

## Article

---

« L'absolu et la philosophie de Schelling »

Xavier Tilliette

*Laval théologique et philosophique*, vol. 41, n° 2, 1985, p. 205-213.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400167ar>

DOI: 10.7202/400167ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

## L'ABSOLU ET LA PHILOSOPHIE DE SCHELLING

Xavier TILLIETTE

LA PHILOSOPHIE de Schelling commence dans l'enthousiasme, un enthousiasme juvénile, fébrile, dominateur et conquérant. C'est ce qui ressort de la correspondance avec Hegel, en particulier de la lettre du 4 février 1795, et surtout de l'écrit de prémices *Vom Ich, Du Moi*, véritable coup de clairon en l'honneur de la philosophie fichtéenne. Si jamais l'entrée en philosophie a été une découverte, c'est bien en ce cas. Dans les ternes salles et dortoirs du Stift (séminaire) de Tübingen, où les jeunes étudiants faisaient « de leurs pensers brûlants une tiède atmosphère », les nouvelles et les idées du dehors pénétraient plus ou moins sous le manteau, mais en force. La Révolution française et la Doctrine de la Science, ces événements que Friedrich Schlegel associait, provoquaient un soulèvement des esprits, un tumulte confus d'idées et de rêves. À quoi bon se pencher sur la poussière des livres et sur les textes de l'Antiquité, lorsque l'avenir est grand ouvert aux idéaux de la raison ?<sup>1</sup> La visite de Fichte au séminaire a électrisé Schelling. La proclamation du Moi absolu, avant même qu'il ait lu attentivement les feuillets si abstrus de la *Wissenschaftslehre*, a été l'étincelle qui a illuminé ses aspirations, qui a donné sens et vie à ses lectures et projets antérieurs. Désormais, écrit-il, je vis et je respire en philosophie. Et dans la lettre déjà citée à Hegel, il trace à la hâte un bref résumé de son livre en chantier, tout au moins dans *Vom Ich* retrouve-t-on les mêmes termes, les mêmes intonations, les mêmes phrases<sup>2</sup>. Le mot magique, le sésame, est la liberté. « L'α et l'ω de toute philosophie est la liberté. »<sup>3</sup> Il faut entendre la liberté — de chacun, de l'humanité — comme une expansion infinie, une rupture de tous les obstacles, de toutes les chaînes, comme une destruction de toutes les limites. Ainsi la liberté, échappant au fini dont elle abat les clôtures, atteint le monde suprasensible dont Kant interdisait l'accès. Elle transcende même l'être personnel de Dieu, pour s'immerger dans l'abîme de l'Un et Tout<sup>4</sup>. Rien ne résiste à l'élan de la subjectivité infinie. Et de même que le coup d'éclat de la liberté était au commencement — l'autoposition du Moi absolu —, la

1. *Briefe van und an Hegel* (éd. Johannes Hoffmeister). Bd. 1 : 1785–1812. Felix Meiner Hamburg 1952, p. 14.

2. *Op. cit.*, pp. 20–22. Cf. *Schellings Werke* (édit. Cotta), p. 1177, 193, 202.

3. *Briefe* 5, p. 22 (cf. p. 177, 179, 182).

4. *Ibid.* (cf. p. 171 194).

fanfare du Moi absolu est au terme : pour nous il n'y a de monde suprasensible que celui du Moi absolu<sup>5</sup>. Mais le Moi absolu et l'Un et Tout sont synonymes. Le cercle de l'absolu ou de l'inconditionné est bouclé et il doit l'être, car « l'absolu ne peut être donné que par l'absolu ».<sup>6</sup> Un frémissement parcourt ces pages, à la fois d'exaltation de la liberté, d'admiration pour la richesse de la raison humaine, et de volupté à la perspective d'une destination mirifique, vers le lieu où tout est pur, tout est intellectuel, l'Absolu sans rivages...

