

Laval théologique et philosophique



Les *Weltalter* de Schelling : un essai de philosophie narrative

Marc Maesschalck

Volume 46, Number 2, juin 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400529ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400529ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Maesschalck, M. (1990). Les *Weltalter* de Schelling : un essai de philosophie narrative. *Laval théologique et philosophique*, 46(2), 131–148.
<https://doi.org/10.7202/400529ar>

LES WELTALTER DE SCHELLING : UN ESSAI DE PHILOSOPHIE NARRATIVE

Marc MAESSCHALCK

RÉSUMÉ. — Le renouveau des recherches schellingiennes depuis les années 50 a montré la fécondité de la période des Weltalter. Cependant, si l'on a puisé à cette source intuitive, on n'a pas montré comment Schelling y maintient une liberté proprement spéculative par rapport à ses sources mystiques. Il nous semble que les récentes analyses de Ricoeur dans Temps et récit permettent de mieux saisir la liberté du philosophe, à l'œuvre dans un essai de structuration narrative de la relation de création. Dans ce récit des origines se découvre un sens des rapports de la liberté et de l'histoire dans son imprévisible nouveauté, qui démarque radicalement Schelling de Hegel, son vieux rival.

Les *Weltalter* de Schelling restent aujourd'hui encore un ensemble de textes peu et mal connus dans le domaine philosophique francophone. Rares d'ailleurs sont les auteurs qui ont tenté d'exploiter le long et pénible combat philosophique que Schelling a mené à travers ces pages inachevées. Les connaisseurs rappelleront certainement des commentateurs perspicaces comme Fuhrmans, Wieland, Holz, Marquet, tout récemment Brito, et bien entendu Tilliette. Mais dans le débat philosophique contemporain, seules les analyses de Habermas ont pu porter ces textes à l'attention et ouvrir le débat sur une parenté secrète entre la théogonie mystique méditée par Schelling et le matérialisme de Marx. Cette comparaison peut sans doute donner à penser, mais elle déporte l'attention de l'effort philosophique de Schelling vers ce qu'a de troublant et de déconcertant le langage symbolique de la théocosmogonie mystique. Pour notre part, nous voulons mettre en évidence l'originalité *philosophique* du travail entrepris par Schelling sur la base de l'expérience vive de la théosophie. Nous pensons même que la *méthode* utilisée par Schelling pour susciter un débat fécond entre philosophie et mystique, ou entre langage dialectique et langage métaphorique, n'a rien à envier aux recherches de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* et rejoint, à sa façon, le débat entretenu par Ricoeur pour resituer la médiation narrative dans une philosophie du concept posthégélienne et fidèle aux thèses du schématisme kantien. Schelling, on le sait, fut le grand rival de

Hegel et il apparaît clairement à son étude que les reproches les plus tenaces que formule la critique contemporaine du hégélianisme ne font que reprendre les grandes critiques avancées par Schelling. Ainsi, en approfondissant une œuvre maîtresse de Schelling, on rejoint nécessairement l'effort de la pensée contemporaine pour assumer critiquement l'héritage idéaliste de la modernité. La question d'une pensée ouverte à son autre, retrouvant, par-delà la mise en jeu dialectique de la différence, sa fragilité native et l'ironie de son sort ; la question plus irritante encore d'un fond obscur de la raison et de l'histoire qui impose sans cesse sa violence ; enfin, la question d'une excédence de sens qui rappelle l'importance de l'ordre invisible du spirituel, et qui rejoint l'appel mystérieux des différentes cultures religieuses à habiter ou demeurer dans ce monde qui passe, comme si l'Éternel était à portée de main ; — toutes ces questions qui resurgissent dans la pensée contemporaine sont au cœur de la méditation des *Welalter*. L'orchestration que leur donne Schelling, à travers la recherche minutieuse d'une articulation entre expérience vive et spéculation, étonnera parce qu'elle anticipe et éclaire bien des intuitions d'aujourd'hui.

Nous allons d'abord situer notre travail d'interprétation au sein de la *Forschung* schellingienne, grâce à un bref état de la question, afin de montrer clairement l'originalité de notre recherche. Ensuite, nous nous lancerons dans une exégèse précise de ces textes mal connus pour en faire ressortir la finesse dialectique et pour écarter les soupçons, encore trop présents, de gnosticisme et d'obscurantisme qui pèsent sur ces textes. Nous nous attacherons plus strictement à l'exposé de la méthode interprétative fourni par les différentes introductions et au traitement *dialectique* de la trinitologie mystique. Nous résumerons alors ce qui constitue, pour nous, l'originalité de l'articulation entre vie et concept proposée par Schelling et que nous avons appelé un « essai de philosophie narrative ». Nous essaierons enfin de montrer comment cette philosophie narrative indique le chemin d'un dépassement de l'idéalisme hégélien, en forçant la pensée à émigrer de son formalisme pour retrouver dans la liberté historique l'humble demeure, toujours ouverte, de ce qui passe.

ÉTAT DE LA QUESTION, THÈSE INTERPRÉTATIVE

L'image léguée par les *Âges du monde* à la tradition philosophique est restée très indécise¹. Si certains s'accordent à reconnaître dans les ruines majestueuses de ce

1. À la discrétion des historiens comme K. Fischer, H. Zeltner et E. Coreth, s'allie le désaccord des interprètes, l'enthousiasme de V. Jankélévitch et de H. Fuhrmans, par exemple, et les réserves de E. Brehier et de W. Schulz. Ceux qui ont voulu puiser au génie de Schelling, pourrait-on dire, ont privilégié le texte des *Welalter*, ceux qui cherchaient en lui le déclin de l'idéalisme allemand ou le vaincu du hégélianisme l'ont critiqué et délaissé. En juge fiable, Tilliette écrit : « on sait ce qu'il en est advenu. Manfred Schröter appelle les *Welalter* le "livre du destin" de l'idéalisme allemand. Ils sont surtout le livre du destin de Schelling. Entamés par un regain de ferveur créatrice, ils ont usé lentement, dix ans durant, les forces de l'écrivain (...) et sont devenus pour les ennemis un mirage, pour les amis attristés une légende, et pour Schelling le trésor caché du laboureur. » (X. TILLIETTE, *Schelling, in Histoire de la philosophie*, to. II, *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, 1973, p. 983). Le regain d'intérêt pour Schelling dans les années 50 a signifié un regain d'intérêt pour les *Welalter*, lié à la publication des *Urfassungen* par M. Schröter en 1946. Citons les travaux de G. Waldmann (*Die Entwicklung und Darstellung der idealistischen und theogonischen Geschichtsauffassung in Schellings Systemausbau biszuden «Welalter»*, 1954), de H. Lange (*Schellings Zeitlehre in den Welaltern*, 1955), de

projet grandiose², la puissance poétique de la pensée schellingienne³ et la profondeur de ses intuitions⁴, on n'a pas manqué, pour autant, de dénoncer les errements « mystico-gnostiques » de cette époque travaillée par la nostalgie⁵ et l'audience trop large accordée à l'obscur symbolisme de la psychologie boehmienne⁶. Il est pourtant difficile de tenir à la fois la reconnaissance d'intuitions géniales, encore mal assurées, et l'accusation portée contre une reprise « servile »⁷ des thèmes théosophiques. On s'est pourtant accommodé de telles contradictions et l'on ne s'étonnera pas dès lors qu'elles ont conduit à des jugements d'ensemble très différents, les uns modérés⁸, tendant à neutraliser la portée de cette période du penser, les autres radicaux⁹, s'efforçant d'y lire à la fois la crise de l'idéalisme schellingien et la crise de la métaphysique moderne posthégélienne. La crise des *Weltalter*¹⁰ pourra même apparaître d'un côté comme provoquée par l'intuition, refoulée ensuite par Schelling, d'une philosophie matérialiste libérée des présupposés théologiques de l'Idéalisme et de son

