

L'homme *dans* le monde

Les conséquences anthropologiques de la reprise de la *Naturphilosophie* dans la «philosophie intermédiaire» de Schelling

En 1809, lors de la publication des *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, la philosophie de Schelling connaît de profonds déplacements, d'irrévocables modifications. Parmi toutes les nouveautés – apparition d'un Dieu en devenir, problématisation fondamentale de la liberté humaine, position du concept de fond (*Grund*), passage du mode de l'exposition à celui de la narration – c'est l'usage d'une certaine terminologie, usage ténu tout d'abord, en 1809, mais qui ne fera que se renforcer durant les années suivantes, qui va constituer l'amorce de la présente recherche. Il s'agit de la terminologie anthropologique, qui semble bien manifester un certain anthropomorphisme. Son interprétation n'est pas une mince affaire. Nous nous proposons, cela dit, d'apporter quelques éléments interprétatifs ou, au moins, de dévoiler l'importance et la portée systématique qu'elle a eues pour Schelling.

Dans les *Recherches*, l'anthropomorphisme est explicitement peu présent. Le rapport anthropomorphique entre l'humain et le divin n'y apparaît en effet que pour caractériser d'une manière positive le fond (*Grund*), l'essence en tant que fondement (*Grund*) de l'existence (*Rech.*, [357], p. 143). C'est en effet par une «humanisation» (*Rech.*, [359], p. 145) que cette notion se voit être définie comme désir (*Sehnsucht*)¹. Une année plus tard, lors des *Conférences de Stuttgart*, ce rapport a visiblement gagné en importance et Schelling affirme sans détour qu'il s'agit là de la méthode philosophique qui lui permet de penser Dieu comme vie et comme personne:

Si nous désirons un Dieu que nous puissions considérer comme un être pleinement vivant, personnel, alors justement il nous faut aussi considérer Dieu de façon tout humaine, admettre que sa vie a la plus grande analogie avec la vie humaine [...].

¹ Ce terme est difficile à traduire, il exprime à la fois l'idée d'un désir, d'un appel, mais en même temps celui d'une nostalgie; c'est un désir auquel il n'appartient pas d'être en relation avec la représentation de ce qu'il désire, un désir obscur à lui-même, une volonté aveugle. (Cf. *Rech.*, [363], p. 149).

Cela présupposé, je souhaiterais maintenant vous exposer dans un langage tout humain ce qui l'a été jusqu'à présent à l'aide d'expressions plus scientifiques. (*Stutt.*, [432], p. 213)

Puisque Schelling, ici, caractérise explicitement la relation qui unit l'humain et le divin comme étant *analogique*², c'est ainsi qu'elle sera désignée par la suite. C'est également dans les *Conférences de Stuttgart* qu'une véritable anthropologie – spéculative – est élaborée et exposée, ce qui n'est bien entendu pas un hasard, mais s'inscrit au contraire pleinement dans la démarche schellingienne. Enfin, dans la première version des *Âges du monde*, celle de 1811, cette analogie est systématiquement utilisée³ et permet à Schelling d'enrichir positivement sa compréhension du devenir divin.

La thèse de la présente étude est la suivante: cette analogie, instituant un rapport nouveau entre l'humain et le divin – c'est-à-dire entre le plan humain et le plan cosmologique général, incluant donc celui de la nature également – ouvre deux champs d'investigation spécifiques: d'une part, celui d'une anthropologie spéculative et, d'autre part, celui d'une reprise idéale de la philosophie de la nature (*Naturphilosophie*), de la partie réelle de la philosophie. Ces deux champs correspondent aux deux sens du fonctionnement de l'analogie: elle permet en effet de penser tant l'humain à partir du divin que le divin à partir de l'humain. Il ne s'agit pourtant en aucun cas d'une relation circulaire: l'établissement de l'analogie provoque un redéploiement tout à fait radical de la philosophie schellingienne⁴, et c'est ce dernier que nous allons tenter de circonscrire, par une analyse de la manière dont l'analogie permet d'éclairer les deux termes qu'elle met en relation.

La recherche se structure en trois grands moments. Premièrement, la mise en place de l'analogie anthropologique sera explicitée, et il sera montré comment la structure de la philosophie de la nature a été mobilisée

² Pour une analyse de l'usage schellingien de l'analogie – et de la métaphore –, notamment pour penser le mal à partir du concept de la maladie, cf. Müller O., 2014.

³ Nous y avons relevé plus d'une vingtaine d'occurrences du recours à la figure anthropologique pour éclairer le procès du devenir divin; il ne cesse, en outre, d'utiliser un vocabulaire «anthropomorphique», comme par exemple le verbe «*empfinden*» (ressentir).

⁴ Si Schelling conserve certaines figures conceptuelles et même certains développements de son système, ce qui va dans le sens d'une continuité – comme y insiste par exemple Danz C., 2014 –, nous pensons toutefois que l'ébranlement que constituent les *Recherches philosophiques* est fondamental. Cela ne signifie pas, toutefois, que Schelling ait tout simplement fait place nette à partir de 1809.

par Schelling pour en penser les premières conséquences, absolument fondamentales. En ce sens, le rôle de la philosophie de la nature dans la philosophie intermédiaire, pour ainsi dire en tant que schème conceptuel – et non pas seulement comme partie de cette philosophie – sera mis en évidence. Cette mobilisation, parce que le geste qui établit cette analogie est tout à fait décisif, ne va pas sans une transformation du concept de nature. Le deuxième moment explorera la manière dont cette redéfinition élargit la sphère de la problématique anthropologique et rend possible le développement d'une anthropologie proprement spéculative. Enfin, ce qui aura été mis en évidence dans le cadre anthropologique jouera un rôle décisif dans le redéploiement et l'accomplissement de la philosophie de la nature – dans certaines de ses visées originelles –, c'est-à-dire sur un plan cosmologique; c'est ce dont il sera question dans le troisième point. Il nous sera alors possible de comprendre ce que signifie véritablement l'analogie anthropologique, ainsi que le type de rapports qu'elle noue entre l'humain et le divin entendu dans toute l'extension que Schelling lui donne.

I. L'ÉTABLISSEMENT DE L'ANALOGIE

En 1809, Schelling amorce une réflexion radicale centrée sur le problème de la liberté humaine et, plus précisément, sur la liberté entendue comme pouvoir du bien et du mal (*Rech.*, [352], p. 139). C'est dans ce cadre que la position du concept de fond (*Grund*) trouve son sens véritable: pour penser le mal dans sa terrible réalité, un principe d'opposition, de résistance à l'égard du divin – et donc de l'ordre moral – est nécessaire. Pour autant, il ne s'agit pas de sombrer dans le dualisme (lequel est caractérisé comme étant le «désespoir de la raison», *Rech.*, [354], p. 141): ce principe de résistance demeure immanent à l'être divin et, en dernière instance, comme tout ce qui est, sert la révélation divine (*Rech.*, [401-403], p. 183-185). C'est donc en tant que principe immanent de résistance, d'opposition à l'encontre de Dieu que le fond est posé par Schelling: il est ce qui, en Dieu, n'est pas Dieu lui-même (*Rech.*, [359], p. 145). Ce faisant, le philosophe s'engage à repenser profondément l'existence divine dans son ensemble. En effet, la contradiction appelle la succession: si Dieu doit être fondement (*Grund*) (*Rech.*, [346], p. 133), fond, et si, ce faisant, il n'est pas véritablement en tant que tel – en tant que Dieu –, alors il ne sera fond que comme un moment de son existence, existence qui se fait, dès lors, devenir.

Ce que cela signifie, pour la philosophie schellingienne, dépasse bien évidemment l'ampleur de la présente recherche. Mais *une* des conséquences de ce qui vient d'être dit doit, ici, retenir notre attention: cette ouverture de Dieu au devenir, cette temporalisation de l'existence divine, rend possible et pour ainsi dire commande l'établissement d'un rapport analogique entre l'humain et le divin.

