Schelling en France au XIX^e siècle

Laurent Fedi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/399>

DOI : 10.4000/cps.399

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 2018

Pagination : 13-80

ISBN : 979-1-03440-015-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Laurent Fedi, « Schelling en France au XIX^e siècle », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 43 | 2018, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/399> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.399>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Schelling en France au XIX^e siècle

Laurent Fedi

La réception de Schelling en France remonte aux premières années du XIX^e siècle, marquées dans la vie de la société par la réaction thermidorienne et le retour des émigrés. Les excès de la Révolution ont été durement ressentis par une élite intellectuelle soucieuse de sortir de ce qu'elle se représente comme un champ de ruines. Pour conjurer l'influence néfaste du matérialisme, voire du sensualisme, certains rêvent d'une hybridation entre la « philosophie de l'expérience » – que l'on ne songe plus à remettre en question – et un modèle d'importation allemande répondant aux plus hautes aspirations de l'âme. Schelling n'est pas le seul, ni même le principal philosophe allemand à entrer en résonance avec le besoin de spiritualité. Les noms de Kant, de Hegel et de Fichte, également, reviennent souvent¹. Ayant rejeté l'ontologie, la philosophie spéculative se tourne vers l'examen intérieur et explore l'intimité du moi. Le spiritualisme s'identifie alors avec la psychologie : en France, c'est Maine de Biran qui incarne cette introduction à la psychologie expérimentale qui sera aussi une entrée dans la phénoménologie². Avec Victor Cousin, la psychologie se coupe de toute influence empirique et s'approfondit en une intuition ontologique de la réalité substantielle du moi. L'influence de Schelling devient alors sensible : Cousin lui doit la révélation de cette transcendance grâce à laquelle la conscience peut s'affirmer comme absolue liberté. Félix Ravaisson, qui définit sa philosophie comme un « réalisme spiritualiste », coule les emprunts à Schelling dans une « âme d'artiste ou de poète »³. Bergson résume

1 Voir J. BONNET, *Dékantations. Fonctions idéologiques du kantisme dans le XIX^e siècle français*.

2 M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*.

3 H. BERGSON, « La vie et l'œuvre de Ravaisson », p. 290.

ainsi la quintessence de cette philosophie: «L'univers visible nous y est présenté comme l'aspect extérieur d'une réalité qui, vue du dedans et saisie en elle-même, nous apparaîtrait comme un don gratuit, comme un acte de libéralité et d'amour»⁴. Le spiritualisme est l'inverse du matérialisme, si l'on suit la définition que Comte avait donnée de celui-ci (pour le récuser): explication du supérieur par l'inférieur. Face à un scientisme dominant qui réduit la pensée à l'activité cérébrale et étend les explications déterministes aux phénomènes humains, ce courant de pensée défend les droits de la conscience et découvre la marque de l'intelligence, comme le note Charles Secrétan, «dans tout être sensible»⁵. Dans ses leçons de Lausanne, Secrétan rêve d'un authentique spiritualisme (celui de Cousin étant de pure rhétorique) dont la voie a été ouverte, précise-t-il, par Schelling et Maine de Biran⁶.

Pour toutes ces raisons et d'autres encore (dont la mort de Hegel, qui donne un nouveau souffle au vieux maître éclipsé), les décennies 1830 et 1840 sont une période faste pour la réception de Schelling en France. On chante ses louanges, sur fond de dialogue interculturel: il est «le patriarche de la philosophie allemande»⁷, «le doyen»⁸, «le plus éminent des penseurs de l'Allemagne»⁹, voire «le plus grand philosophe de notre siècle»¹⁰, celui qui annonce une nouvelle période de la philosophie¹¹. Schelling est un contemporain, un auteur vivant et dont la philosophie est constamment «en devenir». Le passage à la philosophie positive – issu du chantier abandonné des *Weltalter* – est salué, en France aussi, comme

4 *Idem*, p. 275.

5 Ch. SECRÉTAN, *Philosophie de la Liberté*, t. I, p. 259.

6 *Ibid.*

7 L'expression se trouve sous la plume de P. LEROUX, *Du cours de philosophie de Schelling*, *La Revue indépendante*, mai 1842, p. 329 (Paris: Vrin, 1982, p. 65) et L. DE LOMÉNIE, *Galerie des contemporains illustres par un homme de rien*, t. II, p. 548.

8 J. MATTER, *Schelling, ou la philosophie de la nature et la philosophie de la Révélation*, 1845, p. 33.

9 *Ibid.*

10 F. RAVAISSON, «Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général», *Revue germanique*, 3^e série, octobre 1835, p. 3.

11 Hegel fait figure de disciple: son système, écrit J. MATTER, n'est «qu'une réforme de celui de Schelling» (*Schelling, ou la philosophie de la nature...*, p. 8).

un événement, la promesse d'un renouveau qui croise des problématiques religieuses nationales et européennes. Schelling est protestant, mais il a enseigné en terres catholiques (la Bavière) et il prophétise, dit-on, l'accomplissement du christianisme dans l'Église johannique.

Mais que connaît-on au juste de la philosophie de Schelling? Qu'a-t-on lu de lui? Cousin se plaint de ne pouvoir assez le comprendre pour juger son système¹². Les traductions sont rares. On peut lire le *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, traduit par Willm en 1835, un texte de circonstance dont Schelling profite pour livrer au public un résumé de son introduction à la philosophie positive. Il y a la traduction par Grimblot, en 1842, du *Système de l'idéalisme transcendantal*, un «classique» qui restera pendant longtemps la principale voie d'accès à Schelling pour les non-germanistes. À cela s'ajoutent le *Discours de Schelling à Berlin* dont Pierre Leroux publie de larges extraits dans *La Revue indépendante* d'avril 1842, le *Bruno* traduit en 1845 par Claude Husson (qui passa onze ans à Munich auprès de Schelling) et un choix de textes traduits par Bénard (Schelling, *Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système*) comprenant notamment les *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803) et le *Discours sur les arts du dessin dans leur rapport avec la nature* (1807) que Ravaisson a probablement lu, peut-être même en allemand¹³. Impatient d'être reconnu en France, Schelling fait confiance à Victor Cousin qui contacte en ce sens l'abbé Bautain, le genevois Adolphe Pictet, Joseph Guigniaut et Ravaisson¹⁴. Finalement, Schelling fut peu (sinon mal¹⁵) traduit. Une traduction de l'œuvre complète, entreprise par

12 «[...] J'y ai étudié Kant, et je crois le comprendre. J'oserai presque en dire autant de Fichte. Pour vous, je vous ai moins étudié, je vous comprends moins; vous êtes trop au-dessus de moi pour que je puisse vous mesurer. Je profite donc de ce qui me convient, ça et là, dans vos idées, mais sans juger l'ensemble, sans adopter ni rejeter votre système» (Lettre de Cousin à Schelling, 30 octobre 1829, *Corpus*, p. 213).

13 C. MAUVE, «Ravaisson, lecteur et interprète de Schelling», p. 73. D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique*, p. 95.

14 Ravaisson fut pressenti pour la traduction très attendue des *Leçons sur la philosophie de la mythologie*.

15 La traduction Grimblot du *Système de l'idéalisme transcendantal* abonde en contresens. Elle ne sera remplacée qu'en 1978, par celle de Christian Dubois (Paris: Vrin / Louvain La Neuve, Édition de l'Institut supérieur de Philosophie).

L. Sautreaux, sommeille encore dans des fonds d'archives. En revanche, il eut des auditeurs, comme Ravaisson et Secrétan qui eurent accès à des cours d'importance philosophique majeure avant leur publication, et des visiteurs occasionnels, comme Lamennais et Montalembert venus s'enquérir de ses idées religieuses à l'époque où celles-ci commençaient à faire débat¹⁶.

Toutefois, la focalisation sur ces figures renommées de la pensée française risque d'engendrer une illusion d'optique. En réalité, les principaux médiateurs furent des personnages assez obscurs et néanmoins efficaces : des hommes de lettres, des bibliothécaires, des amateurs éclairés, des pédagogues, des publicistes souvent éloignés des cercles parisiens – tels ces Alsaciens instruits de culture protestante et passés par les universités allemandes. « Plus d'un Français, des Alsaciens, des Lorrains, des Bretons, des Provençaux même ont été entendre M. de Schelling à Munich », observe Jacques Matter qui est lui-même un bon exemple de cette érudition transfrontalière¹⁷. Ces auteurs, germanistes confirmés ayant un accès direct aux sources, ont joué sans doute le rôle principal dans l'introduction et la vulgarisation du système de Schelling, à côté des philosophes proprement dits qui poursuivaient un autre but que didactique. Ce travail d'exposition reste néanmoins indissociable d'un contexte philosophique et idéologique qui en fixe dès l'origine les orientations fondamentales.

À notre connaissance, il n'existe aucune étude d'ensemble sur la réception de Schelling en France (à l'exception d'un article de Marcel Raymond), ni aucun inventaire bibliographique précis. Une recherche aussi vaste exigerait, pour être menée à fond, le format d'un mémoire de thèse. L'article qu'on va lire n'a pour objectif que d'effectuer un premier travail de prospection que d'autres chercheurs pourront à loisir compléter et approfondir. Dans un premier temps, nous montrerons comment l'influence de Schelling a pénétré le spiritualisme français : nous passerons en revue les figures majeures par lesquelles certains éléments de son système ont pu transiter, plus ou moins réinterprétés et remodelés, dans une forme de dialogue philosophique qui fut en même temps un cas passionnant d'échange interculturel. Dans un

16 Sur cet épisode, voir X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. II, p. 440-442 et G. LEWIS, « Lamennais et Schelling », p. 347-351.

17 J. MATTER, *op. cit.*, p. 31.

deuxième temps, nous listerons les expositions du système de Schelling par les historiens et commentateurs qui travaillaient dans ce cadre philosophique, un cadre qui devait naturellement peser, nous l'avons dit, sur la réception du philosophe de Leonberg. Dans un troisième temps, enfin, nous nous transporterons à la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire au moment où le jeune Marcel Proust, étudiant en Sorbonne, passe sa licence de philosophie¹⁸. Nous verrons que la représentation de Schelling, en France, s'est modifiée et nous tenterons de comprendre les raisons de ce changement.

Présences de Schelling dans le spiritualisme français

Les années de gestation du spiritualisme français

Dans les années du Consulat, puis sous l'Empire, la réaction antimatérialiste de la bourgeoisie thermidorienne se manifeste par l'aspiration à une philosophie nouvelle qui, pour le moment, cherche encore son style et sa définition. C'est dans ce contexte que Joseph-Marie Degérando (le baron de Gérando, 1772-1842) expose, en 1804 ce qui, dans les systèmes de Fichte et de Schelling, a pu «exciter l'enthousiasme d'une jeunesse ardente et laborieuse»¹⁹. L'exposé consiste dans une présentation rapide de la philosophie de l'identité insistant sur les échanges réciproques entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendante, et entre l'idéalisme et le matérialisme, la matière étant pour Schelling «une intelligence qui s'obscurcit» et l'intelligence, «une matière qui s'éclaire»²⁰. Schelling appelle «raison absolue» l'indifférence «pour ce subjectif et cet objectif qui avaient tant agité l'école kantienne»²¹. Il se représente la conscience comme émergeant d'un combat entre deux activités opposées, l'une «excentrique», l'autre «concentrique», l'une «idéale», l'autre «réelle»: au moment où ces deux forces contraires semblaient prêtes à s'anéantir réciproquement, «il les a vues soustraites

18 Cette étude, qui apporte des matériaux au dossier sur le rapport de Proust à Schelling, suit toutefois une démarche autonome par rapport à cette problématique.

19 J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, An XII = 1804, t. II, p. 317.

20 *Idem*, p. 307.

21 *Idem*, p. 306.

subitement à ce danger par une troisième activité moyenne, qui trouve le moyen de prolonger le combat en identifiant les combattants»²². Enfin, Schelling se représente l'histoire comme une « progressivité infinie » qui fait se succéder trois grandes époques : celle du hasard, celle du règne de la nature et celle de l'existence de Dieu. Degérando juge avec distance ces intuitions personnelles mais souligne l'effet stimulant d'une construction aussi imaginative :

« Ce moi primitif et infini, source de toute réalité, comme de toute science, cette liberté entière dont il est doué, cette puissance productive par laquelle il se crée lui-même, et crée ensuite toute la nature [...] voilà de quoi satisfaire, sinon une raison sévère et prudente, au moins une imagination énergique. Et qui ne sait que les systèmes sont destinés aussi souvent, pour le moins, aux besoins de l'imagination, qu'à ceux de la raison ! »²³.

Si Degérando est plus germanophile que ses collègues de la section des sciences morales et politiques de l'Institut, il se méfie des sectateurs de la philosophie allemande qui, à l'instar de Charles de Villers, n'hésitent point à dénigrer l'esprit français. C'est finalement une femme de lettres à l'écoute des deux précédents qui va, si l'on peut dire, imposer la solution en développant une représentation comparée des cultures nationales. Madame de Staël (1766-1817), puisque c'est d'elle qu'il s'agit, a effectué un premier séjour en Allemagne fin 1803 et début 1804, où elle a réuni une documentation et une série d'observations qui devaient alimenter ses *Lettres d'Allemagne*. Lors d'un second voyage, en décembre 1807, elle s'arrête à Munich et rend visite à Schelling qui lui exprime avec quel « empressement » il voulait la rencontrer. Les jugements de Staël sur la philosophie allemande montrent que c'est bien sur l'idéalisme allemand, désigné comme « la nouvelle école »²⁴, qu'elle veut attirer l'attention de ses compatriotes. Les « philosophes idéalistes » se distinguent en rapportant tout « au foyer de l'âme », « en considérant le monde lui-même comme régi par des lois dont le type est en nous »²⁵. Staël note qu'il existe, à côté de « l'idéalisme intellectuel », qui fait de l'âme le centre de tout, ce

22 *Idem*, p. 313.

23 *Idem*, p. 317.

24 G. DE STAËL, *De l'Allemagne*, t. II, p. 157 : « Les Allemands de la nouvelle école pénètrent avec le flambeau du génie dans l'intérieur de l'âme ».

25 *Idem*, p. 156.

qu'elle appelle « l'idéalisme physique », qui a pour principe « la vie »²⁶. Staël classe dans ce courant les « physiciens philosophes » dont fait partie Schelling. L'intérêt qu'elle témoigne pour ces auteurs reflète sa volonté d'élargir les réflexions scientifiques à des domaines d'investigation qui dépassent la sphère empirique. Elle en appelle à une méthode qui, sans renoncer à la méthode expérimentale, « embrasserait l'univers dans son ensemble et ne mépriserait pas le côté nocturne de la nature »²⁷. Madame de Staël note les points communs entre Schelling et Spinoza mais aussi les différences : au lieu de ramener l'âme vers la matière, il élève la matière jusqu'à l'âme, ce qui produit une théorie « très idéaliste dans le fond, et plus encore dans la forme »²⁸. Cela ne l'empêche pas de suspecter, derrière cette philosophie de la nature, une espèce de « panthéisme » assez problématique, car, en divinisant la nature, on ne fait que reculer les difficultés sans les résoudre, « et l'on n'approche pas davantage ainsi de l'infini »²⁹. Selon elle c'est le sentiment qui nous fait accéder à l'infini. Quant à la philosophie de l'art de Schelling, elle en a eu des échos par les explications de son ami Henry Crabb Robinson.

À l'époque où paraît *De l'Allemagne*, la réaction contre le sensualisme de Condillac était une problématique toujours vivace mais elle s'était renouvelée avec la philosophie de Maine de Biran. Les « idéologues » avaient voulu enterrer la métaphysique en prenant la qualification de science première dans le sens d'une science de l'origine des idées. Mais Biran avait infléchi cette science dans une direction nouvelle en repérant dans la pression volontaire sur les muscles une force intérieure qui se réfléchit dans ses propres actes, une force active donnée dans l'expérience intérieure ou aperception, mais impossible à transcrire sans déformation dans une représentation extérieure. Pour exprimer cette partie de la sensation activée par la volonté, Biran avait employé le terme rare d'« hyperorganique », ce qui permettait d'éviter l'adjectif « spirituel » proscrit par les idéologues, tout en indiquant assez clairement que *je* me découvre comme étant quelque chose de plus que le jeu de mes organes. C'est dans un acte dont l'initiative vient de moi, dans une aperception qui enveloppe aussi bien la force active que le corps propre,

26 *Idem*, p. 169.

27 *Idem*, p. 173.

28 *Idem*, p. 149.

29 *Idem*, p. 151.

que je me découvre comme auteur. Biran relativise ainsi la découverte cartésienne du « je pense » et lui substitue « l'effort voulu » comme base du sentiment d'identité personnelle. Sur cette trajectoire, il croise « plusieurs métaphysiciens » dont le premier cité (ou plutôt mentionné) est Schelling :

« Le *moi*, dit l'auteur d'un système très répandu en Allemagne sous le nom de philosophie de la nature, n'obtient la conscience de son action que dans *le vouloir seul* et l'expression de la volonté est la première condition de la conscience de soi-même »³⁰.

Nous sommes alors en 1812. À la fin de l'année 1814 ou au début de l'année 1815, Biran lit *De l'Allemagne*. En juin 1815, il relit le troisième volume qui contient la troisième partie – « la philosophie et la morale » – et la quatrième – « la religion et l'enthousiasme ». Or l'impression qu'il retire de cette lecture est celle d'une convergence de fond avec ses propres idées. Il crédite Staël d'avoir bien vu ce dualisme de l'activité et de la passivité et il conclut comme elle : « C'est le mépris de toute religion qui nous a faits ce que nous sommes aujourd'hui »³¹. Biran ne se contente pas de lire Staël, il fréquente son salon et semble même être devenu un familier de ses soirées où l'on cause de politique³². Au début de la Restauration, il réunit chez lui une société philosophique dans laquelle se retrouvent Degérando, Ampère, Stapfer, Guizot, Royer-Collard et un « jeune professeur », Victor Cousin, nommé à la Faculté des Lettres de Paris en décembre 1815³³.

Victor Cousin

Victor Cousin (1792-1867) s'initie aux philosophes allemands à travers les « brillants nuages du livre de Madame Staël »³⁴. Il s'appuie sur le réseau de la femme de lettres pour organiser son premier séjour en Allemagne, pendant l'été 1817. De l'autre côté du Rhin, il rencontre

30 P. MAINE DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 117.

31 P. MAINE DE BIRAN, *Journal*, p. 85-86 [5 juin 1815]. Voir aussi t. III, p. 152.

32 *Idem*, t. I, p. 232, 244 ; t. II, p. 10, 14, 16. Biran lui rend encore visite le 6 février 1817. Elle décède brutalement d'une crise de paralysie le 14 juillet de la même année.

33 Voir G. E. GWYNNE, *Madame de Staël et la révolution française*, 3^e partie, ch. 4.

34 V. COUSIN, *Fragments et souvenirs*, 1857, p. 58.

Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Hegel, et découvre des universités autonomes qui disposent de biens en propre, des institutions que la France aurait intérêt à imiter. Lors de son second voyage, l'été suivant, il reste un mois à Munich en compagnie de Jacobi et de Schelling. Selon le témoignage de Heine, Schelling lui aurait surtout parlé du litige qui l'opposait à Hegel, à qui il reprochait d'avoir usurpé ses idées et d'occuper à Berlin la place qui aurait dû être la sienne. De retour en France, Cousin se détourne de la philosophie écossaise et s'enthousiasme pour la raison impersonnelle qui nous donne un accès éclairé aux vérités absolues, nécessaires et universelles. S'il n'est pas question pour lui de reprendre cette « triste philosophie » que fut le sensualisme, on ne saurait davantage se contenter d'échanger la philosophie de l'expérience contre la philosophie idéaliste. Cousin pense que ces deux écoles ont épuisé tous leurs effets et, reprenant finalement le problème là où Degérando l'avait laissé, il propose d'unir les deux systèmes dans un vaste « éclectisme », ce terme signifiant qu'il n'y a plus de vérités nouvelles à découvrir et que la tâche de la philosophie consiste désormais à mettre à profit les systèmes du passé pour emprunter leurs vérités et combattre leurs erreurs. Chargé sous Louis-Philippe de l'organisation de l'enseignement philosophique, Cousin redéfinit la philosophie devenue officielle en adoptant le terme, souvent employé avant lui, de « spiritualisme ».