Cependant l'écrit programmatique, publié pour prendre date, répond à moins de questions qu'il n'en pose, et un historien de Hegel comme Theodor Haering s'arrache les cheveux et pousse des gémissements devant une série de formules qu'il juge incompréhensibles et incohérentes. Peut-être était-il un lecteur prévenu, mais d'autres critiques, plus bienveillantes, s'interrogent pour savoir comment interpréter l'intention de Schelling. Ou plutôt il veut certainement interpréter Spinoza à la lumière de Fichte et de la subjectivité, mais n'est-il pas tenté en cours de route d'oublier son point de départ et de noyer le moi dans l'Un et Tout de l'éternité spinoziste ? Autrement dit, le Moi, le sujet libre, ne risque-t-il pas de se fondre dans l'absolu, et l'absoluté du Moi de prévaloir sur l'égoïté de l'absolu ? On est d'autant plus enclin à le dire que l'on connaît la suite, l'évolution de Schelling à l'écart de Fichte. Et, d'autre part, le sacre de Schelling par Fichte s'est produit sans veillée d'armes ni noviciat. Avant l'illumination ou le coup de foudre, il était attiré par la sereine lumière de Spinoza perçue à travers Jacobi et Herder<sup>7</sup>, les mots de passe des Stiffler étaient le Hen Kai Pan, le Royaume de Dieu, l'Église invisible, l'Avent du Seigneur, tous slogans chargés de résonnances religieuses et mystiques, qui sont complètement absentes de l'activisme de Fichte à cette époque. Si l'on veut évoquer le climat immanent de leurs esprits, qu'on relise les belles cadences de l'Hypérion de Hölderlin : être un avec tout...<sup>8</sup>, ou bien le début du poème « Elensis » de Hegel, avec ce bercement de la vision captivante, qu'il a plus tard raturée d'un trait de plume.

Toutefois le jeune Schelling était entré résolument, impérieusement, dans une discussion en cours sur le principe de la philosophie et sur la philosophie elle-même — discussion entretenue par les héritiers de Kant. Le coup de force médité de Fichte, annonçant la philosophie définitive, scientifique et absolue, l'inaugurait par une action tout arbitraire, indiscutable, la thèse de la liberté. Mais cet acte philosophique, réfléchi dans la conscience, renvoyait à l'autoposition originale qui le conditionne, le Moi absolu, la conscience de soi, la liberté. Ce Moi absolu est « le Moi de chacun », chacun peut en être conscient, s'en assurer ; mais le moi pur, la conscience absolue, l'« être » absolu du Moi, ne fait pas pour autant des êtres absolus. Nous sommes finis,

5. *Ibid.* (cf. p. 215 216).

6. *Schelling Werke*, p. 167.

7. F.H. JACOBI, *Briefe über die Lehre von Spinoza* ; G. Herder Gott.

8. « Perdu dans les lointains bleus, je lève souvent les yeux sur l'éther, et je les plonge dans la mer sacrée, et c'est comme si un esprit familier m'ouvrait les bras, comme si la souffrance de la solitude se dissolvait dans la vie des dieux.

Être un avec tout, c'est la vie de la divinité, c'est le ciel de l'homme. Être un avec tout ce qui vit, dans un bienheureux oubli de soi revenir au tout de la Nature, c'est le sommet des pensées et des joies... Être un avec tout ce qui vit !

la raison est finie, le Non Moi s'oppose absolument ; et l'autoposition de la liberté est en même temps une injonction adressée au Moi fini de rejoindre son Moi idéal dans un effort asymptotique et toujours recommencé.

