

LA DEUXIEME VOIE DU POST-KANTISME

TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LA PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER ET SCHELLING



Thèse soutenue publiquement le 23 juin 2010
en vue de l'obtention du grade académique de
docteur en philosophie de l'Université de Strasbourg

par

Marcello Ruta

Directeur de Thèse : Prof. Gérard Bensussan

Membres du Jury :

Prof. Gérard Bensussan

Prof. Jean-François Courtine

Prof. Pascal David

Prof. Lore Hühn

TABLE DES MATIERES

PREFACE	VII
CHAPITRE I	
LA BIBLIOGRAPHIE SUR SCHOPENHAUER ET SCHELLING ET L'APPROCHE DE CE TRAVAIL	
A. INTRODUCTION ET PLAN DU CHAPITRE	1
B – LES ETUDES CLASSIQUES	11
1. L'étude de Ludwig Noack	11
2. La première publication des inédits de Schopenhauer: la recension de Dilthey	13
3. Liebmann : Kant et ses <i>mauvais épigones</i>	14
4. Les études de E. von Hartmann	18
5. L'influence de Liebmann en France – l'étude de Ducros sur Schopenhauer	23
6. La dissertation de Mayer sur l'esthétique de Schopenhauer	27
7. Les écoles néo-kantiennes : Windelband et Cassirer	28
7.1. Windelband	28
7.2. Cassirer	30
8. La perspective <i>post-hégélienne</i>	32
8.1. Lukacs : la destruction de la raison	33
8.2. Walter Schulz : la <i>destitution</i> de la puissance de la raison	36
C - LES ETUDES CONTEMPORAINES	39
1. L'approche Philologique	41
2. L'approche Thématique	47
2.1. La notion de Volonté	48
2.2. La caractérisation de la liberté : la question du mal	54
2.3. La possibilité de la liberté : caractère intelligible et empirique	58
2.4. La réalisation de la liberté : le deuxième commencement entre extase et négation de la volonté	63
2.5. Philosophie de la nature	68
3. Le texte de Berg	71
D - L'APPROCHE DE CE TRAVAIL	74

CHAPITRE II

TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE KANT ET DANS SA LECTURE HEGELIENNE

A – PLAN DU CHAPITRE	77
B –LA LOI MORALE KANTIENNE COMME EMANCIPATION DU TEMPS INDIVIDUEL	79
1. Eternité <i>versus</i> Perpétuité : une opposition (aussi) kantienne	79
2. Eternité <i>versus</i> Perpétuité : une opposition (aussi) antinomique	83
3. Perpétuité et éternité dans l’antinomie cosmologique : la hors-temporalité de la liberté transcendante	88
4. <i>Excursus</i> : l’analyse heideggerienne de la liberté kantienne : une lecture <i>monolithique</i>	96
5. La première version de la notion de liberté pratique chez Kant entre <i>Canon</i> et <i>Troisième Antinomie</i>	100
6. La notion de liberté dans la <i>KpV</i> et la structure déontologique du sujet pratique	109
7. La dimension extra-temporelle de la loi morale	122
8. La dimension extatique de la loi morale	126
C - LA LECTURE HEGELIENNE DE L’ETHIQUE KANTIENNE	133
1. Hegel lecteur de Kant – considérations préliminaires	133
2. La <i>vision morale du monde</i> dans la <i>Phénoménologie de l’Esprit</i> : le déplacement des postulats	134
3. La lecture hégélienne du devoir kantien dans la <i>Théorie de l’Etre</i> : <i>mauvais infini</i> et perpétuité	138
4. La raison législatrice et examinatrice des lois dans la <i>Phénoménologie de l’Esprit</i> : tautologie et <i>Moi Absolu</i>	145
D TEMPORALITE, HORS-TEMPORALITE ET FINITUDE CHEZ KANT ET HEGEL	151
1. La notion hégélienne de <i>Raison</i> comme pierre angulaire de la lecture de Kant: la liberté comme assimilation de l’altérité et l’éternité comme assimilation du temps	151
2. Le renversement de la structure du sujet opéré par la <i>Critique de la Raison pratique</i> : la spécificité de la finitude pratique	158

CHAPITRE III

TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LE SYSTEME DE SCHOPENHAUER ET DANS SES MANUSCRITS DE JEUNESSE

A. INTRODUCTION ET PLAN DU CHAPITRE	169
1. Une Philosophie sans promesse et sans pardon	169
1.1. <i>La double inactualité</i> de Schopenhauer entre <i>Aufklärung</i> et Généalogie	169
1.2. <i>L'inactualité absolue</i> de Schopenhauer entre généalogie et sotériologie	176
2. Plan du chapitre	191
B. L'OPPOSITION ENTRE TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LA DOCTRINE DE LA CONSCIENCE MEILLEURE	194
1. Introduction : la question des manuscrits de Schopenhauer face aux œuvres publiées	194
2. <i>Conscience meilleure et esprit de la temporalité</i> : une sotériologie sans généalogie	200
3. La doctrine de la <i>conscience meilleure</i> dans les <i>Manuscrits de Jeunesse</i>	209
C. LE TRANSCENDANTAL ET LE GENEALOGIQUE: LE PASSAGE DE LA TEMPORALITE A LA PERPETUITE	219
1. Représentation, illusion et inquiétude : principe de raison et temporalité	219
2. Le passage du phénomène à la chose en soi : l'éternité de la volonté comme racine du temps	229
D. LE MOMENT SOTERIOLOGIQUE : L'EMANCIPATION DU MOI ET DU TEMPS	242
1. Introduction	242
2. L'émancipation esthétique du temps : la perte du passé entre génialité et folie	244
3. L'émancipation sotériologique du temps : la perte du futur entre compassion et résignation	251
4. Conscience meilleure, généalogie, sotériologie : l'héritage kantien dans la système de Schopenhauer	256

CHAPITRE IV

TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LA PHILOSOPHIE MEDIANE DE SCHELLING

A. INTRODUCTION ET PLAN DU CHAPITRE	259
1. Introduction : la philosophie médiane de Schelling comme pensée de l'éternelle liberté	259
1.1. Le <i>Freiheitsschrift</i> comme <i>laboratoire spéculatif</i> de la pensée médiane de Schelling	261
1.2. L'éternelle liberté comme notion centrale de la philosophie médiane de Schelling	277
2. Plan du chapitre	282
B. TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LE <i>FREIHEITSSCHRIFT</i> ET DANS LES <i>CONFERENCEES DE STUTTGART</i>	285
1. Les <i>Recherches sur la liberté humaine</i> : la genèse de la philosophie médiane	285
1.1. Liberté et système entre esprit géométrique et temporalité	285
1.2. Les trois notions de liberté dans le <i>Freiheitsschrift</i>	294
2. Les <i>Conférences de Stuttgart</i> : le complètement du <i>puzzle spéculatif</i>	302
C. TEMPORALITE ET ETERNITE DANS <i>LES AGES DU MONDE</i>	306
1. Introduction	306
2. La question de la temporalité dans <i>Weltalter</i> comme conséquence de la critique du spinozisme	308
3. <i>Weltalter</i> – Considérations préliminaires et approche de lecture	312
3.1. L' <i>incipit</i> des <i>Ages du Monde</i> : ruptures stylistiques et temporelles	313
3.2. L'éternelle liberté, <i>Alpha et Oméga</i> du système du temps	316
3.3. La possibilité du temps : la contraction de Dieu et le commencement de la Nature (Versions de 1811 et 1813)	326
3.4. La force du temps : nature égoïque et temps répétitif	330
3.4.1. La folie divine : le déclenchement du conflit des puissances dans la Version de 1811	330
3.4.2. <i>Excursus</i> : Irrationalisme et Pessimisme chez Schopenhauer et Schelling : un double malentendu	333
3.4.3. L'action rédemptrice de l'éternelle liberté dans les versions de 1813 et 1815	335
3.5. Engendrement du présent et système des temps : le <i>trinitarisme non-hégélien</i> de Schelling (Version de 1811)	338
4. Premières conclusions	345
D. TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LES <i>LEÇONS D'ERLANGEN</i>	347
1. Introduction	347
2. <i>Sur la nature de la Philosophie comme Science</i> : le <i>Discours de la Méthode</i> de la philosophie médiane	348
3. <i>Schellings Systementwurf</i> : doctrine des puissances et théorie du temps	352

CONCLUSION	363
BIBLIOGRAPHIE	373

NOTE

Les citations des traductions françaises des textes de Kant, Hegel, Schopenhauer et Schelling sont accompagnées de la référence à l'édition originale allemande (entre crochets). Exemple : Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, révisée par R. Roos, PUF, 1966, p. 121 [SW I, p. 98].

PREFACE

*Ce sont là des évidences sensibles au cœur,
mais qu'il faut approfondir
pour les rendre claires à l'esprit*
(Camus, A. : *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942, p. 17).

Le titre de ce travail, divisé en deux parties, synthétise en soi la double dimension dans laquelle il se meut, à savoir la *dimension historico-philosophique* (Schopenhauer et Schelling comme représentants de ce qu'on va nommer ici la *deuxième voie du post-kantisme*) et la *dimension théorique* (la relation entre *temporalité et éternité* comme clé de lecture des auteurs en question). Cette *Préface* sera à la fois une *explication préliminaire* et une sorte de *justification* de ces deux dimensions du travail.

La première dimension, la dimension historico-philosophique, requiert la réponse à *trois questions*, reliées entre elles, mais qui vont d'un plan général à un plan de plus en plus spécifique. La *première question* peut être formulée de cette façon : *pourquoi commencer encore une fois un travail sur la philosophie allemande post-kantienne* ? Sur ce sujet il y a déjà une Bibliographie imposante en quantité et qualité, dans laquelle on trouve aisément des auteurs *illustres et très illustres*, et la simple possibilité de trouver un « espace libre » dans ce territoire, ne justifie à elle seule ce choix. La réponse à cette question peut être articulée en trois points :

- Les années suivant la publication de la *Critique de la raison pure* de Kant ont été sans doute parmi les années les plus fécondes de la pensée allemande, et plus en général de la pensée européenne moderne. On trouve périodiquement ces périodes, sorte de « situations à haut rendement de génialité », en différents domaines de la culture, dans lesquelles un nombre notable de talents se trouve interagir dans un même contexte historique et géographique. On peut penser à la France d'après-guerre, qui a vécu une période inoubliable de fécondité littéraire et philosophique, ou aussi à la Vienne *fin de siècle*, qui a été le témoin d'un incroyable épanouissement dans le domaine des arts, de la littérature et des sciences humaines en général. Bien, l'Allemagne des premières décennies du 19^{ème} Siècle est certainement une de ces périodes, en particulier dans le domaine philosophique, une période dans laquelle des penseurs comme Jacobi ou Schleiermacher *risquent de passer pour des figures mineures* ; et ce simple détail donne l'idée de ce dont on parle ici.

Ce premier point ne dit toutefois encore rien de nouveau et de décisif par rapport au choix du sujet : on sait bien que la philosophie allemande a vécu dans les premières décades du 19^{ème} Siècle un âge d'or, et c'est exactement pour cette raison qu'il y a une Bibliographie très riche sur les auteurs de cette période, en premier lieu sur les représentants de l'idéalisme allemand. La question reste donc ouverte : *pourquoi faire un nouveau travail sur le post-kantisme* ? Il y a toutefois deux autres points qui, liés étroitement au premier, m'ont amené à commencer un travail sur deux auteurs appartenant à cette période :

- Le *patrimoine spéculatif* développé dans cette période est à notre avis bien loin d'avoir été assimilé dans ces deux derniers siècles. Le post-kantisme et l'idéalisme (en fait, comme on le verra tout de suite, ici on considère l'idéalisme comme *un des courants du post-kantisme*) en une trentaine d'années ont pour ainsi dire *consommé* une quantité impressionnante de virtualités contenues dans la philosophie kantienne, qui a été sans doute le grand *réservoir spéculatif* de cette

période. Mais à notre avis la même communauté philosophique n'était pas prête à assimiler toute cette *masse spéculative*, ce qui aurait demandé plusieurs siècles. Le positivisme, qui s'impose aussi comme réaction à l'idéalisme, tout en mettant en place avec Comte un schéma téléologique qui fait de l'état positif un état progressif face à l'état métaphysique, en fait représente philosophiquement une sorte de *restauration du réalisme et du bon sens*, et peut donc être lu en ce sens comme non seulement mais aussi comme le premier résultat de cette faute d'assimilation. Au moins, il a répondu aussi à une exigence de retour à la pensée de l'homme commun. Après trente années de *vertiges post-kantiens*, qui avaient réduit le monde, *notre monde*, à un produit d'une activité, aussi rationnelle ou irrationnelle qu'elle soit, on a eu le besoin de rentrer dans les *canons de la pensée quotidienne*, et à la vieille et rassurante idée de la connaissance comme *adaequatio intellectus et rei*, (avec toutes les spécifications du cas¹). Cette restauration ne dura pas beaucoup, et la réflexion philosophique sur la science (mais aussi la même réflexion scientifique) ne tardera pas à re-mettre en crise périodiquement la certitude dans une réalité qui est *déjà là* et qui demande seulement d'être connue. Cette périodique remise en question peut être lue à notre avis comme le procès d'assimilation, pour ainsi dire, du patrimoine spéculatif post-kantien. On est encore à l'intérieur de ce procès, et il faudra encore beaucoup de temps pour que le « ventre de l'histoire » puisse digérer ces mêmes contenus.²

- La richesse spéculative contenue dans la réflexion post-kantienne à notre avis a été, et continue à être, presque *cachée* ou au moins *emprisonnée* par une périodisation de cette même réflexion, périodisation de matrice fondamentalement hégélienne, qui voit dans Hegel même le grand synthétiseur de l'idéalisme et par là du post-kantisme même, et qui voit tout ce qui ne rentre pas dans sa synthèse poussé dans la catégorie de *post-hégélianisme*. Comme si le système hégélien avait pris une autorité pas seulement sur les contenus de la philosophie kantienne qu'il a été capable d'assimiler (de façon plus ou moins correcte, et cela c'est une autre question), mais aussi

¹ On peut prendre à titre explicatif la notion de *fait* comme la *devise post-idéaliste du retour à la réalité*. Cette formulation de Comte, reprise presque littéralement en 1921 par Wittgenstein dans son *Tractatus*, le montre très bien : « Toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible » (Comte, A. : *Discours sur l'esprit positif*, Carilian-Goeury et Vor Dalmont, 1844, p. 12-13). Le passage de l'état métaphysique à l'état positif n'est finalement qu'un passage *vers la réalité*. Mais il est toutefois curieux qu'Edmund Husserl au début du 20^{ème} Siècle oppose aux disciplines scientifiques, et à la *méthode scientifique*, la même accusation de *manque de réalité*. Et ce n'est pas un hasard, à notre avis. Après le procès mis en mouvement par Kant, tout retour à une conception d'un réel qui s'impose pour ainsi dire à la connaissance ne peut plus reprendre simplement le paradigme traditionnel de la connaissance comme *adaequatio intellectus et rei* (paradigme fondamentalement encore à l'œuvre dans le *Tractatus* de Wittgenstein). Le *réalisme ingénu* n'est plus soutenable : pour le dire en bref, *après Kant*, (peut-être après Descartes ; mais il faut mettre parfois des pierres angulaires, sinon on risque toujours de répéter le vieux mot de Whitehead : « Le plus sûr, pour caractériser la tradition philosophique européenne en général, est de reconnaître qu'elle consiste en une succession d'apostilles à Platon » (Whitehead, A.N. : *Procès et réalité*, Gallimard, 1995, p. 98)), *tout réalisme doit faire la preuve de l'idéalisme*.

² On peut à notre avis trouver un « correspondant musical » de ce procès dans l'évolution du système tonal au 19^{ème} siècle. Pendant un demi-siècle dans le contexte de la *musique cultivée* européenne s'est produit un procès pour ainsi dire d'« évolution accélérée » du langage tonal, procès qui a été conduit par les *acteurs* avec une vitesse presque *violente*, sans donner la possibilité aux *spectateurs* de *métaboliser* cette évolution. Cette métabolisation aurait eu besoin de plusieurs siècles, tandis que le procès se consuma en quelques décennies, et à la fin du siècle on a assisté à la *désintégration* du système tonal qui, apparemment, avait épuisé toutes ses possibilités. En fait, ce n'était pas le cas, du moins celle-ci est notre *diagnostic* de ce procès. Quelques preuves en faveur de ce diagnostic sont aussi bien la reprise au 20^{ème} siècle du langage tonal, non seulement par la musique pop et la musique de film, mais aussi par la même *musique cultivée* (on pense ici au courant néo-romantique), que le succès chez un large public de la musique baroque ces trois dernières décennies, succès imputable aussi à l'inscription de ce style musical dans les *rassurantes limites* de la tonalité. Comme s'il y avait une sorte d'*inconscient collectif* qui réclamait de revenir sur ces mêmes structures harmoniques, pour pouvoir les *somatiser* en suivant son rythme vital. C'est évident qu'on ne veut pas du tout instituer un improbable parallélisme, et que ces considérations sont à prendre avec toutes les imprécisions d'une analogie. La différence la plus évidente dans les deux cas est la suivante : le problème de l'assimilation de l'évolution du système tonal est un problème qui regarde en premier instance les *spectateurs*, et seulement en deuxième instance les *acteurs* (compositeurs et interprètes) mêmes. C'est un problème, plus que *musicologique*, de *sociologie de la musique*. Dans notre cas, par contre, on affirme qu'à l'intérieur même de la communauté des spécialistes, le post-kantisme a eu, et a encore, besoin de temps pour que ces contenus puissent être assimilés.

et surtout sur les contenus qui n'ont jamais été assimilés : comme si finalement, le système hégélien s'était érigé comme *tribunal de l'histoire*, au moins de l'histoire de la philosophie.

La réponse à la première question peut donc se synthétiser dans les deux affirmations suivantes : *il vaut la peine de commencer un nouveau travail sur le post-kantisme, parce qu'il y a encore beaucoup à dire sur une période qui a été déjà beaucoup (et très bien) étudiée*. Et il y a encore beaucoup à dire parce qu'il y a encore beaucoup à *découvrir*, en mettant peut-être *entre parenthèses* certaines périodisations et schématisations qui nous ont accompagné pendant deux siècles.

Si maintenant on arrive à la *deuxième question*, on peut la formuler de cette façon : *pourquoi faire un travail sur Schopenhauer et Schelling ?* La réponse à cette question est plutôt simple : comme on le montrera dans le [Chapitre I](#), la bibliographie sur la relation entre ces deux auteurs est en fait assez pauvre. Depuis quelques années seulement, l'on a assisté à la production d'articles et d'études. Mais pendant presque deux siècles, la relation entre Schopenhauer et Schelling a été beaucoup plus *affirmée* qu'*analysée* et *étudiée*. Elle a été durant de nombreuses années une sorte de *gossip philosophique* que personne (ou presque) n'a jamais eu la patience (ou le courage) de vérifier. En fait dans ce travail on fondera la relation entre Schopenhauer et Schelling non pas sur le *gossip*, à savoir sur la possible influence de Schelling sur Schopenhauer, donc sur l'accusation de *plagiat* qui a été faite à Schopenhauer presque immédiatement après la publication du *Monde*, mais sur une donnée historique à notre avis bien plus consistante : l'inscription commune dans l'héritage kantien. *Ces deux auteurs ont lu massivement Kant et ont développé, environ dans les mêmes années, des problématiques restées ouvertes dans la pensée kantienne : c'est cela la base sur laquelle il faut en première instance évaluer la possible relation entre Schopenhauer et Schelling, et c'est cela la donnée de base qui justifie à notre avis l'inscription des deux philosophes dans le mouvement du post-kantisme.*

La *troisième question* réunit d'une certaine façon les deux premières et peut être articulée comme suit : *pourquoi parler d'une deuxième voie du post-kantisme, et pourquoi l'identifier avec Schelling et Schopenhauer ?* La réponse détaillée à cette question est l'objet même du travail. Ce qu'on peut faire ici, toutefois, est d'essayer de donner déjà une première réponse préliminaire, elle aussi articulée en trois points :

- Schopenhauer est en prévalence considéré, au moins à partir du 20^{ème} Siècle et encore aujourd'hui, comme un philosophe post-hégélien, même si la publication de son chef d'œuvre (et finalement de son système philosophique) date de 1819 ; ce que par contre l'on soutient ici (et on est en bonne compagnie) c'est l'appartenance de Schopenhauer au mouvement de pensée qu'on appelle post-kantisme. Le post-hégélianisme de Schopenhauer doit être considéré à notre avis avant tout une question de *réception* plus que de *production*, de sa pensée. C'est donc une question qui a plus à faire avec la *sociologie* qu'avec la *philosophie*. Schopenhauer, quand il écrit le *Monde* dans la deuxième décennie du 19^{ème} Siècle, *pense en post-kantien*, en tant que penseur qui élabore ses thèses à partir d'un *bilan du kantisme*, et pas du tout à partir d'un *bilan de l'hégélianisme*.
- Le dernier Schelling a été lui aussi considéré comme post-hégélien cette fois avec plus de raison ; Schelling à Berlin fait vraiment le *bilan de l'hégélianisme*. Toutefois on a ignoré que Schelling même déjà entre 1804 et 1815 avait commencé à développer des contenus et des structures spéculatives qui, c'est ce qu'on veut démontrer entre autres dans ce travail, resteront *sans voix* dans la *symphonie spéculative* du système hégélien et qui seront la même base spéculative du dernier Schelling. Comme on le verra en détail dans le [Chapitre IV](#), la critique à la philosophie négative, en tant que *critique du logique*, ainsi comme l'exigence d'une philosophie positive, en tant que philosophie qui *s'occupe de l'historique*, ces deux dimensions fondamentales de la pensée du dernier Schelling commencent à se développer déjà dans ces années, et aussi de façon explicite. S'il y a un *post-hégélianisme* de Schelling, il commence avant la publication de la

Phénoménologie de l'Esprit et trouve déjà une expression accomplie en 1809 (avec le *Freiheitsschrift*), donc avant la publication de la *Science de la Logique*: c'est donc un *post-hégélianisme* qui donc devrait être appelé, et ici l'on a appelé, *extra-hégélianisme*.

- Ce que l'on soutient finalement, c'est qu'en fait le post-kantisme doit être considéré bien plus qu'une *période intermédiaire entre Kant et l'idéalisme* ; à notre avis le post-kantisme doit être considéré comme un *mouvement de pensée très ample et riche, qui inclut aussi Hegel et son système, et non le contraire* ; la *métabolisation du kantisme produite par le système hégélien, se montre en ce sens comme une assimilation qui est beaucoup plus exclusive qu'inclusive, et qui rejette autant de contenus du kantisme qu'elle en métabolise*. Hegel dans son système, s'est attaché à un versant du kantisme, au versant théorétique, en laissant à notre avis sans voix un autre versant, le versant pratique, qui trouve par contre une voix dans les philosophies de Schopenhauer et Schelling : on motivera cette affirmation, à première vue paradoxale, en identifiant une *spécificité de la finitude pratique kantienne qui ne trouve pas place dans le système hégélien, et qu'on a voulu ici caractériser par un structure spécifique de la relation entre temporalité et éternité (ou hors-temporalité)*.