W. Wieland (*Schellings Lehre von der Zeit, Die Grunderfahrungen der Weltalterphilosophie*, 1955) et de L. Zahn (*Die Sprache als Grenze der Philosophie, Eine Interpretation der « Weltalter » — Fragmente von F.W.J. von Schelling*, 1957), ainsi que le *Nachschrift* publié et commenté par A.M. Koktanek en 1959. La thèse de J. Habermas (*Das Absolute und die Geschichte*, Bonn, 1954) et l'interprétation génétique de H. Fuhrmans (*Schellings Philosophie der Weltalter, Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821, Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, 1954) accordent aux *Weltalter* un rôle privilégié dans le destin de Schelling. Mais il fallut attendre les grandes lectures génétiques de X. Tilliette (*Schelling, Une philosophie en devenir*, 2 tomes, Paris, 1970) et de J.-F. Marquet (*Liberté et existence*, Paris, 1973), pour situer, dans l'ensemble, l'œuvre en question et surtout pour saisir son enjeu méthodologique en tant que « chantier de la dernière philosophie ». Voir encore H. HOLZ, *Das Weltalter — Programm und die Spätphilosophie*, in *Schelling, Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von H.M. Baumgartner, Freiburg/München, 1975, pp. 108 à 127; J.A. STÜTTLER, « Schellings Philosophie der Weltalter », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16 (1962), pp. 600 à 615; U. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965, pp. 251-259 (en particulier note 92, pp. 251 et 252); E. CORETH, « Schellings Weg zu den Weltaltern, Ein problemgeschichtlicher Durchblick », *Dijdragen*, 20 (1959), pp. 398-410.

2. Cf. X. TILLIETTE, *Schelling, Une philosophie en devenir, op. cit.*, t. 1, pp. 581-597.

3. Cf. M. SCHRÖTER, « Mythopoeie », *Studia Philosophica*, 14 (1954), pp. 202-210.

4. Cf. C. BRUAIRE, *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Paris, 1970, pp. 51-67; J. HABERMAS, *Théorie et pratique*, trad. par G. Raulet, 2 tomes, Paris, 1975, to. 1, pp. 198-213; Fr. ROSENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption*, trad. par J.-L. Schlegel, Paris, 1982, pp. 22, 128-130 et 166; P. TILICH, *Philosophie und Schicksal*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Stuttgart, 1961, pp. 30, 43, 44 et 46.

5. Cf. E. BREHIER, *Schelling*, Paris, 1912, pp. 221 et 222; K. JASPERS, *Schelling, Grösse und Verhängnis*, München, 1955, pp. 42, 208-214; A. BAUSOLA, *Metafisica e rivelazione, Nella filosofia positiva di Schelling*, Milan, 1965, pp. 47 et 48; H. de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I. *De Joachim à Schelling*, Paris/Namur, 1979, pp. 380 et 381.

6. Cf. H. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter, op. cit.*, p. 325. Voir aussi TILLIETTE, *Schelling, op. cit.* t. 1, p. 633 et L. VAN BLADEL, « Transzendenz oder transzendentalität », *Bijdragen*, 24 (1963), pp. 386-419, p. 412.

7. Cf. FUHRMANS, *idem*, p. 325.

8. Nous pensons à SCHULZ qui tait, pour ainsi dire, l'existence des *Weltalter* (*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955, pp. 112-144) ou à E. OESER, qui passe aussi sous silence les *Weltalter* (*Begriff und Systematik der Abstraktion*, Wien und München, 1969).

9. Ceux de HABERMAS et de HEIDEGGER (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen, 1971, pp. 3 et 4, 201-204).

10. Selon la terminologie de Habermas.

utopisme¹¹. Mais elle apparaîtra aussi, d'un autre côté, comme le surgissement de l'aporie qui dominera toute la dernière philosophie de Schelling, cherchant en vain une religion philosophique et incapable de répondre à la crise religieuse de son temps¹². Néanmoins ces positions extrêmes s'accordent sur un point : il n'y a plus rien à penser au-delà des *Weltalter*. Ceux-ci viennent en quelque sorte sceller le destin philosophique de Schelling. Cependant, le développement de l'œuvre met en question une telle lecture : les *Weltalter* y sont juchés au beau milieu ! Schelling a poursuivi sa recherche et même fait le point sur l'utilisation philosophique de la mystique dans les *Leçons de Munich* qui seront enseignées à partir de 1827. Il semble donc que, pour Schelling, l'échec des *Weltalter* ne coïncide pas avec l'échec d'une entreprise philosophique, mais seulement avec l'échec de la voie propre qu'ils prétendaient offrir pour la réalisation de cette entreprise¹³. Les recherches génétiques entreprises dans le domaine francophone l'ont bien mis en évidence. Schelling a gardé ses distances par rapport aux solutions proposées par l'empirisme théosophique¹⁴. Il est même possible — c'est notre thèse — de montrer comment Schelling a préservé sa liberté par sa méthode interrogative. À défaut d'une telle approche, les positions plus modérées n'avaient pu donner toute la portée philosophique du travail réalisé dans les *Weltalter*. Cette thèse, plus directement technique, est en fait le point de départ de notre recherche pour situer l'originalité globale des *Weltalter*. Selon nous, Schelling a interrogé la théosophie en philosophe soucieux de trouver une conception plus dynamique des rapports entre le monde et Dieu, une sorte de drame de la liberté. L'interrogation philosophique fait droit à l'autre qu'elle élit, mais sans s'aliéner en lui, c'est-à-dire en se réservant le droit de le congédier¹⁵. L'épreuve est double de ce point de vue, puisqu'il faut saisir le drame où est plongée l'altérité mystique et refuser, d'autre part, de s'y assimiler comme elle. Dès lors, la question cruciale pour l'interprétation des *Weltalter* est de découvrir la manière dont Schelling s'est garanti une liberté de pensée dans ses méditations des textes théosophiques. Ce souci de liberté a conduit Schelling à l'invention d'une solution originale où le travail du concept retrouve son articulation vivante à l'ordre de la représentation, et ce jusqu'à contester les formes d'une dialectique qui voudrait supprimer la représentation ou, simplement, la dominer.

Dans les termes de la *Forschung*, qui est parvenue avec Fuhrmans à définir le mouvement des *Weltalter* comme «théisme explicatif»¹⁶, il faut se demander en

11. Cf. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte*, op. cit., pp. 92, 118, 119, 323-343, 368, 369, 381 et 382.

12. Cf. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung*, op. cit., pp. 196-198.

13. Cf. TILLIETTE, *Schelling*, op. cit., t. 1, pp. 631-638 ; J.-F. MARQUET, *Liberté et existence*, op. cit., pp. 497-501, 541 et 542 ; Barbara LOER, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellingsphilosophie*, Berlin/New York, 1974, pp. 253 et 254.

14. Cf. TILLIETTE, *Schelling*, op. cit., t. 1, pp. 636, note 14 et 638, note 31 ; MARQUET, *Liberté et existence*, op. cit., pp. 581 et 585.

15. Ainsi dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie moderne*, S.W. X, 184-192 (selon l'édition Cotta des *Sämtliche Werke*, Augsburg/Stuttgart, 1856-1861) ; pp. 203-211 dans la traduction de Marquet, F.W.J. SCHELLING, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1983. Voir S.W. XIII, 119-125. Nous étudions ce problème dans un autre article intitulé, *Philosophie et mystique, Un moment crucial du destin philosophique de Schelling*.

16. Cf. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter*, op. cit., pp. 450-464 et du même «Die Philosophie der Weltalter», *Studia Philosophica*, 14 (1954), pp. 162-178.

priorité si l'explication théogonique, qui conduit dans son développement propre au problème de l'automédiation divine¹⁷, ne suppose pas un mouvement interprétatif, que son mode d'exposition tend à oblitérer. Cette oblitération, que nous allons nous efforcer de lever, serait la source des nombreuses méprises sur la valeur philosophique des *Weltalter*. Il s'agit donc, pour nous, de retrouver la tension philosophique inhérente à la construction narrative, puisque d'entrée de jeu, Schelling ne prétend pas présenter une pure vision¹⁸, comme s'il se contentait de laisser résonner dans une poésie spéculative les méditations mystiques de Boehme et d'Oetinger. Au contraire, nous voulons montrer comment il soumet la vision théosophique à une exigence qui lui est extérieure¹⁹. En fait, il met en œuvre une méthode réflexive au sein même de la construction narrative et cet effort critique — que nous allons étudier — donne son statut philosophique à la narration théosophique, à la fable mystique. De l'échange permanent de ces deux ordres du voir (*schauen*) et du comprendre (*verstehen*) naît ce que nous avons appelé une philosophie narrative et qui, selon nous, est une anticipation pertinente des philosophies posthégéliennes que nous connaissons ou que nous cherchons.