Or je crois que Schelling, avec son génie divinatoire, a parfaitement saisi la *Tathandlung* du Moi et la possibilité d'engendrer la philosophie à partir de l'acte de la liberté inconditionnée, même s'il n'en a pas perçu toute la portée graphique. Dans les horizons exaltants et non dans le point de départ réside son spinozisme, qu'il essaie de rallier, ô paradoxe, à une philosophie transie de liberté. Il suffit de lire le passage frémissant sur l'expérience « saisissante »<sup>9</sup> du Moi pour s'en convaincre ; elle rappelle, sur le mode triomphal, le saisissement de Jean Paul Richter enfant, un soir d'automne, près du tas de bûches. Ce faisant, Schelling a décrit et mis en vedette l'intuition intellectuelle, prenant une avance sur Fichte (qui l'avait seulement mentionnée dans le *Compte rendu d'Énésidème*), anticipant non pas les réflexions, mais les développements de celui-ci. Kant a récusé une intuition du monde intellectuel qui serait analogue à l'intuition du sensible, en quelque sorte une vision du suprasensible. On ne peut refuser une intuition *sui generis* qui est celle de la liberté, c'est-à-dire de la transcendance de l'homme, du surnaturel en lui<sup>10</sup>. Par elle nous accédons ou nous sommes de plain-pied avec le monde suprasensible, intellectuel. Elle est l'absolu qui donne l'absolu, le Moi pareil au Hen Kai Pan. Le Je suis est vraiment unique en son genre, il galvanise celui qui l'émet, il transperce le temps, et sa cime effleure l'éternité.

L'avenir montrera combien cette intuition de l'intuition intellectuelle est conforme à la pensée de Fichte, elle est d'une teneur fichtéenne authentique. Malheureusement, pris entre deux amours, Schelling a plus ou moins dérapé ; dans le cours de son écrit il n'a pas tenu le cap, et tant l'Absolu que l'intuition intellectuelle sont frappés d'ambiguïté. L'Absolu n'est pas seulement ce prédicat sans réplique qu'il est pour Fichte, cette caractérisation radicale d'un principe, et toute parole ou dénomination qu'on y ajoute « vient du malin » ; il a quelque chose d'une transcendance, d'un état bienheureux, d'une béatitude, d'un au-delà. Et l'intuition intellectuelle, en dépit des affirmations contraires, tend à s'objectiver, tourne à la vision et à la contemplation quiétiste où Spinoza puisait son « ciel de l'intellect »<sup>11</sup>. Je n'en veux pour preuve que cette très belle page de *Vom Ich*<sup>12</sup>, presque une digression, dans laquelle Schelling, sans l'invocation de Platon et de Jacobi, gémit de l'écran des choses, de l'interposition des objets, qui troublent et obscurcissent l'intuition du suprasensible et du monde idéal. Ce qui là-haut est vision est foi ici-bas. Il faut suppléer aux lambeaux du savoir par une intuition « autoacquise », où résonne le Soi d'une conquête intuitive ; mais évidemment ce n'est qu'un pis-aller pour la vision bienheureuse ou mystique. Nous voyons per speculum in aenigmate. Schelling s'adresse ici à une intuition intellectuelle brisée ou fragmentée ou perdue, et il est clair qu'elle ne cadre plus avec l'érection victorieuse de la liberté en acte. Il va bientôt

9. *Schellings Werke*, pp. 168-169.

10. PP. 181-182, 203.

11. Expression de Jacobi, cf. p. 305 (*Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*).

12. P. 216.

tenter de remédier à ses impasses dans un brillant ouvrage, mais aporétique lui aussi, les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*.