Comme le souligne Michel Espagne³⁵, Cousin et Schelling sont liés par des relations épistolaires et des échanges de bons procédés qui vont jusqu'aux cooptations académiques : Schelling fait nommer Cousin correspondant étranger de l'Académie royale des sciences, Cousin introduit Schelling à l'Académie des sciences morales et politiques en qualité d'associé étranger. Ils s'assurent une protection mutuelle contre les attaques dont ils font l'objet. Enfin, les deux hommes ont des amis communs : Rémusat, Burnouf, Guigniaut... Schelling a des contacts à Paris (Thiersch, Ravaisson, Dubois) et Cousin a les siens en Allemagne (notamment Humboldt, à Berlin).

La bonne entente entre ces deux hommes n'empêche pas les désaccords de fond – si l'on peut ainsi gratifier Cousin d'une profondeur qu'il n'a pas. Schelling se méfie des confusions possibles avec la philosophie hégélienne dont il perçoit l'influence chez son interlocuteur. Il exprime cette crainte dans une lettre de 1828 :

35 M. ESPAGNE, *En deçà du Rhin*, p. 30-35.

«Je serais seulement fâché d'être si peu connu de vous [...]. Au contraire ce que je crains le plus, c'est d'être confondu avec quoi que ce soit, qui est tout à fait contraire à mes véritables intentions [...] Qu'on me laisse à moi mes idées, sans y attacher, comme vous semblez faire, le nom d'un homme qui, tout en pensant me les escamoter, s'est montré aussi peu capable de les conduire à leur vraie perfection qu'il était capable de les inventer»³⁶.

Plus fondamentalement, c'est sur la méthode philosophique que Schelling va s'opposer à Cousin. Pour ce dernier, la bonne méthode est celle qui va de la psychologie à l'ontologie. Or Cousin croit trouver dans la philosophie de l'identité de quoi justifier cette opération : si «les lois de la pensée humaine se retrouvent à leur manière dans le monde extérieur de la nature» et si «le caractère intellectuel des lois du monde extérieur est à jamais impénétrable» (en lui-même), alors la connaissance des lois de la pensée nous donnera la clef des lois de la nature :

«Sans doute logiquement, les lois psychologiques de la pensée humaine et les lois naturelles du monde extérieur se fondent sur celles de la pensée en soi ; et c'est dans celles-ci qu'est, sous ce rapport, le point de départ de la science ; mais en fait et chronologiquement, c'est de la pensée en nous que nous partons pour aller à la pensée hors de nous, et enfin à la pensée en elle-même ; et sans le sentiment de notre propre intelligence, il n'y a pour nous d'intelligence nulle part»³⁷.

Cousin revient sur ce thème, en 1833, dans la Préface à la deuxième édition des *Fragments philosophiques*. La racine de la psychologie est dans l'ontologie, mais pour accéder avec quelques certitudes au «principe invisible» de l'homme et de la nature, il est nécessaire de prendre appui sur la psychologie. Sans l'instrument que nous donne la psychologie il serait impossible de savoir que l'humanité est, comme dit Schelling, un microcosme qui reflète le monde³⁸. Voilà ce qui différencie pour Cousin les traditions française et allemande.

36 Lettre de Schelling à Cousin, 27 novembre 1828, *Correspondance Schelling-Cousin*, p. 209-210.

37 Lettre de Cousin à Schelling, 16 août 1826, *idem*, p. 205.

38 V. COUSIN, *Fragments philosophiques*, p. xj-xij.

Ayant été accusé de panthéisme par les catholiques³⁹, il profite de cette seconde édition pour répondre à cette accusation : pas plus qu'il n'est athée, il ne souscrit au système de « l'unité absolue » qui n'explique pas comment cette unité a pu « sortir d'elle-même ». Cousin se démarque du spinozisme en rappelant que son idée de Dieu est celle d'une « cause » non celle d'une « substance ». Enfin, dans un résumé autobiographique qui retrace son intérêt pour Hegel et Schelling, il rend hommage à celui qui tira la philosophie allemande du labyrinthe d'une psychologie idéaliste et sceptique pour la rendre à la réalité et à la vie⁴⁰. Schelling se place d'emblée dans l'absolu, il s'élève à l'identité absolue du moi et du non-moi, de l'homme et de la nature. Cette identité est Dieu, ce qui veut dire que Dieu est dans la nature aussi bien qu'en l'homme. L'esprit de l'homme suit des lois aussi nécessaires que celles de la nature. L'histoire a donc ses lois. Schelling réconcilie les sphères de la philosophie jusque-là opposées et répand en elles « une poésie sublime »⁴¹.

Schelling accueille cette préface avec une grande satisfaction ; il la fait traduire en allemand et l'accompagne à son tour d'une préface – un texte important pour les schellingiens puisqu'il rompt une période de silence qui remonte à la querelle avec Jacobi. Amadeus Wendt en donne un commentaire dans la *Nouvelle revue germanique* de septembre 1834. Vivement intéressé par cette préface, Cousin s'empresse de chercher un traducteur : il s'adresse à Willm, qui publie régulièrement dans cette revue, mais ce dernier le fait attendre et Cousin se tourne alors vers Ravaisson qui publie sa traduction du texte de Schelling en octobre 1835, tandis que Willm termine la sienne.

Dans cet écrit où commence à se préciser l'articulation de la philosophie positive à la philosophie négative, Schelling ne reproche pas à Cousin son empirisme : la philosophie allemande n'est pas réfractaire à l'expérience, elle ajoute à la nécessité rationnelle pure un principe empirique de construction du monde. Certes, Hegel a substitué au

39 La polémique est réactivée dans les années 1840. Elle atteint son point culminant avec *l'Essai sur le panthéisme* (1843) de l'abbé Maret (E. Saisset venait de publier une traduction des œuvres de Spinoza) et les discours de Cousin à la Chambre des Pairs au printemps 1844.

40 *Idem*, p. xxxix.

41 *Idem*, p. xi. Cousin fait l'éloge de son correspondant : « Les premières années ont vu paraître ce grand système. L'Europe le doit à l'Allemagne, et l'Allemagne à Schelling ».

principe vital la fiction de l'idée logique, mais, contrairement à ce que Cousin semble croire, Hegel ne résume pas à lui seul la philosophie allemande⁴². La philosophie est à la veille de subir «une grande réforme»⁴³ par laquelle «elle donnera l'explication positive de la réalité, sans enlever, pour cela, le droit pour la raison d'être en possession du Prieus absolu, même de celui de la divinité». Le vrai Dieu n'est pas seulement l'être universel mais un être «empirique». Il y a donc une autre manière de concilier empirisme et rationalisme. Ce qui est reproché à Cousin, c'est plutôt le rôle qu'il attribue à la psychologie. En effet, si celle-ci peut être une préparation utile à la philosophie, elle n'en est pas le fondement⁴⁴. L'observation appliquée à la conscience ne peut apercevoir que des faits de conscience formels et subjectifs, mais rien d'objectif et de réel. On peut commencer par un principe purement rationnel, mais on n'atteindra que le côté négatif de la connaissance (le «ce sans quoi») et non son côté positif (le «ce par quoi»). Cousin, en posant une vérité rationnelle comme un fait immédiat et isolé, change cette vérité en quelque chose d'accidentel et donne à la raison une fausse objectivité. Enfin, Cousin n'est pas aussi éloigné qu'il le prétend du spinozisme, puisque son Dieu est une cause immanente.

Félix Ravaisson

Nous ne nous attarderons pas sur le cas de Félix Ravaisson (1813-1900), déjà bien connu grâce à des études approfondies qu'il nous suffira de synthétiser (voir bibliographie).

Ravaisson connaissait par son professeur Hector Poret des manuels d'histoire de la philosophie comme ceux de T.A. Rixner, ou de W.G. Tennemann, ou encore diverses publications comme le *Rheinisches Museum*, où il avait pu trouver des résumés de la pensée schellingienne. La traduction, en 1835, du *Jugement de Schelling sur la philosophie*

42 *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, 1835, p. 16. Schelling voit l'ombre de Hegel planer sur les écrits de Cousin : «On ne pourra s'empêcher d'admirer la confiance de jeune homme avec laquelle l'auteur qui, de son propre aveu ne comprenait de Hegel que peu ou rien, a pu ensuite, comme il le dit lui-même, aller l'annoncer et prophétiser en quelque sorte le grand homme» (p. 34).

43 *Idem*, p. 22.

44 *Idem*, p. 20.

de M. Cousin lui donne l'occasion d'entrer en relations avec le maître allemand. En 1837, il lui envoie le premier volume de son *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. À cette date, Schelling classe Aristote dans la philosophie négative, la νόσις νοήσεως étant Dieu comme idée, « sans avoir une existence actuelle »⁴⁵, ce qui ne l'empêche pas de reconnaître la valeur de Ravaisson et de lui envoyer des encouragements très flatteurs. Eclairé par les conseils de son ami Edgar Quinet, Ravaisson se rend à Munich à la fin de 1839. Il découvre dans les cours de Schelling « les éléments d'une philosophie libre et substantielle et, comme il l'appelle, véritablement positive », une philosophie nouvelle et prometteuse qui « aura du moins cet effet de délivrer l'esprit allemand de ce maillot d'abstractions où on l'a garrotté, de tirer le saint de sa prison logique »⁴⁶. Dans son article de 1840 sur Hamilton, Ravaisson félicite Schelling d'avoir réorienté la philosophie allemande à partir « de la réalité vivante et de l'énergie spirituelle » : « M. Schelling place dans l'action, dans la personnalité, dans la liberté, la base de la métaphysique future »⁴⁷. Ravaisson avait eu accès à des cours de la main même de Schelling qui pourraient être, selon Christiane Mauve, la matrice de la *Philosophie de la Révélation*. Quoi qu'il en soit des documents en sa possession à cette date, Ravaisson a lu la *Philosophie de la mythologie* et la *Philosophie de la Révélation* lorsqu'il rédige, en 1867, son *Rapport sur la philosophie française*.

Un premier rapprochement avec Schelling concerne la méthode. Depuis le XVIII^e siècle, la nature est pour nous un spectacle ; nous voyons la nature de l'extérieur. Nous ne voyons que l'extériorité de l'acte. Ravaisson oppose à cette contemplation extérieure le moment où l'acte et la vision de l'acte ne font qu'un. La philosophie de l'identité n'est pas désignée comme telle par Ravaisson, mais les échos sont assez nets, par exemple lorsque Ravaisson évoque le « mystère de l'identification de l'idéal et du réel, de la chose et de la pensée, et de tous les contraires que l'entendement sépare », ou lorsqu'il dévoile au fond de toute nature une spontanéité qui peut être passive et active à la fois. « C'est donc ici

45 Voir D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique*, p. 97.

46 Lettre de Schelling à Quinet, éditée par M. DAVID, « Le séjour de Ravaisson à Munich, d'après une lettre inédite », p. 454-456.

47 F. RAVAISSON, « Philosophie contemporaine. Fragments de philosophie, par M. Hamilton », 1840, p. 421.

seulement qu'on peut espérer de surprendre le principe de l'acte»⁴⁸. Pour cela, il faut dépasser la méthode d'entendement. Or Schelling a mis en circulation la notion d'intuition intellectuelle, qu'il définit ainsi : « faculté de voir l'universel dans le particulier, l'infini dans le fini, (les deux termes de l'opposition étant) ramenés à leur vivante unité »⁴⁹. Schelling joue sur le contraste entre l'intuition, qui voit la continuité, et la réflexion, qui marque les césures⁵⁰. De façon similaire, Ravaisson emploie le terme d'intuition pour désigner l'identité du sujet et de l'idée qui précède toute réflexion :

« [...] Enfin, cet état de nature, où l'habitude réduit la pensée, comme elle y ramène la volonté et le mouvement, c'est la condition et la source première de toute pensée distincte, comme c'est celle de toute volonté expresse et de tout mouvement déterminé. Comment délibérer de saisir dans le présent ou de ressaisir dans le passé une idée absente ? Ou l'on cherche ce que l'on sait, ou l'on ne sait pas ce que l'on cherche. Avant l'idée distincte que cherche la réflexion, avant la réflexion, il faut quelque idée irréfléchie et indistincte, qui en soit l'occasion ou la matière, d'où l'on parte, où on s'appuie. La réflexion se replierait vainement sur elle-même, se poursuivant et se fuyant à l'infini. La pensée réfléchie implique donc l'immédiation antécédente de quelque intuition confuse où l'idée n'est pas plus distinguée du sujet qui la pense, non plus que de la pensée »⁵¹.

Pour Ravaisson, l'activité inconsciente de la nature n'est pas à opposer à l'intelligence : c'est une forme d'intelligence immédiate, telle qu'on peut l'observer notamment dans l'instinct. Ainsi, c'est toujours la même force qui est « le principe » : le même principe se manifeste, quoique différemment, du degré le plus élémentaire au niveau le plus élevé de la vie de l'esprit qui est « la personnalité ». Or Schelling a rompu avec Fichte sur ce point : tandis que Fichte, en égalant le Moi à l'autoposition absolue, radicalise l'opposition du moi et du non-moi, Schelling étend le Moi, virtuellement, à toute la réalité. Schelling parle d'un « Moi dissous »⁵² auquel fait écho la thèse commune à Ravaisson et

48 F. RAVAISSON, *De l'Habitude*, 1838, p. 15.

49 SCHELLING, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), p. 362.

50 Voir X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. I, p. 177.

51 F. RAVAISSON, *op. cit.*, p. 45.

52 Voir X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. I, p. 209.

à Bergson de degrés de conscience présents à tous les échelons de la vie. On peut suivre dans les formes élémentaires de la nature « les derniers rayons de la pensée et de l'activité, se dispersant et se dissolvant sans s'éteindre, mais loin de toute réflexion possible, dans les vagues désirs des plus obscurs instincts »⁵³.

Dans un article de février 1846 sur lequel nous reviendrons, Émile Saisset explique ceci à propos de Schelling :

« L'ensemble des êtres compose une échelle continue et homogène où chaque forme de l'existence conduit à une forme supérieure. La nature n'est pas, comme dans Spinoza, dépourvue d'intelligence. Un courant infini de pensée circule dans toutes ses parties ; seulement cette pensée n'arrive pas du premier coup à la plénitude de son être. C'est d'abord une pensée tellement obscure, tellement sourde, qu'elle s'échappe absolument à elle-même. Par degrés, elle s'éclaircit et se replie sur soi ; elle se sent d'abord, puis se distingue, enfin elle arrive à se réfléchir, à se posséder, à se connaître parfaitement. La nature, dit Schelling, sommeille dans la plante, elle rêve dans l'animal, elle se réveille dans l'homme »⁵⁴.

Schelling et Ravaisson ont aussi en commun l'invocation d'Aristote, la critique de Hegel et du platonisme⁵⁵. Ravaisson ne s'en prend pas seulement au matérialisme, il critique également un idéalisme abstrait qui reconstruit la nature avec des formes vides, des idées inertes, des catégories logiques, en laissant de côté les caractères accidentels, mais en négligeant du même coup les différences. Ravaisson dénonce l'idéalisme qui cherche la raison des choses dans les notions générales. Cet idéalisme a les mêmes défauts que le matérialisme qui procède par simplifications analytiques et ramène tout aux conditions les plus générales, laissant échapper ainsi le réel et l'existant⁵⁶. Pour Ravaisson comme pour Schelling, la raison ne donne que négativement la mesure de la philosophie⁵⁷. L'idéalisme comme le matérialisme restent prisonniers de

53 F. RAVAISSON, *op. cit.*, p. 39-40.

54 E. SAISSET, « La philosophie allemande. Des derniers travaux sur Kant, Fichte, Schelling et Hegel », février 1846, p. 622.

55 Voir J.-F. COURTINE, « Les relations de Ravaisson et de Schelling », p. 126.

56 F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, 3^e éd., 1889, p. 258. Voir aussi « La philosophie de Pascal », *Revue des deux mondes*, mars 1887, p. 399-427, où il parle de « nihilisme ».

57 Voir D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique*, p. 95-96.

l'abstraction. Tant qu'on cherche à déduire une vérité nécessaire, on ne sort pas de l'être en puissance. Schelling pose la nécessité supérieure d'un retournement de la raison sur elle-même, d'une « ek-stase » par laquelle la pensée de l'être est éjectée pour laisser place à l'acte effectif : « Je ne veux pas seulement connaître l'être pur, je veux connaître l'être réel, ce qui est, ce qui existe »⁵⁸. Et Ravaisson : « Le cœur fort veut l'Être (Schelling), ne se contente pas d'ombres, idoles et fantômes »⁵⁹.

De l'avis des spécialistes⁶⁰, c'est dans la réflexion esthétique que s'expriment les affinités les plus évidentes entre Ravaisson et Schelling. Ravaisson pousse le plus loin possible l'unité spéculative de la nature et de l'art. Or pour Schelling, l'art est le miroir de l'absolu et une objectivation de la philosophie : l'art est le vrai comme beauté ; la philosophie est le beau comme vérité. Et Ravaisson : « La beauté est une expression plus ou moins complète de la perfection spirituelle et morale »⁶¹. De part et d'autre se trouve accentuée la dimension spirituelle de l'art qui, à travers une esthétique de la grâce, débouche sur une doctrine de l'amour⁶². Pour Ravaisson, l'art donne aux choses l'individualité, puis la grâce « qui rend les choses aimables en faisant qu'elles semblent aimer », enfin, l'âme « par quoi elles ne semblent plus seulement aimer mais elles aiment »⁶³. Ravaisson attribue cette idée à Schelling : « Dans une belle chose, a très bien dit Schelling, il semble que tout aime »⁶⁴.

Enfin, Ravaisson a su recueillir « l'inspiration fondamentale du dernier Schelling »⁶⁵. Plusieurs motifs font directement écho à la philosophie de la mythologie et à la philosophie de la révélation, comme l'idée de la création divine comme « katabole », enfoncement ou abaissement, cette « condescendance »⁶⁶ étant l'acte de générosité par lequel Dieu sort de lui-même en sacrifiant quelque chose de sa plénitude. La *kénose* était une

58 Voir *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, op. cit., p. 21.

59 F. RAVAISSON, *Testament philosophique et fragments*, 1933, p. 60.

60 Voir C. MAUVE, « Ravaisson, lecteur et interprète de Schelling », p. 73-75 et J.-F. COURTINE, « Les relations de Ravaisson et de Schelling », p. 128.

61 Cité par J.-F. COURTINE (*Ibid.*).

62 *Ibid.*

63 Cité par D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique*, op. cit., p. 95.

64 Cité par J.-F. COURTINE (*Ibid.*).

65 Pour une démonstration complète, voir J.-F. COURTINE, *idem*, p. 129 sq.

66 F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 280.

idée dans l'air du temps⁶⁷. Pour ces deux philosophes, le christianisme a sa place dans une histoire de la conscience. Schelling pense que Pierre symbolise l'autorité législatrice, Paul l'action médiatrice, Jean l'esprit réconciliateur. Pour Ravaisson, de même, l'Évangile de Jean est « le plus philosophique des Évangiles »⁶⁸.

Pierre Leroux

En 1840, le nouveau roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV entame une « rénovation spirituelle » très conservatrice et hostile aux universitaires hégéliens dont les idées libérales sèment le trouble. Pour faire contrepoids à ces doctrines subversives, on fait appel à Schelling, qui, le 15 novembre 1841, à Berlin, devant une salle comble, prononce sa leçon inaugurale et annonce un tournant historique pour la philosophie allemande. On peut s'étonner que le « socialiste » Pierre Leroux (1797-1871) ait cru bon, dans ces conditions, de saluer avec respect « le retour imprévu du patriarche de la philosophie allemande »⁶⁹ en donnant dans le numéro d'avril de sa revue de larges extraits du discours de Schelling, suivis en mai d'un article volumineux sur la situation de la philosophie allemande. Leroux, qui dispose alors d'une information limitée, ne soupçonne aucun virage réactionnaire, et son aveuglement est aussitôt dénoncé par l'extrême gauche hégélienne. Mais la vérité est qu'il ne retient du discours de Schelling que ce qui s'intègre à sa propre vision de l'actualité et à son progressisme humanitaire⁷⁰. En détournant ainsi le message de Schelling à son profit, Leroux semblait entretenir un profond malentendu⁷¹. De fait, son commentaire de la leçon de Berlin se résume à deux lignes générales : la critique de la philosophie hégélienne de la religion, comprise comme un rationalisme desséchant, et l'interprétation de ce

67 X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. II, p. 457.

68 F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, *op. cit.*, p. 64 ; et cité par D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique*, p. 96.

69 P. LEROUX, *La Revue indépendante*, p. 329 / *Discours de Schelling à Berlin, Du cours de philosophie de Schelling. Du christianisme* (notice de J.-F. COURTINE), p. 65.

70 M. ABENSOUR, « L'Affaire Schelling... » : « Leroux discerne plutôt, à partir d'une disparition de l'éclectisme, les signes positifs d'un recours à une philosophie authentique qui se constitue dans un nouveau rapport à la religion », p. 122.

