clé pour comprendre la portée finale de la pensée de Schelling comme anthropologie : Dieu doit être entendu à partir de l'homme, non l'homme à partir de Dieu.

49. SW.VII, 430-1 : « *Durch die Selbsteinschränkung Gottes wird nur ein Anfang der Zeit, aber nicht ein Anfang in der Zeit gesetzt. Gott selbst ist darum nicht in die Zeit gesetzt.* » En revanche, dans les *Weltalter* (SW.VIII, 307-8) l'objectif de l'œuvre est de rendre compréhensible ou intelligible la création *dans* le temps.

50. Bien que dans la *Freiheitsschrift* il semble qu'une porte soit ouverte à la notion de création, c'est en vain que le rien se trouve interprété comme *mè on* (SW.VII, 373, Anmerk. 2 ; 436 ; SW.VIII, 221). En outre, si la création est bien une décision, elle n'est absolument pas un choix, ni ne peut être fondée par d'autres motifs que la nécessité absolue (SW.VII, 429) ; la première création est œuvre de la colère de Dieu (SW.VIII, 331), création non libre et inconsciente, œuvre du pouvoir, non de la raison divine (SW.VIII, 333-4).

51. SW.VII, 432. Les puissances sont les périodes de l'auto-révélation de Dieu (SW.VII, 428). Voir aussi SW.VII, 433 : « *Wir können nun zum voraus sagen, daß eigentlich der ganze Process der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensprocess in der Natur und in der Geschichte – daß dieser eigentlich nichts anders als der Process der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes ist.* » Cf. SW.VIII, 262-3.

d'abord, ce passage fut interprété comme une approximation effective et asymptotique de l'infinité ; ensuite, il fut interprété uniquement comme une catharsis subjective du fini ; enfin, il fut proposé qu'un tel passage n'existe pas, qu'il n'existe donc pas de séparation entre l'infini et le fini, mais que l'opposition insécable des deux est uniquement le moment transitif de l'autre passage supérieur : le passage de Dieu comme indifférence à Dieu comme amour.

3. Le grand changement

À partir de la seconde période munichoise, qui débute en 1827, et jusqu'à la fin de sa vie, Schelling introduit un grand changement dans sa position face au problème du passage, changement qui, résumé brièvement, consiste dans l'admission d'un passage de l'infini au fini et vice-versa. Concrètement, il propose non seulement, comme jusqu'alors, un passage dans l'immanence de Dieu, mais il propose en outre que Dieu même s'est adonné librement au passage. Passer c'est *simpliciter anderswerden*, dit Schelling⁵². Dieu passe donc de l'immanence ou de l'en-soi hors de soi⁵³. Dieu sort de lui-même et passe au contingent, temporel et fini. L'intransitivité de Dieu, exprimée initialement dans la formule « il n'y a aucun passage de l'infini au fini », est maintenant supprimée : Dieu est l'être qui a commencé librement à exister dans le temps. Et comme dans l'interprétation de Spinoza par Jacobi il était entendu que poser un commencement en Dieu c'était contravenir au principe *ex nihilo nihil fit*, ce commencement doit permettre à Schelling d'admettre une certaine création *ex nihilo*. Mais tout ceci requiert une longue explication.

On suivra comme schéma d'exposition la triple distinction proposée par Schelling touchant la signification du

52. SW.XIII, 65. Ce texte est significatif parce qu'il recueille le caractère de conversion que possède à présent le passage. Dieu *se convertit* en monde et en homme moyennant le passage.

53. SW.XIII, 272-5, où il est question d'un passage libre à partir de son « en-soi » jusqu'au « hors-de-soi ». Cf. SW.XIV, 736. Schelling reçoit de Hegel l'élan jusqu'à ce changement (SW.X, 126 ; XIII, 86-8), dans la mesure où la Logique de Hegel le convainc du caractère purement logique ou négatif de tous les passages antérieurs.

Schelling

non-être : 1) le *ouk on*, le pur rien, ce qui n'est d'aucune manière, non seulement effectivement, mais d'aucune manière ; 2) le *mè on*, ce qui change l'ordre de manière relative c'est-à-dire ce qui n'est pas effectivement, mais ce qui est seulement possible ; et 3) l'*Unseyende*, ce qui doit être nié ou supprimé, ce qui ne doit pas être, c'est-à-dire : la *materia informis*, qui n'est rien de positif, mais qui est le référent négatif de la création comme formation⁵⁴.

1) Le rien n'est pas d'aucune manière et, par conséquent, n'offre aucune opposition ni aucune résistance. Dieu n'a pas à nier le rien, pour la simple raison qu'il est et que le rien n'est pas. Par conséquent, la Divinité n'a besoin d'aucun passage processuel pour être : rien ne *peut* l'empêcher d'être. À l'être s'oppose le *ouk on*, et il faut affirmer que Dieu manque d'opposé, mais comme l'opposition implique nécessairement quelque potentialité, on doit affirmer que Dieu manque de toute puissance.

D'après cela, le premier grand changement qu'introduit Schelling c'est d'éliminer l'antécédence de la puissance par rapport à l'acte. L'admission d'une telle antécédence est commune à tous les philosophes modernes et à la majeure partie des philosophes depuis Duns Scot. Schelling, en revanche, a, pour la première fois dans la modernité, envisagé l'antécédence de l'acte par rapport à la puissance⁵⁵ comme l'avaient fait Aristote⁵⁶ et Thomas d'Aquin, bien que, comme nous le verrons, il l'ait comprise de manière très différente.

En rapport avec cela, Dieu est décrit comme *actus purissimus*⁵⁷. Mais il l'est pour être volonté, étant donné que la

54. SW.X, 284-5. L'articulation de la dernière philosophie de Schelling est une distribution de la négation. C'est pourquoi persiste une philosophie réflexive.