L'homme et son autre dans la philosophie de la nature

Jusque-là, dans la philosophie schellingienne, l'homme se révèle être profondément lié à Dieu, à l'Absolu, tout en différant pourtant irrémédiablement de lui. Dans le traité *Du Moi* (1795), l'homme et l'Absolu prennent tous deux la forme du Moi, le premier comme Moi fini, Moi empirique; le second comme Moi absolu. Il ne s'agit, bien entendu, pas d'un simple isomorphisme: si le Moi fini est un Moi, c'est parce qu'il participe au Moi absolu, parce que ce dernier, qui est tout, se manifeste en lui (*Du Moi*, [236], p. 142). La différence entre l'humain et le divin, dès lors, est une différence que Schelling affirme n'être que *quantitative*, c'est-à-dire une différence qui laisse subsister l'unité *qualitative* la plus totale (*Du Moi*, [238], p. 143). Autrement dit, le Moi fini *est* le Moi absolu, mais *limité*, dans son autoposition, par du Non-Moi.

Toutefois, il n'empêche que cette différence, qui n'est que quantitative, se trouve avoir des conséquences importantes lors de la bipartition de la philosophie en philosophie de la nature et en philosophie transcendante. En effet, le philosophe de la nature s'attache à parvenir à déduire le Moi empirique à partir de ce qui, relativement à lui, se donne comme une altérité fondatrice – le réel, la nature. Or, il ne peut bien entendu pas être question de cela pour le Moi absolu, puisqu'il est ce qu'il est de manière absolue, immédiate et éternelle. Partant donc d'un pur objectif – obtenu par une intuition intellectuelle à laquelle s'ajoute l'exigence d'une abstraction isolante de l'intuitionnant de cette intuition (*Sur le vrai concept*, [87-88], p. 155) – il va s'agir de parvenir à la conscience et à la réflexion, à l'identité synthétique entre l'activité de l'agissant (l'objectif) et de l'intuitionnant (le subjectif), identité qui n'est autre que le Moi. La philosophie de la nature consiste donc à «laisser surgir le subjectif à partir de l'objectif» (*Sur le vrai concept*, [86-87], p. 154; voir aussi Hamilton Grant I., 2006, p. 159 et 167). En ceci, elle s'intéresse donc à tout ce qui *précède* l'émergence et l'autoposition

du Moi; elle permet d'en dévoiler l'histoire, le passé – lequel sera dès lors proprement transcendantal (cf. Vetö M., 2002, p. 102-104, Fischbach F., 1999, p. 53-57 et Richir M., 1977, p. 66). C'est pourquoi Schelling peut écrire que «le monde extérieur gît ouvert devant nous pour que nous y retrouvions l'histoire de notre esprit» (*Abhandlungen*, p. 383)⁵.

Une telle approche suppose la position d'une différence, d'une altérité relativement au Moi empirique, au domaine de l'idéal. C'est pourquoi Schelling, dans le cadre de sa philosophie de la nature, différencie l'idéal du réel en distinguant deux types de production de l'intelligence: «l'intelligence est d'un double genre, ou bien aveugle et inconsciente, ou bien libre et consciente» (*Introduction à la première esquisse*, p. 271)⁶. Or, la différence entre ces deux genres d'intelligence s'établit relativement à l'homme, au Moi empirique: en effet, toutes deux, par rapport à l'Absolu, n'en sont qu'une – il y a un accord secret entre elles, ce que Schelling appelle harmonie préétablie (*Du Moi*, [240], p. 145) et qui lui permet de maintenir l'unité du système, à l'encontre de sa bipartition en philosophie de la nature (réalisme) et philosophie transcendantale (idéisme). Ce n'est que relativement au Moi empirique qu'une telle différence se laisse établir et il n'y a que lui qui admette une assise naturelle, qui puisse être pensé comme étant le lieu d'un *advenir*: c'est là une des formes que prend son caractère conditionné. On le voit, la philosophie de la nature, dès lors, prend son sens relativement à l'homme, dans la mesure exacte où elle repose sur une différence – entre le réel et l'idéal – qui, en soi, c'est-à-dire relativement à Dieu, n'est rien (sur la négation du réel comme fini et du particulier, cf. par exemple *Exp.*, [119 et 127], p. 52 et 61). C'est de cette manière que se cristallise la différence, essentielle, entre l'humain et le divin: alors que le premier peut être problématisé d'une manière génétique, car il émerge d'un fondement qui lui demeure étranger, différent – la nature comme passé transcendantal et transcendant, de cette transcendence qu'implique la position d'une inconscience radicale – le second ne peut être qu'exposé, car il est ce qu'il est de toute éternité et l'est *par lui-même*.

⁵ Nous traduisons: «Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geists wieder zu finden».

⁶ Nous traduisons: «Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewusstlos, oder frei und mit Bewusstsein [in dem Erschaffen einer ideellen Welt]».

La mise en place de l'analogie et la double reprise de la philosophie de la nature

Cette analyse génétique du Moi empirique va prendre une toute nouvelle importance en 1809, dans la mesure exacte où ce qui séparait le divin de l'humain va tomber, ouvrant l'espace de la pensée à l'établissement d'un nouveau rapport, analogique, entre l'homme et Dieu. Schelling, posant le fond en Dieu, se trouve en effet confronté à la nécessité de penser un Dieu dont l'existence est le lieu d'un véritable devenir. Le divin, désormais, se trouve pensable sur le même plan que l'humain : tous deux *existent*, ils adviennent, ils ont à se révéler, à s'arracher, dès lors, à un état où ils sont en tant qu'autre chose qu'eux-mêmes.

Dieu va donc devoir être pensé, dans son devenir, comme personne, comme vie (*Stutt.*, [433], p. 214), c'est-à-dire par le biais de l'analogie qui le lie avec l'homme. Dans un premier mouvement – qui va pour ainsi dire du domaine anthropologique au domaine cosmologique – l'ensemble de la problématique et de la structure de la philosophie de la nature comme genèse de la conscience, de la pensée et de l'existence personnelle va être récupéré et porté au niveau de l'Absolu. C'est ainsi qu'en 1809, le fond peut-être caractérisé, d'emblée, comme nature (*Rech.*, [358], p. 144). Il peut dès lors être question d'une reprise de la philosophie de la nature au sein de la philosophie intermédiaire puisque le problème de l'advenir à soi-même de l'existence divine est structuré et formulé dans les termes d'une genèse *naturelle*. La philosophie de la nature, ainsi, joue le rôle d'un schème à partir duquel la problématique générale de la cosmologie va pouvoir être déployée. Puisque la problématique généalogique – l'interrogation thématiquement tournée vers le passé, tant celui de Dieu que celui de l'homme – prendra la forme d'une philosophie de la nature, cette dernière peut également, dans un second sens, être dite « reprise » par la philosophie intermédiaire. En effet, l'interrogation philosophique de la nature va devoir être rejouée au sein de la philosophie intermédiaire. Toutefois, ce passage au niveau absolu ne va pas sans entraîner de lourdes modifications conceptuelles et méthodologiques.

Les exigences systématiques de la « nouvelle » philosophie de la nature

La nature, c'est là un premier déplacement qui va de soi, ne peut désormais plus être pensée comme une tension inconsciente vers la conscience (cf. *Syst.*, [341], p. 8 : le but suprême *de la nature* y était défini comme étant de « devenir à soi-même totalement objet », ce à quoi elle

ne parvient qu'en l'homme). Puisque le principe de la différence se fait absolu, puisque l'unité secrète entre conscience et inconscience, garantie par l'Absolu et la simultanéité de son être, tombe, il sera désormais possible de penser, au cœur de la nature, une résistance active relativement à la pensée, à la conscience, au concept. Le principe de la particularité, de l'irrationnel, du désordre, le fond (*Grund*) prend en ce sens le visage d'une contre-force absolue et donc irréductible, une force qu'il est impossible de ramener à la pensée, à l'entendement. C'est pourquoi Schelling écrit, à son propos:

Tel est ce qui, dans les choses, constitue la base insaisissable de leur réalité, le résidu absolument irréductible, ce qui, malgré les plus grands efforts, ne se laisse jamais défaire et reconduire à l'entendement, mais demeure éternellement au fond. (*Rech.*, [359-360], p. 146)

La nature, d'altérité *relative* au Moi empirique mais inscrite dans le «Moi absolu» et secrètement identique à l'esprit, participe désormais à une altérité *absolue*: il ne peut plus être question d'un accord secret, inconscient entre la nature et la pensée, l'entendement.