1) *De la méthode*

Pour intéressante qu'elle soit, l'assimilation des *Weltalter* à une sorte de « phénoménologie de la conscience intime du temps » chez les grands mystiques²⁰ risque d'oblitérer l'effort d'*articulation* entre philosophie et théosophie, qui préside au projet de l'ouvrage. La fameuse *Préface* des *Weltalter*, vingt fois recommencée²¹, garde jalousement l'idée d'une frontière séparant les réminiscences du passé éternel de la création qui sourd en chaque conscience et la mise en forme dialectique qui définit la science rigoureuse. Cette frontière marque la distance qui sépare toujours l'expérience vive, la succession des événements, et la critique des sources, qui réorganise la totalité de la série en vue de son aboutissement et dont l'effort de structuration risque souvent de voiler la dette permanente à un passé toujours vivant. Mais la frontière indique aussi le pas à franchir, pour que la poésie originaire du discours mystique puisse informer la grammaire philosophique du sens et devenir une « parole parlée », c'est-à-dire comprise, intégrée dans l'effort de cohérence de la raison. Toutefois, la frontière demeure et indique que la parole ne cessera de passer de l'intérieur à l'extérieur, de la vie à la science, de l'âme à l'entendement, et que notre savoir est seulement fragmentaire²²,

17. Cf. MARQUET, *Liberté et existence*, op. cit., pp. 541 et 542 et du même « Schelling et la tentation hégélienne », *Les études philosophiques*, 2, (1974) pp. 187-196.

18. Cf. SCHELLING, *Die Weltalter, Fragmente*, In *den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, München, 1946, p. 7 (sigle utilisé : Urf.)

19. Cf. Urf., p. 5.

20. On retrouve cette accentuation phénoménologique tant chez Habermas et Wieland que chez Barbara Loer.

21. Cf. TILLIETTE, *Du Dieu qui vient avant l'idée*, in *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*, Bruxelles, 1985, pp. 153-164, p. 161.

22. Cf. Urf., p. 7, l. 5 (nous indiquons également les lignes pour plus de précision).

tendu vers un point de transfiguration²³ où s'achève sa mission. Il n'y a pas de médiation totale et le savoir ne peut donc être à soi-même sa propre fin dans l'élaboration parfaite d'une grammaire du sens. Il reconduit par-delà son effort critique de cohérence à l'horizon existentiel de la conscience réflexive elle-même, et cette « fusion des horizons »²⁴ de la conscience réflexive et de la conscience mystique constitue en soi-même un nouvel événement, qui remet en cause la conception idéaliste d'une synthèse conceptuelle de la différence comme centre de la liberté effective. La mort assumée par le concept est seulement nominale et la pensée centrée sur le concept se refuse à trouver dans cette mort l'au-delà du concept, l'« altérité devançante », qui précède et remplit les formes de la dialectique, sans jamais être pleinement contenue par elles. La frontière entre théosophie et philosophie rappelle la préséance du don de l'être, qui traverse l'espace de la raison et l'élève à l'éternelle nouveauté du monde, la présence où s'organisent le passé, le présent et l'avenir. La frontière est à l'inverse d'une protection de la raison, l'exigence indéclinable de la maintenir vulnérable, de désigner un point d'ancrage du penser dans la présence du monde²⁵.

C'est autour de cette frontière qui indique un passage, le maintient et invite à passer, que se pose le problème de l'*articulation* entre philosophie et théosophie. Pour montrer l'intérêt de maintenir une relation réciproque, plutôt que d'envisager une suppression (*Aufhebung*) spéculative du contenu théosophique, Schelling compare sa tâche au travail de l'historiographe (*Geschichtschreiber*²⁶).

Comme le travail philosophique, le travail de l'historien (Historiker) est soumis à un dédoublement réflexif, par lequel l'historien se met en mesure de prendre distance par rapport à ses sources et de les critiquer²⁷. Il introduit un type d'intérêt qui lui est propre, une instance interrogative *extérieure* à l'expérience ou à l'époque concernée. Dans ce dédoublement, l'origine, la source, la trace, se revêt d'une certaine étrangeté, elle s'obscurcit²⁸ pour l'instance présente, qui cherche maintenant à la comprendre et ne se contente plus de sa différence.

23. Cf. Urf., p. 8, l. 27.

24. Cf. H.J. GADAMER, *Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par Et. Sacre, revu par P. Ricœur, Paris, 1976, p. 288. Voir aussi P. RICŒUR, « Événement et sens », *Archivio di filosofia*, 13 (1971), pp. 15-34, p. 31.

25. Pour BRUAIRE, l'intention singulière de Schelling est de « penser jusqu'au bout, dans son origine radicale, dans sa possibilité imprescriptible, la vie que la toute-liberté se donne, arrache au néant éternellement, et dont la surprenante révélation ne peut être invertie en imposition d'un destin aveugle » (*Schelling, op. cit.*, p. 56). On rejoint aussi, à travers le rapport théosophie-philosophie, l'un des soucis permanents de Schelling de ne pas laisser la pensée flotter dans une sphère surnaturelle, faussement abstraite, à la manière d'une poésie sur la poésie, galvanisée par sa propre logomachie. Cette critique visait toutes les pensées construites au mépris de la nature ou fondées sur l'apriorité du logique... selon Schelling, tant Hegel que Jacobi ! (cf. S. W. X, 131-135, 176 et 177). Méditant sur Jean de la Croix, Georges Morel exprime une préoccupation semblable : « toutes ces remarques tendent à mettre en garde contre la tentation si souvent présente dans un certain langage théologique d'établir une rupture absolue entre le concept et la réalité, de laisser flotter le concept dans la sphère de l'entendement » (G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, t. 1 *Problématique*, Aubier Montaigne, Paris, 1960, p. 44).

26. Cf. Urf., p. 6, l. 5 et p. 8, l. 20 et 21.

27. Cf. Urf., p. 5, l. 30-32.

28. Cf. Urf., p. 4, l. 22-24.

Ce dédoublement porte en soi-même l'exigence d'une mort : on ne vole pas le passé, on ne le transpose pas. Une fois la distance posée, il faut la barrer, s'écarter du présent pour intérioriser le passé, qui est mien et nôtre, et le restituer ensuite au présent, à travers le crible de la critique et une explication cohérente. L'histoire (*Historie*) est impossible sans ce retour au passé comme à un vivant, sans ce « devenir intérieur » (*Innerlichwerden*) à ce qui fut ²⁹. « Si dans l'historiographe, le temps ancien lui-même, dont il veut nous donner l'image, ne se réveille pas : il ne [nous le] présentera jamais de manière visible, véridique et vivante » ³⁰. Il doit rejoindre intérieurement la connexion du passé, le « sentiment d'unité de l'essence » ³¹, ce « flux temporel » qui jaillit en chaque événement et en chaque époque et qui les rattache au tout du temps ³².

Cependant, il ne suffit pas de « voir, d'éprouver, de sentir » ³³, l'historiographe doit encore partager sa vision. Il ne peut comprendre l'histoire qu'en rejoignant intérieurement le temps qu'il étudie, mais il ne l'expliquera réellement que lorsque la reconstruction critique produira à son tour, chez son destinataire, la vision du temps ancien ³⁴. Certes, le travail critique n'est jamais achevé, mais il tend, en tout point, à dépasser l'Historiographie (*Historie*) pour reconduire au déploiement (*Einfalt*) même de l'Histoire (*Geschichte*) ³⁵. C'est en vue de ce point de transfiguration de l'intérieur dans l'extérieur, que prend sens l'effort dialectique de la reconstitution historique où le chercheur veut retrouver les traits du conteur ³⁶, rejoindre, par sa quête de vérité, la fable du monde ³⁷. Là où la vérité s'identifie à la fable, la science historique est réellement devenue l'Histoire.

