

## PROLOGUE

« On croit souvent être au tout, quand on n'est qu'à moitié chemin et que les dernières questions ne sont pas même encore abordées. Tel point que nous croyons assuré, parce qu'il a fallu de la peine pour y arriver, s'enfoncé encore devant nous ; et nous devons aller chercher plus loin le point fixe et stable. »<sup>1</sup>

Cet aveu de Schelling, datant de 1828, nous donne un avant-goût, grandement prémonitoire, de ce que fut son œuvre jusqu'à la fin de sa vie : un chantier titanesque et jamais achevé aux yeux de son auteur, chantier qui l'occupa pendant plus de vingt ans. C'est là l'étrange destin d'une œuvre dont la plus grande partie s'est fait connaître de quelques auditeurs sans être publiée. Si on ne peut l'attribuer à quelque circonstance qui aurait empêché Schelling de publier, on ne peut davantage, du moins me semble-t-il, l'attribuer uniquement à un trait de caractère qu'on appelle d'ordinaire la procrastination. Sans doute Schelling fut-il ce très précoce auteur qui, sous le coup d'un deuil extrêmement douloureux (1809), se refusa très vite à toute publication (après 1812), continuant d'enseigner sans rien faire imprimer. Sans doute était-il voué alors à devenir ce curieux philosophe qui, rêvant de donner à la philosophie moderne son vrai tournant, retarda le moment de lui donner une forme qui pût le satisfaire. Sans doute, mais à ce fait qu'il ne publia rien pendant quatre décennies (1812-1854) il y a peut-être aussi des raisons qui sont d'ordre purement intellectuel :

---

1. Schelling, lettre à Victor Cousin du 27 novembre 1828, in *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. von G.L. Plitt, 3 vol. (1869-70), Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms Verlag, 2003, vol. III, p. 40 (orthographe modernisée). Voir aussi. *Correspondance Schelling-Cousin (1818-1845)*, Paris, *Revue de Philosophie*, Corpus des Œuvres de philosophie de langue française, 1991/18-19, p. 209.

ce tournant que Schelling entendait imprimer à la philosophie à partir du début des années 1830, il devait l'inventer en se réinventant, en s'amendant lui-même en tant que philosophe. L'étrangeté du destin qui fut celui de son œuvre apparaît du même coup comme le prix à payer de ce qui est devenu un trait de caractère de l'homme qui philosophe, et non de l'homme tout court : une tendance à reprendre toujours tout à zéro et, dans un tel dessein, à se relire soi-même jusqu'à scinder en deux sa philosophie propre. Or c'est dans le contexte de cette scission interne au système schellingien que s'inscrivent le propos et l'enjeu de ce livre : je montrerai qu'elle a suscité et produit *une réévaluation, discrète mais inédite, non moins de l'empirisme que du rationalisme.*

La scission que Schelling thématise au tournant des années 1820-1830 oppose deux grandes tendances, puis deux philosophies : le versant « négatif », sur lequel la pensée philosophique s'efforce d'expliquer le réel en ne faisant appel qu'à des lois nécessaires ; le versant « positif », sur lequel elle suspend toute la réalité (et ses lois nécessaires) à l'acte d'une liberté, divine ou absolue. Cette dualité structure de manière explicite la refonte que Schelling impose à son système, ce qui rend singulière la refonte en question.

Jusqu'alors, ce dernier avait plutôt subi une refonte unifiante ou unificatrice. À cet égard, il est très significatif qu'il ait bénéficié, en vue de cette dernière, bien plutôt d'une « lumière » (celle de 1801) que réellement d'une crise : pour donner une assise commune à ses recherches d'une part sur la nature, d'autre part sur le Moi (1801-1806), Schelling eut en effet une sorte de coup de génie qui lui fit découvrir qu'en deçà des deux pôles du sujet et de l'objet, l'Absolu comme principe n'était *ni* l'un *ni* l'autre, qu'il en était plutôt la pure indifférence (*Indifferenz*), qu'à ce titre il était le principe du savoir comme de la réalité.