Ses glorieux débuts ont plutôt fait du tort à Schelling. On ne lui a pas pardonné une certaine ivresse, un ton inspiré. Il aime sonner la diane et mobiliser ses partisans. Tel il est à chaque étape de sa longue carrière. À Jéna il initiait ses étudiants à l'âme du Monde, il les subjuguait rapporte l'un d'entre eux, Abeken, lorsque dans le soir de la salle de cours éclairée par deux chandeliers près du pupitre, comme un oracle il évoquait la fin de l'histoire et l'avènement de Dieu<sup>13</sup>. À Wurzburg il les exhortait aux actions héroïques, les invitait à risquer leur vie, fût-ce en duel; et Henry Crabb Robinson fait état de l'étrange fascination exercée par l'orateur; on en trouve les traces dans maintes sentences bien frappées du cours, d'ailleurs ciselées en *Aphorismes* et publiées comme telles, ou bien dans les *Leçons* sur la méthode des études universitaires et les ouvrages apparentés. À Munich où il fait peau neuve, à partir de 1806, Schelling se recommande à nouveau par un livre extraordinaire, une résurgence de son génie, les *Recherches sur la liberté*, et il met en œuvre son plus vaste projet, les *Âges du Monde*, qui sera sa symphonie inachevée, son tombeau précoce, mais aussi sa chrysalide et son trésor enfoui. La fruste ébauche de la première version du premier Livre (le Livre du Passé) est le puissant témoin d'une investigation unique en son genre, à la lisière de l'éternité et du temps. Et lorsqu'à la fin de 1820 Schelling remonte dans sa chaire, à Erlanger, c'est pour y tenir une éblouissante leçon inaugurale sur la philosophie comme départ à zéro, table rase, et point du jour. À Munich, 6 ans après, la reprise est moins spectaculaire, mais en novembre 1841 à Berlin la première leçon officielle et spécialement la suivante avec la prosopopée de l'homme moderne renouvellent la fascination d'époques anciennes<sup>14</sup>. C'est que Schelling, ce génie de l'amalgame, ce virtuose des rapprochements, est aussi un génie créateur, un inaugurateur, de choses non voulues, peut-être, comme on l'a dit, mais en tout cas un grand éveilleur, qui n'a pas pour rien exploré ce qu'il appelait avec Plotin la « source de l'être ».<sup>15</sup>

Ce qu'il savait le mieux, son commencement : l'Absolu et l'intuition intellectuelle, lui a cependant attiré bien des déboires et des critiques, dont sa philosophie n'est pas encore remise, mais peut-être est-ce justice. Les plus dures contestations émanaient des anciens amis devenus rivaux et adversaires. Hegel a une idée beaucoup moins déterminée et positive de l'absolu, et il refuse l'intuition intellectuelle immédiate. Dans la célèbre Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* il se moque de ce commencement « absolu », au tir de pistolet, par révélation interne, foi ou intuition intellectuelle. Il reprend ce grief dans la préface de la *Logique*. Toujours dans la *Phénoménologie* il raille les gâtés de l'Absolu, les enfants du dimanche, auxquels Dieu donne la sagesse en dormant — puis l'Absolu de la connaissance absolue et de l'identité absolue, son formalisme monochrome, monotonie, abîme de vide, « nuit des vaches noires », doublé du formalisme de la polarité, qui peint la nature en vert et l'histoire en rouge (et, dit la *Logique*, est appliqué à tout à tort et à travers). Alors

13. III 603.

14. XIII 7.

15. XIII 241-242.

que, selon lui, l'Absolu est essentiellement sujet (à déterminer) et résultat, l'Absolu est final. Si bien que le Vrai est le tout et le Savoir absolu est le Savoir tout court, la conclusion de la science, sans qu'on lui attribue cette emphase qui accompagne la connaissance absolue de l'Identité. Les allusions à Schelling sont évidentes et elles ont été durement ressenties, jamais pardonnées, bien qu'il affecte de les détourner sur des disciples abusifs ; et, de fait, Hegel dans son *waste-book* publié par Rosenkranz s'en prend aux Görres, Steffens, Windischmann et autres Wagner. Mais Schelling est visé, n'en doutons pas. Longtemps plus tard, dans les *Leçons d'histoire de la philosophie moderne*, il reviendra longuement, pesamment, sur ces griefs, et il critiquera à son tour le commencement tout rachitique de Hegel<sup>16</sup>, et cet absolu final qui reste bloqué, ou bien qui se condamne à refaire toujours ce qu'il a déjà fait, à tourner en rond, comme un gyrovague, ou comme une toria<sup>17</sup>. Quant à l'intuition intellectuelle il l'avait abandonnée en cours de route et il a beau jeu de montrer que l'exposition canonique de son système (le traité inachevé de 1801) ne la suppose pas. Il l'a omise à cause des équivoques qu'elle engendrait, il n'empêche que la chose elle-même demeure et qu'il faut bien quelque intuition au départ, qu'on l'appelle étonnement, extase ou foi<sup>18</sup>. Néanmoins, Schelling a appris de l'ennemi, il a su profiter de la leçon et il a remanié son commencement, son exorde philosophique, comme on le constate dans les fameuses *Leçons d'Erlangen*.