Par là on a voulu présenter, et d'une certaine façon justifier, la *dimension historico-philosophique* du travail. Il reste à faire la même chose avec la *dimension théorétique*. Ici le questionnement peut être articulé en deux parties : *pourquoi utiliser une opposition purement théorétique, celle entre temporalité et éternité, pour affronter un sujet qui semble être éminemment historico-philosophique ? Et encore, quels risques et quelles opportunités entraîne ce choix ?*

Il faut noter à cet égard avant tout que l'on ne pense pas avoir fait quelque chose de nouveau, dans ce choix méthodologique. L'utilisation d'une plateforme théorétique dans des travaux d'histoire de la philosophie n'est pas du tout une nouveauté. On peut ici citer le cas de Simmel, qui entre autres a consacré deux études importantes à des *couples* de philosophes (Schopenhauer et Nietzsche, Kant et Goethe), dont le style et la méthode de ses études d'histoire de la philosophie ont certainement, et consciemment, une approche décidément théorétique. On peut prendre comme exemple ce passage de ses *Leçons berlinoises* sur Kant :

Die Absicht dieses Buches ist keine philosophie-geschichtliche, sondern eine rein philosophische. Es gilt ausschließlich, diejenigen Kerngedanken, mit denen Kant ein neues Weltbild gegründet hat, in das zeitlose Inventar des philosophischen Besitzes [...] einzustellen.³

La justesse de cette approche est avant tout dans sa *transparence* : on déclare explicitement qu'on ne cherche pas ici à faire une analyse historico-philosophique, mais purement philosophique. Le risque de cette approche est celui de l'assomption d'un plan purement théorétique, presque une sorte de *répertoire intemporel de concepts* en dehors de l'histoire, et à partir duquel on peut lire les textes, mais qui risque aussi de *se superposer* aux textes. Or, l'approche de ce travail semble en partie accepter cette hypothèse simmélienne d'un « plan supra historique de questions philosophiques » : en ce sens la question de la *temporalité versus éternité* semble être exactement *une de ces questions*. C'est possiblement vrai, mais il faut en tout cas préciser: *s'il y a un répertoire supra temporel, c'est précisément un répertoire de questionnements, et non d'affirmations, c'est un répertoire de problèmes, et non de réponses*. Dans notre cas, on n'a donc pas pris l'opposition entre temporalité et éternité comme *donnée une fois pour toutes*, pour lire ensuite, à partir de cette opposition, les textes kantien ou schopenhauerien. Ici en fait on a cherché, par contre, à voir comment cette opposition, qui au principe doit être prise comme une sorte d'*espace vide*, acquiert un *contenu* et donc est *remplie*

³ Simmel, G. : *Kant in Gesamtausgabe*, Band 9, Suhrkamp 1997, p. 9. Traduction: « Le propos de ce livre n'est pas historico-philosophique, mais purement philosophique. Il s'agit exclusivement [...] d'intégrer dans l'inventaire intemporel du patrimoine philosophique ce noyau d'idées, par lequel Kant a fondée une nouvelle image du monde ».

par les textes pris en compte. Les mots, et avec eux les concepts, ont une histoire qui donne à ces mots des significations différentes entre elles, dans certains cas opposées. *L'histoire de la philosophie est aussi une histoire des mots*. Le cas concret qu'on peut prendre dans notre cas est celui du mot *durée (Dauer)* que dans le contexte kantien et du post-kantisme n'a pas du tout une signification qui se relie immédiatement au contexte temporel (comme il l'aura ensuite, du moins à partir de Bergson): on a spécifié ce point dans la [Note 9 du Chapitre II et Note 98 du Chapitre III](#). On voit donc comment l'opposition entre temporalité et éternité est simplement non pas une donnée, ou mieux non pas une affirmation, mais plutôt une question, à partir de laquelle interroger les textes qui, seuls, vont nous donner les réponses, donc les significations que cette opposition peut prendre dans différents contextes. La lecture de ce travail dira si l'on a réussi cette opération : ici on peut seulement affirmer qu'*on a essayé de ne pas donner comme un acquis la signification des concepts, mais de la remettre en jeu chaque fois dans l'analyse des textes*. On a donc voulu voir *comment l'opposition potentielle entre temporalité et éternité s'actualise, pour ainsi dire, dans les textes de Kant, Hegel, Schopenhauer et Schelling ; et c'est exactement dans les différentes actualisations de cette opposition que réside finalement l'objet de ce travail ; c'est grâce à l'identification de différentes configurations de l'opposition entre éternité et temporalité, et donc aussi de différentes significations qu'en conséquence les deux termes acquièrent dans les textes, qu'on a pu retracer ce qu'on a nommé la deuxième voie du post-kantisme*.

On voit donc maintenant comment *les deux dimensions de ce travail vont ensemble et sont interdépendantes : c'est grâce au questionnement théorique qu'on a été capable de formuler la thèse historico-philosophique, à savoir l'identification d'un versant du legs kantien exclu par le système hégélien et par contre développé par Schelling et Schopenhauer*. Mais en même temps, *l'analyse théorique se base sur une donnée historico-philosophique de base : Hegel, Schelling et Schopenhauer ont tous trois lu et réfléchi massivement sur Kant. C'est seulement à partir de cette donnée historico-philosophique que l'hypothèse d'une deuxième voie du post-kantisme acquiert préliminairement sa légitimité*.

Ce travail est structuré en quatre chapitres :

- Un premier chapitre, dans lequel on essaie de reconstruire une bibliographie sur Schopenhauer et Schelling. Comme on le montrera, ces deux auteurs ont été toujours mis en relation presque instinctivement, à cause d'une certaine affinité terminologique (en premier lieu, l'utilisation de la notion de *volonté*) et d'une certaine atmosphère irrationaliste qui, à partir au moins de Lukacs, leur a été imputé. Nonobstant tout cela, et c'est cela la chose curieuse, il n'y a pas une riche bibliographie où l'affinité ou différence entre les deux auteurs est réellement analysée. La situation change depuis quelques années seulement, changement qui a trouvé dans le Congrès tenu à Fribourg sous la direction de L. Hühn en 2005 son expression accomplie. Ce Congrès, dont le titre *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus* est déjà une thèse, bien que non exclusivement consacré à Schopenhauer et Schelling, est décisif en ce contexte pour la raison suivante : *il rompt définitivement avec le cliché du Schopenhauer post-hégélien et remet définitivement la pensée schopenhauerienne dans son contexte original, à savoir le post-kantisme*.
- Un deuxième chapitre où on analyse la relation entre temporalité et éternité dans les pensées de Kant et Hegel : ce chapitre est décisif pour ce qui concerne la thèse historico-philosophique du travail, parce que c'est ici que l'hypothèse d'une *deuxième (non hégélienne) voie du post-kantisme* prend tout son sens.

- Le deux derniers chapitres analysent la relation entre temporalité et éternité dans les pensées de Schopenhauer et Schelling. Dans ce dernier cas, on a pris en compte la production médiane de Schelling (de 1809 à 1821), pour des raisons qui seront expliquées ensuite. Le travail se clôt par une Conclusion qui veut résumer le contenu du travail.

La dernière justification qu'on veut formuler dans cette *Préface* est celle relative à l'ordre d'exposition. La dernière question qui requiert une réponse est donc la suivante : *pourquoi placer Schelling après Schopenhauer ?* Ici encore on veut articuler la réponse en deux points :

- Le Schelling qu'on a pris en compte est le Schelling médian, donc le Schelling qui opère de 1809 à 1821. Ces années sont les mêmes que celles durant lesquelles Schopenhauer élabore son système et qui aboutissent à la publication du *Monde comme volonté et comme Représentation* en 1819. Ce texte est *l'alpha et l'oméga* de la production schopenhauerienne ; les productions successives peuvent à bon droit se considérer comme *commentaires et éclaircissements* de ce système. En tout cas, l'analyse de Schopenhauer dans le [Chapitre III](#) s'est focalisée en prévalence sur le *Monde* et sur les *Cahiers de Jeunesse*, rédigés entre 1804 à 1818. *Du point de vue strictement chronologique, on peut donc dire que le Schelling et le Schopenhauer pris en compte ici sont contemporains*
- Le choix de placer Schelling comme dernier auteur *après* Schopenhauer, en se posant contre toute une tradition philosophique qui posait *aussi le dernier Schelling avant* Schopenhauer, est fondée sur la thèse même du travail. Le post-hégélianisme du dernier Schelling, post-hégélianisme authentique, qui passe par une prise de distance et une évaluation du système hégélien, est en réalité, à notre avis, un *bilan post-kantien de l'hégélianisme*, bilan qui *accomplit* pour ainsi dire l'actualisation de certaines potentialités contenues dans l'héritage kantien, actualisation que Schelling avait commencée quelques décennies auparavant. Ici on affirmera donc que la pensée du dernier Schelling, qui prend naissance dans la philosophie médiane, en tant que prise de distance avec la production idéaliste de jeunesse, peut et doit être considérée comme la dernière et définitive expression du post-kantisme, en tant que pensée capable non pas de *synthétiser*, mais de *faire tenir ensemble* les deux versants du kantisme qu'on a identifié dans ce travail, le versant théorétique et le versant pratique. Le dédoublement de la philosophie en philosophie positive et négative, que Schelling, à Berlin encore, relie explicitement (à tort ou à raison, c'est une autre question) à la Thèse et l'Antithèse de l'Antinomie de la raison pure, *illustre* pour ainsi dire ce rôle de *synthèse non synthétisante*. On reviendra précisément sur toutes ces questions.

Finalement, par ce choix on veut donner force à la périodisation historico-philosophique proposée dans ce travail, qui veut faire du post-kantisme, bien plus qu'une *parenthèse entre kantisme et idéalisme*, le « laboratoire de développement accéléré » des idées et des questions laissées ouvertes par la production kantienne, laboratoire qui inclut pas seulement les trois idéalistes par excellence, mais aussi le Schelling non idéaliste, à savoir le Schelling médian, Schopenhauer, et finalement, avec beaucoup d'autres, le dernier Schelling, vrai *dernier témoin* du post-kantisme. Il y a à notre avis une continuité, bien qu'elle soit une *continuité tourmentée*, qui va de la publication de la *Critique de la raison pure* en 1781 jusqu'aux leçons berlinoises de Schelling. Ce qu'on a voulu donc réaffirmer par le choix de l'ordre de présentation, c'est aussi cette continuité, qui peut être bien définie, pour reprendre une partie de l'expression de Jankélévitch, comme une *odyssée de la pensée*.

Remerciements

Ce travail est avant tout le résultat de ma passion et de ma ténacité. Il y a toutefois certaines personnes qui ont contribué de façon décisive à tout cela. Avant tout mon Professeur Gérard Bensussan, dont la bonté (sans laquelle tout exercice philosophique devient la plus inutile des virtuosités) m'a accompagné pendant toutes ces années, comme une présence bienveillante. Anne et Magali ensuite, qui ont amélioré radicalement la qualité linguistique de ce travail. Patrick, qui un soir a trouvé dans son esprit la générosité pour me convaincre définitivement que je *devais* terminer ce travail. Ma famille, qui m'a donné un abri pendant mon enfance et ma jeunesse, et Claudio Conti, qui m'a donné la liberté pour le reste de ma vie. Pour Nathinee, mon épouse, je n'ai pas beaucoup de mots à dépenser : elle les connaît déjà tous. Je peux seulement souhaiter à *toutes les personnes de bonne volonté* d'être aimé de la même façon avec laquelle Nathinee m'aime chaque jour et à chaque moment : *inconditionnellement*. Si la bonne volonté, on le sait, est ce qui nous rend dignes du bonheur, c'est seulement cet amour qui fait de nous des personnes heureuses, et donc capables d'aimer. Sans cet amour, ce travail aurait été *physiquement inconcevable*.

CHAPITRE I

LA BIBLIOGRAPHIE SUR SCHOPENHAUER ET SCHELLING ET L'APPROCHE DE CE TRAVAIL

A. INTRODUCTION ET PLAN DU CHAPITRE

Le silence qui a persécuté Schopenhauer après la publication de son chef-d'œuvre, a en réalité été inauguré par une série de recensions, négatives pour la plupart. L'un des aspects du *Monde* qui a été critiqué dès sa publication, est la (supposée) reprise de thèmes et notions de la pensée aussi bien de Fichte que de Schelling.

Fast alle Rezensionen fallen trotz einiger Anerkennungen letztlich ablehnend aus [...] Vielfach wird der Einfluß Fichtes und Schellings behauptet und die Prioritätsfrage gestellt.¹

Une de ces recensions, celle de Herbart, a en réalité des tons mitigés ; outre une partielle appréciation de l'œuvre (la clarté du style de Schopenhauer est appréciée), il prend position face au *présupposé manque d'originalité* de la pensée de Schopenhauer. Tout en affirmant explicitement et par deux fois le caractère éminemment fichtéen des thèses de Schopenhauer², ce qui pourrait faire penser à une influence *de Fichte sur Schopenhauer*, il place également ce dernier à *côté de Fichte (et de Schelling)*, comme un des philosophes qui, dans les premières années du 19^{ème} siècle, se sont explicitement confrontés avec l'œuvre de Kant.

Herr Schopenhauer gehört in die Klasse derer, welche, von der Kantischen Philosophie ausgehend, sich bemühen, dieselbe nach ihrem eigenen Geiste zu verbessern, während sie von der Lehrensätzen derselben sich weit entfernen. Unter diesen ist Reinhold der erste, Fichte des tiefstnigste, Schelling der umfassendste,

¹ Spierling, V.: *Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“*, Suhrkamp, 1984, p. 105-106. Traduction: « En dépit de quelques reconnaissances, presque toutes les recensions s'avèrent finalement négatives [...] l'influence de Fichte et Schelling est souvent affirmée et la question de la priorité est posée ». Une bonne exposition de ces recensions se trouve dans les premières pages d'un article de Invernizzi, très bien documenté, *Schopenhauer et la philosophie de Schelling* publié en 1984. On exposera le contenu de cet important article dans la troisième partie du chapitre. Ici, on peut citer le passage suivant d'une recension anonyme, publiée dans le *Literarisches Wochenblatt* en Octobre 1819: „Das Allergrößte aber ist, daß alle seine Hauptideen mit den Schellingschen schlechthin in Eins zusammenfallen, daß Schelling das alles, nur anders gesagt hat, was – wie er mehrmals versichert – von ihm zum ersten Mal gesagt sei. Mir kommt es wirklich vor, als sei er böse und neidisch auf Schelling, daß dieser ihm gleichsam alles vorweg genommen hat, und er stellt sich nun, als habe er lauter Unsinn oder Windbeutelereien (sein Lieblingswort) vorgebracht“ (Piper, R. (Hrsg): *Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers*, in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1917, p. 83). Traduction: « Mais le plus irritant est simplement que toutes ses principales idées coïncident avec celles de Schelling. Schelling les ayant simplement formulées autrement, il reste - comme il l'a assuré à plusieurs reprises – le premier à les avoir exprimées. J'en arrive vraiment à penser qu'il en veut à Schelling et qu'il est jaloux de ce dernier, pour l'avoir, pour ainsi dire, précédé en tout, et il se pose maintenant, comme s'il avait formulé des grands non-sens ou des jugements dans le vent (son mot préféré)».

² „Allein bei dieser Gelegenheit verrät sich, wie sehr er noch in der Überschätzung Kants und Platons befangen und wie ungerecht er dagegen ist gegen seine näheren Vorgänger, insbesondere gegen Fichte, auf dessen Lehre die Überschrift dieses Buches, die Welt als Vorstellung und Wille genau passt, daß Rez. anfangs glaubte, einen Fichtianer vor sich zu haben und sich nicht wenig wunderte, als ihm beim Lesen eines der härtesten Urteile über Fichte aufstieß, die jemals niedergeschrieben sein mögen. (Piper, R. (Hrsg): *Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers*, in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1917, p. 91). Traduction: « Ne serait-ce que dans cette circonstance, se révèle déjà à quel point il est sujet à la surestimation de Kant et de Platon et comment il peut, en revanche, être injuste envers ses proches prédécesseurs, en particulier envers Fichte, dont la doctrine convient si parfaitement au titre de ce livre, *Le monde comme volonté et comme représentation*, que l'auteur a cru, au début, avoir un fichtéen devant lui et n'était pas peu surpris de lire l'un des plus sévères jugements sur Fichte jamais écrit». Un autre passage de la recension de Herbart sur l'influence de Fichte se trouve à la p. 102.

aber Schopenhauer der klarste, gewandteste und geselligste.³

On peut par là définir Herbart comme une *exception inaugurale*, dans deux sens ; sous un premier aspect, il a été un des rares à avoir apprécié une œuvre qui comme on le sait trop bien, a été blâmée ou ignorée pendant une trentaine d'années. Sous un second aspect, par cette brève remarque, il a *de facto* (et à notre avis aussi *de jure*) inséré Schopenhauer au sein d'un mouvement de pensée, que l'on peut et que l'on a légitimement défini comme *post-kantisme* et dans lequel il intègre également deux *représentants officiels* de l'idéalisme allemand (le grand absent ici étant Hegel). Cette lecture de la position historique de Schopenhauer préfigurée par Herbart, à notre avis (pas seulement le nôtre) tout à fait légitime et féconde, qui aurait dû immédiatement suggérer l'analyse des analogies et différences du *post-kantisme* de Schopenhauer *face à celui* de Fichte, ou Schelling, au lieu d'affirmer ou nier d'emblée une possible influence *de l'un sur l'autre*⁴, a ensuite été presque ignorée, tout du moins au niveau des publications consacrées aux deux auteurs⁵, pour être finalement reprise plus tard presque exclusivement dans un contexte bien spécifique, celui du néo-kantisme. Lore Hühn décrit très bien cette situation dans le passage suivant avec lequel nous sommes totalement d'accord:

Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* gehört, seiner Popularität in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entsprechend, zu den an sorgfältigsten erforschten Texten der nachkantischen Philosophie in Deutschland. Um so erstaunlicher mutet es an, daß die geistgeschichtlichen Konstellationen, insbesondere die Nähe, in der Schopenhauer zum deutschen Idealismus stand, nach wie vor weitgehend unaufgeklärt und noch ein Desiderat der Forschung sind [...] Man macht sich zu viel selten die Tatsache bewußt, daß selbst da, wo Schopenhauer eigene Wege beschreitet, er diese im Horizont der Kantischen Auseinandersetzung um die Folgen und Grenzen dogmatischer Metaphysik angesiedelt sehen will. Wenn sich irgendwo ein Punkt allergrößter Nähe in der Beziehung zu den Idealisten auftut, dann liegt er

³ Piper, R. (Hrsg): *Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers*, in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1917, p. 90. Traduction: « Monsieur Schopenhauer appartient à la classe de ceux qui, s'inspirant de la philosophie kantienne, s'efforcent de l'améliorer selon leur esprit, s'éloignant ainsi largement des principes de cette dernière. Parmi ceux-ci, Reinhold reste le premier, Fichte le plus profond, Schelling le plus compréhensif, mais Schopenhauer le plus clair, le plus capable et le plus agréable ».

⁴ Comme on le verra, il ne s'agit pas ici de nier cette possible influence. Ce que l'on veut nier c'est une approche, plus *policière* que philosophique, qui met au premier plan la question de la primauté de Schelling (ou Fichte) sur Schopenhauer (approche renforcée par la publication de l'édition critique du *Handschriftlicher Nachlass* de Schopenhauer (HN), riche en annotations sur les philosophes idéalistes qu'il a continuellement blâmées dans ses publications), au lieu d'une autre approche qui souligne la *primauté de Kant sur les deux* (ou les trois), et *à partir de là*, se poserait la question de possibles (et probables) influences de Schelling sur Schopenhauer en seconde instance. Cette approche méthodologique a été explicitement adoptée par I. Vecchiotti, dont la série d'articles sur les annotations de Schopenhauer sur Schelling, parus dans les années quatre-vingt dans le *Schopenhauer Jahrbuch*, peut être considérée comme une anticipation significative du changement d'approche qui s'est vérifié ces dernières années, et comme une sorte de *nouveau commencement* des études consacrées aux relations entre Schelling et Schopenhauer. Sans nécessairement devoir accepter totalement ses thèses, il faut au moins reconnaître deux mérites à Vecchiotti ; celui d'avoir relancé la réflexion sur la relation entre les deux philosophes, question qui avait longtemps été presque abandonnée par la bibliographie ; et celui de l'avoir à nouveau proposée dans des termes à la fois philologiques et historico-philosophiques, en tout cas en des termes substantiellement différents de ceux en vigueur jusqu'alors. *Faire rentrer le discours sur les possibles influences de Schelling sur Schopenhauer dans un discours bien plus ample et fécond sur la position de Schopenhauer à l'intérieur du post-kantisme, position qui entraîne presque forcément un dialogue plus au moins strict avec ses représentants les plus significatifs (et Schelling est évidemment l'un d'eux), représente le virage méthodologique décisif, à partir duquel on peut lire Schopenhauer dans ce qui est l'entourage philosophique dans lequel il opérait, à savoir celui de la philosophie allemande des premières décennies du 19^{ème} siècle.* Cet entourage était celui dans lequel un nombre impressionnant de talents philosophiques se confrontaient violemment dans un champ de bataille parmi les plus riches que l'on puisse imaginer ; celui des questions ouvertes par la philosophie kantienne. Dans ce *Kampfplatz* Schopenhauer a pris ses positions de la même façon que Fichte, Hegel et Schelling, pour ne pas mentionner tous les autres protagonistes de cette formidable époque de la pensée européenne.