C'est au contraire une « crise » que provoquent les « Recherches » de Schelling sur le mal quelques années plus tard (1809). Sans qu'il l'ait mesuré pleinement sur le moment, la mise en évidence d'une volonté en Dieu qui, pour créer, excite puis refoule une puissance de résistance, et que l'homme à son tour peut lui-même susciter malgré et contre Dieu, affecte la conception du

principe du système<sup>1</sup> : si le rapport n'est plus de simple miroitement entre un pareil principe (l'Indifférence, l'Absolu) et ce qui en découle (la Différence, le relatif, ou le particulier), si c'est un rapport *libre* qui rend possible le mal en tant que transgression (renversement d'un ordre, et non simple régression), le système est appelé à être bouleversé jusque dans son principe. Pourtant, la crise est longue, elle ne se dénoue pas aussi vite qu'on pourrait naïvement l'escompter. Dans le texte des *Recherches*, Schelling maintient l'Indifférence à titre de principe, tout comme l'identité entre la liberté et la nécessité. Dans les écrits suivants (qu'il ne publiera pas), il ne cesse de tenter d'ajuster son système à l'idée d'un rapport de transgression possible de l'homme à l'Absolu, ou d'une sortie possible hors de l'ordre absolu. Parmi ces tentatives, ressortent les *Âges du monde* (1811-1817) qui, sous une forme grandiose, remontent jusqu'au Passé d'avant tous les passés pour montrer que s'y joue une décision première (intra-divine) qui ne peut qu'être celle d'une liberté en acte en même temps qu'absolue. Après cette tentative, et avant l'émergence de l'idée que s'opposent dans la philosophie une tendance « négative » et une autre « positive », l'échec devient diffus. Les leçons que Schelling professe lors de son « escale heureuse » à Erlangen<sup>2</sup> (1820-1827) continuent de défendre l'idée que le principe est la liberté même, et ceci en faveur du système qui saura mettre fin au conflit des systèmes discordants en les incluant tous : le principe est donc tel que, pareil à l'Esprit tel que Hegel le pense, il s'objective afin de devenir pour soi ce qu'il est au départ, en amont du réel, en soi sans le savoir. Pourtant, déjà ici, Schelling demande *comment on accède au principe* qu'il juge indispensable pour penser le réel, c'est-à-dire pour penser non seulement la nature mais également l'histoire en tant qu'elle engage l'homme et, avec lui, le mal. Question non hégélienne que l'on retrouve plus tard remise sur le métier par le dernier Schelling (au sujet du passage de la philosophie proprement négative à la philosophie proprement positive) et à laquelle il trouve une solution

---

1. Qu'on me permette de renvoyer ici à mon étude « La liberté pour le bien et pour le mal », in Alexandra Roux (dir.), *Schelling en 1809. La liberté pour le bien et pour le mal*, Paris, Vrin, 2010, p. 15-22.

2. Escalade « heureuse » de sept années, cf. Xavier Tilliette, *Schelling. Biographie*, ch. XII, 1999, Paris, Calmann-Lévy, sp. 258.

appelée elle aussi à devenir un repère important deux décennies plus tard – l'expérience de l'« extase » comprise comme arrachement, abandon, tout autant que stupeur. Par ce terme, il est dit que, pour avoir accès au principe absolu, on doit se décentrer, délaisser son statut de sujet qui maintient à distance, objective ce qu'il pense, et, par là, se laisser instruire et déborder par la pure liberté. C'est par ce seul aspect que les *Leçons d'Erlangen* mordent sur le territoire de la philosophie à venir de Schelling ; pour le reste, elles demeurent dans la continuité d'une pensée non scindée qui ne dissocie pas jusqu'à les opposer la liberté comme telle et la nécessité.

