

BEITRÄGE ZUR
SCHELLING-FORSCHUNG

5



Gérard Bensussan
Lore Hühn
Philipp Schwab (Hg.)

L'héritage de Schelling / Das Erbe Schellings

Interprétations aux XIXème et
XXème siècles /
Interpretationen im 19. und
20. Jahrhundert

VERLAG KARL ALBER



VERLAG KARL ALBER 

Ce volume se consacre à l'importance de Schelling pour la philosophie du XIXème et du XXème siècles jusqu'à nos jours. Les thèmes et les questions abordés dans la philosophie médiane et tardive de Schelling portent bien au-delà de l'idéalisme allemand. Ils laissent des traces notamment chez Kierkegaard, Rosenzweig et Heidegger, mais ont aussi des répercussions, de manière moins visible, chez Marx et dans la philosophie française du XXème siècle.

Der Band widmet sich Schellings Bedeutung für die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zur Gegenwart. Themen und Fragestellungen von Schellings mittlerer und später Philosophie deuten weit über den deutschen Idealismus hinaus. Sie hinterlassen Spuren etwa bei Kierkegaard, Rosenzweig und Heidegger; sie reichen in weniger sichtbarer Weise aber auch zu Marx und bis hin zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Die Herausgeber:

Gérard Bensussan, Professor für Philosophie an der Universität de Strasbourg.

Lore Hühn, Professorin für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Präsidentin der Internationalen Schelling-Gesellschaft.

Philipp Schwab, Emmy Noether-Nachwuchsgruppenleiter an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Gérard Bensussan / Lore Hühn / Philipp Schwab (Hg.)

L'héritage de Schelling / Das Erbe Schellings

BEITRÄGE ZUR
SCHELLING-FORSCHUNG

5



Herausgegeben von

Lore Hühn (Freiburg)

Paul Ziche (Utrecht)

Philipp Schwab (Freiburg)

Gérard Bensussan / Lore Hühn /
Philipp Schwab (Hg.)

L'héritage de
Schelling /
Das Erbe
Schellings

Interprétations aux XIXème et
XXème siècles /
Interpretationen im 19. und
20. Jahrhundert

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Publié avec le concours de l'Université de Strasbourg et
de la Deutsche Forschungsgemeinschaft. /
Gedruckt mit der Unterstützung der Universität Straßburg und
der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2015
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48691-7
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-80814-6

Avant-propos

Depuis longtemps déjà, la recherche sur la philosophie classique allemande de ces dernières décennies a abandonné le modèle d'un accomplissement téléologique en trois étapes Fichte – Schelling – Hegel, tel qu'il avait été proposé de façon canonique par Richard Kroner par exemple. Les contributions du présent volume n'ont pas pour but de *simplement* retourner ce triptyque en remplaçant Hegel par le Schelling tardif comme celui qui aurait «vraiment accompli» «l'idéalisme allemand». Ce volume s'intéresse plutôt aux potentialités de la philosophie du jeune Schelling, du Schelling intermédiaire et du Schelling tardif, qui portent *au-delà* de l'idéalisme allemand. L'image d'un Schelling qui «prendrait peu à peu ses distances avec soi-même comme idéaliste» ne peut pas être mieux décrite qu'au miroir de sa réception. Certes, à la différence de Hegel, Schelling n'a fondé aucune «école», et aucun conflit n'a éclaté après sa mort afin de déterminer quelle serait l'«interprétation juste» du maître. Et pourtant – ou peut-être en est-ce justement la raison – les traces de Schelling marquent de façon durable la philosophie du XIX^e et du XX^e siècle, précisément dans ses courants post- ou anti-hégéliens, là donc où la pensée cherche à se détacher de l'idéalisme de façon critique. On peut clairement repérer un «héritage de Schelling» notamment chez Kierkegaard, Heidegger et Rosenzweig, mais aussi, de manière souvent secrète et indirecte, dans le marxisme, la psychanalyse ou la philosophie française du XX^e siècle.

Les contributions de ce volume entendent retracer et soumettre à la discussion différentes phases de cette histoire de la réception qui s'étale en un large éventail et selon diverses strates, précisément aussi dans ses ramifications, ses déplacements, ses différences et ses interruptions. De la sorte, Schelling doit pouvoir être lu à nouveaux frais comme un interlocuteur pour la philosophie moderne et contemporaine. C'est tout un faisceau de structures, de concepts et de motifs qui présentent des points de rattachement possibles pour la philosophie

du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècles: ainsi par exemple les motifs du retrait, de l'incommensurable, de l'obscur et de ce qui échappe à toute prise, du sans-fond (*Ungrund*) et du fond sans fond; le concept schellingien de l'existence par opposition à l'essence (*Wesen*), ou les aspects de sa pensée liés à l'« empirique » et l'« inconscient », à la finitude et la temporalité, la théorie de la liberté et du mal, son idée du Dieu à venir comme « futur ouvert » ou les conceptions de la providence et du pardon; et pour finir, on peut ajouter les remarques de Schelling sur l'État, qui peuvent être interprétées en direction de l'« anarchisme », ou encore sa théorie de la créativité artistique.