⁵ Il faut dès le début apporter une précision, à la fois bibliographique et méthodologique. Les considérations développées dans ce chapitre se réfèrent principalement à la littérature *critique*, et non à la littérature *didactique*, et ne couvrent donc pas les manuels d'histoire de la Philosophie qui ont été publiés ces deux derniers siècles. Il est évident que, dans une histoire de la philosophie contemporaine, l'on peut trouver plus d'une fois des références croisées entre Schopenhauer et Schelling. Mais cela, à notre avis, ne suffit pas à témoigner d'une attention à la relation entre les pensées des deux auteurs. Les manuels d'histoire de la philosophie ne seront donc pas l'objet primaire de notre analyse. Les uniques exceptions que l'on fera seront relatives à Windelband et Cassirer, aussi bien pour l'importance des deux auteurs, que pour la significativité qu'ont leurs contributions dans ce contexte. Pour un autre manuel d'importance exceptionnelle, comme celui de Kuno Fischer, on peut s'appuyer sur les considérations de Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 16-17.

zweifelsohne hier.⁶

Dans ce travail la question est donc celle relative à la relation entre Schelling et Schopenhauer, relation presque esquissée par Herbart dans les termes, à notre avis corrects, d'un commun héritage kantien, et par là d'une commune volonté de développer certaines questions restées ouvertes dans le système kantien. Cette relation s'est transformée immédiatement dans les années suivant la publication du *Monde* dans l'affirmation d'une *dette philosophique* de Schopenhauer envers Schelling (accusation contre laquelle Schopenhauer s'est défendu violemment, niant à maintes reprises toute possible influence de Schelling sur sa pensée⁷, accusation qui a été tout de même d'une certaine façon *institutionnalisée* par la didactique philosophique allemande dans la deuxième moitié du 19^{ème} siècle⁸), et a été ensuite presque *ignorée* par la bibliographie philosophique du dernier siècle. C'est en fait cette dernière absence qui s'avère presque mystérieuse ; si le silence dans lequel l'œuvre de Schopenhauer était tombée dans les années suivant sa publication explique d'une certaine façon *immédiatement* le manque d'analyses dans la *première* moitié du 19^{ème} siècle de l'ancrage de sa pensée dans l'héritage kantien, et *par là* de ses potentielles interactions avec l'environnement culturel allemand des premières

⁶ Hühn, L.: *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer in Schopenhauer Jahrbuch*, 2005, p. 55, 59. Traduction : « Le chef d'œuvre de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* appartient, d'après sa popularité dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle, aux textes les plus méticuleusement étudiés de la philosophie post-kantienne en Allemagne. Ce qui semble d'autant plus étonnant, c'est que les constellations relatives à l'histoire des idées, notamment la proximité de Schopenhauer avec l'idéalisme allemand, étaient et restent encore largement inexplicables et sont un desiderata de la recherche [...] On ne réalise que trop rarement le fait que, même lorsque Schopenhauer emprunte ses propres chemins, il veut voir ceux-ci installés dans l'horizon de la réflexion kantienne sur les conséquences et les limites de la dogmatique métaphysique. Si un point d'extrême proximité dans la relation avec les idéalistes existe quelque part, il se trouve sans doute ici. »

⁷ Un passage significatif est celui des *Parerga*, daté de 1851, dans lequel Schopenhauer s'exprime dans ces termes : « Mes écrits avaient à peine éveillé l'attention de quelques-uns, lorsqu'on souleva la question de l'antériorité au sujet de mon idée fondamentale, et on rappela que Schelling avait dit une fois : « le vouloir est l'être originel et premier », et autres choses semblables que l'on ajouta. – A ce sujet, on peut observer que la racine de ma philosophie se trouve déjà dans celle de Kant, particulièrement dans sa doctrine des caractères empiriques et intelligibles [...] Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si les philosophèmes de Fichte et de Schelling, qui dérivent également de Kant, offrent aussi des traces de la même idée fondamentale, biens que chez eux, ils apparaissent sans suite, sans continuité ou sans développement, et ne doivent donc être considérés que comme un simple prélude à ma doctrine » (Schopenhauer, A. *Parerga et Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Coda, 2005, p. 120 [SW IV, p. 151-152]). Ici, la référence n'est pas claire ; on ne sait pas *qui* souleva la question de la paternité du concept de *Wille*. Mais il est évident que cette opinion était déjà répandue dans le monde philosophique allemand avant la publication des *Parerga*. Plus ponctuelle est au contraire la lettre de 1856 à Julius Frauenstädt, dans laquelle Schopenhauer cite explicitement, entre autres, Weisse, qui la même année avait publié une bande de Concours bannie par l'Université de Leipzig, où Schopenhauer était explicitement accusé d'avoir repris des notions schellingiennes (voir note suivante) : « Weisse veut faire de moi un schellingien, il croit que grâce à quelque combinaison futée, assis à mon bureau, la plume dans la gueule, j'aurais fabriqué ma philosophie à partir du spinozisme réchauffé de Schelling, grâce à une extraction chimique pour ainsi dire ! » (Schopenhauer, A. *Correspondance complète*, Ed. A. Hübscher, Trad. C. Kaedicke, ALIVE, 1996, p. 537, #400 [SW XV, p. 517, #627]).

⁸ Que la parenté entre les pensées de Schopenhauer et Schelling soit un acquis dans le monde philosophique allemand de la moitié du 19^{ème} siècle, est bien illustré et documenté par les notes 6 et 7 de l'article de Hühn cité précédemment, où l'on montre que la littérature didactique allemande de la deuxième moitié du siècle considérait Schopenhauer comme une sorte de *filis ingrat* de Schelling. Dans ce contexte, on peut ici ajouter un passage du Concours banni par l'université de Leipzig en 1856, et formulé par le néo-hégélien Weisse, qui frappa Schopenhauer (voir note précédente). Weisse s'exprime en ces termes : „Mir scheint vielmehr Sch.s Philosophie geradezu nur äußerlich zusammengesetzt[...] nur aus den Prinzipien zweier Standpunkte[...] des Kantschen und des Schellingschen. [...] denn auch von Schelling ist er, wie schon seine historische Stellung es vermuten läßt und wie man es beim aufmerksamen Studium, namentlich denjenigen Partien seines Hauptwerks, die den Wille als das Real-Prinzip alles Daseins darstellen, vollkommen bestätigt findet, keineswegs so unabhängig, wie er es zu sein vorgibt“ (Spierling, V.: *Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“*, Suhrkamp, 1984., 172-173). Traduction: « Il me semble plutôt que la philosophie de Schopenhauer soit pour ainsi dire composée seulement extérieurement [...] seulement par les principes de deux points de vue [...] celui de Kant et celui de Schelling. [...] Car il n'est absolument pas indépendant, pas même de Schelling comme il prétend l'être, ce que déjà sa position historique laisse supposer et ce qui se trouve totalement confirmé par une étude attentive, notamment des parties de son œuvre principale qui présentent la volonté comme principe réel de toute existence ». Tout cela en effet ne contredit pas la thèse du livre, mais au contraire la renforce ; en fait, la mise en parallèle de deux auteurs comme Schopenhauer et Schelling dans la littérature didactique allemande du siècle dernier, et encore plus la réaffirmation d'une filiation schellingienne de Schopenhauer dans une bande des Concours, qui laisse présumer d'une *métabolisation* de cette parenté dans le monde académique, *tout cela ne peut absolument pas être pris comme un exemple de bibliographie sur Schelling et Schopenhauer donc ne peut, en aucune façon, constituer une sorte de substitut d'une tradition bibliographique qui, en effet, ne s'est jamais formée. Au contraire, il rend cette absence bibliographique encore plus surprenante.*

décennies du 19^{ème} Siècle (pas seulement le post-kantisme au sens strict, dans le sens du processus de réflexion sur et destruction de la chose en soi, y compris sa mort et résurrection, mais aussi, pour citer un autre exemple, toute la question relative à l'esthétique romantique, celle-ci reprenant également certains thèmes du kantisme, et dont Schopenhauer est sans doute, encore une fois avec Schelling, un représentant décisif), faute d'une bibliographie significative schopenhauerienne au siècle dernier capable de mettre en relation sa pensée avec celle de philosophes qui lui sont contemporains (ou presque), et en particulier avec celle de Schelling, fait vraiment impression, en considérant le fait que la deuxième moitié du 19^{ème} siècle avait d'un côté, rompu le silence sur Schopenhauer (devenu désormais le philosophe allemand *par excellence*), et de l'autre avait d'une certaine façon métabolisé la parenté de certaines thèses et notions des pensées de Schopenhauer et Schelling, affirmant dans certains cas l'influence du dernier sur le premier sans demi-mesures (voir [Note 8](#)).

En fait, la situation que l'on va décrire dans ces pages est assez curieuse : les bibliographies des deux auteurs, prises singulièrement sont très riches ; Schelling et Schopenhauer sont inclus, sans nul doute, parmi les grands penseurs du 19^{ème} siècle, et ont été étudiés de façon plus qu'approfondie; cela va sans dire. La bibliographie relative à leurs relations avec d'autres penseurs, inaugurée splendidement par Hegel avec le binôme Fichte Schelling du *Differenzschrift*, s'avère aussi significative ; Schelling-Hegel et Schopenhauer-Kant avant tout, mais aussi Schopenhauer et Nietzsche, Schelling et Kierkegaard, Schopenhauer et Hegel⁹, Schelling et Heidegger. Soit, une liste digne des meilleures collections, dans lequel le titre *Schelling et Schopenhauer* occupe une place plutôt modeste.

On devrait être surpris de ce *vide bibliographique* ; on ne s'en surprend pas, ce qui est encore plus surprenant. Schopenhauer et Schelling développent presque dans les mêmes années des concepts similaires, en utilisant souvent presque le même vocabulaire philosophique¹⁰. Substantiellement *post-kantiens*¹¹, ils sont tous les deux admirateurs de Goethe, et protagonistes de l'esthétique romantique¹². *Last but not least*, Schopenhauer a dû d'un côté se défendre d'accusations de plagiat, comme le démontrent différents passages de son œuvre¹³, et de l'autre côté, comme en témoigne son *Handschriftlicher Nachlass*, a lu et commenté Schelling de façon approfondie¹⁴. Tout cela, et ceci ne

⁹ L'absence du nom de Hegel dans la recension de Herbart constitue probablement la troisième dimension de l'exceptionnalité *-ante litteram* de cette recension. En fait, l'auteur idéaliste avec lequel la bibliographie du siècle dernier a analysé les relations d'opposition avec Schopenhauer est précisément Hegel. Cette bibliographie a trouvé un grand soutien dans le travail d'Alfred Schmidt, représentant de l'École de Francfort. Voir encore Hühn, L.: *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer in Schopenhauer Jahrbuch*, 2005, p. 55, Note 2.

¹⁰ Berg, en commentant certains passages des *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, un écrit de jeunesse de Schelling, s'exprime en ces termes: „Frappierend ist an Schellings Ausführungen nicht nur die Vorwegnahme des Hauptthemas der Schopenhauerschen Willensmetaphysik, sondern eine unübersehbare Nähe des Ausdrucks und der Wortwahl [...] Indem hier auf die Nähe Schopenhauers zu Schelling hingewiesen wird, soll gezeigt werden, daß der Grundgedanke Schopenhauers bereits in den frühen Schriften Schellings zu finden ist. Ferner stützt diese Tatsache auch die Vermutung, daß das zentrale Lehrstück des Schopenhauerschen Systems eine wesentliche Anregungsquelle in der Philosophie Schellings hat“ (Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und 'Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 361). Traduction: «Ce qui est frappant dans les exposés de Schelling n'est pas seulement l'anticipation du thème principal de la métaphysique de la volonté de Schopenhauer, mais une évidente proximité de l'expression et du vocabulaire [...] Dans la mesure où ici l'on veut indiquer la proximité de Schellings et Schopenhauer, il faut montrer que la pensée fondamentale de Schopenhauer se trouve déjà dans les premiers écrits de Schelling. En outre, toute cela supporte également l'hypothèse que la partie centrale de la doctrine de Schopenhauer trouve une importante source d'inspiration dans la philosophie de Schelling».

¹¹ L'influence de Kant sur Schopenhauer est tellement évidente qu'elle ne mérite aucune démonstration philologique. En ce qui concerne Schelling, on est totalement d'accord avec L. Hühn, qui note justement que la référence kantienne de Schelling ne peut absolument pas se limiter à ses écrits de jeunesse, dans lesquels il se confronte au post-kantisme officiel, mais qu'elle est bien plus profonde et se prolonge dans les écrits médians (on pense à la reprise de la notion de caractère intelligible dans les *Recherches* de 1809) jusqu'à arriver à la *Philosophie Positive*. Voir Hühn, L.: *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer in Schopenhauer Jahrbuch*, 2005, p. 60 et Notes 13-14

¹² Ici aussi on ne peut pas s'empêcher d'être surpris : nonobstant un héritage commun, celui du romantisme, nonobstant une commune admiration et amitié avec Goethe, nonobstant de nombreux motifs théorétiques communs (avant tout la commune référence à Platon), l'unique étude que je connais sur l'esthétique des deux auteurs est celle publiée par Mayer il y a plus d'un siècle (Voir [Chapitre I, B6](#)).

¹³ Voir [Note 7](#).

¹⁴ Ce dernier point ne peut pas être considéré comme un défaut bibliographique, pour la simple raison que le *Nachlass* de Schopenhauer est devenu disponible intégralement en 1975. Tout de même, dans ces 30 dernières années, il n'a pas généré une bibliographie significative sur ses (de Schopenhauer) commentaires schellingiens. Comme on verra, ce défaut commence

constitue pas une masse insignifiante de *matière à penser*, n'a pas généré une attention particulière sur les relations possibles entre les deux pensées, relations qui, après l'accusation initiale de plagiat (en tout cas plus simplement affirmée que philosophiquement démontrée), ont été longtemps oubliées au niveau bibliographique¹⁵.

On pourrait expliquer cette situation par les fortunes philosophiques de ces deux auteurs, qui ont souvent été *asynchrones*. Les *années folles* de la philosophie de Schelling se sont déroulées avant la publication de la *Dissertation* de Schopenhauer, donc pendant les années d'étude de celui-ci ; le succès flamboyant de Schopenhauer (certainement l'une des figures déterminantes de l'Europe de la seconde moitié du 19^{ème} siècle et pas seulement dans le domaine philosophique¹⁶), par contre, coïncide avec l'oubli de Schelling, en particulier du dernier Schelling. La *Schelling Renaissance* du siècle dernier, enfin, se développe dans un contexte, celui de ses relations avec l'idéalisme allemand, qui ont exclu, du moins en première instance, une référence immédiate à Schopenhauer. Mais tout ceci peut presque être considéré comme *l'effet d'une absence*, plutôt que sa cause ; on pourrait presque dire que c'est précisément le manque d'attention portée aux relations entre ces deux auteurs et leurs pensées qui a empêché, au moment de re-poser l'attention sur l'un des deux auteurs, de transposer, comme par réflexe, cette même attention sur l'autre. En fait, la *Stimmung* pessimiste et/ou irrationaliste qui trouvait dans Schopenhauer une référence décisive à la fin du 19^{ème} siècle, aurait pu trouver des indications aussi dans un certain Schelling ; et toute la réflexion qui s'est développée il y a un demi siècle sur le post-hégélianisme du dernier Schelling, avec toute la question de la supposée rupture ou continuité avec Hegel et plus généralement avec l'idéalisme, aurait pu, dès le principe (ce qui s'est passé seulement dans ces dernières années), entraîner une ré-évaluation des relations de Schopenhauer (qui avec le dernier Schelling ne partage pas seulement une *Stimmung* irrationaliste générale, comme le veut Lukacs, mais aussi certains thèmes, spécifiquement théorétiques, de rupture avec l'idéalisme ; *in primis* celui de la distinction et de la discontinuité établie entre essence et existence, entre *was* et *dass*) avec cette tradition, qu'il avait continuellement reniée, ou au mieux ignorée, dans ses œuvres. En fait, on peut définir tous ces moments comme des *occasions ratées*, définition qu'on peut étendre à toute la bibliographie sur Schelling et Schopenhauer.

On pourrait *d'autre part* affirmer, et c'est une hypothèse tout-à-fait plausible, que le destin bibliographique de Schopenhauer a été décidé d'un côté par le *silence post-kantien*, de l'autre par *l'éloge post-hégélien* ; bref, par sa *réception chez le public cultivé allemand*. L'appréciation dont Schopenhauer a fait l'objet dans la culture postérieure à l'hégélianisme, qui se pose explicitement en contraste avec elle, *in primis* dans l'œuvre de Nietzsche, a concentré toute la bibliographie sur le rôle *précurseur* de Schopenhauer (précurseur de Nietzsche, précurseur de Freud, et enfin précurseur de la

à être réparé par les publications de ces dix dernières années.

¹⁵ Il faut ajouter : les premiers responsables de cette ignorance réciproque sont Schelling et Schopenhauer eux-mêmes ; leur dialogue se meut dans la triste alternative entre silence (de Schelling envers Schopenhauer) et bruit (de Schopenhauer envers Schelling). X. Tilliette, dans son œuvre monumentale sur Schelling, consacre une longue note à la relation entre Schelling et Schopenhauer, relation qui, en réalité, se révèle à son avis une non-relation, une relation manquée. « Pas une fois, en effet, n'apparaît dans l'œuvre et le courrier de Schelling le nom de Schopenhauer. Et pourtant *Die Welt als Wille und Vorstellung* est de 1818[...] Mais le mutisme n'est pas réciproque. Schopenhauer, ce *trister philosophus*, comme l'appelait Baader, a répandu sans relâche sa férocité et son aigreur sur la „philosophie universitaire“, les „professeurs de philosophie“, et notamment sur les trois plus illustres, Fichte, Schelling et Hegel [...] Si Schopenhauer a dénoncé avec virulence les larcins de Schelling, c'est peut-être qu'il n'avait pas la conscience en paix. Il a pour sa part exploité l'intuition centrale de Schelling, la volonté comme *Ursein*, et son contexte de tendances, la fringale, le besoin, la convoitise [...] Mais il se défend âprement de plagier. Le seul et unique prédécesseur qu'il reconnaisse est Kant, dont il a pensé « jusqu'au bout » la philosophie. Fichte et Schelling ne sont que le « spectre avant-coureur » de sa théorie. Schelling n'a fait que balbutier en rêve ce qui, chez lui, est systématiquement connu et ordonné », (Tilliette, X. *Schelling- Une philosophie en devenir*, Vrin, 1992, p. 432 Note).

¹⁶ L'influence de Schopenhauer sur le monde philosophique et littéraire de la seconde moitié du 19^{ème} siècle est un acquis, documenté à différents niveaux.. On peut citer ici le témoignage direct de Liebmann, écrit en 1865 : « Schopenhauer gilt in seinem Fache gleichsam für den Helden des Tages ; seine Philosophie oder doch seine philosophischen Schriften sind en vogue ; aus langer Verborgenheit sind sie strahlend auferstanden, wie einst die Spinozas » (Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p. 157). « Schopenhauer, dans son domaine, passe presque pour le héros du jour ; sa philosophie, mieux ses écrits philosophiques, sont en vogue ; ensevelis depuis longtemps, ils ont ressuscité splendidement, comme jadis ceux de Spinoza ». De plus, cette influence n'est absolument pas limitée au domaine allemand (on pense seulement au rôle de Schopenhauer dans la pensée d'écrivains comme Proust et Tolstoï). Les études de Anne Henry sont à ce propos irremplaçables, en particulier pour l'environnement culturel français.

pensée généalogique¹⁷), aux dépens de ses liens avec toute la spéculation qui le précédait. Sur ce point, Berg, en commentant une recension de Fortlage à la seconde édition du *Monde*, est assez clair :

Auch wenn die in den zitierten Arbeiten festgestellte Ähnlichkeit zwischen Schopenhauer und der Philosophie des Deutschen Idealismus nicht über allgemeine Andeutungen hinausreicht, so ist es wichtig zu sehen, daß das Werk Schopenhauers aus des Sicht seiner Zeitgenossen in den Kontext des nachkantisch-idealistischen Diskurses gehörte. Erst eine Schopenhauer-Rezeption, die einen ausschließlich über Nietzsche Philosophie vermittelten Zugang zu seinem Werk sucht, kann sein System aus diesem Kontext lösen. Zweifelsohne hat Schopenhauer vor allem auf den frühen Nietzsche einen großen Einfluß ausgeübt, doch sein genuines Verständnis von Philosophie steht in viel engerer Verwandtschaft zu demjenigen Fichtes und Schellings als zu demjenigen Nietzsches. Seinen systematischen Anspruch wird man nicht gerecht, wenn man seine Philosophie lediglich zu einer Vorläufer-Figur Nietzsches herabsetzt.¹⁸

On pourrait donc dire que, lorsque l'influence de Schopenhauer a commencé à être significative, et donc que son œuvre a commencé à être lue et analysée, aux yeux du monde philosophique il *était déjà devenu un post-hégélien*. Son post-kantisme est resté étouffé par le silence qui a accompagné son œuvre dans les trente années postérieures à sa première publication. On verra que cette affirmation est vraie *seulement en partie* ; mieux, elle commence à être vraie *seulement au 20^{ème} siècle*, quand Schopenhauer devient un *post-hégélien sans réserve*¹⁹. Egalement dans les cas où les deux auteurs ont été classés dans le cadre du post-kantisme (ce qui c'est passé presque exclusivement dans le contexte des analyses néo-kantiennes²⁰), leur relation a presque toujours été empruntée à la question de la *dette*

¹⁷ « Il s'agira de montrer que Schopenhauer est le *premier* philosophe à avoir ordonné sa pensée autour de l'idée généalogique, telle qu'elle devait par la suite inspirer les philosophies nietzschéenne, marxiste, freudienne, ainsi du reste, dans une large mesure, que toute la philosophie moderne ». Rosset, C. : *Schopenhauer philosophe de l'absurde* in *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 65-66.

¹⁸ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 13. Traduction : « Même si la similitude entre Schopenhauer et la philosophie de l'idéalisme allemand, constatée dans les travaux cités, ne va pas au-delà des allusions générales, il est important de voir qu'aux yeux des ses contemporains, l'œuvre de Schopenhauer appartenait au contexte du discours post-kantien- idéaliste. Seule une réception de Schopenhauer, qui cherche un accès à son œuvre exclusivement par la médiation de la philosophie de Nietzsche, peut disjoindre son Système de ce contexte. Sans doute, Schopenhauer a-t-il exercé une grande influence surtout sur le jeune Nietzsche, mais sa compréhension de la Philosophie est beaucoup plus proche de celle de Fichte et Schelling que de celle de Nietzsche. On ne donne pas raison de son approche systématique, si l'on réduit sa philosophie à une simple figure de précurseur de Nietzsche. ».

¹⁹ Que le statut de *post- hégélien* de Schopenhauer, soit un acquis surtout du 20^{ème} siècle, on peut le voir dans ce passage de l'écrit *Die Resultate Schopenhauers* de A. Gehlen, publié en 1938, et qui a été certainement fondamental dans l'affirmation de ce même statut « Das Wort »epochenmachend« Ist hier buchstäblich gemeint : man muß mit ihm eine neue Periode der Philosophie anheben lassen, und wenn man nach altem Herkommen die neuere Philosophie mit Descartes beginnen läßt, so würde diese Periode bis Hegel reichen, und mit Schopenhauer die »neueste« einsetzen, die auf völlig anderen Voraussetzungen steht. Nur weil man den kantischen Überbau des Systems als wesentlich nahm, hat sich diese Tatsache so lange verborgen» (Gehlen, A.: *Die Resultate Schopenhauers* (1938) in *Gesamtausgabe – Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Klostermann, 1983, p. 27). Traduction: « Le mot «épocal » est ici entendu littéralement: avec lui il faut faire commencer une nouvelle période de la philosophie, et si traditionnellement l'on fait commencer la nouvelle philosophie avec Descartes, alors cette période s'étendrait jusqu'à Hegel, et avec Schopenhauer s'instaurerait la « dernière », qui se base sur des présupposés totalement différents. Seulement parce qu'on a considéré la superstructure kantienne du système comme essentielle, ce fait a été si longtemps caché ». On pourrait dire que dans ces dernières années on assiste à une sorte de *restauration de la position post-kantienne de Schopenhauer*, qui avait été dominante pendant tout le 19^{ème} siècle. La chose curieuse est que nonobstant tout cela, il semble que Schopenhauer a été toujours considéré pour ainsi dire comme un *post-kantien à part*, dans la mesure où ses relations avec les autres post-kantiens n'ont presque jamais été prises en considération de façon détaillée.