Ce n'est donc qu'au tournant des années vingt et trente que Schelling envisage de creuser un écart entre la liberté et la nécessité. Il diagnostique alors que la philosophie se contente bien souvent de penser le réel, non comme le résultat d'une libre décision – ce que fait la manière « positive » de penser –, mais comme la conséquence nécessaire d'un principe qui agit en vertu de sa propre nature – ce que fait la manière « négative » de penser. Là donc le positif, c'est-à-dire ce qui est *posé par liberté* ; ici, le négatif, ce qui *n'est pas* voulu, posé par liberté : d'une part la liberté, d'autre part son contraire ou la nécessité. À mesure que Schelling scrute cette dichotomie, il précise sa portée en montrant qu'elle engage une autre différence : la différence qu'il y a entre une philosophie qui entre dans l'*expérience* et y trouve son contenu, et une philosophie qui se nourrit plutôt de ce que la raison pense et déduit par elle-même. Que la philosophie positive ait affaire à ce que l'expérience est seule à nous donner vient du fait qu'il s'agit pour elle de démontrer la positivité de ce qui est positif, et donc la liberté qui en est le principe – ce qui ne se peut faire qu'en explorant ses œuvres, ou *a posteriori*. D'où l'idée qu'il n'est pas possible de contenter la tendance positive, trop souvent étouffée dans la pratique réelle de la philosophie, non seulement sans avoir l'ambition de prouver que c'est *par liberté* que Dieu produit le monde mais aussi sans savoir qu'une pareille ambition implique de s'en remettre au phénomène du monde jusque dans son histoire, et donc à l'*expérience*. C'est bien dans cette mesure que la philosophie proprement positive est le nom schellingien d'un nouvel *empirisme* et que, par

différence, celle qui se borne à voir partout nécessité, rien que nécessité, est un *rationalisme* que Schelling dénommera, dans ses dernières leçons, « philosophie rationnelle pure »

Repenser en ces termes les deux philosophies positive/négative implique de repenser ce qu'il convient d'entendre par les termes d'empirisme et de rationalisme – ce que Schelling a fait sans forcément le dire d'une manière explicite ; à titre indicatif en cette introduction, voici ce qu'en effet il ressort de ses textes :

1/ si Schelling n'avait pas eu l'idée de diviser en deux sa propre philosophie, il n'aurait pas songé à faire de son versant négatif-rationaliste une philosophie accomplie en son genre ; donc le rationnel est la philosophie proprement négative en tant que cette dernière *se sait comme négative*, c'est-à-dire limitée à regarder les choses qui constituent le monde ainsi que leur principe comme pouvant être conçus, autrement dit déduits par la simple raison ; ce qui veut dire aussi que *le rationalisme ne trouve sa vérité et sa validité que comme philosophie justement négative* ;

2/ l'empirisme, quant à lui, trouve une nouvelle vie dans la philosophie proprement positive en tant que cette dernière *se sait comme positive*, autrement dit chargée d'établir que le monde est l'œuvre d'une volonté, ou que c'est un Dieu libre de ne pas le créer qui a créé le monde, ce qui ne se peut faire qu'en constatant ses œuvres c'est-à-dire ses effets ;

3/ quand le rationalisme n'a Dieu que dans l'idée ou n'en a qu'un concept (le concept des concepts), l'empirisme en démontre graduellement l'existence ;

4/ on voit donc que Schelling confère à l'empirisme et au rationalisme un sens et une portée franchement *métaphysiques* : l'un, le rationalisme, afin que les essences soient toutes élucidées, y compris celle de Dieu ; et l'empirisme afin que l'existence de Dieu en tant que liberté soit prouvée dans ses œuvres en tant que ces dernières sont en effet des faits (pas seulement des essences, c'est-à-dire des possibles) ;

5/ quand le rationalisme est la philosophie de la simple raison non seulement comme objet (contenu) mais aussi comme sujet (moteur), l'empirisme est plutôt celle qui se laisse instruire par les faits composant l'expérience de la conscience en tant que

c'est en elle que se jouent le destin et la révélation de Dieu comme créateur.