La comparaison permet de saisir trois exigences majeures du travail philosophique, qui, à la manière de la science historique, doit intérioriser par la vision, critiquer son expérience et la partager. La première exigence est dirigée vers l'intérieur : la philosophie doit scruter dans l'expérience vive de l'homme, ce sentiment intime d'un conflit immémorial, d'un affrontement primitif qui préside à la destinée de toute chose ³⁸, la naissance de la vie. Une deuxième exigence est dirigée vers l'extérieur : la philosophie doit ordonner ce que l'esprit éprouve intérieurement en scrutant l'expérience vive, elle doit déterminer une série de moments, organiser un procès ³⁹. Elle procède alors à un enchaînement dialectique, où chaque moment devient un degré dans la succession. La troisième exigence consiste à assurer l'échange entre les deux premières. Les formes dialectiques séparées de l'expérience sont de purs fantômes ⁴⁰, une grammaire sans

29. Cf. Urf., p. 6, l. 17.

30. Urf., p. 6, l. 5-7.

31. Urf., p. 6, l. 27 et 28.

32. Cf. Urf., p. 80, l. 2 et 3.

33. Cf. Urf., p. 7, l. 21 et 22.

34. Cf. Urf., p. 7, l. 31 et p. 8, l. 20-22.

35. Cf. Urf., p. 8, l. 27 et 28.

36. Cf. Urf., p. 9, l. 31.

37. Cf. Urf., p. 4, l. 9 et 10.

38. Cf. Urf., p. 6, l. 28-32.

39. Cf. Urf., p. 7, l. 11-14.

40. Cf. Urf., p. 5, l. 13 et 14.

production de sens. Leur seule valeur est de traduire la vie, de l'exprimer. Si la philosophie perd de vue cette exigence, elle perd sa raison d'être qui est de tracer un chemin d'élévation de l'esprit, à la manière de Platon⁴¹, d'élever la conscience au degré de liberté qui est en elle, à sa propre valeur d'être, au don qu'elle représente. Chacun pressent en soi et dans le monde un « plus qu'être » qu'ouvre seulement l'ordre de la réflexion en s'appliquant aux plus profonds pressentiments. En toutes choses se dévoile finalement la suréminence du don de l'être.

En pratique, ces trois exigences permettent de définir le rapport de la philosophie et de la théosophie sur le mode de la triple *mimésis* relevée par Ricœur dans le récit de fiction⁴². La philosophie s'assigne comme tâche de *configurer*, dans ses enchaînements dialectiques, l'expérience vive *préfigurée* par la théosophie, afin de permettre la *refiguration* de ce destin libérateur de l'Esprit, c'est-à-dire de rejoindre l'intention créatrice. Ainsi, de l'expérience théosophique, Schelling retient un certain nombre de schèmes⁴³ qui expriment un sens de la vie et de la révélation divine dans le drame théocosmogonique de la création. Ces schèmes, il les ordonne dans un procès, dont la cohérence dialectique appartient à la réflexion philosophique confrontée aux exigences de l'unité divine à sauvegarder et du devenir de la création à développer. C'est à ce niveau qu'est reprise la distinction d'une double volonté⁴⁴ transcendante et immanente, correspondant à celle du Dieu caché et du Dieu révélé de la théosophie⁴⁵, mais traduite précisément dans une dialectique de la révélation. Enfin, le but de cette mise en forme est de restituer dans une « quasi-intrigue » (anthropomorphisme) une doctrine de la création respectueuse de la vie divine, l'expérience unique d'un Salut en train de s'accomplir dans l'histoire, d'un procès de libération où Dieu révèle sa personnalité.

2) *Dialectique et trinitologie*

Notre analyse se confirme dans le développement des différentes versions des *Weltalter* par le travail proprement dialectique fourni par Schelling. Celui-ci s'oriente dans trois directions : le problème du fondement antérieur à tout principe de contradiction, l'explication dynamique du procès issu du fondement, et l'articulation des deux, c'est-à-dire le passage de la simultanéité des principes à leur succession dynamique, de l'implicite à l'explicite ; bref, une dialectique du fondement, une dialectique de la puissance et de l'acte et une dialectique de la nécessité et de la liberté. Il faut dire comment tout est en Dieu, comment tout s'effectue à partir de cette

41. Cf. Urf., p. 8, l. 25-28.

42. Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, to. I, Paris, 1983, pp. 110-123.

43. Cf. W.A. SCHULZE, *Oetingers Beitrag zur Schellingsche Freiheitslehre*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 54 (1957), pp. 213-255 et du même *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11 (1957), pp. 575-593 ; E. BENZ, « Schellings theologische Geistesansichten », *Studia Philosophica*, 14 (1954), pp. 179-201.

44. Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, op. cit., pp. 83 et 84.

45. Cf. TILLIETTE, *Schelling*, op. cit., t. I, p. 634. Voir P. DEGHAYE, *La philosophie sacrée d'Oetinger in Cahiers de l'hermétisme, Kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979, pp. 233-278, pp. 250 et 251 et du même, « La théosophie de Friedrich Christoph Oetinger », *Les Études philosophiques*, 1983, pp. 147-161, pp. 150 et 151.

puissance infinie et comment ce processus est expression de la liberté. Schelling trouve le modèle ultime de son élaboration dialectique dans la Trinité chrétienne.

La première orientation, la dialectique du fondement, s'efforce d'affermir l'image d'une opposition éternelle des contraires dans le fond de toutes choses. La logique de l'auto-affirmation divine développée dans la première philosophie vient ici à la rescousse. Affirmer les disparates d'un troisième ne revient pas à poser une identité pure et simple ($A = B$), mais à reporter les contraires dans l'identité originaire de toute chose avec l'Unité divine, l'*Urwesen*⁴⁶. Dire $A = B$ revient en ce cas à dire que « ce qui est A est aussi ce qui est B »⁴⁷. Le tiers qui fonde l'identité des contraires s'exprime ainsi dans l'identité de l'identité et de la différence. L'identité produite en regard de la différence et à travers elle est l'expression de son absolue liberté en trois temps, comme A, B et $A = B$. Ce mouvement en trois temps ou selon trois principes ne cesse de se répéter dans le fond, il forme la pure possibilité de toutes choses, la « roue des naissances »⁴⁸. Mais fixée dialectiquement l'image du tournoiement des principes est très riche, parce qu'elle permet déjà de distinguer l'absolue liberté dans son intégrité (*Lauterkeit*), l'*Uebergottheit*, de sa puissance de vie, de son fond. La possibilité indécise de la vie est dominée par le « surétant » (*ὑπερον*), « l'au-delà de l'être »⁴⁹.

La seconde orientation, la dialectique de la puissance et de l'acte, répond à l'image du Salut apporté par le Verbe, par la Lumière, pour libérer les principes de la confusion du fondement. L'idée d'une succession dynamique permet de ne pas refouler tout simplement le passé de la création, comme le premier point d'une série mécanique. Le passé n'est tel qu'en regard du présent et réciproquement. Le processus actuel n'est possible que par la puissance qu'il maintient constamment à sa base. Le présent est l'*acte* de surmonter et il suppose donc toujours la possibilité de surmonter⁵⁰, de même qu'il tient à l'horizon l'« être-surmonté ». Il n'y a de présent que par le maintien d'un passé éternel et d'un futur éternel. Le processus envisagé dans une perspective dynamique coïncide ainsi avec l'essence de la temporalité. Pour Schelling, le présent de la création n'est qu'un des éons de l'éternité divine, seulement pensable en lien aux éons du passé et du futur⁵¹. La création n'institue donc pas un devenir en Dieu : elle est en Dieu même l'explication de sa liberté⁵², sa révélation infinie. Le temps appartient à la nature nécessaire de Dieu⁵³ et l'éternelle liberté est en soi-même le temps surmonté⁵⁴, ou mieux encore, la plénitude des temps où le futur réalise enfin l'espérance du passé élevée par le présent. L'Éternité indicible n'est en fait saisissable que par le miracle de l'existence temporalisée, où elle ne cesse d'annoncer la liberté de son Amour, en unissant les éons.