* * *

Le volume se compose de trois sections. Les contributions de la première section sont consacrées à la philosophie tardive de Schelling et à ses relations à l'idéalisme (I.). La deuxième section se tourne vers le XIX^{ème} siècle et thématise les résonances de Schelling en particulier chez Kierkegaard, Schopenhauer et Barbey d'Aurevilly; les différentes contributions tracent déjà des lignes en direction de la réception plus tardive, par exemple vers Sartre, Heidegger et Pareson (II.). Les contributions de la troisième section s'intéressent à la réception très variée dont Schelling a fait l'objet au XX^{ème} siècle. Elles sont consacrées aux lectures de Schelling par Freud, Lukács et Rosenzweig, mais aussi Deleuze, Derrida et Agamben; l'accent est mis sur la confrontation répétée de Heidegger à Schelling (III.).

* * *

Les contributions rassemblées ici ont fait l'objet de conférences tenues lors d'un colloque ayant eu lieu à Strasbourg. L'objectif de ce colloque était tout particulièrement de créer des liens entre les perspectives françaises et allemandes concernant la réception de la pensée de Schelling. Nos remerciements vont à toutes les personnes et institutions qui ont contribué à la réalisation du colloque et de ce volume. La *Deutsche Forschungsgemeinschaft* et le *Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine* de l'Université de Strasbourg ont généreusement soutenu l'impression de ce volume. Nous remercions David Carus, Christoph Rübler, Georg Spoo et Sören Wulf pour leur aide active à l'établissement du volume et à la correction des contributions. Nous remercions vivement Sylvaine Gourdain pour la

vérification finale des contributions en langue française. Sans l'engagement actif de Philipp Höfele, qui a mis ses compétences à profit lors de la mise en forme du manuscrit et de la réalisation des index, le volume n'aurait pu prendre cette tournure; les éditeurs tiennent à le remercier tout particulièrement.

Fribourg, Strasbourg et Munich, été 2015,
Gérard Bensussan, Lore Hühn et Philipp Schwab

Vorwort

Längst hat sich die Auseinandersetzung mit der Klassischen deutschen Philosophie in den letzten Jahrzehnten von der teleologischen Vollendungsfigur eines Dreischritts Fichte – Schelling – Hegel verabschiedet, wie er kanonisch etwa von Richard Kroner formuliert wurde. Die Beiträge des vorliegenden Bandes haben nicht im Sinn, diesen Dreischritt *einfach* umzukehren und nun den späten Schelling als ›eigentlichen Vollender‹ des ›Deutschen Idealismus‹ an die Stelle Hegels treten zu lassen. Das Interesse gilt vielmehr denjenigen Potenzialen in Schellings früher, mittlerer und späterer Philosophie, die über den Idealismus *hinausweisen*. Nirgends gewinnt das Bild Schellings als eines sukzessive ›sich von sich distanzierenden Idealisten‹ schärfere Kontur als im Spiegel seiner Rezeption. Zwar hat Schelling, im Unterschied zu Hegel, keine ›Schule‹ hinterlassen, auch ist nach seinem Ableben kein Streit um die ›korrekte Auslegung‹ des Meisters entbrannt. Gleichwohl – oder vielleicht eben deshalb – prägen sich die Spuren Schellings nachhaltig in die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts ein, und zwar gerade in ihren post- oder antihegelianischen Strömungen, dort also, wo das Denken sich vom Idealismus kritisch abzustoßen sucht. Ein ›Erbe Schellings‹ wird deutlich sichtbar etwa bei Kierkegaard, Heidegger und Rosenzweig, es zeigt sich in oftmals untergründiger und indirekter Weise aber auch im Marxismus, in der Psychoanalyse und der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes machen es sich zur Aufgabe, verschiedene Stränge dieser breit gefächerten und vielschichtigen Wirkungsgeschichte nachzuzeichnen und zu diskutieren – auch in ihren Verästelungen und Verschiebungen, in ihren Differenzen und Unterbrechungen. Auf diesem Wege soll Schelling als Gesprächspartner für die Philosophie der Moderne und Gegenwart neu lesbar werden. Dabei ist es ein ganzes Bündel von Strukturen, Begriffen und Motiven, die der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts im Denken

Schellings Anknüpfungspunkte bieten: so etwa die Motive des Entzugs und des Inkommensurablen, des Unverfügbaren und des Dunklen, des Ungrundes und des Grundlosen; Schellings Begriff der Existenz in der Unterscheidung von der Essenz (Wesen), die Aspekte des ›Empirischen‹ und des ›Unbewussten‹, der Endlichkeit und Zeitlichkeit in seinem Denken, Schellings Theorie der Freiheit und des Bösen, sein Gedanke eines kommenden Gottes als ›offener Zukunft‹ oder die Konzeptionen der Vorsehung und Vergebung; schließlich auch etwa Schellings ›anarchistisch‹ interpretierbare Bemerkungen über den Staat und seine Theorie künstlerischer Kreativität.

