

En Grèce centrale, autour du Parnasse, la Phocide antique est un pays de passage, un carrefour où se joignent les routes de Delphes et de Daulis. À cette croisée des chemins, Œdipe prit part à son destin pour s'ouvrir aux bifurcations de l'existence, à ses voies impensées.

Terre de retour et d'errance, territoire de l'ailleurs, la Phocide est le lieu d'une appartenance révélée où pourtant le meurtre du père n'est encore qu'une erreur, le savoir une porte ouvrant sur l'abîme et le sol à nouveau foulé le commencement d'un exil.

Les éditions de **La Phocide** entendent trouver des espaces pour la réflexion où puisse se rejouer le moment initial de l'étrangeté qui préside à la découverte, celui qu'Œdipe éprouva en Phocide.

À ce risque, celui d'un bouleversement des lieux, d'un mouvement entretenu de déséquilibres dans nos langues et discours, elles voudraient se tenir pour accueillir, au lieu même de ces bifurcations, une diversité de passeurs et de passants, pour s'ouvrir à leurs traces comme à leurs éclats.

Le 15 novembre 1841 au soir, dans l'Aula Magna de l'Université de Berlin, des centaines d'auditeurs se pressent pour entendre la leçon inaugurale de Schelling. La solennité de l'événement et la tension qui y préside n'échappent à personne. Dès les premières lignes de l'Anti-Schelling, recueil des trois textes inédits en français, écrits entre 41 et 43, le très jeune Engels restitue ce climat avec un vrai talent journalistique et littéraire. Mais il ne faudrait pas croire que le témoignage d'Engels relève seulement du genre reportage ou compte-rendu. Il se tient véritablement à la hauteur de l'événement, dont il circonstrit sténographiquement l'enjeu gigantomachique.

L'amphithéâtre est un « champ de bataille », écrit Engels, une scène métaphysique, l'arène où vont bifurquer dans l'affrontement les deux voies de la philosophie : « deux vieux amis de jeunesse, collègues de dortoir à Tübingen, se font face quarante ans plus

tard... L'un d'eux [Hegel] mort depuis dix ans mais plus vivant que jamais. L'autre [Schelling] intellectuellement mort depuis trois décennies » et pourtant de retour. Le jugement est évidemment prévenu et le parti d'Engels est pris dès le début, « protéger le tombeau du grand homme » contre toutes les attaques qui s'annoncent.

Engels délivre ainsi un document de première importance pour saisir l'actualité d'une césure destinée à faire époque. Deux temporalités s'entrecroisent, deux optiques sans promesse d'homogénéité, qui montrent comment les radicalités philosophiques et politiques ne sauraient se superposer ni se confondre.

Préface de Gérard Bensussan

Traduction de Philippe Lawandowski, revue par Héroïse Bailly

TEXTE INÉDIT EN FRANÇAIS



Anti-Schelling

Friedrich Engels

www.phocide.fr

ISBN 978-2-917694-11-4



€ 12,00

Friedrich Engels Anti-Schelling

éditions de La Phocide



Friedrich Engels (1820-1895)

philosophe et théoricien socialiste allemand, ami de Karl Marx. Auteur avec Karl Marx de : *La Sainte Famille* (1844), *L'Idéologie allemande* (1845), *Manifeste du Parti communiste* (1848). Auteur aussi de : *Anti-Dühring* (1878), *Dialectique de la nature* (1883), *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1886).

Collection : « *La passée* »

COLLECTION

« *La passée* »

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

© La Phocide, Paris, 2011
ISBN 978-2-917694-11-4 ISSN en cours

Friedrich Engels

Anti-Schelling

Avant-propos de Gérard Bensussan

*Traduit de l'allemand par Philippe Lewandowski
Révu par Héloïse Bailly*



éditions de La Phocide

Avant-propos

Gérard Bensussan

Le 15 novembre 1841 au soir, dans l'*Aula Magna* de l'Université de Berlin, des centaines d'auditeurs se pressent pour entendre la leçon inaugurale de Schelling. La solennité de l'événement et la tension qui y président n'échappent à personne. Dès les premières lignes de l'ouvrage qu'on va lire, le très jeune Engels restitue ce climat avec un vrai talent journalistique et littéraire (pp. 23-24). Mais il ne faudrait pas croire qu'il ne ferait que relater un épisode anecdotique de la vie intellectuelle et mondaine. Jaspers a qualifié ce cours du semestre d'hiver 1841-1842 sur la *Philosophie de la révélation* de dernier grand événement académique de l'histoire européenne, soulignant par là son extraordinaire amplitude de pensée. La philosophie positive du dernier Schelling représente en effet l'ultime somme métaphysique de notre histoire, elle « ouvre, contre son intention peut-être, la voie [vers] Kierkegaard, Nietzsche et Heidegger », comme l'indique J.-F. Marquet dans sa présentation de la traduction française de *l'Introduction de Berlin*. Dans cet auditoire polymorphe et un

peu « babélien » que décrit avec pittoresque Engels se côtoient admirateurs émus et ennemis de toujours, honorables professeurs et étudiants engagés, futures célébrités et éminences universitaires, Savigny, D.F. Strauss, Trendelenburg, Humboldt, Burckhardt, Bakounine, Kierkegaard et, bien sûr, Engels. Le témoignage de ce dernier ne relève pas seulement du genre reportage ou compte-rendu, encore qu'il ne faille pas en boudier la saveur. Il se tient véritablement à la hauteur de l'événement en en circonscrivant sténographiquement l'enjeu gigantomachique. L'amphithéâtre est un « champ de bataille », écrit Engels, une scène métaphysique, l'arène où vont bifurquer dans l'affrontement *les deux voies de la philosophie* : « deux vieux amis de jeunesse, collègues de dortoir à Tübingen, se font face quarante ans plus tard...L'un d'eux [Hegel] mort depuis dix ans mais plus vivant que jamais. L'autre [Schelling] intellectuellement mort depuis trois décennies » et pourtant de retour.

Le jugement est évidemment prévenu et le parti d'Engels est pris dès le début, « protéger le tombeau du grand homme » contre toutes les attaques qui s'annoncent (p. 35). Il comporte toutefois un diagnostic juste et précis. Dans la décennie qui précède le retour de Schelling à Berlin, la philosophie de Hegel règne sans partage et son triomphe éclipse les faibles lueurs qui résistent encore, ici ou là, et qui vacillent bien vite. Au point que les seuls débats qui vaillent encore d'être tenus sont internes : comment interpréter la pensée du Maître et qu'en retenir ? Droite et gauche hégéliennes se disputent l'héritage et accueillent avec les mêmes sarcasmes et la même irritation l'arrivée du vieux rival. En

tout état de cause, comme écrit sans nuance Engels, « plus personne ne peut se déclarer aux côtés de Schelling » (p. 24). Celui-ci n'est plus qu'un nom, le souvenir d'une star déchue et oubliée qui eut certes précocément son heure de gloire, cette « stimulante pensée de jeunesse » qu'évoque encore Marx dans une lettre à Feuerbach du 30 octobre 1843, mais dont l'instant de génie s'est définitivement éteint. Dans une série d'articles destinés au public français et publiés dans *La Revue des deux mondes*, Heine dresse le portrait d'un Schelling vieillissant, errant tristement dans les rues de Munich, vitupérant un Hegel censément plagiaire, répétant à l'envie « mes idées! mes idées ! »¹. C'est cette même histoire que retrace également Engels (pp. 46-47).

Cette image d'un Schelling *fini* et presque grotesque explique certainement les préventions du public berlinois, plus largement, allemand. Elle provient sans doute de ce que X. Tilliette a appelé la « phobie de l'imprimé » de Schelling et sur laquelle Engels émet, à tort, on le sait maintenant, de sérieux doutes, voire une imputation de mensonge (p. 48-50). Schelling n'avait en effet rien publié depuis des dizaines d'années, les « trente ans de guerre avec la pensée » évoqués par le second des autres textes qu'on lira ici (p. 49). Sous ce considérant, il ne serait pas tout à fait sérieux de faire grief à l'opi-

¹ Dans une lettre qui date de quelques jours avant la leçon inaugurale, Schelling tient des propos exorbitants : les Hégéliens « mangent mon pain »... « sans moi il n'y aurait sûrement pas de Hegel » (lettre du 10 novembre 1841 à Dorfmueller (*Aus Schellings Leben. In Briefen*, éd. G. L. Plitt, Leipzig, Hirzel, vol. 3 (1821-1854), 1870, p. 165-166).

nion philosophique de son temps d'avoir ignoré l'évolution de pensée du philosophe, l'ample puissance des *Âges du monde*, la subtilité de la philosophie médiane et le tranchant des enseignements munichoïses. Schelling fut en effet l'homme de la transmission orale et autorectificative de la philosophie, *patchwork in progress*, si je puis dire, toujours réticent à en fixer les résultats dans un traité achevé. Cette circonstance, non négligeable, se double d'un verdict qui pesait alors bien lourdement sur les épaules du successeur de Hegel à Berlin et qui devait en établir le pseudo-statut pour un siècle et demi.

Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel, dont l'exposé ne va guère au-delà de la philosophie de l'identité, si l'on excepte une très brève et rapide mention aux *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de 1809, assigne Schelling à une place consacrée, la *pénultième dans l'histoire de l'idéalisme* telle qu'elle culmine avec...Hegel. Au point D, l'avant-dernier, donc, de la dernière section (« philosophie allemande contemporaine ») de la troisième et dernière partie (« philosophie moderne ») des *Leçons*, Schelling fait figure de marche-pied vers le point E (« résultat », soit Hegel). Ce schéma de concaténation progressive dans quoi l'Esprit s'autoréalise s'est imposé massivement jusqu'à une époque relativement récente. On le retrouve dans les grandes histoires allemandes de la philosophie, celles de Wilhelm Windelband, de Karl Vorländer, de Richard Kroner ou encore de Johannes Hirschberger et bien souvent aussi dans la plupart des manuels universitaires d'histoire de la philosophie allemande. Il consiste à expliciter l'assomption et le passage de l'idéalisme critique (Kant) à l'idéalisme absolu (Hegel) en en articulant

les chaînons intermédiaires, l'idéalisme subjectif (Fichte) et l'idéalisme objectif (Schelling). Ainsi Hegel, dans ses *Leçons*, se fait-il le metteur en scène de l'épopée de la philosophie contemporaine dont il est à la fois l'auteur, l'acteur principal, le dramaturge et le préposé à la distribution des rôles. Nietzsche saura relever cette extravagance dans la *Seconde Intempestive*. Il faudra en tout cas attendre Ernst Bloch, Walter Schulz, Heidegger ou Habermas pour comprendre à quel point la philosophie positive schellingienne constitue un massif de pensée foncièrement post-hégélien dans ses thèmes, ses dispositions conceptuelles et ses problèmes.

Les deux éléments que je viens d'indiquer, la « phobie de l'imprimé » et l'assignation hégélienne à « l'idéalisme objectif », permettent de prendre la mesure du fiasco berlinois et du profond malentendu philosophique dans quoi il se noue. Schelling, une fois enfermé et comme mis à l'arrêt sous cette double et solide grille, ne peut apparaître aux jeunes gens de Berlin que comme ce prince déposé, cet ex-messie qui continue de se draper dans la pourpre élimée d'une philosophie de l'identité vieille de trente ans, ce penseur ringard que décrit féroceement Engels (p. 41, p. 48).

Le scénario d'ensemble est maintenant bien connu et il fut fatal non seulement à Schelling mais aussi à ce qu'aurait pu produire la confrontation effective des deux voies de la philosophie si elle avait seulement pu avoir lieu sans diffèrement excessif. Première séquence : Schelling est appelé à Berlin à la demande expresse du futur roi Frédéric-Guillaume IV, lequel y voit l'exact antidote à « la semence de dragon du panthéisme

hégélien et de la plate érudition » qui gagne du terrain, selon les termes de la lettre de Bunsen rédigée au nom du prince héritier. Engels y fait allusion (p.40). Schelling hésite beaucoup, on le sait. Il n'ignore nullement que son étoile a pâli mais la tentation du *come back* sur la chaire du vieil adversaire et le vertige d'un *revival* dans le rôle de Saint-Georges l'emportent. Deuxième et brève séquence : l'attente, l'espoir, l'extraordinaire intérêt suscités malgré tout par ce retour. Au fond, seul un Schelling dont la gloire de jeunesse, « la jeune vigueur qui vainquit un Fichte » (p. 49), demeurait un étendard qui emportait la sympathie, seul un nom aussi prestigieux pouvait nourrir un véritable élan philosophique chez les Jeunes-Hégéliens en particulier, « satisfaits d'accueillir Schelling » et dont à certains égards ils « espéraient tout » (p. 40) puisqu'ils entendaient eux aussi combattre le Système. Las ! « Tout se déroula autrement » (p. 41). Troisième et dernière séquence : la déception profonde se fait jour assez vite, la désertion gagne et la désillusion s'installe promptement. Des centaines de curieux du début, il ne restera bien vite qu'une poignée d'auditeurs. Le témoignage de Kierkegaard vaut ici exemplairement. Après s'être rendu à Berlin dans une exaltation extraordinaire, mais aussi pour oublier Régine, il s'en retourne au royaume du Danemark : « Je suis trop vieux pour suivre des cours et Schelling trop vieux pour en donner »².

Il faudrait longuement élucider et déchiffrer les attendus de ce séquençage et l'espèce de raté qu'ils signifient. Le rap-

² Je cite d'après Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, II, Vrin, 1992 p. 238.

port Schelling / Kierkegaard, par exemple, s'enracine dans leur commun refus du panlogicisme et on ne peut donc le réduire au propos lapidaire que je viens de rapporter. Je voudrais m'arrêter un peu plus longuement sur un autre manqué que signale bien l'espérance jeune-hégélienne fortement mentionnée par Engels. Schelling lui-même réserve un sort tout particulier, dans la leçon V de l'*Introduction de Berlin*, aux Jeunes-Hégéliens dont il perçut avec finesse l'inconfort théorique : « Il était tout à fait superflu de prendre contre moi la défense de la philosophie rationnelle ou négative, comme si je ne voulais plus entendre parler d'une philosophie de la raison pure. » – tel est exactement l'axe de l'*Anti-Schelling* d'Engels, notons-le – « Ceux qui se croyaient appelés à cette mission, et en particulier ceux qui pensaient devoir assurer contre moi la défense de la philosophie hégélienne le faisaient, en partie du moins, non pas pour s'opposer à la philosophie positive, puisque c'est également quelque chose de ce genre qu'ils voulaient eux aussi »³.

Pourquoi une référence aussi explicite aux Jeunes-Hégéliens ? Il y a évidemment les circonstances qu'on a rappelées : la présence notable des chefs de file de la gauche hégélienne dans l'assistance, leur activisme politico-philosophique à Berlin, précisément, leur côté avant-garde, « nouveaux Athéniens », comme dit Engels (p. 147), leurs manifestes, leurs démêlés avec la censure prussienne, leur posture de défense

³ Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre I, trad. ss. la dir. de J.F. Marquet et J.F. Courtine, PUF, 1989, p. 113.

résolue de la pensée de Hegel contre la droite hégélienne et a fortiori contre l'adversaire en personne.

Plus profondément, le vieux Schelling comprend avec perspicacité que les Jeunes-Hégéliens veulent eux aussi *quelque chose du genre de la philosophie positive*, c'est-à-dire que ce qui les frustre dans la pensée du Maître consonne en vérité avec son effort philosophique de trente ans : la confusion du concept et de l'histoire, l'impuissance de l'esprit à devenir-monde sinon sous la figure logicisée de la dialectique idéaliste, comme diront les marxistes, l'urgence de retrouver la signification de l'existence historique et de l'événement, une concrétude sensible ou historico-politique, une expérience effective du monde. Sur tous ces points, il y a une congruence peu contestable entre les thèmes de la critique schellingienne de Hegel et les insatisfactions théorisées de la gauche hégélienne. Mais celle-ci, et c'est son péché mortel aux yeux de Schelling, demeure convaincue qu'il y a dans la philosophie de Hegel un « noyau rationnel », pour parler comme le marxisme ultérieur, et qu'il suffirait donc de trouver un moyen commode de la remettre sur ses pieds pour en réactiver l'efficacité propre. Pour ceux qui se souviennent d'un certain nombre de discussions internes au marxisme des années soixante, c'est tout un pan de cette histoire qui semble se préfigurer dans cette critique de fond.

Lisons les derniers paragraphes de la leçon V.

Schelling, après avoir montré que la gauche hégélienne veut la même chose que lui, à savoir le positif en tant qu'il est extérieur et antérieur à la pensée et la détermine, explique

que le jeune-hégélianisme crut pouvoir trouver ce positif en prolongeant, complétant, amendant, en « améliorant ou en élargissant » la philosophie hégélienne. Grave erreur, structurelle et théorique, qui tient en bonne part, ajoute non sans malice Schelling, à une méconnaissance de la philosophie hégélienne elle-même, de son caractère achevé de « totalité comportant une véritable fin ». Schelling souligne insidieusement que cette facilité de lecture fait tort à Hegel lui-même, lequel mériterait d'être défendu contre tous les aplatissements emportés par la réappropriation jeune-hégélienne. En clair : les Jeunes-Hégéliens ont produit une hégélianisation superficielle de la pensée, un hégélianisme du pauvre, comme dira plus tard Althusser pour qualifier le marxisme hégélianisé qui était devenu la vulgate du mouvement communiste tout entier.

Ainsi les améliorateurs de Hegel sont toujours-déjà pris dans le système qui non seulement supporte mais appelle leurs élargissements et autres renversements. Autrement dit encore, on ne sort pas de Hegel en le supplémentant d'une pensée de la positivité, on en élargit le spectre et on demeure sans le savoir sous la coupe du spéculatif.

Ce que Schelling reproche donc aux jeunes gens de Berlin, et ceci n'est pas peu de chose, c'est leur insuffisante radicalité philosophique qui les auraient empêché de se porter à la hauteur de leur radicalité politique. Et il conclut en rappelant la nécessité d'une révolution philosophique radicale, abrupte, d'une interruption du régime même de la philosophie antérieure. Il ne s'agit donc pas de sauver une méthode ou une démarche contre un système. C'est bel et bien d'un autre philosophe qu'il est question.

J'ai rappelé à très gros traits où se situent les enjeux monumentaux de la philosophie positive considérés aussi dans leur connexion aux philosophies post-hégéliennes, Marx compris. Rien de tel n'apparaît dans l'*Anti-Schelling* d'Engels. Il convient donc de ne pas lire ce texte comme une « critique marxiste » de Schelling. Ce serait une erreur de perspective et un anachronisme qui le rendraient incompréhensible. On peut même affirmer que les positions qui y sont défendues avec vigueur et conviction sont résolument idéalistes. Elles s'accordent en une sorte de rationalisme réactif. « Schelling n'est plus capable de se mouvoir dans la pensée pure » (p. 60) – et en effet tel est bien le problème de Schelling : comment penser hors concept, comment sortir de la « pensée pure » ? Schelling « abaisse et humilie la raison » (p. 60, p. 130) – et en effet il propose une figure consistante et centrale, celle de « l'extase de la raison », laquelle culmine en un énoncé de type marxien : « ce n'est pas parce qu'il y a une pensée qu'il y a un être, mais parce qu'un être est, il y a une pensée »⁴. Engels ne rend nullement raison de cette excéntration tout comme il se méprend sur la question des usages de la preuve ontologique (p. 85). Il est même rétrospectivement cocasse de le voir déplorer le matérialisme d'une pensée qui se dégrade « de son éther aérien et pur jusqu'à la région de la perception sensorielle », ou encore s'indigner de « cette étrange sensualisation de la pensée (qui) naît d'une incompréhension de la logique hégélienne » (p. 60). En même temps et malgré lui en quelque sorte, comme le mon-

⁴ *Ibid.*, p. 187.

trent ces propositions, il révèle spectralement les contours de thèmes et de problèmes qui vont s'avérer décisifs. Mais cet effet de révélation ne peut pas aller au-delà de lui-même. L'*Anti-Schelling* n'est pas une critique philosophique, il témoigne d'un combat, il raconte, il décrit, il pastiche, il attaque, il raille, il s'indigne et il défend. La discussion philosophique ne pourra valoir pleinement qu'après-coup, au terme d'une lente réévaluation, de lectures et de relectures, de significations à venir. Engels se livre dans le brûlant d'un présent chargé de possibilités et de luttes et il délivre ainsi un document de première importance pour saisir dans sa pure réfraction d'actualité une césure destinée à faire époque pour longtemps. Deux temporalités s'entrecroisent, deux regards sont requis, deux façons optiques sans promesse d'homogénéité montrent à la fin comment les radicalités philosophique et politique ne sauraient se superposer ni se confondre. Se priver du document exceptionnel fourni par le jeune Engels nuirait certainement à la considération entière de l'événement philosophique de novembre 1841.

Le mot du passeur

Note du traducteur

À l'origine de cette traduction, une vieille brochure anonyme prenait la poussière dans les réserves d'une bibliothèque : *Schelling und die Offenbarung : Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*. Le sous-titre annonce un ouvrage polémique contre un philosophe qui semble retrouver les faveurs d'un certain nombre de chercheurs. Il valait peut-être la peine d'en identifier l'auteur.

Première surprise, l'homme à qui en revient la paternité n'est autre que Friedrich Engels, qu'il n'est guère besoin de présenter *a priori*. Dans une lettre à Arnold Ruge du 15 juin 1842, il précise en effet :

Vous me demandez pourquoi je ne vous ai pas fait parvenir pour les Annales l'article sur Schelling et la révélation ?
1. Parce que je comptais disposer de 5 à 6 placards, espace qui fut réduit à 3 placards et demi seulement lors des pourparlers avec l'éditeur ; 2. Parce que jusqu'ici les Annales ont toujours observé une certaine réserve vis-à-vis de Schelling ; 3. Parce qu'on m'a déconseillé ici d'attaquer désormais Schelling dans une publication, quitte, plutôt,

à lancer tout de suite une brochure contre lui : Schelling, philosophe en Jésus-Christ est également de moi.¹

Le texte en a donc été édité anonymement à Leipzig. Mais, précision intéressante, la lettre fait référence à un autre texte du même auteur, paru tout aussi anonymement à Berlin la même année.

Ce n'est cependant pas la première fois que le jeune Engels s'attaque à un philosophe à la mode : en décembre de l'année précédente, sous le pseudonyme de Friedrich Oswald, il a déjà fait paraître deux articles de défense de Hegel dans le *Telegraph für Deutschland*.

Cet ensemble de quatre textes constitue un véritable *Anti-Schelling* qui marque l'entrée d'un jeune homme de 20 ans dans les débats philosophiques de son temps.

Seconde surprise, cet ensemble n'a jamais été traduit en français. Auguste Cornu lui consacre pourtant quatre pages dans sa biographie de Karl Marx et de Friedrich Engels² ; il en signale l'importance pour le moins événementielle dans la vie d'Engels : *C'est à l'occasion du cours de Schelling qu'il devait entrer dans l'arène politique*, écrit-il. Le débat d'idées ne se déroule pas dans un monde clos, et ne saurait rester sans influence sur le monde réel, pense déjà le jeune enthousiaste en s'attaquant sans complexe à l'une des principales personnalités universitaires de son époque.

¹ Marx-Engels : *Correspondance. Tome I, Novembre 1835-décembre 1848.* Paris : Éditions sociales, 1971 ; p. 254-255.

² Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels : leur vie et leur œuvre*, Paris : Presses Universitaires de France, 1955 ; tome I, p. 262-265.

Ses efforts ne manquent pas d'allure, et Ernst Bloch en rappelle ce qu'il nomme le *souffle joachimite* dans le second volume du *Principe Espérance*³.

Des photographies de l'article et d'une des brochures apparaissent dans la version française du bel album iconographique consacré à Engels paru en Union soviétique⁴. La bibliographie publiée dans les actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre en octobre 1995 les mentionne dûment, mais confirme l'absence de version française⁵.

Xavier Tillette apporte nombre d'informations sur les circonstances de la rédaction de ces textes, dans *Schelling, une philosophie en devenir. II, La dernière philosophie : 1821-1854*⁶. Il faut cependant noter que l'objet de son étude est Schelling, Engels n'y apparaissant qu'incidemment en quelque sorte.

Avec cet *Anti-Schelling*, il me semble donc utile de porter à la connaissance du lecteur francophone un ensemble de textes susceptible de donner un nouvel éclairage à la formation philosophique initiale et aux premières passes d'armes politiques du futur auteur de l'*Anti-Dübring*.

³ Ernst Bloch, *Le principe Espérance. II, Les épures d'un monde meilleur*, Paris : Gallimard, 1982 ; p. 87.

⁴ *Engels : sa vie et son œuvre : documents et photographies*, Moscou : Éditions du Progrès, 1987.

⁵ Michel Vadée, *Essai de bibliographie Marx-Engels*, in *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, sous la direction de Georges Labica et Mireille Delbraccio, Paris : Presses Universitaires de France, 1997 ; p. 386.

⁶ Paris : Vrin, 1970. Les données historiques citées se retrouvent également dans sa biographie de Schelling (Paris : Calmann-Lévy, 1999).

Je dois ici remercier Nicolas Roudet pour sa lecture et ses précieuses remarques qui ont permis d'améliorer notablement le premier jet de cette traduction. Merci également à Gérard Bensussan pour ses conseils opportuns et ses encouragements. Je laisse enfin au lecteur le soin de se forger sa propre idée critique : car c'est là que finit la modeste tâche du passeur.

Strasbourg, 28 février 2010
Philippe Lewandowski

Schelling sur Hegel

Paru dans le
Telegraph für Deutschland
Numéros 207-208
(Décembre 1841)

Signé Friedrich Oswald

Si vous demandez aujourd'hui, ici à Berlin, à une personne qui ait même seulement une idée du pouvoir de l'esprit sur le monde, quel est le champ de bataille sur lequel se joue l'opinion publique allemande autour de la politique et de la religion, c'est-à-dire autour de l'Allemagne elle-même, elle répondra que le champ de bataille se situe à l'université, plus précisément dans la salle de cours numéro 6, là où Schelling donne ses leçons sur la philosophie de la révélation. Car pour le moment toutes les autres oppositions à la philosophie dominante de Hegel sont plongées dans l'ombre, embrouillées et repoussées à l'arrière plan par la *seule* opposition de Schelling. Tous les opposants qui se situent en dehors de la philosophie, Stahl, Hengstenberg, Neander¹, cèdent la place à un

¹F. S. Stahl (1802-1861), disciple de Schelling, professeur de droit à l'Université de Berlin ; H. W. Hengstenberg (1802-1868), professeur de théologie à l'Université de Berlin et directeur du *Journal de l'Église évangélique* ; A. Neander (1789-1850), théologien collaborateur de *Revue de philosophie et théologie spéculative* de Fichte. [NdT]

combattant dont on souhaite qu'il mène la lutte contre l'invaincu sur son propre terrain. Et cette bataille est en effet assez particulière. Deux vieux amis de jeunesse, collègues de dortoir au séminaire de Tübingen, se font face dans l'adversité quarante ans plus tard : l'un d'eux mort depuis dix ans mais plus vivant que jamais à travers ses élèves ; l'autre, comme le disait le premier, intellectuellement mort depuis trois décennies, mais réclamant soudain pour lui-même la toute-puissance et l'autorité de la vie. Toute personne assez « impartiale » pour se déclarer aussi étrangère à l'une qu'à l'autre, autrement dit pour ne pas être hégélienne – car après les quelques mots prononcés par Schelling, il est hors de doute que nul ne pouvait prendre son parti – toute personne donc, possédant ce glorieux avantage de l'« impartialité », verra dans la déclaration de la mort de Hegel annoncée par l'apparition de Schelling à Berlin la vengeance des dieux pour la déclaration de la mort de Schelling annoncée en son temps par Hegel.

Un auditoire imposant et haut en couleurs s'est rassemblé pour être le témoin de cette bataille. Au premier rang, les notables de l'université, les lumières d'avant-garde de la science, des hommes qui ont chacun tracé leur propre voie. C'est pour eux que les sièges les plus proches de la tribune ont été réservés, et juste derrière eux, entremêlés par le hasard qui les a conduits dans la salle, les représentants de toutes les positions sociales, nations et croyances religieuses. Parmi de jeunes gens hautement spirituels, on trouve ici et là un officier d'état-major à la barbe grise, et à côté de lui peut-être, sans nul embarras, un volontaire qui, dans toute autre société,

n'aurait su que faire pour marquer sa révérence envers un supérieur de si haut rang. De vieux docteurs et des ecclésiastiques dont le jubilé de l'ordination est à la veille d'être célébré sentent revivre en eux l'étudiant oublié depuis longtemps qui hante leur esprit, et sont de retour au collège. Le judaïsme et l'islam veulent entendre ce dont la révélation chrétienne parle ; de l'allemand, du français, de l'anglais, du hongrois, du polonais, du russe, du grec moderne et du turc : on peut entendre toutes ces langues à la fois – puis le silence est réclamé, et Schelling monte à la tribune.

Un homme de moyenne stature, aux cheveux blancs et aux grands yeux bleu clair, dont l'expression est joyeuse plutôt qu'imposante, le tout associé à une certaine plénitude du visage, révèle plus l'homme de famille jovial que le penseur de génie, une voix rauque mais forte, un dialecte souabo-bavarois aux « kèk'chose » récurrents pour dire « quelque chose »², telle est l'apparence extérieure de Schelling.

Je passe sur le contenu de ses premières leçons pour en venir immédiatement à ses propos sur Hegel, et je reviendrai ultérieurement sur tout ce qui est nécessaire à leur explication. Je les reproduis tels que je les ai notés moi-même lors de ces cours.

La philosophie de l'identité, ainsi que je l'ai erigée, n'était qu'un des aspects de toute la philosophie, à savoir son aspect

² *Eppes* pour dire *etwas* = *kèk'chose* pour dire *quelque chose* ; les particularités linguistiques des régions allemandes sont très marquées dans la prononciation. Schelling, né en pays souabe, a résidé plusieurs années en Bavière avant d'arriver à Berlin. [NdT]

néгатif. Ce « négatif » devait soit être complété par la présentation du « positif », soit, en absorbant le contenu positif de toutes les philosophies antérieures, se poser lui-même en tant que « positif » et par là-même se constituer en philosophie absolue. Il y a une raison qui plane également au dessus du destin de l'homme, et qui le pousse à se maintenir d'un seul et même côté tant qu'il n'en a pas épuisé toutes les possibilités. C'est donc Hegel qui a établi la philosophie négative en tant que philosophie de l'Absolu. – C'est la première fois que je mentionne le nom de Monsieur Hegel. Tout comme je me suis librement exprimé au sujet de Kant et de Fichte qui ont été mes maîtres, je m'exprimerai librement au sujet de Hegel, bien que cette manière ne me fasse pas particulièrement plaisir. Mais je m'y tiendrai par respect pour la franchise que je vous ai promise, messieurs. Non qu'il y ait quelque chose dont j'aie peur ou des aspects sur lesquels je ne saurais parler librement. Je me souviens du temps où Hegel était mon auditeur, mon camarade de pupitre, et je dois dire que si la compréhension de la philosophie de l'identité était alors généralement peu profonde et superficielle, c'est lui qui en sauva la pensée fondamentale pour les temps à venir et qui n'eut de cesse de la reconnaître, ainsi que ses Leçons sur l'histoire de la philosophie me l'ont mieux que tout prouvé. Maîtrisant déjà la grande matière, il s'occupait principalement de la méthode, alors que le reste d'entre nous préférerait se concentrer sur la première. Moi-même insatisfait des résultats négatifs obtenus, j'aurais volontiers accepté n'importe quelle conclusion convenable, même d'une main étrangère.