L'idée de cette dualité a sans doute une fonction résolument critique : il s'agit pour Schelling de libérer la voix de la tendance positive, voix qu'il juge étouffée dans la réalité de la philosophie, y compris dans la sienne. Mais l'idée a aussi une fonction constructive : il s'agit pour Schelling d'œuvrer à l'émergence et à l'épanouissement d'un nouvel empirisme, empirisme « supérieur » ou bien métaphysique<sup>1</sup>, capable en tant que tel d'intégrer ce que Schelling ne cesse pas en même temps de développer en marge, à savoir non seulement l'étude philosophique de la mythologie comme pensée religieuse comprise *suis generis* (dont les premières leçons sont données par Schelling dès le semestre d'été de la première année passée à Erlangen, 1821), mais également l'étude de la Révélation (chrétienne).

Qu'il ait fallu vingt ans de travail à Schelling pour reconfigurer sa propre philosophie en ces termes nouveaux s'explique par trois raisons. D'une part, une telle refonte ne l'a pas détourné d'explorer plus avant, en tant que philosophe, et la mythologie et la Révélation ; c'est même tout le contraire, tout se passant comme si elle avait stimulé en lui ce décryptage. D'autre part, l'ambition d'instituer un système réellement positif, parce qu'elle est appuyée sur le constat navré d'une confusion des genres (négatif/positif), l'a conduit à relire tout son système passé en vue de rénover le versant négatif de sa philosophie. Enfin, et du même coup, il a été amené à demander comment il pouvait amorcer le système positif et comment ce dernier pouvait s'articuler à la philosophie proprement négative.

De cette vaste aventure où Schelling s'est plongé d'une manière audacieuse, Xavier Tilliette propose une approche génétique qui nous fait voir comment la dualité en jeu produit, non l'abandon

---

1. Sur la fortune discrète de l'empirisme schellingien, on pourra consulter les travaux d'Andrea Bellantone à propos de Ravaisson (*Hegel en France. De Cousin à Vera*, vol. I, p. 161 à 191, sp. 167-8, 179-184, Paris, Hermann, 2011 ; « Ravaisson et le « champ abandonné de la métaphysique », *Cahiers philosophiques*, 2012/2, Réseau Canopé, p. 5-21), et de Jean-Louis Vieillard-Baron à propos de Bergson (notamment « Corps-qualité et corps-quantité selon Bergson » in Jean-Luc Petit (dir.), *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, Paris, Vrin, 1997, p. 111-124, sp. 111).

de la philosophie strictement négative, mais bel et bien plutôt la *division en deux* de la philosophie ou son dédoublement<sup>1</sup>. Certes, il semble que Schelling ait lui-même hésité entre une lecture qui voit dans son système passé les prémices du système qu'il appelait de ses vœux, et une lecture qui voit en lui bien au contraire un système dépassé. Xavier Tilliette souligne qu'il est fort peu probable que ce soient deux lectures complètement opposées : Schelling n'a jamais cru que le nouveau visage qu'il entendait donner à la philosophie se trouvait en rupture avec l'ancien visage qu'il lui avait donné. Ainsi, Xavier Tilliette nous propose une lecture en quelque sorte moyenne entre deux voies extrêmes dont l'une, celle de Fuhrmans, accentue la rupture, et dont l'autre, celle de Schulz, minimise l'importance de la dichotomie<sup>2</sup> : la division en deux de la philosophie en préserve l'unité. Sans doute Schelling a-t-il disjoint ce qui formait jusqu'alors un seul bloc – ce que rend la formule, donnée en premier lieu : « *une* philosophie en deux »<sup>3</sup>. Mais le deux n'a pas mis en péril l'unité – ce que rend la formule donnée en second lieu : « deux philosophies *en une* »<sup>4</sup>. C'est dire que l'unité de la philosophie n'a pas été brisée ; elle a été remise totalement sur le métier plutôt que mise en cause.