71 Voir X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. II, p. 444.

qui constitue pour lui la mission principale de Schelling: « Expliquer le christianisme sans détruire ce qu'il y a de divin en lui »⁷².

Leroux voit en Hegel un philosophe opportuniste, qui puise dans les systèmes de son temps la matière de son propre système.

« Véritablement, on ne tardera pas à s'apercevoir que Hegel, avec toute sa logique et toutes ses catégories, n'a rien ajouté de véritablement solide aux conceptions qu'il avait reçues de Schelling. Schelling, avec son intuition confuse de l'identité absolue, avait mis Hegel sur cette grande voie d'une création éternelle et progressive. Schelling, il est vrai, voyait l'identité à la façon des poètes et des physiciens, plutôt dans l'espace que dans le temps, plutôt dans la nature que dans l'histoire »⁷³.

Hegel s'inspire donc du « système de l'identité absolue »⁷⁴ mais lui ajoute la question de l'identité dans l'histoire, et nomme Dieu le sujet du développement historique, pour aboutir à cette conclusion: « Dieu, par les religions, s'incarne successivement et prend conscience de lui-même dans l'homme »⁷⁵. Pour Leroux, cette philosophie est en définitive moins vivante que celle de Schelling: c'est une philosophie sans âme « qui réduit l'essence de la religion à l'incarnation de l'infini dans le fini » et qui fait de Dieu « une idée » prenant mystérieusement conscience d'elle-même dans l'homme⁷⁶: d'où l'interprétation des jeunes hégéliens qui ne voient dans le christianisme qu'une représentation de l'homme par lui-même, autant dire une illusion. Leroux ne partage pas une telle interprétation de la religion et lui préfère celle de Schelling pour qui le christianisme est d'abord « un fait »⁷⁷.

Mais Leroux souligne en même temps les limites de l'interprétation schellingienne du christianisme. Schelling identifie à juste titre religion et philosophie, mais il enferme cette identité dans le christianisme, sans voir que le christianisme contient en germe une nouvelle religion – une religion de l'Humanité. En somme, il n'a pas compris, bien qu'il en eût

72 P. LEROUX, *La Revue indépendante*, p. 296 et 348/ éd. Courtine, p. 32 et p. 84.

73 *Idem*, p. 308/ p. 44.

74 *Idem*, p. 302/ p. 38.

75 *Idem*, p. 308/ p. 44.

76 *Idem*, p. 320/ p. 56.

77 *Idem*, p. 341/ p. 77.

les moyens, que le moment était venu de «renouveler la religion»⁷⁸. Il tourne la page du catholicisme romain (Pierre) et du christianisme de Luther (Paul) et veut élever un nouveau christianisme (Jean). Mais il hésite et ne dévoile pas les fondements philosophiques de cette nouvelle religion. Selon Leroux, qui a sa propre interprétation de l'évolution du christianisme, Schelling fait erreur en s'imaginant que le christianisme n'a pas encore accompli un cycle complet. Le christianisme est passé de Pierre (la sensation) à Paul (l'intelligence) par la médiation de Jean (le sentiment) qui a servi de «lien» entre les deux, comme l'attestent, dès le XIII^e siècle, les doctrines du Saint-Esprit d'Amaury de Bène, Jean de Parme et Joachim de Flore. Schelling ne voit pas que le christianisme ayant achevé sa course est irrémédiablement achevé et que la religion nouvelle sera plutôt une sortie du christianisme⁷⁹. Leroux voudrait rapprocher Schelling de son propre horizon philosophique : une politique qui est la doctrine de l'Égalité, une morale qui est la doctrine de l'Humanité, une métaphysique qui est doctrine de la Trinité, tout cela réuni dans une religion nouvelle qui est une religion philosophique et qui s'appelle la «doctrine de la Perfectibilité»⁸⁰. Schelling rend une âme à la philosophie en faisant surgir le fait de la Révélation : le christianisme est un fait divin, mais il faut ajouter qu'il sera suivi d'un autre fait divin. La révélation existe, mais elle est éternelle et progressive. Leroux regrette ainsi que Schelling n'ait pas reconnu «cette grande loi entrevue

78 *Idem*, p. 335 / p. 71.

79 Voir le commentaire de M. ABENSOUR : «Pour Leroux, le tort de Schelling est de croire encore à la possibilité d'un nouveau christianisme, puisqu'il considère que le christianisme n'a pas épuisé sa course et qu'il peut connaître une troisième époque. Là résident le noyau et la source de la régression. Schelling prend pour une phase à venir une phase du passé ; le christianisme a déjà connu sa troisième époque, le christianisme de Jean a déjà eu lieu (L'Évangile Éternel). Plus grave encore est l'erreur de Schelling qui ne voit pas que le christianisme ayant accompli sa troisième époque est irrémédiablement achevé. C'est pourquoi la religion nouvelle ne peut plus se présenter comme une transformation interne du christianisme ; bien plutôt, à la sortie du christianisme, elle s'instituera comme une religion post-chrétienne [...]. C'est pour avoir partagé une vision erronée de l'histoire du christianisme et de la société moderne que Schelling s'enferme dans une position réactionnaire et verse dans l'idolâtrie en confondant le fait de la Révélation avec un révélateur, en l'occurrence Jean » («L'Affaire Schelling...», p. 128).

80 P. LEROUX, *La Revue indépendante*, mai 1842, p. 343 / éd. Courtine, p. 79.

par Leibniz et Lessing du Progrès incessant dans la Nature et dans l'Humanité» et qu'il n'en ait pas déduit «une religion de l'avenir plus grande que toutes les religions du passé»⁸¹.

Charles Secrétan

Le philosophe vaudois Charles Secrétan (1815-1895)⁸² a suivi l'enseignement de Schelling à Munich d'abord pendant l'hiver 1836 (leçons d'introduction générale à la philosophie de la mythologie) puis de la fin juillet au début du mois de décembre 1839⁸³. En 1845, il professe ses leçons sur la liberté à l'Académie de Lausanne, qu'il répète en cours libre en 1847 et qu'il publie en 1848-1849 à la demande des éditeurs. Secrétan se réclame de Duns Scot, de Descartes, de Kant et de Schelling et leur consacre de longs exposés visant à montrer comment la philosophie moderne s'est progressivement rapprochée du principe universel de la liberté. En suivant ce fil d'Ariane, l'auteur – si fréquemment cité à la fin du siècle⁸⁴ – de *La Philosophie de la Liberté* est amené à souligner l'importance de la philosophie positive en lui consacrant deux leçons entières (treizième et quatorzième leçons: «Nouvelle philosophie de M. de Schelling»).

Secrétan présente la première philosophie de Schelling comme un substantialisme apparenté à celui de Spinoza⁸⁵, mais qui conserve de Leibniz un dynamisme encore accentué, puisque la substance est pure activité. Au fond de l'être se trouve l'identité de l'esprit et de la nature donnés à nous comme un rêve éveillé:

81 *Idem*, p. 335/ p. 71.

82 Nous associons Secrétan à la réception française de Schelling non pas seulement parce qu'il est un philosophe de langue française, mais aussi et surtout en raison de son influence sur les intellectuels républicains et les spiritualistes français de la seconde moitié du XIX^e siècle: Ferdinand Buisson, Henri Marion, François Pillon, Émile Boutroux, Paul Desjardins...

83 Voir E. GRIN, *Les Origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 54-86.

84 Voir les études que lui consacrèrent Émile Boutroux et François Pillon. Le spiritualisme théiste et protestant de Secrétan entrait en résonance avec les tendances profondes de l'élite républicaine.

85 Ch. SECRÉTAN, *La Philosophie de la Liberté*, t. I, p. 221. «Dans cette philosophie l'unité du principe substantiel est mieux conservée que chez Leibnitz; elle va même jusqu'au point d'absorber les individus, comme le fait Spinoza, et de ne laisser voir en eux que des ombres passagères».

«C'est nous qui avons fait la Nature, suivant cette philosophie, nous l'avons conçue par une activité idéale et son existence n'est qu'idéale; nous l'avons produite en rêvant, mais quand nous dormions ce sommeil magique, nous n'étions pas distincts les uns des autres, nous formions un seul et même être. Ce grand songeur, père de la substance de la Nature et de tous les esprits, c'est l'être inconditionnel, l'être absolu du système de M. de Schelling, du moins dans ses premières formes»⁸⁶.

Schelling part de l'être «qui n'existe pas encore», de l'infini «qui n'est pas encore réalisé», et montre comment, en s'affirmant, l'infini se détermine, devient fini, c'est-à-dire inégal à lui-même, «le contraire de lui-même»⁸⁷. En partant de l'être indéterminé, qui n'est encore que la puissance infinie de l'existence, la substance infinie ou le sujet infini, Schelling arrive à l'opposition féconde de deux principes: le principe de la passivité, «le réel», et le principe de l'activité, «l'idéal»⁸⁸. De leur opposition surgit un «procès» nécessaire, axe fort de la pensée de Schelling qui prolonge sur un mode spéculatif la religion du progrès⁸⁹. Cette idée de progrès est présente dès la philosophie de l'identité qui résume l'expérience universelle dans «une idée sublime»: la lutte de deux puissances – le sujet opposé à la matière – et la prépondérance croissante du sujet sur l'objet, de l'esprit sur la matière, jusqu'à «la réalisation de l'esprit absolu»⁹⁰. Le sujet primitif, réalisé d'abord comme matière, se manifeste comme subjectivité dans la pénétration de la matière par la lumière, puis dans la vie qui anime la matière une fois celle-ci déjà spiritualisée, et enfin comme organisme, la matière sensible n'étant plus qu'un instrument au service d'une autre finalité; l'intelligence est à son tour matière pour l'Activité libre dans laquelle l'homme se prend lui-même pour objet, une activité qui se déploie dans l'Histoire, l'Art, la Religion et la Philosophie⁹¹. «Ainsi le Monde ne forme qu'un seul tissu, une trame et une chaîne; la Nature et l'Histoire sont un développement

86 *Idem*, p. 217.

87 *Idem*, p. 218.

88 *Ibid.*

89 *Idem*, p. 219.

90 *Idem*, p. 221.

91 Secrétan résume l'arc théorique qui va des *Ideen* (1797) au *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800).

continu [...]»⁹². Secrétan fait toutefois observer qu'à ce stade de la pensée schellingienne la liberté est encore évanescence⁹³. Le passage de la puissance à l'acte est autant le développement d'une essence qu'une action libre, car «il est de la nature du principe absolu de se réaliser»⁹⁴. Ainsi, le principe créateur est plutôt «spontané» que «libre»⁹⁵.

Avec les *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) s'ouvre une nouvelle phase de la pensée de Schelling, qui est aussi un tournant pour la conception philosophique de la liberté⁹⁶. Schelling soutient désormais que, «pour conserver dans son intégrité le fait évident de la liberté humaine, il faut s'élever à la liberté divine»⁹⁷, une thèse dont Secrétan a fait, comme il le dit, sa «boussole». Si la volonté de l'être fini voit dans l'organisme vivant sa matière, cet esprit fini est lui-même produit et entièrement pénétré par une volonté suprême, il sert de matière à l'être absolu qui renferme en lui tout être et les puissances de l'être. Pour Schelling, Dieu assure la prépondérance du principe idéal sur le réel durant le procès du monde. À la première puissance (l'existence illimitée) répond l'acte de Dieu qui la déploie, d'où la seconde puissance qui est l'activité produisant la subjectivité dans l'existence aveugle. Dieu est le même lorsqu'il pose l'existence illimitée et lorsqu'il la fait rentrer en elle-même; ce qui change est la volonté: il n'y a pas plusieurs Dieu, mais plusieurs puissances. La troisième puissance est l'objet ramené à la subjectivité, et se possédant lui-même, c'est-à-dire la fin du procès qui se compose donc de trois éléments: la Substance (B), la Cause (A) et le But. Mais Dieu n'est pas seulement puissance, il est aussi un être réel: il est l'essence qui existe. Secrétan montre par quels méandres dialectiques Schelling tente d'établir que Dieu ne se réduit pas à un jeu de puissances mais les dynamise en provoquant leur opposition. Dieu est «l'unité des puissances supérieure aux puissances»⁹⁸.

Le terme de la création est l'homme, produit commun des trois puissances. Commence alors un second procès, analogue au premier,

92 Ch. Secrétan, *La Philosophie de la Liberté*, t. I, p. 250.

93 *Idem*, p. 221.

94 *Idem*, p. 222.

95 *Idem*, p. 223.

96 Il s'agit premier écrit où «se révèlent clairement les tendances actuelles de M. Schelling» (*idem*, p. 249).

97 *Idem*, p. 249.

98 *Idem*, p. 288.

qui se joue dans l'âme humaine. Ce drame interne à la pensée, mais analogue aux événements naturels, est à l'origine des mythologies. Schelling décrypte le sens des anciens documents comme les images oniriques de ce drame intérieur de la conscience, qui fut initialement une conscience irréfléchie avant de passer par le doute et le raisonnement. Secrétan renonce à exposer la pensée du dernier Schelling, mais la résume en évoquant « ce regard intérieur » apercevant au fond de notre âme la lutte des puissances et les saisissant « dans leur énergie »⁹⁹. Il y voit une formidable leçon de psychologie, tant il est vrai, selon Secrétan, que partout nous constatons l'effort de l'intelligence (la « seconde puissance »), pour s'assujettir le principe substantiel de l'esprit, la pure force (« la première puissance ») qui n'est pas la raison mais peut se laisser féconder par celle-ci pour produire une œuvre de génie.

À la différence de la plupart de ses contemporains français, Secrétan ne répudie pas en bloc le « panthéisme » du premier Schelling. Il confesse devoir appuyer sa propre philosophie sur une base commune au théisme et au panthéisme qui se résume dans cette proposition : « Le principe universel est un être qui subsiste de lui-même ». Il s'efforce ensuite d'établir par la pensée que l'être « existant de lui-même » ne saurait être conçu que comme pure liberté. C'est ici le second Schelling (selon son découpage) qui lui sert de référence. Il souscrit à une thèse qui fait de la liberté le trait distinctif de l'absolu. Dieu se conçoit comme un être qui produit sa loi, ce qui veut dire qu'il est esprit et volonté. Cette volonté est première et l'emporte sur la nature de son être, car toute nature est dérivée. Un être parfait par nature le serait moins que s'il se donnait toutes ses perfections. Le Monde résulte d'un acte libre de Dieu et non d'une nécessité de la nature divine. L'essence de Dieu ne nous est pas donnée par induction : en procédant à partir du monde nous ne pouvons comprendre ce que Dieu est en lui-même, mais seulement ce qu'il a voulu. L'absolu ne peut pas se réduire à une essence intelligible, car il est liberté, il est « ce qu'il se fait »¹⁰⁰. Un tel système, parce qu'il repose sur l'absolue liberté divine, est finalement aux antipodes du panthéisme¹⁰¹.

Ce qui intéresse par-dessus tout Secrétan chez Schelling est son culte de la volonté : « Tout se résout en volonté. C'est la gloire de M. de Schelling

99 *Idem*, p. 292.

100 *Idem*, p. 350.

101 *Idem*, p. 343.

d'avoir proclamé cette vérité féconde. Il a concilié par là les prétentions du réalisme et de l'idéalisme, il a jeté les bases du spiritualisme véritable, dont l'idéalisme n'a que l'apparence»¹⁰². Cependant, plusieurs points de divergence empêchent Secrétan de se revendiquer comme schellingien. D'abord, la liberté du Dieu de Schelling est soumise à cette alternative: réveiller ou ne pas réveiller la première puissance. Or Secrétan ne veut pas d'une liberté «emprisonnée entre les cornes d'un dilemme»¹⁰³. La liberté n'est absolue que si elle crée elle-même les possibilités et qu'elle les réalise. Ensuite, Secrétan repère chez Schelling une ambiguïté dans le rapport de Dieu aux puissances, une ambiguïté qui alimente parfois à tort le soupçon de panthéisme mais pose néanmoins un réel problème de cohérence: «d'un côté, il prétend expliquer Dieu par ses puissances, de l'autre il reconnaît que l'unité divine est supérieure aux puissances, ce qui semble détruire la possibilité d'une telle explication»¹⁰⁴. Secrétan compare la théorie des puissances à une échelle dressée contre la muraille: «Lorsqu'on est au sommet de l'échelle il faut rassembler son courage, saisir le créneau et sauter dans la place, c'est-à-dire affirmer l'inévitable inintelligible»¹⁰⁵. Secrétan précise d'ailleurs que la liberté absolue reste pour notre esprit une limite inaccessible: nous ne saurons jamais ce qu'est une pure volonté, une pure liberté, nous ne pouvons en parler que par analogie¹⁰⁶. Enfin, Secrétan prend congé de ce qu'il appelle «l'anthropomorphisme spéculatif» de Schelling. Le maître allemand comprend l'absolu sur le modèle de l'esprit humain et cette perspective rejaillit sur sa théorie de la Création: le Dieu de Schelling, explique Secrétan, crée parce qu'il désire se manifester, non pour donner un complément nécessaire à sa propre réalité. Secrétan préfère concevoir la création comme un acte d'amour, d'un amour qui n'est pas un sentiment ni une passion, mais un vouloir: une volonté de répandre le bien¹⁰⁷. Volontariste comme Schelling, Secrétan est moins spéculatif, plus attiré par le problème moral, par l'action, par l'existence concrète.

102 *Idem*, p. 346.

103 *Idem*, p. 300.

104 *Idem*, p. 302.

105 *Idem*, p. 297.

106 *Idem*, p. 286.

107 *Idem*, t. II, p. 20.

Les expositions du système de Schelling (1836-1860)

À partir de la décennie 1830, la connaissance de Schelling s'enrichit d'exposés bien documentés, présentés dans des histoires de la philosophie allemande ou (plus rarement) des monographies. Aux volumes de Degérando, désormais un peu datés, s'ajoutent

1. l'*Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel* (t. II, 1836), du baron Barchou de Penhoen (1801-1855), capitaine d'état-major, qui consacre plus de cent pages à Schelling,
2. les travaux de Jacques Matter (1791-1864) : un premier ouvrage sur la philosophie de la nature (1842), puis un second plus complet, embrassant la philosophie de la Révélation (*Schelling, ou la philosophie de la nature et la philosophie de la Révélation*, 1845),
3. l'*Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel* (t. III, 1847) de Joseph Willm (1790-1853) qui fournit l'exposé le plus complet et le plus détaillé.

En décembre 1836, Cousin avait organisé pour la troisième fois le concours de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques. Le sujet proposé était formulé ainsi : « Examen critique de la philosophie allemande ». Il s'agissait notamment de « faire connaître par des analyses étendues les principaux systèmes qui ont paru en Allemagne depuis Kant, inclusivement jusqu'à nos jours ». Les candidats avaient deux ans pour rédiger leur mémoire. Faute de travaux suffisamment aboutis, la question fut remise au concours, lequel fut à nouveau prorogé, jusqu'en septembre 1843. Charles de Rémusat rédige finalement un rapport qui retient trois mémoires et publie ce rapport en un volume (*De la philosophie allemande*, 1845). Le mémoire qui retient le plus son attention est celui de Joseph Willm, qui obtient la palme et sera édité en 1847. Dans la foulée de ces travaux académiques, Émile Saisset (1814-1863) publie, en février 1846, un long article dans la *Revue des Deux Mondes* qui dresse un bilan des études sur Kant, Fichte, Schelling et Hegel, article dans lequel il rend compte notamment de la traduction du *Bruno*. Cet article complète celui que le jeune Vaudois Adolphe Lèbre (1814-1844) avait donné à la revue en janvier 1843 et dans lequel il était largement question de la philosophie de la mythologie et de la philosophie de la révélation. Parmi les discours académiques publiés, il faut également signaler la *Notice sur la vie et les travaux de M. de Schelling* par l'historien François-Auguste Mignet (1796-1884),

secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences morales et politiques. Ce texte de 1858, clair et éloquent, fut utilisé notamment par Renouvier comme une source documentaire sur Schelling (décédé quatre ans plus tôt).