55. SW.XIII, 156. La puissance porte avec elle impureté et finitude, SW.XIII, 219.

56. SW.XIII, 100-7. Pour Schelling la philosophie d'Aristote est une logique identique à sa philosophie négative, à sa logique, non à la logique hégélienne. Mais notons qu'il interprète la notion d'acte qui s'oppose à celle de puissance comme celle d'*entéléchie* (103), et qu'il entend la *noesis noeseos* comme une clôture de Dieu en sa propre immanence (105-6).

57. SW.XIII, 214 ; 219 ; 262 sq ; 270 ; 271 ; 304 ; 317 ; 319 ; 322 ; 329 ; 338. Cf. Manuscrit Helmes (1832-33), édité par H. Fuhrmans dans

volonté est la seule chose capable de passer *immédiatement*, c'est-à-dire *sans processus*, du non-vouloir au vouloir, de la puissance à l'acte⁵⁸ ; de sorte qu'avant toute autre chose, la volonté divine *sans médiation aucune* se repose (ne veut pas), s'active (veut)⁵⁹, c'est-à-dire, d'un seul coup et avant toute pensée (ou *immémorialement*), est *actus purissimus*⁶⁰. Mais, une fois qu'il a consommé ce passage immédiat, Dieu ne peut plus faire retour en arrière, il est nécessairement, et ne peut pas ne pas être⁶¹. La puissance toute nue d'exister ne peut être empêchée de passer à l'acte, sinon que par elle-même elle cesse d'être puissance et est *natura sua* en acte⁶². Il est curieux qu'en voulant bannir les puissances de Dieu, Schelling ait mis en lui des puissances telles que, par leur immédiate et insécable connexion, elles *sont identiques* à l'acte, ou à l'être nécessaire et sans liberté⁶³. C'est pourquoi il nous parle de mouvement en Dieu, d'un mouvement éternel. Ce mouvement éternel est décrit par Schelling comme un mouvement de rotation, ou même comme un point ou une circonférence dans laquelle le commencement, le milieu et la fin coïncident⁶⁴. Dieu est infini et fini à la fois, infini parce qu'il est éternel (mouvement circulaire), fini parce qu'il est effectif (acte).

Néanmoins, pour autant que les déterminations immanentes de l'*actus purissimus* sont un acte, cet acte est Esprit absolu ou parfait : étant donc le tout antérieur aux parties, l'unité de la *puissance d'être* et du *purement étant* (ou acte) est

Grundlegung der positiven Philosophie, Turin, 1972, 422 ; 437.

58. SW.XIII, 68 sq. 205-6. La volonté est la puissance *kat'exojen* ; le vouloir est l'acte *kat'exojen*.

59. SW.XIII, 207 ; 214 ; 220 sq. La volonté ne veut ni n'a besoin de vouloir l'être, parce qu'elle est déjà avant de vouloir quelque chose ; elle n'a pas non plus à se vouloir elle-même, tout vouloir possible doit aller de soi vers un autre (SW.VIII, 213-4).

60. SW.XIII, 162 ; 211 ; 262 ; 264. Schelling dénomme cette conversion de la puissance en acte « *das umgekehrte Seynkönnende* » : la puissance d'être inversée (SW.XIII, 155-6).

61. SW.XIII, 208-9.

62. SW.XIII, 225.

63. SW.XIII, 217-8 ; 222.

64. SW.XIII, 273-6. Schelling l'appelle cercle magique (SW.XIII, 258-9).

tiellement en lui ? S'il n'y a dans l'*actus purissimus* aucune puissance comme puissance⁷³, pour qu'il puisse arriver à être créateur, il faut, selon Schelling, qu'il soit posé *in statu potentiae*⁷⁴ moyennant un autre. Pour que Dieu puisse être créateur, un intermédiaire est requis, et cet autre qui sert d'intermédiaire est précisément une puissance comme simple possibilité⁷⁵, concrètement la possibilité de ne pas être, c'est-à-dire de cesser d'être comme tel (clos, intransitif ou immanent) et de devenir transitif, de sortir de son immanence et de dépasser, ou même d'abandonner sa manière d'être naturelle et de commencer à être d'une autre manière, non en soi mais hors de soi, ne se voulant pas soi-même mais voulant l'autre⁷⁶. L'acte pur étant depuis toujours et pour toujours, à Dieu se *montre ou se présente*⁷⁷ de toute éternité une possibilité, soit un *mè on*, un non-être relatif, postérieur à son acte pur, et ce dernier se présente de manière inévitable et nécessaire. Cette possibilité est uniquement une possibilité par laquelle Dieu est libre de choisir entre se maintenir en son être immanent ou transiter, entre se vouloir en son occultation ou se manifester, entre se vouloir en son être nécessaire ou devenir contingent⁷⁸. Mais bien qu'elle soit seulement une possibilité, elle seule suscite dans la Divinité la *conscience* de sa liberté. Grâce à elle Dieu *se sait* libre, même par rapport à soi-même, libre de son être propre⁷⁹, et dans cette mesure l'Esprit absolu se convertit en Esprit vivant⁸⁰ ou Seigneur de l'être⁸¹, ce qui signifie qu'il est nécessairement mais qu'il dispose de l'être et du non-être –du non-être en un sens relatif.

73. SW.XIII, 213.

74. SW.XIII, 214 ; 263 sq.

75. SW.XIII, 292 ; 303 ; 306.

76. SW.XIII, 243.

77. SW.XIII, 263 sq.

78. SW.XIII, 270-1.

79. SW.XIII, 267-8. Je mets en caractères italiques les mots « conscience » et « se sait » pour faire remarquer que la possibilité de la créature ne rend pas libre Dieu, qui était déjà libre comme Esprit absolu, mais qui le rend simplement conscient de sa liberté.