Souscrivant à cette thèse, j'ai voulu néanmoins, par le présent ouvrage, démontrer qu'au moment où les écrits de Schelling commencent à faire valoir qu'il existe deux manières d'envisager le monde, la première sous le signe de la nécessité, la seconde sous le signe de la liberté, cette différence engage *l'avenir de la raison* et, par là même, *l'avenir de LA philosophie*. En effet, si le philosophe veut être à la hauteur du sentiment que l'homme a du fait que le monde doit à la liberté divine son existence et

---

1. Sur ce point très précis, cf. du même l'étude intitulée « Deux philosophies en une », in X. Tilliette, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, P.U.F., 1987, p. 182-199, où l'auteur montre que ce qui fait problème n'est pas tant l'unité que la différence, fruit d'une disjonction de « ce qui était uni », p. 186.

2. Cf. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. II, *op. cit.*, sp. 67 à 77.

3. X. Tilliette, « Une philosophie en deux », in J.-F. Courtine & J.-F. Marquet (dir.), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994, p. 55-69.

4. X. Tilliette, « Deux philosophies en une », in X. Tilliette, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, P.U.F., 1987, p. 182-199.

à la liberté spécifiquement humaine l'amorce de son histoire, il faut qu'il reconnaisse que l'expérience fournit à la philosophie ce que la raison seule ne peut pas devancer ; en d'autres termes, il faut qu'il reconnaisse enfin que celle-ci est appelée à décrypter des faits qu'elle ne peut pas déduire, qu'elle n'est pas seulement faite pour rester confinée dans une philosophie où tout est déductible, et que par conséquent l'avenir de la raison est dans un empirisme dont aucun empiriste n'a eu jusqu'à Schelling précisément l'idée. Car un tel empirisme doit son nom non pas tant à l'expérience sensible de la conscience sentante qu'à l'expérience mentale de la conscience humaine comme conscience religieuse. On assiste en ceci à un *renouveau du sens de l'empirisme*. Or c'est un fait troublant, très rarement remarqué, que ce renouvellement se met lui-même en marche *dès que Schelling projette de satisfaire enfin la tendance positive* (dès le début des années trente)<sup>1</sup> et débouche finalement (au tournant des années quarante et cinquante) sur le renouvellement de ce qu'est à ses yeux le vrai rationalisme<sup>2</sup>. Partant de ce constat, j'ai relu tous les textes de la période concernée – y compris quelques-uns de ceux que Fritz Schelling n'avait pas retenus dans sa propre édition des œuvres de son père – en faisant l'hypothèse d'une redéfinition et réévaluation schellingiennes de l'empirisme et du rationalisme. Les textes se sont alors révélés éloquentes, manifestant le fait que Schelling n'avait pas dès le départ une idée parfaitement univoque de ce qu'est l'empirisme<sup>3</sup> et qu'il a travaillé à le redéfinir afin de mettre au clair la tâche et les moyens de la philosophie positive désirée. J'ai donc pu entreprendre de montrer que Schelling avait eu le mérite de proposer un sens nouveau pour l'empirisme<sup>4</sup> puis, comme par ricochet, de réhabiliter le pur rationalisme, et que c'est justement en ceci qu'il avait signé le dernier acte de l'idéalisme allemand, parachevant ainsi l'éon philosophique allant « de Kant à Schelling »<sup>5</sup>. Pour avoir méconnu ce geste et cet apport,

---

1. Cf. *infra*, ch. I et II.

2. Cf. *infra*, ch. VI.

3. Cf. *infra*, ch. III.

4. Cf. *infra*, ch. III, IV et V.

5. Cf. Miklós Vető, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 vol., Grenoble, Jérôme Millon, 2000.



les philosophes modernes qui ont sévi ensuite se sont bien trop souvent préoccupés seulement de la question de savoir si la philosophie doit être idéaliste ou plutôt réaliste : Schelling nous a montré qu'il s'agit aussi bien, voire plutôt de savoir si la philosophie peut être rationaliste sans devoir pour autant sacrifier l'empirisme.