* * *

Der Band gliedert sich in drei Sektionen. Die Beiträge der ersten Sektion widmen sich Schellings später Philosophie und ihrem Verhältnis zum Idealismus (I.). Die zweite Sektion wendet sich dem 19. Jahrhundert zu und thematisiert die Nachwirkung Schellings insbesondere bei Kierkegaard, Schopenhauer und Barbey d'Aureville; dabei ziehen die Beiträge im Einzelnen schon Linien zur späteren Rezeption aus, so zu Sartre, Heidegger und Pareyson (II.). Die breit gefächerte Rezeption im 20. Jahrhundert untersuchen schließlich die Beiträge der dritten Sektion. Sie widmen sich den Schelling-Lektüren von Freud, Lukács und Rosenzweig bis hin zu Deleuze, Derrida und Agamben; ein Schwerpunkt liegt auf Heideggers wiederholter Auseinandersetzung mit Schelling (III.).

* * *

Die hier versammelten Beiträge gehen auf eine Tagung in Straßburg zurück, deren besonderes Anliegen ein ›Brückenschlag‹ zwischen französischen und deutschen Perspektiven auf die Rezeption von Schellings Denken war. Gedankt sei allen Personen und Institutionen, die zum Zustandekommen der Tagung und des Bandes beigetragen haben. Die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* und das *Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine* der *Université de Strasbourg* haben den Druck des Bandes großzügig unterstützt. Gedankt sei David Carus, Christoph Rübler, Georg Spoo und Sören Wulf für Ihre tatkräftige Unterstützung bei der Einrichtung und Korrektur der Beiträge. Ein herzlicher Dank gilt Sylvaine Gourdain für Ihre abschließende Durchsicht der französischsprachigen Beiträge.

Ohne den tatkräftigen, engagierten und kundigen Einsatz von Philipp Höfele bei der Erstellung der Druckvorlage und der Register läge der Band nicht in dieser Form vor; ihm sei seitens der Herausgeber besonders gedankt.

Straßburg, Freiburg und München,
im Sommer 2015,
Gérard Bensussan, Lore Hühn und Philipp Schwab

Table des matières / Inhalt

Section I

La dernière philosophie de Schelling et l'idéalisme / Schellings Spätphilosophie und der Idealismus

<i>Miklos Vetö (Poitiers)</i>	
La monstration de Dieu	3
<i>Franck Fischbach (Strasbourg)</i>	
Schelling et le problème de l'empirisme	25
<i>Marc Richir (Grenoble)</i>	
Hyperbole dans la philosophie positive de Schelling: Approche phénoménologique	41
<i>Marcello Ruta (Bern)</i>	
Schelling – le dernier des post-kantiens	53

Section II

Schelling et le XIXème siècle / Schelling und das 19. Jahrhundert

<i>Jochem Hennigfeld (Landau)</i>	
Freiheit und Charakter Das Problem der intelligiblen Tat bei Schelling, Kierkegaard und Sartre	71
<i>Giusi Strummiello (Bari)</i>	
Liberté de l'homme, liberté de Dieu: l'héritage schellingien . . .	85
<i>Jad Hatem (Beyrouth)</i>	
L'inscription de Schelling dans l'œuvre de Barbey d'Aurevilly .	105

Section III

Schelling et le XXème siècle /

Schelling und das 20. Jahrhundert

Gérard Bensussan (Strasbourg)

Intériorité, inconscient et structure du temps

Schelling et la psychanalyse 125

Wilhelm Schmidt-Biggemann (Berlin)

Schellings und Rosenzweigs spekulative Philologie

der Unverfügbarkeit 141

Petar Bojanić (Belgrade)

»wäre er nicht mehr Staat«

Schelling and Rosenzweig on the State and Beyond the State . . . 173

Alexandra Roux (Poitiers)

Schelling irrationaliste ?

Critique de la critique lukácsienne de Schelling 185

Philipp Schwab (Freiburg)

Ungrund und Metaphysik des Bösen

Von Heideggers erster zu Derridas letzter Auseinandersetzung
mit Schelling (1927–2002) 209

Pascal David (Brest)

L'existence au cœur du départage des voix – l'interprétation du
traité de Schelling de 1809 dans le cours de Heidegger de 1941 . . . 257

Dietmar Köhler (Bochum)

Von der »Metaphysik des Weltgrundes« zur »Metontologie«

Untersuchungen zum Interesse Heideggers an Schelling 273

Joseph Cohen (Dublin)

Du Dieu à venir à l'ultime Dieu

De Schelling à Heidegger 289

Antonia Birnbaum (Paris)

Alles dreht sich ...