Au vu des noms cités, on peut parler d'une filière alsacienne de la réception de Schelling en France¹⁰⁸. Né à Alteckendorf, J. Matter avait étudié au séminaire protestant et à la Faculté de théologie de Strasbourg, avant de compléter sa formation par un séjour à Göttingen, où il avait été l'élève de Schulze et de Bouterwek. Devenu inspecteur de 1832 à 1845, il gardait de ce séjour d'études une compétence particulière en matière d'histoire intellectuelle de l'Allemagne¹⁰⁹. Né à Heiligenstein, J. Willm avait fait également des études de théologie protestante, avant de travailler à l'organe strasbourgeois des échanges franco-allemands: la *Revue germanique*, fondée en 1827. Pour des raisons linguistiques évidentes, les Alsaciens étaient les mieux placés pour faire connaître Schelling auprès du public français. Le prisme de la théologie protestante donna en même temps une orientation spécifique à la lecture de cet auteur, s'agissant en particulier de la philosophie de la mythologie et de la philosophie de la révélation. En témoigne l'exemple d'Émile-Alfred Weber (1835-1914), lui aussi Alsacien, auteur d'une thèse richement documentée, soutenue à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg le 16 avril 1860¹¹⁰: *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*. Professeur agrégé au séminaire protestant, Weber publia ensuite une imposante *Histoire de la philosophie européenne* (1872).

Afin de contourner l'entrelacs extrêmement ramifié des exposés et leurs nombreuses répétitions, nous avons choisi un ordre thématique. La première série de questions concerne l'étendue des connaissances dont témoignent ces différents auteurs. Nous serons sensibles à leurs périodisations, à leur terminologie, à leur manière de prendre en compte le dernier Schelling dont les textes n'étaient pas encore publiés. Nous examinerons ensuite leur point de vue critique: nous verrons quelles étaient pour eux les questions vives qui faisaient l'actualité de Schelling

108 Il existe aussi une filière helvétique (Pictet, Secrétan, Amiel, Lèbre...). Voir l'article de M. RAYMOND cité dans la bibliographie.

109 Michel ESPAGNE, *op. cit.*, p. 58.

110 Directeur: Jean-Frédéric Bruch (1792-1874), théologien luthérien, représentant le courant libéral modéré de la première moitié du XIX^e siècle.

et qui justifiaient que l'on exposât, parfois sur des centaines de pages, le contenu de ses œuvres.

De la philosophie de la nature à la philosophie de la Révélation

Tout exposé de la philosophie allemande se doit de présenter Fichte par rapport à Kant et Schelling par rapport à Fichte. Pour Barchou, il s'agit d'un véritable contraste, voire d'une opposition de caractères : « Tandis que Fichte représente l'héroïsme dans sa lutte avec le monde extérieur, la pensée humaine refoulée jusque dans l'intimité du moi, la pensée prête à faire une explosion d'autant plus terrible, plus subite, plus instantanée, que sa propre compression aura été plus violente, Schelling représente tout au contraire le calme profond de l'intelligence »¹¹¹. À « l'idéalisme exalté » de Fichte répond, du côté de Schelling, une « appréciation calme et réfléchie des hommes et des choses ». Barchou ramène finalement cette opposition à des options politiques nationales : Fichte le révolté rappelle au baron le mauvais souvenir de la Révolution¹¹² en même temps qu'un certain nationalisme antifrçais, tandis que la philosophie de la nature de Schelling représente à ses yeux « les dispositions de cette partie de l'Allemagne qui avait accepté, jusqu'à un certain point, l'influence de la domination française »¹¹³.

Matter explique le point de divergence qui sépare Schelling de Fichte (dont il avait été très proche à ses débuts) : « Fichte avait dit : la pensée, le moi, est tout. – Tout est pensée ou moi, dit M. de Schelling. L'homme fait partie de l'ensemble, de la raison absolue, la seule chose réelle »¹¹⁴. Matter souligne la portée de la rupture : Schelling s'émancipe

111 A. BARCHOU DE PENHOEN, *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel*, 1836, t. II, p. 105.

112 Cette image de Fichte est également présente chez Louis DE LOMÉNIE (originaire de la vieille noblesse du Limousin) : « Animée par Fichte d'un souffle de patriotisme et de liberté, empreinte d'une morale stoïque exaltant toutes les puissances de l'âme humaine, cette philosophie était éminemment propre à réagir contre l'engourdissement des esprits et à préparer l'affranchissement de l'Allemagne. Mais cette philosophie était exclusive, elle niait le monde extérieur en tant que réalité distincte, et déduisait Dieu lui-même de cette puissance universelle du moi » (*Galerie des contemporains illustres*, p. 552).

113 A. BARCHOU DE PENHOEN, *op. cit.*, p. 104.

114 J. MATTER, *Schelling, ou la philosophie de la nature...*, p. 60.

de l'idéalisme subjectif auquel avaient abouti Berkeley, Hume, Kant et Fichte, «cet égoïsme métaphysique qui faisait du moi une sorte d'araignée tissant sa toile»¹¹⁵. Reprenant le problème posé par Spinoza (sans en épouser la solution) Schelling forge la doctrine de «l'unité» ou de «l'identité»¹¹⁶. Mais, pour Matter, la philosophie n'en est pas plus avancée, car Schelling remplace l'idéalisme subjectif par un idéalisme objectif, ce qui est «procéder avec plus de témérité que de bonheur»¹¹⁷. Il tombera dans la même ornière avec la philosophie de la révélation, en raison de «son organisation toute poétique» qui explique sa préférence pour les mythologies et les religions.

Willm préfère parler pour Schelling d'une conciliation entre «l'idéalisme» et «le réalisme» :

«Il rejette avec Fichte la différence établie par Kant entre les choses prises en soi et leurs phénomènes ; mais, au lieu de ne voir avec Fichte dans le monde phénoménal qu'une ombre de la réalité idéale, qu'une sorte de projection géométrique au dehors du moi virtuellement infini, Schelling reconnaît dans la nature une manifestation positive et réelle de l'esprit, l'expression objective de l'infini dans le fini»¹¹⁸.

Schelling, explique Willm, a les mêmes idées que Fichte sur la nature de la science, mais il pose au fondement de la philosophie un principe unique, «principe à la fois de toute existence et de toute connaissance»¹¹⁹. Dans ses premiers écrits, le principe se situe dans le moi, mais ce n'est pas le moi fini et relatif de Fichte qui, par une activité infinie, tend à s'affranchir de ses limites et à devenir absolu. Le moi de Schelling est de prime abord la substance spinoziste remplissant actuellement l'infini, «l'identité virtuelle du sujet et de l'objet travaillant par la pensée de soi à se donner la conscience de son infinie virtualité, à se reconnaître pour ce qu'il est, à devenir pour lui ce qu'il est en soi et pour le philosophe»¹²⁰. La philosophie de Schelling – comme philosophie de la nature et philosophie de l'esprit – est «dogmatique et réaliste» en

115 *Idem*, p. 66-67.

116 *Idem*, p. 61.

117 *Idem*, p. 67.

118 J. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, t. III, p. 204.

119 *Idem*, p. 204.

120 *Idem*, p. 205.

même temps que «critique et idéaliste», car à la doctrine dogmatique qui attribue aux objets extérieurs une réalité absolue, Schelling substitue l'idéalisme subjectif qui restitue les droits du sujet, et au criticisme de Kant qui n'accorde aux choses phénoménales qu'une réalité relative, il substitue l'idéalisme objectif qui fait des choses l'expression réelle des idées. Cette philosophie qui concilie idéalisme et réalisme selon une voie nouvelle, Schelling l'appelle «philosophie de l'identité», par quoi il faut comprendre, explique Willm, «qu'elle repose sur l'identité dans l'absolu non seulement de la pensée et de l'être, des idées et des choses, du sujet et de l'objet, mais encore de tous les contraires, de tous les opposés, de toutes les différences, et qu'elle prétend concilier, en même temps que l'idéalisme et le réalisme, le stoïcisme et l'épicurisme, la liberté et la nécessité, la moralité et la félicité»¹²¹.

Les auteurs sont dans l'ensemble attentifs aux ruptures ou changements qui traversent l'œuvre. Toutefois, dans la mesure où la philosophie de la nature s'est amplifiée au point de servir d'enseigne à tout le système, dans la mesure aussi où certains auteurs arrêtent leur exposition avant 1815, la périodisation semble parfois avoir peu d'importance. Ainsi, chez Barchou, qui se contente de caractériser la philosophie de l'identité comme la «clef de voûte»¹²² du système. Le système de Schelling met en scène l'absolu sortant de son inertie première et se développant à travers «une série d'évolutions diverses revêtant successivement les formes les plus variées»¹²³. Barchou expose brièvement la théorie des puissances : «L'absolu est le fondement et la racine de toutes choses, tout comme A est le fondement et la racine de A^2 , A^3 , etc. Les formes diverses sous lesquelles nous l'apercevons pourront être considérées comme les puissances auxquelles il se trouve élevé par son développement progressif. Dans ce mouvement, il tourne et pivote sur lui-même, se multiplie par lui-même»¹²⁴.

Matter distingue chez Schelling trois philosophies : philosophie de la nature, de l'esprit, de Dieu. Ces trois philosophies ont été inégalement développées, la philosophie de l'esprit étant restée «la grande affaire

121 *Idem*, p. 206.

122 A. BARCHOU DE PENHOEN, *op. cit.*, p. 10.

123 *Idem*, p. 27-28.

124 *Idem*, p. 29.

de Hegel»¹²⁵, mais leur échelonnement correspond aussi à un progrès de la pensée de Schelling. Matter établit entre elles une hiérarchie qui reflète ses propres orientations de théologien : « j'attache beaucoup plus de prix à la seconde phase de la vie philosophique de M. de Schelling, celle où il s'occupa de la philosophie de l'esprit, qu'à la première, et plus à la troisième, celle où il s'occupe de la philosophie de la révélation, qu'à la seconde »¹²⁶. La dernière philosophie de Schelling, de toute façon, a totalement occulté la première, qui est périmée et n'intéresse plus que les historiens¹²⁷. La philosophie de la nature n'est pour Matter qu'un essai pour élaborer un panthéisme moderne, non ce panthéisme « bien vieux et bien stérile »¹²⁸ que tout le monde est prêt à rejeter, mais une doctrine de l'immanence où « la résidence de l'infini dans le fini » signifie que chaque individu est « le symbole et la répétition de l'infini », le développement d'une subjectivité qui obéit à une loi de nécessité interne. Dans cette philosophie, l'Être suprême forme le lien invisible de tous les autres êtres et les unit tous en un seul. C'est ainsi que la nature (la matière et le créateur) s'est faite monde et est devenue organisme. Barchou remarquait que l'homme était pour Schelling « un microcosme vivant »¹²⁹. Matter précise que l'individu est finalisé par le Tout, qui est « le grand organisme »¹³⁰.

Willm est, de loin, l'analyste le plus rigoureux de la chronologie schellingienne. Textes originaux à l'appui, il distingue une première période qui va jusqu'en 1815 et se divise en deux phases, autour de la coupure de 1800, et une seconde période considérée comme l'émergence d'un nouveau système connu sous le nom de « philosophie positive »¹³¹. La première période est dominée par la philosophie de l'absolu. Celle-ci se divise d'abord en idéalisme transcendantal et philosophie de la nature, puis se résume dans la philosophie de la nature, celle-ci s'élargissant à l'idéalisme absolu. En son principe, l'idéalisme de Schelling tend

125 J. MATTER, *Schelling, ou la philosophie de la nature...*, p. 297. Pour la philosophie de l'esprit, voir *Philosophie und Religion* et les *Leçons de Würzburg*.

126 *Idem*, p. 102.

127 *Idem*, p. 296.

128 *Idem*, p. 77.

129 A. BARCHOU DE PENHOEN, *op. cit.*, p. 58.

130 J. MATTER, *op. cit.*, p. 65.

131 J. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande...*, p. 27.

à se concilier avec le réalisme, et il n'y a donc pas de séparation entre philosophie de la nature et philosophie de l'esprit. La philosophie de la nature a pour objet «de ramener à des principes rationnels le monde de l'expérience»: «Tout nous ramène à cette identité de l'esprit et de la matière, de la liberté et de la nature. Sans elle, comment expliquer leur action réciproque [...]?»¹³². L'être absolu se présente soit comme nature soit comme intelligence: ce sont ses deux faces, ses deux pôles – et Willm de gloser la belle formule de Schelling: «la nature est l'esprit visible comme l'esprit est la nature invisible»¹³³. Parmi les derniers écrits de cette période, il mentionne la *Réponse à Jacobi* (1812) et *Les Divinités de Samothrace* (1815). On notera qu'il ne tient pas l'époque des *Weltalter* pour une phase intermédiaire entre l'écrit sur la liberté et la philosophie positive, comme nous y invite une tradition interprétative contemporaine¹³⁴.

Quant à Weber, dont le thème de recherche est orienté par un point de vue théologique, il divise la pensée de Schelling en deux périodes: «la période panthéiste» qui est son âge d'or, et «la période théiste ou le retour du philosophe à la foi de l'Église»¹³⁵. La seconde période se caractérise par un retour critique de Schelling sur sa philosophie antérieure: Schelling commence par une démonstration préliminaire de l'impuissance de la raison abandonnée à ses propres forces et de la nécessité pour la philosophie de «se courber sous l'autorité de l'Église», et il distingue donc la «philosophie négative» de «la philosophie croyante ou positive»¹³⁶. Weber fait remonter la coupure aux *Recherches* de 1809. Notons que Paul Tillich, autre interprète protestant de Schelling, placera lui aussi la philosophie de la mythologie et de la révélation dans le droit fil des *Recherches*.

Les auteurs abordent les différents aspects de la première philosophie de Schelling: la physique spéculative¹³⁷, bien sûr, mais aussi l'art et

132 *Idem*, p. 208.

133 *Idem*, p. 209. Voir *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), SW II, 56.

134 Voir X. TILLETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. II, p. 355 et Marie-Christine CHALLIOL-GILLET, *Schelling*.

135 E.-A. WEBER, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, 1860, p. 6.

136 *Idem*, p. 7.

137 Willm se réfère notamment à *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) où Schelling expose sa «physique spéculative».

l'histoire qui sont des miroirs de la totalité idéale. Le monde idéal de l'art et le monde réel de la nature sont « les résultats d'une seule et même activité », explique Matter¹³⁸. Barchou : « L'art est la création libre et spontanée au moyen de laquelle l'esprit humain réalise extérieurement les intentions de l'éternelle raison. L'art est aussi la manifestation de ce mouvement évolutif de l'absolu que nous avons signalé ; il n'est pas moins qu'une continuelle révélation de Dieu dans l'esprit humain »¹³⁹. Willm : « L'art est, selon lui, l'imitation et comme le symbole et le document de cette activité tout à la fois consciente et inconsciente qui produit éternellement l'univers ; car telle est la nature du génie, que tout en obéissant à une impulsion mystérieuse et aveugle, il a néanmoins conscience de sa production »¹⁴⁰. Mignet : « C'est dans le produit de l'art, œuvre commune de l'inspiration involontaire et de la science réfléchie que l'intelligence parvient enfin à découvrir la parfaite identité des deux activités nécessaire et libre qui se sont développées dans la nature et dans l'histoire et à la reconnaître comme semblable à celle dont le principe est en elle-même [...] L'art est le seul véritable organe de la philosophie transcendante »¹⁴¹.

L'absolu étant donné dans un processus, il fait l'objet d'un récit. Barchou voit dans la philosophie schellingienne de l'histoire une philosophie du progrès. L'histoire ne peut être autre chose que la réalisation de l'idée de « perfectibilité »¹⁴², elle est la réalisation dans le temps de la notion de droit, elle-même condition de la liberté. Or « la liberté est inhérente à l'humanité ; l'humanité a foi en elle et aux fruits qu'elle doit porter, au but qu'elle doit atteindre »¹⁴³. Barchou décrit ainsi l'Etat schellingien comme « un organisme vivant, où viennent se manifester, dans une harmonieuse et visible identité, la liberté et la

138 J. MATTER, *op. cit.*, p. 113.

139 A. BARCHOU DE PENHOEN, *op. cit.*, p. 65-66.

140 J. WILLM, *op. cit.*, p. 339. Willm consacre un chapitre d'une vingtaine de pages à la philosophie de l'art qui s'appuie sur trois textes principaux : la sixième partie du *Système de l'idéalisme transcendental*, les *Leçons sur la méthode des études académiques* et le *Rapport des arts du dessin à la nature*. On notera que, selon Anne Henry, ces textes sont des sources cachées de la pensée esthétique de Proust.

141 F. A. MIGNET, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling*, 1858, p. 19-20.

142 A. BARCHOU DE PENHOEN, *op. cit.*, p. 67.

143 *Idem*, p. 69.

nécessité, les deux principes qui président au développement terrestre de l'humanité»¹⁴⁴. Il indique la division périodique avec ses trois époques : celle de la fatalité (époque « tragique »), celle de la nature (la république romaine), celle de la Providence. Willm est attentif à cette théorie de la fin de l'histoire qui s'accomplit dans le règne de Dieu, mais il se demande s'il n'y a pas un risque à penser que Dieu pourrait être dans le temps, donc tributaire du temps. Aussi propose-t-il d'interpréter cette thèse autrement en considérant que Schelling suppose l'histoire déjà accomplie pour mettre en valeur la signification providentielle d'un destin en apparence aveugle¹⁴⁵.

Les auteurs sont également intéressés par la méthode de Schelling et le style de sa philosophie. Willm évoque à plusieurs reprises l'intuition intellectuelle « où se réfléchit en quelque sorte le travail de dialectique par lequel l'esprit se développe, et dont la pensée philosophique est la reproduction »¹⁴⁶, l'intuition au moyen de laquelle l'esprit devient en quelque sorte le spectateur du travail logique dont il est « le théâtre et l'artisan »¹⁴⁷. On sait que Schelling oppose l'intuition à la réflexion « qui, prenant les choses pour des existences réelles et indépendantes du sujet, les considère séparément, et en recherche la nature et la condition »¹⁴⁸. Saisset évoque une « faculté transcendante qui atteint l'absolu d'une prise immédiate sans passer par les degrés laborieux de l'analyse et de la réflexion »¹⁴⁹. Willm insiste sur l'audace de ce geste par lequel Schelling brise un tabou kantien : « égalant l'esprit de l'homme à l'intelligence divine, [il] osa l'attribuer à la raison humaine, et en faire l'organe de la philosophie »¹⁵⁰. L'intuition, résume Mignet, est une inspiration réfléchie qui « crée en quelque sorte les choses en les pensant »¹⁵¹. L'esprit fait sortir de la lutte originaire de la conscience de soi un monde objectif, miroir de l'esprit infini. Ainsi, remarque Willm, Schelling identifie l'acte de connaissance et la création (citer à cette occasion la formule de Claudel sur la connaissance comme co-naissance ne serait pas déplacé). Dès lors,

144 *Idem*, p. 64.

145 J. WILLM, *op. cit.*, p. 237.

146 *Idem*, p. 224.

147 *Idem*, p. 367.

148 *Ibid.*

149 E. SAISSET, « La philosophie allemande... », p. 624.

150 J. WILLM, *op. cit.*, p. 367.

151 F. A. MIGNET, *op. cit.*, p. 13.

la philosophie procède par « construction »¹⁵² plutôt que discursivement : montrer une chose, c'est la construire dans l'absolu. « L'univers étant le développement de l'absolu, de l'absolu identique, de l'idée éternelle, de l'idée des idées, il suffit, pour expliquer une chose, d'en marquer la place ou le degré dans cette évolution »¹⁵³. Tandis que chez Fichte, la philosophie pratique absorbe la philosophie théorique, c'est l'inverse que l'on observe chez Schelling. Pour Fichte, tout est action ; pour Schelling, tout est intuition¹⁵⁴.

Étant donné que la méthode de Schelling consiste à se donner une image de la création, le style et la méthode sont ici indissociables. Tous les auteurs en ont conscience. Tous insistent sur ce que Barchou caractérise comme « une alliance nouvelle entre la philosophie et la poésie »¹⁵⁵. Si Schelling « n'est pas poète en vers », écrit Matter, du moins l'est-il « en prose »¹⁵⁶. Mais tandis que cette remarque résonne chez Barchou avec une nuance de reproche (« après avoir fait une ample moisson de vérités secondaires, il ne s'est point efforcé de les réunir en faisceau »¹⁵⁷), Matter n'en fait pas une objection, car « sa méditation est éminemment philosophique »¹⁵⁸. Matter souligne chez Schelling « une grande puissance de style ou de pensée »¹⁵⁹ et note que l'intuition intellectuelle ne peut être confondue avec l'imagination poétique¹⁶⁰. Rémusat évoque « le caractère poétique, même un peu mystique »¹⁶¹ de Schelling et y repère (malgré les protestations de l'intéressé auprès

152 Schelling se vante d'avoir été le premier à transporter la méthode de construction des mathématiques dans la philosophie. Voir E. BRÉHIER, *Schelling*, p. 97-98 et X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. I, p. 368.