80. SW.XIII, 261.

81. SW.XIII, 319-320.

Mais cette simple possibilité crée en même temps une tension interne au sein de la Divinité, puisqu'elle n'est qu'une volonté au repos qui se sépare de l'unité circulaire et enfermée dans l'acte pur ; c'est encore un non-vouloir de rien, mais relatif à une séparation, c'est-à-dire un vouloir possible de la séparation (*Seinkönnende*) qui suscite dans la volonté auto-activée une réaction contraire sous la forme d'un non-vouloir possible de la séparation (*Seinmüssende*) et qui suscite finalement un lien ou une union possible des deux volontés en conflit –un lien possible et moralement nécessaire *dans* la séparation (*Seinsollende*)⁸². Ceci suppose que les trois puissances, qui existaient non comme puissances mais comme déterminations immanentes et inextricablement unies sans résistance ni séparation au point éternel de l'acte pur, c'est-à-dire uniquement dans l'entendement et l'imagination divine⁸³, délaissent cet accord, cette paix et cette immanence pour devenir les puissances réciproques d'une autre manière d'être divine. Dieu était au-dessus d'elles comme leur Seigneur, mais il ne serait Seigneur de rien si n'existait pas cette tension d'où surgissent à présent les trois puissances comme les simples possibilités d'un passage. Ce lien entre puissances possibles a lieu dans l'éternité, il constitue une théogonie éternelle, mais il n'est plus l'éternité pure, il s'agit plutôt d'une éternité relative constituant un monde primordial (*Vorwelt*), le *passé* du monde, les idées ou les principes (*archai*)⁸⁴ du monde possible, ou plutôt la réalité future contenue dans la pensée et dans l'imagination de Dieu, auxquelles cette réalité apparaît comme une vision ou *eidos* du temps avant le commencement du temps⁸⁵. Il est question de l'éon ou temps éternel du Père⁸⁶ comme personnalité particulière⁸⁷, en qui coexistent l'éternité et

82. SW.XIII, 278 sq ; 290.

83. SW.XIII, 309.

84. SW.XIII, 244.

85. SW.XIII, 293.

86. SW.XIII, 375.

87. Dieu est une personne unique, mais qui, relativement, accidentellement ou historiquement, peut revêtir trois personnalités particulières (SW.XIII, 311). Le Père peut être considéré dans l'unité inséparée avec le Fils et l'Esprit, dans l'acte pur où les trois forment cette unique personnalité. Mais il peut être considéré aussi comme la personnalité particulière qui

le temps. Ce monde primordial, cette éternité relative, c'est ce qui sert d'intermédiaire entre l'éternité et le temps⁸⁸ : c'est l'avant du temps au regard duquel naîtra le temps véritable, le présent.

On voit donc que Schelling élimine de la Divinité les puissances comme antécédentes, mais non comme conséquentes, et ceci parce que, pour lui, les puissances cessent d'être des conséquences du concept de Dieu (comme il arrivait dans la période antérieure) pour surgir exclusivement de sa volonté⁸⁹. Dans l'acte pur les puissances n'existent pas *en tant que* puissances, elles existent comme acte ; mais de l'éternité surgissent nécessairement trois principes ou puissances éternelles qui sont simplement possibles mais qui contiennent le germe de la distinction personnelle *in divinis* et, en même temps, de la création : les puissances existent comme principes de la création. Par conséquent, la création ne sera pas *ex nihilo*, mais *ex potentiis aeternis*, lesquelles sont *post actum*, véritablement puissances.

Ici s'achève le commentaire du *mè on*.

3) Cela dit, seule une décision libre de la part de Dieu peut faire que de tels principes et possibilités deviennent effectifs⁹⁰. Ceci advient lorsque les moments intransitifs de l'acte pur se trouvent convertis par la volonté libre en puissances transitives⁹¹, en puissances cosmiques ou causes⁹² : le *Seinkönnende* se convertit alors en cause matérielle ou occasionnelle, le *Seinmüssende* en cause efficiente, et le *Seinsollende* en cause finale. Cela veut dire que, lorsque des moments non séparés deviennent, par la médiation antécédente

entrevoit la possibilité d'une séparation future du Fils et de l'Esprit, c'est-à-dire comme *potentia generatrix* ; et de même comme la cause matérielle ou qui occasionne le commencement du monde (SW.XIII, 341-3).

88. SW.XIII, 307-9.

89. SW.X, 286. Comme a su le voir E. BRITO (*La création selon Schelling*, Louvain, 1987, p.490), Dieu n'est vraiment libre que *par* la possibilité de la créature. Sa liberté consciente est subordonnée à la possibilité préalable des créatures.

90. SW.XIII, 270 ; 304-5.

91. *Grundlegung der positiven Philosophie*, 435.

92. SW.VIII, 290 ; 342.

de la séparation possible, des puissances *libres* et effectivement séparées, alors le mouvement immanent ou circulaire se convertit en mouvement transitif ou linéaire⁹³. Le passage même est donc un acte libre d'élection entre l'être-en-soi et l'être-autre, ou l'être-hors-de-soi, de Dieu. Et en accord avec le caractère libre du choix divin, Schelling peut se permettre d'interroger les motifs du choix. Bien que Dieu *puisse* choisir entre, d'une part, son être immémorial, nécessaire et immanent, et d'autre part, un être temporel, contingent et manifeste, *s'il choisit*, il doit le faire pour quelque raison (*Beweggründe*)⁹⁴.