Soit dit en passant, la question est ici de savoir si la position de Hegel dans l'histoire de la philosophie, la position qui doit

lui être accordée parmi les grands penseurs, est précisément celle d'avoir tenté d'élever la philosophie de l'identité à la philosophie absolue et ultime, une chose qui, bien entendu, ne pouvait être faite qu'au prix de changements significatifs, et c'est ce que je vais essayer de démontrer à partir de ses propres écrits qui sont à la disposition de tous. Si d'aucuns prétendaient que c'est précisément ce qu'il faut reprocher à Hegel, je répondrais que Hegel a fait ce qui lui était le plus proche. La philosophie de l'identité devait lutter contre elle-même, se transcender, tant que la science du positif, qui s'étend également jusqu'à l'existence, n'était pas encore là. C'est pourquoi, dans cette tentative, Hegel se devait d'élever la philosophie de l'identité au-dessus de sa limite, le pouvoir d'être, la pure capacité d'exister, et de faire de l'existence sa sujette.

« Hegel, qui se leva avec Schelling en faveur de la reconnaissance de l'absolu, s'en éloignait en ceci qu'il souhaitait que l'Absolu fût conçu non pas comme le présupposé d'une perception intellectuelle, mais plutôt comme le résultat d'une méthode scientifique. » Tels sont les mots qui constituent le texte dont je vais maintenant parler. – Au fondement de cet extrait niche la conception selon laquelle la philosophie de l'identité aurait l'Absolu pour résultat non seulement en substance mais aussi en existence ; or, à partir du moment où le point de départ de la philosophie de l'identité est devenu l'indifférence du sujet et de l'objet, leur existence est également assumée, parce que validée par l'intuition intellectuelle. Hegel prétend ainsi naïvement que j'ai souhaité prouver l'existence, l'être de cette indifférence par l'intuition intellectuelle, et me critique pour cette preuve inadéquate. Mais la protestation que j'ai si sou-

vent élevée, à savoir que la philosophie de l'identité n'est pas un système d'existence, montre clairement que je n'ai pas souhaité procéder ainsi ; et en ce qui concerne l'intuition intellectuelle, le terme en question n'apparaît nulle part dans la présentation de la philosophie de l'identité qui est la seule et unique de cette période antérieure que je reconnais comme scientifique. Cette présentation se trouve là où personne ne la cherche, c'est à dire dans la *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. II, 2^e partie. Par ailleurs, elle apparaît aussi dans Fichte, et fait partie de son héritage. Fichte, avec qui je ne souhaitais pas rompre complètement, l'atteint par sa conscience immédiate, le « je » ; c'est à partir de là que j'ai poussé mes recherches pour en arriver à l'indifférence. Puisque, dans l'intuition intellectuelle, le « je » n'est plus considéré comme subjectif, il entre dans la sphère de la pensée, et son existence, par conséquent, n'est plus immédiatement certaine. En accord avec cela, l'intuition intellectuelle elle-même ne pourrait pas prouver l'existence du « je », et bien que Fichte l'emploie dans ce dessein, je ne peux m'appuyer moi-même dessus pour démontrer l'existence de l'Absolu à partir d'elle. Ainsi, Hegel ne pouvait pas me reprocher l'inadéquation d'une preuve que je n'ai jamais souhaité apporter, mais uniquement de ne pas avoir affirmé assez explicitement que je n'étais pas du tout occupé par l'existence. Car si Hegel demande la preuve de l'existence de la puissance infinie, il va au-delà de la raison. Si la puissance infinie existait, la philosophie ne serait pas libre d'être, et nous devons ici nous demander si quelque chose d'antérieur à l'existence peut être pensé. Hegel le nie dans la mesure où sa logique commence avec l'être et ouvre directement sur un sys-

tème existentiel. Nous l'affirmons au contraire, en commençant avec le pur pouvoir-être qui n'existe que dans la pensée. Hegel, à parler si souvent d'immanence, n'en reste pas moins immanent uniquement à ce qui ne l'est pas dans la pensée, car l'être est ce non-immanent. Se retirer dans la pensée pure signifie plus particulièrement se retirer de tout être en dehors de la pensée. L'affirmation de Hegel selon laquelle l'existence de l'Absolu serait démontrée par la logique a le désavantage supplémentaire qu'on obtient, de cette manière, l'infini deux fois : à la fin de la logique, et une fois de plus à la fin du processus en son entier. De manière générale, on ne peut comprendre les raisons pour lesquelles la logique vient en premier dans l'Encyclopédie, au lieu d'irriguer et d'animer le cycle entier.

(Telegraph für Deutschland, n° 207, décembre 1841)

Autant pour Schelling. J'ai en grande partie et autant qu'il m'était possible cité ses propres termes, et je peux affirmer fièrement qu'il ne pourrait refuser d'y apposer sa signature. Pour compléter cette présentation, j'ajoute, à partir des cours précédents, qu'il considère les choses à partir de deux aspects qui séparent le *quid* du *quod*, l'essence et le concept de l'existence. Il assigne le premier à la pure science de la raison ou philosophie négative ; le second, à une science qui doit être nouvellement fondée et contient des éléments empiriques : la philosophie positive. Nous n'avons encore rien entendu sur cette dernière. La première est apparue il y a quarante ans sous une forme inadéquate, abandonnée par Schelling lui-même, mais qu'il a ensuite redéveloppée sous sa forme véri-

table et adéquate. Son fondement est la raison, le pur pouvoir de cognition, qui a pour contenu immédiat la pure puissance d'être, l'infini pouvoir-être. Le troisième élément qu'il faut ajouter ici est la puissance *sur* l'être, qui ne peut plus s'extérioriser. Il est l'Absolu, l'Esprit, ce qui est délié de la nécessité de la transition vers l'être et demeure dans une liberté éternelle par rapport à l'être. L'Absolu peut également être appelé l'unité « orphique » de ces puissances, ce en dehors de quoi il n'existe rien. Lorsque ces puissances entrent en contradiction les unes avec les autres, ce caractère exclusif est la finitude.

Ces quelques phrases suffisent, je crois, pour la compréhension des passages précédents, et en tant que schéma du néo-schellingianisme, dans la mesure où cela peut être établi ici et aujourd'hui. Il ne me reste plus qu'à en tirer les conclusions, sans doute intentionnellement cachées par Schelling, et à entrer en lice pour le grand homme défunt.

Si l'on ne tient pas compte de son langage curial, la sentence de mort prononcée par Schelling à l'encontre du système de Hegel se réduit à ceci : Hegel n'eut en réalité aucun système qui lui fût vraiment propre, mais suppléa à l'insuffisance de sa misérable existence grâce aux restes de ma pensée. Pendant que je m'occupais de la *partie brillante*, la philosophie positive, il se divertissait dans la *partie honteuse*³, la philosophie négative. Et comme je n'avais pas le temps de le faire, il prit sur lui-même sa complétion et son élaboration, infiniment heureux d'avoir été investi de cette tâche par moi.

³ Les deux expressions sont en français dans le texte. [NdT]

Allez-vous le critiquer pour cela ? « Il a fait ce qui était le plus proche de lui. » Il a malgré tout « sa place parmi les grands penseurs », car « il fut le seul qui reconnut la pensée fondamentale de la philosophie de l'identité, alors que tous les autres n'en avaient qu'une compréhension peu profonde et superficielle. » Dans le même ordre d'idées, son horizon paraissait limité, car il voulait faire de la moitié de la philosophie son tout.

On mentionne une citation bien connue, provenant soi-disant de la bouche de Hegel, mais qui, en fonction des propos ci-dessus, émane sans nul doute de Schelling : « Un seul de mes élèves m'a compris, et même lui m'a malheureusement mal compris. »

Mais pour être sérieux, de tels libelles peuvent-ils être gravés sur la pierre tombale de Hegel, et nous, qui lui devons plus qu'il ne devait à Schelling, n'oserions-nous relever un défi pour protéger l'honneur du défunt, aussi terrible que soit l'opposant ? Car ce sont des libelles, quoi qu'en dise Schelling, et aussi scientifique que soit leur forme en apparence. Oh, « d'une manière purement scientifique », je pourrais démasquer Monsieur de Schelling, ou n'importe qui d'autre, si on me le demandait, sous un éclairage si parfaitement mauvais qu'il reconnaîtrait certainement les avantages de la « manière scientifique » ; mais en quoi cela m'avancerait-il ? Il serait de toute façon frivole pour moi, le jeune, de faire la leçon à un vieil homme, et en particulier à Schelling, qui, aussi radicalement qu'il ait déserté la liberté, n'en demeure pas moins le découvreur de l'Absolu, et qui, en tant que pré-décèsseur de Hegel, n'est mentionné par chacun d'entre nous

qu'avec la révérence la plus profonde. Mais Schelling, en tant que successeur de Hegel, ne peut en appeler qu'à une certaine piété, et me demandera calme et sang froid moins que toute autre chose, car je me lève pour un homme mort, et il convient à un combattant de faire montre d'une certaine quantité de passion. Celui qui tire l'épée de sang froid a rarement beaucoup d'enthousiasme pour la cause en faveur de laquelle il se bat.

Je dois dire que le discours de Schelling en ces lieux, et en particulier ses invectives contre Hegel, laissent peu de doute quant à la fidélité du portrait tracé dans la préface au dernier pamphlet bien connu de Riedel⁴, une chose que l'on répugnait à croire jusqu'à présent. Schelling présente tout le développement de la philosophie de ce siècle, Hegel, Gans, Feuerbach, Strauss, Ruge et les *Deutsche Jahrbücher*, d'abord comme dépendant de lui, puis non seulement le nie, mais, avec une verve destinée uniquement à le mettre *lui seul* en valeur, le présente comme un luxe où l'esprit est indulgent avec lui-même, comme une curieuse collection d'incompréhensions, une galerie d'aberrations inutiles. Si ceci ne dépasse pas tout ce qui est reproché à Schelling dans le pamphlet de Riedel, alors je n'ai pas la moindre idée de ce qui est d'usage dans les rapports humains. Il se pourrait bien sûr qu'il ait été difficile pour Schelling de trouver une voie

⁴ C. Riedel (1804-1878), jeune hegelien fondateur de la revue *Athenaeum*, interdite par le gouvernement prussien en 1841. Le pamphlet ici mentionné est : *Von Schellings religionsgeschichtliche Ansicht: Nach Briefen aus München*, Berlin 1841. [NdT]

médiane qui ne compromette ni lui ni Hegel, et l'égoïsme qui l'a conduit à sacrifier son ami pour se sauver lui-même pourrait être pardonnable. Mais c'en est trop lorsque Schelling demande au siècle de renoncer à quarante ans d'effort et de travail, quarante ans de pensée, de sacrifice des intérêts les plus chers et des traditions les plus sacrées, considérés comme une perte de temps, une orientation erronée, et ceci seulement pour ne pas avoir vécu lui-même quarante ans de trop. C'est plus que de l'ironie lorsqu'il accorde à Hegel une place parmi les grands penseurs précisément en le retranchant en réalité de leur nombre et en le considérant comme sa créature, son serviteur. Finalement, c'est une sorte de mesquinerie intellectuelle, ou quelque chose d'encore plus bas – comment appelle-t-on cette passion bien connue de couleur jaune pâle ? –, lorsque Schelling réclame chaque chose qu'il reconnaît chez Hegel comme sa propriété, mieux, comme chair de sa chair. Il serait étrange, effectivement, que la vieille vérité de Schelling n'aie pu se maintenir que sous la mauvaise forme de Hegel. Et dans ce cas, le reproche d'une obscurité dans l'expression que Schelling soulevait avant-hier contre l'homme qu'il attaquait retomberait nécessairement sur lui, ainsi que le soupçonne déjà l'opinion commune, en dépit de la clarté promise. Quiconque se laisse aller à de tels élans ainsi que le fait constamment Schelling, quiconque emploie des expressions comme « quidditatif » et « quodditatif », « unité orphique », etc., pour sombrer si souvent avec elles qu'à chaque instant des phrases grecques et latines doivent voler à leur secours, perd assurément tout droit de critiquer le style de Hegel.

Le plus à plaindre est d'ailleurs Schelling pour sa malheureuse incompréhension concernant l'existence ; le bon, le naïf Hegel, pour sa croyance en l'existence de résultats philosophiques, au droit de la raison à entrer dans l'existence, à dominer l'être ! Mais il serait vraiment étrange que celui-ci, qui après tout a étudié Schelling de manière approfondie et a longtemps entretenu des relations personnelles avec lui, et que tous les autres qui ont tenté d'investir la philosophie de l'identité, n'aient rien remarqué de la vraie plaisanterie, à savoir que tout cela n'est que fragments de non sens existant uniquement dans la tête de Schelling et sans aucune prétention à quelque influence que ce soit sur le monde extérieur. Cela devait quand même bien être écrit quelque part, noir sur blanc, et quelqu'un l'aurait forcément découvert. Mais, en fait, on est tenté de se demander si c'était là dès l'origine le point de vue de Schelling, ou s'il s'agit d'une addition ultérieure.

Et la nouvelle version de la philosophie de l'identité ? De même que Kant a libéré la pensée rationnelle de l'espace et du temps, de même Schelling rejette l'existence. Que nous reste-t-il donc ? Ce n'est pas le lieu pour démontrer contre lui que l'existence appartient effectivement à la pensée, que l'être est immanent à l'esprit, et que le fondement de toute la philosophie moderne, le *cogito, ergo sum*, ne peut ainsi pas être pris d'assaut et anéanti. Mais qu'il me soit permis de demander si une puissance qui est elle-même sans être peut produire un être, si une puissance qui ne peut se détacher d'elle-même est toujours une puissance ; enfin, et si la trichotomie des puissances ne correspond pas de manière re-

marquable à la trinité de l'idée, de la nature et de l'esprit qui émerge dans l'*Encyclopédie* de Hegel.

Et quelles sont les conséquences de tout cela pour la philosophie de la révélation ? Elles appartiennent, bien sûr, à la philosophie positive, au côté empirique. Aucune autre issue ne s'offrira à Schelling que celle d'assumer le fait d'une révélation, qu'il substantivera peut-être d'une manière ou d'une autre, mais non par la raison, car il en a lui-même refermé la porte. Hegel a rendu les choses un peu plus difficiles pour lui-même – ou se peut-il que Schelling ait eu d'autres sources d'information en réserve ? Cette philosophie peut donc tout à fait correctement être appelée empirique, de même que sa théologie est positive, et que sa science juridique sera sans doute appelée historique. Ce qui ne serait en effet pas différent d'une défaite, car nous savions tout cela avant que Schelling ne vienne à Berlin.

Notre tâche sera de suivre le fil de sa pensée et de protéger des abus la tombe du grand homme. Nous n'avons pas peur du combat. Rien de plus désirable ne pourrait nous arriver que d'être pour un temps *ecclesia pressa*. Ici les esprits se séparent. Ce qui est authentique s'éprouve sous le feu, nous n'épargnerons pas ce qui est faux dans nos rangs. Les opposants doivent nous concéder que jamais la jeunesse n'est autant accourue dans nos rangs, que la pensée qui règne sur nous ne s'est jamais déployée si richement auparavant, que le courage, la conviction, le talent n'ont jamais été de notre côté autant qu'à présent. C'est pourquoi nous nous lèverons avec confiance contre le nouvel ennemi. À la fin, il s'en trouvera parmi nous qui prouveront que l'épée de l'enthousiasme est aussi bonne que l'épée du génie.

Que Schelling voie s'il peut rassembler une école. Beaucoup ne le rejoignent maintenant que parce que, comme lui, ils sont opposés à Hegel, et qu'ils acceptent avec gratitude quiconque l'attaque, que ce soit Leo ou Schubarth⁵. Mais pour ceux-ci, je pense, Schelling est bien trop bon. Reste à savoir s'il parvient à trouver d'autres adhérents. Je n'y crois pas encore, bien que quelques-uns de ses auditeurs progressent et soient déjà parvenus aussi loin que l'*indifférence*.

⁵ H. Leo (1799-1879), professeur à Halle, auteur du pamphlet *Die Hegeligen*, qui inaugure la lutte contre les jeunes hégéliens ; K. E. Schubarth (1796-1861), philosophe et théologien anti-hégélien. [NdT]

Schelling et la révélation

Critique de la dernière tentative de réaction
contre la philosophie libre

Leipzig
Robert Binder
1842

Publié sans nom d'auteur

Depuis une décennie flottait au-dessus des montagnes de l'Allemagne du Sud un nuage d'orage, formant une menace de plus en plus sombre contre la philosophie nord-allemande. Schelling était de nouveau à Munich. Il était évident que ce nouveau système arrivait à maturité et qu'il s'opposerait à l'école hégélienne. Il se proclamait résolument contre cette école, et ses divers opposants, dont tous les arguments devaient s'effacer devant sa puissance conquérante, pouvaient toujours faire appel à Schelling, en se tournant vers lui comme vers l'homme qui en viendrait finalement à bout.

C'est la raison pour laquelle les jeunes hégéliens ont dû être satisfaits d'accueillir Schelling lors de son arrivée à Berlin il y a six mois, ainsi que sa promesse de soumettre au verdict du public son système alors achevé. On pouvait espérer ne plus avoir à écouter d'assommants et creux bavardages à propos de ce grand inconnu et savoir enfin ce qu'il en était. De plus, avec l'esprit de combat qui l'a toujours distinguée et

sa confiance en elle-même, l'école hégélienne ne pouvait que se réjouir de l'opportunité qui lui était donnée de mesurer ses forces avec un opposant célèbre. En effet, Schelling fut autrefois défié par Gans, Michelet¹ et l'*Athenäum* ; et ses plus jeunes élèves, par les *Deutsche Jahrbücher*.

La nuée orageuse se leva donc et éclata en coups de tonnerre et en éclairs qui excitèrent tout Berlin depuis la chaire de Schelling. Désormais, le tonnerre s'est tu et les éclairs se sont éteints. Ont-ils atteint leur cible ? La structure du système hégélien, fier palais de la pensée, est-elle en flammes ? Les hégéliens s'empressent-ils de sauver ce qui peut encore l'être ? Jusqu'à présent personne n'a encore rien constaté.

On avait pourtant tout espéré de Schelling. Les « positifs » ne s'étaient-ils pas agenouillés en gémissant sur la grande sécheresse qui frappait le pays du Seigneur et en implorant le nuage de pluie suspendu à l'horizon lointain pour qu'il s'approche ? N'était-ce pas comme jadis en Israël, quand on supplia Élie de chasser les prêtres de Baal² ? Et lorsqu'il vint enfin, le grand exorciste, toutes ces dénonciations bruyantes et éhontées, tous ces mugissements sauvages et ces cris se turent soudainement, afin que pas un mot de la nouvelle révélation ne fût perdu ! Comme les vaillants héros de l'*Evangelische* et de l'*Allgemeine Berliner Kirchenzeitung*,

¹ E. Gans (1797-1839), l'un des principaux disciples de Hegel, représentant de l'école juridique hégélienne. Fut professeur entre autres de Marx ; L. Michelet (1801-1893), professeur à Berlin, hégélien. Engels suit ses cours en 1841-42. [NdT]

² Allusion à l'épisode biblique d'Élie contre les prophètes du dieu Baal (*Premier livre des Rois*, 18, 21-40). [NdT]

du *Literarischer Anzeiger* et des journaux de Fichte³, se retirèrent modestement pour faire place à ce Saint Georges destiné à tuer l'horrible dragon de l'hégélianisme qui crachait le feu de l'impiété et la fumée de l'obscurcissement ! Le silence ne se répandit-il pas dans le pays, comme si le Saint-Esprit était sur le point de descendre, comme si Dieu lui-même voulait parler depuis les nuées ?

Et lorsque le Messie philosophique monta sur son trône de bois légèrement rembourré dans l'*auditorium maximum*, lorsqu'il promit des actes de foi et des miracles de la révélation, quels cris de jubilation ne l'accueillirent-ils pas depuis les rangs des « positifs » ! À quel point les langues n'étaient pas pleines de lui, en qui les « chrétiens » avaient mis leur espoir ! Ne pensait-on pas alors que le vaillant héros s'aventurerait seul, comme Roland, en territoire ennemi, planterait son drapeau au cœur du pays ennemi et détruirait la citadelle la mieux ancrée de la perversité et la forteresse invaincue de l'Idée, de telle sorte que les ennemis, demeurés sans siège ou point d'appui, ne trouveraient plus ni conseil ni lieu sûr dans leur propre pays ? N'a-t-il pas été annoncé que la chute de l'hégélianisme, la mort de tous les athées et de tous les non-chrétiens, devaient survenir à la Pâque de 1842 ?

³ *Evangelische Kirchenzeitung*, revue dirigée par Hengstenberg, Berlin 1827-1924 ; *Berliner Allgemeine Kirchenzeitung*, revue dirigée par Theinwald, Berlin 1839-53 ; *Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt*, revue dirigée par Tholuck, Halle 1830-49 ; *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, dirigée par Fichte, Bonn 1837-46. [NdT]

Tout se déroula autrement. La philosophie hégélienne continue de vivre, à la tribune, dans la littérature, parmi la jeunesse. Elle sait que tous les coups qui lui ont été portés jusqu'à présent ne peuvent lui faire aucun mal, et qu'elle poursuit sereinement le propre cours de son développement intérieur. Son influence sur la nation, comme le prouvent ne serait-ce que la rage croissante et l'activité de ses opposants, progresse rapidement, et Schelling a laissé presque tous ses auditeurs sur leur faim.

Ce sont là des faits que même les quelques adhérents de la nouvelle sagesse schellingienne ne seraient pas en mesure de contester avec des arguments valides. Lorsque les accusations portées contre Schelling s'avèrent toutes on ne peut mieux confirmées, on fut tout d'abord embarrassé de savoir comment réconcilier la révérence pour le vieux maître de la science et le rejet de ses prétentions quant à ce qui était dû à Hegel. Néanmoins, il nous aida bientôt lui-même à sortir de ce dilemme en parlant de Hegel d'une manière qui nous dispensa de tout égard pour son prétendu successeur et conquérant. Ne prenons donc pas en mauvaise part que je suive, dans mon jugement, un principe démocratique et que, sans tenir compte des personnes, je m'en tienne au sujet et à son histoire.

Lorsqu'en 1831 Hegel, mourant, légua l'héritage de son système à ses disciples, ils étaient relativement peu nombreux. Le système n'existait alors que sous une forme on ne peut plus stricte et rigide, mais solide cependant, et qui, très critiquée depuis, n'en restait pas moins une nécessité. Hegel lui-même, avec une fière confiance en la force de l'Idée, a peu fait pour populariser sa doctrine. Les textes publiés au-

paravant ont tous été écrits dans un style rigoureusement scientifique, presque épineux, et, tout comme les *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*⁴ où ses élèves s'expriment de la même manière, ils n'ont pu compter que sur un petit public d'étudiants qui se sentaient avant tout concernés. La langue n'a pas eu à avoir honte des cicatrices infligées par la lutte avec la pensée. Nécessaire avant tout, il s'agissait de rejeter résolument tout ce qui était imaginaire, fantastique et émotionnel pour saisir la pensée pure dans son auto-crédation. Une fois acquis ce plan opératoire sûr, on peut calmement attendre la réaction subséquente des éléments rejetés, voire s'aventurer dans la conscience non philosophique, dans la mesure où l'on assura ses arrières. L'influence des leçons de Hegel a toujours été limitée à un petit cercle et, bien que son importance y ait été grande, elle ne pouvait porter ses fruits que dans les années suivantes.

Néanmoins, ce n'est qu'après la mort de Hegel que sa philosophie commença réellement à vivre. La publication de ses œuvres complètes, en particulier de ses leçons, eut un effet incommensurable. De nouvelles portes s'ouvrirent sur le merveilleux trésor caché qui gisait dans les profondeurs de la terre et dont la splendeur n'avait été entrevue que par une poignée d'individus. Le nombre de ceux qui avaient eu le courage de s'aventurer de leur propre chef dans le labyrinthe d'accès était minime. À présent s'ouvrait une route directe et uniforme par laquelle on pourrait atteindre le joyau fabuleux. En même

⁴ Revue fondée par Hegel en 1827 qui demeure l'instrument fondamental des « Vieux hégéliens ». [NdT]

temps, des lèvres des élèves de Hegel, l'enseignement atteint à une forme plus claire, plus humaine ; l'opposition du point de vue philosophique lui-même s'affaiblit et devint moins significative, et peu à peu on n'entendit plus que les théologiens et les juristes, repus de préjugés, se plaindre de l'impertinence avec laquelle un profane s'immisçait dans leur domaine de compétences particulier. La jeunesse s'empara d'autant plus ardemment de cette nouvelle promesse qu'une avancée s'opéra entre temps dans l'école elle-même, après s'être penchée sur les débats les plus significatifs concernant les questions vitales de la science comme de la pratique.

Les limites dans lesquelles Hegel avait lui-même confiné le flot puissant, jeune et impétueux des conclusions de ses leçons étaient conditionnées, d'une part, par son époque, et d'autre part, par sa personnalité. Dans ses fondements, le système de Hegel a été achevé avant 1810 ; sa conception du monde, en 1820. Ses opinions politiques, son enseignement sur l'État, qui ont été développés en référence à l'Angleterre, portaient inévitablement le sceau de la Restauration, et la nécessité de la Révolution de juillet dans l'histoire du monde ne devint jamais claire pour lui. Aussi s'est-il conformé à son assertion, selon laquelle toute philosophie n'est que le contenu spirituel de sa propre époque. Ses opinions personnelles, du reste, ont sans nul doute été clarifiées par son système, mais non sans influencer ses conclusions. C'est la raison pour laquelle sa philosophie de la religion et du droit auraient certainement été construites différemment, s'il avait lui-même fait davantage abstraction des éléments positifs présents en lui en tant que produits de son temps, et s'il avait

procédé de préférence à partir de la pensée pure. Toutes les inconsistances et les contradictions de Hegel peuvent se réduire à cela. Tout ce qui se révèle trop orthodoxe dans la philosophie de la religion, et trop pseudo-historique dans la philosophie du droit, doit être compris à partir de ce point de vue. Les principes sont indépendants et francs de part en part ; les conclusions – personne ne le nie –, parfois douteuses, voire étroites d'esprit. Ici entrent en scène quelques-uns de ses élèves qui ont gardé les principes mais en ont rejeté les conclusions là où elles ne pouvaient être justifiées. L'aile gauche a pris forme. Ruge a créé à son service et pour organe les *Hallische Jahrbücher*, et en une nuit l'abolition de la souveraineté du positif fut proclamée. Néanmoins, personne n'osait encore exprimer ouvertement l'ensemble des conclusions. Même après Strauss, on se croyait encore au sein de la chrétienté, et de fait, par rapport aux Juifs, on allait jusqu'à s'en vanter. En ce qui concerne les questions telles que la personnalité de Dieu ou l'immortalité de l'individu, personne n'était suffisamment précis pour être en mesure de rendre un jugement sans réserve. En effet, en voyant les inévitables conclusions approcher, on se demandait même si le nouvel enseignement ne devait pas demeurer la propriété ésotérique de l'école et rester secret par rapport à la nation. C'est alors que Leo s'avança avec ses *Hegelingen* et rendit, par là-même, le plus grand service à ses adversaires. Car tout ce qui était susceptible de mettre à bas cette école a travaillé en sa faveur et très clairement a prouvé qu'elle marchait main dans la main avec l'esprit du monde. Leo permit aux *Hegelingen* d'être clairvoyants avec eux-mêmes, il réveilla en eux le fier

courage qui accompagne la vérité jusqu'à ses conclusions les plus extrêmes, la proclamant lui-même ouvertement et de manière intelligible, quelles qu'en soient les conséquences. Il est amusant aujourd'hui de lire ce qui fut alors écrit pour se défendre de Leo, de voir comment les pauvres *Hegelingen* luttèrent, protestèrent et cherchaient des échappatoires pleines de réserves quant à ses conclusions. À présent, aucun d'entre eux ne pense à rejeter ses accusations, tant leur audace a grandi lors des trois dernières années. *L'Essence du christianisme* de Feuerbach, la *Dogmatik* de Strauss et les *Deutsche Jahrbücher* présentent les fruits des accusations de Leo. Mieux : le *Posaune*⁵ démontre que les conclusions adéquates existaient déjà dans Hegel. Ce livre est important quant à la position de Hegel parce qu'il montre combien le penseur hardi et indépendant dans Hegel prévaut souvent sur le professeur soumis à mille influences. C'est une défense de la personnalité de l'homme dont on attendait qu'il dépasse son époque non seulement là où il avait du génie, mais également là où il n'en avait pas. C'est la preuve qu'il y parvint dans les deux cas.

Ainsi, la « secte des *Hegelingen* » ne cache pas qu'elle ne peut ni ne veut plus considérer la chrétienté en tant que limite. Tous les principes fondamentaux de la chrétienté, voire de tout ce qui jusqu'à présent était appelé religion, sont tombés devant la critique inexorable de la raison ; on

⁵ Bruno Bauer, *Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (1841) ; trad : *La trompette du jugement dernier contre Hegel, l'Athée et l'Antéchrist*, éd. et trad. par Henri-Alexis Baatsch, Paris, 1972. [NdT]

proclame l'Idée absolue fondatrice d'une ère nouvelle. La grande révolution dont les philosophes français du siècle précédent n'étaient que les précurseurs s'est parachevée, s'est accomplie d'elle-même dans le royaume de la pensée. La philosophie du protestantisme qui a cours depuis Descartes a pris fin ; une ère nouvelle a commencé et le devoir le plus sacré de tous ceux qui ont suivi l'auto-développement de l'esprit est d'en transmettre l'immense résultat à la conscience de la nation et de l'élever au rang de principe de vie de l'Allemagne.