Fichte après la rupture est encore moins tendre que Hegel. Il s'associe sans nuances Schelling et Spinoza, et il prétend que Schelling n'a jamais rien compris à la *Doctrine de la Science*, à quoi Schelling réplique qu'il ne l'a que trop bien comprise, c'est pourquoi il l'a dépassée. Leur longue dispute épistolaire lui a ouvert les yeux ; ensuite il a examiné assez rapidement l'*Exposé de mon système et Philosophie et Religion*, mais son siège était fait. Il éreinte ces ouvrages dans des textes inédits, il est impitoyable dans la WL 1804. Schelling est une des têtes les plus brouillonnes qui soient<sup>19</sup>, il est le héros de toutes les têtes brûlées et donc arides et confuses. Il n'y a pas une étincelle d'absoluité dans la raison absolue de Schelling et par conséquent dans l'Absolu. L'Absolu objectivé n'est plus l'Absolu. C'est « pure baliverne »<sup>20</sup> que d'intuitionner l'Absolu hors de soi, « il faut dans sa propre personne être et vivre l'Absolu »<sup>21</sup>. Il accuse Schelling d'absolutiser gratuitement la Nature, de sorte que l'Absolu s'en va « dans les champignons », écrit-il à Von Berger. Nous savons que Schelling s'est défendu, et magnifiquement, dans son pamphlet contre Fichte de 1806, avec une verve, une alacrité et un brio qui honorent sa dernière salve en faveur de la philosophie de la Nature.

Les divergences des trois Grands de l'idéalisme sur l'Absolu et l'organe de connaissance qui s'y rattache sont trop profondes, les points de vue trop irréconciliables, pour qu'on essaie de les médiatiser. Ils nous engagent à maintenir une image

16. X 132-135.

17. X 155-160.

18. X 147-150, cf. IX 229-230.

19. *Fichtes Werke* (éd. J.H. Fichte) VIII 385.

20. *Id.*, VIII 371.

21. *Id.*, VIII 372.

nuancée, non dialectique, de l'idéalisme ; et ils suggèrent que, comme le croit Claude Bruaire, les philosophies diffèrent moins par leur « position des problèmes » ou leur *Weltanschauung* ou leur « intuition fondamentale » que par la conception latente de l'Absolu. Quoi qu'il en soit, Schelling n'était pas si mauvais philosophe qu'il n'ait pas prévu des objections, et sa carrière où la continuité l'emporte sur les discontinuités, où les reprises dominent les repentirs, alterne l'autocritique et la fuite en avant, l'autojustification et l'appel des nouveaux rivages. Dès son second écrit important, les *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, il met l'Absolu à l'épreuve de ses représentations et il rectifie la théorie de l'intuition intellectuelle. Il s'éloigne apparemment de Fichte pour mieux le rejoindre par un autre biais (ce dont Fichte ne lui saura aucun gré). En effet la question de l'Absolu, d'une lettre à l'autre, laisse tomber le Moi. « Comment est-ce que j'en arrive à sortir de l'absolu et à donner sur un opposé ? » devient : « Comment l'Absolu peut-il sortir de lui-même et s'opposer un monde ? »<sup>22</sup> La réponse est négative : l'Absolu ne sort pas de lui-même, il n'y a pas de passage de l'infini au fini, seulement du fini à l'infini<sup>23</sup>. Mais elle divise les systèmes, car le dogmatique croit qu'il a accès à l'absolu par l'intuition intellectuelle, mais un objet absolu est contradictoire, et le sujet est perdu et anéanti ; et le criticisme n'échappe à la démesure identique d'un sujet absolu qu'en assignant une limite infrangible à l'aspiration infinie de la liberté. La critique, toute provisoire, de l'intuition intellectuelle s'accompagne donc d'un quasi-congé donné à la spéculation sur l'absolu. Satisfait d'avoir éprouvé l'absolu des systèmes sur la doctrine des postulats, Schelling annonce, avec un rien de lassitude, son intention de s'adonner aux problèmes de la Nature.<sup>24</sup>