Quant aux raisons qui inclinent la liberté de Dieu à créer, Schelling en propose plusieurs. L'une est de sortir du mouvement circulaire dans lequel était immergé son être éternel, d'interrompre ou de rompre ce mouvement qui constitue une sorte d'infélicité, et de passer à un mouvement rectiligne⁹⁵. Un autre motif consiste à convertir son être naturel en un être auto-posé⁹⁶. Mais le motif véritable de la création c'est la créature, étant entendu que la créature par antonomase, la créature suprême, c'est l'homme⁹⁷. Par conséquent, le motif véritable de la création ou du passage de l'immanence à l'autre, c'est l'homme⁹⁸ : *Dieu est fou de l'homme*⁹⁹.

Ceci étant supposé, la *volonté* de créer le monde est éternelle, mais le *vouloir* qui la réalise ne peut être éternel, car la tension ne peut être voulue que pour une fin, ou plutôt d'une manière contingente. Ce vouloir est le seuil ou la frontière entre temps et éternité ; il n'est pas la cause du temps, mais la matière

93. SW.VIII, 273-6.

94. SW.VIII, 271.

95. SW.VIII, 272-3, sq.

96. SW.VIII, 277.

97. SW.VIII, 348 ; 305.

98. *Grundlegung der positiven Philosophie*, 467.

99. SW.X, 273. Cette manière de s'exprimer indique que Schelling continue de comprendre Dieu à partir de l'homme, et non l'homme à partir de Dieu. C'est dire qu'il ne parvient pas à se défaire du nécessitarisme humain qu'il transfère à Dieu. Il faut dire, par contre, qu'il n'existe aucun anthropocentrisme ni aucun centrisme en Dieu, comme semble le concéder BRITO (*op.cit.*, p.507). Dieu n'a pas à se centrer ni ne se centre sur rien : il est le donner pur *ad intra* et *ad extra*.

dont est fait le temps¹⁰⁰. C'est l'acte libre de vouloir qui convertit les puissances comme possibilités en puissances transitives, effectives ou cosmiques, et qui commence le *processus* théogonique. Avec la décision de créer commence le temps *praeter Deum*. Ce temps est l'éon du Fils¹⁰¹. Le Fils est engendré par le Père, mais pour autant qu'engendrer c'est poser hors de soi, exclure, nier¹⁰². Le Dieu créé, le Dieu hors de soi ou nié, c'est le Fils¹⁰³. Mais on doit tenir compte du fait que la sortie de Dieu hors de lui-même consiste non pas dans une élimination de son être éternel, mais plutôt dans une suspension du même, dans une interruption de l'éternité circulaire grâce à laquelle l'éternité devient linéaire¹⁰⁴. Ainsi surgissent trois éons ou temps effectifs, le passé relativement éternel, le présent temporel, et le futur éternel.

La création véritable est un procès qui commence avec la production de la matière¹⁰⁵. La décision de créer ou de transformer l'en-soi en un hors-de-soi est le commencement primordial de la création¹⁰⁶. La *cause* matérielle, le Père au sens relatif, pose *praeter Deum* la matière (ce qui est voulu comme autre) justement comme l'*Unseyende* ou le *nicht Sein sollende*¹⁰⁷, ou plutôt comme ce qui doit être nié, comme ce qui est posé pour être converti en autre chose. Le commencement du temps *praeter Deum* est, par conséquent, la *materia informis*, le troisième sens du non-être. Toutefois, cette *materia informis* est posée comme l'*Unseyende* non pas nécessairement mais avec une fin, c'est-à-dire de manière contingente, et cette fin c'est l'homme. Par conséquent, s'offre à nous un premier fait essentiel ou *Tatsache*¹⁰⁸, que Schelling définit comme la prépondérance du subjectif sur l'objectif ou comme le

100. SW.XIII, 308-9.

101. SW.XIII, 375.

102. SW.XIII, 324 ; 333.

103. Le Fils est dans le Père, dans l'*actus purissimus*, mais être engendré c'est être posé hors du Père (SW.XIII, 319 sq. ; 330).

104. SW.XIII, 268-9 sq. ; 283.

105. SW.XIII, 322 ; 346.

106. SW.XIII, 346-7.

107. SW.XIII, 285-6.

108. Je traduis « *Tatsache* » par « fait essentiel », m'en tenant à la description proposée en SW.X, 227-8.

Schelling

déploiement des puissances depuis l'objectif jusqu'au subjectif¹⁰⁹. Comme fait (*Tatsache*), cette donnée est indéductible *a priori*, elle ne peut être connue qu'*a posteriori* et constitue l'essence de la nouvelle *Naturphilosophie*.

Le premier pas de la génération du Fils, son auto-position *praeter Deum*, c'est cette création du monde¹¹⁰. Dieu est avant le monde, de sorte qu'il n'est pas vrai que Dieu ne soit pas Dieu sans le monde¹¹¹. Le monde effectif n'est pas Dieu sans plus, mais sa première forme d'exil, l'engendrement du Fils. Le monde a été créé dans le temps¹¹², mais avec la création Dieu n'entre pas encore dans le monde, il met en marche le processus, mais de l'extérieur¹¹³.