Une lecture deleuzienne des *Âges du Monde* 309

Marc Maesschalck (Louvain-la-Neuve)

La philosophie positive de l'histoire relue par Giorgio Agamben

Une réception postmoderne de Schelling 331

Auteurs / Beiträgerinnen und Beiträger	355
Abréviations et éditions / Siglen und Werkausgaben	359
Index des noms propres / Namensregister	363
Index thématique / Sachregister	367

Section I

La dernière philosophie de Schelling
et l'idéalisme /
Schellings Spätphilosophie und
der Idealismus

La monstration de Dieu

Miklos Vetö (*Poitiers*)

Abstract

The concept of God grounds and overshadows Schelling's thought, at least from the system of identity onwards. In the *Inquiries into the Essence of Human Freedom* and the *Ages of the World*, 'God' will enable philosophical speculation to contemplate and to expound the mysteries of existence. And finally, in the *Spätphilosophie*, after admitting its utter dependence on the sheer fact of Being, reason will recover the sense and meaning of the world by analysing and showing how God is the truth of Being. The classical philosophy of the West has incessantly worked on demonstrating that God is the cause of all existence, for the late Schelling the 'proofs' of God operate by showing the meaningfulness, the intelligibility of nature, and history.

1.

L'idéalisme allemand a été souvent considéré – et jugé, critiqué avec virulence – comme une philosophie en dernière instance théologique, une succession de systèmes construits par d'anciens théologiens et qui continuent à développer des thèmes théologiques camouflés, masqués, dans le meilleur des cas, en thèmes onto-théologiques. Si l'on en croit Heidegger, la question de la possibilité de la proposition « Dieu est » serait l'aiguillon secret qui met en branle toute la pensée de la *Critique de la Raison Pure* et les œuvres qui suivent. La seconde philosophie de Fichte tourne autour de la relation entre l'Absolu et son Apparition. Et Hegel, lui, ne voulait pas seulement restituer au peuple allemand la métaphysique qui lui a été dérobée, il entendait également reconstruire la théologie abandonnée, trahie par ses praticiens contaminés par l'héritage des Lumières. Quant à Schelling, « *le philosophe in Christo* » (Engels), à partir de son Tournant, il ne cesse d'insister sur le fait que « l'existence de Dieu [...] est l'objet ultime de la

philosophie» (SW VIII, 82).¹ Or contrairement au kantisme, qui ne fait qu'introduire le concept de Dieu par la porte-arrière de la raison pratique, « Dieu ou l'Absolu est le principe de la philosophie schellingienne *tout entière* »,² de cette philosophie qui, pendant les longues décennies de Munich et Berlin, ne cherchera – à travers la dualité des deux savoirs négatif et positif – qu'à montrer, à démontrer, à déduire Dieu. Dans le savoir négatif, elle parvient à en clarifier et à en définir l'idée, dans le savoir positif, elle procèdera à sa monstration. La Philosophie négative serait une métaphysique de l'essence, la Philosophie positive, une ontologie de l'existence. La Philosophie négative aboutit à Dieu dans l'Idée, la positive, elle, saisit, « touche » Dieu, le Seigneur de l'Être.

Cerains théologiens et philosophes de l'existence du vingtième siècle portent aux nues les enseignements de la *Spätphilosophie*. Les premiers « tombent » sur l'exposé spéculatif des mystères chrétiens, quant aux seconds, ils célèbrent en elle une mise entre parenthèses ou au moins une suspension de l'analyse conceptuelle en faveur d'un recours à l'expérience, d'un dépassement de l'analytique de l'essence vers une thétique de l'existence. Or si Schelling préconise dès le Système de l'Identité de commencer la philosophie « par l'idée devenue vivante de l'Absolu » (SW VI, 27), il mettra en garde la spéculation devant le court-circuitage du négatif qui peut conduire – comme ce qui arrive chez Jacobi – à une véritable « hectique (*Hektik*) philosophique ». ³ Le schellingisme veut, certes, accéder à Dieu, c'est-à-dire au Dieu personnel, ⁴ mais son édifice doit constituer « un théisme scientifique » (SW VIII, 55). On ne saurait atteindre le positif « immédiatement », ⁵ faire l'économie de « la patience du concept ». Si la *Spätphilosophie* naît et s'élabore à partir de la réalisation de l'impuissance de la raison, de son naufrage devant les mystères de l'existence, elle ne cesse de dire et de redire que la raison ne saurait se relever qu'en appliquant au positif qu'elle « touche » des méthodes et des procédés qu'elle avait appris et utilisés pendant sa démarche négative. Sans doute, « le système positif peut commencer par lui-même » (Schelling 1832/33, 118), mais à la condition qu'il se reconstruise comme une

¹ Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de l'auteur. Les traductions citées sont parfois légèrement modifiées.

² Schelling 1810, 107 / SW VII, 423.

³ Schelling 1983, 195 / SW X, 176.

⁴ Cf. Schelling 1980, 181 / SW VII, 399.