46. Cf. Urf., pp. 30 et 31. Voir KASPER, *op. cit.*, p. 81.

47. Cf. Urf., pp. 28 et 129.

48. Cf. Urf., p. 38. Voir TILLIETTE, *op. cit.*, t. I, p. 610.

49. Cf. Urf., p. 141. Voir FUHRMANS, *op. cit.*, p. 315.

50. Cf. Urf., pp. 74 et 75 et S.W. VIII, 259.

51. Cf. Urf., pp. 66 et 67.

52. Cf. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter*, *op. cit.*, p. 349.

53. Cf. E. BRITO, « Création et temps dans la philosophie de Schelling », *Revue philosophique de Louvain*, B4, 1986, pp. 362-384, p. 374.

54. Cf. *id.*, p. 371.

La troisième orientation, la dialectique de la nécessité et de la liberté, tâche enfin de préciser le rapport qu'entretient la liberté première avec le processus de révélation, présenté comme l'unité dynamique, l'enchaînement nécessaire, de trois moments distincts et solidaires. La solution proposée par Schelling est décevante, parce qu'elle met entre parenthèse l'économie trinitaire du procès développée par la première version et par là élimine son meilleur garant⁵⁵, mais elle s'inscrit aussi dans la ligne d'un règlement dialectique des problèmes laissés en suspens par la théosophie. La solution se trouve dans la construction du concept de Dieu qui occupe une bonne partie de la troisième version⁵⁶. Selon elle, notre plus ancienne pensée de Dieu n'est pas la pure identité à soi, l'absolue solitude, mais la liberté de produire son autre, de s'éprendre de lui et de le recréer sans cesse. Dieu est « A + B »⁵⁷, le buisson ardent, le feu qui produit sans cesse la matière de son amour. La création est tout entière dans ce miracle de la liberté⁵⁸. Dans sa révélation, Dieu apparaît indissociablement comme le Jehovah et l'Elohim⁵⁹, celui qui pouvait ne pas se révéler et la puissance même de toute vie : un don imprévisible, inouï. Mais l'«*epochè*» du procès dans l'instant créateur (*Urplötzliche Handlung*)⁶⁰, dans l'étincelle de liberté⁶¹, ne peut suppléer à l'«*epochè*» de cette même liberté dans la réalisation du dessein créateur⁶². C'est la dialectique de la puissance et de l'acte qui bloque le développement et l'hiatus des deux volontés, rendu possible par la première dialectique, n'est pas comblé par les autres approches. La troisième orientation dialectique permet seulement de sauvegarder l'absolue liberté de Dieu à l'égard du processus créateur⁶³. Mais elle laisse pour compte la liberté proprement trinitaire de Dieu. Le Dieu « qui se fait en faisant »⁶⁴ n'est pleinement libre qu'à la fin du procès.

En fait, Schelling ne parvient pas, dans les *Weltalter*, à satisfaire l'exigence dialectique fondamentale qu'il a posée dans sa trinitologie⁶⁵ : Dieu se révèle librement en allant de soi à soi, « du même au même par le même »⁶⁶, dans la circumincession de la vie unissant les personnes divines en une seule nature. La Trinité chrétienne est comme la synthèse inattendue du polythéisme païen (pluralité des natures) et du monothéisme juif (unité de la personne), la pluralité des personnes dans l'unité de la nature⁶⁷. L'économie des missions divines révèle l'unité supérieure dans la position

55. La spéculation trinitaire disparaît dans les versions de 1813 et de 1815.

56. Cf. S.W. VIII, 207-274 (voir TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, p. 623).

57. Cf. S.W. VIII, 258.

58. Franz ROSENWEIG a repris ce thème ; cf. *L'étoile de la Rédemption*, *op. cit.*, p. 135.

59. Cf. S.W. VIII, 272 et 273.

60. Cf. Urf., p. 178.

61. Cf. S.W. VIII, 258.

62. Cf. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, p. 632.

63. Cf. *id.*, p. 620.

64. Cf. *id.*, pp. 550 et 634.

65. Cf. Urf., pp. 55 à 73.

66. Cf. Urf., p. 68.

67. Cf. Urf., p. 69.

indépendante des trois⁶⁸. Le miracle de l'Amour est d'unir dans l'indépendance, c'est-à-dire d'engendrer une *relation* de liberté⁶⁹. La Trinité relue dans une dialectique de l'Amour, permet de parler d'une vie en Dieu — dans la complaisance mutuelle du Père et du Fils dans l'Esprit —, sans introduire l'idée d'un « *Werdender Gott* »⁷⁰. Cependant, comme théogonie et cosmogonie restent encore emmêlés⁷¹ et que les missions trinitaires apparaissent comme la simple extraversion de la vie intradivine⁷², l'effectuation créatrice ne peut se développer pleinement comme le *fait* d'un Dieu *sui securus*. Et l'impossibilité de satisfaire jusqu'au bout à l'interdiction dialectique d'un progrès de Dieu signera l'arrêt du développement des *Âges du monde*. Les *Âges du monde* sont tourmentés par le spectre de l'émanationisme, où Dieu s'épuise dans son autre par une nécessité de nature⁷³ ou pour un bien supérieur. Il faut trouver un chemin de liberté pour Dieu dans le monde, chercher à constituer l'histoire d'une *relation*, semblable à un « épicycle » par rapport à la vie divine⁷⁴.

En dernière instance, l'exigence dialectique est donc essentielle dans les *Weltalter*. La solution théosophique n'a pas été acceptée, parce qu'elle ne permet pas de penser l'engagement des libertés. Sa théologie présente, en effet, un *processus* de révélation, un mouvement (*Bewegung*)⁷⁵, un remplissement du vide produit par la contraction divine⁷⁶, mais elle ne voit pas l'*acte* (*Handlung*)⁷⁷ de liberté que représente la révélation dans l'histoire. La révélation historique n'est pas simplement le sommet de la révélation naturelle. Elle représente, au contraire, un événement unique, où Dieu apparaît comme allié de l'homme. La religion naturelle n'est plus que l'expression d'une souffrance infinie, d'un manque, d'une relation faussée⁷⁸ par la chute de l'homme, une chute dont les conséquences s'expriment dans tout le procès mythologique⁷⁹. On est désormais bien éloigné de la théologie psychologique⁸⁰ de la théosophie. La dernière philosophie s'attache à développer une « philosophie théologique de l'histoire »⁸¹, où le conflit porté en Dieu par la philosophie intermédiaire est reporté

68. Cf. A.M. KOKTANEK, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München, 1962, pp. 52 et 53.

69. Cf. Urf., p. 64.

70. Cf. TILLIETTE, « Schelling et l'idée d'éternité », *Archivio di filosofia*, 1959, pp. 157-181, pp. 173 et 174.

71. Cf. BRITO, « Le motif de la création selon Schelling », *Revue philosophique de Louvain*, 16 (1985), pp. 139-162, p. 148.

72. Cf. BRITO, « Trinité et création, L'approche de Schelling », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 62 (1986), pp. 66-88, pp. 68 et 69.

73. Cf. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, 1968, pp. 48 et 49.

74. Cf. J. MARECHAL, *Le point de départ de la Métaphysique, Cahier IV, Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*, Bruxelles/Paris, 1947, p. 439.