Dieu n'entre dans le monde qu'avec l'homme, qui est Dieu entièrement *praeter Deum* ; ce qui marque la naissance du Fils. Mais l'homme comme créature change les choses. Il jouit d'une pleine liberté comme Esprit vivant, et cherche à être comme Dieu en son être immémorial, à faire ce que Dieu n'a pas fait en créant, c'est-à-dire se replier sur soi-même, vouloir être égal à Dieu comme acte pur¹¹⁴. L'homme occupe le lieu du Père en s'emparant de la puissance génératrice, de sorte que le Père se trouve posé hors du processus¹¹⁵. De cette manière, il pèche et suscite la colère du Père, posant ainsi le monde comme sien, c'est-à-dire hors de Dieu, non seulement *praeter* mais aussi *extra Deum*¹¹⁶. Alors se produit la seconde *Tatsache* ou

109. SW.X, 231.

110. SW.XIII, 323. Création et monde sont synonymes (SW.XIII, 306).

111. SW.XIII, 291 sq.

112. SW.XIII, 306 sq.

113. SW.XIII, 292 ; 338.

114. SW.XIII, 346-351.

115. SW.XIII, 366-7.

116. SW.XIII, 352. M. VETÖ a souligné l'importance de ce moment du passage au point de caractériser la philosophie de Schelling comme une philosophie du bien et du mal (*Le fondement selon Schelling*, Paris, 1977, p.603 sq.). Il convient de noter qu'avec le péché de l'homme le Fils se sépare du Père, que le Père ne veut rien savoir du monde (colère), et que le Fils finit par être transformé en fils de l'homme (SW.XIII, 371-5) –ce qui, dans le fond, signifie qu'il est fils du péché de l'homme. Ainsi se produit le tournant suivant : l'homme est un moment de la génération du Fils *praeter Patrem*, mais à présent, par le péché, il est le

fait essentiel. Le premier était celui de la philosophie de la nature (prépondérance du subjectif sur l'objectif, ou progrès depuis la matière jusqu'à l'homme) ; le second c'est le péché, premier fait de l'histoire ou temps effectivement présent, dans lequel nous nous trouvons et par quoi le monde et le Fils restent posés hors de Dieu¹¹⁷. Jusqu'alors, on peut dire que tout était inclus en Dieu, dans son immanence relative ; mais à présent commence le temps véritable¹¹⁸, le temps qui passe effectivement¹¹⁹. Le rôle de l'homme n'est plus, comme dans la période antérieure, de conduire Dieu à la conscience de soi¹²⁰ ; il s'agit plutôt de séparer le Fils du Père, de faire commencer le temps présent. Ce fait n'est pas déductible *a priori*, et il est le fait par lequel Dieu se trouve posé hors de soi, dans la finitude, dans sa négation. La faute est le mal qui ne doit pas être, autrement dit l'introduction du second *Unseyende*, de ce qui ne doit pas être comme mal. Si le monothéisme correspond à l'*Urmensch*, le temps du péché va du polythéisme, ou mythologie, à la révélation¹²¹, puisque le péché n'est éliminé qu'avec la mort et la résurrection du Fils de l'homme, autrement dit des hommes déchus. La résurrection constitue la troisième *Tatsache*, la troisième donnée indéductible *a priori*, qui consomme la révélation¹²², la Révélation proprement dite¹²³.

père du Fils. Dieu se transforme d'abord en homme (Fils) ; puis l'homme transforme le Fils en pécheur, objet de la colère du Père.

117. SW.XIII, 371-2.

118. SW.XIII, 353.

119. SW.XIII, 359.

120. SW.XIII, 291-2. La conscience de soi est atteinte par Dieu avec l'apparition de la simple possibilité de l'autre être, avant toute création (SW.XIII, 274 ; 304). Mais c'est alors la possibilité des créatures qui rend Dieu conscient.

121. Selon Schelling, l'avantage de la mythologie, c'est qu'elle nous apporte rationnellement les principes fondamentaux qui rendent intelligible la révélation, précisément ceux que celle-ci refuse de recevoir puisqu'elle ne reconnaît rien qui lui soit extérieur (SW.XIII, 530). La seule chose qu'ajoute la révélation chrétienne c'est l'idée de résurrection (SW.XIV, 221). Le véritable opposé de la révélation n'est pas la mythologie, mais la philosophie de la nature (*Grundlegung der positiven Philosophie*, p.484).

122. SW.XIV, 219 : la résurrection du Christ est un *Faktum* décisif, une

Schelling

Comme nous le voyons, l'éon du Fils, sa génération, commence avec la création, atteint sa réalité plénière dans l'homme déchu, mais ne se consomme qu'à la fin de la création, avec la mort et la résurrection¹²⁴. Création, Incarnation-Péché et Résurrection sont les trois moments de la génération du Fils.

Avec l'élimination de la mort s'achève l'*Unseyende* et commence le temps futur.

Une fois qu'est dépassé l'égarement (*extra Deum*) du Fils, apparaît la personnalité particulière de l'Esprit. Ce dernier était présent dans tout le passage comme impulsion, mais il ne se réalise que lorsque l'unité, déchirée qu'elle fut par le « hors-de-soi », se reconstitue dans la résurrection. En revanche, l'Esprit n'est pas transitoire, et son éon est un futur sans fin, l'éternité post-mondaine¹²⁵. Il ne s'agit pas d'un retour à l'état préalable de la Divinité, mais d'une persistance sans fin de la Divinité dans ses trois personnalités, et de l'homme en elle. L'homme n'est pas anéanti. Si l'homme était anéanti, tout le processus aurait été une tromperie : l'homme ne serait pas la fin de la création (mais la fin serait plutôt le retour à l'immanence divine, c'est-à-dire que la fin serait le péché), et l'incarnation aurait été révoquée¹²⁶. Au contraire, Schelling dit qu'avec l'Esprit la création s'accomplit et retourne à son principe, mais sans que l'Esprit cesse d'être une personne séparée. La venue du règne de l'Esprit ne signifie pas la fin de la personnalité du Père et du Fils, mais le jour éternel de l'exaltation du Père, du Fils et de l'Esprit¹²⁷.

Tatsache sans laquelle l'histoire resterait vide de contenu, réduite à la simple extériorité.

123. À l'intérieur de la révélation, le christianisme est une *Sache*, non une doctrine (SW.XIV, 228) ; le christianisme n'est pas un simple *factum* éliminable, mais c'est une *Tatsache* historique qui doit être comprise (SW.XIV, 233-4) ; le contenu véritable du christianisme est la personne du Christ (SW.XIV, 235) pour laquelle seule la vie humaine doit être comprise comme un passage ou un moment (SW.XIV, 228).