²⁰ Ce filon de la littérature néo-kantienne consacré à l'argument a été inauguré par O. Liebmann dans son texte *Kant und die Epigonen*. Ici Schopenhauer est explicitement étudié comme un *des courants post-kantiens, à côté, et non postérieur à l'idéalisme*. On parlera de cette ligne critique dans la suite du chapitre. Ici, on veut seulement souligner un point : ce qui est en fait intéressant, ce n'est pas le fait que Liebmann ou Cassirer aient étudié Schopenhauer dans une perspective post-kantienne . Ce qui est intéressant, c'est que *eux seuls* (ou *presque*) aient poursuivi cette approche, qui est fertile au-delà du cadre philosophique strictement néo-kantien. Il semble que le positionnement historique correct (à notre avis) de Schopenhauer nécessite, comme opération préalable, une sorte de *déconstruction de l'iceberg idéaliste*, sorte de masse spéculative qui empêche le visuel en arrière, en posant Schopenhauer d'emblée après Hegel. Mais encore, tout cela ne suffirait pas à expliquer pourquoi Schopenhauer doit être considéré plus post-hégélien que Herbart ou Schleiermacher, qui ont publié significativement dans les années postérieures au *Monde*. Ici, il faut confirmer ce qu'on a déjà affirmé dans le texte : *le post-hégélianisme de Schopenhauer est avant tout lié à sa réception*. A moins d'accepter en bloc la thèse de matrice marxiste, selon laquelle le succès d'un philosophe dans une certaine époque est autant le témoin indirect de ses contenus

de Schopenhauer envers Schelling²¹ Les *rumeurs* sur la non-originalité de la pensée de Schopenhauer ne se sont jamais transformées en études approfondies et documentées sur la possible influence de Schelling sur sa pensée, ou encore mieux sur le développement commun de *questions kantienne* restées ouvertes, développement qui a produit des thèses différentes, dans certaines situations opposées, tout en se mouvant à l'intérieur du même questionnement philosophique.

En troisième lieu, on peut d'une certaine façon inculper Schopenhauer même, et pas seulement son public, de cette *couleur post-hégélienne* de la bibliographie sur Schopenhauer. En fait, sa confrontation avec les représentants de l'idéalisme (du moins dans les œuvres publiées, ce qui doit être considéré en première instance dans l'évaluation d'un auteur) a été presque toujours dominée par le mépris et l'insulte gratuite, ce qui lui a toujours été, et en grande partie justement, reproché. On a souvent dit, avec raison, que Schelling a été traité de meilleure façon ; *ce point n'est pas à notre avis significatif*. Ce qui est significatif, au contraire, c'est la façon et la raison qui ont poussé Schopenhauer à s'opposer aux trois idéalistes. En premier lieu, Schopenhauer ne s'opposait pas aux idéalistes en tant que *post-idéaliste*, mais en tant que leur contemporain ; c'était avec eux qu'il devait se confronter. L'opposition de Schopenhauer à la philosophie idéaliste est le résultat d'une *confrontation directe* avec eux, et pas d'un *bilan* de leur philosophie advenu pour ainsi dire *a posteriori* (comme c'est le cas pour Feuerbach ou Kierkegaard, eux vraiment post-hégéliens²²). Et, de manière encore plus importante, même dans le cas où la critique assume des positions explicitement anti-idéalistes, cette critique n'était pas seulement une opposition à leurs positions doctrinales *tout court*, mais aussi à la prétention de ces doctrines d'interpréter *l'esprit de la philosophie kantienne*. *La culpabilité majeure des idéalistes, pour Schopenhauer, n'est pas seulement celle d'être « idéalistes » mais aussi et en même temps celle de se professer continuateurs du kantisme, de se professer post-kantiens, de prétendre être les interprètes de l'esprit de la philosophie kantienne*²³. *Schopenhauer ne critique l'idéalisme ni en matérialiste ni en existentialiste, mais en tant que post-kantien* : il se pose donc face aux idéalistes pas seulement comme celui qui, après eux, affirme ou réaffirme certaines positions doctrinales, mais aussi comme celui qui, avec eux et contre eux, se pose comme l'authentique continuateur du kantisme. *Le dialogue, y compris le dialogue manqué de Schopenhauer avec les idéalistes, est un dialogue qui en tout cas se développe*

réels, dans la mesure où il répond aux *besoins idéologiques* de cette même époque (Lukacs applique ce critère à Schopenhauer, dont le succès dans la seconde moitié du siècle serait la démonstration de son contenu post-idéaliste, dans la mesure où il exprime la crise de la bourgeoisie européenne), *toute autre acceptation immédiate, non soumise à critique, d'un post-hégélianisme de Schopenhauer fait enfin de la réception d'une œuvre (ou pire encore, des modes philosophiques) un argument théorétique*. Ce qui, à notre avis, n'est pas seulement douteux, mais presque offensif face à la pensée. Pour être clair jusqu'à la provocation, selon cette perspective, il serait absolument légitime de considérer à priori Nietzsche comme un nazi, Marx un Brigadiste et Mahomet un terroriste. Ici on ne veut pas nier l'importance de la réception d'une œuvre ; on veut affirmer son caractère secondaire, face à l'analyse des contenus (en première instance des œuvres publiées).

²¹ Les exemples les plus évidents sont ceux de Liebmann et Ducros, dont on parlera par la suite ; Cassirer représente l'exception. Mais ses analyses se limitent à certains points, et font en tout cas partie d'une histoire de la pensée.

²² La différence entre Schopenhauer et les philosophes post-hégéliens *par excellence*, comme Kierkegaard, Feuerbach et Marx, n'est pas seulement de contenu, mais aussi de *méthode et d'approche*. Comme le note Schmidt, le rôle de la philosophie de Hegel est presque nul dans la formation de la philosophie de Schopenhauer, et donc son opposition à Hegel ne naît pas du tout d'un *bilan* de sa philosophie : « Unter den zeitgenössischen Rezensenten, die sich zur Dissertation und zum Hauptwerk Schopenhauers vernahmen ließen, vertrat keiner die Hegelsche Schule. Es sollten Jahre vergehen, ehe ein Hegelianer, von Hegel selbst zu schweigen, Schopenhauers Schriften auch nur zur Kenntnis nahm. Der wichtigste Grund dafür dürfte sein, daß Hegel in der philosophische Entwicklung Schopenhauers keine Rolle spielt. Das unterscheidet ihn von jüngeren Zeitgenossen wie Kierkegaard, Feuerbach oder Marx, deren »Positionen « erst der (jeweils anders akzentuiert) Negation des Hegelschen Systems entspringen » Schmidt, A.: *Idee und Weltwille – Schopenhauer als Kritiker Hegels*, Carl Hanser Verlag, 1988, p. 11). Traduction : « Parmi les reenseurs contemporains, qui prirent en examen la dissertation et le chef d'œuvre de Schopenhauer, personne ne représenta l'école hégélienne. Il a fallu des années avant qu'un hégélien, pour ne pas mentionner Hegel, ne prenne même seulement en considération les écrits de Schopenhauer. La raison la plus importante pourrait être que Hegel ne joue aucun rôle dans le développement philosophique de Schopenhauer. Cela le différencie des contemporains plus jeunes, comme Kierkegaard, Feuerbach ou Marx, dont les « positions » jaillirent de la négation (accentuée chaque fois de façon différente) du Système hégélien ».

²³ Les premiers trois chapitres des *Parerga* sont riches en considérations sur la trahison de la pensée de Kant opérée par *les trois sophistes*, (on peut voir, dans l'édition complète de Coda, les passages à p.30, 88-89, 147), coupables, entre autres, d'avoir détruit la distinction entre chose en soi et représentation, centre névralgique (pour Schopenhauer) de l'œuvre de Kant. Schopenhauer, en ce sens, se voit comme un *restaurateur qui écrit pour les générations futures*.

par et à travers l'héritage kantien²⁴. Ce point fondamental a été *de facto* ignoré par la grande majorité des analyses sur les possibles influences de Schelling sur Schopenhauer, en réduisant de façon décisive le domaine potentiel d'investigation. La question était presque exclusivement celle de savoir si la *Wille* schellingienne anticipait la *Volonté* schopenhauerienne²⁵, ou si le pessimisme de Schopenhauer était annoncé par la doctrine schellingienne du mal radical, ou si l'*irrationalisme* schopenhauerien était en filiation avec celui du dernier Schelling (qui, entre autres, lui était postérieur) ; et non de voir si *les deux approches, les deux irrationalismes*, trouvaient leurs racines dans certains textes kantien comme la *Critique de la raison pratique* ou le *Religionsschrift*. La marginalisation académique de Schopenhauer a été d'une certaine façon confirmée par une bibliographie qui lui a nié, *a posteriori* également, le *droit de se confronter*, (et par là, a évité le *devoir de le confronter*) avec les philosophes qui lui étaient contemporains sur les questions que le kantisme avait laissées sur la table. Ainsi, on pourrait dire, ce que l'on fait ici, qu'il a été un *post-idéaliste malgré lui*.²⁶

On peut de manière plausible trouver des explications différentes et plus soutenables à cet état de fait bibliographique, ce qui n'est pas l'objet de ce travail, qui au contraire veut chercher à *reconstruire* une bibliographie sur Schopenhauer et Schelling, à partir de ce qui reste. Ce qui reste, c'est le fait nu et cru; la relation entre Schelling et Schopenhauer, bien que d'une certaine façon toujours présupposée, donnée parfois pour un acquis didactique, ne jouit pas d'une riche bibliographie. On peut presque dire de façon provocatrice : *il n'y a pas une tradition bibliographique* sur la relation entre les deux auteurs, pour la simple raison qu'il n'y a *pas de continuité*. On a des œuvres importantes, et des auteurs importants, dans certains cas *très* importants, qui ont dans ces deux derniers siècles plus au moins extensivement développé cette parenté. Mais on ne peut pas, pour le moment, instaurer une ligne continue, dans laquelle les nouveaux auteurs s'appuient d'une certaine façon sur les derniers, pour développer leurs indications, ou pour les contester.

Ces dix dernières années semblent toutefois indiquer un changement ; ces deux auteurs, que Lukacs considère comme les deux premiers *destructeurs de la raison*, ont récemment fait l'objet d'un intérêt croissant²⁷, aussi bien dans la perspective de leurs relations réciproques que dans celle de leurs

²⁴ En fait, même dans le chapitre *Esquisse d'une histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*, où Schopenhauer critique durement l'identification de l'être et de la pensée opérée par les idéalistes, il interprète cet idéalisme fondamentalement comme une trahison de la pensée kantienne : « Après que Kant ait plus que jamais mis en relief le grand problème de la relation entre ce qui existe en soi et non représentations, et l'ait ainsi grandement approché de sa solution, Fichte arrive ensuite pour dire qu'il n'y a rien de plus derrière les représentations, qu'elles sont de simples productions du sujet connaissant, de l'ego. Alors que de cette façon il tente d'évacuer Kant, il ne parvient qu'à une pauvre caricature de son système, puisqu'en appliquant constamment la méthode tant vantée de ces trois pseudo-philosophes, il abolit entièrement le réel, ne laissant subsister que l'idéal » (Schopenhauer, A., *Parerga et Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Coda, 2005, p. 30 [SWIV, p. 33]).

²⁵ Aussi Liebmann dans son étude, même en considérant Schopenhauer comme un post-kantien, n'évite pas l'argument du plagiat, comme on verra dans la partie du chapitre qui lui consacre.

²⁶ En ce sens le dernier Schelling est plus authentiquement post-idéaliste que Schopenhauer, pas seulement chronologiquement (il ne faut jamais oublier que le système de Schopenhauer était déjà achevé et publié en 1819, en plein hégélianisme ; et que la *Dissertation*, qui constitue à peu près le contenu de la première partie du *Monde*, donc une sorte de *Critique de la raison pure* de Schopenhauer, avait été publiée en 1813). La critique du dernier Schelling à Hegel (incluant aussi Fichte) est une critique qui regarde le système hégélien *en toto*, au-delà de ses ancrages à la philosophie kantienne, et aussi une sorte de *bilan* de l'idéalisme comme système philosophique. En fait la critique de Schelling faite à Hegel (mais aussi à Fichte) est celle d'être *idéaliste*, de n'avoir pas considéré sérieusement la question de la *Wirklichkeit*, et de sa discontinuité avec l'idéal, et c'est fondamentalement la critique que lui ont adressée tous les philosophes réellement post-hégéliens. Que Schelling, dans l'exercice de cette critique, ait ensuite été forcé de se confronter à nouveau avec le kantisme est une autre question. Ainsi une autre question serait de savoir si Schelling a *jamais* été un hégélien. Nous avons de grands doutes à cet égard. Le Schelling de *Philosophie et Religion* est en ce sens déjà sur des positions qui conduisent directement à la philosophie positive, et qui sont donc déjà incommensurables avec Hegel, qui à cette date (1804) n'avait pas encore publié sa *Phénoménologie de l'esprit*. On ne veut pas ici nier le fait que Schelling ait pris aussi des positions conciliables avec le système hégélien, on veut nier l'affirmation contraire, à savoir *que seulement le dernier Schelling* ait développé des positions inconciliables avec celles de Hegel. Cette dernière affirmation est à notre avis fautive. La *non identité de la pensée et du réel* est un acquis de Schelling précédant 1831, et précédant aussi 1809. En ce sens donc, Schelling ne serait pas un post-idéaliste *malgré lui*, mais *ante litteram*.

²⁷ Il faut citer, entre autres : en 2007 trois journées d'études organisées par l'*Internationales Jacob-Böhme Institut* ayant pour thème : *Philosophie des Willens, Böhme, Schelling, Schopenhauer*, et la Journée d'Etudes (sous la direction de I. Hühne et J. Jantzen, avec les interventions entre autres de D. Birnbacher et V. Gerhardt) qui s'est tenue chez la *Venice International*

relations avec la tradition, en particulier avec l'idéalisme allemand (ce qui pour Schelling va de soi ; pour Schopenhauer c'est moins évident). Comme on verra, la clé de lecture qui, dans les deux cas, a été utilisée de façon prédominante, a été celle liée aux concepts de *Volonté* (qui veut et/ou qui ne veut rien) et de *Liberté* ; ce qui n'est pas surprenant, et au contraire se justifie pleinement, aussi bien parce que, sous la première perspective, la notion de Volonté est certainement un élément spéculatif qui a été élaboré par les deux auteurs presque dans les mêmes années, ce qui a encouragé l'analyse de possibles influences entre les deux auteurs, que parce que, dans le deuxième cas, la notion de Liberté est certainement une de clés de lecture qui permet, d'un côté, de lier la spéculation de Schopenhauer à la tradition aussi bien kantienne qu'idéaliste, et de l'autre de voir comment la *phase médiane*²⁸ de la spéculation schellingienne (on prend le *Freiheitsschrift* de 1809 comme point de rupture *classique*²⁹) se détache d'une certaine notion de liberté propre à la tradition idéaliste, liberté qui était en tout cas déjà le centre de la spéculation du premier Schelling³⁰.

Cette récente attention justifie, et d'une certaine façon requiert, le but de ce premier chapitre, à savoir reconstruire une bibliographie sur Schelling et Schopenhauer. Cette tâche n'est pas totalement nouvelle en réalité; il y en a au moins un exemple récent dans le livre de Berg, qui constitue certainement le texte le plus complet publié récemment, sur la relation entre les deux penseurs. On va certainement s'appuyer sur ce texte, pas seulement dans cette première partie spécifiquement bibliographique, mais également ensuite. La méthode d'exposition utilisée par Berg dans les pages consacrées à la Bibliographie sur Schelling et Schopenhauer, est celle qu'on utilise habituellement dans ce cas : c'est le critère chronologique. Ce n'est cependant pas le seul critère que l'on adoptera dans la suite du chapitre. En fait, on a décidé de structurer la bibliographie en deux sections principales :

- Une première section consacrée aux études *classiques*, à savoir aux publications qui ont été publiées jusqu'à la moitié du siècle dernier. Aussi bien pour l'importance des auteurs que pour la dimension des œuvres, chacune de celles-ci requiert d'une certaine façon d'être exposée singulièrement.
- Une deuxième section consacrée aux études contemporaines, qui ont été publiées dans ces trente dernières années. Comme la majorité de ces interventions sont en réalité des articles, dont l'exposition risque d'être dispersive, on a choisi de grouper ces articles selon des critères complémentaires au critère strictement chronologique. On verra tout cela dans la troisième partie du chapitre.

Le but du chapitre n'est donc pas seulement celui d'une *reconstruction*, mais aussi d'une

University, San Servolo, avec le titre *Schopenhauer, Schelling und die Tradition der Gelassenheit* ; les interventions de ces journées n'ont pas encore été publiées. Le Congrès international de la *Schopenhauer-Gesellschaft*, qui s'est tenu à Fribourg en 2005, et dont les interventions ont été récemment publiées sous la direction de Lore Hühn dans le volume : *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006 ; en 2003 le volume de Berg, *Objektiver Idealismus' und 'Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003. En Octobre 2009 fromman-holzbog publiera dans *Schellingiana* le volume de S. Schwenzfeuer *Schopenhauer liest Schelling. Arthurs Schopenhauers handschriftlich kommentiertes Handexemplar von F. W. J. Schelling: ›Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände<*.

²⁸ Cette définition n'entraîne aucune prétention historiographique ; on a aussi parlé d'une *philosophie de la liberté* par opposition à la *philosophie de l'identité*. Ce qui est important c'est que *Freiheitsschrift* et *Weltalter* sont ici considérés comme les deux écrits décisifs d'une phase de la pensée schellingienne qui rompt avec la *Philosophie de l'identité*, sans pourtant déjà s'identifier à la *Philosophie positive*.

²⁹ On sait que beaucoup de contenus du *Freiheitsschrift* sont anticipés dans écrits antérieurs (en particulier *Philosophie et Religion* de 1804). Mais il reste incontestable que l'œuvre de 1809 pose sur la table presque tous les éléments spéculatifs à partir desquels la pensée de Schelling prend un nouvel élan, et va se développer au moins pendant les vingt années suivantes. Voir à ce propos le [Chapitre IV, Section A1.1](#)).

³⁰ « Quiconque nous a suivi jusqu'ici avec attention voit à l'évidence que c'est la *liberté* qui constitue le commencement et la fin de cette philosophie, [la liberté c'est à dire] l'absolument indémontrable qui ne se démontre que par lui-même. Ce qui dans tous les autres systèmes risque de ruiner la liberté est, dans ce système, déduit de la liberté elle-même » (Schelling, F.J.W., *Le Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. C. Dubois, Peeters, 1978 [SW III, p. 376]).

indication de potentielles lignes d'investigation. Aussi bien les œuvres classiques prises en considération, que les articles publiés récemment, proposent en fait continuellement de possibles perspectives permettant d'étudier la relation et la différence entre Schopenhauer et Schelling. Ce travail évidemment ne pourra pas recueillir la totalité de ces propositions d'investigation, mais se concentrera sur quelques-unes d'entre elles. Mais ce sujet sera repris à l'avenir, selon des perspectives différentes et dans différents contextes. La mise à jour de la bibliographie proposée dans ce chapitre se donne aussi pour ambition d'être une sorte de *réservoir* à sources et idées afin de poursuivre l'investigation de l'œuvre de ces deux protagonistes de la pensée allemande du 19^{ème} siècle, protagonistes dont l'influence et l'héritage peuvent et doivent encore être analysés et évalués dans toute leur portée.

B. LES ETUDES CLASSIQUES

1. L'étude de Ludwig Noack

L. Noack publie en 1859 l'étude en deux volumes *Schelling und die Philosophie der Romantik*. Comme Invernizzi dans son important article le fait remarquer, cette étude peut être considérée comme *la première analyse extensive des possibles points de contact entre Schopenhauer et la philosophie idéaliste* (en particulier Fichte et Schelling).

In proposito l'esempio migliore è forse offerto da uno studio di Ludwig Noack, dedicato a Schelling, in cui, per la prima volta, vengono indicati per esteso i punti di contatto tra Fichte e Schelling da una parte e Schopenhauer dall'altra. Il lavoro di Noack è il capostipite di un gruppo piuttosto cospicuo di studi comparativi sugli autori in questione.³¹

Dans les quinze pages du deuxième volume que Noack consacre à Schopenhauer, il réalise une véritable *vivisection* de sa pensée, visant à montrer comment toutes les quatre parties du système schopenhauerien sont en fait des répétitions de thèses contenues dans les philosophies de Fichte et Schelling. Dans l'ordre :

- L'aperçu fondamental de Schopenhauer, à savoir l'affirmation que le mérite principal de Kant consiste en la distinction entre phénomène et chose en soi, et, par là, sa réduction du monde de la connaissance à phénomène, est déjà contenu dans la philosophie de Fichte, en particulier dans la partie théorétique de la *Wissenschaftslehre*. *Si Schopenhauer avait écrit seulement le premier livre du Monde, il serait un épigone de Fichte :*

Kant unterschied von der Erscheinungen das Ansieh der Dingen. Darin findet Schopenhauer das größte Verdienst Kant's: er hätte hinzufügen müssen, daß eben diesen Gesichtspunkt der theoretische Theil der

³¹ Invernizzi, G: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 103. Traduction: « A cet égard, le meilleur exemple est peut-être offert par une étude de Ludwig Noack, consacré à Schelling, où, pour la première fois, sont indiqués dans leur intégralité les points de contact entre Fichte et Schelling d'un côté, et Schopenhauer de l'autre. Le travail de Noack est le premier exemple d'un assez grand groupe d'études comparatives sur les auteurs en question ». En réalité, comme on l'a vu, bien des recensions avaient déjà indiqué cette possible filiation. Invernizzi affirme toutefois que ces recensions n'ont pas eu un caractère polémique, jusqu'au moment où Schopenhauer est devenu un philosophe *à la mode* : « In queste recensioni, apparse in anni in cui la filosofia di Schopenhauer sembra un episodio tutto sommato secondario nello sviluppo del pensiero tedesco, l'accostamento a Schelling ha in generale il significato di indicare delle coordinate in base alle quali classificare il pensiero di questo nuovo filosofo : non è presente quindi uno spirito polemico nel presentare somiglianze e diversità tra i due autori. La situazione muta in maniera sensibile negli anni che vanno dal 1850 al 1870 circa, quando, di fronte all'affermarsi della "moda" schopenhaueriana – come si sa, avvenuta in primo luogo fuori dagli ambienti accademici -, l'atteggiamento dei filosofi verso Schopenhauer diviene assai polemico. Si tratta allora di mostrare che la fama del solitario di Francoforte è ingiustificata; con l'accostamento a Schelling – ma anche a Fichte – si vuole mostrare la mancanza di originalità del sistema schopenhaueriano, i suoi debiti inconfessati verso l'idealismo » (Invernizzi, G: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 102-103). Traduction: « Dans ces recensions publiées pendant les années durant lesquelles la philosophie de Schopenhauer semble finalement être un épisode secondaire dans le développement de la pensée allemande, la proximité de Schelling a généralement la signification d'indiquer les coordonnées de base dans lesquelles classer la pensée de ce nouveau philosophe : il n'y a donc pas d'esprit polémique à présenter des similitudes et des différences entre les deux auteurs. La situation change sensiblement au cours des années allant de 1850 à 1870 environ, lorsque, face à l'affirmation de la "mode" schopenhauerienne – qui comme on le sait, s'est produite en premier lieu en dehors du milieu universitaire - l'attitude des philosophes envers Schopenhauer devient très polémique. Il s'agit alors de montrer que la renommée du solitaire de Francfort est injustifiée ; avec la confrontation avec Schelling - mais aussi avec Fichte – on veut montrer le manque d'originalité du système schopenhauerien et ses dettes non confessées envers l'idéalisme ». *L'étude de Noack serait donc la première selon laquelle les possibles filiations idéalistes de Schopenhauer signifient aussi un manque d'originalité d'un philosophe qui était à ce moment au centre de l'attention*. Même si on ne soutient pas totalement cette thèse (on a vu au début que le ton de certaines recensions était en fait déjà polémique), l'étude de Noack est considérée justement comme un *incipit* parce que pour la première fois ce qui, auparavant, étaient des affirmations, presque des *gossips philosophiques*, devient ici l'objet d'une analyse philosophique détaillée, bien que partielle.