Au cours de l'évolution intrinsèque de la philosophie hégélienne, sa position extérieure n'est pas non plus demeurée inchangée. Altenstein, le ministre grâce auquel la nouvelle doctrine avait trouvé un berceau en Prusse, est mort. Avec les changements qui s'ensuivirent, on cessa non seulement de la favoriser de quelque manière que ce fût, mais on fit peu à peu des tentatives pour l'exclure de l'État. Telle fut la conséquence de l'accent mis sur les principes, plus que tout, et par l'État et par la philosophie. Tandis que celle-ci ne craignait plus d'exprimer ce qui était nécessaire, celui-là, naturellement, insistait plus fermement sur ses propres conclusions. La Prusse est un État chrétien monarchique et son rang dans l'histoire mondiale l'autorise à reconnaître ses principes et leur validité dans la réalité. On peut les partager ou non, il suffit qu'ils soient présents, et la Prusse est assez forte pour les défendre si besoin est. De plus, la philosophie hégélienne n'a pas lieu de se plaindre à cet égard. Son ancienne position l'exposait sous un jour trompeur qui lui attira, semble-t-il, nombre d'adhérents auxquels on ne pouvait se fier pendant

les époques de lutte. Heureusement, ses faux-amis, les égoïstes, les superficiels, les tièdes, les pantins se sont aujourd'hui retirés, et elle sait désormais ce qu'elle est et sur qui elle peut compter. Du reste, elle ne peut que se réjouir d'un aiguillage des contradictions, dans la mesure où la victoire finale est assurée. Il était donc tout à fait naturel que des hommes du camp opposé soient conviés à faire contrepoids aux tendances jusque-là dominantes. La lutte contre elles reprit et, lorsque la faction historico-positive retrouva son courage, Schelling fut appelé à Berlin pour lui donner plus d'ampleur et contester l'enseignement hégélien sur son propre terrain philosophique.

Son apparition à Berlin devait susciter l'excitation générale pour avoir joué un rôle si éminent dans l'histoire de la philosophie moderne. Malgré tout l'essor qu'il lui a donné, Schelling n'a jamais conçu un système achevé et en a différé la formulation scientifique à maintes reprises, jusqu'à ce qu'il promette enfin de présenter l'imposante somme de toute une vie de travail. Et il entreprit effectivement d'achever la réconciliation entre la science et la foi, la philosophie et la révélation, ainsi qu'entre tout ce qu'il avait cité dans sa première leçon. Les relations jadis entretenues avec l'homme qu'il était venu combattre furent aussi à la source du grand intérêt qu'il suscita. Déjà amis et compagnons de chambrée à l'Université, les deux hommes vécurent plus tard à Iéna dans une intimité telle qu'il est impossible, aujourd'hui encore, de décider quelle influence ils ont exercée l'un sur l'autre. Une seule chose est certaine : c'est Hegel qui permit à Schelling de prendre conscience de la distance qu'il avait déjà

mise, mais sans le savoir, entre Fichte et lui-même⁶. Toutefois, après leur séparation, leurs évolutions respectives, et jusque-là parallèles, divergèrent bientôt. Hegel, dont la dialectique profonde et constante ne commença vraiment à se développer librement qu'après la perte de l'influence de Schelling, fit un pas de géant en 1806, avec la *Phénoménologie de l'esprit*, et bien au-delà des positions de la philosophie naturelle vis-à-vis de laquelle il finit par déclarer son indépendance. Schelling désespéra de plus en plus de parvenir aux grands résultats qu'il attendait de la méthode suivie jusque-là et, dès cette époque, tenta de maîtriser sans détour l'Absolu à partir de l'assomption empirique d'une révélation plus haute. Alors que la puissance créatrice de pensée de Hegel faisait preuve d'une énergie croissante, vivante et active, Schelling, qui reconnaissait ce fait, en assumant empiriquement une telle assomption, semblait dans une lassitude inerte qui se manifesta bientôt et ouvertement dans le relâchement de son activité littéraire. Désormais il peut bien s'étendre avec complaisance sur ses longs travaux philosophiques secrets, sur les trésors cachés de son pupitre, sur ses trente années de guerre avec la pensée, personne ne le croira. Celui qui saurait concentrer tout l'effort de son esprit sur un

⁶ Si Schelling est effectivement aussi *franc et direct* qu'il l'affirme, s'il est authentique dans ses assertions et si elles sont fondées en raison, il devrait le prouver en publiant sa correspondance avec Hegel, dont on dit qu'elle est en sa possession ; du moins, par la publication de ce qui ne dépend que de lui. Mais c'est là que le bât blesse. S'il veut que l'on croie en sa sincérité, qu'il en présente la preuve qui mettrait fin à toutes les controverses sur ce point.

seul point, qui se réclamerait encore de la jeune vigueur qui triompha d'un Fichte et qui voudrait devenir un héros de la science, un génie de premier ordre – et seul un homme de cette envergure serait capable de renverser Hegel, comme chacun doit le reconnaître –, aurait-il besoin de trente ans ou plus pour ne produire que quelques résultats insignifiants ? Si Schelling n'avait pas pris autant à la légère le fait de philosopher, toutes les étapes du développement de sa pensée ne se présenteraient-elles pas au monde par des écrits explicites ? Après tout, il n'a jamais fait preuve de beaucoup de maîtrise de soi à cet égard et avait l'habitude de jeter aussitôt à la face du monde tout ce qu'il trouvait d'inédit sans plus d'esprit critique. S'il se sentait encore le roi de la science, comment pouvait-il vivre sans la reconnaissance de son peuple ; comment la misérable existence d'un prince détrôné, Charles X, comment la pourpre depuis longtemps élimée et passée de la philosophie de l'identité pouvaient-elles le satisfaire ? N'aurait-il pas dû tout tenter pour se réapproprier ses droits perdus, pour reconquérir un trône dont un épigone l'avait privé ? Au lieu de cela, il quitta la voie de la pensée pure, se terra dans des fantaisies mythologiques et théosophiques et tint son système à la disposition du roi de Prusse, comme devait le révéler son appel, car ce qui n'avait jamais été achevé fut tout à coup prêt. C'est ainsi qu'il arriva ici, avec la réconciliation de la foi et du savoir dans son sac, fit parler de lui et monta enfin à la tribune. Et quel renouveau apporta-t-il, quelles choses inouïes dont il voulait faire des miracles ? La philosophie de la révélation, qu'il a professée à Munich « exactement de la même manière depuis 1831 », et la philo-

sophie de la mythologie qui « remonte à bien plus loin ». Des choses tout à fait vieillottes, exposées sans succès durant dix ans à Munich et qui n'ont été en mesure de captiver qu'un Ringseis⁷ ou un Stahl. Et c'est ce que Schelling appelle son « système » ! C'est là que se concentrent les forces qui doivent sauver le monde, dans l'anathème contre l'impiété – dans la semence qui a refusé de germer à Munich ! Si ces cours étaient prêts depuis dix ans, pourquoi Schelling ne les a-t-il pas faits imprimer ? Étant données son assurance et sa confiance totales dans le succès, quelque chose se cache derrière, un doute secret l'empêche de franchir ce pas.

En se présentant devant son auditoire berlinois, il ne fut effectivement jamais plus proche du public que jusqu'à présent à Munich. Ce qui pouvait passer facilement là-bas pour un enseignement ésotérique secret, parce que personne ne s'en souciait, est ici impitoyablement placé sous la lumière du jour. Personne n'est admis au ciel sans être passé par le purgatoire de la critique. Tout ce qui aujourd'hui se dit de remarquable ici, à l'Université, paraît le lendemain dans chacun des journaux allemands. Donc toutes les raisons qui empêchaient Schelling de faire imprimer ses cours auraient également dû l'empêcher de venir à Berlin. D'autant plus que si le mot imprimé n'admet aucune équivoque, le mot étourdiment prononcé, noté à la hâte et peut-être seulement à moitié entendu, est effectivement exposé à de fausses interprétations. Or, il n'avait évidemment plus d'autre choix désormais que de se

⁷ J. N. Ringseis (1785-1880), théologien et professeur de médecine à l'Université de Munich. [NdT]

rendre à Berlin ou reconnaître, dans ses propres démarches, son incapacité à renverser l'hégélianisme. Il était également trop tard pour s'en remettre à l'imprimé, puisqu'il devait apporter à Berlin quelque chose de nouveau, d'encore inédit ; mais là ses prestations ont montré qu'il n'avait rien d'autre « dans son pupitre ».

Ainsi, il monta en toute confiance à la tribune et, promettant d'emblée à ses auditeurs les choses les plus extraordinaires, inaugura ses cours devant près de quatre cents personnes de toute condition et de toute nation confondues. Ce sont les cours dont je veux maintenant rendre compte, en m'appuyant sur mes propres notes, que j'ai comparées avec le reste des compte-rendus disponibles les plus précis, afin de donner les justifications qui sont à l'origine de mon jugement.

Jusqu'à présent toute la philosophie s'est donnée pour tâche de comprendre le monde comme monde rationnel. Évidemment, ce qui est rationnel est également nécessaire et ce qui est nécessaire doit être ou, du moins, devenir réel. Tel est le pont qui mène vers les grands résultats pratiques de la philosophie moderne. Si Schelling ne reconnaît pas ces résultats ici, il aurait été logique de nier aussi le caractère rationnel du monde. Il n'a toutefois pas osé le formuler de manière aussi directe, en préférant nier le caractère rationnel de la philosophie. Il s'est ainsi construit une voie des plus tortueuses entre raison et déraison ; il appelle rationnel ce qui est compréhensible *a priori* et irrationnel ce qui est compréhensible *a posteriori*, assignant au premier la « science pure de la raison ou philosophie négative », au second, une « philosophie positive » qui doit être fondée aujourd'hui.

Ici apparaît le premier gouffre entre Schelling et l'ensemble des philosophes. Ici se crée la première tentative d'introduire en contrebande le dogme de la croyance, le mysticisme sentimental et la fantaisie gnostique au sein de la science libre de la pensée. L'unité de la philosophie, la plénitude de toute conception du monde sont déchirées en un dualisme des plus décevants ; la contradiction qui est à l'origine de l'influence de la chrétienté dans l'histoire du monde est également élevée au rang de principe de la philosophie. Il nous faut donc contester d'emblée cette division. De plus, nous en ferons ressortir l'absurdité en suivant le cours des pensées par lequel Schelling cherche à justifier son incapacité de comprendre l'univers en tant que totalité rationnelle. Il procède à partir du *dictum* scolastique qui veut que pour chaque chose le *quid* soit distinct du *quod*, le quoi du que. La raison enseigne *ce que* sont les choses, l'expérience prouve *qu'*elles existent. Si l'on voulait surmonter cette distinction en maintenant l'identité de la pensée et de l'être, on abuserait du postulat. Le résultat du processus de la pensée logique ne peut être que la pensée du monde, et non le monde réel. La raison est simplement incapable de prouver l'existence de quoi que ce soit et, à cet égard, il faut accepter que le témoignage de l'expérience suffise. Néanmoins, la philosophie s'occupe également de choses qui transcendent toute expérience, comme Dieu, par exemple ; d'où la question de savoir si la raison est capable d'apporter la preuve de leur existence. Pour répondre à cette question, Schelling se lance dans une longue explication, tout à fait superflue ici, puisque les prémisses ci-dessus n'admettent aucune autre réponse qu'un non définitif. Tel est

donc le résultat du discours de Schelling. Ainsi, selon Schelling, il s'ensuit nécessairement que dans la pensée pure la raison ne doit pas s'occuper de choses réellement existantes, mais de choses virtuelles, de leur essence, non de leur être ; de sorte que son sujet est l'essence de Dieu, non son existence. C'est la raison pour laquelle il faut chercher une autre sphère que celle de la raison pure pour le Dieu réel ; on présupposera l'existence des choses, qui ne pourront s'avérer possibles, rationnelles et accessibles à l'expérience dans leurs conséquences, autrement dit réelles, qu'après coup, *a posteriori*.

Là, le contraste avec Hegel se trouve déjà posé dans toute son acuité. Dans sa croyance naïve en l'Idée, vis-à-vis de laquelle Schelling se croit si supérieur, Hegel maintient que tout ce qui est rationnel est également réel. Schelling dit toutefois que ce qui est rationnel est possible, et par là-même se met à couvert, car du point de vue du nombre total des possibilités connues, cette proposition est irréfutable. Mais en même temps il fait déjà montre par là de ce qui sera manifeste plus tard, c'est-à-dire de son manque de clarté pour tout ce qui concerne les catégories purement logiques. Je pourrais, bien sûr, montrer dès à présent la faille dans l'ordre de bataille des conclusions ci-dessus, par lequel l'ennemi de la dépendance a commis ses larcins dans les rangs des pensées libres, mais je le réserve pour plus tard afin de ne pas me répéter, et j'en viens derechef au contenu de la science pure de la raison telle que Schelling l'a construit pour ses auditeurs, pour le plus grand amusement des hégéliens. C'est ce qui suit.

La raison est la puissance infinie de la connaissance. La puissance est la même chose que la faculté (la faculté de

connaître chez Kant). Elle paraît en tant que telle sans contenu, mais elle en a néanmoins un, sans agir par elle-même, sans acte de sa part, car sinon elle cesserait bien sûr d'être puissance, puisque puissance et acte sont contraires. Ce contenu, qui est donc nécessairement immédiat, inné, ne peut être que la puissance infinie d'exister, correspondant à la puissance infinie de la connaissance, puisqu'à chaque connaissance correspond quelque chose qui existe. Cette potentialité d'exister, ce pouvoir-être infini, est la substance dont nous devons tirer tous nos concepts. S'en occuper relève de la pensée pure, auto-immanente. Ce pur pouvoir-être n'est pas simplement une disposition à exister, mais le concept de l'être lui-même, celui qui par sa nature devient éternellement concept, ou celui qui est en train de devenir être, celui qui ne peut s'empêcher de devenir être et se transforme donc de pensée en être. Telle est la nature mobile de la pensée, selon laquelle elle ne peut pas se limiter à la pensée pure, mais doit constamment se transformer en être. Ceci, toutefois, n'est pas une transformation en être réel, mais seulement une transformation logique. Ainsi, au lieu de la puissance pure, apparaît un étant logique. Mais si la puissance pure agit en tant qu'*a priori* vis-à-vis de ce qui trouve son origine dans la pensée en se transformant en être, et si seulement ce qui existe réellement correspond à la puissance infinie, la raison possède en tant que contenu intégral le pouvoir d'assumer une position *a priori* envers l'existence et donc, sans devoir recourir à l'expérience, de parvenir au contenu de tout ce qui existe réellement. Elle a reconnu la possibilité logiquement nécessaire de tout ce qui survient dans la réalité. Elle ne sait

pas si le monde existe ; elle sait seulement que s'il existe, il doit être construit de telle et telle façon.

Le fait que la raison soit puissance nous oblige également à considérer son contenu comme potentiel. Donc Dieu ne peut pas être le contenu immédiat de la raison, car il est quelque chose de réel, et pas seulement potentiel ou possible. C'est dans la puissance d'être qu'il nous faut d'abord découvrir la possibilité de se transformer en être. Cet être tire de la puissance sa domination sur elle-même. Auparavant, la puissance dominait l'être ; elle pouvait se transformer ou non. Maintenant elle est soumise à l'être, et se trouve en son pouvoir. Ceci est un être sans esprit, sans concept, car l'esprit est le pouvoir sur l'être. Cet être sans concept ne peut plus se trouver dans la nature, elle a déjà été prise en possession par la forme ; mais il est facile de voir que cette condition a été précédée par un être aveugle, sans limite, qui constitue son fondement en tant que matière. Or, la puissance est cette liberté, cette infinité, qui peut se transformer en être ou non, si bien que les deux opposés contradictoires en elle, l'existence et la non-existence, ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Cette seconde capacité – le pouvoir-aussi-ne-pas-se-transformer en être – est l'égale de la première aussi longtemps que la première demeure puissance. Ce n'est que lorsque ce qui est immédiatement en mesure d'être réellement se transforme en être que l'autre en est exclu. L'indifférence des deux au sein de la puissance cesse alors, car à ce moment la première possibilité pose la seconde en dehors d'elle-même. La capacité de se réaliser n'est donnée à la seconde que par l'exclusion de la première. Comme dans la puissance infinie le pouvoir-se-

transformer et le pouvoir-ne-pas-se-transformer ne s'excluent mutuellement pas, elles n'excluent pas non plus ce qui erre librement entre l'être et le non-être. Nous avons par conséquent trois puissances. Dans la première une relation directe à l'être, dans la seconde une relation indirecte, qui ne peut survenir que par l'exclusion de la première. Nous avons donc : 1) ce qui tend à l'être ; 2) ce qui tend au non-être ; 3) ce qui erre librement entre l'être et le non-être. Avant l'acte de transformation, la troisième n'est pas distincte de la puissance directe, et elle ne peut devenir un être que lorsque les deux premières se sont transformées en être. Avec ceci, toutes les possibilités sont achevées, et l'organisme interne de la raison a épuisé la totalité de ses puissances. La première possibilité n'est que celle avant laquelle il ne peut y avoir que la puissance infinie elle-même. Il y a quelque chose qui, lorsqu'elle a quitté le royaume de la possibilité, est une seule chose, mais qui, jusqu'à ce qu'elle ait décidé de le faire, est *instar omnium*, le directement imminent, donc ce qui résiste, qui offre de la résistance à l'autre qui est déterminé à la suivre. En cédant sa position, elle transfère son pouvoir à l'autre, l'élevant ainsi à la puissance. Elle va elle-même se subordonner à celle qui a été élevée à la puissance, en tant que non-être relatif. Apparaît d'abord ce qui est un pouvoir-être en un sens transitif, ce qui est donc le plus accidentel, le moins substantiel, ce qui ne peut trouver son fondement que dans ce qui suit, non dans ce qui précède. Ce n'est qu'en se subordonnant elle-même à ce subséquent, en devenant par rapport à ce dernier un non-être relatif, qu'elle obtient son fondement. Ce n'est qu'ainsi qu'elle devient quelque chose, car seule elle ne serait que perdue. La

première est la *prima materia* de toute existence, n'arrivant elle-même à une existence déterminée qu'en posant au-dessus d'elle quelque chose de plus élevé. Le second pouvoir-être n'est posé et élevé à la puissance que dans l'exclusion par le premier de sa quiétude ; ce qui en soi n'est pas encore un pouvoir-être devient, par cette négation, maintenant un pouvoir d'être. De par son originaire ne-pas-pouvoir-être-immédiatement, il est placé en tant que volonté abandonnée et calme, et œuvrera donc nécessairement en niant ce qui a été soi-même nié, et donc pour revenir à son être abandonné. Ceci ne peut se produire qu'en renvoyant le premier être de son aliénation absolue à son pouvoir-être. Nous obtenons ainsi un pouvoir-être supérieur, un être qui a été ramené à son pouvoir être, qui, en tant que plus élevé, est un être ayant le pouvoir sur lui-même. Et comme la puissance infinie ne peut s'épuiser dans le pouvoir-être immédiat, la seconde doit être le ne-pas-pouvoir-immédiatement. Mais ce qui peut être immédiatement a déjà surpassé le pouvoir ; donc la seconde puissance doit être ce-qui-ne-peut-pas-être immédiatement, l'être parfaitement pur, car seulement ce-qui-est n'est pas ce-qui-ne-peut-pas-ne-pas-être. L'être pur peut avec certitude être puissance, aussi contradictoire cela paraisse, car ce n'est pas un être réel, il n'a pas, comme ce dernier, transformé une *potentia ad actum*, mais est *actus purus*. Cela n'est pas, bien sûr, la puissance immédiate, *mais il ne s'ensuit pas qu'il ne peut pas être puissance du tout*. Il doit être niée pour pouvoir se réaliser. Il n'est donc pas puissance partout et à travers tout, mais peut devenir puissance par sa négation. Tant que ce-qui-peut-être immédiatement demeurerait simple puissance, il de-

merait dans l'être pur. Dès qu'il s'élève au-dessus de la puissance, il retranche l'être pur de son propre être de manière à devenir soi-même être. Le pur étant, nié en tant qu'*actus purus*, devient ainsi puissance. Il n'est donc pas libre de choisir, mais doit à nouveau agir pour nier sa négation. De cette manière, il peut effectivement se transformer *ab actu ad potentiam*, et ainsi se réaliser en dehors de lui-même. Le premier, l'être illimité, est le non voulu, la *hylè*, auquel est confronté le démiurge. Il n'est ainsi posé que pour être immédiatement nié par la seconde puissance. Un être limité doit prendre la place de l'être illimité, il doit être réintroduit par étapes dans le pouvoir-être, il devient alors un pouvoir qui se suffit à lui-même, et, au degré le plus élevé, consciente de lui-même. Il existe par conséquent entre la première et la seconde possibilité une masse de possibilités dérivées et de puissances médianes. Elles sont déjà le monde concret. Si la puissance qui s'est posée en dehors d'elle-même est entièrement ramenée au pouvoir, à la puissance se suffisant à elle-même, la seconde puissance quittera également la scène, car elle n'est là que pour nier la première, et se dissout elle-même dans l'acte de nier la première. Plus elle prend le dessus sur l'être opposé, plus elle se détruit elle-même. *Il n'est pas possible de s'arrêter à cette étape.* Si l'achèvement doit entrer dans l'être, une troisième puissance, à laquelle la seconde puissance transfère sa force, doit être posée à la place de l'être qui a été complètement surpassée par la seconde. Elle ne peut être ni pur pouvoir-être ni pur être, mais seulement ce qui dans le pouvoir-être est être, et qui dans la capacité d'exister est existence, la contradiction entre puissance et être étant posée en

tant qu'identité. Elle est ce qui erre librement entre les deux, l'*esprit*, une source inépuisable d'être, qui est entièrement libre et dans l'être ne cesse pas d'être puissance. Ceci ne peut pas fonctionner directement, et ne peut être réalisé que par la seconde puissance. Si maintenant la seconde est l'intermédiaire entre la première et la troisième, la troisième est posée par cette première, qui a été surpassée par la seconde. Cette troisième, qui demeure invaincue dans son être, est, posée en tant qu'esprit, ce-qui-peut-être et qui se parachève, ce qui fait qu'avec son entrée dans l'être c'est l'être parachévé qui est là. C'est dans le pouvoir de se posséder soi-même, dans l'esprit, que gît l'achèvement de la nature. Cet esprit peut donc se consacrer à un mouvement nouveau, produit consciemment, et former ainsi pour lui-même un nouveau monde intellectuel se situant au-dessus de la nature. Cette puissance, à son tour, doit être épuisée par la science, qui devient ainsi philosophie de la nature et de l'esprit.

À travers ce procès, tout ce qui n'est pas immanent dans la pensée, ce qui s'est transformé en être, est éliminé, et seule demeure la puissance qui n'a plus besoin de se transformer en être, qui n'a plus d'être en dehors de lui-même, dont le pouvoir-être constitue l'être ; l'essence qui n'est plus subordonnée à l'être, mais est son être dans sa vérité, et qui est appelé essence suprême. Ainsi la loi suprême de la pensée est accomplie, la puissance et l'acte sont ensemble dans une même essence, la pensée se suffit à elle-même et est donc *pensée libre*, et non plus sujette à un mouvement incessant et nécessaire. Là ce qui était voulu au commencement a été atteint, le concept (car concept et puissance sont identiques) se possé-

dant à lui-même qui, parce qu'il est seul de son espèce, a un nom particulier et qui, parce que c'est ce qui était voulu dès le début, est donc appelé Idée. Car celui qui dans la pensée n'est pas astreint au résultat et dont la philosophie n'est pas consciente de son dessein, *est comme ce peintre qui continuerait simplement à peindre, laissant surgir ce qui le voudrait bien.*

Schelling nous a communiqué le contenu de sa philosophie négative jusqu'à ce point, et ces extraits suffisent parfaitement pour reconnaître le caractère fantastique et illogique de son mode de pensée. Il n'est plus capable de se mouvoir dans la pensée pure, ne serait-ce que brièvement. À tout moment les fantômes les plus fabuleux, les plus bizarres, traversent son chemin, si bien que les grands chevaux conduisant son attelage se cabrent de crainte, et que lui-même oublie son but pour courir après ces fantômes. On peut voir au premier coup d'œil que les trois puissances, lorsqu'elles sont réduites à leur pur contenu spirituel, ne sont rien d'autre que les trois éléments du processus du développement hégélien par la négation – distinguées et figées dans leur séparation que par une *philosophie consciente de ses buts* en accord avec cette intention. C'est un triste spectacle de regarder Schelling rabaisser la pensée, depuis son éther aérien et pur jusqu'à la région de la perception sensorielle, abattre de sa tête la vraie couronne d'or et la faire tituber, enivrée par les brumes et les brouillards d'une atmosphère inhabituelle et romantique, jusqu'à en faire une couronne de papier doré, objet de raillerie des gamins des rues. Ces dites puissances ne sont plus du tout des pensées, ce sont des formes nébuleuses et fantastiques dans lesquelles les traits des trois hypostases divines brillent déjà clairement à

travers le voile nuageux qui les enveloppe mystérieusement. En effet, elles ont déjà une certaine conscience d'elles-mêmes : l'une « penche » vers l'être, l'autre vers la non-existence, la troisième « erre librement » entre les deux. Elles « offrent leur place à l'autre », elles ont « des positions diverses », elles « s'évincent l'une l'autre », elles « résistent », elles se combattent entre elles, elles « cherchent à se nier », elles « agissent » et « font des efforts », etc. Une fois de plus, cette étrange sensualisation de la pensée naît d'une mécompréhension de la logique hégélienne. Cette puissante dialectique, cette force intérieure pressante qui pousse constamment les catégories individuelles de la pensée, comme si elle était la mauvaise conscience de leur imperfection et de leur incomplétude, à des développements et des renaissances toujours nouveaux jusqu'à ce qu'elles émergent une dernière fois du tombeau de la négation comme Idée absolue dans une splendeur impérissable et immaculée, Schelling n'a pas pu s'en saisir autrement que comme conscience de soi des catégories individuelles, alors qu'en fait il s'agit de la conscience de soi de l'universel, de la pensée, de l'Idée. Il veut élever le langage de l'émotion à un langage absolument scientifique sans nous avoir au préalable montré la pensée pure dans un langage qui serait le seul à lui convenir. Par ailleurs, il est tout aussi incapable de saisir le concept de l'être dans sa complète abstraction, comme il le montre en utilisant constamment en tant que synonymes les concepts d'être et d'étant. L'être n'est pensable pour lui qu'en tant que matière, que *hylè*, que chaos sauvage. De plus, nous en avons déjà maintenant plusieurs de ces matières : un « être illimité », un « être contenu », un « être pur »,

un « être logique », un « être réel », un « être laissé », et plus tard nous aurons encore à leur adjoindre un « être imprévisible » et un « être contraire ». Il est amusant de voir comment ces êtres différents se heurtent et se repoussent les uns les autres, comment la puissance n'a pour choix que celui de se perdre dans cette masse chaotique ou de demeurer un fantôme vide. Ne me dites pas que uniquement dû au langage imagé. Au contraire, cette pensée onirique gnostico-orientale, qui conçoit toute détermination de pensée soit en tant que personnalité soit en tant que matière, est à la base de tout le processus. Ôtez cette manière de voir les choses et tout s'écroule. Même les catégories de base, la puissance et l'acte, proviennent d'une époque de confusion, et Hegel eut tout à fait raison lorsqu'il rejeta ces catégories brumeuses hors de la logique. Schelling rend la confusion encore plus grande, lorsqu'il emploie les oppositions selon son bon plaisir pour les catégories hégéliennes suivantes : être-en-soi et être-pour-soi, idéalité et réalité, force et manifestation, possibilité et réalité, et dans tout cela la puissance est, de surcroît, une essence séparée, à la fois sensible et supra-sensible. La principale signification que Schelling lui donne est néanmoins celle de la possibilité, et nous avons ainsi une philosophie fondée sur la possibilité. De ce point de vue, Schelling appelle à juste titre sa science de la raison « non-excluante », car en fin de compte tout est possible. Mais il s'agit que la pensée fasse preuve de sa valeur par sa force intérieure, afin de devenir réelle. Les Allemands vont rendre grâce pour une philosophie qui va les mener sur une route raboteuse dans le Sahara infiniment ennuyeux de la possibilité, sans rien leur donner de réel à man-

ger et à boire, et sans les conduire à nul autre but que là où, selon elle, le monde lui est attaché par quelques clous.

Mais prenons la peine de suivre nous-mêmes la route à travers le néant. Schelling dit : l'essence est pour le concept, l'être pour la connaissance. La raison est la puissance infinie de la connaissance, son contenu la puissance infinie de l'être, ainsi qu'il est dit plus haut. Mais voilà maintenant qu'il se met soudain à connaître effectivement la puissance infinie de l'être avec la puissance de la connaissance. Peut-il le faire ? Non, la connaissance est acte, à l'acte correspond l'acte, « à la connaissance correspond une être », donc à la connaissance réelle ci-dessus correspond l'être actuel, réel. Donc, contre sa volonté, la raison aurait à connaître l'être réel, et bien que nous efforçant de demeurer sur la haute mer de la possibilité nous serions aussitôt rejetés sur les rivages honnis de la réalité.

Mais, nous objectera-t-on, la puissance de l'être n'est reconnue qu'après sa transformation, qui est certainement logique. Schelling lui-même dit en effet que l'être logique et la puissance de l'être, le concept et la puissance, sont identiques. Lorsque par conséquent la puissance de la *connaissance* se transforme réellement en acte, la puissance de l'*être* ne peut alors se contenter d'une transformation prétendue, fictive. Si la puissance de l'être n'accomplit pas réellement la transformation, elle demeure puissance, elle ne peut pas être connue par la raison, et n'est donc pas le « contenu nécessaire de la raison », mais, au contraire, l'irrationnel absolu.

À moins que Schelling ne veuille nommer l'activité que la raison applique à son contenu non pas connaissance, mais peut-être conception ? La raison devrait alors être la puis-

sance infinie de la conception, car dans sa propre science elle ne pourrait jamais être connue.

D'un côté, Schelling exclut l'existence de la raison ; de l'autre, il la rend à la raison grâce à la connaissance. La connaissance est pour lui l'unité du concept et de l'existence, du logique et de l'empirique. D'où les contradictions dans lesquelles nous tombons. Comment fonctionnent-elles ?