Pourtant, et un peu paradoxalement, alors même que la nature se fait telle, celle-ci ne peut plus être pensée comme impliquant une transcendance radicale. En effet, rien n'est véritablement hors de Dieu (*Rech.*, [357], p. 144): la différence va donc devoir se jouer *en lui*, au sein de l'immanence divine. Concrètement, le fond et la nature qui en émerge constituent des moments de l'existence divine, des étapes de sa vie: cette immanence est donc constituée par le devenir divin, et ce devenir, cela a été dit, est un devenir-conscient de soi. Dès lors, la conscience claire et distincte – ce lieu du devenir divin qu'occupe l'homme – va pouvoir s'en retourner sur ses origines naturelles, sur l'altérité qui la fonde génétiquement et ce *de manière totalement immanente*. Ce qui auparavant, relativement au Moi empirique, pouvait être pensé comme réel pur – c'est-à-dire seulement dans sa différence, purement négative, d'avec l'idéal –, comme *extérieur*, transcendant, doit désormais être repris dans l'intériorité de la vie de la conscience divine. D'une manière pratique, une telle reprise implique que la différence entre idéal et réel n'ait désormais plus cours au sein de la philosophie de Schelling, ce que ce dernier ne manque d'ailleurs pas d'affirmer dans la préface des *Recherches* (*Rech.*, [333], p. 121). S'il s'agit d'une *reprise*, d'une relecture du réel dans les termes de l'idéal, on voit cependant déjà clairement qu'il ne va pas pouvoir être question ici d'une réduction, dans la mesure exacte où, tout en donnant une positivité idéale au réel ainsi réinterprété, son indépendance devra

bien évidemment être préservée et, on le verra, c'est même cette relecture qui, seule, sera à même de lui garantir une telle indépendance.

Il va donc falloir que Schelling, dans le cadre de sa « philosophie intermédiaire », parvienne à penser un plan d'immanence, c'est-à-dire une certaine univocité ontologique fondamentale (comme le montre par exemple Zimmerman R., 2014, p. 48 *sq.*) – tout prend place au sein de la vie divine, vie qui est avant tout pensable dans les termes de l'idéal – tout en préservant une différence radicale. C'est à une telle réinterprétation du réel dans les termes de l'idéal, à une telle problématisation du fond au cœur de l'immanence de la vie divine que préside la caractérisation, absolument décisive, de l'être comme vouloir. Schelling écrit en effet: « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est l'être primordial » (*Rech.*, [350], p. 137). Alors même que ceci confirme le caractère idéal de la philosophie que propose Schelling en 1809 – « l'idéalisme vrai n'étant rien d'autre, pour Schelling, qu'une telle réduction de tout positif à la volonté » (Marquet J.-F., 1973, p. 416) – c'est pourtant bien le réel qui va pouvoir être problématisé d'une manière nouvelle, dans le sillage de cette caractérisation fondamentale. Le fond, l'éminemment réel, est en effet pensé comme désir (*Sehnsucht*), comme volonté aveugle (*Rech.*, [363], p. 149), qui ne sait pas même ce qu'elle désire, mais qui y tend quand même. Une volonté aveugle, c'est une volonté à laquelle il manque la représentation de son objet, une volonté qui se trouve aux limites de l'inconscience et de la conscience, qui n'est ni absolument inconsciente (elle *pressent*; *Rech.*, [359], p. 145) ni simplement consciente. Ce qui apparaît ici, c'est que les deux domaines de la conscience et de l'inconscience, jadis radicalement séparés, se fondent désormais l'un dans l'autre: la ligne de partage vole en éclats, et ce qui se trouve être rendu possible, c'est la saisie de toute une série de volitions qui ne sont ni purement inconscientes, ni totalement conscientes. C'est à ce niveau que la différence du réel et de l'idéal continue à devenir pensable, au sein même de l'univocité ontologique qu'institue cette caractérisation fondamentale de l'être comme vouloir.

II. CE QUE CELA SIGNIFIE POUR L'HOMME: L'ANTHROPOLOGIE SPÉCULATIVE

Reprenons: la position d'un principe actif de résistance et de différence relativement à Dieu au sein de son immanence, conduisant à une problématisation génétique de l'existence divine, a rendu possible

l'établissement d'une analogie entre l'humain et le divin. Celle-ci, d'une manière immédiate et décisive, a pour ainsi dire donné forme à cette problématisation génétique du divin, en ouvrant la possibilité d'une reprise, à un niveau absolu, de la philosophie de la nature. Cependant, une telle reprise a imprimé à la philosophie de la nature deux profondes modifications: la nature doit désormais pouvoir être pensée comme étant le lieu d'une résistance, d'une opposition positive relativement à Dieu (condition de possibilité du mal, de l'opposition radicale à l'ordre divin), tout en prenant pourtant place au sein du plan d'immanence cosmologique général (tout est en Dieu). Ces deux exigences mènent Schelling sur la voie d'un dépassement de l'opposition du réel et de l'idéal – d'une reprise idéale du réel – et donc, par voie de conséquence, du dépassement de l'opposition du conscient et de l'inconscient. L'analogie, dans un premier temps, a fourni, à partir de l'homme, le cadre conceptuel nécessaire à une saisie de Dieu dans son devenir – via la philosophie de la nature – et ce avec les modifications que l'on sait. Or, dans un second temps, à partir de cette caractérisation de la figure divine et de ce qui fut rendu possible pour elle, un retour à l'homme s'opère, et ce retour enrichit profondément l'analyse anthropologique, tout en *décentrant* complètement l'humain (en ce sens, et en ce sens seulement, Tilliette a raison de souligner que c'est l'instance théologique qui sert de paradigme au sein de l'analogie: Tilliette X., 1970, p. 599).

Si l'homme est décentré, c'est parce que, d'une manière très générale, il doit être compris à l'aune de ce qu'il n'est pas en tant que tel, de principes qui le dépassent, qui le fondent et le rendent possible, c'est-à-dire à l'aune de courants transcendants qui le traversent (cf. Vetö M., 2009, p. 37). Cela peut se comprendre aisément, dans la mesure où c'est là une conséquence de la nécessaire reprise du procès cosmologique au sein du plan d'immanence que constitue l'existence divine. L'homme, avant 1809, se distinguait de Dieu par sa particularité: en tant que cet homme-là, en tant que ce Moi concret et particulier, il était radicalement séparé du divin; en revanche, de par sa participation à l'Absolu, dans son universalité donc, il était également séparé de la nature, en participant à Dieu. Dorénavant, tout doit pouvoir être pensé ensemble, à partir de cette idéalité qui justement constitue, en propre, le domaine de l'existence humaine et divine – à savoir celui de la pensée, de la conscience – mais qui s'ouvre maintenant au procès cosmologique dans son ensemble. «En l'homme se trouve toute la puissance du principe ténébreux et simultanément toute la force de la lumière» (*Rech.*, [363], p. 149). L'extension

et l'approfondissement du domaine de l'idéal signifient donc, corrélativement, un élargissement – presque jusqu'à l'éclatement – du lieu anthropologique, et ce jusqu'à ce qu'il englobe tant cette réalité naturelle qui le fonde et le précède que celle en laquelle l'homme est destiné à se jeter pour y disparaître en tant que particulier, lors de la grande séparation que Schelling annonce, d'une manière proprement eschatologique (*Rech.*, [405], p. 186-187).