124. SW.XIII, 318.

125. *Grundlegung der positiven Philosophie*, p.487.

126. SW.XIV, 217-8.

127. SW.XIV, 71-3.

En guise de synthèse finale, qu'il me soit permis de résumer ce grand changement avec la citation suivante : « il n'existe aucun passage nécessaire des attributs négatifs aux attributs positifs de Dieu. »¹²⁸

Les attributs négatifs, qui peuvent être appelés aussi aprioriques, sont l'éternité, l'aséité, l'immanence – autrement dit tous ceux qui appartiennent à l'être immémorial. Les attributs positifs sont la providence, la sagesse, la bonté – ceux qui font que Dieu est proprement Dieu. Car en effet, entre les attributs négatifs ou *a priori* et ces attributs positifs ou *a posteriori*, il n'existe aucun passage nécessaire : il n'y a entre eux qu'un passage libre¹²⁹.

4. Le résultat final

La complexité du texte précédent est manifeste. En tenant compte des données recueillies par la recherche, on peut tirer de ce texte au moins les conséquences suivantes :

a) que Dieu possède des attributs négatifs et des attributs positifs, lesquels font, de part et d'autre, l'objet d'un savoir distinct (une philosophie négative et une philosophie positive)¹³⁰ ;

b) qu'entre ces attributs il n'existe aucun passage nécessaire, et que, par conséquent, la philosophie négative et la philosophie positive ne forment pas nécessairement un seul et même savoir ;

128. SW.XIV, 349-50 : « *es ist kein notwendiger Übergang von den negativen zu den positiven Attributen Gottes* ».

129. La philosophie positive réalise le passage en déclarant « je veux celui qui est au-dessus de l'être » (SW.XI, 564 ; cf. *Grundlegung der positiven Philosophie*, leçons 22-27 et 33, spécialement p.460). Ce vouloir correspond à la libre décision divine de transiter au contingent. Mais en dépit des affirmations de Schelling à propos du caractère libre, y compris du caractère gratuit, personnel et immérité d'un tel vouloir (SW.XI, 566-7), le même confesse qu'il traite d'une exigence et d'une nécessité du moi (SW.XI, 568). Le modernisme est ici contenu comme en germe.

130. La difficulté du passage entre ces deux philosophies se trouve lucidement exposée par X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, 1970, II, pp.54-59.

c) qu'étant des attributs *nécessaires*, les attributs négatifs ne déterminent pas les attributs positifs, mais que les deux séries d'attributs sont indépendantes plutôt que reliées par un lien nécessaire ;

d) que s'il existe un passage entre eux, il est de nature contingente ou libre ;

e) qu'après le passage, les attributs positifs l'emportent sur les attributs négatifs ;

f) que les attributs négatifs peuvent être connus à partir des attributs positifs, parce que le contingent n'est qu'un autre mode d'être du nécessaire et de l'éternel.

Dans ces conditions, la philosophie positive est un *empirisme* parce qu'elle part des faits suivants : elle part du premier fait réel, à savoir de la *Tatsache* mondaine ; elle continue avec la seconde *Tatsache*, qui est la chute de l'homme ; et elle culmine dans la troisième *Tatsache*, la résurrection du Christ, ou révélation véritable et proprement dite. Comme philosophie réelle, en tant qu'elle est *a posteriori* ou savoir de faits (à l'égal de la science empirique), la philosophie positive renvoie directement à un geste de libre volonté, à une décision libre, qui est elle-même le fondement de sa facticité. Pour cette raison, son empirisme est *régressif* : il n'en reste pas au pur fait externe, mais cherche la réalité interne du fait, sa cause ou *prius*. Dans cette voie régressive, la philosophie positive reconnaît non seulement la nature volontairement *libre* de ses faits, mais moyennant les puissances comme possibilités, remonte également jusqu'au *prius* nécessaire, indispensable pour comprendre cette décision libre, à savoir : l'acte pur ou le Dieu éternel. Elle analyse donc les *Tatsache* respectives, en les interprétant comme déploiement positif de ce *prius* négatif. En ce sens, la philosophie positive est la philosophie vivante qui doit se transmettre, tandis que la philosophie négative est une philosophie pour l'école, c'est-à-dire pour les spécialistes¹³¹.

131. SW.XIII, 155 ; cf. 132 ; 152. Les deux philosophies, l'une comme philosophie *ascendens* et l'autre comme philosophie *descendens*, complètent la circularité du savoir philosophique (SW.XIII, 151, Anmerk.). La philosophie positive est aussi dans la négative mais non pas tant comme réelle que comme celle qui se cherche, cf. SW.XI, 564-5. Cf. *Grundlegung der positiven Philosophie*, pp.401-3.

L'implicite qui rend intelligible un tel exposé, c'est le fait que si Dieu décide de créer et crée, alors sa manière d'être immémoriale reste suspendue, interrompue *pour toujours*. Cette interruption convertit son mouvement circulaire immanent en un mouvement linéaire ou temporel, bien entendu d'*éons éternels* ; c'est précisément pour cette raison qu'il n'y a pas de retour à l'être immémorial. Dieu a pu choisir, et il a choisi. Ceci n'implique pas que l'être immémorial se soit perdu pour toujours, mais qu'à présent il n'existe que sous la forme d'un être transitif. C'est pourquoi la philosophie positive est autosuffisante. Pour autant que le Dieu éternel n'existe plus *comme* Dieu éternel, son éternité est devenue le temps des éons, un temps éternel. Comme la philosophie négative porte sur le Dieu éternel, lequel a suspendu son être circulaire (éternel) pour devenir temporel et historiquement éternel, son objet n'existe plus comme tel, mais n'existe que dans la mesure où la philosophie positive le requiert comme son passé, un passé qui est passé et qui continue à être réel uniquement dans le temps des éons – dans le champ de la philosophie positive.