La raison est-elle donc la *puissance* infinie de la connaissance ? L'œil est-il la puissance du fait de voir ? L'œil, même fermé, continue de voir, il voit encore les ténèbres même s'il croit ne rien voir. Seul l'œil malade, l'aveugle guérissable, est la puissance du fait de voir sans être acte ; seule la raison sous-développée ou momentanément confuse n'est que la puissance de la connaissance. Mais n'est-il pourtant pas plausible d'entendre la raison en tant que puissance ? Elle l'est aussi, et non seulement en tant que possibilité, mais comme une force absolue, une nécessité de la connaissance. Elle doit cependant se manifester elle-même, elle doit connaître. La séparation de la puissance et de l'acte, de la force et de la manifestation, n'appartient qu'à la finitude ; dans l'infini, la puissance est en elle-même son propre acte, la force sa propre manifestation. Car l'infini n'admet aucune contradiction en lui-même. Si la raison est maintenant la puissance infinie, alors, par la vertu de cette infinité, elle est aussi acte infini. Sinon la puissance elle-même serait conçue en tant que finie. C'est déjà le cas dans la conscience naïve. La raison qui ne se soumet pas à la puissance de la connaissance est appelée déraison. Seule la raison qui s'éprouve réellement par la connaissance est appelée raison, seul l'œil qui voit vraiment

est un œil véritable. Ici la contradiction entre la puissance et l'acte se perçoit d'emblée comme soluble et en dernier ressort vide, et cette solution est un triomphe de la dialectique hégélienne sur l'étroitesse de Schelling, qui n'a jamais surmonté cette contradiction ; car même là où la puissance et l'acte sont supposés coïncider avec l'idée, ce n'est qu'une assertion, et l'écoulement des deux déterminations l'une dans l'autre n'est pas démontré.

Mais lorsque Schelling dit : la raison est conception, et puisque la conception est puissance, c'est la puissance de connaître, qui ne devient connaissance réelle que lorsqu'elle trouve quelque chose de réel à connaître ; par ailleurs, dans la pure science de la raison, où elle est concernée par la puissance de l'être, la raison ne dépasse pas la puissance de la connaissance et ne fait que concevoir – alors personne, même en dehors de la discussion ci-dessus à propos de la puissance et de l'acte, ne niera que l'objectif de la puissance de la connaissance est de devenir réellement connaissance, et qu'elle n'est rien aussi longtemps qu'elle ne le fait pas. Il en découle que le contenu de la pure science de la raison est creux, vide, inutile, et que la raison, lorsqu'elle atteint son objectif et connaît réellement, devient déraison. Si Schelling admet que l'essence de la raison est la déraison, je n'ai, bien sûr, rien à dire de plus.

Ainsi, dès le début, Schelling s'est tellement empêtré dans ses puissances, ses transitions et ses correspondances, que la seule issue permettant de sortir de la confusion entre l'être logique et réel, et à laquelle il se refuse, est la reconnaissance d'une méthode de pensée autre que la sienne. Mais poursuivons.

De cette manière, la raison est maintenant censée concevoir le contenu de tout être réel et prendre une attitude *a priori* envers lui ; elle n'est pas supposée prouver que quelque chose existe, mais que si quelque chose existe, elle doit être de telle ou telle nature, s'opposant ainsi à l'assertion de Hegel selon laquelle l'existence réelle est donnée avec la pensée. Ces déclarations sont à nouveau tout à fait confuses. Il n'est arrivé ni à Hegel ni à qui que ce soit d'autre de vouloir prouver l'existence de quoi que ce soit sans prémisses empiriques ; il prouve simplement la nécessité de ce qui existe. Ici, Schelling comprend la raison tout aussi abstraitement qu'il comprenait auparavant la puissance et l'acte, et se trouve par conséquent amené à lui assigner une existence antérieure à celle du monde et séparée de toute autre existence. La conclusion de la philosophie moderne, qui faisait du moins partie des prémisses de la philosophie antérieure de Schelling, et dont Feuerbach fut le premier à nous rendre conscient dans toute sa rigueur, est qu'il n'est pas possible pour la raison d'exister autrement que comme esprit, et que l'esprit ne peut exister qu'avec et dans la nature, et ne mène pas, pour ainsi dire, une vie à part, en dehors d'elle, Dieu sait où. Schelling lui-même admet ceci lorsqu'il décrit comme but de l'immortalité individuelle non pas la libération de l'homme hors de la nature, mais le juste équilibre des deux ; de même lorsqu'il dit plus loin du Christ qu'il ne s'est pas *dissout dans l'univers*, mais s'est élevé en tant qu'homme à la droite de Dieu. (Donc, en fin de compte, les deux personnes divines restantes ont dû se dissoudre dans l'univers ?). Mais si la raison existe, alors sa propre existence est la preuve de l'existence de la nature. Il y

a donc une nécessité que la puissance de l'être se transforme immédiatement en acte d'être. Ou, pour employer une phrase très terre-à-terre, intelligible même sans Feuerbach et Hegel : tant que l'on fait abstraction de toute existence, on ne peut pas en parler. Mais si l'on s'appuie sur quelque chose d'existant, il est, bien sûr, possible d'en partir pour aboutir à d'autres choses qui, toutes les conclusions étant correctement tirées, doivent également exister. Si l'existence des prémisses est admise, l'existence des conclusions relève de la raison. Maintenant, la base de toute philosophie est l'existence de la raison. Cette existence est prouvée par son activité (*cogito, ergo sum*). Si par conséquent on se fonde sur l'existence de la raison, l'existence de toutes ses conséquences en découle d'elle-même. Que l'existence de la raison soit présupposée, cela aucun philosophe ne l'a encore contesté. Si Schelling ne veut cependant pas reconnaître une telle présupposition, il se retranche complètement en dehors de la philosophie. Ainsi Hegel a pu prouver l'existence de la nature, à savoir qu'elle est une conséquence nécessaire de l'existence de la raison. Mais Schelling, qui veut frayer sa propre voie dans une immanence de la pensée abstraite et vide, oublie que toutes ses opérations sont évidemment fondées sur l'existence de la raison, et pose la ridicule exigence selon laquelle la raison réelle ne devrait avoir que des résultats irréels, purement logiques, qu'un pommier réel ne produise que des pommes logiques, potentielles. Un tel pommier est habituellement appelé stérile - Schelling dirait : la puissance infinie d'un pommier.

Si donc les catégories de Hegel sont désignées non seulement comme les modèles selon lesquels, mais aussi les forces

génératrices par lesquelles les choses de ce monde ont été créées, cela ne signifie rien d'autre que ceci, qu'elles expriment le contenu pensé du monde et sa conséquence nécessaire à partir de l'existence de la raison. Schelling, par ailleurs, prend réellement la raison pour quelque chose qui pourrait également exister en dehors de l'organisme du monde, et situe ainsi son vrai royaume dans l'abstraction creuse et vide, dans l'« éon d'avant la Création du monde », lequel, fort heureusement, n'a pourtant jamais existé et dans lequel la raison ne s'est jamais trouvée ni même sentie heureuse. Mais nous voyons ici comment les extrêmes se rencontrent : Schelling ne peut pas saisir la pensée concrète et la mène à l'abstraction la plus vertigineuse, qui lui apparaît d'emblée à nouveau comme une image sensible, de telle sorte que c'est précisément cette confusion d'abstraction et de représentation qui constitue la caractéristique de la méthode de pensée scolastico-mystique de Schelling.

Nous en avons de nouvelles preuves lorsque nous nous tournons vers l'exposition du contenu de la « philosophie négative ». La puissance de l'être sert de base. La caricature de la dialectique hégélienne est évidente. La puissance peut effectuer une transformation, mais elle peut aussi s'en dispenser, comme elle le souhaite. Ainsi, dans l'alambic de la raison, les deux éléments chimiques, l'être et le non-être, sont séparés de la puissance neutre. S'il était seulement possible de ramener l'économie de la puissance à la saine raison, c'est ici que se montrerait un élément dialectique, et Schelling semble deviner que l'essence de la puissance est la nécessité de la transformation, et que la puissance est seulement abstraite à

partir de l'acte réel. Mais non, il s'engouffre toujours plus dans l'abstraction unilatérale. Il laisse la puissance accomplir une transformation d'essai, et découvre la grande idée qu'après cette transformation elle a perdu la possibilité de *ne pas* l'accomplir. En même temps il découvre une troisième chose dans la puissance, la possibilité de ne faire ni l'un ni l'autre et d'errer librement entre les deux. Ces trois possibilités ou puissances, est-il dit, incluent elles-mêmes tout contenu rationnel, tout être possible.

La possibilité d'être devient l'être réel. Ainsi se voit nié la seconde possibilité, celle de pouvoir aussi ne pas être. Cherchera-t-elle à se reconstituer ? Comment peut-elle le faire, vu qu'elle n'est même pas sumise à la simple négation dans le sens hégélien, mais est complètement détruite, réduite à néant, à un non-être si radical qu'il ne peut survenir que dans la philosophie de la possibilité ? Fracassée, engloutie, dévorée, comment cette possibilité pourrait-elle encore avoir la force de se reconstituer ? Car non seulement la seconde possibilité, mais même la puissance primordiale, le sujet, dont cette seconde possibilité ne constitue qu'un simple prédicat, est niée, et donc non seulement la dernière, mais aussi la première, la puissance primordiale, doit chercher à se reconstituer. Mais telle ne peut pas du tout être son intention – pour coller à la manière de voir les choses de Schelling –, car elle devait savoir *a priori* qu'en devenant acte elle se nierait elle-même en tant que puissance. Une telle reconstitution ne peut avoir lieu que lorsque des *personnes*, et non des catégories, se nient elles-mêmes. Seule une mécompréhension sans limite, une monstrueuse rage de défigurer, pouvait déformer de ma-

nière aussi insensée le principe de la dialectique de Hegel qui constitue ici clairement le fondement. Le caractère non dialectique de la façon dont tout le processus est ici conduit peut aussi être démontré ainsi : si les deux côtés sont de forces égales au sein de la puissance, alors, sans impulsion extérieure, elle décide de ne pas faire de transformation du tout, et l'ensemble reste comme il est. Alors, bien sûr, l'ensemble du processus ne pourrait pas se dérouler, et Schelling ne saurait pas de quoi faire dériver les archétypes du monde, de l'Esprit et de la Sainte Trinité. On ne voit pas ainsi la nécessité du tout, et la raison pour laquelle la puissance quitte sa merveilleuse paix potentielle, se soumet à l'être etc., demeure obscure, et le processus entier repose dès le début sur l'arbitraire. Si ceci se passe dans la pensée « nécessaire », qu'est-ce qui ne se produirait pas alors dans la pensée « libre » ! Mais c'est pourtant bien ainsi : la transformation doit demeurer arbitraire, car autrement Schelling devrait admettre la nécessité du monde, et cela n'entre pas dans le cadre de son positivisme. Mais c'est là une nouvelle preuve que la puissance n'est puissance qu'en tant qu'acte, mais sans acte elle n'est qu'une absurdité creuse et vide, dont même Schelling ne peut se contenter. Car avec une puissance vide il reste sans contenu ; celui-ci n'apparaît que lorsque la puissance devient acte, et ainsi, contre sa volonté, il doit reconnaître la fausseté de l'opposition entre la puissance et l'acte.

Revenons encore une fois à la seconde puissance, dont Schelling fait la chose la plus merveilleuse. Nous avons vu ci-dessus comment elle était niée et réduite à rien. Maintenant, Schelling dit encore : puisque la première est le pouvoir-être,

elle est ainsi son contraire, tout sauf le pouvoir-être, elle est donc l'être entièrement pur, « *actus purus* » ! Ceci, toutefois, doit avoir existé dans la puissance primordiale, mais comment est-ce arrivé ? Comment ce qui est « réticent à être, enclin au non-être », etc., devient-il soudain un pur être ? Comment le « pur être » diffère-t-il de l'« être sans limite » ? Comment se fait-il que pour ce qui peut ne pas être il n'y a pas d'autre possibilité que de devenir l'étant ? Nous n'obtenons là-dessus aucune réponse à cela. Au lieu de cela, on nous assure que la seconde puissance ramène la première, qui est devenue sans limite, à l'état de potentialité, et ce faisant se reconstitue – tout en se détruisant elle-même ! Qui peut comprendre cela ? Plus encore, ce processus de réduction est fixé dans ses degrés par les degrés de la nature. Que la nature en soit le résultat est incompréhensible. Pourquoi, par exemple, l'être sans limite est-il la *hylè* ? Parce que Schelling a pensé à la *hylè* dès le début et a œuvré dans ce but ; sinon cet être pourrait avoir un tout autre contenu sensible ou spirituel. Que les degrés de la nature doivent être conçus en tant que puissances n'est également pas concevable. De cette manière, ce qui est le plus mort, l'inorganique, devrait aussi être ce qui possède le plus haut degré d'être, et l'organique plutôt ce qui peut être ; mais on ne peut considérer cela que comme une image mystique dans laquelle tout contenu de pensée a sombré.

Maintenant, plutôt que de considérer la troisième puissance, l'Esprit – car une fois de plus nous pouvons voir que Schelling y tendait dès le départ – en tant que degré quantitativement le plus élevé de la première qui a été surpassé par la seconde, et dans laquelle, simultanément, s'opère un chan-

gement qualitatif, Schelling, à nouveau, ne sait pas de quoi la faire dériver. « La science regarde autour d'elle, à la recherche d'une troisième ». « On ne peut pas s'arrêter là ». « À la place de l'être surpassé par la seconde puissance, il faut en poser une troisième ». Telles sont les formules magiques avec lesquelles il conjure l'*Esprit*. Nous apprenons maintenant comment cet Esprit, qui a fait son entrée par *generatio primitiva*, est créé. Si nous pensons à la nature, il est bien sûr évident, étant données ces prémisses, que l'Esprit doit être compris comme le pouvoir-être se possédant lui-même (et pas le simple pouvoir), ce qui, bien sûr, est déjà très mauvais. Mais si nous faisons abstraction de cette nature future et qui n'advientra peut-être jamais, si nous en restons aux puissances pures, quoi qu'on fasse, il est impossible de saisir que la première puissance, qui a été ramenée à la capacité d'être par la seconde, puisse être autre chose que la puissance primordiale. Schelling semble bien avoir pressenti chez Hegel la profondeur de la médiation qui est passée par la négation et l'opposition, mais il ne peut l'imiter. Avec lui il y a deux choses, indifférentes l'une à l'autre, l'une qui repousse l'autre, ce sur quoi la seconde reconquiert sa place et ramène la première à sa position initiale. Rien d'autre que le retour à l'état initial ne peut se produire. Mieux encore, si la première est assez forte pour repousser la seconde, où la seconde trouve-t-elle soudain la force, après une défense sans succès, de reprendre l'offensive et de chasser la première ? Je ne veux rien dire du tout sur la malheureuse définition de l'Esprit ; elle se réfute elle-même en même temps que tout le processus dont elle est le résultat.

Ainsi nous aurions fort heureusement fini maintenant de traverser cet ainsi nommé processus de développement et nous pourrions passer à autre chose si Schelling, après avoir placé en dernier lieu l'Esprit qui concluait le tout, ne nous avait pas réservé la perspective d'un monde nouveau, intellectuel, au sommet duquel il place ce qu'il appelle l'Idée. Comment Schelling, *après* la nature concrète et l'esprit vivant, peut-il maintenant produire l'Idée abstraite (dans cette position, elle ne peut en effet être qu'abstraite), cela est complètement incompréhensible, et Schelling aurait dû le justifier, puisqu'il rejette la position contraire de l'Idée hégélienne. Il y arrive avec sa manie de placer tout simplement l'Absolu à la fin de la philosophie, et parce qu'il ne peut comprendre comment Hegel y est réellement parvenu. Pourtant l'Absolu est l'esprit conscient de lui-même, et ceci doit bien être également ce qu'est l'Idée de Schelling ; mais, selon Schelling, cet Absolu doit être un postulat à la fin de la philosophie négative. Il y a là à nouveau une contradiction. Puisqu'elle n'a rien à voir avec la réalité, l'histoire ne peut pas entrer dans cette philosophie ; celle-ci est par ailleurs la philosophie de l'esprit, dont le couronnement est la philosophie de l'histoire mondiale ; de plus, la science négative est supposée « épuiser cette dernière possibilité d'un processus se déroulant consciemment » (qui ne peut être que l'histoire). Où cela nous amène-t-il ? Ce qui est au moins sûr, c'est que si Schelling avait une philosophie de l'histoire, l'esprit conscient de lui-même ne lui apparaîtrait pas comme un postulat, mais comme un résultat. L'esprit conscient de lui-même est néanmoins très loin d'être le concept du Dieu personnel, comme Schelling le prétend pour l'Idée.

Après que Schelling ait accompli tout cela, il proclama qu'il s'était efforcé il y a quarante ans de donner une présentation cohérente de la science ainsi présentée. La philosophie de l'identité, dit-il, a uniquement été conçue en tant que cette philosophie négative. Sa montée lente et graduelle au-dessus de Fichte a été, pour le moins en partie, intentionnelle : « Il avait souhaité éviter toute transition abrupte, pour garder la continuité du développement philosophique, et avait même caressé l'espoir de tirer peut-être un peu plus tard Fichte lui-même de son côté. » Comme si nous ne connaissions pas les dires de Hegel cités plus haut et comme si nous ne savions pas combien peu Schelling se connaissait lui-même. Le sujet, qui dans la philosophie de l'identité comprenait en lui-même tout contenu positif, est maintenant déclaré en tant que puissance. Déjà dans cette philosophie, les degrés de la nature doivent être, vis-à-vis des étants relatifs qui s'élèvent de degré en degré, eux-mêmes des potentialités supérieures et doivent être, vis-à-vis des puissances qui leur sont supérieures, eux-mêmes des étants relatifs, de telle sorte que ce qui est appelé là sujet et objet devient ici le pouvoir-être et l'étant, jusqu'à ce que surgisse ce qui n'est plus un être relatif, le « Super-être » absolu, l'identité, et non la simple indifférence de la pensée et de l'être, de la puissance et de l'acte, du sujet et de l'objet. Cependant tout dans cette philosophie, selon Schelling, aurait été dit « sous la présupposition de la science pure de la raison », et la pire mécompréhension aurait été que le tout ait été pris pour un processus non pas simplement logique mais également réel, et que l'on pouvait penser que cette philosophie avait été déduite d'un principe vraie en lui-même, et qu'était

vrai tout ce qui s'ensuivait. Ce n'est que lorsque cette philosophie eut atteint ses conclusions que l'être, qui n'était plus capable de s'extérioriser lui-même, demeura fixé dans sa pure splendeur et vit la nature et l'esprit au-dessous, comme un trône sur lequel il avait été élevé. Mais malgré tout ce sublime, ce n'était là rien de plus qu'une construction de la pensée qui ne peut être transformée en un processus réel que par un renversement complet.

Laissons ouverte pour le moment la question de savoir si cette présentation de la philosophie de l'identité n'a pas été adaptée aux positions actuelles de Schelling, si quarante ans plus tôt il se souciait aussi peu que maintenant de la réalité de ses pensées, et s'il n'aurait pas mieux valu écarter la « plus grande mécompréhension » par deux mots, ce qui aurait aisément pu être fait, plutôt que de se cantonner dans un silence supérieur. Allons directement au jugement de l'homme qui a « poussé » Schelling « hors de sa place », sans que ce dernier ait été capable jusque là de « nier ce qui l'a nié ».

Schelling dit que Hegel, alors que presque tout le monde ne comprenait que mal et superficiellement la philosophie de l'identité, a sauvé sa pensée fondamentale et l'a reconnue jusqu'au bout, comme l'indiquent ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Hegel s'est trompé en prenant la philosophie de l'identité pour la philosophie absolue, et en ne reconnaissant pas qu'il y avait des choses qui allaient au-delà d'elle. Sa limite était le pouvoir-être ; il alla au-delà et engloba l'être dans son domaine. Son erreur fondamentale était de vouloir transformer la philosophie de l'identité en un système existentiel. Il croyait que la philosophie de l'identité avait pour

objet l'Absolu non simplement selon l'essence, mais selon l'existence. En y introduisant l'existence, il quitte la sphère du développement de la raison pure. Il est donc conséquent lorsqu'il fonde sa science sur l'être pur, en niant ainsi la primauté de l'existence. Il advint ainsi qu'il ne fut immanent que dans le non-immanent, car l'être est ce qui n'est pas immanent dans la pensée. Il affirme, par ailleurs, qu'il a démontré l'Absolu par la logique. Il obtiendrait ainsi l'Absolu deux fois, à la fin de la logique, où il est exactement aussi déterminé qu'à la fin de la philosophie de l'identité, et à la fin de l'ensemble du processus. Cela montre donc que la logique ne doit pas être conçue comme la première part du développement, mais devrait plutôt se répandre dans le processus entier. Hegel définit la logique comme une science subjective dans laquelle la pensée est seule avec elle-même, avant et en dehors de toute réalité. Et pourtant la pensée est supposée avoir l'Idée *effective*, réelle pour point terminal. Alors que, dans ses premiers pas, la philosophie de l'identité se situe dans la nature, Hegel rejette la nature hors de la logique et la déclare ainsi illogique. Mais les concepts abstraits de la logique de Hegel n'appartiennent justement pas au commencement de la philosophie. Ils ne peuvent y entrer que lorsque la conscience a absorbé toute la nature, car ils sont de simples abstractions de la nature. Il ne peut donc pas être question de logique objective chez Hegel, car là précisément où la nature, l'objet, commence, la logique cesse. Donc dans la logique l'Idée est dans le devenir, mais uniquement dans la pensée du philosophe. Sa vie objective ne commence que lorsqu'elle est arrivée à la conscience. Mais en tant qu'existant réellement, elle est déjà

à la fin de la logique – il n'est donc pas possible d'aller au-delà avec elle. Car l'Idée en tant que sujet-objet absolu, en tant qu'idéel-réel, est achevée en elle-même et incapable de progrès ultérieur. Comment alors peut-elle encore passer dans l'autre, dans la nature ? Il devient clair ici que dans la science pure de la raison il ne peut pas être question d'une nature réellement existante. Ce qui concerne l'existence réelle doit être précisément réservé à la philosophie positive.

L'erreur de cet exposé repose principalement sur la croyance naïve selon laquelle Hegel n'aurait pas dépassé le point de vue de Schelling, pire : qu'il l'aurait mal compris. Nous avons vu qu'en dépit de ses tentatives Schelling n'aurait su échapper à l'existence, raison pour laquelle il n'est guère besoin de justifier Hegel de ne pas avoir énoncé cette idéalité abstraite. Quand bien même Schelling aurait pu s'en tenir à la puissance pure, sa propre existence aurait dû le convaincre que la puissance avait effectivement opéré la transformation, et donc que toutes les conséquences de l'être purement logique appartenaient désormais au réel, autrement dit : que l'« Absolu » existe. Après cela, pourquoi a-t-il encore besoin de la philosophie positive ? Si l'Absolu logique découle du monde logique, l'Absolu existant découle du monde existant. Mais que Schelling ne puisse s'en satisfaire, qu'il assume dès lors et de surcroît une philosophie positive de la foi, montre avec quelle force l'existence empirique, extra-mondaine de l'Absolu contredit toute raison, et avec quelle force Schelling lui-même le ressent. Parce que Schelling cherche à présent à rabaisser à son propre niveau l'Idée hégélienne qui se situe infiniment plus haut que l'Absolu de la philosophie de l'Iden-

tité – puisque c'est bien ce que l'autre ne fait que prétendre être –, il ne peut saisir le rapport de l'Idée avec la nature et l'esprit. Une fois de plus, Schelling conçoit l'Idée comme un être extra-mondain, comme un Dieu personnel, chose à laquelle Hegel n'aurait jamais songé. Pour Hegel, la réalité de l'Idée n'est rien d'autre que : la nature et l'esprit. C'est aussi pour cette raison que Hegel ne pose pas deux fois l'Absolu. À la fin de la logique, l'Idée est présente en tant qu'idéal-réel, et pour cela même, bien entendu, elle est aussi nature. Si elle n'est exprimée qu'en tant qu'Idée, elle n'est qu'idéelle, elle n'existe que logiquement. L'Absolu idéal-réel, accompli en soi, n'est rien d'autre que l'unité de la nature et de l'esprit dans l'Idée. Néanmoins, Schelling conçoit toujours l'Absolu en tant que Sujet absolu, car, bien que chargé du contenu de l'objectivité, il n'en reste pas moins Sujet sans devenir objet, c'est-à-dire que l'Absolu n'est réel pour lui que sous la forme du Dieu personnel. Qu'il le laisse donc totalement en dehors et s'en tienne à la définition pure du concept où la personnalité n'entre pas en jeu. Aussi l'Absolu n'est-il pas réel en dehors de la nature et de l'esprit. S'il l'était, tous deux seraient évidemment superflus. S'il s'agissait donc, dans la logique, des définitions idéelles de l'Idée en tant que réelle dans la nature et dans l'esprit, il en va désormais de cette réalité même, de la démonstration de ces définitions dans l'existence : ce qui constitue à la fois l'épreuve finale et l'étape la plus élevée de la philosophie. Ainsi, une progression hors de la logique est en fait non seulement possible mais aussi nécessaire, et, dans l'esprit infini, conscient de lui-même, cette avancée même fait retour à l'Idée. Nous pouvons donc voir la nullité

des assertions de Schelling d'après lesquelles Hegel déclarerait la nature illogique (ce que Schelling, soit dit en passant, reprend sur-le-champ en ce qui concerne le monde entier), que le développement logique, nécessaire et autonome de sa pensée serait « science subjective et que la logique objective ne pourrait en aucun cas exister, puisque ce serait sa philosophie de la nature et que cette philosophie a été rejetée hors de la logique ». Comme si l'objectivité de la science consistait à observer un objet *extérieur* en tant que tel ! Si Schelling qualifie la logique de subjective, il n'y a aucune raison pour ne pas qualifier aussi la philosophie de la nature de subjective, car le même sujet qui pense ici pense également là-bas, peu importe, bien entendu, le contenu à l'étude. Toutefois la logique objective de Hegel ne développe pas les pensées, elle les *laisse* se développer *elles-mêmes*, et le sujet pensant, en tant que simple spectateur, est tout à fait contingent.

Passant alors à la philosophie de l'esprit, Schelling procède à partir d'énoncés selon lesquels la philosophie de Hegel est en guerre avec ses inclinations et ses préjugés personnels. L'aspect religio-philosophique du système de Hegel lui donne l'occasion de mettre en relief certaines contradictions entre prémisses et conclusions, mais qui ont été découvertes et reconnues depuis longtemps déjà par la jeune école hégélienne. Il rapporte ainsi de manière tout à fait juste que cette philosophie se veut chrétienne, ce à quoi, pourtant, rien ne l'oblige ; si elle conservait son attitude originale en tant que science de la raison, elle porterait sa vérité en elle-même. – Pour conclure ses remarques, il admet alors l'affirmation de Hegel selon laquelle l'art, la religion et la philosophie sont les

formes ultimes d'accomplissement de l'Absolu. Mais puisque l'art et la religion transcendent la science pure de la raison, cette philosophie – et c'est ce qu'il considère être le moment dialectique de l'affirmation – devrait également y parvenir pour devenir une seconde philosophie, différente de la précédente. Mais où Hegel le dit-il ? À la fin de la *Phénoménologie*, où il a toute la logique devant lui comme seconde philosophie. Toutefois la phénoménologie – et c'est ici tout le contraire de l'interprétation de Schelling – n'a jamais été la science pure de la raison, mais uniquement la voie qui y conduit, l'élévation de la conscience empirique, sensorielle, au niveau de la science pure de la raison. Ce n'est pas la conscience logique, mais la conscience phénoménologique, qui trouve ces trois formes devant elle comme ultimes « possibilités de s'assurer de l'existence du sur-être absolu ». La conscience logique, libre, voit des choses tout à fait différentes, mais dont il est inutile de se préoccuper pour l'instant ; elle *contient* déjà l'Absolu en elle.

Ainsi, le pas difficile aura été franchi et l'apostasie de la raison pure, ouvertement prononcée. Depuis les scolastiques, Schelling est le premier à avoir osé faire ce pas ; car Jacobi et ses semblables ne comptent pas, dans la mesure où ils ne reflètent leur époque que sous certains aspects, jamais dans sa plénitude. Pour la première fois en cinq cents ans, un héros de la science se lève et déclare que la science est au service de la foi. Il l'a soutenu – qu'il en paie les conséquences. Mais nous ne pouvons qu'être heureux de ce qu'un homme qui incarnait son temps comme nul autre, par lequel son siècle est parvenu à la conscience de soi, que cet homme donc, soit

aussi reconnu par Schelling comme la fine fleur de la science de la raison. Que celui qui croit en l'omnipotence de la raison prenne à cœur le témoignage d'un ennemi.

Schelling décrit la philosophie positive comme suit : elle ne dépend en rien de la philosophie négative et ne saurait débiter par la fin de celle-ci comme quelque chose d'existant, mais elle doit d'abord démontrer par elle-même l'existence. La fin de la philosophie négative dans la philosophie positive n'est pas un principe, mais une tâche. Le commencement de la philosophie positive est absolu par lui-même. Il n'y a jamais eu unité des deux philosophies, pas plus qu'on ne saurait parvenir en supprimant l'une ou en conjuguant les deux. Il est même possible de démontrer qu'elles ont toujours été toutes deux en conflit. (Commence ici la tentative d'une telle démonstration depuis Socrate jusqu'à Kant, chez qui l'empirisme et l'apriorisme se veulent encore fortement séparés. Passons, puisque cela reste sans résultat). Or, la philosophie positive n'est pourtant pas pur empirisme, et encore moins d'un genre fondé sur l'expérience intérieure, mystico-théosophique ; elle a son principe dans ce qui n'arrive ni dans la pensée pure, ni dans l'expérience, mais dans le transcendantal absolu, qui va au-delà de toute expérience et de toute pensée et qui les précède toutes deux. Aussi le commencement ne saurait-il être un *prius* relatif, comme dans la pensée pure où la puissance a sa transformation devant elle, mais le *prius* absolu, de manière à ce que nous procédions non pas du concept à l'être, mais de l'être au concept. Cette transition n'est pas nécessaire comme la première, mais elle est la conséquence d'un acte libre qui dépasse l'être et se voit démontrée

empiriquement *a posteriori*. Car, s'il n'importe pas à la philosophie négative – qui repose sur la consistance logique – qu'il y ait un monde et que ce monde corresponde à sa construction, la philosophie positive, quant à elle, progresse grâce à la pensée *libre* et doit donc trouver sa confirmation dans l'expérience, dont elle doit garder la cadence. Si la philosophie négative est pur apriorisme, la philosophie positive est un empirisme *a priori*. Puisque l'on présuppose en elle une pensée libre, c'est-à-dire une pensée avec volonté, ses preuves ne sont également valables que pour les volontaires et les « sages ». Il ne faut pas seulement la comprendre, aussi *vouloir* sentir sa puissance. Si la révélation fait également partie des objets de l'expérience, alors elle appartient autant à la philosophie positive qu'à la nature et au genre humain, et n'a donc pas d'autre autorité envers cette philosophie qu'envers quoi que ce soit d'autre. Ainsi, de l'astronomie, par exemple : les mouvements des planètes sont effectivement des autorités auxquelles les calculs doivent correspondre. Si l'on affirme que sans révélation antérieure la philosophie ne serait pas parvenue à ce résultat, c'est exact en un sens, certes, mais à présent, la philosophie l'atteint aussi par elle-même. C'est comme les gens qui, après avoir distingué de petites étoiles fixes au télescope, peuvent ensuite les voir aussi à l'œil nu, sans plus dépendre ainsi du télescope. La philosophie doit absorber le christianisme, qui est autant la réalité que le sont la nature et l'esprit ; néanmoins, ce n'est pas seulement la révélation, mais aussi la nécessité interne de la philosophie purement logique qui la forcent à se transcender. La philosophie négative n'amène les choses qu'au point de leur connaissabi-

lité pour les transmettre ensuite aux autres sciences ; or, l'ultime chose qu'elle ne peut amener à ce stade est celle qui mérite le plus d'être connue. C'est ce qu'elle doit reprendre en une philosophie nouvelle, dont la tâche est précisément de démontrer l'existence de cette ultime chose. Aussi la philosophie négative ne devient-elle philosophie qu'en relation avec la philosophie positive. Par elle seule, la philosophie négative n'obtiendrait aucun résultat véritable, et la raison serait vide. Dans la philosophie positive, elle triomphe ; la raison, qui se prosternait dans la philosophie négative, se tient à nouveau droite.