153 J. WILLM, *op. cit.*, p. 369. Willm ne cache pas sa perplexité devant la manière dont Schelling construit la matière. Le succès de sa méthode suppose que nous ayons la faculté de recréer par l'intelligence ce que Dieu a créé réellement.

154 *Idem*, p. 232.

155 A. BARCHOU DE PENHOEN, *op. cit.*, p. 82.

156 J. MATTER, *Schelling, ou la philosophie de la nature...*, p. 185.

157 A. BARCHOU DE PENHOEN, *op. cit.*, p. 83.

158 J. MATTER, *Schelling, ou la philosophie de la nature...*, *op. cit.*, p. 186

159 *Idem*, p. 283.

160 *Idem*, p. 286.

161 RÉMUSAT, *op. cit.*, p. CIV.

de Cousin¹⁶²) une inspiration néoplatonicienne. Willm justifie le style poétique de Schelling à partir d'une nécessité interne à son système : « Tout produit de l'art est, selon M. de Schelling, l'ouvrage d'une activité qui est en même temps consciente et aveugle. Le monde objectif, l'univers visible est la poésie primitive, encore inconsciente de l'esprit, comme une œuvre de génie instinctif, assez semblable à celle de l'abeille ; dans le monde idéal seulement, il s'en rend compte, et s'en donne la conscience ; c'est un poète, un artiste qui a produit par une sorte d'inspiration aveugle, et comme à son insu, et qui, revenant à lui, réfléchit sur son ouvrage. La philosophie est elle-même la reproduction réfléchie de l'éternel poème »¹⁶³.

Quant à Mignet, il voit plutôt dans l'imagination philosophique de Schelling une caractéristique de la culture allemande¹⁶⁴.

La question du style et de la langue faisait partie des réflexions en vogue sur les spécificités nationales. Madame de Staël avait maintenu la balance entre l'enthousiasme sentimental et les exigences de la raison : Descartes et Condillac ne devaient pas être supplantés par une manière de penser trop enflammée ou trop rêveuse. Les philosophes français n'entendaient pas renoncer à l'expérience, cet instrument chèrement acquis au cours du XVIII^e siècle. Aussi jugeaient-ils volontiers leurs homologues d'outre-Rhin sur ce critère de méthode. À cet égard, on sait gré à Schelling de s'être intéressé de près aux sciences et à la médecine. Par comparaison avec la dialectique hégélienne et l'« intolérable despotisme de cette logique »¹⁶⁵, la positivité schellingienne est appréciée. L'imagination chevauche l'expérience mais ne s'y substitue pas. Schelling fait une part belle à l'expérience, explique Willm, puisqu'il accorde que nous ne savons rien que par elle. La méthode de Schelling est la même que celle de toutes les philosophies de la nature qui, partant d'axiomes fournis par la raison, complètent l'expérience raisonnée par une sorte de « divination » qui cherche à s'élever au-dessus des phénomènes par l'analogie et l'imagination.

162 Lettre de Schelling à Cousin, 27 novembre 1828, p. 209-210.

163 J. WILLM, *op. cit.*, p. 233.

164 F. A. MIGNET, *op. cit.*, p. 13.

165 E.-A. WEBER, *Examen critique...*, p. 75. Voir aussi MIGNET qui parle de l'arbitraire de la logique hégélienne dissimulée sous un appareil algébrique (*Notice historique...*, p. 25).

La philosophie de la révélation apparaît dans plusieurs exposés, où elle est interprétée tantôt comme une explication objective du christianisme qui prend en compte les traditions, les monuments, la mythologie de tous les peuples et les arts de tous les temps¹⁶⁶, tantôt comme une «apologie du christianisme»¹⁶⁷, bien qu'il s'agisse «d'un christianisme singulièrement modifié»¹⁶⁸ et qui – chacun en convient, à commencer par Schelling lui-même – «n'est pas d'une orthodoxie parfaite»¹⁶⁹. On comprend que Schelling ne renie pas son premier système, mais qu'il le complète et le corrige¹⁷⁰. La philosophie de la mythologie et la philosophie du christianisme sont comprises comme les étapes d'une théogonie qui passe par une interprétation originale et savante des anciennes religions¹⁷¹. Lèbre souligne que les mythologies sont pour l'homme déchu une nécessité à laquelle il n'a pu se soustraire, «une phase de son histoire qu'il devait inévitablement traverser»¹⁷². Enfin, Schelling est réputé s'être rapproché du théisme et du christianisme. «Le christianisme est seul vrai et seul complet à ses yeux», résume Mignet¹⁷³.

Le rapport tissé par Schelling entre religion et philosophie est scruté d'assez près. Matter est particulièrement sensible à l'alignement de la révélation sur la raison : ce qui était au-dessus de la raison s'est mis au même niveau en se révélant. «On appelle cela une vaine distinction. Je ne connais rien de plus sensé»¹⁷⁴. Louis de Loménie évoque une conciliation entre la foi et la raison¹⁷⁵. Mignet résume ainsi le passage à la philosophie positive : «La philosophie nouvelle que M. Schelling

166 J. MATTER, *op. cit.*, p. 123 et p. 149.

167 L. DE LOMÉNIE, *op. cit.*, p. 555. L'interprétation de TILLETTE va dans le même sens : «Schelling n'a pas cessé de regarder la philosophie de la Révélation comme sa tâche suprême, elle était pour lui tout autre chose qu'une entreprise théorique : une véritable apologétique, ou dans le langage d'aujourd'hui, un message à la face de son temps» (*Schelling, une philosophie en devenir*, t. II, p. 443).

168 L. DE LOMÉNIE, *op. cit.*, p. 555.

169 J. MATTER, *op. cit.*, p. 149.

170 A. LÈBRE, «Crise actuelle de la philosophie allemande. École de Hegel, nouveau système de Schelling», janvier 1843, p. 30.

171 F. A. MIGNET, *Notice historique...*, p. 33.

172 A. LÈBRE, «Crise actuelle de la philosophie allemande...», p. 32.

173 F. A. MIGNET, *op. cit.*, p. 33.

174 J. MATTER, *op. cit.*, p. 131.

175 L. DE LOMÉNIE, *op. cit.*, p. 555.

professa à Berlin, il l'avait déjà exposée à Munich. Par le système de l'identité, il avait conduit toutes choses vers Dieu ; mais si Dieu y était proposé pour l'unité nécessaire, il n'y était pas compris dans la réalité de son existence, ni montré dans l'acte de la création. Dieu traversait tout et dépassait tout ; il était dans tout sans demeurer en rien. Source de l'être et terme de la pensée, ce Dieu tombé dans l'imperfection de l'existence passagère, obscurci par les ténèbres de la connaissance bornée, ayant produit sans volonté [...] ce Dieu impersonnel ne pouvait pas plus suffire à la raison que contenter le sentiment du genre humain »¹⁷⁶. Weber distingue dans la philosophie de la Révélation trois aspects : la théodicée, l'anthropologie et la sotériologie, qu'il expose et discute point par point. Schelling, remarque-t-il, s'érige en chef d'une nouvelle école gnostique¹⁷⁷ et affiche la prétention « de professer la seule philosophie capable de régénérer la société moderne, de comprendre le christianisme mieux qu'aucun de ses devanciers, d'être en possession d'une science certaine, infaillible, absolument nouvelle, étonnante [...] »¹⁷⁸.

Weber repère le double aspect théophanique et théocryptique¹⁷⁹ de la révélation selon Schelling. À la différence de l'existence nécessaire des systèmes spinoziste et hégélien, « le Dieu vivant, le Dieu libre » de Schelling ne s'est extériorisé que parce qu'il l'a voulu et peut rentrer de l'existence actuelle dans l'être pur. Dieu, qui résume en lui la puissance libre et l'actualité libre, échappe à la nécessité y compris pour ce qui concerne son existence : « Il est Dieu parce qu'il veut l'être »¹⁸⁰. Mais si la création est un dévoilement du monde qui était auparavant caché en Dieu, inversement, le monde créé devient « le masque de la divinité »¹⁸¹. Dieu déploie les forces éternelles de son être pour leur donner vie propre et individualité. En créant, il suspend son existence comme être unique, mais reste l'unité invisible de ce grand tout qui s'est développé en système. Mignet note que « l'audacieux penseur semble avoir assisté à la formation des mondes et des existences » : « Il sait de quelle manière,

176 F. A. MIGNET, *op. cit.*, p. 31-32.

177 Pour MATTER, Schelling pratique l'interprétation scripturaire à la manière des gnostiques (*Schelling, ou la philosophie de la nature...*, p. 123). TILLIETTE parle de « gnose spéculative » (*op. cit.*, t. II, p. 381).

178 E.-A. WEBER, *op. cit.*, p. 74-75.

179 Pascal DAVID, *Le vocabulaire de Schelling*, p. 51.

180 E.-A. Weber, *op. cit.*, p. 41.

181 *Idem*, p. 39.

à quels moments, par quels procédés, dans quel ordre elle s'est produite. On dirait qu'il a vu Dieu sortir de sa solitude inerte et de son repos silencieux, pour apparaître sous ses deux faces, comme matière et comme esprit, dans la nature qui s'organise et dans l'intelligence qui s'éclaire graduellement avant de se révéler à elle-même comme divine dans l'homme»¹⁸². La création de l'homme est la fin du procès. L'homme est le couronnement, le but de l'univers, explique Weber. «En lui, l'évolution cosmogonique atteint le point où l'on peut dire qu'elle se comprend elle-même. En lui, l'univers a pris conscience de lui-même. Il est la fin, le dernier mot de la création»¹⁸³. La perspective d'un Dieu en devenir, bien exprimée par Mignet, est ce qui inquiète Weber, qui voit dans cette doctrine une concession au panthéisme. Le Dieu de Schelling se démonte et se reconstruit librement, mais au moment où il cesse d'être une personne, son retour à la conscience personnelle ne peut plus être conçu que sous la forme d'une métamorphose mécanique. La création transforme en esprit ce qui en Dieu n'est que nature, mais la représentation d'un Dieu en devenir s'éloigne irrémédiablement du théisme et du christianisme. Nous reviendrons sur ces objections.

Outre la doctrine de la création, l'idée trinitaire fait l'objet d'une attention particulière. On comprend qu'elle relève chez Schelling d'une déduction spéculative avant d'être ajustée, tant bien que mal, aux textes évangéliques¹⁸⁴. Pour Schelling, le dogme chrétien de la Trinité relaie le procès théogonique trinitaire. Il énonce l'indépendance des trois Personnes et l'obéissance du Fils : en lui-même et sans le Père, le Fils est dénué de pouvoir. Weber expose le thème de la chute et de la rédemption. La chute a été la victoire du principe de division sur le principe de l'identité ; la rédemption sera la victoire du principe d'identité sur le principe de division. L'ébranlement par l'homme du principe éternel du non-être déclenche en retour le déchaînement de ce principe contre lui, autrement dit la colère de Dieu¹⁸⁵. «La victoire que Christ remporte par son sacrifice sur le principe satanique est donc une

182 F. A. MIGNET, *Notice historique...*, p. 20-21.

183 E.-A. WEBER, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, p. 44-45.

184 F. A. MIGNET, *op. cit.*, p. 34.

185 Voir *Philosophie de la Révélation*, 34^e leçon, SW XIV, 256-257.

victoire reportée sur Dieu lui-même en tant qu'irrité contre le monde; en mourant, Christ triomphe de la colère de Dieu »¹⁸⁶.

Thèmes et critiques

On savait que la philosophie de la nature de Schelling avait des rapports avec le spinozisme, lequel passait pour avoir inspiré le matérialisme et l'athéisme du XVIII^e siècle. Si Schelling lui-même n'était suspect ni de matérialisme ni d'athéisme, son panthéisme, en revanche, pouvait poser problème. Cousin avait dû répondre à l'accusation de panthéisme dont il était l'objet de la part des catholiques qui s'inquiétaient d'une réorganisation de l'enseignement débouchant sur l'autonomie de la morale. Mais la question n'était pas seulement polémique. Il s'agissait aussi de fixer la place d'une nouvelle conception du divin, en phase avec les aspirations de la société et avec les principes du spiritualisme philosophique. Louis de Loménie montre à cet égard que Schelling, en provoquant cette « crise », avait créé le trouble, mais avait également répondu au sentiment profond de l'immanence de Dieu. Si le panthéisme était en vogue, c'était pour des raisons précises et rien moins qu'anecdotiques. Les Français étaient en quête d'un Dieu à la fois « personnel et distinct du monde comme celui du christianisme » et « universel et immanent comme celui que promet le panthéisme »¹⁸⁷. Schelling avait élaboré un « panthéisme perfectionné » avant de se rétracter, sortant de vingt-cinq années de silence, pour faire acte de foi chrétienne¹⁸⁸.

Matter rappelle la polémique lancée contre Schelling par Heinrich Eberhard Gottlob Paulus¹⁸⁹ et Philip Konrad Marheineke¹⁹⁰. Les théologiens, qui accusaient autrefois les philosophes de vouloir les attirer dans le rationalisme, se plaignent à présent du « panthéisme » de Schelling, un panthéisme « semi-mystique », « semi-gnostique » et « semi-mythologique »¹⁹¹. Pour Matter, la philosophie de Schelling,

186 E.-A. WEBER, *op. cit.*, p. 70.

187 L. DE LOMÉNIE, *Galerie des contemporains illustres...*, p. 554.

188 *Idem*, p. 552 et p. 555. Même interprétation chez J. MATTER (*Schelling, ou la philosophie de la nature...*, p. 207).

189 H. E. G. Paulus (1761-1851), professeur de théologie à Iéna et à Würzburg.

190 P. K. Marheineke (1780-1846), hégélien, professeur à Erlangen et Heidelberg.

191 J. MATTER, *Schelling, ou la philosophie de la nature...*, p. 192.

jusqu'en 1809, demeure équivoque sur les thèmes de la liberté et de l'individualité. «À Spinoza est emprunté le principe de l'unité, l'absolu qui est l'être et la pensée, ou la substance qui est en tout et dont tout ce qui est n'est que mode ou partie»¹⁹². La question de la liberté humaine est résolue par celle de la liberté divine, mais lorsque Schelling affirme que l'absolu est en soi, cause de soi et effet de soi, ces définitions de la liberté divine ne nous apprennent rien sur la liberté humaine. Matter pense toutefois qu'un autre point de vue sur Schelling s'impose quand on passe de ses vues théologiques à la pure philosophie de son système: bien que la liberté morale et politique soient des thèmes peu développés et obscurs chez lui, ses espérances (qualifiées par Matter de «naïves» et «sublimes») ne sont pas celles d'un fataliste¹⁹³.

Willm estime que la première philosophie de Schelling «laisse très problématique la liberté morale»¹⁹⁴: «le développement de la conscience étant, dans ce système, identique au développement du monde sensible, la conscience et la nature étant l'expression identique de l'évolution de l'absolu, il n'y a pas plus de liberté et d'indépendance dans les mouvements de l'esprit que dans ceux de la nature: tout y est continu et partant nécessaire»¹⁹⁵. La liberté morale semble pour Schelling incompatible avec l'idée de l'évolution de l'absolu identique, et néanmoins Schelling cherche à la sauver. Il transporte l'homme avec sa liberté dans l'être divin lui-même. Pour Willm, cette solution ne saurait satisfaire la raison: «Le panthéisme est évidemment incompatible avec la liberté d'action de tous les êtres dérivés»¹⁹⁶. L'uni-totalité¹⁹⁷ détruit toute individualité et toute liberté. En outre, la solution de Schelling semble trop coûteuse, car pour constater la «dignité», «la liberté» de l'esprit, il n'est pas nécessaire d'égaliser son savoir au savoir divin; il suffit pour cela qu'il soit autre chose que la matière – qu'il lui soit tout simplement supérieur. En résumé:

192 *Idem*, p. 280.

193 *Idem*, p. 277.

194 J. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande...*, p. 236.

195 *Idem*, p. 231.

196 Ce système ne reconnaît «qu'un seul monde sous deux noms». J. WILLM, *op. cit.*, p. 330.

197 *Idem*, p. 231.

« Une seule et même cause, une seule et même activité produit le monde réel et le monde idéal, celui-là sans conscience, celui-ci avec conscience, et le même esprit qui se manifeste dans la nature, se manifeste encore dans l'histoire, par laquelle Dieu se réalise, pour ainsi dire, et revient à lui avec une pleine et distincte conscience de lui-même [...] Ce système est évidemment panthéiste : la question est seulement de savoir en quel sens il l'est, et dans quelle mesure les critiques qui frappent le panthéisme en général, s'adressent également à celui de M. de Schelling »¹⁹⁸.

Willm semble hésiter sur la réponse à donner à cette question : « C'est un monisme logique plutôt qu'un panthéisme réel ; mais pour les résultats et les conséquences pratiques, ce système est véritablement panthéiste, et s'expose par-là aux mêmes critiques à cet égard que le panthéisme proprement dit »¹⁹⁹.

Parmi les difficultés que renferme ce système, Willm insiste sur le problème du Mal. Pour éviter l'hypothèse du dualisme, Schelling place l'origine du mal dans l'absolu, mais ainsi il compromet soit la réalité du mal, soit l'idée de Dieu comme être parfait²⁰⁰. Schelling n'échappe d'ailleurs pas au dualisme : il le réintroduit sous une autre forme, en postulant que rien ne peut se manifester que dans la lutte des opposés ; mais en affirmant la coïncidence des opposés, Schelling en vient à affirmer l'identité du bien et du mal. Weber prend également soin d'explicitier cette thèse pour le moins étonnante : « Considéré dans sa racine, dans l'identité suprême, le mal se confond avec le bien, tandis que le bien, dans la différence et la désunion, s'identifie avec le mal. Sans le mal, Dieu lui-même ne pourrait se réaliser dans le monde ; si donc Dieu ne s'était pas révélé, rien que pour éviter le mal, c'eût été une victoire remportée par le mal sur le bien et sur l'amour divin »²⁰¹.

Willm critique l'hypothèse selon laquelle « l'univers est le savoir divin réalisé »²⁰² et la raison humaine, le miroir de l'intelligence divine. Mobilisant des instruments critiques qui rappellent ceux des Idéologues, il y voit « une illusion », « un paralogisme », une « exagération », une « hypothèse téméraire ». L'illusion s'explique par l'habitude de généraliser

198 *Idem*, p. 371.

199 *Idem*, p. 377.

200 *Idem*, p. 332.

201 E.-A. WEBER, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, p. 27.

202 J. WILLM, *op. cit.*, p. 373.

les idées en une idée suprême d'où l'on peut tirer des conséquences en nombre indéfini. Il est facile alors de prendre le « principe logique suprême » pour la « cause réelle »²⁰³. Le paralogisme réside dans la confusion du « général logique » avec « l'universel », « de l'unité logique » avec « l'unité réelle ». On peut parler d'exagération dans la mesure où, à partir du principe de l'harmonie préétablie de la raison et de la nature, Schelling se croit en droit de poser l'identité absolue de la raison humaine et de l'intelligence divine. Hypothèse téméraire ou gratuite, enfin, car Schelling suppose sans preuve que la Raison n'est pas seulement la faculté de toute vérité mais aussi son dépôt²⁰⁴.

Cette critique est sous-tendue par une remise en cause de l'intuition intellectuelle. Pour Willm, « c'est en vain que l'intuition intellectuelle de M. de Schelling cherche à s'égaliser à l'intuition divine : elle n'est qu'une illusion, car ce qu'il donne pour telle, est évidemment un produit de raisonnement, d'une dialectique tout humaine »²⁰⁵. Même critique dans l'article de Saisset, qui reprend un argument de Cousin²⁰⁶ : « Jamais Schelling n'a pu éclaircir la nature équivoque de cette intuition prétendue. Est-ce un don naturel de l'esprit humain ? Est-ce un privilège ? On ne sait »²⁰⁷.

Willm formule finalement ce jugement d'ensemble :

« Rien de plus grandiose et de plus simple à la fois que l'idée fondamentale du système de M. de Schelling : l'univers est l'expression identique de la pensée divine, et la raison humaine est l'expression identique de l'intelligence de Dieu et par conséquent de l'univers. Le monde idéal est le type et la cause du monde visible ; le monde visible en est l'image, la manifestation, et la philosophie en est le savoir, la reproduction dans l'esprit, savoir de Dieu. L'art en est la reproduction sensible, et l'activité de l'artiste est au fond la même que celle qui a créé la nature. La philosophie est un poème

203 *Idem*, p. 374.

204 *Idem*, p. 375.