L'homme comme microcosme

Au vu de ce qui vient d'être dit, il n'est guère étonnant de retrouver, lors de l'exposition de l'anthropologie, les grandes puissances cosmologiques que les *Recherches* avaient déjà mises en scène. Schelling retrouve en effet, en l'homme, le désir-nostalgie (*Sehnsucht*), l'entendement ou volonté universelle, la volonté-du-propre, etc. (pour tout l'exposé de l'anthropologie, cf. *Stutt.*, [465-457], p. 242-250). L'analyse anthropologique se structure selon une double tripartition: premièrement, l'homme au sens large – le lieu anthropologique dans toute son ampleur spéculative – se divise en trois parties: le cœur (*Gemüth*)⁷, l'esprit (*Geist*) et l'âme (*Seele*). Le cœur constitue la partie tournée vers le réel, le particulier, celle au sein de laquelle le réel domine, tandis qu'en l'âme domine l'idéal, au point de résorber toute particularité: c'est par là que l'homme coïncide avec Dieu. «L'âme, voilà le vrai divin *dans l'homme*, voilà donc l'*impersonnel*, le proprement étant auquel doit être soumis le personnel en tant que non-étant» (*Stutt.*, [468], p. 245). L'esprit – au sens restreint, car Schelling parle d'esprit au sens large pour englober la totalité du schéma – se donne comme une synthèse du réel et de l'idéal, tout comme la conscience est la synthèse entre le particulier – les impressions sensibles – et l'universel – les catégories, l'entendement (ce qui n'est pas sans rappeler la philosophie kantienne: cf. Vetö M., 2002, p. 66-68). La tripartition est double car chaque partie principale se divise encore en trois parties, selon les

⁷ C'est là un terme dont l'origine est la tradition allemande de *Naturphilosophie*, et qui désigne l'accord (*Stimmung*) secret entre l'homme et la nature, ce pourquoi la connaissance empirique et expérimentale de la nature, selon cette tradition, se double toujours d'une introspection: il s'agit de *se* trouver. En cela, il apparaît on ne peut plus clairement que Schelling, au cœur même de la philosophie intermédiaire, demeure dans le sillage de ses productions en *Naturphilosophie*. Cf. pour un bref exposé de cette tradition philosophique en Allemagne à l'époque de Schelling, Schmitt S., 2007, p. 230-248.

mêmes rapports. En effet, au sein même du réel – dans le cœur ou dans la nature –, par exemple, l'idéal peut également primer, bien que ce soit sous la déclinaison générale du réel, au cœur de la puissance (*Potenz*) du réel. D'emblée, il est manifeste que le lieu anthropologique s'étend du particulier le plus irréductible, des sombres profondeurs du réel, jusqu'à l'universalité divine elle-même, et que la double tripartition permet à Schelling de rejouer l'entièreté du procès divin en l'homme. La figure anthropologique se révèle, en ce sens, pensable en tant que microcosme, et cette possibilité repose bien évidemment sur l'analogie mise en évidence ci-dessus.

Il est en ce sens tout à fait cohérent que le cœur de l'homme, sa partie réelle, se trouve être pensée d'une façon tout à fait analogue avec le fond (*Grund*), dans les *Recherches*. Dans le cœur, le plus profondément réel se donne en effet sous la forme de la *Sehnsucht*, du désir-nostalgie: «Le plus obscur et ainsi le plus profond de la nature humaine, c'est la *Sehnsucht* [...]. C'est par là surtout qu'est médiatisée la sympathie de l'homme avec la nature» (*Stutt.*, [465], p. 242). Ainsi, lorsque Schelling remonte le plus loin en arrière au sein de l'esprit en général, s'enfonce le plus profondément possible dans le réel, dans ce qui précède et fonde la conscience de soi, c'est sur la *Sehnsucht* qu'il tombe. Qu'en 1809, il ait caractérisé – par humanisation – le fond comme *Sehnsucht* n'a dès lors rien d'étonnant: c'est le visage que prend l'irréductiblement réel saisi dans l'immanence de la subjectivité humaine et divine. La seconde puissance du cœur, c'est le désir (*Begierde*), le mal d'être (*Sucht*), tandis que la troisième, «ce qu'il y a de plus haut dans le cœur» (*Stutt.*, [466], p. 243), l'idéal sous l'exposant du réel, correspond au sentiment (*Gefühl*).

Les puissances correspondantes, au sein de l'esprit au sens restreint, c'est-à-dire au sein de sa «personnalité proprement dite», de la «puissance propre de la conscienciosité» (*Stutt.*, [466], p. 243), sont bien connues du lecteur des *Recherches*: correspondant à la *Sehnsucht*, il y a la volonté-du-propre, la puissance de l'individualité de la personne; correspondant au sentiment, il y a l'entendement, la puissance de l'universel; et au centre se trouve la volonté «proprement dite» (*Stutt.*, [467], p. 244), le point d'indifférence. Ce point d'indifférence est le lieu de la liberté humaine, d'une autodétermination essentielle qui, cependant, précède – où plutôt coïncide avec – l'autoposition essentielle de la personne. Concrètement, ce qui se détermine librement, c'est la manière dont les deux principes vont s'agencer. Dès lors, il est clair que la liberté humaine, comme autodétermination essentielle pour le bien ou pour le mal n'ajoute

«matériellement» rien à ce qui constitue l'homme. Comme Schelling l'écrivait déjà en 1809: dans le bien ou dans le mal, «l'homme n'agit point lui-même, mais c'est l'esprit du bien ou l'esprit du mal qui agit en lui» (*Rech.*, [389], p. 172).

L'archéologie et l'eschatologie: les limites de la pensée réflexive et intentionnelle

Il a été montré que la nature, le cœur (*Gemüth*), représente le passé transcendantal de l'esprit, c'est-à-dire de l'homme au sens restreint, en tant que conscience intentionnelle et personnelle. De la même manière, l'âme représente, pour cette même conscience, un futur transcendantal, dans la mesure exacte où ce que promet Schelling représente une dissolution de la personne en Dieu. L'anthropologie de Stuttgart, en explorant l'espace ouvert par l'analogie entre l'humain et le divin, peut ainsi être caractérisée comme étant intrinsèquement spéculative, puisqu'elle met la pensée intentionnelle et personnelle en relation avec ce qui se donne à elle comme deux horizons de transcendance. Le cœur, en effet, est transcendant relativement à la conscience et au monde phénoménal, puisqu'il précède, en tant que tel, le déploiement de la temporalité – lequel s'opère toujours à partir du présent, à partir de son centre, et englobe, rétrospectivement, ce qui le précède sous la forme d'un passé phénoménal, nous y reviendrons – et donc celui de la scission que la conscience, comme unité synthétique, présuppose (pour le déploiement du temps avant les *Âges du monde*, cf. *Stutt.*, [459], p. 237). Mais l'âme également est transcendante relativement à l'esprit, puisqu'elle représente l'universalité la plus pure, l'idéalité la plus parfaite. En elle, toutes les différences, toutes les particularités se résorbent et disparaissent: autant dire que l'individualité de la conscience personnelle, elle qui repose justement sur le cœur, sur le fond, disparaît elle aussi. C'est pourquoi l'accomplissement de la révélation divine implique le passage par la mort (*Stutt.*, [475-476], p. 250-251). Que l'anthropologie schellingienne puisse être caractérisée comme étant intrinsèquement spéculative se comprend aisément, à l'aune de ce qui vient d'être dit. En effet, elle ne cesse de confronter l'homme à un passé et un avenir qui lui échappent toujours, qui constituent les deux horizons de *transcendance* qui bordent son immanence. L'exploration thématique de ces horizons prendra dès lors la forme d'une archéologie (en l'homme) ou d'une philosophie de la nature (en Dieu) et d'une eschatologie.

Le décentrement dont il a été question plus tôt acquiert ici une plus grande évidence: alors même qu'il devient possible, en l'homme, de ressaisir l'entière des forces cosmologiques; alors même que l'homme semble s'étendre de la nature la plus profonde à l'existence divine la plus éclatante; alors même que tout ce qui est peut désormais être pensé à partir de la réalité humaine, le lieu proprement anthropologique, l'homme au sens restreint se découvre traversé de courants qui ne lui appartiennent pas en propre, il découvre qu'il est constitué par des forces qui ne viennent pas de lui, qu'il appartient à la totalité cosmologique et qu'en ce sens, rien, en lui, ne provient véritablement de lui-même.

L'archéologie et la liberté humaine

On l'a vu: poussé par le problème de la liberté humaine, Schelling en vient, via la position du concept de fond et la reprise au niveau absolu de la philosophie de la nature, à rendre possible une interrogation de l'homme par lui-même thématiquement tournée vers son passé transcendantal, c'est-à-dire une reprise archéologique de sa genèse naturelle, une interrogation du préréflexif. Or ce n'est pas là quelque chose de fortuit: la mise en place de cette problématique archéologique est en réalité intrinsèquement liée à une interrogation radicale de la liberté humaine. La détermination du lieu propre de la liberté humaine ne peut en effet se faire qu'au sein de cette archéologie.