Fichte's Wissenschaftslehre durchzuführen bemüht war, wovon das erste Buch von Schopenhauer's Hauptwerke so sehr eigentlich nur eine geistvolle, populäre und einwandte Wiederholung und Anschauliche Erläuterung ist, daß – wer nur dieses erste Buch „die Welt als Vorstellung“ von Schopenhauer gelesen hätte, in demselben einen entschiedenen Anhänger und Verfechter der Fichte'schen Wissenschaftslehre reden zu hören glauben würde.³²

- La doctrine schopenhauerienne de la volonté comme force aveugle reprend la partie pratique de la *Wissenschaftslehre*, développée dans la *Sittenlehre* .

Was ist doch der Gang, den Fichte's Sittenlehre nimmt? [...] Die Thätigkeit des ich ist unendliches Streben und diese die Bedingung der Möglichkeit alles Objects [...] Der Begriff dieses unendlichen Strebens ist der Begriff einer Ursache, die nicht Ursache ist. Es erreicht kein Ziel niemals und wird durch eine der Kraft des Strebens entgegengesetzte Kraft begrenzt.³³

- La théorie de la nature comme objectivation progressive d'une force unique et aveugle est la reprise de la philosophie de la nature de Schelling d'un côté (le côté descriptif des degrés d'objectivation) et, de l'autre, de la notion de volonté développée par Schelling dans les *Recherches* de 1809 ; à ce propos Noack va jusqu'à affirmer que *la théorie de la volonté de Schopenhauer ne présente qu' « une seule détermination, que Schelling n'avait déjà prononcée »*.

Es giebt (sagte Schelling im Jahre 1809) in letzter und höchster Instanz gar kein anderes Sein als Wollen, Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben : Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung [...] Diese Schelling'schen Gedanken bilden das Thema für Schopenhauer's Naturanschauung. Keine einzige Bestimmung kommt darin vor, die nicht bereits Schelling ausgesprochen hätte. Die Absolute Thätigkeit und Productivität in der Natur ist bei Schopenhauer als bewußtlos wirkender Wille gefaßt.³⁴

- L'éthique de Schopenhauer est une reprise masquée de la théorie des forces développée dans les *Recherches*; ce qui, pour Schelling, est *Volonté du fond* est pour Schopenhauer *Volonté de vie*, ce qui, pour Schelling, est la *volonté de l'amour* est pour Schopenhauer la *négation de la volonté* :

Diese Schellings'chen Sätze bilden das Thema für Schopenhauer's Ethik. Setzen wir überall statt Wille des Grundes und Wille der Liebe die Schopenhauer'schen Ausdrücke: Wille zum Leben und Verneinung des Willens, so haben wir Schelling's Gedanken in Schopenhauer'schen Worten.³⁵

Le jugement de Noack est très sévère, évidemment partial³⁶, mais il a certainement un mérite ; celui d'avoir posé la question des possibles influences de Schelling sur Schopenhauer sur un plan plus

³² Noack, L. : *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin, 1859, Vol. II p. 362-363. Traduction : « Kant a distingué l'en-soi des choses des phénomènes. Schopenhauer y trouve le plus grand mérite de Kant: il aurait pu ajouter, que Fichte s'est efforcé d'appliquer ce même point de vue dans la partie théorique de la *Doctrine de la science*, dont le premier livre du principal ouvrage de Schopenhauer constitue seulement une répétition populaire, plein d'esprit, controversé, et une claire explication, - tant que celui qui eut lu seulement ce premier livre *Le monde comme représentation* de Schopenhauer, croirait entendre un adepte et défenseur résolu de la *Doctrine de la Science* de Fichte ».

³³ Noack, L. : *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin, 1859, Vol. II p. 363-364. Traduction : « Quel est le chemin entrepris par le *Système de l'Ethique* de Fichte ?? [...] L'acte du je est volonté infinie et la condition de possibilité de tout objet [...] La notion de cette volonté infinie est la notion d'une cause qui n'est pas cause. Elle n'atteint aucun objectif et est limitée par une force opposée à la force de volonté ».

³⁴ Noack, L. : *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin, 1859, Vol. II p. 366-368. Traduction : « Il y a (disait Schelling en 1809) en dernière et suprême instance aucun autre Etre que le Vouloir, le Vouloir est l'Etre premier et c'est à lui seul que l'on peut attribuer les prédicats du même: l'absence de fondement, l'éternité, l'indépendance du temps, l'auto affirmation [...] Ces pensées de Schelling constituent le thème de la vision de la nature de Schopenhauer. Il n'y a pas une seule détermination, que Schelling n'ait pas déjà prononcée. L'acte et la productivité absolue dans la nature est saisie par Schopenhauer comme volonté inconsciemment efficiente ».

³⁵ Noack, L. : *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin, 1859, Vol. II p. 372. Traduction : « Ces propositions schellingiennes constituent le thème de l'éthique de Schopenhauer. Si au lieu de *Volonté du Fond* et la *Volonté de l'Amour*, on place les expressions de Schopenhauer: *Volonté de Vie* et *Négation de la Volonté*, on obtient la pensée de Schelling dans les termes de Schopenhauer ».

³⁶ Dans une lettre de 10 Novembre 1859, où Schopenhauer prend note de l'étude de Noack, sans y ajouter aucun commentaire, comme un exemple de la *persécution philosophique* dont il fait l'objet.

approfondi que celui qui avait été utilisé jusqu'alors. Ce qui, dans ces circonstances spécifiques, ne doit absolument pas être sous-estimé.

2. La première publication des inédits de Schopenhauer: la recension de Dilthey

Dilthey s'exprime sur Schelling et Schopenhauer en plusieurs endroits de ses œuvres historico-philosophiques, et aussi dans le *Nachlass*. Plus en détail, il s'exprime sur la philosophie de Schopenhauer dans une recension de la publication des manuscrits posthumes par Frauenstädt. Cet article, comme l'indique son titre *Zur Philosophie Schopenhauers* est en réalité une exposition de sa philosophie, ce qui est important dans ce contexte pour deux raisons :

- Même en critiquant l'édition Frauenstädt, Dilthey souligne l'importance de la publication (encore partielle à ce moment-là) des inédits. Comme on verra, la publication par A. Hübscher de l'édition critique du *Nachlass* dans les années soixante-dix du siècle dernier, a donné un nouvel élan aux recherches des relations entre Schopenhauer et la pensée de ses contemporains, en particulier de Schelling :

Dieser Nachlaß befindet sich in den Händen Frauenstädt's: zum größten Teil Gedankenbücher, welche für die zweiten Auflagen und die Parerga benutzt wurden ; von mehr zusammenhängender Natur nur die Vorlesungen, die er während seines kurzen Privatdozentums in Berlin gehalten hat, und die Erstlingsmanuskripte, aus welchen die „Welt als Wille und Vorstellung“ entstand [...] Diese letzteren vor allem mußten für das Verständnis der Entwicklung Schopenhauers das größte Interesse erregen. Von 1812 bis 1818 aus Berlin, Weimar und Dresden finden sich solche Ausführungen, in denen das Wachstum seines philosophischen Systems verfolgt werden kann [...] Man kann entweder Papiere solcher Art zu einer vollständigen Entwicklungsgeschichte verarbeiten oder das Wesentliche in seiner ursprünglichen Folge und wahren chronologischen Ordnung mitteilen. Leider hat Frauenstädt keine dieser beiden Verfahrungsweisen rein durchgeführt.³⁷

- Dans l'analyse de Dilthey, la lecture des manuscrits confirme ce qu'un lecteur attentif pouvait déjà observer dans les œuvres publiées, à savoir la profonde influence de Fichte et Schelling dans l'œuvre de Schopenhauer. Dilthey n'en fait pas ici une question prioritaire, il conteste toutefois, il faut le dire, en bonne partie légitimement, l'image de soi-même que Schopenhauer avait donnée dans son œuvre, image d'un philosophe hors de son temps, ou comme dirait Nietzsche *inactuel*, en tout cas d'un philosophe qui voulait reprendre l'héritage kantien *en escamotant*, pour ainsi dire, les lectures post-kantiennes et en particulier les lectures idéalistes. Les manuscrits montrent au contraire que Schopenhauer a lu et commenté ses contemporains, bref, qu'il a interagi avec le contexte théorético-philosophique de son époque.

Hier reden wir nur von seiner früheren wissenschaftlichen Entwicklung. Für diese bestätigen die vorliegenden Nachweise, was bereits für den Kundigen aus seinen Werken hervorgeht [...] Sowohl das Prinzip als auch der Charakter seines Philosophierens sind durch Fichte, Schelling und die Zeit der Romantik wesentlich bedingt. Wir halten in der Philosophie wenig von Prioritätsfragen über Prinzipien: denn auch in ihr liegt die wirkliche Kraft der Erfindung nicht in dem Einfall, sondern in der besten, strengsten Begründung. Aber da Schopenhauer sich wie einen Einsamen in seiner Zeit betrachtete, der

³⁷ Dilthey, W. : *Zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, in *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts – Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874*, in *GS XVI*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 358-359. Traduction: « Ces écrits posthumes se trouvent dans les mains de Frauenstädt: il s'agit en grande partie de cahiers qui ont été utilisés pour la deuxième Edition et les Parerga ; de nature plus cohérente, on trouve seulement les *Leçons*, qu'il a tenues à Berlin pendant son bref *Privatdozentum*, et les premiers manuscrits, desquels surgit « Le Monde comme volonté et comme représentation » [...] Ces derniers surtout provoquèrent le plus grand intérêt pour la compréhension de l'évolution de Schopenhauer. De 1812 à 1818 à Berlin, Weimar et Dresde se trouvent des annotations, dans lesquelles on peut suivre le développement de son système philosophique, [...] On peut réorganiser les documents de ce type dans une histoire compréhensive du développement de la pensée ou présenter les passages essentiels dans leur véritable succession chronologique. Malheureusement, Frauenstädt n'a suivi aucune de ces deux méthodes de travail de façon nette».

über Fichte und seinesgleichen weg dem großen Kant die Hand reiche; so ist nötig darauf hinzuweisen, wie sehr er in den genannten Richtungen seiner Zeit wurzelte. In seinem Prinzip des Willens und der Aufhebung desselben in dem „besseren“ Bewußtsein ging er von Fichte und Schelling aus.³⁸

3. Liebmann : Kant et ses *mauvais épigones*

En 1865, Otto Liebmann publie son écrit *Kant und die Epigonen*, qui est considéré couramment comme le point de départ du néo-kantisme. Cet écrit peut en réalité, à notre avis, être légitimement considéré aussi comme un passage important dans la littérature sur Schelling et Schopenhauer ; c'est en réalité une exposition, ou mieux une *interprétation* de la philosophie qui s'est développée en Allemagne dans la première moitié du 19^{ème} siècle. Dans le sujet qui nous intéresse, Liebmann utilise ici une perspective d'analyse qui substantiellement continue et développe ce qui, dans la recension de Herbart, était seulement préfiguré. On étudiera ici Schopenhauer comme *l'un des philosophes* qui, dans les premières décennies du 19^{ème} siècle ont développé certaines questions ouvertes de la philosophie kantienne ; sa pensée se développe donc à *côté*, et non *après* celle des grandes philosophes idéalistes, Schelling inclus. Tout de même, l'assignation du rôle de *contemporain de l'idéalisme*, le rôle correct à assigner à Schopenhauer, n'empêche pas Liebmann de le considérer comme un philosophe *débiteur* envers Schelling.

En 1996, dans sa leçon inaugurale à l'Université Humboldt de Berlin, Peter Horstmann donnait une brève description de cet écrit :

Der Verfasser des [...] Werkes, das 1865 erschien, war der mittlerweile ziemlich in Vergessenheit geratene 25jährige Tübinger Privatdozent Otto Liebmann, den man wohl zurecht als Initiator des sog. 'Neukantianismus' ansehen kann. Liebmanns Buch hat weniger den Charakter einer wissenschaftlichen Abhandlung als den einer Streitschrift. Dem Autor geht es vor allem darum, seinem Publikum klar zu machen, daß alle philosophisch wichtigen Bewegungen in Deutschland seit Kant nicht über Kant hinausgekommen seien, daß ihre Repräsentanten insofern Epigonen Kants darstellen und daß man daher zu Kant zurückzukehren habe, wenn man denn der Philosophie wieder eine produktive Rolle im geistigen Leben der Zeit geben wolle. Der Liebmannsche Schlachtruf 'Zurück zu Kant' ist nun nicht nur das Ergebnis seiner kritischen Auseinandersetzung mit den philosophischen Bemühungen von Fichte, Schelling und Hegel gewesen, - er sollte auch Schopenhauer, Herbart und Fries erzittern lassen. Epigonalität wurde also keineswegs exklusiv den Deutschen Idealisten durch Liebmann attestiert.³⁹

³⁸ Dilthey, W. : *Zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, in *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts – Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874*, in *GS XVI*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 359. Traduction: « Ici, nous ne parlerons que de son développement philosophique de jeunesse. A ce sujet, la présente documentation confirme ce qui pour les experts était déjà ressorti de ses oeuvres [...] Autant le principe que le caractère de sa philosophie sont essentiellement conditionnés par Fichte, Schelling et le Romantisme. Dans la philosophie, nous tenons peu aux questions de la priorité des principes, parce que là aussi, la vraie force de la découverte ne se trouve pas dans l'idée, mais dans la meilleure et la plus rigoureuse fondation. Mais étant donné que Schopenhauer se voyait dans son temps comme un isolé, qui donna la main au grand Kant au-delà de Fichte et de ses pairs, il est nécessaire de souligner comment il s'enracina dans les tendances de son temps. Dans son principe de la volonté et dans la suppression de celui-ci dans la conscience « meilleure », il s'est appuyé sur Fichte et Schelling ».

³⁹ Horstmann, P. : *Deutscher Idealismus – ein Aufstand der Epigonen ?* Überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung vom 7.2.1996 an der Humboldt-Universität–Berlin, [http://209.85.129.104/search?q=cache:XtSp_1v02CYJ:www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrstuehle/idealismus/mitarbeiter/Aufstand\(1996b\).pdf+horstmann+epigonen&hl=de&ct=clnk&cd=1&gl=c](http://209.85.129.104/search?q=cache:XtSp_1v02CYJ:www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrstuehle/idealismus/mitarbeiter/Aufstand(1996b).pdf+horstmann+epigonen&hl=de&ct=clnk&cd=1&gl=c), p. 4. Traduction. « L'auteur de l'œuvre publiée en 1865, et qui est tombée dans l'oubli ces dernières années, est Otto Liebmann, âgé de 25 ans, Professeur sous contrat à Tübingen, qu'on peut bien, à raison, indiquer comme l'initiateur du néo-kantisme. Le livre de Liebmann a moins le caractère d'une étude scientifique que celui d'un *pamphlet*. Pour l'auteur, il s'agit avant tout de rendre clair à son public que tous les importants mouvements philosophiques en Allemagne depuis Kant n'ont pas dépassé Kant, que l'on peut en ce sens présenter leurs représentants comme des épigones de Kant, et qu'il faut par conséquent revenir à Kant, si l'on veut donner à la philosophie encore un rôle productif dans la vie spirituelle actuelle. Le mot « *Zurück zu Kant* » n'est donc pas seulement le résultat de sa réflexion critique sur les efforts philosophiques déployés par Fichte, Schelling et Hegel - il doit aussi faire trembler Schopenhauer, Herbart et Fries. L'épigonat n'a nullement été attribuée par Liebmann exclusivement aux idéalistes allemands ».

Ici Horstmann affirme, entre autres, deux choses:

- Que l'écrit de Liebmann est plus un *pamphlet* qu'une étude approfondie
- Que son contenu se limite à affirmer que toute la philosophie postérieure à Kant reste en réalité à l'intérieur de la philosophie kantienne. Ainsi se justifierait la notion d'*épigonalité* (Epigonalität).

La première affirmation est vraie et fausse en même temps ; en fait, l'écrit de Liebmann peut se lire, *si l'on veut le lire de cette façon*, comme un *pamphlet* polémique, surtout en vertu de ses tons ; la formule *Also muss auf Kant zurückgegangen werden* répétée à la fin de chaque chapitre, n'est pas *politiquement correct* dans le monde académique sophistiqué. Toutefois, sur le plan des contenus, il faut au moins en partie se détacher de l'affirmation de Horstmann ; l'étude de Liebmann est *aussi*, mais *pas seulement*, un *pamphlet*. Ce *pamphlet* développe une lecture de la philosophie allemande du 19^{ème} siècle qui dessine un fond à partir duquel les philosophes d'écoles différentes, incluant Schelling et Schopenhauer, peuvent être lus selon une perspective continue.

La deuxième affirmation de Horstmann est à notre avis fautive. Ce n'est pas vrai que Liebmann se limite à affirmer que la philosophie du 19^{ème} siècle reste à l'intérieur de celle de Kant (affirmation qui, en tout cas, en 1865 ne serait pas tout à fait banale). Tout au contraire, il cherche durant tout ce livre à *démontrer l'affirmation contraire*, et *cette démonstration est en réalité le vrai contenu du texte*. L'équivoque sur le livre de Liebmann naît dans son titre, en particulier de la définition d'*épigone* ; Liebmann ne veut pas affirmer que Hegel, Herbart ou Schopenhauer sont *seulement des kantien*s. Tout au contraire. Liebmann, en réalité, affirme que les philosophes postérieurs à Kant ont développé dans leurs philosophies non seulement ce qu'il y a de bon (et que l'on doit récupérer) dans la philosophie kantienne mais aussi les erreurs de cette dernière ; plus que des *épigones*, ils sont des *traîtres*, dans le sens où ils ont développé leur pensées à partir des éléments de la philosophie kantienne qui ne méritaient pas d'être développés. Plus précisément, *ils ont développé le côté non kantien de la philosophie de Kant*.

Quel est ce *fil* *illégitime* de la philosophie kantienne, que ses *mauvais épigones* ont voulu faire grandir ? La réponse de Liebmann est simple et immédiate : c'est la théorie de la *chose en soi*.

Im Allgemeinen besteht diese Inconsequenz darin: Während aus der transscendentalen Aesthetik und der, von Kant selbst hervorgehobenen und oft wiederholten Thatsache daß der theoretische Intellect nur innerhalb seiner Erkenntnißformen oder mittelst seiner Functionen erkennen darf [...] nothwendig folgt, daß wir etwas Außerräumliches und Außerzeitliches durchaus nicht vorzustellen oder sogar zu denken vermögen, läßt sich Kant von vornherein doch dazu herbei, ein solches, von den Erkenntnißformen emancipirtes, also irrationales Objekt anzuerkennen, d.i. etwas vorzustellen, was nicht vorstellbar ist – ein hölzernes Eisen.⁴⁰

Liebmann affirme la chose suivante : Kant a formulé une théorie de la connaissance dans laquelle, d'un côté, il n'y a pas d'espace pour la chose en soi qui, de l'autre côté, s'insinue comme une sorte de *virus* dans son système. Dans la suite du texte, Liebmann nous montre comment ce concept s'insère en trois phases successives, comme notion *négative* (l'opposé de *l'Erscheinung*, mot qui paraît exiger *quelque chose qui se montre par le phénomène*, et par là, distinct du phénomène même), comme concept *problématique*, et enfin comme notion *assertorique*⁴¹. En réalité, cette progression cache l'inconsistance de la notion de chose en soi, qui est comme un *couteau sans lame et sans manche*⁴².

⁴⁰ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p. 26-27. Traduction. « En règle générale, cette inconséquence consiste en ceci: tandis qu'à partir de l'esthétique transcendantale et du fait que Kant lui-même a mis en évidence et souvent répété, que l'Intellect théorique peut connaître seulement à l'intérieur de ses formes ou moyen de ses fonctions [...] résulte nécessairement que nous ne pouvons pas nous représenter ou même penser quelque chose de hors temps ou hors espace, - toutefois Kant reconnaît en même temps, dès le principe, un tel objet émancipé des formes des connaissances, et donc irrationnel, c'est-à-dire il représente un irréprésentable - ce qui est en bois de fer ».

⁴¹ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p. 28.

⁴² « Ein solches Ding ist nichts Anderes, als ein Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt. Es ist also nicht nur ein leerer,

Ceci est le jugement final de Liebmann sur Kant, la chose en soi n'a pas droit d'existence ; elle est une sorte de *succédané* de réponse à une question qui doit rester ouverte, d'autant qu'elle se pose aux limites de la connaissance :

Es ist aber das Eigenthümliche des theoretischen Intellekts, daß er, wenn irgend ein Gebiet des Wissens durch abwechselndes Fragen und Antworten erforscht und erkannt ist, schließlich doch nie mit einer Antwort aufhört, sondern immer mit einer Frage [...] Das Kantische „Ding an sich“ ist der verfehlt Versuch des abstracten Intellekts, auf eine unbeantwortliche Frage einen Begriff als transscendente Antwort zu finden.⁴³

A ce moment-là, Liebmann donne la clé de lecture de son livre, qui est presque opposée à la lecture qu'en fait Horstmann. Selon Liebmann, le retour à Kant ne doit pas se vérifier parce que tout ce qui s'est passé après Kant reste à l'intérieur de sa philosophie ; au contraire, il faut *rentrer* dans la vraie philosophie de Kant, après que les post-kantiens en soient *sortis*, en développant l'erreur caché dans le système de Kant. *Le virus est devenu une épidémie*⁴⁴. *L'épigonat des post-kantiens est en réalité une mauvaise épigonat, qui se rattache à ce qui, dans la philosophie de Kant, n'est pas kantien. Pour cette même raison il faut restaurer le vrai kantisme.* Or, ce qui est intéressant dans tout ce discours n'est pas l'appel à la restauration du vrai kantisme, ce qui est à espérer par celui qui a été considéré comme le fondateur du néo-kantisme ; ce qui est intéressant, c'est la lecture qu'il fait des philosophes post-kantiens, selon laquelle le livre de Liebmann mérite un jugement moins sévère que celui donné par Horstmann. Pour Liebmann, en bref, la chose en soi, sorte de *mauvais spectre* qui s'est inséré dans la pensée de Kant comme un corps étranger, a continué à *hanter* ses épigones, qui n'ont fait autre chose que développer, de façon différente, son concept. Ceci constitue le cadre unitaire du texte de Liebmann, un cadre peut être simplifiant, mais qui a peu en commun avec la définition de *pamphlet*, cadre à partir duquel il lit la philosophie allemande de la première moitié du 19^{ème} siècle, incluant Schelling et Schopenhauer.