205 *Ibid.*

206 Voir par exemple V. COUSIN, *Nouvelle Théodicée d'après la méthode psychologique*, p. 85 : « Schelling parle bien quelquefois de l'intuition intellectuelle, comme du procédé qui saisit l'être lui-même ; mais de peur d'attribuer un caractère subjectif à cette intuition intellectuelle, il prétend qu'elle ne tombe pas dans la conscience, ce qui la rend pour moi absolument incompréhensible ».

207 É. SAISSET, « La philosophie allemande... », p. 624.

sans fiction, dont le sujet est l'enfantement de l'univers par la pensée divine, la pensée reproduisant avec conscience et liberté ce que l'éternelle activité produit sans conscience et avec une spontanéité nécessaire. Le philosophe et l'artiste s'inspirent à la même source, et poursuivent la même fin : c'est une activité diverse dans la forme, mais identique au fond, et la même qui se manifeste dans la nature : c'est partout vie divine, une seule et même vie »²⁰⁸.

Mais pour un Français formé à l'esprit analytique, cet ensemble « grandiose » demeure inconsistent : « Vu de plus près cependant, cette grande idée n'offre que l'inconsistance d'une illusion, qui s'évanouit à mesure qu'on l'examine, et qu'on cherche à l'exprimer avec plus de précision »²⁰⁹.

Le problème de la liberté et de l'individualité est au centre des analyses de Weber, qui s'interroge sur le théisme de Schelling. La liberté humaine est sous-tendue par celle de Dieu, mais s'agit-il d'un Dieu personnel ? Weber voit des raisons d'en douter. En effet, Schelling conserve la distinction entre « la cause suprême » et « Dieu considéré comme l'effet et le produit de cette cause des causes »²¹⁰. Quant à la prétendue « liberté de Dieu à l'égard de lui-même », elle signifie, aux yeux de Weber, « l'arbitraire le plus absolu »²¹¹. L'existence par laquelle Dieu sort pour ainsi dire de lui-même est l'effet de sa volonté, mais Weber avoue ne pas comprendre comment un être qui n'est encore que virtuel peut exercer une quelconque volonté. Comme Secrétan, par ailleurs, il juge réductrice une liberté divine condamnée à choisir entre la création et l'inertie. Ainsi Dieu ne peut être libre comme l'homme, car l'arbitraire est contraire à la liberté vraie. En somme, plus Schelling essaie de combattre le déterminisme, plus il s'en rapproche, car Dieu, dans son existence intelligible, devient ainsi « l'être aveugle ».

Aux yeux de Weber, Schelling transpose abusivement à Dieu des caractéristiques humaines qui ne conviennent pas à la Raison éternelle et incréée. La victoire progressive de la liberté sur la nécessité ou de l'esprit sur la nature décrit très correctement le développement de l'homme dont la vie, d'abord inconsciente et aveugle, s'élève progressivement à

208 J. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande...*, p. 380.

209 *Idem*, p. 381.

210 E.-A. WEBER, *op. cit.*, p. 27.

211 *Idem*, p. 84.

l'intelligence et à la spiritualité; mais une telle genèse n'a pas de sens pour Dieu – sauf à introduire dans l'Absolu un dualisme, une lutte entre Dieu et un principe contraire dont Dieu aurait à s'affranchir, mais Schelling prend ici le risque d'affaiblir l'espérance chrétienne dans le triomphe définitif de la vérité²¹². Partout, Schelling semble donc abaisser la divinité au rang d'un « être relatif »²¹³.

Weber accrédite la thèse d'une continuité de la pensée de Schelling à travers ses variations. La philosophie religieuse de Schelling qui est « l'âme de la spéculation luthérienne contemporaine »²¹⁴ n'a pas renoncé à ce fond « naturaliste et panthéiste » qui entretient la confusion permanente de l'humain et du divin²¹⁵. « D'un bout à l'autre de la philosophie positive, c'est bien à l'ancien Schelling de 1800 et de 1809 que nous avons à faire, mais il est déguisé en docteur de l'Église »²¹⁶. Weber décèle ce travestissement dans la théorie des puissances, qui demeure omniprésent dans toute la *Spätphilosophie*: par une abstraction que rien ne justifie, Schelling distingue Dieu et ses hypostases, forces ou facultés qui sont comme le « substratum » de sa puissance. « Le mot de puissance (*Potenz*) est vague et signifie beaucoup ou rien, selon la relation dans laquelle il se trouve »²¹⁷. Ce terme est devenu « la grande cheville ouvrière » (Tilliette dira: la « clef passe-partout »²¹⁸) de la nouvelle théologie spéculative de Schelling. Dans sa philosophie négative, « c'était l'absolu lui-même qui, sortant de son indifférence et se divisant en esprit et en nature, retournait à l'indifférence dans la personne de l'homme mourant »²¹⁹. Mais Schelling doit faire preuve d'inventivité quand il rencontre ensuite le problème de la Trinité. Le Père n'est pas une hypostase particulière, il est le foyer commun, le centre et l'identité des hypostases. C'est l'être aveugle – ce principe que la deuxième hypostase doit vaincre. Mais l'Esprit-Saint étant à son tour identité des hypostases, il disparaît comme troisième hypostase. Matter évoquait à ce propos une « étrange théorie » imputable au génie poétique de son auteur et

212 *Idem*, p. 89.

213 *Idem*, p. 90.

214 *Idem*, p. 26.

215 *Idem*, p. 88.

216 *Idem*, p. 103.

217 *Idem*, p. 120.

218 Voir X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. II, p. 371.

219 E.-A. WEBER, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, p. 120.

à son goût pour l'ensemble des traditions de l'Antiquité²²⁰. Weber repère dans ce système une reconversion de la philosophie de l'identité : Schelling conserve le Dieu de l'indifférence absolue, « l'impersonnel », « l'ineffable », il maintient les hypostases comme éléments constitutifs de cette unité, mais coule à présent ce dogme ésotérique de la philosophie négative dans la forme du théisme. « Ces hypostases ou puissances créatrices, forces cosmogoniques, éléments de l'univers, deviennent, on ne sait comment, des personnalités, et nous voici, selon l'auteur, en plein christianisme, en pleine trinité chrétienne »²²¹.

Par ce biais, Schelling fait jouer au Christ le rôle d'une puissance : le Christ devient ainsi « la personnification du principe pneumatique ou du bien, luttant avec le principe du mal ou de la colère divine depuis que, par suite de la chute, ces deux principes sont sortis de leur indifférence primitive qui a constitué l'innocence d'Adam »²²². Pour Weber, Schelling s'éloigne également de l'autorité de l'Église lorsqu'il s'appuie sur Phil. 2, 6-8 pour affirmer la préexistence du Christ dans un état mitoyen entre la divinité et l'humanité²²³. Cette autonomie dont il se dépouille caractérise la fin du procès païen, ce qui fait du Christ, pendant un temps, une figure mythologique.

La continuité entre la philosophie de la mythologie et la philosophie de la Révélation (la première étant pour la seconde un fondement et comme un Ancien Testament) trouble les commentateurs français. Matter apprécie Schelling « cherchant Dieu dans les textes sacrés après l'avoir cherché dans l'homme et dans la nature », mais émet des doutes quand celui-ci croit avoir trouvé Dieu en expliquant ces textes « comme ceux d'Hésiode et d'Homère »²²⁴. Lèbre reproche à Schelling de donner du christianisme une explication « ontologique » et non « morale », ce qui revient à le dénaturer²²⁵. Matter atténue l'objection en soulignant la manière dont Schelling a su impulser un mouvement en faveur des études religieuses²²⁶. Weber est plus réservé face à ce qu'il perçoit comme une véritable ambiguïté, car, si le christianisme est une négation du

220 J. MATTER, *op. cit.*, p. 142.

221 E.-A. WEBER, *op. cit.*, p. 95.

222 *Idem*, p. 140.

223 *Idem*, p. 162.

224 J. MATTER, *op. cit.*, p. 135.

225 A. LÈBRE, « Crise actuelle de la philosophie allemande... », p. 40.

226 J. MATTER, *op. cit.*, p. 161.

paganisme, la mythologie et la révélation apparaissent néanmoins chez Schelling comme les deux faces d'une même histoire. Rappelons que pour Schelling, le polythéisme est un monothéisme successif. Weber y voit la marque d'une contradiction récurrente érigée en méthode, d'un « ballotement incessant entre le pour et le contre » ou encore d'un « miroitement dialectique » qui déroute en permanence le lecteur²²⁷.

Weber rédige sa thèse dans une période où Schelling, qui s'était fait à la fin de sa vie une réputation de « champion de la foi »²²⁸, jouit d'une forte considération chez les théologiens protestants soucieux de concilier philosophie et religion²²⁹. Weber prend position dans ces débats en démasquant une fausse orthodoxie. Selon lui, la philosophie schellingienne est restée une théogonie qui place Dieu en retrait « une fois lancée la grande machine du monde spirituel »²³⁰. Weber rejoint ici certaines critiques de Secrétan pour qui l'idée de création libre supposerait que les puissances fussent produites par la volonté de Dieu²³¹. Weber reproche de même à Schelling de n'avoir pas posé Dieu comme un être personnel et parfait agissant par amour, car on peut hésiter sur le point de savoir si Dieu désigne chez lui l'être le plus parfait ou l'être en général. Aux yeux de Weber, c'est toujours l'ambiguïté qui domine, et cette ambiguïté est partout, notamment dans la doctrine de la liberté divine. Schelling essaie de soustraire Dieu à l'empire des motifs et des mobiles, à sa nature, à lui-même, et de le faire « agir indépendamment même des lois de son propre être »²³². Mais, par crainte de verser dans le déterminisme, Schelling s'est jeté dans l'extrême opposé qui est l'arbitraire absolu. Weber considère qu'il est resté attaché à son inspiration panthéistique qui dépersonnalise Dieu dans une évolution processuelle. Le Dieu du christianisme est au contraire « un être à part, très vivant et très personnel, essentiellement différent du monde et nullement indifférent aux principes et aux forces qui s'y agitent »²³³.

227 E.-A. WEBER, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, p. 79.

228 *Idem*, p. 128.

229 Parmi les promoteurs d'une conciliation entre la philosophie spéculative moderne et la théologie luthérienne, on peut citer le nom de Hans Lassen Martensen (1808-1884), auteur d'un ouvrage sur Jacob Böhme.

230 E.-A. WEBER, *op. cit.*, p. 129.

231 Ch. SECRÉTAN, *La Philosophie de la Liberté*, t. I, p. 276.

232 E.-A. Weber, *op. cit.*, p. 100.

233 *Idem*, p. 95.

Schelling en France à la fin du XIX^e siècle

Entre le milieu des années 1850 et le milieu des années 1870, le retour à Kant, la montée en puissance du positivisme et de la psychologie associationniste, la constitution d'une philosophie républicaine modifient les conditions de réception des idéalistes allemands. Charles Renouvier et Auguste Comte se débarrassent de l'ontologie et de la métaphysique au profit d'un relativisme épistémologique. Les penseurs républicains se réclament du rationalisme des Lumières, du kantisme et du positivisme, et tiennent en suspicion la nostalgie romantique. À cela s'ajoute le contentieux franco-allemand qui renforce la méfiance à l'égard du fonds obscur de certaines doctrines d'outre-Rhin dont l'archétype est, pense-t-on, le « monisme » développé par Ernst Haeckel dans la foulée du matérialisme et du darwinisme²³⁴. Le spiritualisme français de la fin du XIX^e siècle repose au contraire sur des principes pluralistes, empruntés à la monadologie de Leibniz et au pragmatisme américain, sur un théisme philosophique volontairement consensuel, ainsi que sur l'opposition kantienne entre nature et liberté.

Si l'influence de Schelling persiste à travers Ravaisson et Lachelier – deux penseurs à la parole rare mais pieusement recueillie²³⁵ – son système n'est plus dans l'air du temps. Qu'enseigne-t-on à son sujet dans les cours de la Sorbonne ? Que peut-on lire à son propos chez les penseurs autorisés ? En attendant une exploration plus approfondie, nous nous ferons une idée des connaissances en circulation sur Schelling en sélectionnant trois exemples caractéristiques de la production fin de siècle :

1. l'*Histoire de la philosophie* composé par Paul Janet (1823-1899) et Gabriel Séailles (1852-1922) à l'intention de leurs étudiants de la Sorbonne – un livre récemment exhumé par Luc Fraisse dans sa recherche sur les sources philosophiques de Proust²³⁶,
2. la thèse principale de Victor Delbos (1862-1916) : *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (1893)

234 Voir Claude Digeon, *La Crise allemande de la pensée française*.

235 Dans une enquête plus approfondie, il serait indispensable de faire parler les archives et d'exhumer les références à Schelling dans les cours et la correspondance de Lachelier.

236 Voir L. FRAISSE, *L'Éclectisme philosophique de Marcel Proust*, p. 146-149 et 159-163.

qui contient un chapitre consacré à Schelling (ch. VII de la seconde partie)²³⁷,

3. le quatrième tome de *Philosophie analytique de l'histoire* (1897), de Charles Renouvier (1815-1903), un philosophe marginal par rapport aux institutions d'enseignement mais très fréquenté par la jeune génération et vivement apprécié de Boutroux qui le fait élire à l'Institut, en 1900, au fauteuil de Janet.

Janet et Séailles

Le plan du manuel de Janet et Séailles reproduit les divisions du programme. Il s'ensuit que Schelling est cité dans différentes sections au prix de nécessaires redites. Janet connaît bien la philosophie de Schelling, lui qui fut le secrétaire de Cousin à l'époque où le patriarcat de la pensée allemande était à son zénith. Spécialiste de la philosophie de l'art, Séailles s'est également intéressé à ce philosophe, comme en témoigne son *Essai sur le génie dans l'art* (1883), par lequel aurait transité, selon Anne Henry, l'influence cachée de Schelling sur Proust²³⁸. Il n'en demeure pas moins que, contraints par la structure du programme, les auteurs livrent une image assez stéréotypée de Schelling en répétant que son principal problème fut de convertir les lois de l'esprit en lois de la nature et réciproquement.

On notera que, dans leur manuel, le nom de Schelling apparaît souvent entre celui de Fichte et celui de Hegel (« Fichte, Schelling Hegel : théories de la raison », « Retour à la métaphysique : Fichte, Schelling, Hegel, l'esprit absolu », etc.), d'où il ressort que sa place dans l'histoire de la philosophie, entre l'idéalisme subjectif de Fichte, moralisant, et l'idéalisme absolu de Hegel, d'essence logique, prime sur les évolutions propres de son système et occulte son originalité. Dans la typologie de l'idéalisme allemand, Schelling incarne un « idéalisme objectif » du fait que l'existence suprême manifestée aussi bien par la nature – qui a repris ses droits sur le moi hégémonique de Fichte – que par l'esprit, devient « l'indifférence » du sujet et de l'objet. Le terme leur semble pourtant mal choisi :

237 Notons que la thèse latine de Delbos porte sur Schelling : *De posteriore Schellingii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur*.

238 Voir A. HENRY, Marcel Proust, *Théories pour une esthétique*, p. 81-97.

« Qui dit objectif entend par là même quelque chose qui s'oppose et qui s'impose au sujet, et par conséquent exclut l'idéalisme, lequel est par définition le système qui réduit l'objet au sujet. D'un autre côté, un idéalisme purement subjectif, qui ramène tout à l'esprit humain et au moi, aboutit au scepticisme. Ne peut-on pas échapper à ce double écueil, en s'élevant à la fois au-dessus de l'idéalisme subjectif et de l'idéalisme objectif? C'est ce qu'a fait Hegel dans son système d'idéalisme absolu »²³⁹.

Il revient à Schelling et à Hegel d'avoir rendu à la philosophie son caractère d'universalité, mis en doute par le criticisme de Kant qui est « la critique de la raison ». Schelling et Hegel conservent l'idée d'une « science de la science », mais ils en élargissent le périmètre et restaurent la philosophie dans sa dimension universelle²⁴⁰. Pour eux, la philosophie doit atteindre l'absolu dans la raison en quoi tout se résume (on sait que Schelling évoluera sur ce point, mais les auteurs n'entrent pas dans ces détails) :

« Schelling prend pour point de départ l'absolu, saisi par l'intuition intellectuelle, intuition au-dessus de la conscience, supérieure à l'entendement, dans laquelle cesse la distinction du sujet et de l'objet, l'opposition de la connaissance et de l'existence. L'absolu est l'absolue indifférence, l'identité du subjectif et de l'objectif, le principe du conscient et de l'inconscient, de la nature et de l'esprit. Tout est dans la raison, identique à l'absolu lui-même ; rien n'est en dehors d'elle. De cet absolu il faut tout déduire »²⁴¹.

Cette philosophie de l'absolu, qui remet en selle la métaphysique, s'achève « par la science du beau que crée le travail simultané du conscient et de l'inconscient fondus dans l'inspiration du génie ». Les auteurs évoquent « l'âme du monde », ce principe plastique « qui organise l'univers » et que nous saisissons selon Schelling au moyen d'une « intuition intellectuelle ». Toute une vision du monde est résumée dans ces quelques lignes :

« Ce qui, dans notre esprit, arrive à la conscience de soi, ce sont les activités mêmes qui, dans la nature, créent l'univers. La matière est de l'esprit éteint. La réalité est l'évolution de l'absolu, la vie de l'âme

239 P. JANET et G. SÉAILLES, *Histoire de la philosophie, Les problèmes et les écoles*, 1887, p. 1058.

240 *Idem*, p. 17.

241 *Idem*, p. 161.

universelle. La philosophie est l'histoire de Dieu. On ne comprend l'esprit que par une construction de la nature: la pluralité des âmes n'est qu'un moyen pour l'absolu de se développer en prenant de plus en plus conscience de lui-même et de sa liberté»²⁴².

Les idées de Schelling sur la matière sont rapprochées de celles de Kant²⁴³, mais ce rapprochement ne tourne pas à l'avantage du philosophe de la nature: «La philosophie de la nature de Schelling, comme celle de Kant, est donc un dynamisme, mais qu'il pénètre d'intelligence et de raison jusqu'à la fantaisie»²⁴⁴.

Cependant, le passage le plus critique concerne, comme on pouvait s'y attendre, la «théologie» panthéiste du philosophe allemand, qualifiée d'«acosmisme»²⁴⁵, c'est-à-dire de négation du monde (en résumé: «Dieu est tout, et le monde rien»). Schelling croit que le fini procède d'une sorte de chute ou de défection hors de l'Absolu, ce qui ramène sa doctrine aux Alexandrins ou même aux sectes gnostiques (ce sera également l'interprétation de Renouvier). Ces spéculations aventureuses, inspirées de Jacob Böhme²⁴⁶, suscitent la perplexité du rédacteur de cette section:

«Nul fini ne peut naître immédiatement de l'absolu; et cependant “la chute est elle-même absolue et vient de l'absolu”. Qui peut comprendre des assertions aussi contradictoires, et en quoi sont-

242 *Idem*, p. 770. Cette citation se trouve dans la section intitulée «Retour à la métaphysique: Fichte, Schelling, Hegel, l'esprit absolu». La conception de la matière dans la philosophie de la nature est plus détaillée dans la section intitulée «Fichte, Schelling, Hegel. Qu'est-ce que la matière pour l'idéalisme?»: «Considéré par sa face objective, l'absolu est la nature, dont la physique spéculative doit nous découvrir de plus en plus l'identité originelle avec ce qui nous est donné en nous comme intelligence et conscience. La première manifestation de l'absolu sous sa forme objective est la matière. Ici, Schelling reproduit les idées de Kant. La matière comprend une force positive qui oppose à toute limitation un effort infini, à savoir la force répulsive, et une force négative, opposée à la première, la force attractive. La force répulsive, qui tend à l'infini, limitée par la force attractive, donne un espace plein et défini, une matière. Les forces répulsive et attractive se ramènent à la pesanteur, qui est elle-même l'absolu, en tant que principe suprême de la réalité des forces qu'enveloppe la matière» (p. 740).

243 *Idem*, *loc. cit.*

244 *Idem*, p. 740.

245 *Idem*, p. 875.

246 *Idem*, p. 1008.

elles plus claires que le dogme de la création? Enfin, si “cet autre absolu (le monde) se pose lui-même comme indépendant, c’est sa faute, et il ne peut s’en prendre qu’à lui-même des maux qui sont la conséquence de sa défection”. Ainsi, si le mal est dans le monde, c’est la faute du monde: c’est tant pis pour lui; pourquoi a-t-il voulu être monde, et que ne restait-il au sein de Dieu? Au fond, cette doctrine revient au dualisme antique²⁴⁷; car si le monde s’est détaché de Dieu, c’est sans doute qu’en Dieu déjà il avait une existence indépendante; car comment comprendre que Dieu se révolte contre lui-même, et qu’une partie de son être aspire à vivre d’une vie indépendante, et à jouer au faux absolu, au lieu de rester uni au véritable, dont il est la partie essentielle?»²⁴⁸.