D'une manière générale, saisir la liberté humaine dans sa possibilité et son effectivité implique une sortie hors du monde phénoménal. Schelling, en effet, connaît les développements kantien relatifs à la liberté – surtout ceux relatifs à la troisième antinomie – et il est tout à fait clair, pour lui, qu'une causalité par liberté ne peut être pensée au sein du monde phénoménal. Il importe dès lors de *sortir* de ce monde – celui qui correspond, sur le plan anthropologique, à l'existence personnelle. Or, puisque ce monde fini et temporel est conçu comme un moment du devenir divin, une telle sortie peut être accomplie dans deux directions: celle de son avenir, par une pensée eschatologique, et celle de son passé, par une pensée archéologique. La liberté humaine renvoie en effet, quant à sa possibilité, à ces deux horizons: la possibilité du bien provient en effet de Dieu – donc du futur transcendantal de l'homme – tandis que celle du mal s'enracine dans le fond, la nature – son passé transcendantal. Mais l'acte de la liberté, lui, en tant qu'il consiste dans l'autoposition de la personne, précède celle-ci: il a donc trait, essentiellement, au passé. Ceci signifie

que la méditation sur la liberté humaine engage un rapport entre la conscience – l'existence personnelle – et son passé transcendantal, non seulement dans la mesure où la possibilité de la liberté repose au sein de ce passé, mais aussi parce que la transition, le déploiement de la conscience, le passage du cœur à l'esprit est précisément ce geste de la liberté. En ce sens, ce n'est pas par hasard que Schelling ouvre les *Recherches* par l'affirmation selon laquelle la liberté s'atteste d'une manière immédiate dans le sentiment (*Gefühl: Rech.*, [336], p. 124).

N'est-il cependant pas contradictoire d'affirmer que la liberté appartient au passé – fût-il transcendantal – alors même que l'indépendance à l'égard du temps, le caractère éternel, en constitue le caractère central (*Rech.*, [352], p. 139 et *Âges*, [14], p. 26)? Ce qu'il faut bien voir, c'est que lorsque Schelling se tourne, pour penser la liberté humaine, vers les profondeurs du cœur, ce qui s'ouvre à lui n'a rien d'un passé *mondain*, temporel; au contraire s'agit-il d'un passé qui précède le monde, qui précède le temps lui-même. Ainsi, la problématique de la genèse de l'existence personnelle signifie celle de la genèse du temps lui-même. Ceci apparaît explicitement dès les *Conférences de Stuttgart*: l'autoposition de la personne signifie le déploiement de la temporalité (*Stutt.*, [459], p. 237), et ce déploiement implique la position d'un passé double: un passé *mondain*, phénoménal, manifesté par les vestiges (les traces mortes) de la nature comme phénomène (*Âges*, [6], p. 15), et un passé *pré-mondain*, recouvert pour ainsi dire par le passé mondain. Ce passé pré-mondain, en tant que tel, n'est pas temporel, mais éternel: il n'entre pas dans le temps, ce qui signifie qu'il ne se manifeste jamais au sein du monde, au sein de la vie intentionnelle et réflexive de la conscience⁸. La liberté humaine, dans la mesure où elle coïncide avec l'autoposition de la personne – et donc le déploiement du temps et du monde – va devoir être pensée précisément en ce point d'articulation entre le passé pré-mondain et le monde, entre l'éternité et la temporalité. En effet, tout comme ce passé, l'acte libre également ne vient jamais au premier plan de la conscience (*Rech.*, [387], p. 170).

Or, le passé est pensé, d'une manière générale, comme nature par Schelling, et ce passé pré-mondain se comporte vis-à-vis de la pensée intentionnelle et réflexive de la même manière que la nature, une fois celle-ci reprise au sein de l'immanence divine et constituée en contre-force:

⁸ Pour une analyse thématique du lien entre le préréflexif et la liberté humaine, voir Sturma D., 1995.

tous deux s'opposent activement à la pensée « mondaine », précisément parce qu'ils ne peuvent en faire partie. Dès lors, l'exigence du questionnement archéologique peut être précisée: il va s'agir de parvenir à penser la nature et le passé dans leur opposition à la pensée, en ce qu'ils offrent une résistance relativement à l'avènement tant du monde phénoménal, temporel, que de celui de l'existence personnelle. La genèse de la conscience humaine et divine va en ce sens prendre la forme d'une interrogation génétique radicale, et la question qui doit être posée peut être formulée, à l'aune de ce qui vient d'être dit, de la manière suivante: comment penser un commencement absolu? C'est à cette question que Schelling tente de répondre, en 1811, dans les *Âges du monde*, et elle consiste, très précisément, en le redéploiement de la philosophie de la nature, à partir de sa réinscription dans l'Absolu et de son enrichissement conceptuel et spéculatif provenant de l'analogie entre l'humain et le divin.

Cela vient d'être montré, la reprise et la redéfinition de la philosophie de la nature, via les modifications essentielles qu'elle entraîne quant aux relations du réel et de l'idéal et à la manière dont la problématisation génétique de la conscience doit se déployer n'est pas sans conséquences relativement à la détermination et à l'exploration du lieu anthropologique. Parce que l'humain et le divin, depuis 1809, sont intrinsèquement liés l'un à l'autre, l'approfondissement de l'anthropologie se trouve jouer un rôle prépondérant dans le redéploiement effectif de la philosophie de la nature, lequel a lieu, essentiellement, dans les *Âges du monde*.

III. LE RÉALISME SUPÉRIEUR DES *ÂGES DU MONDE*

L'anamnèse comme méthode d'investigation pour la philosophie de la nature

Dans les *Âges du monde*, Schelling interroge thématiquement ce qui précède le temps et le monde; la pensée s'en retourne vers son commencement absolu, le commencement du commencement (*Âges*, [75], p. 94). Ce faisant, il met en place de manière effective cette archéologie de la conscience réflexive et intentionnelle qui consiste à remonter aussi loin que possible dans la nuit profonde de l'éternité, pour ensuite en reconstituer le développement, jusqu'à la scission, l'opposition et le déploiement du temps et de l'existence personnelle. D'un point de vue méthodologique, la forme que prend alors la démarche de Schelling

réinstitue la philosophie comme pratique dialogique et comme anamnèse. Puisque le cœur est ce qui, en l'homme, est, alors que l'homme n'est pas encore lui-même, puisqu'il est ce « principe antérieur au commencement des temps » (*Âges*, [4 et 190], p. 12 et 222), cette généalogie du temps résultera en effet d'un *dialogue* entre l'esprit et le cœur. Mais puisque c'est en l'homme que ce dialogue a lieu, il s'agira avant tout de se *ressouvenir*, et c'est de ce fait que la généalogie se fait archéologie.

Ce que ce retour – car Schelling en revient, partiellement, au sens platonicien de la dialectique – à la pratique dialogique comme pratique philosophique marque bien, c'est la prise en considération du fait que l'interrogation philosophique du domaine du préréflexif commence toujours avec un temps de retard, qu'elle prend place à partir de la conscience, donc là où le cœur a déjà été recouvert par la réalité qui s'est développée à partir de lui. La même situation se posait, en 1809, à propos du fond (*Grund*):

Nous parlons ici de l'essence du désirement considéré en soi et pour soi; c'est elle qui doit être clairement prise en vue bien qu'elle ait été depuis longtemps repoussée par l'instance supérieure qui en a surgi. (*Rech.*, [359], p. 145-146)

La nécessité de la dialectique apparaît dès lors comme étant relativement négative: Schelling parle en effet du retour prochain d'un âge d'or lors duquel plus aucune séparation ne subsistera entre le monde de la pensée (idéal) et celui de la réalité effective (réel) – âge d'or dont le temps n'est pas encore venu (*Âges*, [9], p. 19). S'il n'est pas encore venu, c'est que la pensée philosophique commence au sein de l'âge du Fils, du présent, de l'âge de la scission et de l'opposition entre l'être et l'étant, entre le réel et l'idéal (*Âges*, [59], p. 76-77). Du point de vue de la science, c'est là une chose nécessaire: puisque « c'est par l'intériorisation que commence tout savoir » (*Âges*, [6], p. 15), il est clair qu'une certaine opposition et extériorisation représente la condition de possibilité du savoir – c'est un *savoir* car nous sommes ici dans le passé (*Âges*, [3], p. 11). Ceci, cependant, marque directement et irrémédiablement le savoir de négativité; que Schelling en arrive à affirmer que l'accomplissement de la science est le point où elle retombe dans le non-savoir (*Âges*, [103], p. 125) n'a dès lors rien d'étonnant – et anticipe sur la notion de *nescience savante*, développée quelques années plus tard (cf. *Erlangen*, [232], p. 292). Il faut amener le cœur à la parole – ce qui ne peut se faire que par l'extériorisation puis l'intériorisation – car il est

en lui-même muet (*Âges*, [7], p. 16), mais la science finit par se faire muette elle aussi, lorsqu'elle s'accomplit. En somme, l'unité essentielle du *su* et du *sachant* que présuppose la science accomplie implique un dépassement de la discursivité. Rappelons simplement, ici, que la scission dans les *Âges* et la création dans les *Recherches* s'amorcent par le mot, le Verbe (*Wort*: cf. *Âges*, [57], p. 74, *Rech.*, [361], p. 147), et que tout l'intérêt de l'étude schellingienne des mystiques et des théosophes, c'est justement qu'en eux, ce qui se devrait de rester muet, la plénitude de la vision, l'exaltation visionnaire (*Schwärmerei*) arrivent toutefois à la parole, et par là révèlent quelque chose du savoir accompli (voir, à ce propos, Maesschalck M., 1988).