Qu'il ne renonce nullement à sa fibre métaphysique, la preuve en est dans les *Éclaircissements de la Doctrine de la Science*, une série de dissertations qui décrivent la genèse de l'esprit dans la diastole de l'univers : le livre de la Nature est grand ouvert pour que nous y retrouvions l'histoire de notre esprit<sup>25</sup>. Ailleurs il grave une sentence énigmatique : la Nature est l'esprit visible, l'Esprit la nature invisible<sup>26</sup>. C'est qu'il comprend la Nature comme une activité, la Nature naturante, et l'esprit en exercice, s'objectivant dans ses produits. Tandis qu'il poursuit l'édification d'une philosophie de la Nature, Schelling ordonne ses « nouvelles convictions »<sup>27</sup> et son intelligence aiguisée de la philosophie fichtéenne dans un superbe *Système de l'idéalisme transcendantal* où, purifiée de ses éléments mystiques et platoniciens, une intuition intellectuelle « orthodoxe », à même la réflexion, scande la démarche et s'attache rigoureusement au Moi de la conscience de soi. À la fin de cette odyssée de l'esprit en quête de soi la merveilleuse coïncidence, déjà suggérée par la sentence ci-dessus, du naturel et du transcendantal, de l'absolument objectif et de l'absolument subjectif, mène à l'évocation de l'« absolue identité », « éternel soleil du royaume des esprits »,

22. P. 294, 310.

23. P. 313-315.

24. P. 341.

25. P. 383, cf. 310-311.

26. II 56.

27. Hölderlin dans une lettre à Niethammer.

dont la lumière intacte préside invisiblement aux productions de la Nature et aux destinées de l'Histoire<sup>28</sup>. L'Absolu est autorévélation, statique et glorieuse dans l'univers et l'art, successive et continue dans l'Histoire.<sup>29</sup>