La dernière philosophie de Schelling est évoquée à la suite:

«Dans sa dernière philosophie, qu’il a appelée lui-même Philosophie positive [...] Schelling tient surtout à se séparer du panthéisme logique de Hegel. Sans renier sa première philosophie, il l’appelle une philosophie négative, ne reposant que sur le principe de l’entendement, et il en propose une nouvelle, fondée sur le principe de la volonté. Cependant il ne renonce pas à ce qu’il appelle le monisme, c’est-à-dire la doctrine de l’unité de substance. Mais il rétablit la notion de la personnalité divine et M. de Hartmann a appelé ce système le panthéisme de la personnalité»²⁴⁹.

Ces lignes sont certainement de la plume de Janet si l’on en juge par l’article qu’il avait consacré en 1877 à la lecture de Schelling par Secrétan. Il s’y exprime déjà dans ces termes, pour critiquer les contradictions d’une position prétendument théiste qui affirme en même temps «l’extériorité absolue de Dieu»:

«Ainsi Schelling, sans renoncer à ce qu’on appelle en Allemagne le “monisme”, devenu en quelque sorte un dogme pour tout philosophe allemand, retournait, après un long détour, à la doctrine de la personnalité divine, qui paraissait avoir sombré à tout jamais dans l’océan du panthéisme: sa doctrine nouvelle, dit-il, est le panthéisme de la personnalité»²⁵⁰.

247 Telle était déjà l’analyse que faisait Willm (voir *supra*).

248 *Idem*, p. 876.

249 *Idem*, p. 875-876.

250 P. JANET, «La philosophie de la liberté, Schelling et Secrétan», avril 1877, p. 829.

Cette « doctrine nouvelle », dont on aura noté la connotation germanique stigmatisante, trouve son origine chez le dernier Schelling qui oppose au « Dieu logique » de Hegel un « panthéisme monothéiste ». Janet, pour qui cette expression est un oxymore, se réclame à l'inverse d'un « théisme personneliste », une dénomination qui lui semble mieux venue et plus précise que celle de « spiritualisme »²⁵¹ autrefois officialisée. Le théisme de Janet s'inscrit dans le prolongement de la religion naturelle de Cousin, elle-même héritée du Vicaire Savoyard, remaniée en tenant compte des postulats moraux de Kant qui allaient bientôt servir de socle à l'enseignement de la morale laïque. Cette sorte de religion philosophique qui venait occuper l'espace laissé vacant par la république anticléricale faisait en France l'objet d'un large consensus, puisque Renouvier, l'adversaire des cousinien, venait lui-même d'amorcer un virage en direction du théisme, dont il sera bientôt question.

Victor Delbos

Le chapitre consacré à Schelling dans la thèse de Delbos – chapitre dense mais d'une remarquable clarté – concerne de près la problématique du monisme puisqu'il porte sur le spinozisme de Schelling et ses conséquences dans le domaine moral. En suivant cet axe de recherche, Delbos est en fait conduit à analyser sur près de cent pages l'évolution de la pensée schellingienne du *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) aux *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), voire (dans les dernières pages) jusqu'aux *Münchener Vorlesungen* (1833-1834).

Delbos présente d'abord la manière dont le premier Schelling s'approprie le monisme spinoziste en vue de caractériser l'Absolu qu'il a découvert chez Fichte. « L'Absolu contient en soi tout être : l'être qui ne serait pas dans l'Absolu ne serait pas fondé, n'aurait pas de raison d'être, par conséquent ne peut pas être. L'Absolu est par là même infini, c'est-à-dire qu'il n'est limité par rien, divisé par rien, modifié par rien. Il est la véritable Substance, l'Un et le Tout, l'Être dont tout le reste n'est que l'accident »²⁵². Delbos montre ce que devient la morale dans un tel système : « le principe moral doit s'approprier aux conditions

251 *Ibid.*, note.

252 V. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, 1893, p. 360.

dont dépend l'activité de l'être fini et substituer en lui à l'idée de l'acte radical et définitif l'idée de l'effort graduel et indéfini»²⁵³. Le progrès sans fin de l'activité humaine est comme «une éternité empirique qui se rapproche indéfiniment de l'éternité absolue du Moi pur». Spinoza paraît condamner l'être fini à l'état d'absolue passivité, mais il sous-entend en réalité cette activité interne du sujet qu'il sacrifie à la Substance, comme en témoigne sa valorisation de l'intuition intellectuelle. L'éthique de Spinoza est donc, malgré son habillage dogmatique, d'une «haute vérité»²⁵⁴.

Même si tout n'est pas bon à prendre dans la spinozisme, Schelling pense qu'il vaut toujours mieux qu'un moralisme qui impose à l'Absolu des conditions qui le dénaturent (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*). Selon Delbos, Schelling aura établi dès le début que l'Absolu ne doit pas être défini par des catégories morales. Mais il rend également justice au kantisme qui, selon lui, a préparé la voie à une doctrine selon laquelle la nature est l'esprit créateur lui-même dans l'infinité de ses productions (*Zur Erläuterung des Idealismus*). En résumé, l'évolution de la nature est le développement de la puissance créatrice du moi, et la marche des choses est au fond une histoire de la conscience²⁵⁵. La philosophie doit suivre l'esprit jusqu'au point où, se saisissant dans sa pure spontanéité, il n'affirme que son action absolue. Cette action est le vouloir, l'identité originelle du savoir théorique et de l'activité pratique. Delbos rapproche ce vouloir du conatus spinoziste qui a déjà le pouvoir de synthétiser les facultés. En définitive, la loi morale ne fait qu'exprimer «la subordination de la volonté empirique au vouloir absolu»²⁵⁶.

Selon Delbos, Schelling n'est pas moins spinoziste dans la philosophie de l'identité, mais il l'est d'une autre manière. Il lui fallait d'abord résoudre une question laissée sans solution par Spinoza et Leibniz : Spinoza n'explique pas comment l'esprit humain peut prendre conscience des modifications de la Substance ; Leibniz propose une théorie de l'harmonie préétablie mais celle-ci concerne les perceptions et non la réalité de la nature. Schelling décide alors de faire de cette

253 *Idem*, p. 364.

254 *Idem*, p. 369.

255 *Idem*, p. 373.

256 *Idem*, p. 374. Voir déjà E.-A. WEBER, *op. cit.*, p. 21 : «Le bien n'est donc autre chose que la soumission de la volonté individuelle à la volonté universelle». Une référence de Delbos à Weber prouve qu'il avait lu sa thèse.

harmonie une véritable identité, en sorte que l'histoire de la nature soit l'histoire même de l'esprit (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*)²⁵⁷. Entre la nature et l'intelligence, le parallèle est si rigoureux que la philosophie de l'intelligence devient une « contre-épreuve » de la philosophie de la nature. Delbos montre alors ce qui rapproche Schelling et Spinoza mais aussi ce qui les différencie : le sujet et l'objet ne font qu'un dans l'Être schellingien, comme l'attribut de la pensée et l'attribut de l'étendue chez Spinoza, mais chez ce dernier, l'unité est seulement abstraite, tandis que pour Schelling elle est réelle. Pour Schelling, le sujet et l'objet ne sont pas parallèles, mais immanents l'un à l'autre. L'immanence était sans doute une thèse spinoziste, mais Schelling rend plus explicite l'idée de développement à laquelle, selon Delbos, Spinoza lui-même avait semblé aspirer²⁵⁸. En résumé, l'univers présente sous la forme d'un progrès l'Unité éternelle et absolue. Delbos interprète ce tournant comme une tendance forte de la philosophie allemande, sur laquelle Renouvier, nous le verrons, prononcera une condamnation sans appel. Mais pour Delbos, le spinozisme de Schelling n'est pas à l'état pur : il se combine avec l'idéalisme de Platon, car les Idées sont comme les âmes des choses, les choses sont comme les corps des Idées, et c'est le même univers qui se développe de puissance en puissance et qui s'exprime éternellement en Idées²⁵⁹.

Entre *Philosophie und Religion* (1804) et *Das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Schelling accomplit une dramatisation de sa métaphysique de l'Être. Tandis que le premier Schelling pensait que les idées pouvaient s'apparaître à elles-mêmes comme séparées de l'Absolu, cette séparation est à présent imputée à un acte effectif et radical : Schelling explique l'apparition du monde sensible par une rupture violente, par « un schisme essentiel »²⁶⁰. Mais pour introduire cette idée dans la philosophie de l'identité, il est obligé de complexifier l'idée de l'Absolu et d'élaborer une « théogonie transcendante »²⁶¹ en distinguant, au sein de l'Absolu, l'idéal en tant qu'il est éternellement en soi, le réel en tant qu'il est

257 *Idem*, p. 379.

258 Voir Lettre de Spinoza à Tschirnhaus du 15 juillet 1676.

259 V. DELBOS, *op. cit.*, p. 401. Pour une discussion sur la signification des Idées platoniciennes chez Schopenhauer et Schelling, puis chez Séailles et Lachelier, voir A. Henry, *Marcel Proust...*, p. 89.

260 *Idem*, p. 417.

261 Voir le cours de Munich (qui débute en 1828) sur le monothéisme.

déterminé par l'idéal, et la forme sous laquelle l'idéal détermine le réel. L'Absolu ne peut se saisir que dans une image adéquate de lui-même, sorte d'« antitype » qui, quoique fondé en lui, est comme un autre Absolu. Delbos fait observer qu'à partir de cette période, Schelling s'éloigne de Spinoza pour se rapprocher du néo-platonisme de l'Ecole d'Alexandrie, voire des sectes gnostiques (un rapprochement souvent observé par les commentateurs et que l'on retrouve chez Renouvier). Schelling accueille les spéculations mystiques de Baader et les idées théosophiques de Böhme et tente d'expliquer le mal et la liberté par « une histoire métaphysique de l'être »²⁶². Il finit par concevoir toutes les déterminations de la vie morale à partir de l'éternelle procession de Dieu. La nécessité du développement, autrefois dérivée et subordonnée, est à présent située au plus profond de l'Absolu. La distinction entre Dieu replié en lui-même et Dieu révélé ou développé commande la réponse de Schelling à Jacobi, mais l'éloigne aussi de Spinoza qu'il accuse d'avoir sacrifié la causalité de Dieu à sa substantialité et de n'avoir su édifier qu'une morale quiétiste (*Zur Geschichte der neuen Philosophie*). Schelling est contraint de repréciser son rapport au spinozisme. Celui-ci reste vrai comme doctrine de l'immanence, mais il incarne une conception seulement négative de Dieu. Schelling va plus loin en distinguant l'Être comme existant et l'Être comme principe de l'existence qui lui est coéternel (*i.e.* la Nature). En résumé, la Nature en Dieu est « puissance aveugle et volonté inconsciente » ; c'est « le désir de s'engendrer soi-même »²⁶³. Il y a en Dieu un mode de génération et de transmutation qui fait surgir du fond obscur de la nature infinie la forme lumineuse de l'Intelligence parfaite.

Selon Delbos, Schelling ne se sera éloigné de Spinoza qu'en apparence : c'est un héritage profond, qu'il aura contribué à revivifier en le renouvelant. Pour Schelling, en effet, la métaphysique a pour fonction d'expliquer comment l'Infini prend les formes du fini et la tâche morale et religieuse de l'homme consiste à réaliser leur unité absolue²⁶⁴. Delbos considère que Schelling épouse ainsi le spinozisme non seulement au

262 V. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza...*, p. 418.

263 *Idem*, p. 424.

264 Schelling va ainsi jusqu'à renier l'image du progrès, préférant comme symbole de la vérité ce mythe antique qui figure l'âge d'or en arrière de notre état actuel, parce qu'il exprime un retour à nos origines, c'est-à-dire le retour à Dieu (*ibid.*, p. 414).

plan spéculatif, mais comme « une doctrine pratique et religieuse »²⁶⁵ : « La pensée spinoziste est ressuscitée dans son entier sous la forme qu'elle devait nécessairement prendre après le développement de l'idéalisme allemand ; elle ne se borne plus à promouvoir et à pénétrer la philosophie de Schelling, elle la domine et la dirige, elle lui impose jusqu'à l'appareil de sa méthode et jusqu'à la lettre de ses formules »²⁶⁶.

Le commentaire de Delbos, d'une remarquable densité et d'une parfaite clarté, représente ce que l'on faisait de mieux sur Schelling en cette fin de siècle. En témoigne ce passage sur l'art, qui est à verser au dossier des textes en circulation sur l'esthétique schellingienne :

« Cette unité que la vie réalise dans les choses, l'œuvre d'art la réalise dans l'intelligence humaine. L'œuvre d'art suppose en effet l'intime collaboration de l'activité intentionnelle et de la spontanéité créatrice ; seulement, au lieu d'aller comme la nature, de l'inconscient à la conscience, elle va de la conscience à l'inconscient. L'œuvre que conçoit l'artiste reçoit d'une Puissance supérieure à lui une impulsion dont il n'est plus le maître et une signification qui lui échappe. C'est au fond la même puissance qui, dans la vie esthétique et dans la vie morale ramène l'activité du sujet à un objet certain. L'art est donc la véritable et complète révélation ; il est le miracle irrécusable qui témoigne de la présence et de l'action de l'Absolu en nous. Suscité par le sentiment d'une infinie contradiction entre la nature et l'esprit, il se réalise et s'achève dans le sentiment d'un accord infini. C'est que le génie qui l'engendre est l'unité vivante de l'activité naturelle et de l'activité spirituelle : en lui se combinent la réflexion la plus attentive et la spontanéité la plus involontaire. Le génie est pour l'esthétique ce que le moi est pour la philosophie, c'est-à-dire le principe suprême qui ne devient jamais objectif, mais dont dérive tout ce qui se manifeste objectivement. L'art traduit la vérité que les notions de l'entendement abstrait déforment et altèrent ; il répond au besoin qu'a l'esprit de poser la vérité suprême au-dessus de toute chose donnée et de se la représenter cependant comme une chose : l'intuition esthétique est l'intuition intellectuelle devenue objective [...]. L'art est, selon Schelling, le véritable et éternel organe de la philosophie : voilà pourquoi la philosophie, pour se régénérer, doit se retremper aux sources de l'art et se vivifier au contact d'une mythologie nouvelle »²⁶⁷.

265 *Idem*, p. 416.

266 *Ibid.*

267 *Idem*, p. 390-391.

Charles Renouvier

Charles Renouvier, qui n'est pas un universitaire, tranche par la radicalité de ses commentaires et de ses prises de position. Depuis le milieu des années 1880, il oppose à l'éclectisme de l'école cousinienne une classification des doctrines en deux familles de pensée qu'il appelle « la doctrine de la Chose » et « la doctrine de la Conscience »²⁶⁸. La première regroupe toutes les philosophies qui postulent une unité absolue derrière la pluralité des relations et qui dérivent la conscience d'un substrat impersonnel. À cette famille de pensée se rattachent principalement Spinoza, Schopenhauer, Spencer, Haeckel et Hartmann. Ce dernier puise dans la combinaison de Schelling et de Schopenhauer une théorie selon laquelle tous les secrets de la vie gisent dans l'Inconscient, ceux de l'organisation animale comme ceux des plus hautes créations humaines. Pour Renouvier, une telle théorie revient à traiter la conscience comme une sorte d'épiphiénomène et la liberté comme une illusion. La doctrine de la Conscience, dont Renouvier se réclame, s'oppose à toutes les thèses dont se nourrit le monisme : le substantialisme, l'infinisme, le nécessitarisme et la « doctrine de l'évolution ». Renouvier défend une doctrine relativiste et phénoméniste qui restaure les droits de l'individu dans une perspective « monadique ». Le choix entre ces grandes options obéit pour Renouvier à des arguments qui peuvent être soit logiques, soit moraux²⁶⁹.

Sur le plan logique, Renouvier ne fait guère de différence entre Hegel et Schelling : tous deux incarnent la négation du principe de contradiction ou la conciliation des contraires au sein de l'absolu. Ce qui caractérise la philosophie de Schelling est son panthéisme, un panthéisme revu et corrigé par l'émanatisme néo-alexandrin. Renouvier n'y voit qu'un recyclage de « vieilleries » et ironise sur le succès de telles idées en Allemagne²⁷⁰. Mais le système de Schelling présente une autre

268 Ch. RENOUIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 1885-1886.

269 Sur cette question, voir B. MÉLÈS, *Les classifications des systèmes philosophiques*, 4^e partie, p. 169-202.

270 Ch. RENOUIER, *Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes*, 1897, t. IV, p. 11. On notera la parution la même année (1897) de l'ouvrage de HARTMANN, *Schellings philosophisches System*, qui étudie l'origine et le développement des « puissances » et qui compare celles-ci aux hypostases de Plotin.

spécificité, plus intéressante historiquement : une « doctrine de progrès universel datant de l'origine des choses ». Ce modèle d'évolution n'a point son équivalent, note Renouvier, dans le néoplatonisme, ni dans le spinozisme. Il ouvre en revanche sur un schéma de pensée qui fera fortune sous des formes plus savantes et plus utopiques. Vue à travers ce prisme, la cosmogonie et la théogonie de Schelling revêtent donc une signification générale dans l'histoire des idées : Renouvier y voit une porte d'entrée dans la philosophie du « transformisme des forces et de l'évolutionnisme »²⁷¹.

C'est donc bien le « monisme » qui est ici en débat, et avec lui, les conséquences morales qu'entraîne automatiquement la subordination de l'individu à un Tout qui le dépasse et l'absorbe. Un tel système produit une sorte d'inversion morale qui se traduit chez Schelling par le fait que le mal devient « la révolte de l'individu contre la volonté universelle »²⁷². Schelling – ce philosophe « possédé par la splendeur du Tout » comme le qualifie X. Tilliette²⁷³ – n'est pas le seul moniste auquel Renouvier apportera la contradiction ; il n'en est même qu'un représentant assez peu crédible, selon Renouvier, vu le faste métaphorique dont il entoure ses propositions et son manque de rigueur sémantique et conceptuelle²⁷⁴. Mais il permet de placer le lecteur face à des thèses inconciliables entre lesquelles celui-ci est sommé de choisir. Entre l'impératif moral, qui atteste la liberté et la responsabilité des individus, et le développement organique d'une totalité dont les individus ne sont que des éléments, les arguments logiques sont insuffisants et c'est en définitive un choix moral qui s'impose.

Ce dilemme avait poussé Renouvier à soutenir deux hypothèses qui n'allaient pas de soi pour un rationaliste : le théisme et la création. Ces

271 *Idem*, p. 14.

272 *Idem*, p. 11.

273 X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, p. 62.

274 Ch. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, p. 14. Renouvier pense que le fini, l'infini, l'idéal, la matière, sont chez Schelling « des mots à signification vague et indéfinie ». Il ajoute ceci : « Et quelle rétrogradation, quelle chute de la philosophie, au point de vue du caractère scientifique des notions, quand on compare ce mélange d'abstractions, d'images et de métaphores qui portent à vide, avec le grand effort d'idées précises et de définitions claires des Leibniz et même des Wolff, pour ne pas sortir ici de l'Allemagne ! »

hypothèses ne sont certes pas démontrables mais elles ont l'avantage de dresser un rempart théorique contre l'idée d'une évolution universelle des phénomènes sans origine. En effet, si l'idée de Dieu n'est pas l'idée d'une personne, il n'y a plus de place que pour l'indéfinissable, et si le monde n'a pas de commencement, c'est l'infinitisme qui s'impose au mépris de la logique mathématique²⁷⁵. Aux yeux de Renouvier, la cosmogonie de Schelling n'est pas une doctrine de la Création : elle ne présente aucun commencement premier, mais transpose dans le lexique de l'évolution l'idée d'éternité du monde et déroule le procès à l'infini des causes au sein de la Substance. Renouvier estime, dans des termes qui rappellent la critique de Jacobi résumée par Lévy-Bruhl²⁷⁶, que Schelling aurait mieux fait de revenir franchement au spinozisme²⁷⁷.