75. Cf. S.W. XIII, 125.

76. Cf. P. DEGHAYE, *La théosophie de Friedrich Christoph Oetinger*, op. cit., pp. 155 et 156.

77. Cf. S.W. XI, 141 et XIII, 125.

78. Cf. S.W. XI, 195, 245 et 246.

79. Toute cette dimension historique est étrangère à la théosophie.

80. Cf. DEGHAYE, *La philosophie sacrée d'Oetinger*, op. cit., pp. 241-243.

81. Cf. TILLIETTE, « Bulletin de l'idéalisme allemand, III. Schelling — Jacobi — Schleiermacher », *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pp. 287-331, pp. 313 et 314.

dans la conscience humaine⁸², tourmentée par son passé mythologique subverti par le Salut chrétien. Schelling est ainsi parvenu à vaincre le panthéisme qui entachait la révélation dans son sens théosophique de « mouvement substantiel »⁸³, pour y lire une histoire supérieure de liberté⁸⁴. De cette manière, l'exigence d'un drame de liberté, inhérente à la dialectique des *Weltalter*, est réalisée dans le dépassement du panthéisme théosophique par la dernière philosophie.

3) *Une philosophie narrative*

En gardant à travers les différentes versions des *Weltalter* la forme narrative des méditations théosophiques, Schelling impose continuellement une circulation des symboles à la réflexion, sans que la forme conceptuelle soit privilégiée, comme pour purifier le penser de l'ambiguïté des symboles. Il semble même que le langage plus schématique garde en soi-même le secret de son origine, alors que le langage abstrait tend à l'oublier. Schelling, en fait, ne cherche pas à *définir* l'automédiation intégrale de l'Absolu dans la *Weltwerdung*, mais à laisser s'expliquer la volonté créatrice dans le livre du monde. L'histoire qu'il vise n'a pas à être réduite au formalisme d'une logique absolue, mais à être rapportée comme un drame de liberté, qui implique en son mouvement même ma vie présente. Il faut replonger l'homme dans le courant qui traverse sa vie, dans le conflit qui l'habite et que souvent, il ignore⁸⁵. Ce que cherche Schelling, c'est l'historicité mystique⁸⁶ qui ouvre à l'ordre supérieur de la liberté⁸⁷, à l'appel qui traverse le monde et brise l'indifférence d'un procès aveugle. Seul un réalisme anthropomorphique semble capable d'intérioriser ce mystère et de le partager. La philosophie narrative est une manière de parler du divin, à partir de l'intérieur, à partir de sa propre liberté, comme partie prenante du drame de la création (*Mitwissenschaft der Schöpfung*). Les *Weltalter* sont ainsi une expérience intérieure de la parole originaire, de la naissance du Verbe, et la découverte du lieu possible d'une conversion de l'esprit.

L'accompagnement de la réminiscence théosophique signifie, en effet, le retour au fond de l'être que domine toute liberté, à l'obscurité native qui signale notre appartenance à la nature, notre enracinement terrestre⁸⁸. Il faut s'établir dans le *Gemüth*⁸⁹, pour éprouver la soif, l'indigence, où naît la parole, cette alchimie de la

82. Cf. V. JANKELEVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1933, pp. 183, 214 et 310.

83. Cf. S.W. XIII, 124 et 125.

84. Cf. S.W. XIX, 30.

85. Cf. S.W. IX, 240, ainsi que le dialogue *Clara* S.W. IX, 39 et 82 (trad. par Elisabeth Kessler, Paris, 1984, pp. 75 et 126).

86. Cf. M. de CERTEAU, « Historicités mystiques », *Recherches de sciences religieuses*, 73 (1985), pp. 325-354, p. 338.

87. Cette nécessité supérieure qui guide l'homme religieux (S.W. VII, 392).

88. Selon l'anthropologie des *Conférences de Stuttgart*, en S.W. VII, 458 et 465 (trad. par J.-F. Courtine et E. Martineau, in SCHELLING, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, 1980, pp. 236 et 242).

89. Cf. S.W. VII, 465 et 466; trad. citée, pp. 242 et 243. Voir MARQUET, *Liberté et existence*, op. cit., p. 507.

nature⁹⁰, où surgit l'étincelle libératrice. À travers cette expérience de l'*Ursprache*⁹¹, la raison est de plus en plus mobilisée par le fait indevançable du surgissement de la liberté⁹², par le miracle de l'engendrement du libre au libre⁹³, et corrélativement par son impuissance à en rendre compte. Il faudra une conversion de l'esprit pour y parvenir, une véritable extase⁹⁴ où priorité est rendue à l'initiative du *Prius* absolu.

Ce rude apprentissage de la raison constitue l'expérience liminaire de la dernière philosophie. Schelling n'hésite pas à écrire : « qui n'a pas éprouvé pratiquement le procès de toute vie, comme il est décrit dans le présent livre, ne le comprendra jamais »⁹⁵. En rejoignant le cœur de l'homme, en cherchant à s'incarner⁹⁶, la pensée s'impose une mort. Il s'agit d'une mort à l'effort négatif de la pensée, d'une véritable « percée vers le positif »⁹⁷. L'esprit a connu l'enfer du fondement, le chaos, avant de retrouver la « doxologie du présent »⁹⁸. Aucune logique de la vie ne naît en dehors du conflit des volontés, des puissances de l'être, qui ont fasciné toutes les traditions de pensée⁹⁹. L'originalité de Schelling se trouve dans ce *récit* des puissances qui traverse toute sa philosophie¹⁰⁰. L'épreuve d'une volonté entre pouvoir et devoir, c'est la fidélité à un destin par-delà tous les *désirs* et toutes les morts¹⁰¹. On peut hésiter sur le statut des puissances schellingiennes¹⁰², mais en fait, elles les traversent tous, de l'épistémologie à la théologie, et c'est leur intérêt *pour moi* qui est finalement décisif. C'est l'appel de la liberté à travers toutes les dimensions de l'être. Et, « en acceptant de couler notre vouloir dans la volonté universelle qui habite la figure de ce monde auquel nous appartenons, nous ne faisons en réalité qu'aller à la rencontre de notre propre vocation »¹⁰³.

À travers l'organisme des puissances, Schelling, décidément, s'est refusé à clôturer le langage dans l'autocélébration du *Logos*. Pour lui, l'agonie de la pensée a pris un sens tout particulier dans une relation réelle avec la vie de l'Absolu. Il ne s'est pas contenté de la mort abstraite et prétendument supérieure du savoir éclairé sur sa propre indigence et optant pour l'hypothétique présence qu'il dessine en creux comme

90. Cf. Urf., pp. 32 et 33. Voir DEGAYE, *La philosophie sacrée d'Oetinger*, op. cit., pp. 239–241.

91. Qui garde le souvenir de la « vie indissoluble » (He 7,16), l'*Urgeheimnis* de l'individualité divine (S.W. VIII, 259).

92. Cf. TILLIETTE, op. cit., to. 1, pp. 513–618 et 626–631 ; BRITO, *Le motif de la création selon Schelling*, op. cit., pp. 145–148.

93. Cf. Urf., p. 64.

94. Cf. les *Leçons d'Erlangen*, S.W. IX, 230 (trad. citée de J.-F. Courtine et E. Martineau, p. 290).

95. Urf. p. 102.

96. Cf. Urf., p. 70.

97. Cf. TILLIETTE, « Argument ontologique et ontothéologie, Notes conjointes, I. Schelling et l'argument ontologique », *Archives de Philosophie*, 1963, pp. 90–105, p. 94.

98. Cf. S.W. VIII, 344.

99. Cf. S.W. VIII, 271. Voir TILLIETTE, op. cit., tome 2, p. 367, note 78.

100. Cf. TILLIETTE, op. cit., t. 2, pp. 375, 417, 460 — note 87, 481 et 482 ; du même, *Schelling*, in *Encyclopédie de la Pléiade*, op. cit., p. 990.