Par cela seul on comprend que la philosophie positive, commençant par le commencement, par le seul et véritable commencement réel (la création), possède son fondement en soi-même et soit autosuffisante pour interpréter ces faits comme déploiement du Dieu éternel. Par contre, la philosophie négative ne peut exister que comme un appendice de la philosophie positive. L'existence des deux philosophies, irréductiblement séparées par une décision, paraît menacer l'unité du savoir ; mais comme elles ne s'excluent pas, bien au contraire, la philosophie positive requiert la négative, et la négative n'existe plus que dans la positive, *de fait* le savoir est un. La philosophie négative fournit la condition qui rend compréhensible la *possibilité* d'un commencement comme commencement ; la philosophie positive qui part du commencement réel, remémore l'éternité qui n'est plus, et explique l'effectivité (le passé, le présent et le futur), dévoilant dans ses explications la nature de cet être éternel dont la forme intransitive est passée, mais qui est contenu à présent dans les formes transitives. Il s'ensuit que la négation d'un passage nécessaire entre les attributs négatifs et les attributs positifs n'exclut pas leur mutuelle complémentarité.

La distinction entre philosophie positive et philosophie négative est un apport du dernier Schelling par rapport au

Schelling

Schelling intermédiaire. Si nous en croyons notre auteur, cet apport dérive d'un net avantage que fournit la Logique hégélienne sur sa *Naturphilosophie* : « La différence des deux systèmes [entre le système hégélien et la *Naturphilosophie*], en ce qui concerne l'Absolu, est seulement celle-ci. Le système antérieur ignore tout d'un devenir *double*, logique, puis réel ; il part au contraire du sujet abstrait, du sujet dans son abstraction, pour être, dès le premier pas, dans la nature, et par suite il n'a besoin d'aucune explication plus poussée concernant le passage du logique au réel. Hegel, par contre, voit dans sa Logique la science où l'Idée divine s'accomplit logiquement, c'est-à-dire dans la pure pensée, avant toute réalité, nature et temps ; il y possède donc d'ores et déjà l'idée divine accomplie comme résultat *logique*, mais il veut ensuite l'avoir une nouvelle fois (après qu'elle eût traversé la nature et le monde spirituel) comme résultat *réel*. Dans la mesure, nous l'avons déjà dit, où il admet ce devenir double, Hegel a effectivement l'avantage sur le système précédent. »¹³²

Hegel indique assurément un double devenir, mais il ne reconnaît pas qu'à ce double devenir doit correspondre un double savoir nettement discerné. La distinction entre philosophie négative et philosophie positive est donc plus cohérente que l'amélioration par Hegel de la *Naturphilosophie*. Par conséquent, l'accord et la discussion de Schelling avec Hegel débouchent, finalement, sur le problème de l'aliénation de l'Idée¹³³, qui, pour Schelling, n'est jamais que le problème du

132. SW.X, 146, voir traduction française par J.-F. MARQUET de la *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, P.U.F., Paris, 1983, p.165. Le texte continue ainsi : « Mais si la Logique est la science où l'Idée divine s'accomplit dans la pure pensée, on devrait s'attendre à ce que la philosophie s'arrêtât là ; ou bien, si elle allait plus loin, cette progression devrait s'effectuer dans une science tout autre, où il ne serait plus, comme dans la première, simplement question de l'Idée. Mais, pour Hegel, la Logique est seulement une partie de la philosophie ; l'Idée s'est accomplie logiquement, et maintenant c'est la même Idée qui doit s'accomplir réellement (*real*). Car c'est bien l'Idée qui passe dans la nature. » Il est à noter que, comme la Science de la Logique fut publiée pour la première fois en 1817, Schelling n'a pu la connaître avant cette date qui est postérieure aux rédactions connues de ses premiers *Weltalter*.

133. Cf. SW.X, 150-4 et 159-60.

passage¹³⁴. Hegel n'explique ni en quoi consiste la liberté de l'Idée, ni comment on passe de la nécessité à la liberté du concept, ni pourquoi se produit l'aliénation. En outre, chez Hegel, l'aliénation est une sortie provisoire de l'Idée hors de son élément, et le but est le retour, alors que pour Schelling, bien que l'aliénation produite par le péché soit réversible (mort et résurrection), le passage ou autocréation de Dieu est irréversible (éternité des éons et personnes), le but du passage n'est pas de revenir à l'immanence divine, mais d'être pour toujours d'une autre manière. Tous ces problèmes constituent l'objet de la philosophie positive de Schelling, par quoi celle-ci est sans aucun doute une philosophie du passage, ou plutôt une philosophie dont le centre problématique est le passage de l'immanence divine à la transcendance, de la nécessité à la liberté, de l'éternité à la temporalité, de l'essence à l'existence, de la pensée à la réalité effective. Mais en même temps, l'élaboration logique par Hegel du premier Schelling n'est pas fausse ; n'est fausse que sa prétention à être sans plus effectivement réelle. C'est pourquoi Schelling l'intègre, tout en la corrigeant, comme philosophie négative ou logique qui n'atteint que ce qui ne peut pas ne pas être pensé.

Conclusion

Comme je l'ai dit au début, mon intention dans cette recherche, c'est de conjurer l'esprit de la philosophie schellingienne à partir de son traitement du problème du passage.