⁵ Schelling 1989, 95 / SW XIII, 74. Cf. Hutter 1996, 167.

véritable métaphysique conceptuelle. Walter Schulz a eu raison de vouloir cerner le moment essentiel de la *Spätphilosophie* dans la réalisation par la raison de son impuissance essentielle, à savoir le pouvoir qu'elle a de tout « médiatiser », excepté elle-même. Redit dans un langage phénoménologique : chez le dernier Schelling « la raison comprend les conditions générales en fonction desquelles quelque chose apparaît, mais elle ne peut jamais déduire pourquoi quelque chose se donne ». ⁶ Or la rupture existentielle qui aboutit au savoir positif veut précisément expliquer à la raison d'où et comment obtenir les éléments du discours d'un savoir médiatisé concernant les moments du réel effectif.

Ce discours porte sur l'existence de Dieu, or il faut noter – et c'est absolument essentiel – que Schelling ne parle pas de la *démonstration* de Dieu mais plutôt de sa *monstration*, il n'entend pas « beweisen » mais « erweisen ». ⁷ Et la différence est immense. Si le dernier savoir prétend à la déduction de l'Idée de Dieu comme Cause suprême et Principe de sens et de structure de l'être tout entier, ce Dieu n'est qu'un « Dieu [...] dans son Idée ». ⁸ Le savoir négatif construit l'idée de Dieu, mais il ne saurait encore rien dire de son existence effective. Il arrive à définir le concept de Dieu, c'est-à-dire comment Dieu serait s'il existait, mais il ne parvient pas à démontrer, à déduire si ce Dieu existe actuellement, effectivement. La déduction sera la tâche du seul savoir positif. Le savoir positif commence avec l'ouverture de la raison devant l'Être absolu désigné désormais comme l'Être Imprévisible. *Imprévisible* car il précède toute pensée, car il est antérieur à tout concept. L'Être Imprévisible n'est le contenu d'aucun concept : il n'est qu'une « représentation » ⁹ qui s'impose à la raison s'étant mise à l'écoute de l'Expérience. Cependant si la Raison admet avec humilité son impuissance absolue à conjurer l'Imprévisible, à lui donner une définition, une description conceptuelle, elle entend néanmoins se relever, sortir de son abîme et aller plus loin. La représentation de l'Imprévisible peut conduire au concept de Dieu et le savoir positif n'est que le déploiement appliqué et patient du processus par lequel le *Dass*, cette « enveloppe » du Très Haut (Schelling 1841/42, 194), se trans-

⁶ Bellantone 2012, 336n. / Cacciari 2001, 134.

⁷ Cf. Schelling 1991, 97 / SW XIII, 248; Schelling 1998, 525sq. / SW XI, 571, etc.

⁸ Schelling 1998, 517sq. / SW XI, 562.

⁹ Schelling 1989, 199 / SW XIII, 173.

substantie en *Was* suprême, c'est-à-dire en Dieu.¹⁰ Sans doute, si cette « seconde science »,¹¹ la Philosophie positive, doit commencer elle-même un nouveau développement métaphysique, elle partira avec et à partir des éléments que la Philosophie négative aura livrés pour cette construction. Le savoir négatif déploie sur un plan encore seulement noétique les structures mondaines qui conduisent vers un Dieu, cause et sens suprême, et le savoir positif n'aura qu'à scruter l'expérience, la nature et l'histoire pour discerner en elles, pour confirmer par elles la réalisation, l'actualisation effective des structures conceptuelles. Si au terme de ses investigations, il aura pu vérifier que les traces de Dieu se retrouvent dans l'histoire naturelle et humaine, plus précisément, si le monde de la nature et le monde de l'homme correspondent effectivement à ce qui devrait être l'œuvre d'un Dieu cause et principe, alors la représentation de l'Être Primordial, de la substance première, ne pourra que céder la place au concept de la Divinité. La raison a été terrassée par l'expérience fulgurante et subjuguante du *Dass* brut et sauvage.¹² Or si elle n'abandonne pas la partie mais reprend à nouveaux frais l'investigation, elle finira par voir que ce qui l'écrasait et l'aveuglait au commencement comme une puissance irrésistible et inarticulée, l'attendra « à la fin » comme un Esprit ou plutôt comme une Personne. Autrement dit : si la Philosophie négative était le parcours de la démonstration de la divinité comme l'essence, l'idée ultime, la Philosophie positive serait sa monstration comme le Dieu actuel, effectivement existant.

La voie de la Philosophie positive est compliquée, elle passe par des développements paradoxaux, fantasques mais d'un point de vue proprement métaphysique, elle ne constitue qu'une nouvelle version de l'antique preuve ontologique, plus exactement, une preuve ontologique à rebours, une preuve ontologique renversée. « La preuve d'Anselme » à travers ses avatars chez Descartes, chez Leibniz, chez Hegel n'est finalement que la démonstration de l'Existence à partir de l'Essence. Ce qu'elle dit et redit, c'est tout simplement que l'être dont le concept se définit comme ce dont on ne pourrait penser plus grand doit exister effectivement car l'existence est un prédicat et privée d'un de ses prédicats, cette « réalité » ne saurait être la plus grande, la plus parfaite. La preuve ontologique comme elle se présente dans la

¹⁰ Cf. Schelling 1991, 241 sq. / SW XIII, 385.