101. Relecture de la succession *Seinkönnende*, *Seinmüssende* et *Seinsollende*.

102. Cf. les indications suggestives de JANKELEVITCH, op. cit., pp. 83 et 84.

103. J. LADRIÈRE, *Vie sociale et destinée*, Gembloux, 1973, p. 78.

la figure d'un absent. Le tout et le rien de la divinité mystique, rappelés dans les *Weltalter*¹⁰⁴, ne sont pas la coïncidence de la vie et de la mort dans « l'éternelle advenue au présent »¹⁰⁵ du concept, mais une invitation à passer¹⁰⁶, à entrer plus avant dans la nuit du temps, à creuser l'essence temporelle de la vie¹⁰⁷. Pour les *Weltalter*, la souffrance est le lot de toute vie et la voie de la révélation divine où s'achemine la Parole. La joie est dans la douleur vaincue, la liberté dans la nécessité surmontée, l'amour dans le dépassement de l'égoïsme. Et dans la dernière philosophie, cette logique de la vie se mue en une théo-logique de l'histoire de la conscience religieuse, dont le Salut survient dans l'événement du Christ, qui surmonte la longue agonie du paganisme¹⁰⁸, l'errance de la conscience païenne. Jusqu'à la fin de l'œuvre, le rythme schellingien reste celui de l'histoire d'une naissance, d'un commencement absolu : destruction (*Zerstörung*) qui atteste la création *ex nihilo*¹⁰⁹, rythme catabolique où le second surmonte le premier et le maintient comme sa base vivante¹¹⁰, figure ouverte qui témoigne de la liberté qui vient à l'idée.

Dans cet effort, les *Weltalter* sont restés le « livre à venir », comme la philosophie positive est restée la « philosophie à venir », parce que, finalement, la dimension d'une philosophie de la liberté est le futur¹¹¹, le maintien d'un avenir¹¹², non à la manière d'une patrie utopique¹¹³, mais comme un germe appelé à « resurgir », une promesse plantée *dans* l'histoire¹¹⁴. À travers son rythme propre, la philosophie de Schelling parvient à s'ouvrir à « une doctrine des fins dernières singulièrement fidèle aux déclarations du Nouveau Testament »¹¹⁵. Le Père Brito peut ainsi écrire que « malgré ses limites, la pensée de Schelling présente le double avantage non seulement de considérer la création comme le premier moment du plan divin qui mène à l'accomplissement de l'histoire, mais aussi d'envisager la consommation eschatologique comme la re-crédation de tout l'univers »¹¹⁶. La logique de la vie, inspirée profondément

104. Cf. Urf., p. 14.

105. Cf. Gwendoline JARCYK et P.-J. LABARRIÈRE, *Hegelianism*, Paris, 1986, pp. 317-334.

106. Cf. St. BRETON, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, 1985, p. 177.

107. Cf. RICŒUR, *Temps et récit*, t. I, *op. cit.*, pp. 52 et 53.

108. Cf. S.W. XIII, 406 et 512.

109. Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *Lueur du secret*, Paris, 1985, p. 223.

110. Cf. TILLIETTE, *Schelling*, in *Encyclopédie de la Pléiade*, *op. cit.*, p. 990.

111. Cf. Urf., p. 82.

112. Le mot est de Mounier (cf. E. MOUNIER, *Traité du caractère*, in *Œuvres de Mounier*, t. 2, Paris, 1946, p. 57 et *Le personnalisme*, in *Œuvres de Mounier*, t. 3 1944-1950, Paris, 1962, p. 467).

113. La philosophie positive pour un Jacobi (cf. S.W. X, 182), et, selon Habermas et Moltmann, la « patrie de l'Identité » pour Ernst Bloch (Cf. HABERMAS, *Théorie et pratique*, *op. cit.*, t. I, p. 234 et du même, « Un Schelling marxiste », in *Profilis philosophiques et politiques*, trad. par Fr. Dastur, J.-R. Ladmiral et M.B. Launay, Paris, 1974, pp. 193-216; J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, trad. par F. et J.-P. Thevenaz, Paris, 1970, pp. 382 et 383.

114. Cf. S.W. IX, 53 et 54; trad. citée, pp. 92 et 93.

115. BRITO, « L'anthropologie chrétienne de Schelling », *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), pp. 3-29, p. 29.

116. BRITO, « Création et eschatologie chez Schelling », *Laval théologique et philosophique*, 42 (1986), pp. 247-265, p. 264.

du creuset des *Weltalter*, a conduit le penser à la théologique de la dernière philosophie, répondant à « l'inextirpable aspiration humaine vers la joie de l'être »¹¹⁷.

Les *Weltalter* sont donc comme une migration philosophique qui repose sur l'avènement progressif d'une pensée de la liberté comme rythme catabolique de l'histoire. Le présent n'est pas l'intersection mouvante du nécessaire et du possible, mais bien la dimension essentielle de l'histoire par laquelle advient l'événement de la liberté où se refigure le passé et l'avenir. Cette dimension se scelle dans la décision créatrice infiniment répétée en toutes les libertés finies qui répondent à l'appel du temps en décidant de leur histoire, sans rien posséder, pourtant, des enjeux qui s'y mêlent. La créativité de la liberté partagée entre l'inconscient et le conscient réalise, pour Schelling, l'espérance secrète du temps, l'alliance du libre au libre, l'indépendance créatrice, la liberté du don et la liberté de la réponse, l'existence ratifiant humblement l'appel qu'elle est pour soi-même et qui la rend solidaire de la communauté historique.

4) *Schelling et Hegel*

Dans leur percée vers le positif, à l'encontre de « l'a-cosmisme hégélien »¹¹⁸, les *Weltalter* règlent anticipativement l'affrontement de Schelling et de Hegel et jettent une lumière inattendue sur les efforts de la philosophie contemporaine pour s'affranchir de son passé hégélien. L'option pour un langage symbolique et exotérique¹¹⁹, ouvert au conflit de la Nature et de l'Esprit, le refus d'une automédiation totale¹²⁰ dans le procès utopique de la raison, le choix d'un organisme de puissances toujours réadaptables et dont le statut varie suivant le paradigme dominant¹²¹, tous ces traits accusent la distance qui sépare Schelling de Hegel. Les critiques avancées par les *Leçons d'histoire de philosophie moderne*¹²² ne font qu'entériner une situation de fait. La critique essentielle, qui porte sur le statut de la *Logique* dans le Système, rejoint directement l'effort positif des *Weltalter* pour s'inspirer de la théogonie mystique de la théosophie et assumer ses symboles dans une structure dialectique rigoureuse. Pour Schelling, une logique de la vie ne peut s'ériger *a priori*, comme à travers une autogenèse du concept. Les formules du type « automanifestation de soi », « autonégation », « acte pur »¹²³, etc... sont autant de tentatives pour épuiser le mystère dans une formule langagière¹²⁴. Le monde n'est alors qu'un surcroît ou un *addendum*

117. BRITO, « L'anthropologie chrétienne de Schelling », *op. cit.*, p. 28.

118. BRITO, « Création et eschatologie », *op. cit.*, p. 264.

119. Cf. S.W. IX, 87 et 88 ; trad. citée, pp. 134 et 135.

120. Cf. TILLIETTE, « Schelling contre Hegel », *Archives de philosophie*, 29 (1966), pp. 89-108, pp. 100 et 101 et du même, Schelling, *op. cit.*, t. 1, p. 620, note 35 ; M. THEUNISSEN, « Die Dialektik der Offenbarung », *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1964), pp. 134-160. Voir aussi RICŒUR, *Temps et récit*, t. III *Le temps raconté*, Paris, 1985, pp. 292-299.

121. Philosophie de la Nature, philosophie de l'Histoire, théorie de la connaissance (dans la *Philosophie rationnelle*), philosophie de la religion...