Cette voie, la voie de la science, Schelling la parcourt pourtant bien, dans les *Âges du monde*. Ceux-ci en suivent en effet à peu près la trame et constituent, en ce sens, «une sorte d'entraînement à cette future exposition objective de la science» (*Âges*, [9], p. 19) puisque, partant de la nécessaire disjonction, de la scission, il va s'agir de remonter en amont de celle-ci, dans le domaine de ce qui ne se *dit* pas, mais se *vit*, se *ressent* seulement. Du point de vue de la discursivité, le domaine exploré par l'archéologie, tout comme celui qu'investit l'eschatologie, représentent tous deux des zones de l'indicible, au sein desquelles l'espace que suppose la parole, celui qu'ouvre la scission, soit est résorbé, soit ne s'est pas encore déployé. Dans la mesure où cette scission est aussi celle de l'idéal et du réel, remonter avant que la scission ne se produise, cela signifie dépasser leur opposition. Or, un tel dépassement, cela a été dit, Schelling l'accomplit par la reprise du réel dans l'idéal, reprise qui s'accompagne d'un approfondissement corrélatif de l'idéal – celui-là même qui se manifestait très clairement dans l'anthropologie de *Stuttgart*.

La philosophie de la nature prend alors une forme que Schelling appelle le réalisme supérieur de la philosophie et qui peut être caractérisé de la manière suivante: le réalisme supérieur désigne une manière d'interroger le passé, la nature, le réel en se portant au-delà de la scission par laquelle la réalité phénoménale, temporelle et idéale est constituée. Que la méthode philosophique mise en œuvre par Schelling dans ce cadre consiste en une pratique dialogique dont la forme est l'anamnèse, le souvenir, cela signifie que ce réalisme supérieur peut être caractérisé comme cette interrogation thématique du préréflexif, du passé pré-mondain et pré-temporel dont il a été question ci-dessus. Cela rend également manifeste que c'est bien la figure anthropologique qui, via l'analogie, ouvre la voie au déploiement effectif de cette philosophie de la nature

reprise et redéfinie par la philosophie intermédiaire: c'est elle qui va lui fournir sa matière.

Penser le pour-soi de l'en-soi: un accomplissement de la philosophie de la nature

Il va donc s'agir de penser le préréflexif dans son irréductibilité au réflexif, de penser la nature dans la résistance qu'elle exerce relativement à la pensée intentionnelle. Or, la reconnaissance d'une telle résistance implique celle d'un en-deçà du monde phénoménal, et celle de la perte que représente le passage d'une unité vive de l'être et de l'étant – sous l'exposant général de l'être – à une scission qui fige l'être, en faisant un simple phénomène, le vestige d'une activité disparue, passée (c'est bien ainsi que la nature phénoménale est considérée: *Âges*, [6], p. 15; voir déjà *Syst.*, [341], p. 8). Schelling, suivant la voie de sa méditation, en arrive ainsi à devoir penser cet être qui résiste à la pensée et qu'elle ne peut réduire à l'un de ses termes – sujet ou objet –, être qui, en fait, correspond à l'en-soi. L'idéaliste – problématique, pourrait-on ajouter – nie justement ce principe, nie la résistance du Père, c'est-à-dire son être vif qui précède la scission, forme la base réelle de la pensée et, ce faisant, réduit cet être à la représentation, à l'être-posé-là-devant du phénomène.

Quiconque nie l'existence d'un principe opposé positivement à toute pensée et lui offrant une résistance active, nie du même coup la réalité en soi, et c'est à bon droit qu'on peut l'appeler (au sens courant du terme) un idéaliste. (*Âges*, [51], p. 67)

Méditer sur le commencement de la pensée, cela signifie, pour l'homme, accepter de reconnaître la positivité, l'être en soi et pour soi de ce à partir de quoi elle émerge mais qu'elle ne peut, parce qu'elle est finie, réduire à elle. Le réalisme supérieur de Schelling gagne ainsi en détermination: il ne s'agit finalement de rien d'autre que d'une pensée de la réalité vive, *pour-soi* – d'où l'idéalité de la reprise du réel – *de l'en-soi*. Paradoxalement, ce n'est pas par une exacerbation de l'opposition entre le sujet et l'objet – une absolutisation du réel – que cette pensée est possible. En fait, tenter d'y parvenir par ce biais, tenter de penser un passé irréductible à partir du passé mondain, c'est bien au contraire s'en tenir à ce que l'idéal a à en dire, c'est ne pas prendre en considération sa réalité, son indépendance relative à ce rapport avec l'idéal. Autrement dit, l'idéaliste problématique, celui qui nie l'en-soi, c'est celui qui absolutise

l'objet, la nature phénoménale, le passé mondain, et ce précisément parce que, pensant parler d'autre chose que de la pensée (le monde, la nature), il n'en dit, finalement, rien de plus que ce que la pensée a à en dire. C'est au contraire en reprenant le réel dans l'idéal, mais de manière à creuser l'idéal d'une profondeur, d'une obscurité qu'il ne sera pas capable de combler par lui-même, c'est en frappant de finitude l'immanence même de l'idéal que la résistance du réel peut être pensée positivement. En effet, c'est cette idéalité du réel qui lui garantit de pouvoir être pensé dans son pour-soi, tel qu'il s'apparaît à lui-même – et c'est cette facette de son être qui résiste à la pensée, qui s'y dérobe sans cesse et constitue son en-soi, ce pour quoi Schelling parle du désir « considéré en soi et pour soi », dans les *Recherches* (*Rech.*, [359], p. 145). L'idéalisme schellingien, dès lors, apparaît dans toute sa spécificité et son originalité, précisément parce qu'il consiste à prendre en considération, d'une manière spéculative, cet autre qui ne se laisse jamais réduire à la pensée: l'en-soi. Mieux encore, il le prend en considération d'une manière qui ne le réduit ni à une idéalité simple (réduction du réel à l'idéal), ni à la réalité abstraite et vide qui en est la contrepartie: il parvient à le penser positivement, à partir même de la résistance qu'il exerce à l'encontre de la réflexion philosophique.

L'en-soi, de cette manière, peut être pensé à partir de ce que Schelling avait déjà mis en place: comme désir, pulsion, poussée, mais aussi comme douce rêverie sur soi-même (*Âges*, [17], p. 29). C'est donc bien comme cœur (*Gemüth*) que l'en-soi va être pensé, la nature n'étant rien d'autre que le cœur de Dieu, ce qui lui donne vigueur et positivité, cela a été vu. La démarche schellingienne le mène donc à une problématisation tout à fait spécifique de la nature, en rupture complète avec celle que propose Kant, par exemple. Alors que celui-ci maintient une liaison essentielle entre la nature et les phénomènes – celle-ci étant la totalité dynamique des phénomènes en tant qu'unifiés dans l'existence (Kant E., *Critique de la raison pure*, [A 418-419/B 446-447], p. 424-425) – Schelling lie la nature à l'en-soi, puisqu'il en fait un objet qui résiste à la pensée, suivant le mouvement philosophique caractérisé plus tôt.