Das „Ding an sich“ spukte in den Köpfen aller Epigonen. Den Idealisten war es „absolutes Ich, Weltlich, Absolutum, absoluter Geist“ [...] bei Schopenhauer der transscendente Wille, für den es eine ganz aparte Erkenntnißart gibt.⁴⁵

Dans ce contexte, Liebmann voit les deux versions de la chose en soi de Schelling et Schopenhauer dans les notions d'*Absolu* et de *Volonté*, connues respectivement par *l'intuition intellectuelle*, et le *sentiment (Gefühl)* :

Fichtes Lehre läßt sich in den Satz zusammenfassen: „Ich= Alles“. Durch Conversion gewinnt Schelling hieraus das Urtheil: „Alles= Ich“ [...] Das absolute Ich [...] muß als Wesen und Grund sowohl des empirischen Bewußtsein gegebenen Subjects, als des Objects angesehen werden [...] muß es offenbar ein ganz besonderes Geistesorgan für die Erkenntniß jenes in der Intelligenz vorausgehenden „An sich's“ geben, in dessen Besitz nur so bevorzugte Geister, wie Schelling sind [...] Dieses außerordentliche Geistesorgan, dieses übersinnliche Auge der Transscendentalphilosophie ist: - die intellectuelle Anschauung.⁴⁶

sondern überhaupt kein Begriff». (Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p. 64). Traduction: « Une telle chose n'est rien d'autre qu'un couteau sans lame et sans manche. Donc il n'est pas seulement un concept vide, il n'est pas même un concept ».

⁴³ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p. 60, 69. Traduction. « Mais c'est la caractéristique de l'intellect théorique, que, quand un domaine quelconque de la connaissance est exploré et connu par alternance de questions et réponses, il ne cesse finalement jamais avec une réponse, mais toujours avec une question [...] la « chose en soi » kantienne est la tentative manquée de l'intellect abstrait de trouver un concept, comme réponse transcendante à une question sans réponse ».

⁴⁴ Cette métaphore n'est pas exagérée en relation au texte en question. Liebmann parle de la chose en soi comme « ein fremder Tropfen Bluts im Kriticismus » (Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p. 206).

⁴⁵ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p. 205. Traduction. « La « chose en soi » hantait les esprits de tous les épigones. Pour les idéalistes, il était Je absolu, monde absolu, esprit absolu [...] pour Schopenhauer volonté transcendante, pour laquelle il y a une façon de connaissance toute particulière ».

⁴⁶ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p.87-88, 91-92. Traduction: La doctrine de Fichte se laisse résumer dans la proposition: « Je = Tout ». Schelling produit par conversion le jugement : « Tout= Je »[...] Le je absolu

Mein Wille soll das „Ding an sich“ sein, dessen „Erscheinung“ ich bin (sowohl mein Leib als mein Geist). Das müßte aber ein Wille ohne Motiv, ohne Intellect, d.h. ein Wille sein, der nach allgemein gültigen Sprachgebrauch gar kein Wille ist[...] wir kennen Das, was er meint ganz ebenso genau wie er und wie jeder Mensch, der einiger Maaßen fähig ist, sich in sich selbst und in die Natur zu versenken. Das ist aber jenes, von ihm mißkannte Gefühl, jener unsagbare und unmittelbare Kern des eigenen Ich, in dem alles Das mündet, was auf der Peripherie, d.i. im abstracten Intellecte, verschieden ist.⁴⁷

Mais Liebmann ne s'arrête pas ici; dans l'exposition de Schopenhauer il reprend le vieux thème de la *dette intellectuelle* de Schopenhauer envers Schelling; il retrace les passages dans lesquels Schelling formule la notion de Volonté, incluant le fameux passage des *Recherches* de 1809⁴⁸, et reproche explicitement à Schopenhauer de ne pas avoir reconnu sa dette:

Wenn man aber über Das, was man selbst für die Hauptidee seiner Lehre angibt, mit einem früheren Philosophen, den man sehr gut kennt, so augenscheinlich einverstanden ist, wie Schopenhauer [...] mit Schelling, dann ist es von der Redlichkeit, oder doch der Bescheidenheit geboten, dies einzugestehen [...]Und wie thut er es? Er nennt die von Schelling ausdrücklich, von Fichte nur nicht geradezu ausgesprochene Hauptidee seiner Philosophie, „einen bloßen Vorspuk seiner Lehre“ und ruft ihnen entgegen: „Pereant, qui ante nos nostra dixerunt“. In der That eine eigentümliche Art von Entschuldigung!⁴⁹

Si l'on veut maintenant faire une synthèse de l'écrit de Liebmann, on peut détacher les points suivants:

- Au delà des tons polémiques, le texte de Liebmann ne peut pas être réduit à un *pamphlet*. Il développe une lecture très (peut être *trop*) puissante, aussi bien de Kant que de la philosophie qui lui est postérieure. Cette lecture permet à Liebmann de placer une série d'auteurs très différents entre eux, Schelling et Schopenhauer inclus, à l'intérieur d'une même perspective, qui se laisse définir, plus que comme *épigonalité*, comme *trahison* de la pensée kantienne.
- Cette perspective permet à Liebmann de lire la philosophie de Schopenhauer comme un des courants post-kantiens, en particulier le courant opposé à l'hégélianisme. Cette lecture sera reprise par von Hartmann et par d'autres auteurs néo-kantiens ; mais sera destinée à disparaître, quand

[...]doit être considéré comme essence et fondement aussi bien de la conscience empirique du sujet donné, que de l'objet [...]Faudra-t-il clairement un organe spirituel particulier pour la reconnaissance de ce "En soi," antérieur à l'intelligence, dont la possession est réservée seulement à des esprits privilégiés, comme Schelling, [...] cet extraordinaire organe spirituel, cet œil suprasensible de la philosophie transcendante c'est : l'intuition intellectuelle ».

⁴⁷ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, 191, 199. Traduction: « Ma volonté doit être la « chose en soi », dont le "Phénomène" c'est moi (aussi bien mon corps que mon esprit). Mais cela devrait être, une volonté sans motif, sans intellect, c'est-à-dire être une volonté, qui, selon l'usage courant la langue, n'en est point une [...], nous savons ce qu'il entend tout de même, exactement comme lui et comme toute personne capable, dans une certaine mesure, de se plonger en soi-même et dans la nature. Il s'agit là de ce sentiment, méconnu de lui, de cet ineffable et immédiat noyau de son propre moi, dans lequel afflue tout ce qui en périphérie, à savoir dans l'entendement abstrait, est différencié ».

⁴⁸ « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est l'être primordial et c'est à lui seul que reviennent tous les prédicats de ce dernier ; absence de fondement, éternité, indépendance à l'égard du temps, auto-affirmation. Tout l'effort de la philosophie ne vise qu'à trouver cette suprême expression » (Schelling, F.G.W., *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 137 [SW VII, p. 350]). Comme l'on a déjà vu ([Note 34](#)), ce passage est depuis toujours un vrai *hit* propre à la littérature sur Schelling et Schopenhauer. Et il faut reconnaître qu'au moins dans ce cas, les apparences semblent n'être pas totalement fallacieuses.. Toutefois, dans le [Chapitre IV](#), on montrera comment, dans ce cas aussi, le présumé plagiat serait le fruit d'une mécompréhension. A notre avis, dans ce passage Schelling ne parle pas du tout de la volonté, pour ainsi dire, *égoïque*, qui sera le centre du système de Schopenhauer. *La volonté dont il est question dans ce passage de Schelling est à notre avis beaucoup plus proche de la volonté bonne de Kant que de la Volonté de Schopenhauer*. Voir [Chapitre IV, Section B 1.2](#)).

⁴⁹ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, 188-189. Traduction : « mais si sur ce qu'on indique comme idée principale de sa propre doctrine, on est visiblement autant d'accord avec un philosophe précédent, que l'on connaît très bien, comme c'est le cas de Schopenhauer [...] avec Schelling, il est imposé par l'honnêteté, ou au moins par la modestie, de l'admettre [...] Et comment le fait-il? Il définit la formulation, explicite chez Schelling, pas vraiment chez Fichte, de l'idée principale de sa philosophie, comme « une simple anticipation de son enseignement » et crie contre eux: « pereant, qui ante nos nostra dixerunt ». En fait, un étrange type d'excuse ! »

l'interprétation post-hégélienne de Schopenhauer deviendra dominante au moins à partir du début du 20^{ème} siècle.

- En relation à la question des pensées de Schelling et Schopenhauer, Liebmann manque en fait au moins une grande occasion. Toute la thématique de la volonté, que Schelling et Schopenhauer développent à partir d'une source qui est, *pas exclusivement, mais aussi* kantienne, est reconduite à la question de la dette philosophique et du manque d'originalité de Schopenhauer. Ainsi, dans le texte de Liebmann, apparaissent en fait *deux Schelling, presque schizophréniquement divisés* ; le Schelling post-kantien, qui développe la notion de la chose en soi comme absolu, connaissable grâce à l'intuition intellectuelle. Et le Schelling créateur envers Schopenhauer, qui développe une notion de volonté (dont l'origine kantienne ne fait pas l'objet d'une investigation par Liebmann) dont Schopenhauer fait usage, sans l'admettre⁵⁰. Aussi la relation entre les deux auteurs se trouve, de cette façon, développée à deux niveaux, un niveau de fond, presque implicite, dans lequel l'auteur analyse leurs différentes interprétations de la notion kantienne de chose en soi ; et l'autre explicite, qui se réduit à la question, usée mais toujours commode, de la priorité des notions de Schelling sur celles de Schopenhauer.

4. Les études de E. von Hartmann

E. von Hartmann est connu surtout pour son œuvre *Philosophie des Unbewusstens*, publiée en 1869 et qui a connu un succès significatif. Son œuvre, tombée quasiment dans l'oubli au cours du 20^{ème} siècle, jouit aujourd'hui d'un retour d'intérêt partiel. En tout cas, et c'est ce qui est pertinent ici, il a été un fin connaisseur de l'histoire de la philosophie, et en particulier de l'idéalisme allemand ; son étude *Schellings philosophisches System* publié en 1897, a reçu l'appréciation explicite de Walter Schulz⁵¹, un des protagonistes de la *Schelling Renaissance* du siècle dernier. Le premier écrit dans lequel E. von Hartmann s'occupe directement de Schelling et Schopenhauer a été publié en 1869, avec pour titre *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Le contenu de ce texte a été ensuite publié quelques années après (en 1876, avec quelques petites différences) dans le dernier chapitre du texte *Das Philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*. Les deux titres mentionnés constituent déjà une sorte de déclaration programmatique ; la première thèse de von Hartmann, pas particulièrement intéressante en soi, c'est que Hegel, Schopenhauer et Schelling constituent les trois points non dépassés de la pensée du 19^{ème} siècle. La deuxième thèse, beaucoup plus fertile celle-ci, voit dans la pensée du dernier Schelling la synthèse de Hegel et Schopenhauer. Par là, Hartmann a deux mérites ; celui d'être le premier à porter l'attention sur la dernière production de Schelling d'un point de vue purement philosophique et celui d'invertir une relation, celle entre Schopenhauer et Schelling, qui avait toujours vu (et continue à voir) le deuxième comme l'inspirateur du premier⁵². La fertilité de cette position consiste dans le fait que la pensée du *dernier* Schelling se

⁵⁰ Ce double Schelling se reflète en réalité dans les périodes différentes de sa production qui sont prises en considération; celui de la philosophie de l'identité d'un côté, et celui de la *Philosophie de la liberté* de l'autre. L'occasion manquée réside dans ce sens aussi dans le fait que, à notre avis, le Schelling qui est le plus authentiquement post-kantien est le deuxième, celui qui, ici, est considéré *seulement* comme le précurseur de Schopenhauer ; c'est dans la reprise du thème kantien du mal radical, et par là, de la distinction entre empirique et intelligible, que l'héritage kantien, *exactement sur la question de la chose en soi*, devient décisif dans la pensée de Schelling.

⁵¹ « Das letztgenannte Werk zählt zu einem der besten der Schelling-Literatur. Obwohl Eduard von Hartmann Schelling ständig zustimmend oder ablehnend auf seine Philosophie der Unbewußten bezieht, vermag er die Problematik Schellings durch Heranziehung der wesentlichen Stellen lehrreich aufzuzeigen » (Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, W. Kohlhammer Verlag, 1955, p. 15-16). Traduction: « Ce dernier ouvrage est l'un des meilleurs de la littérature sur Schelling. Bien que Eduard von Hartmann pose continuellement Schelling en accord ou en opposition à sa philosophie de l'inconscient, il est capable de montrer de façon instructive la problématique de Schelling en rapprochant les passages principaux ».

⁵² Cette postérité de Schopenhauer sur Schelling, encore justifiable si l'on se réfère au Schelling des écrits de jeunesse et

meut certainement dans un contexte qui est *déjà* post-hégélien⁵³, et par là, doit se considérer postérieure à Schopenhauer, qui, dans ses dernières oeuvres aussi, reste fidèle au système du *Monde*, œuvre publiée dans un contexte qui n'est *pas encore* post-hégélien. Sa limite est celle purement historico-philosophique : on ne sait pas si Schelling connaissait Schopenhauer ; dans ses œuvres en tout cas, il n'est jamais cité (voir [Note 15](#))

Passons au texte. Le point de départ de Hartmann est la considération de Kant comme l'initiateur d'une nouvelle époque dans le développement de la philosophie allemande. Il est d'autre part bien conscient que les pensées qui se sont développées après Kant, *in primis* celle de Hegel, Schopenhauer et du dernier Schelling, sont des pensées qui sortent du kantisme même, et pas seulement en vertu d'une mécompréhension de cette dernière ; et que donc la thèse avancée par Liebmann en 1865, synthétisée (et aussi banalisée) dans la sentence *zurück zu Kant*, est insoutenable.

Charakteristisch für Kant's Stellung in der Geschichte der Philosophie ist jedenfalls schon der Umstand, dass alle späteren selbstständigen Denker ihn nur als Ausgangspunkt weiterer nothwendiger Entwicklung verehrt haben, und dass es den unproductiven Köpfen der dürftigsten Art überlassen blieb, die Kant'sche Philosophie als das wahre, in der Hauptsache unübertreffliche und nie in den nebensächlichen Punkten der Modification bedürftige System anzupreisen.⁵⁴

En fait, la perspective de Hartmann s'avère presque être opposée à celle de Liebmann. L'attaque contre sa perspective néo-kantienne se développe en deux passages ; le premier affirme que ce qui mérite d'être développé dans la philosophie de Kant n'est ni sa théorie de la connaissance (qui pour Liebmann constitue le vrai trésor caché du kantisme), ni sa fondation de la morale, mais ce sont *exactement ces parties de sa philosophie théorétique qui, plus ou moins explicitement, sont en opposition avec son « épistémologie », qui en soi est fausse.*

So kann der auf die praktischen Postulate gestützten Metaphysik Kant's weder in historischer noch in sachlicher Beziehung ein tieferer Werth zuerkannt werden. Einen wichtigen Werth und eine fortzeugende Fruchtbarkeit haben im Gegentheil gerade jene metaphysischen Andeutungen Kant's erwiesen, welche auf theoretischem Grunde im Widerspruch mit den Verboten seiner falschen Erkenntnistheorie erwachsen sind.⁵⁵

Dans les pages suivantes, Hartmann va spécifier quel est exactement cet héritage kantien, développé à son plus haut degré par Hegel, Schelling et Schopenhauer, qui exactement en vertu de ce développement sont classés comme les trois maîtres de la philosophie allemande. Cet héritage réside exactement dans ce que, selon les mots de Liebmann, a été *der Hauptfehler Kants*, à savoir la notion de *chose en soi*. Hartmann va être plus précis ; il affirme *avant tout* que Kant, même en distinguant

médiane, devient à notre avis insoutenable quand on prend en considération le dernier Schelling. Comme on verra, Lukacs dans son texte concentre aussi son attention au dernier Schelling, ce qui ne l'empêche pas de placer Schelling, dans sa propre *histoire de l'irrationalisme*, avant Schopenhauer. Ce déplacement, plus que tout autre chose, montre à notre avis comment dans ce texte les thèses de Lukacs se superposent à la pensée des auteurs. Ce qui se comprend en considérant que pour Lukacs ses thèses, qui sont les thèses du matérialisme dialectique, constituent le mouvement réel de la pensée.

⁵³ Ce n'est pas une question seulement chronologique mais aussi théorétique. Le dernier Schelling dessine sa pensée à partir d'un développement qui avait commencé au moins en 1804, mais aussi sur la base d'un bilan de l'hégélianisme, bilan qui court au travers de toutes ses dernières œuvres, et qui est explicite (entre autres) dans les leçons de Munich et dans l'Introduction de Berlin. Ce point est fondamental pour comprendre la différence du post-hégélianisme du dernier Schelling, absolument légitime, avec celui de Schopenhauer, beaucoup plus douteux ; Schopenhauer, dans ses attaques contre Hegel, se posait face à lui comme un adversaire, avec un ton et des contenus qui ne trahissent jamais le sens de la *distance* qui au contraire se retrouve dans les écrits du dernier Schelling. Voir aussi [Notes 22 et 26](#).

⁵⁴ Hartmann, E. von: *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*, Carl Duncker's Verlag, 1876, p. 13. Traduction: « Caractéristique pour la position de Kant dans l'histoire de la philosophie est le fait que tous les penseurs originaux successifs l'ont apprécié seulement en tant que point de départ du nécessaire développement ultérieur et qu'aux cerveaux non productifs et de la nature la plus insuffisante est restée l'appréciation de la philosophie kantienne comme le vrai Système, dans l'essentiel indépassable, et non besogneux, d'aucune modification dans les points accessoires »

⁵⁵ Hartmann, E. von: *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*, Carl Duncker's Verlag, 1876. P. 15. Traduction: « Ainsi, à la métaphysique de Kant fondée sur les postulats pratiques, on ne peut pas reconnaître un sens plus profond, en perspective ni historique, ni théorétique. Une importante valeur et fécondité ont exactement montré, au contraire, ces allusions métaphysiques de Kant, qui se sont développées sur un fondement théorétique en contradiction avec les interdictions de sa fausse épistémologie ».

une *chose en soi* d'un *moi en soi*, en tant que corrélats négatifs des deux mondes phénoménaux, ceux du sens externe et du sens interne, a soupçonné que, pris positivement, ces deux *en soi* en réalité coïncident. Ensuite, il affirme que c'est le développement de ce soupçon qui constitue le noyau de la philosophie de l'identité, dans laquelle entrent les trois philosophes, mais avec des modalités différentes : Hegel en privilégiant le côté idéal, à savoir en identifiant l'identité de sujet et objet avec le concept ; Schopenhauer en privilégiant le côté réel, à savoir en faisant de la notion de volonté l'identité même de sujet et d'objet⁵⁶. Seul Schelling a été capable de maintenir, dans sa notion d'identité, les deux côtés de l'en soi kantien, l'idéal et le réel.

Dem subjektiven Idealismus Kant's galten das transcendente Object und das transcendente Subject beide nur als negative Grenzbegriffe des Denkens[...] dies hinderte hin jedoch nicht, die Vermuthung auszusprechen, dass das Ding an sich und das Ich an sich möglicherweise ihrem Wesen nach identisch sein könnten [...] Hegel bestimmte das im Ding an sich und Ich an sich identische Moment formell als die Vernunft oder das Logische, materiell als die Idee oder den Begriff; Schopenhauer bezeichnete es dagegen als den Willen. Der erstere verlor hierbei das Moment der Realität aus den Augen und der Unterschied des Seins und Denkens zerrann ihm in deren absoluter Identität; der letztere erfasste zwar das reale Moment des Willens oder der Kraft[...] aber er büsste jeden abgebbaren Inhalt des Dinges an sich und des Ich an sich bei dieser leeren Formalbestimmung ein [...] Erst Schelling in seiner letzten Philosophie fasste beide Seiten [...] in ein Princip zusammen, und erhob damit die Identitätsphilosophie zu ihrer höchsten Stufe, auf welcher ebenso wohl die Identität als der Unterschied zwischen Denken und Sein zu ihrem Rechte gelangt.⁵⁷

Mais ce n'est pas tout. Ce qui fait de Schelling une sorte de synthèse de l'opposition entre Hegel et Schopenhauer⁵⁸ n'est pas seulement la juxtaposition de l'idéal et du réel dans l'identité ; c'est le fait que grâce à cette présence des deux éléments Schelling réussit à rendre pensable le développement réel, enfin réussit à penser l'histoire. C'est ici que la perspective de Hartmann devient intéressante, en ce sens qu'elle montre une assimilation de la dernière pensée de Schelling dans ses éléments les plus spécifiquement théorétiques, au-delà de l'apparence théosophico- théologique dont ils sont revêtus⁵⁹.

⁵⁶ Cette caractérisation des philosophies de Hegel et Schopenhauer comme les deux côtés opposés du post-kantisme avait déjà été formulée par Liebmann en 1865 (voir Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865, p. 203).

⁵⁷ Hartmann, E. von: *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*, Carl Duncker's Verlag, 1876, p. 17. Traduction: « Pour l'idéalisme subjectif de Kant l'Objet transcendantal et le Sujet transcendantal valaient seulement comme concepts-limites négatifs [...] ce qui ne l'a pas empêché de prononcer le soupçon que la chose en soi et le moi en soi pourraient peut-être être identiques par leur essence [...] Hegel désigna le moment formel identique dans la chose en soi et le Moi en soi comme la Raison ou la Logique, celui matériel comme l'Idee ou le Concept ; par contre, Schopenhauer le désigna comme la Volonté. Le premier a perdu de vue ici le moment de la réalité et la différence entre être et pensée se fonda pour lui dans l'identité absolue ; le dernier saisit bien le moment réel de la volonté ou la force [...] mais il perdit ce contenu partageable de la Chose en soi et du Moi dans cette vide détermination formelle [...] seul Schelling, dans sa dernière philosophie a réuni les deux côtés [...] dans un principe, et par là, éleva la philosophie de l'identité à son plus haut niveau, dans lequel aussi bien l'identité que la différence entre pensée et être parvinrent à leur droits ».