Je n'ai guère besoin d'en dire plus pour élucider ces propositions schellingiennes ; elles s'expliquent d'elles-mêmes. Mais si nous les comparons aux promesses faites par Schelling au tout début, quelle différence se révèle ! La philosophie promettait d'être révolutionnée ; un enseignement, qui allait mettre fin à la philosophie négative des dernières années, devait se développer ; la réconciliation de la foi et de la connaissance approchaient, et au final, quel est le résultat ? Un enseignement qui n'a aucun fondement ni en lui-même ni en quoi que ce soit d'autre qui ait été démontré. Ici, il est fondé sur une pensée affranchie de toute nécessité logique, c'est-à-dire sur une pensée arbitraire, vide ; et là, sur quelque chose dont la réalité même est en question et dont les prétentions sont contestées, à savoir : la révélation. Quelle exigence naïve que de vouloir guérir du doute en rejetant le doute ! « Eh bien, si vous ne croyez pas, on ne peut rien pour vous ! » Dans quel but Schelling est-il venu à Berlin ? Plutôt que ses richesses positives, il aurait dû apporter avec lui la réfutation

de *La vie de Jésus* de Strauss, de *L'Essence du Christianisme* de Feuerbach, etc. Il eût alors accompli quelque chose. En l'occurrence, les Hégéliens préfèrent rester coincés dans leur « impasse » notoire plutôt que de « se livrer à sa merci » ; et les théologiens positivistes préféreront également poursuivre leurs travaux à partir de la révélation plutôt que d'y macérer plus longtemps. Il met alors également en place son aveu, répété jour après jour depuis le nouvel an, qu'il ne souhaite apporter ni donner une preuve du christianisme ni aucun dogme spéculatif, mais une simple contribution à l'explication du Christianisme. La nécessité de la philosophie négative de se transcender, comme nous l'avons vu, n'a pas beaucoup plus de consistance. Si supposer que la transformation *a potentia ad actum* conduit nécessairement au Dieu logique qui ne dépend que de cette hypothèse, alors la véritable transformation, démontrée empiriquement, mène au vrai Dieu et la science positive devient superflue.

Schelling tire le passage à la philosophie positive de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Dieu ne peut pas exister par hasard, car « *s'Il existe* », Il existe par nécessité. Cette proposition insérée dans le cours de la discussion est tout à fait juste. Donc Dieu ne peut être que ce qui existe en et *avant* soi-même (non *pour* soi ; Schelling est si furieux contre Hegel qu'il pense même devoir critiquer ses expressions comme autant d'abus du langage et renchéris sur elles), c'est-à-dire qu'Il existe avant Lui-même, avant sa divinité. Il est donc un être aveugle, antérieur à toute pensée. Mais puisqu'il est douteux qu'Il existe, nous devons procéder à partir de cet être aveugle et voir si nous ne pouvons pas at-

teindre le concept de Dieu en partant de là. Donc, si dans la philosophie négative le principe est la pensée qui précède tout être, dans la philosophie positive, c'est l'être qui précède toute pensée. Cet être aveugle est l'être nécessaire ; Dieu, néanmoins, n'est pas cet être, mais celui qui de toute nécessité « est nécessaire ». Seul l'être nécessaire est le pouvoir-être de l'être suprême. L'être aveugle est ce qui n'a pas besoin de preuves, puisqu'il précède toute pensée. La philosophie positive débute donc par quelque chose qui est à tel point au-delà des concepts qu'il devient *a posteriori*, comme Dieu, concevable et contenu immanent de la raison. Ce n'est qu'ici que cet être est libre, qu'il a pu échapper au royaume de la pensée nécessaire.

Cet « être aveugle » est *hylè* : la matière éternelle de la philosophie plus ancienne. Qu'elle se développe en Dieu est pour le moins une nouveauté. Jusqu'à présent, elle a toujours été le principe dualiste opposé à Dieu. Mais examinons plus précisément le contenu de la philosophie positive.

Cet être aveugle, qui peut aussi être appelé « être imprévisible », est l'*actus purus* de l'existence et l'identité de l'essence et de l'être (qui, dans la cas de Dieu, est décrit comme aséité). Mais ceci, semble-t-il, ne peut servir de fondement à un processus, puisque toute force motrice, qui ne réside que dans la puissance, lui fait défaut. Or, pourquoi l'*actus purus* se verrait-il privé de toute possibilité future de devenir lui aussi puissance ? Il ne s'ensuit pas que ce-qui-est-être ne puisse pas devenir également, *post actum*, ce-qui-peut-être. La possibilité de laisser un second être émerger de lui – rien ne l'empêche – peut s'offrir à l'être imprévisible. L'être aveugle devient

ainsi puissance, car il reçoit quelque chose qu'il peut vouloir, et devient donc maître de son propre être aveugle. S'il se départit de ce second être, alors le premier, l'être aveugle, n'est que *potentia actus purus*, et partant, être se possédant soi-même (mais tout cela n'est qu'une hypothèse qui ne saurait être démontrée que par sa réussite). Ce n'est que par une différenciation vis-à-vis du second qu'il devient conscient de lui-même comme être nécessaire de par sa nature ; l'être aveugle paraît contingent parce qu'il est imprévu, et doit donc démontrer sa nécessité en surmontant son opposé. Ceci est le fondement ultime de l'être qui s'oppose à lui, et donc le fondement ultime du monde. La loi selon laquelle tout doit devenir clair et rien ne doit rester caché est la loi suprême de tout être. Ce n'est évidemment pas une loi qui se situe au-dessus de Dieu, mais une loi qui avant tout Le libère, et qui, par conséquent, est déjà elle-même une loi divine. Cette vaste loi du monde, cette dialectique du monde, ne veut tout simplement pas qu'il y ait quoi que ce soit d'incertain. Elle seule peut résoudre les grandes énigmes. Non, Dieu est si juste qu'Il reconnaît ce principe opposé jusqu'au bout et jusqu'à l'épuisement de toute contradiction. Tout être involontaire, imprévisible, est non libre ; le vrai Dieu est le Dieu vivant qui peut devenir autre chose que l'imprévisible. Sinon il faut soit supposer avec Spinoza que tout émane nécessairement de la nature divine, sans qu'elle fasse quoi que ce soit pour cela (mauvais panthéisme), soit que le concept de création ne peut pas être saisi par la raison (théisme superficiel qui ne peut pas surmonter le panthéisme). Ainsi, l'être imprévisible devient la puissance de l'opposé, et comme la potentialité est une

chose intolérable pour lui, il voudra nécessairement œuvrer pour sa restauration en *actus purus*. Donc le second être doit à nouveau être nié par le premier et ramené dans la puissance. Il devient ainsi maître non seulement de la première puissance, mais aussi de la seconde, la puissance de transformer son imprévisibilité en un être et, ainsi, de s'en démettre et de renoncer à toute son existence. C'est en cela que réside également son essence qui jusqu'ici était dissimulée par l'être. L'être pur, qui par résistance a reçu une puissance en lui, est désormais indépendant en tant qu'essence. Ainsi, le maître de la première possibilité a aussi reçu la possibilité de se révéler en tant que lui-même, comme libéré de l'être nécessaire, de se poser lui-même en tant qu'*esprit* ; car l'esprit est ce qui est libre de se réaliser ou non, ce qui dans l'être est maître de lui-même et demeure dans l'être quand bien même il ne se manifeste pas. Mais celui-ci n'est pas immédiatement ce-qui-peut-être [*Sein-könnende*], ni ce-qui-doit-être [*Sein-müssende*], mais ce-qui-peut-être-ce-qui-doit-être [*Sein-könnende-Sein-müssende*]. Ces trois moments apparaissent à l'être imprévisible comme ce-qui-devrait-être [*Sein-sollende*], afin qu'il n'y ait rien en dehors de ces trois moments et que tout ce qui relève de l'avenir soit exclu.

Le fil de la pensée dans la philosophie positive, comme nous voyons, est très « libre ». Schelling ne s'en cache pas : il ne propose que des hypothèses qui doivent encore être démontrées par leur réussite, c'est-à-dire en accord avec la révélation. Qu'il laisse l'« être imprévisible » se conduire exactement comme s'il était déjà ce qui doit encore se développer à partir de lui, à savoir Dieu, c'est là une conséquence

de cette pensée libre et volontaire. L'être imprévisible, certes, ne peut encore ni voir ou vouloir, ni lâcher prise ou faire marche arrière. Il n'est rien d'autre qu'une abstraction nue de la matière, on ne peut plus éloigné de quoi que ce soit de personnel, de conscient de soi. Il n'est pas possible, de quelque manière que ce soit, d'introduire la conscience de soi dans cette catégorie rigide, à moins de la comprendre comme matière qui se développerait à travers la nature jusqu'à l'esprit, comme l'« être sans limite » dans la philosophie négative, dont elle ne se distingue que par l'attribut vide de l'imprévisibilité. Cette imprévisibilité ne peut mener qu'au matérialisme et tout au plus au panthéisme, mais jamais au monothéisme. L'affirmation de Cuvier⁸ se vérifie également ici : « Schelling met des métaphores à la place des arguments, et au lieu de développer des concepts il change les images et les allégories en fonction de ses besoins. » De plus, des développements où chaque progrès est rejeté par un « il n'y a aucune raison que cela ne se produise pas, il n'y a aucune

⁸ G. Cuvier (1769-1832), anatomiste français, fondateur de la paléontologie. La référence est à son ouvrage *Discours sur les révolutions de la surface du globe*, Paris-Amsterdam 1828, p. 24 : « Plus nouvellement encore, une philosophie qui substitue des métaphores aux raisonnemen[t]s, partant du système de l'identité absolue ou du panthéisme, fait naître tous les phénomènes ou, ce qui est à ses yeux la même chose, tous les êtres, par polarisation comme les deux électricités, et appelant polarisation toute opposition, toute différence, soit qu'on la prenne de la situation, de la nature, ou des fonctions, elle voit successivement s'opposer Dieu et le monde ; dans le monde le soleil et les planètes; dans chaque planète le solide et le liquide ; et poursuivant cette marche, changeant au besoin ses figures et ses allégories, elle arrive jusqu'aux derniers détails des espèces organisées. » [NdT]

nécessité logique que cela ne soit pas possible », etc., cela ne s'est jamais rencontré dans aucune philosophie, du moins jusqu'à présent. En ce sens, les religions chinoise et tahitienne peuvent également être déduites de cet « être imprévisible », et ceci est tout aussi justifié, puisqu'elles sont des faits au même titre que le Christianisme. Or, quant à la loi du monde récemment découverte selon laquelle tout doit devenir clair, on ne peut nier qu'*ici* du moins très peu de choses deviennent claires et que beaucoup restent cachées. Nous voyons là uniquement la clarté de la pensée disparaître dans les sombres abîmes de la fantaisie. Mais si cette loi signifie que tout doit se justifier en raison pour exister, alors il s'agit encore de l'une des pensées fondamentales de Hegel, que Schelling lui-même, du reste, n'applique pas. On pourrait encore passer un temps considérable dans une vaine tentative d'amener la conclusion de l'exposé préalable, avec ses « peuvent [*können*] », « doivent [*Müssen*] » et « devraient [*Sollen*] », au point où tout devient clair. Avant tout, il faut se demander : quel rapport entretiennent ces trois puissances positives avec les trois puissances négatives ? Une seule chose se clarifie : c'est qu'elles sont effectivement des possibilités qui devraient être [*sein sollende*], et non des possibilités qui peuvent et doivent être [*seinkönnend-seinmüssende*].

Seule cette dialectique « la plus exhaustive », soutient Schelling, rend possible le passage de l'*actu* existant nécessairement de Spinoza à l'être nécessaire *natura sua*. Car c'est tout ce qu'il pouvait chercher à faire, puisqu'il ne voulait pas démontrer l'existence du divin, mais uniquement la divinité de ce qui existe (les jeunes philosophes hégéliens font exac-

tement la même chose), à savoir : la divinité de ce qui existe *actu*, éternellement, de soi-même. Mais alors qui nous prouvera que quelque chose existe de toute éternité ? Ce qui est *actu*, de soi-même, ne peut mener qu'à l'éternité de la matière, si l'on raisonne logiquement. Et les conclusions illogiques n'ont aucune valeur, même si la révélation les approuve. « Si nous disions, selon une dialectique *faible* : Dieu n'assume la puissance de l'être opposé qu'afin de transformer l'affirmation aveugle de Son existence en une autre affirmation médiatisée par la négation, la question devient : *pourquoi* agit-Il ainsi ? Non pas pour Son propre bien, car Il connaît Sa propre puissance ; mais c'est pour le seul bien des autres qu'Il peut faire de cet être qui diffère de Lui un objet de volonté. C'est uniquement dans cet être-éloigné-de-Lui que réside l'essence de Dieu, Sa béatitude. Toutes Ses pensées ne se trouvent que hors de Lui, dans la création. Il s'agit donc, en fait, d'un processus de suspension et de restauration, mais entre les deux il y a le monde entier. »

Combien ridicule ici est l'arrogance avec laquelle la caricature d'une dialectique si exhaustive prend de haut ses « faibles » originaux ! Elle ne les a même pas suffisamment compris pour les exposer correctement. Selon Schelling, même Hegel pense de cette manière spéculative ; Schelling le fait raisonner à peu près ainsi : Dieu est ici. Il crée le monde. Le monde Le nie. Pourquoi ? Parce qu'il est mauvais ? Que Dieu nous en garde ! C'est juste qu'il existe. Il prend toute la place pour lui, et Dieu, qui ne sait pas où se retourner, se voit donc obligé de le nier à son tour. Il doit alors l'anéantir, bien entendu. Néanmoins, de la profondeur – selon laquelle la né-

gation découle nécessairement de ce qui n'existe encore qu'en soi, comme déploiement de l'essence la plus intime, comme ce qui éveille la conscience, jusqu'à ce qu'elle se nie de nouveau dans son activité suprême et, sortant d'elle-même, donne naissance à ce qui s'est développé, comme son propre produit, à ce qui reste auprès de soi-même, à ce qui est libre –, de cela, Schelling n'a pas la moindre idée, car son Dieu est libre, c'est-à-dire qu'Il agit arbitrairement.

Dieu ou l'être imprévisible a désormais posé le monde ou l'être contraire. Il n'existe que dans la volonté de Dieu et dépend d'elle. Sa justice ne permet pas qu'il soit anéanti d'un seul coup pour le bien de Sa restauration, car l'être contraire possède à présent, pour ainsi dire, un droit, une volonté indépendante de Dieu. Il est donc rétabli grâce aux deux dernières puissances, petit à petit et selon un principe qui détermine les étapes du processus. Donc, si la première puissance était la cause qui a initié tout le mouvement et la cause de l'être contraire, la seconde est celle qui a été posée *ex actu* et qui, en s'accomplissant par le surpassement de la première et en agissant sur l'être contraire, a assujéti celui-ci à la troisième puissance comme une chose concrète. Elles s'avèrent alors être : *causa materialis, ex qua* ; *causa efficiens, per quam* ; *causa finalis, in quam (secundum quam) omnia fiunt* [cause matérielle, à partir de quoi... ; cause efficiente, par laquelle... ; cause finale, en quoi (selon quoi) tout est fait].

Si, à présent, l'être imprévisible est une condition de la divinité, alors, avec la création, Dieu existe en tant que tel, en tant que seigneur de l'être qui a le pouvoir de réaliser ou non ces possibilités. Il reste en dehors du processus en son entier

et dépasse cette triade de causes en tant que *causa causarum*. Afin de ne pas faire apparaître le monde comme une émanation de Son Essence, Dieu se devait d'essayer toutes les configurations possibles des puissances entre elles, c'est-à-dire de laisser le monde futur *passer devant lui comme dans une vision*. Car l'omnipotence et l'omniscience à elles seules ne suffisent pas, tandis que les oeuvres sont présentes comme des visions du créateur. C'est pourquoi cette puissance primitive, cette première occurrence de l'être contraire, a toujours été particulièrement glorifiée ; c'est le *Maja* indien (apparenté au *Macht* allemand, la puissance) qui déploie les filets de la simple apparence pour pousser le créateur à la véritable création, comme la *Fortuna primigenia* à *Preneste*⁹.

Je ne dirai pas un mot de plus, pour ne pas estomper la poudre de papillon mystique de cette vision.

On ne peut démontrer *a priori* que Dieu crée vraiment, cela qui s'explique par le seul besoin attribuable à Dieu : le besoin d'être connu, qui est précisément une qualité tout à fait propre aux natures les plus nobles. Le Dieu de la création n'est pas seulement le Dieu unique, mais le Dieu unique au sein d'une pluralité ; et puisque cette pluralité (ces puissances) est fermée sur elle-même, le créateur est le Tout-Un : voilà le monothéisme. Comme Il précède toute chose, Il ne peut pas avoir d'égal, car l'être sans puissance *ne peut* absolument rien ! Dieu, qu'on ne dit unique qu'en passant, n'est que le

⁹ Le sanctuaire de la « *Fortuna primigenia* », divinité romaine, symbole de la maternité et de la puissance créatrice, se trouvait à Préneste (actuelle Palestrina, Italie). [NdT]

Dieu des théistes ; le monothéisme exige l'unicité sans laquelle Dieu n'est pas Dieu, tandis que le théisme s'en tient à la substance infinie. Progresser de là jusqu'à ce qui est Dieu par rapport aux choses, tel est le panthéisme ; en lui, ce sont les choses qui sont des déterminations de Dieu. Seul le monothéisme comprend Dieu en tant que Dieu réel et vivant, monothéisme où l'unité de la substance a disparu dans la puissance pour être remplacée par une unité supra-substantielle, si bien que Dieu est l'unique indépassable des trois puissances. Quoique plusieurs, elles ne font pas autant de *dieux*, mais un seul Dieu, et elles ne sont pas multiples *dans la divinité*. Le monothéisme et le panthéisme représentent ainsi un progrès par rapport au théisme qui est la dernière expression de l'Absolu dans la philosophie négative. Or, c'est dans le monothéisme que l'on rencontre le passage au Christianisme, car l'unicité trouve son expression déterminée dans la Trinité.

Quels que soient les efforts pour tenter de saisir cette Trinité, il reste toujours ce trois contre un, cet un contre trois. Si Dieu est l'unité des trois, Il ne peut l'être qu'en tant que quatrième, sinon trois dieux demeurent. Si seule la divinité est leur unité, alors l'humanité est également l'unité de tous les êtres humains ; et, de même que nous n'avons qu'un Dieu, nous n'avons qu'un être humain. Mais on ne peut pas se débarrasser de la multitude que des trois, et trois personnes n'en formeront jamais une seule et même. La vieille contradiction de la Trinité est mise à nu et nous sommes stupéfaits par l'audace de Schelling, qui prétend qu'elle a été résolue. Que seule la Trinité soit la véritable expression de l'unité tire une fois de plus son origine de Hegel, mais ceci, comme tou-

jours, finit par sonner creux et vide. Chez Hegel, la Trinité reste une succession des étapes du développement de Dieu – si tant est qu'on veuille qu'il y ait un Dieu dans son système. Ici, néanmoins, on conçoit les trois moments comme se tenant côte à côte, comme personnalités, et on avance la proposition originale selon laquelle la véritable personnalité d'une personne consiste en trois personnes.

Jusqu'à présent, nous n'avons cependant que la personne unique, le Père. Car si un être pré-existant se démet de quelque chose qui lui appartient, de manière à ce que cette chose se réalise en toute nécessité, ceci est à juste titre appelé procréation. Si, à présent, dans ce processus de réalisation, l'être contraire (B) est effectivement surmonté, la seconde puissance, tout comme la première, en est maître, et la divinité du Fils est donc égale à celle du Père. Il en va de même pour la troisième puissance, qui, en tant qu'essence libérée de l'être, ne peut que retourner dans l'être après avoir surmonté B ; mais elle a alors la même gloire et la même personnalité que les deux premières et apparaît en tant que Saint-Esprit. Finalement, il y a donc trois personnalités, et non trois dieux, puisque l'être est un et que sa gloire n'est, partant, qu'une elle aussi (comme si les deux rois de Sparte, en raison de leur règne unique, n'avaient été qu'un roi !). Dans les puissances, lorsqu'elles sont en tension, nous ne voyons que la face naturelle du processus (la « tension » semble être le processus de la philosophie négative) en tant que genèse du monde. Ce n'est qu'avec les personnes que s'ouvrent le monde du divin et la signification divine de ce processus dans lequel l'être, à l'origine possibilité dans le Père,

est donné au Fils et rendu par lui, mais surmonté, au Père. En plus d'être donné au Fils, il est aussi donné au Saint-Esprit, par le Père et le Fils ; et il n'a que cet être, commun à tous les deux. La tension des puissances imprègne toute la nature, et est présente, dans une certaine proportion, en toute chose. Tout ce qui surgit est un quart-terme entre les puissances, mais l'homme, chez qui la tension s'est totalement résolue, a déjà un rapport aux personnalités en tant que telles, car en lui s'exprime ce dernier moment d'actualisation dans lequel les puissances deviennent des personnalités réelles. Ce processus est donc un processus de création pour les choses et un processus théogonique pour les personnalités.

Ainsi, hors de l'abîme de l'être imprévisible, Schelling nous a fait apparaître en pleine lumière et par enchantement, non seulement le Dieu personnel, mais aussi le Dieu trinitaire, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, même si ce dernier n'a été accueilli qu'avec difficulté –, ainsi que le monde arbitrairement créé, dépendant de cette contingence, et donc creux et vide : et voilà comment il obtient le fondement du Christianisme ! Mon intention n'est pas de relever l'un après l'autre, les inconsistances, les jugements arbitraires, les affirmations irréfléchies, les lacunes, les sauts, les suppositions et les confusions dont Schelling se rend ici coupable. Si tout se passait déjà assez mal dans la pensée nécessaire, on a affaire dans la pensée libre à une confusion plus grande encore entre la scolastique et le mysticisme – tel est l'essence du Néo-Schellingianisme. Le lecteur ne peut exiger une patience aussi surhumaine de ma part, pas plus que je ne saurais exiger de lui un tel intérêt pour le sujet. De plus, ce qui

est déjà disponible n'a pas besoin d'être découvert. Mon seul but est de suivre le fil général de la pensée pour montrer tout simplement comment, entre Hegel et Schelling, se produit précisément le contraire de ce que Schelling affirme. Or, sur le sol du Christianisme, nous pouvons encore mieux laisser les faits parler d'eux-mêmes. D'abord, Schelling admet son incapacité à comprendre le monde dans la mesure où il est incapable de comprendre le mal. L'homme pouvait ou non demeurer en Dieu ; qu'il ne l'ait pas fait était de sa part un acte de libre volonté. Il a ainsi pris la place de Dieu et, où tout semblait en ordre, il a tout remis en jeu. Séparé de Dieu, le monde fut exposé à l'extériorité, et le moment perdit sa position en tant que telle. Le Père a été « pour ainsi dire » éjecté de sa place (plus tard, on omettra le « pour ainsi dire »).

Néanmoins, la Trinité chrétienne n'était toujours pas en place, et la volonté du Fils, propre à lui, indépendante de celle du Père, n'était toujours pas prononcée. Or, à la fin de la création, apparaît quelque chose de nouveau : le B qui se possède lui-même en l'Homme. Il peut choisir de ne faire qu'un ou non avec Dieu. Comme il ne le veut pas, il repousse la puissance supérieure dans la potentialité, qui, séparée du Père par la volonté de l'Homme, est désormais autant le *Fils de l'homme* que le Fils de Dieu (telle est la signification de l'expression dans le Nouveau Testament), et a un être à la fois divin et extra-divin. Dès lors, la puissance supérieure peut suivre l'être dans l'extra-divinité et le reconduire à Dieu. Le Père se détourne alors du monde et n'agit plus en lui par sa volonté mais avec réticence (telle est la véritable signification de la colère de Dieu). Ainsi, le Père n'a pas anéanti le monde

maléfique, mais l'a conservé en vue du Fils, tel qu'il est écrit. Toutes les choses sont faites en lui, c'est-à-dire en vue de lui. Nous avons donc ici deux périodes : l'ère du Père, où l'être (le monde) repose encore dans le Père en tant que puissance et où le Fils n'est pas encore indépendant ; et l'ère du Fils, le temps du monde, dont l'histoire est celle du Fils. Cette ère, à son tour, se divise en deux périodes. Dans la première, l'homme est entièrement sous l'emprise de l'être contraire, du B, des puissances cosmiques. Ici, le Fils est dans l'état de négation, de la plus profonde souffrance, de la passivité ; il est d'emblée exclu de l'être (c'est-à-dire du monde), non libre, hors de la conscience humaine. Ce temps ne peut que travailler de manière naturelle à la conquête de l'être. C'est le temps de l'ancienne alliance, où le Fils s'efforce de dominer l'être non selon sa volonté, mais selon sa nature. Jusqu'à présent, la science a manqué la signification de ce temps, et personne ne l'a encore saisie. C'est écrit en toutes lettres dans l'Ancien Testament, à savoir au chapitre 53 d'Isaïe, où il est question d'une souffrance présente du Messie. La seconde période ne commence qu'avec le renforcement de la seconde puissance, avec l'accomplissement de la domination sur l'être, lorsqu'elle agit librement et avec volonté. C'est le moment où elle apparaît dans le Christ, le moment de la révélation. Telle est la clé du Christianisme ; grâce à ce fil d'Ariane, il est possible « de trouver le chemin à travers le labyrinthe de mes pensées ». – Grâce à la rébellion de l'homme, les personnalités qui ont surgi à travers le surpassement de B dans la création redeviennent de simples possibilités, repoussées dans la potentialité et exclues de la conscience, posées hors de Dieu.

C'est ici l'origine d'un nouveau processus qui a lieu dans la conscience de l'homme et d'où la divinité est exclue, car dans leur tension les puissances sont extra-divines. Ce processus d'assujettissement de la conscience par les puissances dominantes s'est déroulé dans le paganisme en tant que développement mythologique. La mythologie est la présupposition historique plus profonde de la révélation. Dès lors, nous avons à retracer par la philosophie de la mythologie les puissances individuelles qui se trouvent dans la conscience mythologique, ainsi que la conscience de ces puissances dans les mystères grecs.

La question est de savoir si l'influence de l'homme sur l'auto-développement de Dieu – on ne peut l'appeler qu'ainsi – soutenue par Schelling est bien chrétienne. Car le Dieu chrétien est un Dieu accompli de toute éternité, et dont la sérénité ne souffre aucun changement, même à travers la courte vie du Fils sur terre. En général, d'après Schelling, la création s'achève de façon ignominieuse. Le château de cartes des « puissances intermédiaires, des étants relatifs et pouvant-être, n'a pas plutôt été bâti, et les trois puissances, sur le point de devenir des personnalités, que l'homme idiot joue un coup stupide, de sorte que toute l'ingénieuse architectonique s'écroule laissant les puissances demeurer puissances comme auparavant. Tout se passe comme dans les contes de fées où un trésor, entouré de fantômes chatoyants, est invoqué des profondeurs. On voit déjà le trésor si convoité s'élever par-dessus l'abîme – puis on prononce un mot imprudent, les fantômes s'évanouissent, le trésor sombre et les profondeurs se referment à jamais sur lui. Le Dieu de Schelling aurait pu faire Son boulot un peu plus in-

telligemment, Il se serait alors épargné pas mal d'ennuis, et à nous la philosophie de la révélation. Le mysticisme de Schelling, néanmoins, connaît sa pleine efflorescence dans l'état de souffrance du Fils. Ces rapports obscurs et mystérieux d'extradivinité divine, d'inconscience consciente, d'inactivité active, de volonté involontaire, cette série de contradictions foisonnantes, sont en fait pour Schelling une inestimable mine de conclusions, car on peut en déduire tout ce qu'on veut. Le rapport de cette puissance à la conscience humaine est plus vague encore. Toutes les puissances agissent ici en tant que puissances cosmiques, naturelles : mais comment ? Qu'est-ce que les puissances cosmiques ? Pas un seul des élèves de Schelling, ni même Schelling lui-même ne peut fournir une réponse rationnelle. C'est là encore une de ces catégories de pensée confuses, mystiques, dans lesquelles il doit se réfugier pour parvenir, même « avec une pensée libre, autodéterminée », à la révélation. « Les concepts mythologiques ne peuvent pas être expliqués autrement que comme le produit nécessaire de la conscience qui est tombée sous l'influence des puissances cosmiques ». Mais les puissances cosmiques sont les puissances divines dans leur état de tension, le divin en tant que non-divin. En ce sens, nous pouvons alors aussi expliquer le rapport de la mythologie à la nature, et nous obtenons ainsi des faits tout à fait nouveaux et un contenu à la période préhistorique de l'humanité, à savoir : par « l'immense agitation de l'esprit et du cœur qui engendre des concepts de dieux ».