Toute la question, qu'explorent avec brio les *Âges du monde*, est celle-ci: comment le monde phénoménal, comment la pensée consciente, réflexive, a-t-elle bien pu émerger à partir de l'en-soi? On le voit, Schelling retombe sur les questionnements de la philosophie de la nature, puisqu'une telle émergence de la pensée revient bien entendu à son advenir naturel, matériel. Ce faisant, l'approche généalogique de la

temporalité et l'approche archéologique de la pensée réflexive, de la conscience, concordent parfaitement et s'unifient dans ce redéploiement de la philosophie de la nature sous la forme d'un réalisme supérieur. Le caractère archéologique de ce que Schelling développe se marque très clairement dans le fait que la méthode par laquelle ce savoir de l'en-soi peut être développé n'est autre que l'*anamnèse*. Il s'agit, pour l'homme, de se ressouvenir, puisque cet en-soi qu'il faut connaître n'est autre que ce qu'il était avant qu'il ne soit conscient de lui-même, avant qu'il ne soit tel qu'il est aujourd'hui, à savoir conscient. Ceci signifie qu'au sein de son passé transcendantal, l'esprit était comme unité de lui-même (comme étant) et de ce qui deviendra son objet (la nature, l'être), et que cette unité tend à la scission comme l'ensemble de l'être tend à la révélation divine.

C'est dans cette mesure que le réalisme supérieur est en fait le savoir de cette histoire de l'esprit dont parlait Schelling dès la philosophie de la nature. L'esprit – au sens restreint – n'est en effet rien d'autre que l'unité de la nature élevée à la conscience de soi, c'est-à-dire rendue effective par le déploiement de la scission (car elle n'est effective que comme unité synthétique). Cette réalité en soi est donc ce qu'était l'esprit avant qu'il ne fut tel, ce qu'était l'homme avant qu'il soit homme véritablement. Il semble ainsi possible de dire que le projet de la philosophie de la nature – du moins celui qui consistait en l'établissement de l'histoire naturelle de l'esprit, d'une déduction du Moi – est accompli ici par Schelling, et ce d'une manière fondamentalement idéaliste, puisqu'à nouveau, c'est la subjectivité en général, interprétée comme vouloir, qui sert de base à la pensée cosmologique dans son ensemble. Cette connaissance de la réalité en soi, rendue possible et nécessaire par l'établissement de l'analogie entre l'humain et le divin, n'est en ce sens rien d'autre qu'une saisie spéculative du préréflexif en l'homme.

Il a été montré, en guise de première partie, comment la position du fond (*Grund*), d'une altérité au sein de l'immanence divine avait mené Schelling à reprendre la structure de la philosophie de la nature pour définir la problématique de la genèse de l'existence divine. On l'a vu, cette reprise était double: d'une part en tant que schème explicatif général rendant possible la caractérisation du fond comme nature, d'autre part en tant que la nature, et les modalités de son interrogation philosophique se trouvaient toutes deux redéfinies. C'est que la nature, une fois posée en Dieu sous la forme d'une force de résistance à son rencontre – comme ce qui, en Lui, n'est pas Lui-même –, ne peut plus être pensée comme elle l'était auparavant, c'est-à-dire comme une force se donnant

comme différente de l'esprit – inconsciente – mais secrètement identique à lui. À vrai dire, c'est même la distinction entre l'idéal et le réel qui doit dès lors être repensée fondamentalement et, finalement, être dépassée, dans la mesure où la genèse naturelle de l'esprit devait désormais prendre place en Dieu lui-même – au sein de l'immanence de l'idéal –, tout en provenant du réel, c'est-à-dire d'une force d'opposition. Pour penser ceci, c'est vers l'homme que Schelling s'est tourné, vers ce qui, en lui-même, n'est pas lui-même. En effet, cette inclusion non réductrice du réel dans l'idéal a eu comme conséquences un approfondissement et un obscurcissement de l'idéal, lequel, cela a été vu, a mené à un élargissement significatif du lieu de la problématique anthropologique. Cet approfondissement a rendu possible, premièrement, le développement de la philosophie de la nature sous la forme du réalisme supérieur, et comme cela vient d'être montré, celui-ci permet de ménager une intériorité à la nature – intériorité par laquelle elle peut se *soustraire* et résister à la pensée intentionnelle et à ses catégories. Deuxièmement, il est devenu possible de problématiser l'humain *du dehors*. Son intériorité, en effet, ne lui appartient désormais plus: il se fait perméable aux courants transcendants qui proviennent du monde, c'est-à-dire de la nature et de Dieu.

IV. L'HOMME ET LE COSMOS – CONCLUSION

On le voit, Schelling parvient finalement à un dépassement de l'opposition moderne du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel. Or, l'anthropomorphisme est au cœur de ce dépassement. Pour le comprendre, il faut revenir au caractère résolument idéaliste de la philosophie de Schelling. C'est en effet que ce dépassement, cela a été vu, est mis en place à partir d'une *reprise* du réel – et, par là, de la philosophie de la nature dans son ensemble – dans l'idéal. Si cette reprise du réel dans l'idéal peut être considérée comme non-réductrice, c'est-à-dire comme permettant effectivement le dépassement de l'opposition, c'est parce que, corrélativement, l'idéal s'ouvre à ce qui, auparavant, n'était absolument pas lui, et, ce faisant, se décentre *en tant que tel*. Ce qui se trouvait désigné comme idéal – le domaine du Moi, l'ipséité, l'existence personnelle et réflexive –, l'idéal en tant que tel, n'est plus désormais qu'un moment, une région déterminée au sein d'une idéalité qui s'est ouverte, spéculativement, au réel.

Il se produit la même chose pour l'homme et c'est par là que le soi-disant « problème » de l'anthropomorphisme peut être reconduit à la portée méthodologique de cette figure de la pensée. L'anthropomorphisme repose sur cette reprise du réel au sein de l'idéal, puisqu'il se base sur le fait que le plan cosmologique général, désormais, se pense comme n'étant rien d'autre que celui de la vie divine, de l'existence divine dans son devenir. Or, comme l'affirme Schelling dans les *Conférences de Stuttgart*, un tel Dieu doit se penser « de façon tout humaine » (*Stutt.*, [432], p. 213). Par le second mouvement que permet l'analogie – un retour sur l'homme à partir de Dieu –, ce qui était extérieur à l'humain lui appartient désormais, mais ceci ne va pas sans le décentrement et la relativisation de ce qui était désigné, auparavant, par le terme « homme ». Autrement dit, que l'ensemble du cosmos puisse être pensé à partir de l'humain, que l'humain puisse donc valoir comme microcosme, cela signifie non pas que le monde est réduit à l'homme, mais que l'homme doit être pensé à l'aune de ce qui le dépasse – comme l'affirmait déjà Martin Heidegger (Heidegger M., *Schelling*, p. 282). Lorsqu'il est maintenu dans sa différence – pensé comme subjectivité moderne – il peut être saisi philosophiquement dans son être-propre, c'est-à-dire dans ce qui le différencie, dans ce qu'il a de proprement humain. Mais à partir du moment où cette différence tombe – lorsque Schelling dépasse l'opposition entre le sujet et l'objet – l'homme apparaît alors comme microcosme, comme traversé par des courants cosmologiques qui le constituent et le dépassent.

Ainsi, l'anthropomorphisme apparaît comme étant précisément ce par quoi Schelling dépasse le rapport moderne du sujet au monde et instaure une continuité radicale entre l'humain, ce qui le précède (la nature) et ce qui lui succède (Dieu comme Esprit). L'homme peut alors être problématisé dans ce qui le lie avec tout ce qu'il n'est pas, et cela n'empêche pas – c'est là toute la richesse spéculative de la pensée de Schelling – la position d'une différence, d'une spécificité anthropologique, à savoir la liberté humaine en tant que telle⁹. Considérer l'homme dans ce qu'il peut avoir de révélateur pour penser ce qui n'est pas proprement humain, c'est refuser l'absolutisation de la distinction du sujet et de l'objet, car c'est à

⁹ Le lecteur des *Recherches* constatera en effet que la liberté pour le bien et pour le mal est une liberté qui n'appartient qu'à l'homme. Même si tant les créatures que Dieu sont libres au sens formel (autoposition essentielle), seul l'homme dispose d'une liberté relative au principe qui primera dans son existence (en ce sens, la liberté réelle et vivante n'appartient qu'à l'homme).

la fois affirmer le fait que ce qui est, pour l'homme, objet, peut être, pour et en lui-même, un sujet – dont la spécificité, relativement au sujet humain, peut alors être questionnée –, et affirmer que la sphère de la subjectivité n'est pas toute puissante, à l'abri de ce qui vient du monde. L'anthropomorphisme, loin de rabattre l'extériorité du monde sur l'intériorité de l'humain, ouvre ainsi la voie à une saisie *intramondaine* de la pensée, de l'existence personnelle, de l'homme, ainsi qu'à une problématisation immanente du naturel.