Avec l'absolue identité ou indifférence Schelling a trouvé le mot de passe et la clef de voûte de la philosophie absolue qui règne pendant six ans sur son enseignement et qu'il expose dans une série d'ouvrages d'ailleurs assez disparates. C'est son heure éblouissante, son Grand Midi, comme l'appelle, je crois, Jean-François Marquet. Schelling s'est installé au point d'équilibre où il contemple toutes choses dans la paix et la splendeur de l'universelle harmonie, de l'Un et Tout. L'univers, étale, baigne dans la lumière égale de l'éternité. Cette philosophie absolue, philosophie de l'unitotalité, est un idéalisme absolu, une intuition intellectuelle des idées et des archétypes. L'intuition intellectuelle a été rebaptisée connaissance absolue, ou mode absolu de connaître, ou savoir absolu. Elle est de plain-pied avec l'Absolu, et Schelling blâme « la grande peur de ceux qui en philosophie craignent de se lancer sur l'océan infini de l'Absolu »<sup>30</sup>. Ils ont tort, car l'Absolu a réponse à tout ; le Tout à tout est une suffisante réponse. La philosophie réflexive, l'explication analytique, est la mort de la philosophie, alors que celle-ci est vouée à accueillir dans la sérénité les contraires inséparés. C'est la séparation qui est la mort de la conscience, et non pas, comme le dira plus tard Merleau-Ponty, l'absolu lui-même qui la fait cristalliser tout d'un coup. Le savoir absolu, un et identique avec le savoir de l'absolu et l'absolu en personne (Hegel n'est pas l'inventeur de la formule), efface et résorbe les différences (tant qualitatives que quantitatives, quoique Schelling ne soit pas constant sur ce point), détruit les limites, installe la trêve des combats et l'amnistie totale de l'univers. Toute chose a une vie, est une vie dans l'Absolu, un reflet de l'Absolu. On voit poindre le grief du formalisme monochrome, et qui contestera que le ciel intellectuel de Schelling a la splendeur monotone de certaines descriptions d'un paradis où tout n'est qu'ordre et beauté ? Toutefois le schème latent est bien moins un acosmisme mystique dont la clarté noierait tous les contours, que l'organisme, l'organicité, le Tout et Un différent d'avec lui-même et relié avec soi, le Chaos divin organisé de Fr. Schlegel, le Tout exubérant, mais translucide et calme, dont tous les membres sont sobres. Aussi bien Schelling, nous le savons, a prévenu les critiques du bord hégélien : « la plupart ne voient dans l'essence de l'absolu que nuit vaine, et n'y peuvent rien reconnaître, elle s'évanouit devant eux en une pure négation de la différence »<sup>31</sup>, alors que « cette nuit de l'absolu se transfigure en jour pour la connaissance »<sup>32</sup>, les prodiges cachés de la nuit sont produits à la lumière. Le « rayon identique »<sup>33</sup> de l'idée ou de l'intuition intellectuelle éveille ce monde dormant. La connaissance est la face de la raison absolue éternelle répandue sur tout son empire. Telle est la vraie philosophie « toute et entièrement dans l'Absolu, considérant toutes

28. III 600-601.

29. III 603.

30. IV 352 n.

31. IV 361, 404.

32. IV 403.

33. IV 404.



choses seulement comme elles sont dans l'Absolu, où rien n'est vraiment fini, mais tout est absolu, parfait, semblable à Dieu, infini ».<sup>34</sup>

Cependant l'unitotalité était condamnée à périr par sa perfection même, et le festival des absolus ne parvenait pas à exorciser la différence, la vision radieuse est quand même taradée par l'écharde du fini. En fait des mouvements contraires sillonnent la mer de la tranquillité, l'imperturbable Absolu. Cet absolu, d'où il est impossible de sortir, a tout de même éjecté le monde phénoménal ; le monde de la chute, même s'il n'est qu'une apparence, offusque le soleil de l'identité. Schelling s'en aperçoit d'autant plus que, délaissant la nature, il passe à la morale et à l'histoire, à la philosophie du monde humain et idéal. Et même en ce qui regarde la nature, il glisse vers le « versant nocturne »<sup>35</sup>, dont les phénomènes du magnétisme animal indiquent l'aspect mystérieux.

On a beaucoup écrit sur ce tournant ou ce clivage de la philosophie schellingienne. La mutation est flagrante, encore que Schelling emporte et réadapte bien des éléments et matériaux de ses précédents énoncés. La philosophie qu'il élabore pendant ces années de deuil et de studieuse retraite, inaugurée par les célèbres *Recherches sur la liberté humaine*, est une spéculation chrétienne gnostique, inspirée de Jacob Böhme, Oetinger et du néoplatonisme. Spéculation aventureuse, fantastique, que celle des *Âges du Monde*, cisailée de trait de génie et de profondes analogies anthropologiques, surtout la première ébauche, mal équarrie mais combien puissante. L'Absolu est désormais l'*Urwesen*, l'Être primordial, la Nature en Dieu, l'être immémorial, antérieur à Dieu même. Peut-on saisir en lui, dans son éternité inscrutable, le ressaut du commencement originaire, le branle initial, le frisson du premier changement ? Peut-on assister à l'éclosion imperceptible de l'altération, de ce qui sera le temps ? Armé de la *Mitwissenschaft der Schöpfung*<sup>36</sup> qui a remplacé l'intuition intellectuelle et qui lui intime ses extases, mais surtout d'une panoplie de représentations et d'images, l'esprit de Schelling pénètre les profondeurs de Dieu, jusqu'à cette Passion terrible du Seul qui a suscité l'imagination des poètes.