Épargnons-nous la présentation de la « philosophie de la mythologie », puisqu'elle ne fait pas tout à fait partie de la philosophie de la révélation, et surtout parce que Schelling la trai-

tera plus en détail au semestre prochain. Soit dit en passant, ces leçons-ci sont de loin les meilleures et contiennent nombre d'éléments qui ne sauraient être rejetés – une fois dépouillés de leur aspect mystique et distordu – même par celui qui considère les phases de la conscience d'un point de vue autonome, purement humain. L'unique question est de savoir dans quelle mesure ceux-ci appartiennent réellement à Schelling et s'ils ne trouvent pas plutôt leur origine chez Stuhr¹⁰. La principale erreur dans la présentation de Schelling réside dans le fait qu'il ne conçoit pas le processus mythologique comme auto-développement libre de la conscience au sein de la nécessité historique du monde, mais fait jouer constamment des principes et des forces supra-humains, et de la manière la plus confuse qui soit ; si bien que ces puissances sont d'un seul et même mouvement la « substance de la conscience », plus autre chose. Recourir à de tels expédients devient effectivement nécessaire lorsqu'on invoque des influences uniquement supra-humaines. Je concède donc volontiers à Schelling ses principales conclusions sur les liens entre la mythologie et le christianisme, mais je les entends différemment dans la mesure où je conçois les deux phénomènes, non comme ayant été introduits dans la conscience depuis l'extérieur, de façon supra-naturelle, mais comme les produits les plus profonds de la conscience, comme purement humains et naturels.

Nous en arrivons ainsi enfin à la révélation, préparée par la mythologie. C'est là tout le christianisme. Et c'est la raison pour laquelle la philosophie de Schelling ne se sent pas

¹⁰ P. F. Stuhr (1787-1851), historien des religions. [NdT]

concernée par les dogmes, etc. ; il ne cherche pas à fonder une doctrine par lui-même, « mais seulement à expliquer le fait historique du christianisme ». Néanmoins, nous verrons comment apparaît graduellement tout le système dogmatique. Nous verrons en quel sens Schelling considère « le christianisme uniquement comme fait, tout comme le paganisme ». Il n'a pas tenu pour vrais les faits qui s'inscrivent dans le paganisme. Il n'a jamais pris Dionysos, par exemple, pour un Dieu réel. En revanche, il tient les faits du christianisme pour absolus. Lorsque le Christ affirme être le Messie, lorsque Paul affirme ceci ou cela, Schelling le croit sans réserve. S'il a expliqué les faits mythologiques, à sa façon du moins, Schelling traite les faits du christianisme comme des assertions. Et en prime, il se vante « d'avoir gagné l'amour de la jeunesse par sa manière directe et sa franchise, et non seulement son amour, mais aussi son enthousiasme ».

Pour commenter la révélation, il s'appuie sur un passage de l'*Épître de Paul aux Philippiens*, 2:6-8, que je cite ici : « [Le Christ], existant en forme de Dieu (ἐν μορφῇ θεοῦ), n'a point regardé comme une proie à arracher (ἄρπαγμα) d'être égal à Dieu, mais s'est dépouillé (ἐκένωσε) lui-même, en prenant forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes ; et ayant paru comme un simple homme, il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix. »¹¹

Sans entrer dans les discussions exégétiques sans fin dont Schelling accompagne son analyse philosophique, je m'en

¹¹ Trad. Louis Segond.

tiendrai au récit de Paul, retranscrit à la manière de Schelling. Dans sa souffrance, le Christ est peu à peu devenu maître de la conscience à travers le processus mythologique. Il conquiert son propre royaume, indépendamment du Père, et aurait pu en faire ce qu'il souhaitait. Il était le Dieu du monde, mais non le Dieu absolu. Il pouvait demeurer dans cet état divin extra-divin. Paul appelle cela : être dans la forme divine, ἐν μορφῇ θεοῦ. Mais il ne le désira pas. Il devint homme, renonça à sa gloire pour la remettre au Père et unifier ainsi Dieu et le monde. S'il en avait été autrement, aucune possibilité d'unification avec Dieu ne se serait offerte au monde. Telle est la véritable signification de l'obéissance du Christ. Le récit de la tentation doit également être expliqué en ce sens. L'adversaire, le principe cosmique aveugle, va jusqu'à offrir son royaume au Christ à condition qu'il l'adore et qu'il veuille bien demeurer lui-même une puissance cosmique, ἐν μορφῇ θεοῦ. Néanmoins, le Christ rejette cette possibilité et remet son être au Père, en se rendant semblable à la créature et en devenant homme.

« Dieu me préserve de déduire comme chrétiennes des doctrines philosophiques dont le christianisme ne sait rien » : c'est ainsi que Schelling conclut cette déduction. Discuter du caractère chrétien de ces doctrines serait un luxe, car même s'il était prouvé, rien ne serait encore gagné pour Schelling. Selon moi, toutefois, elles contredisent toute la perspective fondamentale du christianisme. Ce n'est pas un grand art que de démontrer la chose la plus anormale par des passages isolés de la Bible, mais on ne peut en aucune manière en venir là. Le christianisme a près de deux mille ans et a eu le temps de

devenir ce qu'il est. Son contenu s'exprime dans l'Église, et il est impossible que le moindre contenu positif de signification soit encore caché en lui, ou que son sens véritable n'ait été compris qu'aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, il serait trop tard à présent. Mais en dehors de cela, il y a néanmoins quelque chose de suffisamment édifiant dans l'explication ci-dessus. Était-ce un acte libre pour le Christ que de s'en remettre au Père ? Impossible : c'était une nécessité naturelle. Nous ne pouvons pas affirmer à bon droit la possibilité du mal dans le Christ sans détruire sa divinité. Celui qui est capable du mal ne peut en aucun cas devenir Dieu. Mais, quoi qu'il arrive, comment peut-on devenir Dieu ? Et en supposant maintenant que le Christ ait gardé le monde pour lui ? On ne peut pas imaginer une situation plus absurde et comique que celle qui en aurait résulté. Ici se tient le Christ vivant plein de gloire et de joie dans son monde magnifique, la fleur de l'hellénisme au ciel et sur la terre ; et là se tient le vieux Dieu, seul et sans enfant, chagriné par l'échec de son coup porté au monde. Le défaut principal du Dieu de Schelling est d'avoir plus de chance que d'entendement. En fait, tout s'est bien passé, mais tout aurait pu aussi se dérouler très différemment. En somme, la doctrine schellingienne de Dieu est tout à fait anthropopathique. Si le diable avait offert la domination du monde au Christ avant que celui-ci ne devienne homme, il aurait au moins eu la chance de l'emporter, et qui sait ce qui aurait pu se produire. Mais une fois devenu homme, le Christ entrait déjà et par là-même dans la soumission à Dieu, et tout espoir était perdu pour le pauvre diable. De plus, le Christ n'avait-il pas déjà acquis la domination du monde dans le processus

mythologique ? Qu'avait donc le diable à lui offrir de plus ?

Avec ceci, on a fourni l'essentiel de ce que dit Schelling pour expliquer le christianisme. Le reste consiste, pour une part, en citations et leurs interprétations, pour une autre, en analyses détaillées des conséquences. J'en présenterai les plus importantes.

D'après la première doctrine de la succession des puissances dans la domination du monde, il est possible d'expliquer comment, à chaque fois, la puissance dominante est l'annonciatrice de la suivante. Ainsi, dans l'Ancien Testament, le Père prophétise la venue du Fils, et dans le Nouveau, le Fils prophétise la venue de l'Esprit. Dans les livres prophétiques, le rapport est inversé, et la troisième puissance prédit la seconde. On y repère un échappement des puissances dans le temps, en particulier dans le « Jéhovah de Malachie », où l'« Ange du Seigneur », bien que n'étant pas exactement la seconde personne, n'en demeure pas moins la seconde puissance, la cause de l'apparition de la seconde puissance dans B. Il est différent à chaque époque, si bien qu'on peut déterminer l'ancienneté de chaque livre selon sa manière d'apparaître ; et ainsi, à partir de l'échappement des puissances, on peut escompter les résultats « les plus surprenants », en surpassant tout ce qui a déjà été accompli par la critique. Cette détermination est « la clé de l'Ancien Testament, à partir de laquelle on doit établir la réalité de ses concepts dans leur vérité relative ».

L'Ancien Testament et le paganisme partagent le même fondement et les mêmes prémisses. D'où l'élément païen dans tant de coutumes mosaïques. Ainsi, la circoncision n'est à l'évi-

dence qu'une forme douce de castration, mais qui joue un immense rôle dans le paganisme le plus ancien et représente, par mimétisme et symboliquement, la victoire sur Uranus, le Dieu le plus ancien, par le degré suivant. Il en va de même pour les tabous alimentaires et l'institution du Tabernacle qui rappelle les sanctuaires égyptiens, tout comme l'Arche d'Alliance rappelle les coffres sacrés des Phéniciens et des Égyptiens.

L'apparition du Christ n'est pas accidentelle, mais prédestinée. L'époque romaine incarne la dissolution de la mythologie, car elle a englouti tous les concepts religieux du monde, jusqu'à ceux des plus anciennes religions orientales – sans offrir elle-même de nouveaux éléments –, et a ainsi montré qu'elle était incapable d'en produire une nouvelle. En même temps émergeait du vide de ces formes moribondes le pressentiment que quelque chose d'inédit devait survenir. Le monde resta impassible et laissa les choses venir. De l'expansion mondiale de l'empire romain, de cette destruction des nations, s'éleva le royaume intérieur de Dieu. Et lorsque les temps furent accompli, Dieu envoya son Fils.

Le Christ, le $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, en se dépouillant de l'être extradivin dans le divin, devint homme, employant plus largement et brillamment la part de divinité qui se maintenait en lui. Que le Christ soit devenu pauvre pour nous ne signifie pas qu'il se dépouille de sa divinité, ou le *non usus* de celle-ci, mais l'exclusion du $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, de la forme divine. L'essence divine demeure en lui. Lui seul pouvait être médiateur, car il était à la fois issu de Dieu et situé dans la conscience humaine. À travers son empreinte sur le paganisme et le judaïsme, le principe qui embarrassait l'humanité et pouvait peut-être la désavouer

n'était pas surmonté. Seuls les symptômes, et non la cause du mal, ont été éliminés par les sacrifices répétés. La volonté malade du Père ne pouvait être surmontée que par une autre, plus forte qu'elle, plus forte que la mort et que toute autre volonté. Aucun dépassement physique, seulement moral, de la mort était envisageable, et ceci à travers une plus grande soumission volontaire du médiateur à la place de l'homme. La plus grande soumission volontaire de l'homme n'a jamais été tout à fait délibérée ; celle du médiateur, par contre, était libre, sans sa volonté et sans sa faute libre vis-à-vis de Dieu. D'où ce processus à travers le paganisme, afin que le médiateur puisse apparaître en tant que représentant de la conscience. Cette décision fut le plus grand prodige de l'Esprit divin.

Le côté physique de l'incarnation ne peut évidemment pas être clarifié jusque dans ses moindres détails. Cette possibilité matérielle réside en lui-même. Être matériel signifie servir de matériau à une puissance supérieure, lui être assujetti. Ainsi, lorsque le Christ se soumet à Dieu, il devient matériel vis-à-vis de Lui. Or, ce n'est qu'en tant que créature qu'il a le droit d'être en dehors de Dieu. Il doit donc devenir homme. Ce qui, au commencement, était avec Dieu, et qui dominait la conscience du paganisme sous la forme divine, se voit donner la vie à Bethléem en tant qu'homme, par une femme. Cette réconciliation n'a jamais été que subjective, c'est pourquoi des faits subjectifs suffisaient aussi bien. Mais il fallait ici surmonter le mécontentement du Père, et ceci ne pouvait être réalisé que par un fait objectif : l'incarnation.

Avec cela, la troisième puissance survient dès lors en tant que personne médiatrice. Le Christ est conçu du, c'est-à-dire

par la puissance du Saint-Esprit, mais n'est pas son Fils. La fonction démiurgique passe à la troisième puissance. Sa première manifestation est l'homme matériel Jésus. La seconde puissance est matériau ; la troisième, celle qui lui donne forme. Le processus en question est extraordinaire, matériellement inconcevable, mais il peut être saisi par une compréhension plus élevée. Le Christ a pris la substance de l'incarnation de lui-même. Cette première forme, dont la nature ne nous concerne pas plus ici, a été conçue dans le processus organique de la mère. Poser plus de questions serait plus que de la micrologie.

Lorsque Dieu agit quelque part avec Sa volonté, c'est un miracle. Dans la nature, rien n'a de volonté. Le Christ non plus. La fonction démiurgique lui appartient *natura sua*, sans sa volonté, il ne peut donc l'exclure lorsqu'Il est homme. Ici, cette fonction devient le guide de Sa volonté. Il dépend de la volonté du Père que le Fils avec Sa volonté soit dans la nature, donc le Fils accomplit des miracles par la vertu du Père. Celui qui lit le Nouveau Testament après ces leçons y trouvera beaucoup de choses qu'il n'avait pas vues auparavant.

La mort du Christ fut décidée avant même l'incarnation et approuvée par le Père et le Fils. Aussi n'était-ce pas un accident, mais un sacrifice demandé par l'Esprit divin. Il était nécessaire, afin de priver le principe du mal de tout son pouvoir, de le surpasser dans sa puissance. Seule la puissance médiatrice pouvait y parvenir, mais non pas en s'y opposant elle-même en tant que puissance purement naturelle. Néanmoins, puisque Dieu Lui-même désirait que ce principe soit surpassé, la seconde puissance devait se soumettre à Lui. Car, aux yeux de Dieu, la seconde puissance, en étant naturel, ne vaut pas plus

que celle qui nie Dieu, même si elle n'est pas devenue naturelle par sa propre faute, mais par la faute de l'homme. Donc cette dernière circonstance donne également un certain droit à être en dehors de Dieu. Dieu est si juste qu'Il n'annule pas unilatéralement le principe opposé, non : Il est si humain qu'Il aime cet élément au fond purement accidentel, qui Lui a donné la possibilité d'être en tant que Dieu, plus qu'Il n'aime l'élément nécessaire, la puissance hors de Lui-même. Il est autant le Dieu du principe contraire que celui de la seconde puissance. Ceci est Sa nature, qui se tient elle-même au dessus de Sa volonté. Cette unicité de tous les principes est Sa majesté divine, et elle ne permet pas que ce principe soit unilatéralement brisé. Si cela doit être dépassé, il est nécessaire pour la seconde puissance de le précéder, et de se soumettre complètement à Dieu dans son être extra-divin. Ici, l'incarnation pouvait ne pas encore suffire. Aussitôt après la chute, le Christ a suivi l'homme dans son éloignement de Dieu et s'est placé entre Lui et le monde. En prenant position en faveur du principe contraire, il s'est opposé au Père, est entré en conflit avec Lui, a partagé la faute de cet être, et, en tant que coupable sans faute, en tant que garant de l'être éloigné de Dieu, a dû souffrir le châtement. Le Christ a expié par la mort, se plaçant ainsi au niveau du principe contraire et prenant sur lui les péchés du monde. Telle est la raison de sa mort. Il est vrai que tous les hommes meurent, mais sa mort est très différente des autres. Cette mort est un miracle auquel nous n'oserions pas croire un instant si elle n'était pas si certaine. Toute l'humanité était représentée lors de sa mort : Juifs et païens y ont assisté. Le principe des païens devait mourir de la mort des païens, la mort sur la croix – il n'y a évidem-

ment là rien de particulier. La *distension* sur la croix est la résolution de la *tension* prolongée dans laquelle le Christ s'était trouvé lui-même dans le paganisme. Ainsi, il est écrit que par la mort Il fut délivré du jugement et de la peur (c'est-à-dire de la tension). Tel est le grand secret qui à ce jour reste un scandale pour les Juifs (les moralistes) et une folie pour les païens (les rationnels purs).

La résurrection du Christ a toujours été considérée comme une garantie d'immortalité personnelle. Su cette doctrine, hormis la résurrection du Christ, il faut remarquer ce qui suit : dans cette vie, la nature règne sur l'esprit, ce qui présuppose donc une autre vie, dans laquelle cet état de choses reçoit une compensation par la domination de l'esprit sur la nature, et une troisième et dernière, enfin, dans laquelle les deux éléments s'équilibrent et s'harmonisent. La philosophie n'avait eu jusqu'alors aucun but apaisant concernant l'immortalité ; ici, dans le christianisme, il est donné.

La résurrection du Christ est elle-même la preuve de l'irrévocabilité de Son incarnation. En elle l'être humain est à nouveau accepté par Dieu. Ce n'est pas un acte isolé de l'homme qui a déplu à Dieu, mais la condition entière de l'homme, et donc de l'individu aussi, avant même qu'il ait péché. Par conséquent, aucune volonté humaine, aucune action ne pouvait vraiment être bonne avant la réconciliation avec le Père. Par la résurrection du Christ, cette condition est reconnue par Dieu, la joie est rendue au monde. Donc la justification n'a été complétée que par la résurrection, que dans la mesure où le Christ *n'a pas été dissout dans le Tout*, mais siège en tant qu'homme à la droite de Dieu. La résurrection

est un éclair de l'histoire intérieure dans l'histoire extérieure. Celui qui l'écarte n'a affaire qu'à l'extérieur sans contenu divin, sans cette transcendance qui seule transforme l'histoire en Histoire ; il ne conserve qu'un fait de mémoire et se tient là comme la grande masse devant les événements du jour dont les engrenages internes lui demeurent inconnus. Pire : il est voué à l'enfer, c'est à dire que « le moment de la mort s'étire devant lui pour l'éternité ».

Survient enfin le Saint-Esprit qui conclut tout. Il ne peut descendre qu'après la réconciliation complète du Père, et sa venue est le signe qu'elle a lieu.

C'est alors que Schelling a introduit son jugement concernant la critique la plus récente, depuis Strauss. Elle n'aurait jamais réussi, dit-il, à le pousser vers quelque polémique que ce soit, comme il le prouverait en donnant toujours ses leçons de la même façon, sans addition, depuis 1831. Selon lui, la philosophie de la mythologie remonterait même à plus loin. Il parlait alors de l'« esprit trivial, éminemment philistin » de ces gens, de leur « traitement scolaire de propositions incomplètes », de l'« impotence de leur philosophie », etc. En revanche, il n'aurait rien eu à dire contre le piétisme et le christianisme purement subjectif, sinon que ce n'étaient ni les seuls ni les plus hauts.

Dois-je citer également des extraits de la satanologie ? Le diable n'est ni personnel ni impersonnel, c'est une puissance ; les anges du mal sont des puissances, elles sont telles qu'elles ne devraient pas être, mais sont telles qu'elles ont été assignées par la chute de l'homme. Les anges bons sont aussi des puissances, elles sont telles qu'elles devraient être mais, par la

chute de l'homme, ne le sont pas. Cela suffira pour l'instant.

L'Église et son histoire se sont développées à partir des trois apôtres, Pierre, Jacques (avec son successeur Paul) et Jean. Neander est du même avis. L'Église catholique est celle de Pierre, l'Église conservatrice, judaïque-formelle, sont celles de Pierre ; l'Église protestante est celle de Paul, et la troisième, toujours à venir et prétendument préparée par Schelling, celle de Jean, qui réunit en lui la simplicité de Pierre avec la perspicacité dialectique de Paul. Pierre représente le Père ; Paul le Fils ; Jean, le Saint-Esprit. « À ceux qu'Il aime, Dieu donne la tâche de la complétude. Si je devais construire une Église, je la bâtirais pour saint Jean. Un jour, cependant, une Église commune sera bâtie pour les trois apôtres, et ce sera le véritable panthéon chrétien ».

Tel est l'essentiel du contenu des leçons de Schelling, autant qu'il ait pu être établi en comparant trois cahiers de notes. Je suis conscient d'avoir procédé avec la plus grande franchise et sincérité. Nous avons ici le dogme complet : la Trinité, la Création *ex nihilo*, la chute de l'homme, le péché originel et l'impuissance de faire le bien, la réconciliation par la mort du Christ, la résurrection, la descente du Saint-Esprit, la communauté des saints, la résurrection des morts et une vie éternelle. Ainsi, Schelling lui-même dépasse la séparation du fait et du dogme qu'il avait énoncée. Mais si nous regardons les choses de plus près, ce christianisme est-il toujours l'ancien ? Si vous l'abordez sans préjugé, vous direz : oui et non. La philosophie et le christianisme sont à ce point irréconciliables que Schelling lui-même tombe dans une contradiction bien pire que celle de Hegel. Ce dernier avait au

moins une philosophie, même s'il n'en ressortait qu'un semblant de christianisme. En revanche, ce que produit Schelling n'est ni du christianisme ni de la philosophie, et c'est en le faisant passer pour l'un et l'autre que consiste son « caractère direct et franc », son mérite pour « avoir donné du pain véritable, et non une pierre, en disant *que c'était du pain*, à ceux qui lui demandaient du pain. » Le discours dont sont tirés ces mots prouve une fois de plus que Schelling, pour le moins, ne se connaît pas lui-même. Une telle doctrine nous fait à nouveau prendre vraiment conscience de la faiblesse des fondations sur lesquelles repose le christianisme moderne.

Si nous examinons une nouvelle fois cette doctrine dans son ensemble, en plus de ce qui a déjà été dit, nous obtenons également les résultats suivants pour la définition de la manière de penser néo-schellingienne. La confusion de la liberté et de l'arbitraire est en pleine floraison, Dieu est toujours conçu comme s'il agissait de manière humaine arbitraire. C'est en effet nécessaire tant que Dieu est considéré comme unique, mais du point de vue philosophique il ne l'est pas. Seule est authentique *cette* liberté qui contient en elle la nécessité, et qui n'est rien d'autre que la vérité, la rationalité de la nécessité. C'est la raison pour laquelle le Dieu de Hegel ne peut, ni maintenant ni jamais, être une personne unique, parce que tout arbitraire a été enlevé de Lui. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'il parle de Dieu, Schelling doit appliquer une pensée « libre », car la pensée nécessaire de l'inférence logique exclut toute personne divine quelle qu'elle soit. La dialectique hégélienne, cette puissante force motrice de la pensée, jamais en repos, n'est rien que la conscience de l'humanité dans la

pensée pure, la conscience de l'universel, la conscience de Dieu chez Hegel. Là où, comme chez Hegel, tout se produit soi-même, une personnalité divine est superflue.

On peut montrer encore une autre contradiction dans la division de la philosophie. Si la philosophie négative ne se réfère aucunement à l'existence, « il n'y a pas de raison pour en déduire » qu'elle ne doive pas également contenir des choses qui ne se passent pas dans le monde réel. Schelling l'admet lorsqu'il affirme qu'elle ne se préoccupe pas du monde, et que si le monde est en accord avec ses constructions, ce n'est qu'accidentellement. De cette manière, toutefois, la philosophie négative devient tout à fait vaine et creuse, tournant autour de la possibilité la plus arbitraire et ouvre largement ses portes à la fantaisie. Néanmoins, si elle ne contient que ce qui est réel dans la nature et dans l'esprit, elle inclut évidemment la réalité et la philosophie positive devient superflue. On peut également montrer tout cela depuis l'autre versant. La nature et l'esprit sont pour Schelling tout ce qui est rationnel. Dieu n'est pas rationnel. Donc on voit ici également que l'infini ne peut rationnellement exister dans la réalité que lorsqu'il apparaît comme finitude, comme nature et esprit, et que toute autre existence d'outre monde ou hors du monde doit être reléguée au royaume des abstractions. Cette philosophie positive particulière dépend entièrement de la foi, comme nous l'avons vu, et n'existe que pour la foi. Si aujourd'hui un Juif ou un Mahométan accepte les prémisses de Schelling et de la science négative, il devra nécessairement se constituer une philosophie positive juive ou mahométane. En fait, cela sera différent aussi pour le catholicisme et pour

l'Église anglicane. Toutes les Églises sont également justifiées, car « ce n'est pas le dogme qui importe, mais le fait ». Et la pensée « libre » tant aimée permet à tout d'être construit comme Absolu. En particulier dans le mahométisme, où les faits sont bien mieux construits que dans le christianisme.

Nous serions arrivés ainsi au terme de la philosophie de Schelling et nous ne pouvons que regretter qu'un tel homme soit ainsi venu se prendre dans les collets de la foi et de la non liberté. Il a bien changé depuis son jeune temps. S'élevaient alors du ferment de son cerveau des formes aussi radieuses que Pallas, dont plusieurs se pressaient encore lors de combats ultérieurs. À ce moment-là, il voguait librement et fièrement sur les hautes mers de la pensée pour découvrir l'Atlantide, l'Absolu, dont il avait si souvent entrevu l'image s'élevant au-dessus de l'horizon lointain de la mer comme une *fata morgana* brillant dans un rêve. Et tout le feu de la jeunesse surgissait de lui par des flammes d'enthousiasme. Prophète ivre de Dieu, il prédisait une ère nouvelle. Transporté par l'Esprit qui descendait sur lui, souvent il ne connaissait pas lui-même le sens de ses paroles. Il arrachait les vantaux de la philosophie, de sorte que le souffle de la nature flottait avec fraîcheur dans les espaces de la pensée abstraite et que les chauds rayons du printemps tombaient sur la semence des catégories pour réveiller les forces assoupies. Mais le feu se consuma, le courage disparut, le vin nouveau qui fermentait tourna en vinaigre amer avant qu'il puisse devenir vin clair. Le brave navire dansant joyeusement sur les vagues s'en revint au port peu profond de la foi et enfonça sa quille si profondément dans le sable qu'il y est toujours im-

mobilisé. Il gît là, et personne ne reconnaît dans la vieille épave fragile l'ancien navire qui mit toutes voiles dehors, ses oriflammes brandies. Les voiles ont pourri depuis longtemps, les mâts sont brisés, les vagues pénètrent à travers les planches ouvertes, et chaque jour, la marée amoncelle davantage de sable autour de la quille.

Écartons-nous de cette proie de temps. Nous avons des choses plus belles à contempler. Personne ne voudra nous montrer cette épave et nous affirmer que seule elle est un vaisseau digne de prendre le large alors que dans un autre port une flotte entière de fières frégates est à l'ancre, prête à partir en haute mer. Notre salut, notre futur, est ailleurs. Hegel est l'homme qui a ouvert une ère nouvelle de la conscience en concluant l'ancienne. Il est étrange qu'il soit désormais attaqué de part et d'autre, par son prédécesseur Schelling et son plus jeune disciple Feuerbach. Lorsque ce dernier accuse Hegel d'être profondément enraciné dans l'ère ancienne, il devrait considérer que la conscience de l'ancien est déjà précisément la nouvelle, qu'elle est reléguée dans l'histoire précisément lorsqu'elle est complètement amenée à la conscience. Ainsi, Hegel représente bien la nouvelle en tant qu'ancienne, l'ancienne en tant que nouvelle. Et dès lors la critique du christianisme de Feuerbach est un complément nécessaire de la doctrine spéculative de la religion fondée par Hegel. Elle a atteint son sommet avec Strauss : le dogme, par sa propre histoire, se dissout *objectivement* dans la pensée philosophique. Dans le même temps, Feuerbach réduit les catégories religieuses à des relations humaines *subjectives* et, par là, n'annule en rien les résultats obtenus par Strauss ; au

contraire, il les soumet précisément à l'épreuve. En fait, tous deux parviennent au même résultat, à savoir que le secret de la théologie est l'anthropologie.

Un nouveau matin a surgi, un matin d'histoire du monde, comme celui dans lequel la conscience hellénique, lumineuse, libre, a jailli de l'obscurité de l'Orient. Le soleil s'est levé, salué par le sourire des feux sacrificiels aux sommets de chaque montagne, soleil dont l'arrivée fut annoncée par des fanfares retentissantes du haut des tours de guet et dont la lumière était attendue avec appréhension par l'humanité. Nous nous sommes réveillés d'un long sommeil, le cauchemar qui nous oppressait s'est enfui, nous nous frottions les yeux et regardons autour de nous avec étonnement. Tout a changé. Le monde qui nous était si étranger, la nature dont les forces cachées nous effrayaient comme des fantômes, comme ils sont familiers, parents, à présent ! Le monde qui nous semblait une prison se montre désormais sous sa vraie forme, comme un magnifique palais royal dans lequel nous allons et venons tous, pauvres et riches, grands et petits. La nature s'ouvre à nous et nous appelle : ne me fuyez pas, je ne suis pas dépravée, je ne suis pas tombée hors de la vérité ; venez et voyez, c'est votre essence la plus propre et la plus intime qui me donne aussi la plénitude de la vie et la beauté de la jeunesse ! Le ciel est descendu sur terre, ses trésors gisent éparpillés comme des pierres sur le bord d'une route, celui qui les désire n'a qu'à les ramasser. Tout déchirement, toute peur, toute division ont disparu. Le monde est à nouveau un tout, indépendant et libre. Il a fait éclater les portes de ses cloîtres étouffants, a rejeté son cilice, et choisi comme habitation l'éther

pur et libre. Il n'a plus à se justifier devant la déraison qui ne pouvait pas le saisir. Sa splendeur et sa gloire, sa plénitude et sa force, sa vie, sont sa justification. Il avait sûrement raison, celui qui, il y a mille-huit cents ans, a prédit qu'un jour le monde, le cosmos, le rejeterait, et demandé à ses disciples de renoncer au monde.