L'anthropomorphisme philosophique, l'analogie anthropologique, le réalisme supérieur, toutes ces figures de la philosophie schellingienne témoignent d'une sortie opérée par le philosophe: sortie hors des dichotomies de la pensée moderne, hors de la pensée objective de la nature, subjective de l'esprit, hors de ces oppositions qui sont encore prégnantes aujourd'hui. Ce faisant, l'anthropomorphisme de Schelling n'a rien à voir avec ce qui est, généralement, désigné par ce terme, d'où l'aspect déroutant que peut prendre cette «humanisation» de la nature et du divin. Schelling nous invite à prendre en considération la possibilité d'une pensée cosmologique qui se porte au-delà de l'espace philosophique moderne et qui, reposant d'une nouvelle manière toute une série de questions fondamentales, remet en cause ce que la modernité a cru bon de considérer comme des évidences: que l'être est opposé à la pensée, que celle-ci n'est pas mondaine, que ce qui vit, pense, expérimente l'homme n'est relatif qu'à lui-même, etc. Dans la mesure où nous vivons encore dans cet espace philosophique moderne, et dans la mesure également où les dichotomies et les évidences qui le structurent semblent de plus en plus exiger une remise en question fondamentale de cet espace (par exemple, pour ne citer que le plus proche de la problématique abordée dans cette recherche, dans le cadre des sciences de la nature – neurosciences, éthologie, biologie – qui semblent se sentir de plus en plus à l'étroit au sein des dichotomies modernes), la philosophie schellingienne pourrait bien avoir, à nouveau, quelque chose de décisif à nous apporter.

Université catholique de Louvain
Institut supérieur de philosophie
CPDR
arthur.longneaux@uclouvain

Arthur LONGNEAUX
Aspirant du F.R.S.-FNRS

BIBLIOGRAPHIE

- COURTINE, Jean-François (1990). *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Gallilée (coll. La philosophie en effet), Paris.
- (2012). *Schelling, entre temps et éternité. Histoire et préhistoire de la conscience*, Paris, J. Vrin (coll. Histoire de la philosophie).
- DANZ, Christian (2014). «Gott, Nature und menschliche Freiheit in Schellings *Stuttgarter Privatvorlesungen*», in *System, Natur und Anthropologie, Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*. Éd. par Lore HÜHN et Philipp SCHWAB, Fribourg, Munich, Karl Alber (coll. Beiträge zur Schelling-Forschung, 1), 2014, p. 143-158.
- EHRL, Gerhard (1994). *Gott und Schöpfung in Schellings Freiheitschrift*, Neuried, Ars Una.
- FISCHBACH, Franck (1999). *Du commencement en philosophie. Étude sur Schelling et Hegel*. Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- HAMILTON GRANT, Ian (2006). *Philosophies of nature after Schelling*, Londres, Continuum.
- HEIDEGGER, Martin. *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine [Schelling]*. Trad. par Jean-François COURTINE, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1977.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Trad. par Alain RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 1997 (2006 pour la troisième édition corrigée).
- MAESSCHALCK, Marc (1998). «Philosophie et mystique», in *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 110 (1998), n. 5, p. 687-709.
- MÜLLER, Oliver (2014). «Anamnese des Bösen, Zu Schellings Anthropologie in der Freiheitsschrift und in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*», in *System, Natur und Anthropologie, Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*. Éd. par Lore HÜHN et Philipp SCHWAB, Fribourg, Munich, Karl Alber (coll. Beiträge zur Schelling-Forschung, 1), 2014, p. 257-277.
- MARQUET, Jean-François (1973). *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des idées).
- RICHIR, Marc (1977). *Introduction pour servir à la lecture des Recherches de Schelling* ainsi que *Schelling et l'utopie métaphysique, essai de commentaire*, in F.W.J. SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*. Trad. fr. par Marc RICHIR, Paris, Payot (coll. Critique de la politique), 1977.
- SCHELLING, F.W.J. *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain [Du Moi]*, in *Premiers écrits (1794-1795)*. Trad. par J.-F. COURTINE, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 1987 [Pour les références dans l'édition originale de référence – *Sämtliche Werke (SW)*], en 13 volumes, Éd. Cotta (Stuttgart et Augsburg, 1856-1861), *SW I*].
- *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftlehre [Abhandlungen]*, 1796, in *SW I*.

- *Introduction à la première esquisse d'un système de la philosophie de la nature* [Introduction à la première esquisse], 1799, in *SW III*.
- *Exposition de mon système de philosophie* [Exp.] ainsi que *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature* [Sur le vrai concept]. Trad. par E. CATTIN, Paris, J. Vrin (coll. Textes philosophiques), 2000 [Tous deux *SW IV*].
- *Le système de l'idéalisme transcendantal* [Syst.]. Trad. par C. DUBOIS, Louvain, Peeters, (coll. Bibliothèque philosophique de Louvain), 1978 [*SW III*].
- *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent* [Rech.], in *Œuvres Métaphysiques (1805-1821)*. Trad. par J.-F. COURTINE et E. MARTINEAU, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1980 [*SW VII*].
- *Conférences de Stuttgart* [Stutt.], in *Œuvres Métaphysiques (1805-1821)*, op.cit. [*SW VII*].
- *Les Âges du monde. Fragments* [Âges]. Trad. par P. DAVID, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), 1992 [*Sämtliche Werke Nachlassband*].
- *Leçons d'Erlangen*, in *Œuvres Métaphysiques (1805-1821)*, op.cit. [*SW IX*].
- SCHMITT, Stéphane (2007). *Mécanisme ou organicisme? Schelling et la « cause positive » de la vie*, in SCHELLING F.W.J., *De l'âme du monde*. Trad. par Stéphane SCHMITT, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2007.
- STURMA, Dieter (1995). *Präreflexive Freiheit und Menschliche Selbstbestimmung*, in *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Éd. par Otfried HÖFFE et Annemarie PIEPER, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 149-172.
- TILLIETTE, Xavier (1970). *Schelling, une philosophie en devenir*. 2 vol. Paris, J. Vrin.
- VETÖ, Miklos (2002). *Le fondement selon Schelling*. Paris, L'Harmattan (coll. Ouverture Philosophique).
- (1973). *Introduction historique et philosophique aux Conférences de Stuttgart*, in *Stuttgarter Privatvorlesungen* (2^e édition), Paris, L'Harmattan (coll. Ouverture philosophique), 1973 (2009 pour la seconde édition).
- ZIMMERMAN, Rainer E. (2014). *Nothingness as Ground and Nothing but Ground, Schelling's Philosophy of Nature Revisited*. Berlin, Xenomoi Verlag.

RÉSUMÉ – Dans le courant des années 1809-1811, Schelling déploie sa philosophie sur de nouvelles bases: il entre dans la philosophie intermédiaire. Ce faisant, il redéfinit profondément les rapports entre l'humain et le divin, établissant une analogie anthropologique dont l'anthropomorphisme est la manifestation. La structure que Schelling mobilise alors est celle de son ancienne philosophie de la nature qu'il reprend sur de nouvelles bases, fondamentalement *idéales*. Par là, cette dernière peut connaître un nouvel essor et permet à Schelling de mettre en place une archéologie de la conscience et de la pensée qui a ceci d'intéressant qu'elle rend possible une saisie *intramondaine* de la pensée. La caractéristique spécifique de l'idéalisme de la philosophie intermédiaire apparaît alors comme étant, paradoxalement, la prise en considération radicale des bases naturelles, *réales* de la pensée.

ABSTRACT – In the course of the years 1809-1811 Schelling develops his philosophy on new foundations: he enters into his intermediary philosophy. In doing so he profoundly redefines the relationship between the human and the divine, by establishing an anthropological analogy, the manifestation of which is anthropomorphism. The structure that Schelling then mobilises is that of his former philosophy of nature which he takes over with a new, fundamentally *ideal* basis. In this way it gains fresh impetus and makes it possible for Schelling to set up an archaeology of consciousness and of thought, the interesting aspect of which is that it makes possible an *intramundane* grasp of thought. The specific characteristic of the idealism of the intermediary philosophy then paradoxically appears to be radical consideration of the natural, *real* bases of thought (transl. J. Dudley).