¹¹ Schelling 1998, 345 / SW XI, 367.

¹² Cf. Schelling 1998, 512 sq. / SW XI, 556 sq. ; Schelling 1989, 188 / SW XIII, 162 sq.

tradition de la pensée occidentale revient alors à « extraire », à *herausklauben* l'existence de l'essence. Or Schelling entend renverser la déduction. Il part de la représentation de l'Être primordial imprévisible pour en déduire Dieu. Autrement dit – renvoyant à *L'unique preuve de la démonstration de l'existence de Dieu* du Kant pré-critique – au lieu de prouver l'existence de la divinité, il montrera la divinité de l'existence (cf. Schelling 1830, 89sq.). La preuve ontologique dans la philosophie classique célèbre l'aboutissement de l'essence à l'existence, chez Schelling elle sera l'instrument et le noyau d'un discours d'essence. C'est elle qui permet qu'en dernière instance, comme toute véritable Philosophie de l'Existence, celle qui accomplit l'idéalisme allemand, soit un discours de concept, un exposé d'essence.¹³

2.

Les deux grands énoncés classiques de la Philosophie positive, à savoir *l'Introduction de Berlin* et *l'Andere Deduktion* ont l'ambition d'un « élargissement » inédit de la raison.¹⁴ Dieu est l'alpha et l'oméga de la pensée de Schelling, mais au commencement du savoir positif, il faut pour ainsi dire laisser tomber le concept de Dieu. En fait, on ne doit pas « s'occuper » de Dieu, mais de l'« indubitablement existant » et on doit essayer de voir si du « simple[ment] existant », on peut parvenir à « la divinité ».¹⁵ La divinité est le *Was*, la *Potenz*, le *Wesen*, et la démonstration, plus précisément, la monstration ne part pas de la *potentia* vers l'être, l'actualité, mais de l'être, de l'actualité vers la *potentia*, le concept. L'être est le *prius*, la puissance le *posterius*.¹⁶ Comme on vient de le dire, il s'agit d'une preuve ontologique à rebours où la pensée ne va pas de l'essence à l'existence, mais de l'existence à l'essence. La preuve ontologique selon son acception traditionnelle n'aboutit qu'au concept de l'être nécessairement existant, or l'être nécessairement existant n'est pas Dieu.¹⁷ La philosophie classique avec son accomplissement en Spinoza a cru pouvoir identifier

¹³ Pour une anticipation de cette problématique dès les *Recherches* cf. Vetö 2010.

¹⁴ Cf. Schelling 1989, 170 / SW XIII, 145.

¹⁵ Schelling 1989, 184sq. / SW XIII, 158.

¹⁶ Schelling 1989, 184sq. / SW XIII, 158sq.

¹⁷ Cf. Schelling 1983, 29n. / SW X, 17.

l'Être et Dieu, or l'Être ne correspond aucunement à ce que le sens commun relie à la divinité.¹⁸ L'Être n'est pour ainsi dire que « le concept préalable de Dieu ». ¹⁹ Les lecteurs de Schelling exultaient de trouver sous sa plume des expressions vigoureuses allant apparemment en direction d'un procès du rationalisme. Or si l'auteur des *Recherches* et de *l'Exposé de l'empirisme philosophique* va jusqu'à parler d'un « principe irrationnel », ²⁰ de « l'être aveugle, illimité, sauvage » (SW X, 242), il ne s'agit pas de concessions faites à une *Weltanschauung* opposée à la clarté apollinienne de l'ontologie classique. Quand la Philosophie positive clame l'effondrement de la raison devant le *Dass* absolu, c'est pour marquer l'incompatibilité – au moins provisoire – de l'Être Premier avec toute articulation conceptuelle. Schelling énumère toute une gamme de synonymes de cet être absolu, qui vont d'une allusion à « la face » du Dieu de *l'Exode*, « ce qui [...] consume tout [...] concret » ²¹ jusqu'à la substance de Spinoza, ²² mais l'essentiel n'est pas l'illimitation sauvage du Premier. La *Spätphilosophie* lit l'Être Premier comme l'« *existentia fatalis* », ²³ comme « l'Absolu [...] aveugle et sourd ». ²⁴ Or précisément, « aveugle » ne signifie pas seulement l'absence d'une vision discernant et prudente, une opposition à la noble clarté de « la liberté », ²⁵ mais aussi et surtout une condition *ante*-conceptuelle.