Appréhendé dans un panorama historiquement large, la philosophie de Schelling apparaît comme un effort continu pour dépasser toute opposition entre Dieu et la créature, et par là même, bien que ce ne soit pas une référence directement schellingienne, pour dépasser le point de vue d'Occam. Schelling adhère à Spinoza, mais il prend en compte le fait que le mal du panthéisme est son annulation des créatures. Pour l'éviter, Schelling introduit d'abord un passage libre du fini à l'infini, et finalement un passage libre de l'infini au fini. Les réaménagements successivement opérés par Schelling dans sa

134. Le problème du passage implique le problème du commencement pour Schelling, d'après la perspective, par lui admise, de Jacobi.

philosophie touchant le problème du passage, permettent de dire que *l'esprit de sa philosophie est précisément celui d'un passage du fini à l'infini, ou plutôt celui d'un courageux effort pour rapprocher de Dieu la créature*. Mais remarquons que dans le texte-résumé du principe d'intransitivité formulé par le dernier Schelling, et retenu plus haut, notre philosophe refuse l'existence d'un passage nécessaire, et n'admet que celle d'un passage libre entre les *attributs divins*. La créature n'est pas davantage que la manifestation des attributs *positivement* divins. Les créatures ne se séparent pas de Dieu, parce que c'est Dieu même qui se sépare de lui-même en elles, continuant d'être, comme chez Spinoza, uniquement des modes¹³⁵ de l'existence divine.

En réalité, tout cet exercice continuuel d'auto-dépassement se traduit à la fin par un effort pour humaniser Dieu, pour le transformer en créature, pour le comprendre (au sens fort) avec nos étalons humains. Assurément, Schelling fait appel aux données révélées ; mais il ne soumet leur intelligence qu'aux faits rationnels¹³⁶. En ce sens, Feuerbach a raison lorsqu'il affirme que la philosophie spéculative (dont le créateur est Spinoza, le restaurateur Schelling, et le réalisateur Hegel) *transforme le point de vue de Dieu en point de vue de l'homme, ou, mieux encore, en point de vue du penseur*¹³⁷. Mais alors, sa philosophie n'est pas chrétienne, bien qu'il ait joué avec l'idée d'une telle philosophie¹³⁸, parce que Schelling n'a pas soumis

135. SW.XIII, 280. Ces modes sont naturellement temporels, mais selon la temporalité des éons.

136. SW.XIII, 133 : « *Die Offenbarung ist ihr nicht Quelle, nicht-Ausgangspunkt, wie der sogenannten christlichen Philosophie [...]; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt* » ; cf. SW.XIII, 139.

137. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §8. Mais, certes, Dieu n'a aucun point de vue (il est omniscient), c'est l'homme qui transfère son point de vue à Dieu et alors juge de soi-même selon le (faux) point de vue de Dieu.

138. Schelling ne paraît pas le prétendre, surtout parce qu'il entend par philosophie chrétienne, non une philosophie donatrice, mais une philosophie qui défend sa faiblesse rationnelle à l'appui d'une foi non rationnelle. En tout cas, d'après lui, pour être vraiment philosophie, la

la raison à la foi, mais la foi à la raison¹³⁹ ; il n'a pas développé sa raison pour accueillir la foi, mais il a réduit la foi chrétienne à la foi philosophique¹⁴⁰. Schelling ne s'est pas lui-même dépassé, il a plutôt transféré à Dieu même l'auto-dépassement de l'homme même : c'est Dieu qui se dépasse quand il se pose hors de soi dans le temps. Schelling a donc reconduit le point de vue moderne : il a compris l'homme comme Dieu et Dieu comme l'homme. En d'autres termes, il a cherché à conserver le vin nouveau de la révélation dans la vieille outre¹⁴¹ de la conscience objective, laquelle n'abandonne pas son cercle magique ni ne s'ouvre généreusement à ce qui la dépasse¹⁴².

Pour terminer, mon propos peut se résumer en ces termes : à partir des diverses solutions successivement données par Schelling au problème du passage (*Übergang*), on peut comprendre que :

(1) sa philosophie s'est présentée depuis son commencement, et peut être comprise dans son entier comme un passage continu du fini à l'infini, de l'homme à Dieu ;

(2) mais elle comprit vite la nature purement *apparente* au sens négatif, c'est-à-dire *irréelle*, d'un tel passage ;

(3) et pour éviter l'annulation du fini par l'infini, implicite dans l'irréalité du fini (dont la réalité en Dieu est uniquement possible), elle crut nécessaire de penser Dieu à l'image et ressemblance de l'homme, en introduisant un passage dans la divinité qui donnât effectivement (*wirklich*) lieu au fini dans l'infini ;

(4) malgré de tels efforts, la lecture de la Logique de Hegel l'a convaincue de la nature encore négative, ou purement logique, du passage proposé, laissant ainsi penser qu'un

philosophie chrétienne devrait changer son intellection du christianisme en le généralisant et en le convertissant en contenu réel de sa pensée, c'est-à-dire en des vérités connues par soi et indépendantes (SW.XIII, 134-8).

139. SW.XIII, 140-1. Cf. SW.XIII, 135.

140. SW.XIII, 141-2. Cf. SW.XIII, 143-4.

141. Mt 9, 17.

142. Le manque d'intellection du donné pur est intimement lié à l'absence de dévouement de la raison elle-même à la foi : qui se donne purement et simplement ne perd rien, mais c'est seulement par un don gratuit de Dieu que l'on peut se donner.

Schelling

passage véritablement *effectif* du fini à l'infini ne serait pas possible si Dieu même ne transitait pas d'abord au fini, à l'homme. Mais pour ce faire, pour introduire un passage effectif par lequel, de manière contingente, Dieu *devient* homme (y compris fils du péché) *afin de rendre possible le passage (inverse) de l'homme à Dieu*, Schelling a développé, non pas une métaphysique ou une philosophie première, mais une anthropologie fondamentale qui interprète le monde et Dieu en termes simplement humains.

(Traduit de l'espagnol par Alexandra Roux, revu par l'auteur)