Et l'homme, l'enfant chéri de la nature, un homme libre après les longues batailles de sa jeunesse, en retournant auprès de sa mère après une longue séparation, en la protégeant contre tous les fantômes des ennemis tués dans la mêlée, a également surmonté la séparation d'avec lui-même, la division de son propre cœur. Après un temps on ne peut plus long de luttés et d'efforts, le jour brillant de la conscience de soi s'est levé pour lui. Libre et fort, il se tient debout, confiant en lui et fier, car il a disputé la bataille des batailles, il s'est surpassé et a posé la couronne de la liberté sur sa tête. Tout lui a été révélé et rien n'a eu la force de se fermer à lui. C'est seulement aujourd'hui que la vie véritable s'ouvre à lui. Ce vers quoi il tendait auparavant dans un pressentiment obscur, il l'atteint à présent par une volonté totale et libre. Ce qui semblait reposer hors de lui, dans une distance brumeuse, il le puise désormais en lui-même, comme sa propre chair et son sang. Peu lui importe de l'avoir payé si chèrement, du meilleur sang de son cœur, car la couronne le valait bien. Tout le temps passé à faire sa cour n'a pas été peine perdue, car la noble et splendide épouse qu'il conduit à la chambre n'en est devenue que plus chère pour lui. Le joyau, l'objet sacré qu'il a découvert suite à une longue recherche valait plus d'un détour infructueux. Et cette couronne, cette épouse, cet objet

sacré, n'est rien d'autre que la *conscience de soi de l'humanité*, le nouveau Graal autour du trône duquel toutes les nations se rassemblent, exaltées, et qui change en rois tous ceux qui s'inclinent devant lui, si bien que toute la splendeur et tout le pouvoir, tout l'empire et la force, toute la beauté et la plénitude de ce monde reposent à leurs pieds ; et doivent s'offrir à leur glorification. Tel est notre vocation : nous devons devenir les templiers de ce Graal, ceindre nos épées pour son salut et risquer avec entrain nos vies dans la dernière guerre sainte à laquelle succédera le règne millénaire de la liberté. Telle est aussi le pouvoir de l'Idée : celui qui la reconnaît n'aura de cesse de parler de sa splendeur ou de proclamer sa force universelle ; à son commandement, il renonce, volontiers et content, à tout le reste, il sacrifie corps et âme, vie et biens, pour qu'elle, et elle seule, triomphe. Celui qui l'a contemplée une fois, à qui elle est apparue un instant de manière lumineuse dans le silence nocturne de sa petite chambre, ne peut plus l'abandonner, il doit la suivre où elle le mène, serait-ce à la mort. Car il connaît sa force, il sait qu'elle est plus forte que tout, au ciel comme sur terre, qu'elle se fraie un chemin envers et contre tous ses ennemis. Et cette croyance dans la toute-puissance de l'Idée, dans la victoire de la vérité éternelle, cette ferme conviction qu'elle ne peut jamais vaciller ni reculer quand bien même le monde entier se lèverait contre elle, est la vraie religion de tout philosophe authentique, le fondement de la véritable philosophie positive, de la philosophie de l'histoire du monde. C'est la révélation suprême, celle de l'homme envers l'homme, par laquelle toute négation de la critique devient positive. Cette orage et cette

passion [*Dieses Drängen und Stürmen*], de nations et de héros sur lesquelles plane l'Idée dans une paix éternelle, descendant enfin au cœur de la tourmente pour devenir son âme la plus profonde, la plus vivante et consciente de soi, c'est la source de tout salut et de toute délivrance. C'est le royaume dans lequel chacun de nous doit à sa place travailler et agir. L'Idée, la conscience de soi de l'humanité, est ce phœnix fabuleux qui se construit un bûcher funéraire à partir de tout ce qu'il y a de plus précieux dans le monde, puis surgit rajuni hors des flammes qui détruisent une époque révolue.

Offrons ainsi à ce phœnix sur son bûcher tout ce qui nous est le plus cher, ce que nous choyons le plus, tout ce que nous tenions pour sacré et noble avant d'être libres ! Ne pensons à nul amour, nul gain, nulle richesse qui ne soient trop grands pour être sacrifiés avec joie à l'Idée – elle nous rendra tout au centuple ! Luttons et saignons, fixons sans peur l'œil farouche de l'ennemi et tenons bon jusqu'au bout ! Voyez-vous nos drapeaux flotter au sommet des montagnes ? Voyez-vous les épées de nos camarades étinceler, les plumets sur les heaumes s'agiter ? Ils viennent, ils viennent par monts et par vaux, ils accourent vers nous accompagnés par les chants et l'appel des trompettes. Le jour de la grande décision, du combat des nations, approche, et la victoire doit être nôtre !

Schelling, le philosophe en Christ

ou

La transfiguration de la sagesse du monde
en sagesse divine

pour les chrétiens croyants
qui ne connaissent pas le langage de la philosophie

Berlin
A. Gussenhardt
1842

Publié sans nom d'auteur

« De même, je vous le dis, il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance » (*Luc*, 15:7). Les paroles du Seigneur peuvent facilement venir à l'esprit lorsqu'on parle de Schelling ; car en lui se sont manifestés les miracles de la pitié de Dieu pour que le nom du Seigneur soit loué. Car Il le prit en pitié ; jadis, Il prit Paul en pitié, qui lui aussi, avant de se convertir, allait et pillait les églises, et n'était que menace et massacres pour les disciples du Seigneur. Mais alors qu'il était sur la route de Damas, il fut baigné d'une lumière venue du ciel et s'effondra. Et le Seigneur lui parla et l'appela à Lui, si bien qu'il devint un croyant à cet instant, se fit baptiser, porta le nom de Dieu devant toutes les nations et devint un vaisseau choisi du Seigneur. De la même manière, la grâce du Sauveur a touché Schelling, et lorsque le temps fut venu, une grande lumière brilla pour lui. Car qui aurait jamais pu prédire, selon l'entendement humain, que l'homme qui, au début du siècle, a posé avec son ami de

l'époque, le célèbre Hegel, les fondations de cette vile sagesse du monde – qui ne rôde plus désormais dans l'obscurité mais dont les flèches transpercent le plein du jour – que cet homme porterait encore la croix et suivrait le Christ ? Mais c'est bien ce qu'il se produisit. Le Seigneur qui guide les cœurs des hommes comme des filets d'eau l'a élevé à Sa grâce et n'attendait que l'heure juste pour l'appeler à Lui. À présent, Il l'a appelé, Il l'a éclairé et a fait de lui un de Ses combattants contre l'incroyance et l'athéisme. Il n'y a plus aucun doute ; lui-même appelle à son tour les croyants depuis la chaire : venez et voyez, louez la miséricorde du Seigneur envers moi ! Le gardien en Israël ne dort ni ne sommeille ; oui, le Dieu ancien vit toujours, en dépit des railleurs, transmet encore des signes et accomplit des miracles pour tous ceux qui veulent les voir. Ils clament, les sans-Dieu, et dans leur cœur se disent qu'il n'y a pas de Dieu, mais Lui qui habite dans les cieux se rit d'eux, et le Seigneur verse son mépris sur eux. Il a triomphé d'eux depuis que le monde existe et triomphera d'eux pour l'éternité. De Son bras puissant Il a tenu Son régiment et, en tous lieux, s'est éveillé des vaisseaux pour glorifier Son nom. Maintenant Il a une fois de plus brillamment triomphé des philosophes qui de tout temps ont été une abomination pour Lui, car Il a ôté de leur rang le meilleur et le plus adroit d'entre eux, le véritable fondateur de leur doctrine et en a fait Son serviteur. Qu'auparavant Schelling lui-même ait été le plus misérablement empêtré dans ce dénommé panthéisme, dans cette déification du monde et de lui-même, est en effet aussi clair que la lumière du jour d'après ses livres antérieurs. Il n'avait pas encore vu juste dans

ses connexions et ne savait pas précisément où mènerait cette route. Qu'il remercie le Seigneur pour l'avoir écarté de cette route, guidé sur l'étroit sentier qui mène au ciel, et par là même a prouvé le plus clairement Sa puissance sur tous les ennemis de la foi. Maintenant ils ne peuvent plus dire : Où est votre Dieu ? Que fait-Il ? Où erre-t-Il ? Pourquoi n'accomplit-il plus de miracles ? Car Il est là, Son bras s'abat comme l'éclair sur leur propre troupeau et change l'eau en feu, le noir en blanc, l'injuste en juste. Qui peut encore nier que ceci est la main de Dieu ?

Mais ce n'est pas tout. En appelant Schelling, Dieu a préparé pour nous un nouveau triomphe sur l'athéisme et le blasphème. Il n'a élu personne d'autre que Schelling parce que, la sagesse de ce monde lui étant familière, celui-ci était davantage en mesure de réfuter les philosophes fiers et hautains ; et, dans Sa grâce et Son amour incommensurables, Il leur a ouvert une voie par laquelle ils peuvent revenir à Lui. Peut-on demander plus de Lui ? À ceux qui le maudissent, qui enragent contre Son existence, qui sont Ses ennemis les plus furieux, les plus délirants, les plus impénitents – au lieu de les balayer de la terre et de les précipiter dans les abîmes les plus profonds de l'enfer –, Il tend encore et toujours une main secourable pour les ramener à la lumière et les sortir de l'abîme de corruption où ils gisent. Oui, la grâce de Dieu est aussi vaste que le ciel du lever au coucher du soleil, et Sa miséricorde est sans limite. Qui pourrait résister à une telle patience, à un tel amour ? Mais leurs cœurs sont si impénitents et endurcis par le péché qu'à présent ils rejettent même la main qui veut les sauver. Ils sont si éblouis par les jouissances

de ce monde et par le diable de leur propre fierté ! Ils creusent pour eux-mêmes des citernes poreuses et méprisent la source de vie qui coule dans le sang du Christ. Ils ferment l'oreille au salut qui vient d'en haut, ils prennent plaisir à tout ce qui déplaît au Seigneur. « L'aspect de leur visage témoigne contre eux, et, comme Sodome, ils publient leur crime, sans dissimuler. Malheur à leur âme ! Car ils se préparent des maux » (*Isaïe*, 3:9). Mais le Seigneur n'a pas encore fini de les appeler à Lui, aussi n'ont-ils pas d'excuse. À travers Schelling, Il leur a montré combien faible et vaine est la raison humaine. S'ils ne se sont pas encore convertis, c'est de leur propre faute, et ils ne peuvent pas dire qu'ils ne connaissaient pas l'Évangile.

Puisque Dieu a accompli une si grande chose et a donné le signe aussi réconfortant à toute la chrétienté que d'être tout près d'elle et de ne pas l'abandonner dans les nécessités et les combats de ce monde, le cœur de tout croyant doit alors être prêt à annoncer la bonne nouvelle à ses compagnons chrétiens. Et si Schelling a désormais proclamé sa foi envers le Christ dans ses leçons, ceci, d'une part, n'est parvenu à la connaissance que d'un petit nombre, et d'autre part, est formulé dans un langage si difficile, artificiel et philosophique, que seuls peuvent le comprendre ceux qui se sont eux-mêmes longuement préoccupés de la sagesse du monde. En troisième lieu cependant, beaucoup de choses sont destinées aux philosophes et d'autres aux croyants, si bien que le simple chrétien aurait des difficultés à trouver sa voie. C'est pourquoi l'auteur de ces lignes, pour ne pas rester oisif dans la vigne du Seigneur, n'a pas considéré comme entièrement superflu

de le formuler en paroles courtes et simples pour tous ceux qui n'ont ni le temps ni le désir d'entrer dans l'étude stérile de la sagesse terrestre, et voudraient néanmoins savoir ce qu'il en est vraiment de ce fameux Schelling. Que Dieu bénisse cette entreprise et la fasse prospérer au bénéfice et à l'avantage de Son royaume.

Cependant, il faut d'abord remarquer qu'en dépit de tout ce qu'il a fait pour le véritable christianisme, Schelling ne parvient pas à se débarrasser de sa vieille sagesse perverse. Certains de ses points de vue nous font croire qu'il ne peut pas totalement supprimer l'arrogance de sa propre raison et qu'il hésite encore à faire face au monde et à avouer, dans la joie et la gratitude, sa conversion complète au Christ. Nous ne l'en blâmerons pas trop. Lui, qui par sa grâce a si splendidement fait irruption à travers Schelling, le lavera également de ces souillures. Lui, qui a commencé ce labeur, le poursuivra jusqu'à son achèvement. Mais que le courageux combattant pour la vérité dont nous parlons se souvienne de cette épine dans sa chair lorsque le diable de l'orgueil viendra le tenter. Qu'il rejette tout l'orgueil de sa philosophie première qui n'a donné naissance qu'à des enfants sans Dieu ; qu'il ne s'enorgueillisse que de Lui qui, dans Sa grâce libre et incommensurable, l'a sauvé de cette corruption.

La première chose qu'entreprend Schelling, là, depuis sa chaire, fut d'attaquer d'emblée la philosophie, la visière relevée, et de balayer son fondement, la raison, de dessous ses pieds. Avec les arguments les plus surprenants, sortis de ses propres armoiries, il a démontré que la raison naturelle est incapable de prouver l'existence ne serait-ce que d'un brin

d'herbe ; que tous les arguments, démonstrations et conclusions de cette raison ne tiennent pas la route et ne peuvent élever au divin dans la mesure où sa lourdeur la maintient toujours confinée sur terre. Il est cependant vrai, bien sûr, que nous le savions depuis longtemps, mais les philosophes endurcis ne se l'étaient jamais aussi bien et aussi clairement entendus dire. Il s'en est acquitté dans un système entièrement développé de dite philosophie négative, à travers lequel il démontre aussi clairement que le jour que leur raison ne peut comprendre que des possibilités mais rien de réel, et encore moins Dieu et les mystères du christianisme. Le doute qu'il a semé sur un sujet aussi stérile, le fantôme chimérique de la sagesse terrestre, mérite les plus hauts remerciements pour l'amour du royaume de Dieu. Car tant que ces philosophes pouvaient encore compter sur leur raison, on ne pouvait rien attendre d'eux. Pourtant, une fois convaincus que leur raison est non seulement incapable de connaître la vérité mais qu'elle ne peut exposer au grand jour que des fantômes creux ou vides qui n'ont aucun droit à l'existence, il faudrait vraiment avoir la tête endurcie, grise à force de pécher, pour persister dans la doctrine païenne ; mais il est tout à fait possible qu'avec l'aide de la grâce divine l'un ou l'autre d'entre eux soit converti et quitte la mauvaise voie. Ce qui est vrai et doit être sans cesse répété, c'est que la raison obscurcie de l'homme manque tout comme elle est incapable du renom qu'elle devrait avoir devant Dieu, car tel est l'avenue principale des incroyants : que leur raison leur souffle autre chose que le nom de Dieu. Mais c'est un outrage envers le Tout Puissant que de vouloir Le comprendre, Lui, l'ennemi de tout

péché, par le biais d'une raison souillée par le péché et aveugle, oui ; que de placer cette raison, assujettie à tous les plaisirs de ce monde, à toutes les tentations de Satan, au-dessus de Dieu Lui-même. Pourtant, c'est ce que font les sages de ce monde lorsqu'ils critiquent la parole de Dieu avec cette raison corrompue, lorsqu'ils rejettent tout ce qui ne leur plaît pas, oui, lorsqu'ils posent leurs sales pattes dessus et nient non seulement la sainteté de la Bible, mais aussi l'existence de Dieu Lui-même pour se hisser à Sa place. Telles sont les conséquences naturelles de la raison assise sur le trône de Dieu, comme la prostituée de jadis lors des journées sanglantes de la Révolution française, et pour oser critiquer les dispositions du Seigneur Tout Puissant de ce monde. C'est ce que nous devons soigner, non pas en surface, mais jusqu'à la racine du mal. Les hommes rapiècent-ils un vieux costume avec du tissu neuf ? Comment le Christ peut-il s'entendre avec Bélial ? C'est impossible et c'est un blasphème que de tenter de saisir par la raison naturelle la mort salvatrice du Seigneur, la résurrection et l'ascension. Disposons nous donc à travailler sérieusement avec Schelling et rejetons la raison hors du christianisme, dans le paganisme, puisqu'elle lui appartient ; c'est là qu'elle peut se lever contre Dieu et prendre pour divin le monde avec les jouissances et les plaisirs auxquels nous avons renoncé, qu'elle peut excuser tous les péchés et les vices, prendre les abominations de la glotonnerie et de la lasciveté pour des vertus au service de Dieu et présenter comme modèles pour l'humanité le suicide d'un Caton, la non-chasteté de Laïs et Aspasia, le parricide d'un Brutus, le stoïcisme et la rage persécutrice des chrétiens d'un Marc Au-

rèle. Bien entendu, elle s'oppose alors franchement au christianisme ; et chacun sait où il en est. Mais ce fut un stratagème majeur de l'adversaire que de la faire passer pour le christianisme, au sein duquel, de surcroît, elle a donné naissance à des bâtards de choix tels que le pélagianisme ou le socinianisme, le rationalisme ou la théologie spéculative. « Mais Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages » (1 *Corinthiens*, 1:27) ; donc « l'homme animal ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est spirituellement qu'on en juge » (1 *Corinthiens*, 2:14).

C'est donc une tentative vraiment chrétienne, lorsque Schelling, dans la science pure de la raison qui est, bien entendu la philosophie négative, abaisse et humilie profondément la raison au lieu de lui accorder la moindre présomption ; et ce, afin de l'amener à reconnaître sa faiblesse et sa sujétion au péché, à se repentir pour la grâce, car seul cela peut la sanctifier, l'éclairer et la faire renaître pour la rendre capable de connaître Dieu. Crucifier la raison est plus difficile, et donc plus méritoire que de crucifier la chair. Car celle-ci est assujettie à la conscience dont ont aussi été pourvus les païens pour réfréner leurs plaisirs et rester en eux-mêmes juge de leurs péchés. La raison, toutefois, s'élève au-dessus de la chair et s'en accommode même fort bien, il n'est d'ailleurs donné qu'aux chrétiens de la soumettre au doux joug de la foi. Mais c'est ce que l'Écriture nous demande et il ne peut y avoir ici ni objection ni subterfuge : soit vous laissez votre raison se soumettre à la foi, soit vous faites un pas sur la gauche, chez les boucs (car les pires de ces croyants, en leur for intérieur, se nomment

eux-mêmes, comme une plaisanterie : la gauche) : c'est là qu'est votre place !

En cela, Schelling a désormais fait place nette pour s'y fixer lui-même. Toutes les survivances du paganisme qui réapparaissent à notre époque et sont supposées être la nouvelle vérité, tous les avortements manqués d'une raison non chaste et lascive ont été balayés ; et à présent ses auditeurs sont prêts à recevoir le lait de l'Évangile. Telle est la juste voie. Les païens pouvaient dépendre de leurs jouissances et plaisirs terrestres. Mais nos philosophes prétendent, du moins aujourd'hui, qu'ils veulent encore reconnaître la morale chrétienne. Donc, si les apôtres réclamèrent des païens un cœur pénitent, soumis, docile et contrit, une raison tout aussi pénitente, soumise et docile doit être exigée des hommes qui s'enorgueillissent de la sagesse terrestre de notre temps, et avant qu'ils ne soient susceptibles de jouir de la grâce de l'Évangile. Or, ce n'est qu'à partir de là que Schelling fut vraiment en mesure de juger son ancien camarade en impiété, le fameux Hegel. Car cet Hegel-là avait un tel orgueil de la raison qu'il affirma expressément qu'elle était Dieu lorsqu'il comprit qu'avec elle il ne pourrait parvenir à un autre Dieu véritable, plus élevé que l'homme. C'est pourquoi Schelling déclara avec la même franchise qu'il ne voulait plus rien avoir à faire avec cet homme et sa doctrine, et qu'il ne se soucierait plus de lui.

La raison, une fois humiliée et désireuse d'accepter le salut, peut de nouveau être exaltée et éclairée par l'esprit de vérité. Ceci a lieu dans la philosophie positive où, par une pensée libre, c'est-à-dire éclairée à l'aide de la révélation di-

vine, elle reçoit la grâce et la faveur du christianisme. Et comme la compréhension d'un monde plus élevé lui a été accordée, elle discerne d'emblée toute la merveilleuse cohésion de l'histoire du royaume de Dieu ; et ce qui auparavant lui était incompréhensible est désormais aussi clair et intelligible que s'il ne pouvait en aller autrement. Car seuls les yeux que le Seigneur a illuminés sont vraiment clairs et voyants, mais là où règnent l'obscurité, les jouissances et les désirs de ce monde, personne ne peut rien voir. Schelling rend compte de cet effet de la grâce en disant que cette philosophie n'est que pour celui qui la veut et pour le sage, et qu'elle trouve sa preuve dans la révélation. Cette philosophie n'est donc pas pour celui qui ne croit pas à la révélation. En d'autres termes, cette chose n'est pas du tout une philosophie réelle, et ce mot n'a été choisi que pour le salut du sage terrestre, ainsi qu'il est écrit : « Soyez donc prudents comme les serpents, et simples comme les colombes » (*Matthieu*, 10:16). À l'appui de ses arguments cependant, c'est un christianisme juste et réel, comme nous le verrons bientôt. Schelling a ramené le bon vieux temps de la raison qui se soumet à la foi et de la sagesse terrestre qui, en devenant la servante de la théologie, de la sagesse divine, est transfigurée en sagesse divine. « Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé » (*Matthieu*, 23:12).

Au cours de cette pensée illuminée, le cher homme dont nous parlons aborde soudainement la vraie doctrine, la doctrine fondamentale de tout le christianisme, à savoir : à la trinité de Dieu. Il n'attend pas du lecteur qui craint Dieu de l'accompagner sur cette voie, parce qu'il sait et croit qu'elle

seule peut mener à la vérité ; ceci n'est destiné qu'aux incroyants, afin de leur montrer comment atteindre à la vérité et combien leur raison doit être purifiée et sanctifiée pour pouvoir discerner et comprendre le salut en Jésus-Christ. Par conséquent, nous laisserons de côté ces détails, sans valeur pour le discernement du salut par les croyants. Schelling décrit alors comment, selon l'Écriture, Dieu a créé le monde à partir du néant, et comment l'homme, séduit par Satan sous la forme d'un serpent, a perdu son premier genre d'existence et est devenu l'esclave du prince des ténèbres. Ce faisant, il a entièrement arraché le monde à Dieu et l'a conduit sous le pouvoir de Satan. Toutes les forces qui étaient auparavant liées par l'unité divine se sont alors dispersées et ont glissé dans une hostilité sauvage, permettant à Satan de dévaster le monde pour le délice de son cœur. Il ne faut pas être troublé par la manière philosophique de s'exprimer de nos théologiens. À notre époque sans Dieu, les sages terrestres ne comprennent plus le langage simple de l'Écriture Sainte inspiré par Dieu Lui-même. Ils doivent s'instruire selon leur propre manière, jusqu'à ce qu'ils deviennent à nouveau mûrs pour la compréhension de la Bible, car il est écrit : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants » (*Matthieu*, 11:25). Schelling nomme alors les « anges qui n'ont pas gardé leur dignité, mais qui ont abandonné leur propre demeure » (*Épître de Jude*, 6), le diable et ses hôtes sans Dieu des puissances cosmiques, ce qui revient à dire : les princes de ce monde. Dès lors, bien entendu, Dieu ne peut plus prendre plaisir à ce monde. Dans Sa justice, il le rejette ;

et là où il œuvre en lui, c'est avec Sa colère et sans toute Sa libre volonté. Mais l'Éternellement Miséricordieux ne peut pas Le laisser en sortir. La parole par laquelle « toutes choses ont été faites, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle » (*Jean*, 1:3), le Fils unique de Dieu avec Son amour et Sa grâce incommensurables, reste dans le pauvre monde rejeté. Son état de souffrance commence avec la chute de l'homme, et non avec sa seule naissance en tant qu'homme sous Hérode, car en raison de cette chute, Il se retrouve expulsé hors de l'humanité à laquelle Il participait plus encore que le Père. Oui, en se plaçant Lui-même entre le Dieu courroucé et le monde déchu que ce Dieu voulait détruire, Il s'est séparé du Père, devenant ainsi, en un sens, conjointement coupable, renonçant à prendre part à la splendeur divine aussi longtemps que le Père ne serait pas réconcilié. Dès lors, c'est sous cette forme, ni divine, ni humaine, dans cette séparation du Père qui modela sa souffrance et sa peine, qu'il entreprit cette grande œuvre de réconciliation, la lutte contre le prince de ce monde. Cette interprétation qui se fonde sur l'Écriture Sainte relève explicitement du chapitre 53 du prophète Isaïe, qui parle d'une souffrance présente, et non future. Cette grande lutte commence ici parmi les Juifs et les païens. La façon dont le Seigneur subjugué les Juifs apparaît dans l'histoire du peuple d'Israël, dans l'Ancien Testament ; et les conduites splendides par lesquelles le Seigneur a guidé son peuple sont bien connues des chrétiens. Mais parmi les païens ? Le diable n'était-il pas précisément le Dieu des païens ? Nous allons essayer de le montrer aussi clairement que possible, sans dévier des déclarations de l'Écriture Sainte.

Tout le monde a déjà entendu dire qu'il y avait aussi, chez les païens, dans les livres des Sibylles entre autres, des prophéties sur le Christ. Ici déjà nous remarquons qu'ils n'étaient pas tout à fait abandonnés de Dieu, au sens commun du terme, puisque les prophéties sont d'origine divine. Or, cela ne suffit pas. Pourquoi le Seigneur, dans Sa miséricorde, devrait-Il les tenir tant à l'écart, au point de les laisser entre les griffes du diable ? Il laisse la pluie tomber sur le bien comme sur le mal, et le soleil briller sur le juste comme sur l'injuste ! Oui, si les païens avaient été totalement hors de la protection et de la conduite de Dieu, sous le pouvoir de l'ennemi mauvais, leurs péchés n'auraient-ils pas été plus grands et plus outrageants qu'ils ne l'étaient en réalité ? Est-ce qu'alors toutes les jouissances honteuses et les désirs non naturels, les péchés de la chair ainsi que les autres, le meurtre, l'adultère, la fornication, le vol, la tromperie, la lubricité, n'auraient pas défié le haut ciel si bien que Dieu aurait dû les exterminer sans hésitation ? Oui, ne se seraient-ils pas massacrés et entre-dévotés ? Ceci implique directement que ce Dieu doit avoir eu de la miséricorde même pour les païens et leur avoir donné quelque lueur d'en haut ; et elle consiste en ce qu'ils ont été conduits graduellement et sans s'en rendre compte à travers toutes les étapes de l'idolâtrie jusqu'à la vénération du Christ véritable, mais sans qu'ils sachent que leur Dieu et celui des chrétiens ne faisaient qu'un, et que Lui, alors dissimulé dans le paganisme, se révélait dans le christianisme. Ainsi, ceux qui ne réussirent pas à le comprendre lorsque l'Évangile leur fut prêché ne vénérèrent plus le Christ caché, parce qu'ils persécutèrent le Christ révélé ; mais leur dieu devint alors l'ennemi

du Christ : le diable. C'est le grand mérite de Schelling que d'être le premier à se vouer au tracé de la conduite de Dieu parmi les païens, préparant ainsi une nouvelle louange de l'amour du Christ pour les hommes pécheurs.

Puisque désormais les Juifs, consciemment, et les païens, sans le savoir et sous une forme erronée, furent amenés à la connaissance du Dieu véritable, alors que les fiers palais des Grecs gisaient en ruines et que la main de fer de l'empereur romain s'étendait sur le monde entier, les temps étaient venus et Dieu envoya Son Fils pour que tous ceux qui croient en Lui ne périssent pas mais aient la vie éternelle. Ceci se passa de la manière suivante : comme le Christ conquiert le paganisme, il devint son Dieu, mais non pas le Dieu véritable, qu'il n'aurait su être sans le Père. Ainsi, Il arracha le monde au diable pour en faire ce qu'il souhaitait. Il aurait pu le garder pour lui et y régner sous cette forme de Dieu. Mais sans libre arbitre, il n'en fit rien et le remit à son Père en quittant sa forme de Dieu pour devenir homme. « Jésus-Christ, existant en forme de Dieu, n'a point regardé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu, mais s'est dépouillé lui-même, en prenant une forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes ; et ayant paru comme un simple homme, il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix » (*Épître aux Philippiciens*, 2:6-8). Nombre de passages dans les Écritures Saintes affirment que cette interprétation est la bonne et le prouvent. Mieux : on peut de cette manière tout comprendre avec simplicité, littéralement, sans avoir besoin de mille subterfuges et d'érudition.

Car ce qui est grand dans l'obéissance du Christ, c'est que le Sauveur aurait pu lui-même détenir le monde et se séparer du Père, mais qu'il ne l'a pas voulu ; il a déposé le monde qu'il avait arraché au diable aux pieds de Son Père et a souffert la mort pour l'amour de la réconciliation de beaucoup.

Nous y voyons également le sens de l'histoire de la tentation du Christ. S'il n'avait pas dépendu du libre choix de Jésus de se soumettre ou non au Père, le diable n'aurait pas pu le tenter du tout, car il aurait su que c'eût été en vain. L'interprétation de Schelling ci-dessus est donc tout à fait juste.

Nous avons ainsi compris que le Christ est le Dieu véritable ; que notre attention se porte désormais sur la seconde nature du même Christ : la nature humaine. De même, il est fermement convaincu que le Christ était effectivement un homme véritable et non, comme le pensent de nombreux hérétiques, une simple apparition de l'Esprit de Dieu qui serait descendu sur un homme déjà existant.

En représentant le monde devant Dieu, comme une projection dressée à son endroit, le Christ s'est séparé du Père et s'est confronté à Lui. Tant que le monde n'était pas à nouveau réconcilié avec Dieu, le Christ n'était pas Dieu, mais dans une condition intermédiaire qui prit la forme de Dieu par la conquête du paganisme, sans être en elle-même la véritable condition divine. Pour la retrouver, le Christ devait remettre à son Père le monde qu'il avait arraché au diable, se séparer de sa forme de Dieu et se soumettre humblement au Père, afin de recevoir le châtement pour l'iniquité du monde. Il a fait preuve d'humilité en devenant un homme né d'une femme et en restant obéissant jusqu'à la mort, pire : à une

mort sur la croix. Aucune purification ni aucun sacrifice ne pouvait réconcilier Dieu. Ce n'étaient que des préludes au seul grand sacrifice par lequel non seulement le mal pouvait être extirpé, mais la colère de Dieu, apaisée. Celui-ci ne pouvait être réconcilié que par la soumission la plus grande, la plus librement consentie, la plus humble, et ce ne pouvait être accompli que par le Fils, non par un homme contraint à se soumettre par la peur, les tourments de la conscience et la colère menaçante de Dieu. Dès lors, le Christ fut également en mesure de représenter le peuple devant Dieu, puisqu'il était devenu son Seigneur, son défenseur, grâce à la confiance que ce peuple lui accorda sans le connaître. Or, au moment même de subir réellement le châtement à la place de l'homme qui l'avait mérité, il devint homme. La décision de devenir homme est un miracle de l'Esprit divin. Ainsi, Lui, qui au commencement était avec Dieu, oui, fut Dieu lui-même, puis, après la chute, fut sous la « forme de Dieu » ; à présent, il était né à Bethléem en tant qu'homme, précisément de Marie par le Saint-Esprit sans l'intervention d'aucun homme.

Qui aurait osé espérer qu'en l'année 1842 un philosophe, oui, le fondateur de la nouvelle école du blasphème, se convertirait de manière aussi agréable et reconnaîtrait si heureusement les principales doctrines du christianisme ? Ce qui a toujours été attaqué d'emblée par le doute, ce que les demi-chrétiens ont toujours rejeté et qui cependant demeure la pierre angulaire de la foi chrétienne, la naissance du Christ par Marie sans l'intervention d'aucun homme – le fait que cela aussi soit affirmé par Schelling comme sa conviction est l'un des signes les plus gratifiants de l'époque ; et le favori de

Dieu qui a eu le courage de le faire a droit à la gratitude de chaque croyant. Or, qui ne reconnaît ici la main du Seigneur dans cette dispense merveilleuse et miraculeuse ? Qui ne voit pas qu'Il signifie à Son Église qu'Il ne l'a pas abandonnée et se souvient d'elle jour et nuit ?