⁵⁸ Dans l'écrit de 1869, Hartmann souligne la complémentarité des deux philosophes de la manière suivante: „Beide schliessen eben einander aus, jedem hört das Verständnis da auf, wo die Grenze des Gebiets des Andern anfängt, so dass jeder für den Andern von unverständlichen Dingen in einer unverständlichen Sprache spricht.“ (Hartmann, E.: *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Otto Loewenstein, 1869, p. 3). Traduction: «Les deux s'excluent mutuellement, chacun arrête sa compréhension là où commence la limite du domaine de l'autre, de même que chacun parle de choses incompréhensibles dans une langue incompréhensible pour l'autre».

⁵⁹ « Man muss sich nur ein und für allemal mit dem Gedanken vertraut machen, dass die gesamte „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ werthlose Residuen antiquirter Zeitströmungen sind [...] und dass es sich allein darum handeln kann, aus dieser mythologischen und theosophischen Spreu die sparsamen Weizenkörner herauszusuchen, welche es dem Eigensinn einer erschöpften und alternden Produktionskraft in dieselben zu verstecken beliebt hat“ (Hartmann, E. von: *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*, Carl Duncker's Verlag, 1876, p. 120). Traduction: «Il faut une fois pour toutes s'habituer à l'idée que toute « la Philosophie de la Mythologie » et la « Philosophie de la Révélation » sont des résidus sans valeur de tendances anciennes [...] et qu'il s'agit seulement de séparer de ces vraies mythologiques et théosophiques les précieux grains de blé, que l'obstination d'une force créatrice vieille et épuisée s'est réjouie de cacher dans celles-ci ». Le mérite de Hartmann est difficilement surestimable. Il a clairement su distinguer entre le noyau spéculatif et les vestiges théologiques des derniers écrits de Schelling, et par là comprendre très clairement la modernité et la radicalité de sa critique envers Hegel. Il faut aussi dire qu'aujourd'hui aussi le côté théologique et mythologique de l'œuvre du dernier Schelling a été réévalué, en particulier sa notion de *tautégorie*. Mais tout cela dans ce contexte n'est pas significatif. Ce qui est significatif, au contraire, c'est qu'après un peu moins d'un siècle un philosophe d'incroyable talent et connaissance comme Lukacs a en fait ignoré les recommandations méthodologiques de Hartmann dans l'évaluation des dernières œuvres de Schelling.

Hartmann démontre avoir compris la critique capitale du dernier Schelling à la philosophie hégélienne, à savoir celle d'avoir fourni seulement une apparence de pensée du développement ; les métaphores biologiques utilisées en abondance par Hegel cachent en réalité une philosophie qui est incapable de penser la vie, en tant qu'incapable de penser un développement réel :

Genauer besehen ist die logische Entwicklung bei Hegel nur im Kopfe des Philosophen [...] in Wahrheit aber stellt die logische Entwicklung nur das ewige logische Verhältniss der Momente der Idee dar, denen es niemals eingefallen ist, sich auseinander zu entwickeln, weil die von Ewigkeit zu Ewigkeit neben oder vielmehr in einander zugleich sind [...] Dieser Process hat kein Ziel, das er nicht ebensowohl in jedem Moment schon erreicht hätte.⁶⁰

De l'autre côté, Schopenhauer a été incapable de penser l'histoire pour des raisons opposées à celles de Hegel ; son principe métaphysique, la volonté, est par définition aveugle, sans but, en tant que tous les buts idéels qu'il se pose sont seulement des apparences phénoménales d'une dynamique qui en soi n'a rien de conceptuel ou d'idéal. Dans ce cas Hartmann ne découvre rien de nouveau :

Aber wichtiger ist, dass Schopenhauer's Weltanschauung gänzlich unhistorisch ist, die Schelling's dagegen durch und durch historisch ist. Schopenhauer's blindem, durch keine metaphysische Idee erleuchtendem und geleitetem Princip ist keine Entwicklung möglich. Ihm ist der Weltprocess ein sinnlos wüstes treiben, ein Kreislauf auf feurigen Kohlen, der nie zu einem Ziele führen kann, weil seine Formen sich ewig wiederholen, wie die Figuren der Harlekinade, und aus dem nur das Individuum seitwärts herauspringen kann.⁶¹

Le résultat spéculatif de la synthèse schellingienne entre Schopenhauer et Hegel est donc la possibilité de rendre pensable un développement réel, vivant, et non pas purement logique en fournissant les catégories pour penser l'histoire dans son mouvement réel.

Schelling's sämtliche Systeme ruhen hingegen auf dem Begriff der Entwicklung; nur ist diese Entwicklung in seinen früheren Systemen und ebenso bei Hegel eine bloss logische, d.h. ewige; erst in der positiven Philosophie wird sie eine reale, historische. Die Aufnahme der logischen Idee als Princip rettet der positiven Philosophie den Begriff der Entwicklung die Aufnahme des Willens als Princip stellt erst die Entwicklung auf realen Boden und macht sie zur historischen.⁶²

On peut résumer le contenu et la valeur des écrits de Hartmann en trois points:

- Le premier point est relatif à la lecture de Schelling donnée par Hartmann. Il faut reconnaître à Hartmann non seulement un mérite bibliographique, celui d'avoir compris mieux et avant d'autres la modernité et la significativité de la pensée du dernier Schelling ; mais aussi d'avoir donné une interprétation qui, dans ses connotations fondamentales, est valide encore aujourd'hui.

⁶⁰ Hartmann, E. von: *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*, Carl Duncker's Verlag, 1876, p. 151. Traduction : « A mieux y regarder, le développement logique chez Hegel est seulement dans la tête du philosophe [...] mais en réalité, le développement logique expose seulement l'éternelle relation logique des moments de l'idée, qui n'ont jamais eu l'idée de se développer l'un de l'autre, parce que, d'une éternité à l'autre, ils sont à la fois l'un à côté de l'autre, ou mieux l'un dans l'autre [...] Ce processus n'a pas de but, qu'il n'a pas déjà aussi bien atteint à n'importe quel moment ».

⁶¹ Hartmann, E. von: *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*, Carl Duncker's Verlag, 1876, p. 150. Traduction. « Mais plus important est le fait, que la vision du monde de Schopenhauer est complètement *non historique*, celle de Schelling par contre, définitivement historique. Le principe aveugle de Schopenhauer, qu'aucune Idée métaphysique n'illumine et ne guide, n'a pas de développement possible. Pour lui, le processus du monde est une agitation aride et dépourvue de sens, une course en rond sur des charbons ardents, qui ne peut jamais mener à un objectif, parce que ses formes se répètent indéfiniment, comme les personnages de l'Arlequinade, et duquel seulement l'individu peut sortir latéralement ».

⁶² Hartmann, E. von: *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*, Carl Duncker's Verlag, 1876, p. 150. Traduction : « En revanche, tous les systèmes de Schelling reposent sur le concept de développement, mais ce développement, dans ses systèmes de jeunesse, aussi bien que chez Hegel, est seulement logique, c'est-à-dire éternel ; il devient réel, historique seulement dans la philosophie positive. L'assimilation de l'Idée logique comme principe sauvegarde le concept de développement dans la philosophie positive, mais seule l'assimilation de la volonté comme principe pose le développement sur une base réelle et en fait un développement historique ».

L'insistance sur la différence entre l'idée hégélienne et schellingienne de développement (et d'histoire) est un point qui représente encore aujourd'hui un axe important de l'interprétation du dernier Schelling⁶³ : Hartmann a compris et exposé clairement ce point une vingtaine d'années après la mort de Schelling.

- Le deuxième point que l'on veut souligner est celui remarqué par Berg dans son étude, relatif à la lecture de *Schopenhauer* donnée par Hartmann :

Trotz seiner schematisierenden Interpretation muß man Hartmann zu Gute halten, daß er zu den wenigen Philosophen zählt, die die verhärteten Fronten zwischen dem Deutschen Idealismus einerseits und Schopenhauer andererseits auflösen. Hartmann erkennt, daß Schopenhauer mit Schelling und Hegel die Transzendentalphilosophie Kants durch eine monistische Metaphysik zu vollenden versucht.⁶⁴

Or, ici il faut préciser ; l'opposition Schopenhauer –idéalisme est une opposition qui, au niveau bibliographique, est certainement initiée par l'appréciation de Nietzsche, comme Berg l'avait déjà noté (voir [Note 18](#)) ; toutefois, cette lecture devient dominante seulement plus tard. Quatre années avant la publication de la première étude de von Hartmann sur Schelling et Schopenhauer, Liebmann avait publié son *manifeste néo-kantien*, dans lequel Schopenhauer est lu dans la même perspective que celle indiquée par Berg, comme un post-kantien qui, comme Hegel et Schelling (et bien d'autres) veut compléter, ou améliorer (pour Liebmann sans succès) l'héritage kantien. Dans les mêmes années, Dilthey fait encore montre de son appartenance aux philosophes qui lisent le système de Schopenhauer comme un des systèmes sortis du kantisme⁶⁵. En réalité, l'image du Schopenhauer post-idéaliste, du Schopenhauer qui, au lieu de développer Kant, anticipe Nietzsche et Freud, s'est imposée définitivement pendant le 20^{ème} siècle. *En fait, l'opposition Schopenhauer-idéalisme a été en grande partie le résultat du développement de pensées qui se proclamaient post-hégéliennes, et qui, en même temps, s'inspiraient de Schopenhauer.* Donc s'il y a un mérite de von Hartmann ce n'est pas celui d'avoir *affaibli des barrières* entre Schopenhauer et l'idéalisme, mais plutôt d'avoir analysé un héritage commun avec les idéalistes, l'héritage kantien, qui jusqu'à ce moment avait souvent été affirmé, mais presque jamais vraiment approfondi (Voir aussi [Note 19](#)).

- Dans le troisième point, nous voulons nous focaliser sur le domaine qui nous intéresse le plus, celui des relations entre Schelling et Schopenhauer. Ici aussi Hartmann a un mérite, celui d'avoir pour la première fois essayé de lire la possible relation entre Schelling et Schopenhauer d'une façon théorétique, avec une approche qui ne fut pas seulement celle de l'accusation de plagiat, ou de manque d'originalité. Dans cette approche, Hartmann fait une opération à la fois intéressante et datée : il construit un schéma d'opposition, dont la matrice est à reconnaître comme fondamentalement hégélienne, celui de l'opposition entre idéal et réel, opposition issue de la philosophie kantienne, qui lui permet de construire une ligne de développement, dans laquelle le dernier Schelling synthétise deux positions opposées, celle de Hegel et Schopenhauer. Cette lecture est restée fondamentalement isolée ; ce qui n'est pas un argument contre elle ou en sa

⁶³ Entre autres, on peut voir à cet égard l'article de G. Bensussan, *Commencement et différence dans la pensée schellingienne de l'histoire*, in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* n. 15, Automne 2003, et le texte de A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt a. M. 1996.

⁶⁴ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 16. Traduction: « Malgré son interprétation schématique, il faut concéder à Hartmann qu'il compte parmi les rares philosophes qui diluent les fronts durcis entre l'Idéalisme Allemand d'un côté et Schopenhauer de l'autre. Hartmann reconnaît que Schopenhauer, avec Schelling et Hegel essaie de compléter la philosophie transcendante de Kant par une métaphysique moniste ».

⁶⁵ Dans le *Nachlass*, Dilthey catalogue le système de Schopenhauer comme une de trois pensées de la totalité (les deux autres sont celles de Hegel et Schleiermacher) qui se développent après le kantisme. Dans ces pages, entre autres, Dilthey confirme l'enracinement de Schopenhauer dans la philosophie de Schelling, en particulier ce qu'il a exprimé dans les écrits de 1801 à 1809 (philosophie de l'identité et de la liberté). Voir : Dilthey, W. , *Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels*, in *GS IV*, p. 259-264.

faveur. Ce que l'on veut noter est la faiblesse de cette lecture, qui serait soutenable au niveau historico-philosophique seulement si on pouvait documenter une réception de Schopenhauer par Schelling, ce qui n'est pas le cas. Si Schelling se montre capable de faire coexister dans son système l'idéal et le réel, ce n'est pas en vertu d'une réception des pensées de Hegel et de Schopenhauer, mais plutôt, du moins c'est la thèse que l'on développera dans la dernière partie du travail, en vertu d'une capacité de rester fidèle, bien plus qu'eux, à la complexité de l'héritage kantien. L'argument que l'on peut et que l'on doit donc opposer à Hartmann est avant tout que *Schelling n'a pas eu besoin d'attendre la publication du Monde pour découvrir le principe réel comme opposé au principe idéal, et capable de rendre pensable par son interaction avec celui-ci un développement réel*. Ce principe, Schelling l'avait, explicitement découvert en 1804, dans son écrit *Philosophie et Religion*. En tout cas, une réflexion schellingienne sur l'œuvre schopenhauerienne n'est documentée d'aucune façon. D'autre part, il ne devait pas attendre Hegel pour découvrir la notion de développement logique, qu'il développe déjà dans le *système de l'idéalisme transcendantal*. *La sortie de Schelling de l'hégélianisme en réalité avait déjà commencé avant la publication de la Phénoménologie de l'Esprit, et il s'agissait bien plus que d'une sortie de Hegel, d'une prise de distance par rapport aux positions qu'il avait développé dans ses écrits précédents*. S'il est vrai que le dernier Schelling est post-hégélien, en ce sens qu'il développe un vrai bilan et une critique de la philosophie hégélienne, il faut être prêt à admettre que le Schelling de 1804 était déjà *extra hégélien*. *En fait, si on prend au sérieux la critique du dernier Schelling envers Hegel, il faut être prêt à opérer, comme par réflexe, une sorte de déconstruction de l'idéalisme, et à démonter ce récit rassurant qui avait été exposé pour la première fois par Hegel dans son Histoire de la philosophie, et qui nous a accompagné pendant ces deux siècles ; celui des trois grands frères de l'idéalisme allemand*. Ce n'est ici le lieu ni pour essayer, ni pour commencer cette déconstruction. Ce que l'on veut faire, et que l'on fera dans ce travail, c'est essayer de repenser les relations de Schopenhauer avec *un de ces grands frères*. Probablement le moins idéaliste de tous.

5. L'influence de Liebmann en France – l'étude de Ducros sur Schopenhauer

On a beaucoup écrit sur Schopenhauer ; on n'a pas, même en Allemagne, recherché les origines de sa métaphysique [...] Pour vérifier [...] si la métaphysique de Schopenhauer est aussi originale qu'il affecte de le croire lui-même, nous aurons à étudier le rôle très important qu'a joué dans les systèmes de Kant, de Fichte et de Schelling, la volonté considérée comme chose en soi. Cette étude sur l'origine de la métaphysique schopenhauerienne est donc [...] une histoire de la chose en soi, ou plus exactement encore, de la volonté en soi, de Kant à Schopenhauer.⁶⁶

L'étude de Louis Ducros sur la philosophie de Schopenhauer s'ouvre avec cette déclaration programmatique, qui montre immédiatement l'influence de l'approche de Liebmann. Même s'il n'est pas mentionné explicitement dans ce début (en fait il est un exemple de ceux qui *ont recherché l'origine de la métaphysique de Schopenhauer*), il est dans la suite de l'étude cité à maintes reprises ; on ne peut donc pas faire à Ducros le reproche qu'il fera à Schopenhauer, à savoir celui d'avoir repris des notions d'auteurs dont il n'a pas ensuite reconnu l'importance pour son œuvre. On va détacher de ce livre de Ducros quatre thèses qui nous intéressent dans ce contexte :

Avant tout, la spécificité du système de Schopenhauer, celle de partir non pas de l'unité, mais de la dualité, celle de phénomène et chose en soi et du sujet et de l'objet, dualité qui n'est pas déduite, mais au contraire acceptée comme donnée primaire, constitue en même temps son *détachement* de l'idéalisme (qui avait maintenu chez Schelling comme chez Hegel, l'ambition fichtéenne de la

⁶⁶ Ducros, L.: *Schopenhauer – Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 7.

Wissenschaftslehre de déduire la dualité kantienne de l'unité) et sa *mécompréhension* du kantisme. En fait la spécificité du kantisme ne réside pas, comme le croit Schopenhauer, dans la distinction entre chose en soi et phénomène, mais dans la découverte d'une méthode qui lui permet de synthétiser phénoménalisme et réalisme. Le critère de réalité n'est plus, chez Kant, la supposée fidélité à une réalité indépendante du sujet, mais la détermination de structures formelles de l'expérience qui sont extra-individuelles, telles qu'elles sont à priori. La connaissance n'est plus *miroir de la nature*, mais structuration du contenu sensible par les formes a priori de la connaissance. Cette sorte de *marginalisation* de la question de la chose en soi dans le système de Kant, comme sorte de corps étranger, montre encore *l'influence néo-kantienne de Liebmann*.

« Le plus grand service que Kant a rendu à la philosophie, dit Schopenhauer, c'est d'avoir séparé le phénomène de la chose en soi ». C'est se méprendre absolument sur le but et la portée de la révolution kantienne que de la juger ainsi ; le kantisme resterait ce qu'il est si on en retranchait la distinction du phénomène et de la chose en soi. Car cette distinction ne lui est pas essentielle, elle n'a même fait [...] qu'ajouter au système une erreur qui a été de plus fatale à Kant et à ses successeurs[...] Le résultat principal, et vraiment nouveau de cette méthode, de cet examen critique, c'est d'avoir fondu en un système indissoluble deux doctrines qui d'ordinaire s'opposaient l'une à l'autre [...] Kant a réconcilié ces deux ennemis éternels, le phénoménisme et le rationalisme, et son système c'est, à cause de cela, un phénoménisme rationaliste ; on pourrait l'appeler également une métaphysique de l'expérience.⁶⁷

En deuxième lieu, ce que Schopenhauer hérita du kantisme c'est l'identification du suprasensible avec la liberté. Il n'y a pas de liberté dans le monde des phénomènes, et par là dans le temps. Ce point est capital, et sera important aussi dans la suite de l'étude ; parce que chez Kant suprasensible signifie, *non seulement, mais également* extratemporel. Le temps, pour Kant comme pour Schopenhauer, *c'est l'incarnation de la nécessité*.

C'est dans la région du suprasensible en effet que nous devons maintenant rechercher la liberté telle que l'entendent Kant et Schopenhauer [...] La raison déterminante pour laquelle Kant affirme l'existence de la chose en soi, il faut la chercher dans sa morale : comment l'homme devrait-il (Sollen) s'il ne pouvait pas (Können), s'il n'était pas libre de faire ou de ne pas faire [...] dans la série continue des phénomènes, il n'y a aucune place pour la liberté [...] il faut lui trouver une place ailleurs que dans le monde phénoménal [...] c'est en effet la conviction de notre liberté qui *réalise* le concept, jusque-là purement théorique, de la chose en soi.⁶⁸

Or, ici il faut préciser ; Schopenhauer reprend l'identification de liberté et chose en soi, mais pas le rattachement à la loi morale. Toutefois, si le suprasensible de Schopenhauer ne peut pas être identifié avec la loi morale, qui dans la perspective schopenhauerienne reste un pur phénomène de la volonté, tout comme le langage (et avec lui la raison) reste toujours rattaché à la sensibilité⁶⁹ il est néanmoins extratemporel ; et c'est cette même extra temporalité qui est rattachée à la liberté. Pour anticiper ce que l'on démontrera plus loin ([Chapitre III, Section D](#)), on peut dire que dans le système de Schopenhauer la contemplation artistique puis l'ascèse métaphysique, remplacent ce qu'est la loi morale de Kant ; à savoir la capacité *d'émanciper l'homme de la chaîne causale, qui se déroule dans le temps. Le hors temps de Schopenhauer est contemplatif, pas pratique*⁷⁰ ; il reste tout de même le

⁶⁷ Ducros, L.: *Schopenhauer – Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 70-71.

⁶⁸ Ducros, L.: *Schopenhauer – Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 90-92.

⁶⁹ Comme on le verra, Schopenhauer dans sa pensée fait œuvre de restauration d'un concept de raison pré kantienne. Cette restauration coïncide avec la méconnaissance du rôle du langage dans la structuration du domaine catégoriel ; Schopenhauer est *le philosophe de l'intuition*, pas seulement dans le sens romantique, mais dans un sens tout nouveau ; certainement influencé par ses études sur la vue et les couleurs, Schopenhauer affirme que les formes à priori sont déjà incluses dans la sensibilité, qui modifie et structure la perception *avant* l'intervention de la pensée. La question de la déduction transcendantale chez Schopenhauer devient la question de l'intellectualisation de la perception par le corps humain ; c'est par le corps même que les structures intellectives entrent dans le donné sensible. Voir sur ce point [Chapitre III, Note 143](#).

⁷⁰ Ce qui n'empêche pas de voir aussi dans cette dimension contemplative un *côté pratique*, à savoir l'émancipation de la chaîne causale. Par ce *rôle émancipateur de l'attitude contemplative*, Schopenhauer se rattache à une tradition, pas seulement

signe distinctif de la liberté, en tant qu'émancipation du temps.

En troisième lieu, aux yeux de Ducros la philosophie Schopenhauer est *débitrice*⁷¹ envers celle de Schelling sur une série de points, qu'on liste ci-après de façon nécessairement synthétique :

- En opposition à l'idéalisme, découverte dans la nature d'un positif, qui ne peut pas être réduit à non-moi et déduit du moi même : au contraire c'est le moi qui est une manifestation de la nature. Par là les deux s'opposent aussi bien à Fichte qu'à Hegel ; ou mieux, *Schopenhauer est à Hegel ce que Schelling fut à Fichte* :

La métaphysique de la nature n'était plus désormais comme une pure dépendance de la science de l'esprit, ainsi au contraire l'esprit, l'esprit conscient tout au moins, entrainé comme élément dans le tout, il n'était qu'une partie, la plus parfaite il est vrai, de l'Universum. Ce point de vue est exactement celui de Schopenhauer, qui fut à Hegel ce que Schelling avait été à Fichte.⁷²

- Doctrine de l'évolution de la nature comme objectivation progressive. Selon Ducros, aussi bien Schopenhauer que Schelling entendent le progrès au sens idéal, presque éternel ; il est clair en ce point qu'ici Ducros se réfère au Schelling d'avant 1809, et certainement pas au dernier Schelling⁷³ :

La philosophie de Schopenhauer est, comme celle de Schelling, un panthéisme du progrès [...] On se rappelle que pour Schelling ce progrès des êtres [...] était une évolution toute idéale. Il en est exactement de même pour Schopenhauer, à qui sa doctrine des idées ou des types éternels des choses interdisait d'adopter l'évolution temporelle de Lamarck.⁷⁴

- Reprise de la doctrine platonicienne des idées dans les deux auteurs, mais qui chez Schelling a une dimension théologique absente chez Schopenhauer :

On a vu ce que Schopenhauer entendait par les idées ; nous trouvons dans le *Système de l'identité* un emprunt du même genre à la philosophie de Platon[...] Il y a d'ailleurs une distinction capitale à faire entre la doctrine de Schelling et celle de Schopenhauer relativement aux idées[...] les puissances de Schelling sont des puissances divines, les idées qu'elles expriment sont les idées de Dieu et la cosmogonie de Schelling tend à devenir de plus en plus un théogonie, tandis que la philosophie de Schopenhauer reste un pur dynamisme, ou si l'on aime mieux, un monisme athée.⁷⁵

- Mépris de l'individualité en faveur de l'espèce :

Relevons une dernière et intéressante analogie entre les deux systèmes, on sait quel mépris la nature de Schopenhauer témoigne à l'individu dont elle ne se sert que pour maintenir l'espèce, seul but digne de son activité. A en écouter Schelling, la nature n'a qu'un seul but, assurer sa vie, la vie de l'ensemble ;

platonique (on pense ici à la notion de détachement de Eckhart, auteur explicitement cité par Schopenhauer). D'autre part, par le rôle émancipateur assigné à l'art, Schopenhauer préfigure toute une série des courants de la philosophie contemporaine. Nietzsche naturellement, mais pas seulement. Voir [Note 27](#).