Ce n'est pas le lieu de le suivre dans l'arcane de la théogonie transcendante et dans les labyrinthes où d'ailleurs il s'égaré. Désormais l'Absolu, l'*Urwesen*, porte son nom traditionnel, Dieu, et toute la philosophie ultérieure, transmutée dans l'athanor des *Weltalter*, est cette « biographie de Dieu » dont parle Hegel qui n'en fournit que la brève esquisse. C'est très justement, donc, que Jürgen Habermas a intitulé « Das Absolute und die Geschichte » sa dissertation inédite, centrée sur les *Weltalter*, et le théologien Walter Kasper « Das Absolute in der Geschichte » son travail sur la *Spätphilosophie*. Depuis qu'il a découvert le temps et l'histoire, Schelling s'efforce de les intégrer à un devenir de l'Absolu. Peine perdue, selon Habermas, dont témoignent les brouillons accumulés des *Weltalter* et la « prothèse » de la philosophie positive. Ou l'Absolu ou l'histoire. L'échec de Schelling (prédit par Fr. Schlegel) est celui du Titan aveuglé. W. Kasper a mieux perçu l'adéquation de la solution religieuse à l'entreprise

34. IV 387.

35. *Nachtseite*, l'expression de G.H. Schubert.

36. VIII 200.

démessurée d'escalader le ciel, et précisément par la « condescendance », le geste gracieux de Dieu entrant en communication avec l'homme. Mais peut-être accentue-t-il trop le caractère christologique. Plus exactement : Schelling n'est pas Kierkegaard. L'Absolu dans l'Histoire n'est pas le Christ. Pour cela il faudrait sans doute une Incarnation moins mièvre que celle qui singularise en la raréfiant l'Incarnation de toute éternité. Le véritable impact et contact est la création. Schelling a mis toute son énergie spéculative dans l'exposé de cet acte de la liberté absolue qui par là se déclare et se libère<sup>37</sup>. Les événements christologiques sont certes les plus marquants, mais ils font partie d'une histoire supérieure et absolue, ils s'y intègrent mais ils sont conditionnés par elle. Le christianisme enveloppe (ou surplombe) la christologie qui enveloppe le Christ.

La philosophie capable de comprendre le christianisme, Schelling l'appelle philosophie libre plutôt que philosophie absolue. Elle émane de l'éternelle liberté, de la liberté absolue, abyssale, qui est en l'homme le souvenir vertigineux de son premier pouvoir<sup>38</sup>. L'Absolu, le sujet absolu, qui vient de nulle part et met en branle la philosophie n'est pas Dieu. Vous qui entrez en philosophie, laissez toute espérance. Il faut quitter Dieu même et perdre sa vie pour la gagner<sup>39</sup>. Quand Schelling remonté en chaire à Erlangen a prononcé ses mots, l'assemblée, nous rapporte le poète Platen, a été envahie d'une sorte de stupeur, la salle a plongé dans un silence de *mort*, justement.

Notre époque, marquée par le déclin des absolus, pourrait n'être pas insensible à l'injonction d'une grande voix. Une longue familiarité avec Schelling m'a montré que ses meilleures réalisations avaient la valeur d'appels, et d'ailleurs s'achèvent souvent par un appel. Il s'adresse au meilleur de nous-mêmes. C'est ce qui fait de lui aujourd'hui encore, nonobstant ses faiblesses et ses ressassements, selon le mot de Gabriel Marcel, « un compagnon exaltant ».

37. XIII 270-317.

38. IX 217-220, 224, 235-236.

39. IX 217-218.