Sur la mort du Seigneur, Schelling se prononce d'une manière non moins authentiquement chrétienne et édifiante. Cela fut décidé, dit-on, dès le commencement du monde dans le concile des gardiens, et comme un sacrifice exigé par l'Esprit divin. Il considère que Dieu est juste même envers Satan à qui Il a si bien consenti ses droits qu'Il a livré Son propre Fils à la mort afin que tous ceux qui croient en Lui ne périssent pas mais aient la vie éternelle ; à tel point que le diable n'aurait pas été le moins fondé à dire qu'il fut renversé par la plus grande puissance de Dieu, qui plus est injustement. C'est la majesté et la splendeur du Seigneur Lui-même de ne pas tolérer le moindre soupçon. Pour cette raison, le Christ devait devenir homme et prendre sur lui l'iniquité du monde abandonné de Dieu et souffrir la mort sur la croix pour que par la mort d'un seul beaucoup parviennent à vivre. Pour cette raison, le Seigneur, dans Sa grâce et Sa miséricorde, devait lui-même se sacrifier pour nous, se dresser comme un rempart entre les pécheurs et son Père, payer nos dettes pour que nous puissions regagner le trône de la grâce. Certes, tous les hommes sont uniques et tous promis à la mort, mais aucun n'est mort comme le Seigneur, aucun n'a souffert une mort aussi salutaire que celle de Jésus-Christ. Ainsi, cette couronne de foi, cette purification du péché par le sang du Christ, est une fois de plus merveilleusement sauvée des griffes du vieux dragon qui rugit

à présent sous les traits de la sagesse terrestre et de l'odieux esprit du temps ; et le Seigneur, une fois de plus, a tenu sa précieuse promesse, par laquelle les portes de l'enfer ne prévaudraient pas contre Son Église. Plus loin et de très belle manière, Schelling dit à propos du Christ : sa mort est un miracle si grand que nous n'aurions jamais osé y croire si nous n'en étions pas aussi certains. À sa mort, toute l'humanité fut représentée : Juifs et païens étaient présents, incarnant les deux faces de la race humaine dans son entier. Le principe que le Christ était devenu dans le paganisme à travers sa lutte avec Satan devait mourir de la mort des païens, de la mort sur la croix. Sa crucifixion n'est que la résolution de la tension prolongée dans laquelle il vivait parmi les païens, autrement dit : la situation extra-divine du Seigneur a été résolue et par la mort il ne fit de nouveau plus qu'un avec Dieu, comme il est écrit : « Il a été enlevé par l'angoisse et le châtement ; et parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de mon peuple ? » (*Isaïe*, 53:8).

Or, quant à la résurrection du Seigneur, Schelling affirme que c'est la preuve que le Christ n'a pas revêtu son humanité pour sauver les apparences, mais qu'il est devenu véritablement homme et pour toujours ; que Dieu a de nouveau accepté dans sa grâce la forme et l'essence humaines, en réalité, non l'humanité dans le Christ seul, mais bien l'ensemble de l'humanité dont le Christ n'est que le représentant. Car ce n'est pas le péché individuel qui déplût tant à Dieu qu'il lui fallut abandonner l'humanité, mais pire : l'état d'iniquité totale de l'humanité vendue au mal, et c'est pourquoi Dieu éprouve un certain déplaisir vis-à-vis de l'homme avant même

avant qu'il ait péché ; à tel point qu'être humain, pour Lui, équivaut au péché. Ainsi, pas une seule bonne action n'étant juste aux yeux de Dieu, aucune bonne volonté dans le monde n'aurait su Lui plaire avant la mort de Christ, et aujourd'hui encore seuls les croyants sont ainsi capables de bonnes actions et de bonne volonté. Mais, par la résurrection du Seigneur, la condition humaine est justifiée devant Dieu et reconnue par Dieu comme purifiée du péché, et la justification n'est, en ce sens, accomplie que par la résurrection. Aussi le Christ a-t-il été élevé au ciel et siège à la droite de Dieu le Père en tant qu'homme véritable et que Dieu véritable, représentant l'humanité devant le Père.

Mieux : la résurrection est une preuve pour nous de l'immortalité de notre âme et de la résurrection de la chair. Schelling le reconnaît également et d'ajouter que si durant cette vie la chair domine l'esprit, une seconde vie doit suivre, où l'esprit a vaincu la chair ; finalement, une égalisation des deux côtés est nécessaire. Ceci s'accorde parfaitement avec la leçon de l'Écriture, car le dernier état après la résurrection et le Jugement Dernier, après la transfiguration du corps, n'est rien d'autre que ce que Schelling appelle l'équilibre de l'âme et du corps. Quant à la condition des impénitents et des damnés qui sont morts dans l'incroyance, la sécheresse de cœur et le péché, Schelling leur réserve également une récompense supplémentaire. Il tient la seconde, la mort éternelle, pour un mourir éternel sans même qu'une mort réelle survienne. Il semble préférable de ne pas insister là-dessus et de laisser au Seigneur décider comment il désire punir et tourmenter ses contempteurs et blasphémateurs.

Enfin, ce cher Schelling livre le témoignage sans prix que voici de la résurrection de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ : cette résurrection est un éclair de lumière de l'histoire intérieure vers l'histoire extérieure. Pour celui qui nie de tels faits, l'histoire du royaume de Dieu ne sera jamais qu'une série d'événements extérieurs et accidentels sans le moindre contenu divin, sans le transcendant (qui va au-delà de la raison), qui seul constitue l'histoire en propre. Sans lui, l'histoire n'est que la matière d'une mémoire superficielle, et non une connaissance véritable et complète des événements – il s'agit là d'une belle parole chrétienne, mais le discours de la sagesse terrestre sur la présence de Dieu dans l'histoire et le développement de la conscience des espèces n'est qu'ordure et pur blasphème. Car si ces fiers séducteurs de la jeunesse ont leur dieu dans l'histoire de tous les péchés et crimes humains, comment Dieu peut-il rester en dehors de ces péchés ? Ces railleurs ne comprendront pas que toute l'histoire du monde est une succession heurtée par toutes sortes d'injustices, malices, meurtres, adultères, fornications, vols, blasphèmes, profanations, colères, rages et ivresses. Ils se précipiteraient sans faute dans les enfers, entraînant le monde entier à leur suite, si l'on ne voyait partout la main salvatrice de Dieu qui retient et prévient le mal. Et ils sont sincèrement persuadés que cette scène honteuse de blasphème est leur ciel, leur parfaite immortalité. Mais ce sont là les conséquences ultimes du rejet de toute action divine hors de l'histoire. Dieu se venge d'eux en fermant leur esprit à Sa véritable essence et en les laissant se fabriquer un dieu qui est encore moins qu'une idole muette de bois et de paille : un vague fan-

tôme éthéré, un soi-disant esprit du monde et esprit de l'histoire. Nous avons vu quel était le résultat d'une telle conception de l'histoire, dont le principal propagateur est ce Hegel, réputé pour sa malignité auprès de tous les bons chrétiens. Dressons contre celle-ci l'image de l'histoire prônée par un homme de Dieu comme Schelling.

Parmi les douze qui étaient toujours auprès du Seigneur et qu'il nomma apôtres, dit Schelling, Il en privilégiait particulièrement trois en toute occasion : Pierre, Jacques et Jean. Ils incarnent respectivement les trois modèles de l'Église chrétienne si nous substituons à Jacques, tué plus tôt pour le salut du Christ, Paul, qui fut converti vers la même époque. Pierre, Paul et Jean sont les dirigeants de trois périodes différentes de l'Église chrétienne, tout comme dans l'Ancien Testament Moïse, Élie et Jean-Baptiste ont été les représentants de trois autres périodes. Moïse fut le donateur de la loi par lequel le Seigneur posa les fondations ; Élie, l'esprit ardent qui ramena le peuple inerte et apostat à la vie et à l'action ; Jean-Baptiste, l'exécuteur qui conduisit de l'Ancien au Nouveau Testament. De même, pour l'Église du Nouveau Testament, Pierre incarna Moïse, le fondateur par lequel l'essence juive de l'époque fut représentée dans l'Église chrétienne ; Paul, le meneur, l'ardent Élie qui ne laissa pas le fidèle tiédir et s'endormir, et représenta l'essence du paganisme, de la culture, de la science et de la sagesse terrestre – dans la mesure où elle se soumit à la foi ; et Jean, de nouveau, serait l'exécuteur, celui qui pointe l'avenir, car le Seigneur donne pour tâche à ceux qu'Il aime l'accomplissement. Ainsi Jean, de son vivant, désignant déjà le futur, écrivit la révélation. L'Église de l'apôtre

Pierre équivaut désormais à l'Église catholique, dont le service cérémoniel ainsi que l'enseignement des bonnes œuvres correspondent à la loi juive ; et on ne peut nier que les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ; et les portes de l'enfer ne l'emporteront pas sur Elle », se réfèrent à l'Église qu'il a fondée. Tout comme il renia le Seigneur par trois fois, on peut montrer que l'Église romaine renia trois fois le Seigneur : d'abord lorsqu'elle lutta pour la domination du monde ; puis lorsqu'elle mina à dessein le pouvoir temporel ; enfin, lorsqu'elle se prêta au pouvoir temporel comme moyen de parvenir à ses fins. La seconde Église, celle de l'apôtre Paul, équivaut désormais à l'Église protestante, dans laquelle prévaut l'érudition et toute la sagesse divine, c'est-à-dire l'esprit essentiel de ces Chrétiens issus du paganisme, et dans laquelle, au lieu de la permanence établie de l'Église catholique, entre la vie entraînante et partisane de l'Église évangélique, divisée en nombreuses sectes. Qui sait si les pensées et les aspirations de ces Chrétiens païens ne seront pas, en définitive, plus bénéfiques pour le royaume de Dieu que celles des Chrétiens juifs ?

Toutefois, aucun de ces deux partis n'est la véritable, l'Église suprême du Seigneur ; elle ne sera que celle qui, à partir des fondations de Pierre, intégrera celle de Jean à travers celle de Paul, préparant ainsi les temps suprêmes. Cette ultime Église est l'Église de l'amour – puisque Jean était le messager de l'amour –, la consommation de l'Église à l'époque de laquelle aura lieu la grande apostasie qui a été prédite au dénouement, suivie du Jugement Dernier. De nombreuses églises dédiées aux apôtres ont été construites, mais relative-

ment peu à saint Jean. Si j'avais à bâtir une église, je la lui consacrerai ; un jour, cependant, une église sera bâtie pour ces trois apôtres, et sera l'Église suprême, le véritable panthéon chrétien.

Tels sont les mots employés par le premier philosophe véritablement chrétien pour conclure ses leçons, et nous l'avons donc suivi jusqu'au bout. L'auteur de ces lignes pense qu'il a suffisamment montré quel vaisseau de choix le Seigneur a éveillé par ce digne homme pour son Église. C'est l'homme qui chassera les païens du monde moderne où ils poursuivent leurs pratiques sous diverses formes, en tant qu'hommes du monde, Jeunes Allemands, philosophes, ou sous quelque autre nom qu'ils se donnent. En effet, lorsqu'on entrait dans la salle où Schelling professait et que l'on entendait ces gens se moquer et rire de l'Élu parmi les sages du monde, on pensait inmanquablement à l'apôtre Paul prêchant à Athènes. C'est tout comme si l'histoire se répétait, comme il est écrit dans les *Actes des Apôtres*, 17:16-18, que voici :

« Comme Paul les attendait à Athènes, il sentait au-dedans de lui son esprit s'irriter, à la vue de cette ville pleine d'idoles. Il s'entretenait donc dans la synagogue avec les Juifs et les hommes craignant Dieu, et sur la place publique chaque jour avec ceux qu'il rencontrait. Quelques philosophes épicuriens et stoïciens se mirent à parler avec lui. Et les uns disaient : Que veut dire ce discoureur ? D'autres, l'entendant annoncer Jésus et la résurrection, disaient : Il semble qu'il annonce des divinités étrangères ».

Schelling pouvait bien se mettre en colère, ici, à Berlin, lorsqu'il voyait la ville aussi pleinement vouée à l'idolâtrie. Car

où y a-t-il plus de vénération pour les choses de la terre, Mammon et les honneurs de ce monde, pour son propre et cher ego ; et où le Dieu véritable est-il plus rejeté qu'ici même ? Où la vie du monde avec son opulence, son luxe et sa pompe vaine et creuse, ses vices éclatants et ses péchés embellis, a-t-elle atteint un sommet plus haut qu'ici même ? Vos érudits, vos écrivains non chrétiens et superficiels voulaient-ils vous flatter lorsqu'ils comparaient si souvent votre cité à Athènes ? Oh, quelle vérité amère vous ont-ils dite ! Oui, Athènes, regorgeant de païens, de culture et de civilisation orgueilleuses qui ferment vos yeux à la vérité simple de l'Évangile ; Athènes, regorgeant de faste, de coquetterie et de splendeur terrestre, regorgeant d'une vie de plaisir et de paresse confortable, qui s'étire et bâille sur un doux lit de dissolution et trouve la parole de la croix beaucoup trop ennuyeuse et le repentir beaucoup trop ardent ; Athènes, regorgeant de voluptueuses et sauvages extases et d'intoxications des sens, où la voix de la conscience est huée et noyée, l'inquiétude et la peine intérieures enfouies sous une grande couverture. Oui, Athènes, en effet, regorgeant de sages terrestres orgueilleux qui torturent leurs cerveaux avec l'être, le néant et autres choses désuètes, et qui en ont fini depuis longtemps avec Dieu et le monde, mais rient des paroles d'humilité et de pauvreté de l'esprit comme d'une folie et d'une curiosité des temps passés ; Athènes, regorgeant d'érudits accomplis qui connaissent par cœur toutes les sortes d'infusoires et tous les chapitres de la loi romaine, mais oublient le salut éternel qui est la béatitude de l'âme. Un Schelling pouvait bien se mettre en colère ici, comme Paul le fit jadis en entrant dans une cité semblable. Et lorsqu'il arriva

là, le sage terrestre parla comme le firent alors les Épicuriens et les Stoïciens dans l'Athènes de jadis : que va dire ce perroquet ? Ils médisaient déjà de lui avant qu'il n'ouvre la bouche, ils le calomnièrent avant même qu'il ne pénètre dans leur cité. Mais voyons ce que l'Écriture Sainte rapporte ensuite. « Alors ils le prirent, et le menèrent à l'Aréopage, en disant : pourrions-nous savoir quelle est cette nouvelle doctrine que tu enseignes ? Car tu nous fais entendre des choses étranges. Nous voudrions donc savoir ce que cela peut être. Or tous les Athéniens et les étrangers demeurant à Athènes ne passaient leur temps qu'à dire ou à écouter des nouvelles ».

N'est-ce pas aujourd'hui la vie même des Berlinoïses ? Ne sont-ils pas portés à n'entendre et ne voir que de nouvelles choses, et rien d'autre ? Entrez simplement dans les cafés et les pâtisseries pour voir les nouveaux Athéniens se précipiter sur les journaux pendant que la Bible gît chez eux, accumulant la poussière, délaissée ; écoutez-les lorsqu'ils se rassemblent, leurs souhaits ne sont que : quelles sont les nouvelles ? N'y a-t-il rien de neuf ? Toujours quelque chose de neuf, toujours quelque chose qui ne soit jamais arrivé auparavant, sinon ils s'ennuient à mourir de leur culture, de leur pompe et de leurs plaisirs. Qui trouvent-ils aimable, intéressant et digne d'intérêt ? Celui qui est le mieux éclairé par l'Esprit Saint ? Non, celui qui a le plus de nouvelles à raconter. Qu'est-ce qui les inquiète le plus ? Qu'un pécheur ait été converti, ce dont se réjouissent les anges de Dieu ? Non, les scandales survenus durant la nuit dont il est question dans le *Leipziger Allgemeine Zeitung* ! Au premier plan, la race vipérine des politiciens et orateurs de brasseries est la pire et la

plus obsédée par la nouveauté. Ces hypocrites se mêlent très bruyamment de gouvernement, au lieu de laisser au roi ce qui revient au roi, et ne se préoccupent pas, ne serait-ce qu'un instant, du salut de leurs âmes immortelles ; ils veulent enlever la paille dans l'œil du gouvernement, et ne s'aperçoivent pas de la poutre qui est dans le leur, incroyant et aveugle à l'amour du Christ. Ceux-ci sont particulièrement semblables aux Athéniens de jadis, qui passaient eux-mêmes leurs journées à traîner sur la place du marché en quête de nouvelles alors que l'ancienne vérité gisait intacte dans leurs armoires. Qu'attendaient-ils d'autre de Schelling, si ce n'était d'entendre quelque chose de neuf ; et comme ils retroussèrent leur nez quand il ne leur offrit rien d'autre que le vieil Évangile ! Combien peu furent ceux qui n'étaient pas sans cesse en quête de nouvelles et qui ne demandaient à Schelling que l'ancienne vérité, les paroles de salut par le Christ-Jésus !

Et c'est ainsi qu'il en va de toute l'histoire, aussi bien à avec Paul qu'ici avec Schelling. Ils écoutèrent son sermon le visage critique, montrèrent çà et là un sourire supérieur, secouèrent la tête, échangèrent des regards significatifs, puis regardèrent Schelling avec pitié, et « lorsqu'ils entendirent parler de résurrection des morts, les uns se moquèrent » (*Actes des apôtres*, 17:32). Seuls quelques-uns prirent son parti. Car il en va aujourd'hui comme il en allait jadis à Athènes : la résurrection des morts est leur principale pierre d'achoppement. La plupart d'entre eux sont assez honnêtes pour affirmer ne rien vouloir savoir de l'immortalité et une minorité admet une immortalité de l'âme très incertaine, vacillante, nébuleuse, mais laisse le corps pourrir à jamais ; mais

ils sont unanimes pour mépriser la résurrection de la chair réelle, définitive et ouverte, et ils la tiennent pour une sorte d'impossibilité, comme s'il n'était pas écrit : il n'y a rien d'impossible pour Dieu.

Il nous faut encore ajouter une remarque si nous revenons à l'histoire de l'Église du Christ présentée au lecteur croyant telle qu'elle est typifiée par les trois apôtres Pierre, Paul et Jean. En ce sens, c'est un mal très grave et un péché contre l'ordonnance de Dieu Lui-même que de finir, comme beaucoup aujourd'hui encore, par détester et dénigrer l'Église catholique au regard de la nôtre. Car elle est prévue par le conseil divin, tout comme l'Église protestante, et nous avons beaucoup à en apprendre. L'Église catholique maintient toujours l'ancienne discipline de l'Église apostolique que nous avons totalement perdue. Nous savons des Écritures que les apôtres et les Églises rejetaient hors de la communion du Saint-Esprit les incroyants, les faux maîtres et les pécheurs qui étaient une cause d'offense pour l'Église. Paul ne dit-il pas dans la *Première épître aux Corinthiens*, 5:3-5 : « Pour moi, absent de corps, mais présent d'esprit, j'ai déjà jugé, comme si j'étais présent, celui qui a commis un tel acte. Au nom du Seigneur Jésus, vous et mon esprit étant assemblés avec la puissance de notre Seigneur Jésus, qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au nom du Seigneur Jésus » ? Le Christ ne dit-il pas à Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux » (*Matthieu*, 16:19) ? Ne dit-il pas à tous ses disciples après la ré-

surrection : « Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés ; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (*Jean*, 20:23) ? De tels passages dans l'Écriture Sainte visent à renforcer la discipline de l'Église, comme elle a fleuri dans l'Église apostolique et persiste encore parmi les catholiques ; et si l'Église apostolique est notre modèle et l'Écriture Sainte, notre guide, nous devons aussi nous efforcer de proclamer à nouveau cette institution ancienne, et, en considérant la fureur avec laquelle le mal ennemi persécute et attaque aujourd'hui l'Église du Seigneur, nous ferions bien de nous armer non seulement intérieurement avec la foi et l'espoir, mais aussi extérieurement en renforçant la communauté en esprit et en expulsant les faux prophètes. Le loup ne doit pas être autorisé à se mêler au troupeau sans se faire bannir une nouvelle fois. De plus, le célibat des prêtres catholiques ne doit pas non plus être entièrement condamné. Comme il est écrit dans *Matthieu*, 19:10-12 : « Ses disciples lui dirent : Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il n'est pas avantageux de se marier. Il leur répondit : Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela est donné. Car il y a des eunuques qui le sont dès le ventre de leur mère ; il y en a qui le sont devenus par les hommes ; et il y en a qui se sont rendus tels eux-mêmes, à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne ». De même, la Première épître aux Corinthiens, 7, traite d'un bout à l'autre des avantages du célibat sur le mariage ; et je n'en citerai que quelques passages : 7:1-2. « Il est bon pour l'homme de ne point toucher de femme. Toutefois, pour éviter l'impudicité, que chacun ait sa femme, et que

chaque femme ait son mari ». 7:8. « À ceux qui ne sont pas mariés et aux veuves, je dis qu'il leur est bon de rester comme moi ». 7:27. « N'es-tu pas lié à une femme ? Ne cherche pas une femme ». 7:32-33. « Celui qui n'est pas marié s'inquiète des choses du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur ; et celui qui est marié s'inquiète des choses du monde, des moyens de plaire à sa femme ». 7:38-39. « Ainsi, celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux. Une femme est liée aussi longtemps que son mari est vivant ; mais si le mari meurt, elle est libre de se marier à qui elle veut ; seulement, que ce soit dans le Seigneur. Elle est plus heureuse, néanmoins, si elle demeure comme elle est, suivant mon avis. Et moi aussi, je crois avoir l'Esprit de Dieu ». Ces proclamations sont sans doute assez claires, et il est difficile de comprendre comment, avec de tels préceptes, le célibat a pu devenir si méprisé parmi les protestants. Nous voyons ainsi que l'Église catholique est, sous de nombreux aspects, plus proche des Écritures que nous ne le sommes, et nous n'avons aucune raison de la mépriser. Au contraire, nos frères de l'Église catholique, dans la mesure où ils sont croyants et craignent Dieu, sont plus proches de nous que les protestants apostats et incroyants, et il est temps pour nous de préparer l'Église de Jean en nous unifiant aux catholiques contre les ennemis communs qui menacent l'ensemble de la chrétienté. Il n'est plus temps de se quereller sur les différences entre diverses dénominations, nous devons le laisser au Seigneur, puisque nous autres humains avons été incapables d'atteindre la clarté en trois cents ans ; nous devons être attentifs, prier, et nous tenir toujours prêts, « ayant à nos reins la vérité

pour ceinture ; revêtant la cuirasse de la justice ; mettant pour chaussure à nos pieds le zèle que donne l'Évangile de paix ; prenant par-dessus tout cela le bouclier de la foi, avec lequel nous pourrons éteindre tous les traits enflammés du malin ; prenant aussi le casque du salut, et l'épée de l'esprit, qui est la Parole de Dieu » (*Épître aux Éphésiens*, 6:14-17) ; car les temps sont mauvais, et « votre adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant qui il dévorera » (1 *Pierre*, 5:8). Et si l'auteur est autorisé à exprimer son humble avis là où tant d'hommes de Dieu éclairés pourraient parler, il pense que l'Église de Jean, et avec elle les temps suprêmes, sont proches. Qui a observé les événements des dernières années en se tournant vers le Seigneur et n'a pas remarqué que de grandes choses approchaient, et que le Seigneur commandait les affaires des rois et des États ? Depuis la terrible Révolution française, un tout nouvel esprit diabolique s'est insinué dans une grande partie de l'humanité, et l'athéisme lève sa tête insolente si impudemment et si orgueilleusement que l'on est forcé de penser que les prophéties de l'Écriture sont sur le point de s'accomplir. Mais voyons à nouveau ce que l'Écriture maintient à propos de l'athéisme du temps jadis. Le Seigneur Jésus dit dans *Matthieu*, 24:11-14 : « Plusieurs faux prophètes s'élèveront, et ils séduiront beaucoup de gens. Et, parce que l'iniquité se sera accrue, la charité du plus grand nombre se refroidira. Mais celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé. Cette bonne nouvelle du royaume sera prêchée dans le monde entier, pour servir de témoignage à toutes les nations. Alors viendra la fin. » Et en 24 : « Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes ; ils feront de

grands prodiges et des miracles, au point de séduire, s'il était possible, même les élus. » Et Paul déclare, dans la *Seconde épître aux Thessaloniens*, 2:3 et suivants : « Il faut que l'apostasie soit arrivée auparavant, et qu'on ait vu paraître l'homme du péché, le fils de la perdition, l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu ou de ce qu'on adore, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu ; [...] par la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers, et avec toutes les séductions de l'iniquité pour ceux qui périssent parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. Aussi Dieu leur envoie une puissance d'égarement, pour qu'ils croient au mensonge, afin que tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui ont pris plaisir à l'injustice, soient condamnés. » Et dans la *Première épître à Timothée*, 4:1 : « L'Esprit dit expressément que, dans les derniers temps, quelques-uns abandonneront la foi, pour s'attacher à des esprits séducteurs et à des doctrines de démons. »

N'est-ce pas comme si le Seigneur et Paul voyaient notre époque de leurs propres yeux, grands comme la vie ? L'abandon général du royaume de Dieu est toujours plus étendu, l'athéisme et le blasphème deviennent chaque jour plus impudents, comme le dit Pierre, dans sa *Seconde épître*, 3:3 : « Sachant avant tout que, dans les derniers jours, il viendra des moqueurs avec leurs railleries, et marchant selon leurs propres convoitises. » Tous les ennemis de Dieu viennent attaquer en même temps les croyants avec toutes les armes possibles. Les indifférents qui tolèrent le plaisir de ce monde et pour lesquels les paroles de la croix sont trop ennuyeuses, ai-

guillonnés par leur conscience, s'unissent aux sages terrestres athées et, avec leur doctrine, tentent d'endormir le ver en son sein. Ces derniers, pour leur part, nient à visage découvert tout ce qui ne peut pas être vu par les yeux, Dieu et la vie après la mort ; et par conséquent, pour eux bien entendu, ce monde est suprême, ce monde avec ses plaisirs de la chair, avec ses fêtes, ses ivresses et ses débauches. Les païens les plus mauvais sont ceux qui se sont endurcis et ont raidi leur nuque contre l'Évangile, et auxquels le Seigneur prédit un Jugement Dernier pire que celui réservé aux habitants de Sodome et Gomorrhe. Il ne s'agit plus d'indifférence et de froideur vis-à-vis du Seigneur, non, c'est une hostilité ouverte, déclarée, et au lieu de toutes les sectes et de tous les partis, il n'en reste désormais plus que deux : les chrétiens et les anti-chrétiens. Mais que celui qui a des yeux pour voir voie et n'aveugle pas les autres. Car à présent il n'est plus temps de dormir et de recourir à des subterfuges. Là où les signes des temps parlent si clairement, il est nécessaire de s'y rendre attentifs et de chercher dans les paroles de la prophétie qui ne nous ont pas été données pour rien. Nous remarquons les faux prophètes parmi nous, « et il leur fut donné une bouche qui proférait des paroles arrogantes et des blasphèmes ; et ils ouvrirent la bouche pour proférer des blasphèmes contre Dieu, pour blasphémer son nom, et son tabernacle, et ceux qui habitent dans le ciel ; et il leur fut donné de faire la guerre aux saints, et de les vaincre » (*Apocalypse*, 13:5-7). Toute honte, tout respect et toute révérence les ont abandonnés, et les sarcasmes abominables d'un Voltaire ne sont que jeux d'enfant comparés à l'horrible gravité et au blasphème délibéré de ces séducteurs.

Ils rôdent en Allemagne et veulent s'introduire partout, ils prêchent leurs doctrines sataniques sur les places des marchés et portent l'étendard du diable de ville en ville, entraînant la pauvre jeunesse derrière eux pour la jeter dans les abîmes les plus profonds de l'enfer et de la mort. La tentation abonde comme jamais auparavant, et ce ne peut être sans dessein particulier que le Seigneur le permet. Sera-t-il jamais dit de nous : « Vous savez discerner l'aspect du ciel, et vous ne pouvez discerner les signes des temps » (*Matthieu*, 16:3) ? Oui, nous devons ouvrir nos yeux et nous voir nous-mêmes. Les temps sont cruciaux, il nous faut prendre garde et prier pour ne pas entrer dans la tentation et pour que le Seigneur, qui viendra comme un voleur dans la nuit, ne nous trouve pas endormis. De grands tourments et tentations vont nous surprendre, mais le Seigneur ne nous abandonnera pas, car il est dit, *Apocalypse*, 3:5 : « Celui qui vaincra sera revêtu ainsi de vêtements blancs ; je n'effacerai point son nom du livre de vie, et je confesserai son nom devant mon Père et devant ses anges. » Et en 3:11 : « Je viens bientôt. Retiens ce que tu as, afin que personne ne prenne ta couronne ». Amen !

Table

<i>Avant-propos</i>	
Gérard Bensussan	5
<i>Le mot du passeur. Note du traducteur</i>	
Philippe Lewandowski	17

ANTI-SCHELLING

Schelling sur Hegel	21
Schelling et la révélation	37
Schelling, le philosophe en Christ	121

LES COLLECTIONS DES ÉDITIONS DE LA PHOCIDE :

COLLECTION « PHILOSOPHIE – D’AUTRE PART »

Jean-Luc Nancy,
Le poids d'une pensée, l'approche

Gérard Bensussan,
Éthique et expérience. Levinas politique

Frédéric Neyrat,
Instructions pour une prise d'âmes. Artaud et l'envoûtement occidental

Boyan Manchev,
La métamorphose et l'instant

Gilles Aillaud, Jean-Christophe Bailly, Klaus Michael Grüber,
La medesima strada

Jean-Luc Nancy,
La ville au loin

COLLECTION « LA PASSÉE »

Friedrich Engels,
Anti-Schelling

COLLECTION « CARNETS »

co-éditeur : Le portique

Platon, *Lettre VII*,
suivi de : Andrea Potestà, *Voyage à Syracuse*

Machiavel, *Lettre à Francesco Vettori*,
suivi de : Serge Mboukou, *Espace et temps de la méditation politique*

Jean-Luc Nancy, *Trafic/Déclic*
suivi de : Benoît Goetz, *Les villes de Nancy*

Karl Marx/Friedrich Engels, *Lettres sur le mode de production asiatique*
suivi de : Jean François Bert, *Penser Marx avec l'anthropologie*

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
pour le compte des éditions de La Phocide
par l'imprimerie Galli&Thierry à Milan en décembre 2010.

Imprimé en Italie
Dépôt légal : janvier 2011
ISBN : 978-2-917694-11-4