122. Cf. S.W. X, 126-164.

123. Cf. Urf., pp. 149 et 199 ; S.W. VIII, 212 et 305.

124. Cf. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, *op. cit.*, pp. 48 et 49.

où Dieu fait l'épreuve de sa « cohérence négative »¹²⁵, se répète¹²⁶. On a peine à saisir l'enthousiasme d'une liberté qui élit son autre (A + B), en vue de le transfigurer, de l'élever jusqu'à elle. Un langage strictement spéculatif tend à épuiser la réserve de sens que maintient le langage symbolique¹²⁷. Il perd la contradiction de toute vie, cette opposition qui traverse la pensée aussi et détermine « le grand genre de l'Analogue »¹²⁸. Le langage qui garde en son sein la puissance germinale de l'histoire se fait gros de la réconciliation à laquelle elle aspire. Si Dieu est par rapport à l'histoire l'*All und nichts*¹²⁹, c'est dans le sens d'un dynamisme et non d'une identité formelle : il est déjà tout et pourtant rien encore ! Il est la Providence qui traverse la totalité de sa création pour se draper positivement de sa majesté dans son unité¹³⁰ ; Dieu est l'*All-einheit*, au sens d'une « supra-unité »¹³¹.

Le langage schellingien reste ainsi essentiellement eschato-logique. Le rythme catabolique des puissances maintient, dans son élévation, tous les degrés précédents comme une « réserve eschatologique », où éclatera le corps visible de la gloire divine. Le langage spéculatif de Hegel supprime au contraire ce rythme eschatologique, enraciné dans la réserve inépuisable des commencements. Il cherche à atteindre l'univocité paradoxale du concept, qui identifie la vie et la mort, l'événementiel et le structurel, l'esprit et la lettre, le *Daß* et le *Was*, dans leur négation mutuelle. Chez Hegel, « l'eschatologie s'épuise dans l'éternelle présence de l'Esprit : la philosophie (...), cette parousie "sans retard" de la Pensée »¹³². L'intellectualisme est toujours en danger de perdre l'essentiel, le risque de l'histoire, alors qu'il se retire dans l'ascèse du concept pour porter ses décrets¹³³. Pour Schelling, tout se joue dans la richesse de l'événement qui interpelle nos vies et nous invite à un engagement réel. L'événement de ma vie est une résurrection dans le temps, une source de nouveauté, la subversion de l'existence, qui prévient toutes les ruses de la raison et impose à celle-ci de nouvelles configurations de sens qui l'invitent à se décider. C'est ainsi que pensant et réfléchissant, elle doit s'en remettre à la nouveauté de l'histoire pour continuer à déchiffrer son destin.

La « réserve eschatologique » est donc maintenue seulement par une pensée qui a saisi l'inadéquation de la dialectique à son objet, la démesure de l'Histoire¹³⁴. Dans cette ligne, selon Tillich, « le monde doit être compris comme création, combat et destin (...) ». Le procès du vivant, le combat des principes entraîne plus loin un destin

125. Cf. BRITO, « La création chez Hegel et Schelling », *Revue thomiste*, 87 (1987), pp. 260–279, p. 264.

126. Cf. S.W. X, 152 et 153.

127. Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion*, t. II *La dialectique*, A. Dieu et la création, Paris, 1967, p. 89.

128. Cf. RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 292.

129. Cf. Urf., p. 14. Voir les indications de BRETON, *Deux mystiques de l'excès*, *op. cit.*, pp. 174–176.

130. Cf. BRITO, *La Christologie de Hegel, Verbum Crucis*, trad. par B. Pottier, Paris, 1983, p. 656.

131. Cf. Urf., pp. 16 et 90–94.

132. BRITO, « Valeurs et limites du recours à Hegel en Christologie », *Revue Théologique de Louvain*, 14 (1983), pp. 403–420, p. 419. Voir aussi HABERMAS, *Théorie et pratique*, *op. cit.*, t. 1, p. 233.

133. Cf. HABERMAS, *Karl Löwith ou le retrait stoïque hors de la conscience historique*, in *Profilis philosophiques et politiques*, *op. cit.*, pp. 153–179.

134. Cf. HABERMAS, *Théorie et pratique*, *op. cit.*, t. 1, p. 233.

inconnu, peut-être pressenti, certainement pas saisi. Schelling nomme "philosophie historique" la perception de cet événement (*Geschehen*). Historique, parce qu'il s'agit ici d'un événement unique imprévisible, qui n'obéit à aucune loi, qui n'est pas l'expression d'une quelconque forme ou d'une quelconque figure »¹³⁵. Pour ce genre de pensée, la synthèse n'est pas l'image régulatrice d'une impossible médiation. Seule subsiste la synthèse matérielle de l'histoire, travaillée par le Tout du temps, qui échappe à sa domination et l'entraîne comme un don. Pour l'action historique, il s'agit d'un au-delà du temps, toujours présent, qui ouvre, comme dans le dialogue *Clara*¹³⁶, une véritable communion des saints. Dans cette communion, l'Église du souvenir s'efface au profit de l'exigence présente d'une fidélité à l'histoire, en tant qu'instance actuelle de ceux qui nous ont précédés¹³⁷ et qui témoignent de la pérennité de l'effort humain dans l'histoire. « On ne dira jamais assez que les morts dont l'histoire porte le deuil, furent des vivants »¹³⁸. L'histoire, jusqu'en sa dimension de mort, est l'émergence d'un présent, dont la force accumulée dépasse la perte et entraîne une nouvelle écriture, une nouvelle espérance.

En dehors d'une avancée toujours possible, d'un rythme catabolique, il n'y a pas de loi de l'histoire qui érigerait le sens dans une synthèse absolue étrangère à ses crises. La raison est reportée vers la réconciliation possible que son combat peut apporter dans le temps au sein des ruptures, elle est responsable de l'instauration d'un dialogue dans la différence¹³⁹. Si, pour Schelling, l'histoire est marquée par la chute de l'homme, par la domination de l'extérieur sur l'intérieur, « cette force lui apparaît plutôt comme le signe d'une domination historique qu'il s'agit par conséquent de renverser dans le cours de l'histoire »¹⁴⁰, même s'il s'agit d'abord, pour lui, d'un destin de la conscience subjective¹⁴¹. Pour Hegel, la tâche philosophique paraît toute différente, selon Habermas : « libéré par l'homme et parvenu à lui-même dans l'Esprit absolu, Dieu sait finalement que tout lui était déjà connu et que *dans* l'histoire il était, *lui*, le maître. (...) Le Dieu philosophique qui, contrairement aux apparences, ne s'est pas complètement abandonné à l'histoire, reprend possession de lui-même dans la réflexion philosophique de l'Esprit absolu et celle-ci, laissée intacte par la crise et lui étant supérieure, n'a donc pas besoin non plus de se concevoir comme critique, comme crise décidant de l'issue d'une lutte à mort, comme affirmation d'une vie qui doit être affirmée par la vie même. La philosophie se constitue au contraire en totalité et, au lieu d'être critique, elle est synthèse. »¹⁴² Finalement, Schelling a peut-être mieux reconnu que Hegel l'ironie du destin, qui détourne la raison de ses prétentions totalitaires, pour la rendre à l'humble chemin de la liberté.

135. TILlich, *Philosophie und Schicksal*, op. cit., p. 46.

136. Cf. S.W. IX, 103 et 104 ; trad. citée, pp. 154 et 155.

137. Cf. S.W. IX, 104 ; trad. citée, p. 155 ; voir Ph. ARIES, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1975, p. 61.

138. Cf. RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, op. cit., p. 227, note 1.

139. Le destin de l'Église paraît, dans la *Philosophie de la Révélation*, lié à l'œcuménisme.

140. HABERMAS, *Théorie et pratique*, op. cit., t. 2, p. 43.

141. Si l'on s'en tient à la perspective ouverte par les *Leçons d'Erlangen*, ainsi qu'à l'idée d'un destin de la conscience religieuse (voir HABERMAS, *id.*).

142. HABERMAS, *Théorie et pratique*, op. cit., t. 2, pp. 27 et 28.

Par-delà toutes les prévisions, l'écriture de l'histoire ne connaît d'autre loi que la liberté. Qui mieux que Schelling n'a cessé d'obéir à ce *daimon* de l'histoire, en reprenant sans se lasser l'écriture des puissances d'un système à jamais à venir ? En le suivant dans ses méandres, on ne peut qu'assister à la « refiguration » constante de son intuition théophanique, à la preuve continuée d'une liberté toujours renaissante dans l'histoire.