L'ante-conceptualité du Premier, de l'Être nécessaire s'inscrit dans le discours de la Philosophie positive sous forme « chronologique », à savoir comme négation de toute précédence, de toute antériorité par rapport à soi-même, or cela signifie surtout l'absence de toute véritable structure et de toute distinction noétique. L'esprit est comme « surpris de l'être aveugle » auquel aucune pensée ne peut revenir, par rapport auquel la conscience « perd[...] [...] toute liberté ». ²⁶ Sans doute, l'être premier a eu un commencement, mais il apparaît comme ayant « englouti[...] » son commencement ²⁷ et comme s'installant

¹⁸ Cf. Schelling 1983, 34 / SW X, 21.

¹⁹ Cf. Schelling 1992, 67 / SW XII, 59.

²⁰ Cf. Schelling 1980, 216 / SW VII, 435; Schelling 1980, 159sq. / SW VII, 374sq., etc.

²¹ Schelling 1991, 140 / SW XIII, 289.

²² Cf. Schelling 1998, 518 / SW XI, 563.

²³ Schelling 1983, 48 / SW X, 35.

²⁴ Schelling 1989, 130 / SW XIII, 106n.

²⁵ Schelling 1983, 33 / SW X, 20.

²⁶ Schelling 1983, 48 / SW X, 35.

²⁷ Schelling 1983, 48 / SW X, 35.

dans une indistinction ultime. La célèbre dernière leçon du *Systeme de philosophie purement rationnelle* déclare que « le *Dasß* pur n'est aucunement une proposition synthétique ». ²⁸ En fait, on pourrait dire qu'il ne correspond pas même à une proposition analytique, et ceci pour la bonne raison qu'il n'est pas le contenu d'un concept mais d'une simple « représentation ». ²⁹ Schelling ne développera jamais une doctrine quelconque de « la représentation », il s'en sert simplement pour se démarquer de toute tentative d'attribuer une conceptua-lité quelconque au *Dass*. Quant au « terme technique » pour définir le *Dass*, c'est l'Être Imprévisible, une expression que le philosophe revendique comme sa trouvaille la plus propre. ³⁰ *L'Unvordenkliches*, l'Imprévisible signifie littéralement ce par rapport à quoi on ne saurait penser rien d'antérieur, rien qui le précède, et effectivement il s'agit de cela. L'Imprévisible est « ce qui est avant tout concept », « inattendu » ³¹ et « imprévisible ». ³² Bien sûr, son caractère imprévisible ne renvoie pas à un simple état de la conscience qui le perçoit, mais dénote une condition ontologique. L'Imprévisible est le *Dass* exempt de tout *Was*, ³³ l'être exempt de toute « Idée ». ³⁴ Être dépourvu de toute idée signifie l'absence radicale de toute distinction dans cette réalité première. Elle est là et elle ne peut être là qu'en tant que donnée « sans principe [*Grund*] » préalable. ³⁵ Schelling fait remarquer que Kant avait eu un sens profond de la sublimité de l'Être précédant tout concept, même s'il n'est pas parvenu à articuler sa relation à l'Idéal Transcendental. ³⁶ Cependant précisément, le noeud du discours de la Philosophie positive tourne autour du rapport entre l'Imprévisible

²⁸ Schelling 1998, 518 / SW XI, 563.

²⁹ Schelling 1989, 199 / SW XIII, 173.

³⁰ Cf. Schelling à K. F. Dorfmüller, 10. Juin 1838, Plitt III, 139. La difficulté de la traduction a été déjà perçue par Kierkegaard qui n'a que le mot allemand dans ses notes rédigées en Danois du cours de Schelling de 1841/42. Voir pour cela l'excellent appareil critique de Z. Gyenge dans sa traduction hongroise de Kierkegaard 1841/42 : Kierkegaard 2001, 120sq.

³¹ Schelling 1991, 117 / SW XIII, 267.

³² Schelling 1994, 362 / SW XIV, 342.

³³ Cf. Schelling 1989, 187 / SW XIII 161.

³⁴ Schelling 1998, 298 / SW XI, 314 ; cf. certains textes du jeune Schelling, qui anticipent les positions tardives : « Il y a un absolu [...] parce qu'un absolu [...] est donné » (Schelling 1987, 20n. / AA I,1, 271n.) ; « Il [l'inconditionné, M. V.] est purement et simplement *parce qu'il est* » (Schelling 1987, 68 / AA I,2, 90) ; cf. aussi AA I,10, 166sq.

³⁵ Schelling 1989, 194 / SW XIII, 168.

³⁶ Cf. Schelling 1989, 193sq. / SW XIII, 167sq.

et Dieu. La condition sans *Was*, sans concept et sans idée de l'Impré-
pensable signifie en dernière instance sa nature « sans soi ». L'être
brut – lit-on dans l'*Andere Deduktion* – va devant soi sans réflexion,³⁷
une formule qui rappelle un texte du Système de l'Identité sur « la
nécessité d'une nature qui s'aime soi-même sans réflexion ». ³⁸ Il s'agit
de l'être sans soi,³⁹ une condition sans ipséité.⁴⁰ Or si Dieu est l'Abso-
lu, l'Être Primordial, il est aussi et surtout Ipséité.

3.