Renouvier et son collaborateur François Pillon avaient également disputé avec Secrétan, converti dans la dernière période à l'hypothèse de l'évolution. Pour Secrétan l'évolution est la théorie qui, loin de contredire la liberté, permet le mieux de la comprendre. Elle permet de rompre avec une conception naïve de la Création fondée sur le modèle de l'artisan et de résoudre le problème de la nature et de la liberté : si l'homme est une créature, il a une nature, il possède une première détermination, mais s'il est libre, cette nature doit être minimale, car liberté signifie autodétermination. L'évolution libère la créature de son créateur en permettant à l'homme d'être auteur de lui-même. Elle est le nom de la créature « appelée à se constituer elle-même »²⁷⁸. Elle n'est pas une négation de la liberté, elle en est au contraire la confirmation. Secrétan avoue ainsi s'approprier non seulement l'évolutionnisme naturaliste de Darwin, mais aussi l'évolutionnisme cosmique de Spencer et de Haeckel qu'il juge comparable aux doctrines spéculatives qui

275 Renouvier n'admet que l'infinité potentielle. L'infini en acte est pour lui une contradiction.

276 « [Schelling] faisait sortir, par évolution, la liberté de la nécessité même, l'ordre moral de la nature, et la personnalité divine de la substance absolue impersonnelle. Une telle doctrine ne pouvait être, aux yeux de Jacobi, qu'une forme bâtarde de spinozisme, sans franchise et sans probité logique » (L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie de Jacobi*, 1894, p. 226). On notera que les termes de cette description sont identiques à ceux que Renouvier emploie depuis le milieu des années 1880.

277 Ch. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, op. cit., p. 14.

278 Ch. SECRÉTAN, « Evolution et liberté », *Revue philosophique*, 1885, t. II, p. 175.

régnait en Allemagne au commencement du siècle «et dont on s'est tant moqué depuis». Secrétan conclut : «la substance du monde est une pure force, c'est-à-dire un principe séparé de Dieu par Dieu lui-même dans un dessein digne de Dieu, dans le dessein de donner l'être au monde moral»²⁷⁹.

Cette tentative pour concilier création et évolution, qui place logiquement la liberté à la fin de l'histoire et non en l'homme même, suscite bien des réserves chez Renouvier, qui reconnaît ici l'influence de Schelling²⁸⁰. Pillon critique à son tour une sorte de synthèse de théisme et de panthéisme qui tourne en faveur du panthéisme. En effet, Dieu n'est ici «cause de soi» que par analogie. La cause, c'est la substance, l'absolu, tandis que l'essence divine, la personne divine avec ses attributs intellectuels et moraux, devient l'effet. Si quelque chose qui n'est pas un moi devient ici un moi, ce n'est pas par l'action d'une cause libre, mais par cette action substantielle dans laquelle Pillon reconnaît – comme Janet mais plus franchement encore – «la source allemande et panthéiste de toute cette spéculation»²⁸¹.

Conclusion

La réception française de Schelling a connu plusieurs phases. L'intérêt pour Schelling intervient d'abord dans la construction du courant spiritualiste au milieu d'autres influences (Fichte et Hegel notamment). C'est alors la philosophie de la nature et la philosophie de l'identité qui retiennent l'attention. Par son audience, Madame de Staël contribue à ce mouvement qui s'achève dans les cercles académiques de Cousin. En marge du courant officiel, s'affirme un autre spiritualisme, dont l'initiative remonte à Maine de Biran. Ravaisson puise chez Schelling le modèle d'une «philosophie héroïque» et les amorces d'une pneumatologie²⁸². Ses vues à longue portée contrastent avec les platitudes de Cousin et donnent une impulsion à la création philosophique qui prépare la voie à la pensée de Bergson. Dans cet intervalle, l'influence de

279 *Idem*, p. 176.

280 RENOUVIER remarque que, dans une telle hypothèse, l'être libre vient normalement à la fin du mouvement évolutif de l'univers («La Civilisation et la Croyance» [compte rendu], *La Critique philosophique*, 1889, t. II, p. 415).

281 F. PILLON, *La philosophie de Charles Secrétan*, 1898, p. 143.

282 X. TILLIETTE, *Schelling, une biographie*, p. 399.

Schelling transite discrètement par Lachelier²⁸³. Ravaisson, qui s'éteint en 1900, témoigne encore de cette présence latente à la fin du siècle.

Les historiens et commentateurs comme Barchou de Penhoen, Matter et Willm ont fait de leur mieux pour paraphraser Schelling et le rendre accessible en français, mais aucun ne brille par l'originalité de ses interprétations. Leurs options conservatrices (sous la monarchie de Juillet) transparaissent dans leurs jugements: condamnation du panthéisme, méfiance à l'égard d'un Dieu qui serait «dans le temps», voire «en devenir». Tous reconnaissent à Schelling un sentiment, plus profond que celui de Hegel, de l'originalité de l'existence concrète, de la volonté et de la liberté. Sa philosophie romantique et son volontarisme métaphysique sont aptes à réenchanter une société désormais fascinée par le progrès scientifique et industriel²⁸⁴, son néo-christianisme et son eschatologie (l'Église johannique et la «récapitulation universelle») pourraient remplir l'espace laissé vacant par le retrait des croyances religieuses²⁸⁵. Les plus théologiens d'entre eux saluent sa tentative de synthèse du christianisme et de la philosophie.

283 Voir les remarques de L. BRUNSCHVICG à ce sujet (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 28 mai 1932, p. 135).

284 Voir la merveilleuse description du premier système de Schelling par MIGNET (citée d'ailleurs par Renouvier): «À l'origine des choses Schelling pose l'Absolu. De ses muettes et obscures profondeurs où dorment confondus la pensée et l'être, sortent par une expansion divine, et passent par des évolutions successives, la nature et l'intelligence, sa double manifestation. Identiques et inertes au sein de l'absolu, elles en partent comme d'un point central pour se déployer avec harmonie dans deux directions différentes. Conservant, dans leur déploiement distinct, les traces de leur union primitive, elles se ressemblent et se reflètent [...] C'est ainsi que la pluralité vient de l'unité, que l'infini pénètre le fini, que l'identité se concilie avec le progrès, que la nature et l'intelligence se rapprochent et s'accordent, la nature en s'organisant par l'intelligence, l'intelligence en se réfléchissant dans la nature» (*Notice historique...*, p. 16-17).

285 Les commentateurs de Schelling, notamment les plus conservateurs, sont conscients de la crise que traversent les sociétés occidentales et dont la critique radicale des néo-hégéliens n'est qu'un des multiples aspects: «Partout, chez les peuples européens, c'est un même ébranlement de croyances, une même angoisse des âmes, un même désordre des esprits. Un doute dont on voudrait en vain se dissimuler la puissance nous obsède. Dans les temples, il murmure ses paroles à la multitude agenouillée, il trouble le prêtre devant l'autel. Dans le sanctuaire de la conscience, il nous attend encore, et nous propose l'utile à la place du juste, le bien-être au

L'exposé le plus dense et le plus clair est toutefois celui de Delbos, en 1893. Mais à cette date, le prestige de Schelling, en France, a décliné. Les réformes républicaines placent au centre des préoccupations intellectuelles la souveraineté de l'individu et du citoyen. La philosophie républicaine se fonde sur une théorie de la liberté et de la raison individuelle opposée au déterminisme et au scientisme mais aussi à toute forme d'organicisme social ou métaphysique. Le rationalisme des Lumières et le criticisme kantien ayant repris l'ascendant, les idées romantiques sont perçues comme régressives et tenues à distance. De façon significative, Boutroux parle d'«une spéculation qui, sous le nom de philosophie de la nature [...], brilla d'un dangereux éclat»²⁸⁶. Schelling se résume pour lui à la philosophie de l'identité ou système de l'idéalisme objectif²⁸⁷. En 1897, Renouvier ne voit plus dans le système schellingien qu'«une cosmogonie poétique et vague» où s'esquissent les prémisses d'une autre mythologie, celle de l'évolution nécessaire, du progrès inéluctable qui engloutit les individus et annule leur responsabilité. Pour qualifier le système de Schelling, Janet, Delbos, Lévy-Bruhl emploient le terme de «monisme», idéologiquement connoté au sein d'un jeu d'oppositions qui met en valeur l'individualisme républicain et le cartésianisme de la philosophie française²⁸⁸. On notera que le livre d'Emile Bréhier, en 1912, se ressent encore de la stigmatisation du monisme, l'auteur déclinant dans sa conclusion toutes les thèses de Schelling qui ressortissent à ce schéma²⁸⁹.

lieu du devoir» (A. LÈBRE, «Crise actuelle de la philosophie allemande...», p. 42).

286 É. BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, 1897, p. 356.

287 *Idem*, p. 399.

288 L'esprit de revanche occulte sans doute en partie l'imprégnation réelle des sources allemandes, que l'on évite de citer pour des raisons idéologiques. Telle est la thèse soutenue par Anne Henry, qui propose de ne pas s'arrêter aux références explicites, mais de mettre en regard les propositions pour analyser leur provenance. Toutefois cette méthode a ses limites, et A. Henry nous semble avoir surestimé l'imprégnation des idées de Schelling dans l'espace culturel français.

289 Bréhier réfute notamment l'interprétation contraire défendue en Allemagne par le schellingien Otto Braun. La comparaison de Schelling avec Spinoza est également très significative: Bréhier reproche à Schelling de ne voir chez Spinoza que l'unité d'où dérivent les attributs, et de confondre cette unité avec sa propre «identité absolue» alors que le Dieu de Spinoza déploie une infinité d'attributs. Le système de Schelling diffère de celui de Spinoza par l'intervalle où se construit la multiplicité des êtres, les modes et attributs

Cet angle de lecture n'empêche pas Bréhier de livrer au public français un exposé honnête et presque complet du système de Schelling, le premier du genre à vrai dire.

Bibliographie

N.B. : Pour les publications le plus fréquemment utilisées dans ce recueil, voir la *Bibliographie générale* figurant à la fin de l'introduction.

*1. Traductions de Schelling en français (XIX^e siècle)*²⁹⁰

Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin, trad. Joseph Willm, Paris-Strasbourg: Levraut, 1835.

Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général, trad. Félix Ravaisson, *Revue germanique*, 3^e série, octobre 1835, p. 4-23.

Discours de Schelling à Berlin, éd. Pierre Leroux, *La Revue indépendante*, avril 1842, p. 5-16 [réédition: *Discours de Schelling à Berlin, Du cours de philosophie de Schelling. Du christianisme* (notice de J.-F. Courtine), Paris: Vrin, 1982].

F. W. J. von Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Paul Grimblot, Paris: Ladrangé, 1842.

F. W. J. von Schelling, *Bruno ou Du principe divin et naturel des choses*, trad. Claude Husson, Paris: Ladrangé, 1845.

F. W. J. von Schelling, *Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système*, trad. Bénard, Paris: Joubert: Ladrangé, 1847.

*2. Commentaires sur Schelling en français (XIX^e siècle)*²⁹¹

DEGÉRANDO (OU DE GÉRANDO) Jean-Marie, *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, t. II, Paris: chez Heinrichs, An XII = 1804.

DE STAËL Germaine, *De l'Allemagne*, 2 vol., Introduction de S. Balayé, Paris: Garnier-Flammarion, 1968 [1813].

étant produits par l'épanouissement ou l'objectivation de l'Idéal. Mais Schelling a mal compris cette différence: Spinoza ne sacrifie pas «la réalité du fini, du multiple, de l'individuel», tandis que Schelling, lui, attend de la science qu'elle fasse disparaître le multiple – pour lui, il ne s'agit pas de le «déduire», mais de le «supprimer» (*Schelling*, p. 100).

²⁹⁰ Pour la commodité du lecteur, nous adoptons un classement chronologique.

²⁹¹ Même remarque que dans la note précédente.

- COUSIN Victor, *Fragmens philosophiques*, Préface, Paris: Ladrangé, 2^e édition, 1833.
- WENDT Amadeus, « *Fragmens philosophiques*, par M. Victor Cousin », *Nouvelle Revue germanique*, 2^e série, septembre 1834, p. 62-83.
- Baron BARCHOU DE PENHOEN Auguste, *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel*, Paris: Charpentier, 1836, t. II, Livre IV, p. 3-112.
- RAVAISSON Félix, « Philosophie contemporaine. Fragments de philosophie, par M. Hamilton », *Revue des deux mondes*, 1840 (t. XXIV), p. 396-428 (repris in: Ravaisson, *Métaphysique et morale*, Paris: Vrin-Reprise, 1986).
- DE LOMÉNIE Louis, *Galerie des contemporains illustres par un homme de rien*, Bruxelles: Meline, Cans et Compagnie, t. II, 1848 [1^{re} édition: 1840].
- MATTER Jacques, *Schelling et la philosophie de la nature*, Paris: Challamel, 1842.
- LEROUX Pierre, « Du cours de philosophie de Schelling. Aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne », *La Revue indépendante*, mai 1842, p. 289- 348 [réédition: *Discours de Schelling à Berlin, Du cours de philosophie de Schelling. Du christianisme* (notice de J.-F. Courtine), Paris: Vrin, 1982].
- LÈBRE Adolphe, « Crise actuelle de la philosophie allemande. Ecole de Hegel, nouveau système de Schelling », *Revue des deux mondes*, janvier 1843, p. 5-42 (texte repris dans *Œuvres d'Adolphe Lèbre*, recueillies et publiées par Marc Debrit avec une notice biographique de Juste Olivier et une lettre-préface de Ernest Laville, Lausanne: G. Bridel, 1856, p. 441-500).
- MATTER Jacques, *Schelling, ou la philosophie de la nature et la philosophie de la Révélation*, Paris: Comptoir des Imprimeurs-Unis, 1845.
- DE RÉMUSAT Charles, *De la philosophie allemande: rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'une introduction sur les doctrines de Fichte, de Schelling et de Hegel*, Paris: Ladrangé, 1845.
- SAISSET Émile, « La philosophie allemande. Des derniers travaux sur Kant, Fichte, Schelling et Hegel », *Revue des deux mondes*, février 1846, p. 608-650.
- WILLM Jospeh, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, t. III, Paris: Ladrangé, 1847.
- SECRÉTAN Charles, *La Philosophie de la Liberté. Cours de philosophie morale fait à Lausanne*, t. I, Leçons XI-XIV, Paris: Hachette / Lausanne: G. Bridel, 1849.

- MIGNET François-Auguste, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling: lue à la séance publique annuelle du 7 août 1858*, Institut impérial de France, Académie des sciences morales et politiques, Paris: Firmin Didot Frères, 1858.
- WEBER Émile-Alfred, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg pour le grade de licencié en théologie, 1860.
- ESCHENAUER Auguste, *Philosophie religieuse, une visite au philosophe Schelling à Berlin, en 1851*, lecture faite à la Société impériale des sciences de Lille: Imprimerie de L. Danel, 1862.
- JANET Paul, «La philosophie de la liberté, Schelling et Secrétan», *Revue des deux mondes*, avril 1877, p. 821-848.
- JANET Paul et SÉAILLES Gabriel, *Histoire de la philosophie, Les problèmes et les écoles*, Paris: Delagrave, 1887 (2^e éd., 1894).
- DELBOS Victor, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris: Alcan, 1893, II^e partie, ch. VII.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *La Philosophie de Jacobi*, Paris: Alcan, 1894, p. 223-228.
- BOUTROUX Émile, *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris: Alcan, 1897.
- RENOUVIER Charles, *Philosophie analytique de l'histoire: les idées, les religions, les systèmes*, 4 vol., Paris: Ernest Leroux, 1896-1897.

3. Études sur la réception française de Schelling

- ABENSOUR Miguel, «L'Affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens», *Corpus*, n° 18/19, 1991, p. 117-131.
- BERGSON Henri, «La vie et l'œuvre de Ravaisson» [1904], *La Pensée et le mouvant*, Paris: PUF, «Quadrige», édition critique (F. Worms dir.), 2009 [1934].
- BLOCH Maurice, «Un éducateur alsacien: Joseph Willm», *Revue internationale de l'enseignement*, n° 11, 1909, p. 419-426.
- Correspondance Schelling-Cousin* (éd. Christiane Mauve et Patrice Vermeren), *Corpus*, n° 18/19, 1991, p. 199-249.
- COURTINE Jean-François, «Les relations de Ravaisson et de Schelling», in: *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Jean Quillien (dir.), PUL, 1994, p. 111-134.
- DAVID M., «Le séjour de Ravaisson à Munich, d'après une lettre inédite», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 142, 1952, p. 454-456.

- DOPP Joseph, *Félix Ravaisson, La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1933.
- ESPAGNE Michel, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Paris: Cerf, 2004.
- GIBELIN Jean, *L'Esthétique de Schelling et l'Allemagne de Madame de Staël* (thèse), imp. Mont-Louis, 1934.
- GRIN Edmond, *Les Origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, Lausanne: Bibliothèque de la Faculté de théologie, 1930, 1^{re} partie, ch. VI, p. 54-86.
- JANICAUD Dominique, «Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling», *Les Études philosophiques*, n° 4, 1984, p. 451-466.
- JANICAUD Dominique, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris: Vrin, 1997.
- LEWIS Geneviève, «Lamennais et Schelling», *Revue philosophique*, 1954, p. 347-351.
- MAUVE Christiane, «Ravaisson, lecteur et interprète de Schelling», *Romantisme*, vol. 25, n° 88, 1995, p. 65-74.
- MAUVE Christiane et VERMEREN Patrice, «Le passage de la ligne. Politiques de la nationalité philosophique sur les deux rives du Rhin», *Cahiers du Collège international de philosophie*, n° 6 (octobre 1988), p. 53-65.
- PANIS Daniel, «Ravaisson et Schelling», *Les Études philosophiques*, n° 3/ juillet-septembre, 1988, p. 395-413.
- PAREYSON Luigi et PAGANO Maurizio, *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich, 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin, 1845-1846)*, Milan: 1991.
- RAYMOND Marcel, «L'influence de Schelling en France et en Suisse Romande», *Studia Philosophica*, vol. XIV, 1954, p. 91-111.
- SCHUHL Pierre-Maxime, «Félix Ravaisson, Edgard Quinet et Schelling», *Revue de métaphysique et de morale*, 43 (4), 1936, p. 487-506.
- TILLIETTE Xavier, *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 vol., Paris: Vrin, 1970.
- TILLIETTE Xavier, *Schelling. Biographie*, Paris: Calmann-Lévy, 1999.
- WERNER Michaël, «À propos de la réception de Hegel et de Schelling en France pendant les années 1840. Contribution à une histoire sociale des phénomènes inter-culturels» in: Jean-Marie Valentin (dir.), *De Lessing à Heine*, Université de Metz, Didier érudition, 1985, p. 277-291.

4. Autres ouvrages

- BONNET Jean, *Dékantations. Fonctions idéologiques du kantisme dans le XIX^e siècle français*, Berne : Peter Lang, 2011.
- BRÉHIER Emile, *Schelling*, Paris : Alcan, 1912.
- CHALLIOL-GILLET Marie-Christine, *Schelling*, Paris : PUF, « Que sais-je? », 1996.
- COUSIN Victor, *Fragments et souvenirs*, Paris : Didier, 1857.
- COUSIN Victor, *Nouvelle Théodicée d'après la méthode psychologique*, éd. R. Ragghianti, Paris : L'Harmattan, 2001.
- DAVID Pascal, *Le vocabulaire de Schelling*, Paris : Ellipses, 2001.
- DIGEON Claude, *La Crise allemande de la pensée française*, Paris : PUF, 1959.
- GWYNNE GRIFFITH E., *Madame de Staël et la révolution française. Politique, philosophie, littérature*, Paris : Nizet, 1969.
- HARTMANN Eduard von, *Schellings philosophisches System*, Leipzig : H. Haacke, 1897.
- HENRY Anne, *Marcel Proust. Théories pour une esthétique*, Paris : Klincksieck, 1981.
- HENRY Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris : PUF, 1965.
- MAINE DE BIRAN Pierre, *Essai sur les fondements de la psychologie*, OC, t. VII-1, Paris : Vrin, 2001 [1812].
- MAINE DE BIRAN Pierre, *Journal*, éd. H. Gouhier, Neuchâtel : Éd. de la Baconnière, 1954-1957.
- MÉLÈS Baptiste, *Les classifications des systèmes philosophiques*, Paris : Vrin, 2016.
- PILLON François, *La philosophie de Charles Secrétan*, Paris : Alcan, 1898.
- RAVAISSON Félix, *De l'Habitude*, Paris : Imprimerie de H. Fournier et Cie, 1838.
- RAVAISSON Félix, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, 3^e éd., Paris : Hachette, 1889.
- RAVAISSON Félix, « La philosophie de Pascal », *Revue des deux mondes*, mars 1887, p. 399-427.
- RAVAISSON Félix, *Testament philosophique et fragments*, éd. Charles Devivaise, Paris : Boivin, 1933.
- RENOUVIER Charles, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 vol., Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1885-1886.
- SCHELLING, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), *Sämtliche Werke*, IV, éd. K.F.A. Schelling, Stuttgart : Cotta, 1856-1861.

SECRÉTAN Charles, «Évolution et liberté», *Revue philosophique*, t. II, 1885, p. 160-177.