L'Impré-
pensable est la désignation du Premier vu à partir de la cons-
cience, sa définition d'une perspective pour ainsi dire épistémolo-
gique. Quant à sa vérité ontologique, elle se situe dans l'univers de
l'*actus*, de l'actualité. L'acte pur, l'actualité comme telle – c'est l'ensei-
gnement de toute la tradition de la philosophie occidentale – précède
la potentialité, même si dans chaque cas donné, le devenir-actuel, l'ac-
tualisation se fait à partir d'une potentialité préalable. Or Schelling
qui entend « déduire » Dieu à partir de l'Être impré-
pensable, devra passer par une déduction de la potentialité à partir de l'actualité, faire
apparaître l'actualité comme enceinte de potentialité, bref com-
prendre l'*actus* comme « *potentia potentiae* ». ⁴¹

La Philosophie positive conduit son exposé sur deux plans, ou plu-
tôt, à travers le déploiement de deux thèmes métaphysiques apparem-
ment très différents. Elle insiste d'abord sur l'absence radicale de
toute potentialité au sein de l'actualité, pour développer par la suite
la déstabilisation de l'*actus* par l'avènement de la potentialité, mais un
avènement qui lui advient du dedans, de lui-même. Schelling décrit
avec emphase, avec éloquence, l'actualité pure du Premier que ne me-
nace ni ne nuance quelque chose qui lui serait antérieur dans le temps
ou dans le concept. L'être primordial n'a pas de fondement antérieur,
il est absolu et ultime (cf. Schelling 1832/33, 127). L'Esprit – la termi-
nologie des premiers cours de Munich est encore très hésitante – « est
sans principe, il *est* sans nécessité préalable » (Schelling 1831/32, 69).

³⁷ Cf. Schelling 1994, 366 sq. / SW XIV, 347.

³⁸ Schelling 1980, 76 / SW VII, 199.

³⁹ Cf. Schelling 1992, 91 / SW XII, 88.

⁴⁰ Cf. Schelling 1992, 64 / SW XII, 55.

⁴¹ Schelling 1994, 366 / SW XIV, 347.

On ne saurait concevoir aucune puissance en lui ou en dehors de lui (cf. SW X, 284). Si l'Absolu est, il ne peut être que « l'existant en et avant lui-même [...] non pas la transition *a potentia ad actum* » (Schelling 1830, 89). Ces définitions qui ont leur point d'ancrage dans le thème de « l'originalité » sans faille du Premier, rappellent encore la notion kantienne du génie, appropriée par le jeune Schelling, à savoir de l'« absolument contingent » (cf. SW VI, 522), avec toutefois une différence ou plutôt une élaboration, une avancée essentielle qui s'impose à travers la longue genèse de la Philosophie positive. Si la théorie de l'originalité du génie semble s'accommoder d'une contingence qu'elle ne cherche pas à surmonter en concept, la Philosophie positive est précisément la tentative suprême de reconnaître la contingence, tout en la réintégrant dans l'univers de la rationalité et du sens. Selon *l'Introduction de Berlin*, l'apparition d'une contingence délivre l'Absolu de son être imprévisible,⁴² or cette apparition, aussi fortuite et contingente qu'elle paraisse, ne « tombe pas » comme *Deus ex machina* sur l'Absolu. L'Absolu n'est précédé par aucune puissance, néanmoins il est *potentia potentiae*, possibilité de concept et de sens. Schelling ne parvient à présenter en bonne et due forme cet enrichissement *ex post facto*, rétroactif de sa notion du Premier, que dans ses cours de Berlin, mais il le prépare à partir du Tournant des *Recherches* à travers l'opposition entre *Seyn* et *Seyendes*.

Depuis les *Recherches*, en fait depuis *Philosophie et Religion*, Schelling aspire à dissocier la Nature et son « successeur » l'Être de l'Absolu⁴³ pour accéder à une conception de la divinité qui en sauvegarde la Transcendance. Les *Recherches* s'exclament avec pathos « Dieu est une vie, pas seulement un être »,⁴⁴ mais dès Stuttgart, une distinction ontologique s'impose, celui de *Seyn* et du *Seyendes*. La facture verbale du terme est appropriée pour préparer l'avènement de la *potentia* au sein de l'*actus*. Schelling met l'accent incessamment sur la différence entre l'Être et l'étant, une différence qui est aussi et surtout expression d'une hiérarchie. Le discours se développe d'abord sur un plan de *Weltanschauung* où « l'être » dénote la sphère de l'extériorité, « l'étant » celle de l'intériorité (WA I, 39; SW IX, 58, etc.). Avec, bien sûr, la survivance d'une forte dose d'éléments d'origine de philosophie transcendante : extériorité et intériorité correspondent à

⁴² Cf. Schelling 1991, 117 / SW XIII, 268.

⁴³ Cf. Schelling 1810, 140 / SW VII, 440.

⁴⁴ Schelling 1980, 185 / SW VII, 403. Cf. SW VI, 27.