⁷¹ On utilise ici ce mot fort, parce que le ton de Ducros, dans ce contexte, est le même que tous ceux qui, avant et après lui, ont fait des similitudes entre la pensée de Schopenhauer et celle d'autres auteurs une question de priorité, de manque d'originalité. Voir par exemple le début de page 124 et les dernières lignes du texte de Ducros

⁷² Ducros, L.: *Schopenhauer – Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 138.

⁷³ Comme on a vu ([Note 63](#)), le mérite de von Hartmann est d'avoir reconnu, déjà en 1869 dans la catégorie de *l'historicité*, la rupture fondamentale du dernier Schelling avec le Schelling idéaliste. La catégorie de la *Wirklichkeit*, que Schelling veut récupérer dans la philosophie positive après sa méconnaissance opérée par le système hégélien, est à entendre comme *manifestation du nouveau, existence qui précède toute essence*. Cette catégorie commence déjà à fonctionner historiquement dans le *Freiheitsschrift* de 1809.

⁷⁴ Ducros, L.: *Schopenhauer – Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 142.

⁷⁵ Ducros, L.: *Schopenhauer – Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 143.

elle le fait à l'aide des individus, qui ne vivent pas réellement, mais sont plutôt vécus.⁷⁶

- Structuration de la nature selon trois forces fondamentales : sensibilité, irritabilité, reproduction :

Il y aurait enfin un curieux rapprochement à faire entre les trois forces, qui dans Schelling constituent la vie (sensibilité, irritabilité, reproduction) et les forces absolument analogues qui règnent et se subordonnent l'une à l'autre dans le règne animal d'après Schopenhauer (Sensibilität, Irritabilität, Reproduktion). Comme on voit, les mots mêmes sont identiques.⁷⁷

Enfin l'analogie de base entre les deux auteurs est relative à la notion d'une force primordiale, qui est à la base de la nature même, force qui est identifiée à la *volonté* pour Schopenhauer, tandis que Schelling passe par une série de différentes interprétations, allant du concept plotinien de l'âme du monde, jusqu'à arriver, en 1809, à la formulation du même concept de Schopenhauer, celui de volonté.

La pensée de Schelling a, on le sait, quelque chose de successif, elle est sans cesse en progrès sur elle-même[...] si nous suivons l'évolution de cette pensée, nous trouvons quelle se rapproche de plus en plus d'une métaphysique de la volonté [...] cette tentative même de ramener tout à la volonté, tentative qui semble d'abord toute à fait neuve dans l'histoire de la philosophie allemande, nous la trouvons déjà, non sans doute, avec tous les développements que lui a donnée Schopenhauer, mais pourtant avec ses principaux traits dans la philosophie ou, si l'on aime mieux, les philosophies de Schelling.⁷⁸

Dans les dernières pages, le jugement sur Schopenhauer devient presque une condamnation : il a simplement copié Schelling, sans l'avouer. Sa philosophie, est enfin débitrice non seulement envers Schelling, mais aussi envers Fichte ; *plus qu'une philosophie de l'avenir, il s'agit d'une philosophie du passé.*

Fichte et Schelling avaient été non seulement les continuateurs de Kant, mais aussi successivement les disciples l'un de l'autre. De même Schopenhauer ne fut pas uniquement kantien [...] Les principes essentiels de sa métaphysique de la volonté se trouvent déjà dans Fichte et dans Schelling ; s'il ne les leur a pas empruntés, il les reproduit après eux, ce qui est la même chose pour l'historien de la philosophie. « Je ne suis pas un homme de mon temps, dit-il mélancoliquement dans son livre *La volonté dans la Nature*, je suis un homme de l'avenir ; » à ne considérer que sa métaphysique, il est bien plutôt un homme du passé.⁷⁹

Si l'on a cité presque entièrement ce dernier passage, ce n'est pas seulement en raison de sa nature polémique, mais de *la singularité* du jugement sur Schopenhauer émis par Ducros dans le contexte culturel et philosophique de la France de la fin du siècle, singularité dans laquelle on veut voir ici le *mérite* principal de l'œuvre de Ducros. Plus de dix années après le jugement nietzschéen sur le *caractère inactuel* de la pensée de Schopenhauer, Ducros va chercher les éléments de sa philosophie profondément ancrés non seulement dans le kantisme, mais aussi dans les philosophes idéalistes. Perspective qui, bien que poursuivie avec des modalités parfois plus polémiques qu'analytiques, reste en tout cas une exception significative dans un moment de la réception schopenhauerienne, en Allemagne mais aussi en France, qui voyait en lui l'opposition *par excellence* à la philosophie dominante en Allemagne dans les premières décennies du 19^{ème} siècle⁸⁰. Enfin, Ducros est capable de

⁷⁶ Ducros, L.: *Schopenhauer –Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 143-144.

⁷⁷ Ducros, L.: *Schopenhauer –Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 144.

⁷⁸ Ducros, L.: *Schopenhauer –Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p.147-148.

⁷⁹ Ducros, L.: *Schopenhauer –Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883, p. 148-149.

⁸⁰ Fourcher de Careil, dont le texte sur Schopenhauer et Hegel est la première étude consacrée à Schopenhauer en France, s'exprime de la façon suivante: « Schopenhauer, polémiste éminent, était en avant de son temps et de son pays. Les trois fléaux de l'Allemagne, ils les a vus et dénoncés de 1819, il a consacré sa vie à les combattre [...] Ce triple fléau qu'il dénonçait à l'Allemagne, c'étaient Hegel d'abord, plus les professeurs de philosophie en général, et en particulier les professeurs de philosophie hégélienne, et enfin les démagogues sortis de cette école et qui se sont appelés la jeune Allemagne » (Fourcher de Careil, A. : *Hegel et Schopenhauer*, Librairie Hachette, 1862, p. 148-149).

voir en 1889 en Schopenhauer non pas le prophète de la décadence, du pessimisme, de l'irrationalisme *fin de siècle*, mais substantiellement un philosophe post-kantien, et par cette même raison *un philosophe dont les contenus doivent être analysés principalement en relation aux philosophes qui lui sont contemporains, Schelling et Fichte en tête, plutôt qu'à ceux qui l'ont suivi*. Ce dernier aspect est déjà à notre avis plus que suffisant pour faire de ce texte un passage important dans la bibliographie sur Schelling et Schopenhauer.

6. La dissertation de Mayer sur l'esthétique de Schopenhauer

Cette dissertation publiée à Halle en 1897 est l'unique analyse de la relation de l'esthétique de Schopenhauer avec celle de Schelling. La confrontation entre les deux se développe dans le dernier chapitre. Après une considération sur la commune appartenance à la *Stimmung* romantique⁸¹, l'analyse peut être fixée selon les points suivants :

- Les deux reprennent la notion platonicienne des idées, mais selon deux perspectives différentes ; ontologique chez Schelling, épistémologique chez Schopenhauer. Ici Mayer souligne un point important, que l'on tend parfois à oublier ; pour Schopenhauer les idées sont encore *Erscheinungen*, phénomènes. Que ce point soit effectivement absent chez Schelling, reste au moins à être confirmé (en particulier si l'on considère *Weltalter*) :

Bei beiden ist die Idee allerdings ein Einzelwesen, das unter bestimmten Bedingungen zur Würde eines Ewigen, Allgemeinen gelangt. Aber während sie für Schelling eine und für sich existierende Form des Absoluten, ja realer Götter sind – nämlich das Universum in der Gestalt des Besonderen -, sind sie für Schopenhauer immer nur Erscheinung, nie Ding an sich, nie Absolutes (wenn man das gleichstellen will).⁸²

- Schelling s'intéresse à la *production* artistique, Schopenhauer à sa *réception*. Ce point aussi est important ; même s'il y a une théorie du génie chez Schopenhauer, producteur d'art, son attention est focalisée sur le rôle de l'art du point de vue de sa *réception*.

Umgekehrt ist es Schelling eigentlich vor allem um die Produktion, das Kunstwerk zu thun. Schopenhauer hinwiederum interessiert fast nur das Schöne überhaupt durch den Wert, den es für den ästhetischen Genuss hat. Von diesem finden wir bei Schelling keine Spur.⁸³

- En conséquence, l'importance de l'art pour Schopenhauer est plus *pratique* que *théorique* ; elle réside non pas comme chez Schelling, dans une forme de connaissance supérieure, mais surtout dans la possibilité qu'elle offre à l'homme de se libérer momentanément de la volonté.⁸⁴

⁸¹ Voir Mayer, E. von, *Schopenhauer Aesthetik und ihr Verhaeltnis zu den aesthetischen lehre Kants und Schellings*, Max Niemeyer, 1897, p. 68.

⁸² Mayer, E. von, *Schopenhauer Aesthetik und ihr Verhaeltnis zu den aesthetischen lehre Kants und Schellings*, Max Niemeyer, 1897, p. 70. Traduction: « Dans les deux cas cependant, l'idée est un être singulier, qui sous certaines conditions, aboutit à la dignité d'un être éternel, universel. Mais tandis que pour Schelling elles sont une forme de l'absolu existant pour soi, en fait des dieux réels - à savoir l'univers dans la forme du particulier -, pour Schopenhauer, elles ne sont toujours qu'apparence, jamais chose en soi, jamais Absolu (si l'on veut les assimiler) ».

⁸³ Mayer, E. von, *Schopenhauer Aesthetik und ihr Verhaeltnis zu den aesthetischen lehre Kants und Schellings*, Max Niemeyer, 1897, p. 71. Traduction: « A l'inverse, Schelling a surtout à faire avec la production, avec l'oeuvre d'art. Par contre Schopenhauer s'intéresse au beau presque exclusivement par la valeur qu'il a pour le plaisir esthétique. Nous ne trouvons aucune trace de cela chez Schelling ».

⁸⁴ A notre avis, ce rôle assigné par Schopenhauer à l'art fait de son esthétique un précurseur de la modernité ; on pense ici, pour donner seulement un exemple, à Marcuse. Lukacs, qui lui aussi note cette différence entre les deux esthétiques, voit seulement le côté décadent de l'esthétique schopenhauerienne, et non pas son côté *pratique*. Voir aussi [Note 70.](#)

Gewiss: die intellektuelle Anschauung schneidet den unendlichen Regress ab, und das reine Erkennen ist eine Emanzipation von der endlosen Kette des Satzes vom Grunde. Der Inhalt beider ist die Ideenerkenntnis. Aber jene ist ein theoretisches Prinzip, aus theoretischem Interesse gewonnen und ist ein Organ der fortschreitenden Erkenntnis; dieses ist nur aus praktischem Interesse, aus Gemütsbedürfnis geboren und ist wesentlich Selbstzweck.⁸⁵

7. Les écoles néo-kantiennes: Windelband et Cassirer

Windelband et Cassirer sont les deux représentants des écoles néo-kantiennes de Bade et Marburg respectivement, qui plus que d'autres peuvent mériter l'appellation *d'historiens de la philosophie* (ce qui n'exclut pas du tout qu'ils soient surtout et avant tout des *philosophes*). Ils n'ont pas écrit des études spécifiques sur Schelling et Schopenhauer ; toutefois, ils leur ont consacré des chapitres significatifs dans leurs manuels d'histoire de la philosophie. Outre l'évidente importance des auteurs en question, leur contributions à la bibliographie de Schelling et Schopenhauer sont à citer pour des raisons différentes⁸⁶ : si Cassirer poursuit (avec des contenus évidemment différents) l'approche de Liebmann, à savoir celui de considérer substantiellement Schopenhauer comme un *post-kantien*, Windelband inclut les deux philosophes dans un chapitre de son histoire de la philosophie intitulée *métaphysique de l'Irrationnel*, ouvrant par là une perspective d'analyse nouvelle, qui va, cinquante années plus tard, influencer l'approche de Lukacs (qui le cite explicitement dans *La destruction de la raison*), qui dans ses années de jeunesse avait fréquenté ses Leçons à Heidelberg. Pour des raisons chronologiques, commençons par Windelband.

7.1. Windelband

Windelband, dans son *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, consacre un court chapitre à Schelling et Schopenhauer, intitulé *La métaphysique de l'Irrationnel*. Dans ce chapitre, on affirme les thèses suivantes :

- A partir de 1804 (de l'écrit *Philosophie et Religion*), Schelling, dans l'effort de réaction à la prétention religieuse d'expliquer ce que la philosophie serait incapable d'expliquer, avant tout la question de la venue à l'existence, accepte en fait dans le répertoire conceptuel de la philosophie des catégories théologico –religieuses, en se référant en même temps à la théorie du mal radical de Kant.

Ein Schüler des Identitätssystems, Eschenmayer, zeigte, daß die philosophische Erkenntnis zwar die Vernünftigkeit des Weltinhalts, seine Uebereinstimmung mit der göttlichen Urvernunft aufweisen, daß sie aber nicht zeigen könne, wie dieser Inhalt zu der selbständigen Existenz gelange, die er in den endlichen Dingen der Gottheit gegenüber hat. Hier höre die Philosophie auf und beginne die Religion. Um nun auch dies Gebiet der Philosophie zu retten und die alte Einheit von Religion und Philosophie wiederherzustellen, nimmt Schelling spezifisch religiöse Anschauungen als philosophische Begriffe in

⁸⁵ Mayer, E. von, *Schopenhauer Aesthetik und ihr Verhaeltnis zu den aesthetischen lehre Kants und Schellings*, Max Niemeyer, 1897, p. 71. Traduction: « Certes, l'intuition intellectuelle arrête la régression infinie, et le pur savoir c'est l'émancipation de la chaîne sans fin du principe de raison. Le contenu des deux est la connaissance des Idées. Mais celui-là c'est un principe théorique, saisi sur la base d'un intérêt théorique et c'est un organe du progrès de la connaissance, celui-ci naît sur la base d'un intérêt pratique, d'un besoin de l'esprit, et c'est essentiellement une fin en soi ».

⁸⁶ Que cette lecture radicalement différente de la position de Schopenhauer dans la philosophie allemande du 19^{ème} siècle, et par là de sa relation avec Schelling, puisse être *un effet secondaire* des différences théorétiques de deux écoles est un exercice probablement intéressant, mais que l'on ne peut pas compléter dans ce contexte.

Anspruch und formt sie demgemäß so um, daß sie nach beiden Seiten brauchbar erscheinen: wobei er in ausgiebigstem Maße Kants Religionsphilosophie benutzt.⁸⁷

- Ce processus, qui continue dans les *Recherches* de 1809, entraîne Schelling à considérer enfin la Religion comme le nouvel *organon* de la philosophie, après que dans sa jeunesse ce rôle ait été joué par l'art: d'où le développement des dernières œuvres :

So wurde für Schelling, wie früher die Kunst, zuletzt die Religion zum »Organon der Philosophie«. Da der Prozeß der Selbstentwicklung Gottes sich in den Offenbarungen abspielt, mit denen er im menschlichen Geiste sich selbst anschaut, so müssen alle Momente des göttlichen Wesens in der Reihenfolge der Vorstellungen zu Tage treten, welche der Mensch in seiner geschichtlichen Entwicklung von Gott hat. Deshalb wird in der »Philosophie der Mythologie und Offenbarung«, dem Werke von Schellings Alter, die Erkenntnis Gottes aus der gesamten Religionsgeschichte gewonnen: in dem Fortschritt von den Naturreligionen bis zum Christentum und seinen verschiedenen Gestaltungen kommt die Selbstoffenbarung Gottes vom dunklen Urwillen bis zum Geiste der Vernunft und der Liebe zum Durchbruch. Gott entwickelt sich selbst, indem er sich dem Menschen offenbart.⁸⁸

- Cette métaphysique de l'irrationalisme se développe chez Schopenhauer en forme non religieuse, athée; ses ressemblances avec Fichte sont superficielles.

Zur vollen Ausbildung ist durch Abstreifung des spezifisch religiösen Moments der Irrationalismus bei Schopenhauer entwickelt worden. Jener dunkle, nur auf sich selbst gerichtete Drang erscheint bei ihm unter dem Namen des Willens zum Leben als das Wesen aller Dinge, als Ding-an-sich (vgl. § 41, 10). Dem Begriffe nach hat dieser nur auf sich selbst gerichtete Wille eine formale Aehnlichkeit mit Fichtes »unendlichem Tun«, gerade so wie das auch bei Schlegels »Ironie« der Fall war (vgl. § 42, 5): allein in beiden Fällen ist die sachliche Verschiedenheit um so größer. Die lediglich auf sich selbst gerichtete Tätigkeit ist bei Fichte die Autonomie sittlicher Selbstbestimmung, bei Schlegel das willkürliche Spiel der Phantasie, bei Schopenhauer die absolute Unvernunft eines gegenstandslosen Willens.⁸⁹

- Le versant pessimiste du système schopenhauerien trouve son contrepoids dans la fonction émancipatrice de l'art et de la science, qui, sont tous deux appréciés en fonction de leur vision désintéressée :

⁸⁷ Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr, 1912, p. 518. Traduction: « Un élève du Système de l'Identité, Eschenmayer, a montré que la connaissance philosophique peut présenter la rationalité du contenu du monde, sa conformité avec la rationalité divine, mais qu'elle ne peut pas montrer comment ce contenu parvient à l'existence autonome, qu'il a, à la différence de la divinité, dans les choses finies. Ici se termine la philosophie et commence la religion. Pour sauver aussi ce domaine de la philosophie et restaurer l'ancienne unité de la religion et la philosophie, Schelling recourt à des intuitions spécifiquement religieuses, prises comme concepts philosophiques, et les forme de telle façon, qu'elles paraissent utilisables dans les deux sens: il utilise en fait massivement la Philosophie de la Religion de Kant ».

⁸⁸ Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr, 1912, p. 520. Traduction: « Ainsi pour Schelling, comme précédemment l'art, c'est finalement la religion qui devient « Organon de la philosophie ». Etant donné que le processus d'auto développement de Dieu se déroule dans les révélations, par lesquelles il se regarde lui-même dans l'esprit humain, il faut que tous les moments de l'essence divine apparaissent dans la suite des représentations de Dieu, que l'être humain a dans son évolution historique. C'est pourquoi dans la « philosophie de la Mythologie et de la Révélation », l'œuvre tardive de Schelling, la connaissance de Dieu est obtenue de l'ensemble de l'histoire de la religion: dans le progrès des religions naturelles au christianisme et ses différentes conceptions, se fait jour l'autorévélation de Dieu, de la volonté aveugle jusqu'à l'esprit de la raison et de l'amour. Dieu lui-même se développe tandis qu'il se révèle à l'homme ».

⁸⁹ Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr, 1912, p. 521. Traduction: « L'irrationalisme s'est développé dans sa forme accomplie chez Schopenhauer à travers l'élimination du moment spécifiquement religieux. Cette sombre impulsion, dirigée seulement sur soi-même, apparaît chez lui sous le nom de Volonté de Vie comme l'essence de toutes les choses, en tant que chose en soi (cf. § 41, 10). Selon son concept, cette volonté dirigée sur soi-même a une similarité formelle avec « l'activité infinie » de Fichte, juste comme cela a été le cas dans « l'ironie » de Schlegel. (cf. § 42, 5): dans les deux cas, la diversité de contenu est d'autant plus pertinente. L'activité dirigée seulement sur soi-même est l'autonomie de l'autodétermination éthique en Fichte, l'arbitraire jeu de l'imagination en Schlegel, l'absolue déraison d'une volonté sans objet chez Schopenhauer ».

Ist somit eine absolute Erlösung unmöglich – wäre sie je möglich, so könnte es nach Schopenhauers Lehre bei der Idealität der Zeit überhaupt keine Welt der Willensbejahung geben –, so findet der Mensch doch eine relative Erlösung vom Leid in denjenigen intellektuellen Zuständen, worin das reine willenlose Subjekt des Erkennens tätig ist, in der interesselosen Anschauung und im interesselosen Denken [...] Der Wille wird sich selbst los, wenn er seine Objektivation absichtslos vorzustellen, anzuschauen oder zu denken vermag. Das Elend des unvernünftigen Weltwillens wird gemildert durch Sittlichkeit: in Kunst und Wissenschaft wird es überwunden.⁹⁰

L'importance de ce chapitre de Windelband réside dans la préfiguration d'une approche qui deviendra significative dans la seconde partie du 19^{ème} siècle. Se dessine ainsi une nouvelle ligne d'investigation des relations entre Schelling et Schopenhauer, qui ne s'appuie plus sur une dépendance, plus ou moins documentée, de certaines thèses du second par rapport à celles du premier (comme l'affirmait Noack), ni sur le développement de la question kantienne de la chose en soi (approche de Liebmann), ni sur l'évaluation des deux systèmes dans leur complexité (approche de von Hartmann) ; dans ce cas la relation se fonde sur une sorte de *couleur irrationaliste* commune aux deux systèmes. En même temps, l'accent n'est plus mis sur le Schelling post-kantien, mais sur le Schelling post-hégélien ; et par là même, presque automatiquement, Schopenhauer devient également un philosophe post-hégélien, même si son œuvre majeure avait été publiée en 1819, et même s'il a toujours évité de chercher d'une certaine façon à *dépasser* ou à *se différencier de* la philosophie hégélienne, qu'il a toujours *ignorée*. Cette approche est reprise après presque un demi-siècle par Lukacs dans *La destruction de la raison*, sur des bases théoriques totalement différentes, qui sont celles de la théorie marxiste de l'histoire des idées. Lukacs cite tout de même Windelband, ce qui est juste ; son livre lui doit au moins un concept qui sera la clé de son oeuvre : la notion d'*irrationalisme*.

7.2. Cassirer

Cassirer s'occupe de Schopenhauer dans son histoire du problème de la connaissance en plusieurs volumes. Dans ce contexte on veut seulement souligner trois thèses :

- D'un côté Cassirer, en citant aussi Windelband, confirme encore la reprise de certaines thématiques schellingiennes par Schopenhauer; dans ce cas, la référence est à la doctrine des idées, qui pour les deux, passe à par la médiation de Plotin :

Ce n'est pas la première fois qu'intervient ici la théorie des Idées de Platon, dans son application particulière au problème de l'art, en tant que thème déterminant dans le développement de la spéculation postkantienne. On a signalé à bon droit que Schopenhauer ne se trouve nullement aussi indépendant de toute spéculation, et en particulier des doctrines de Fichte et Schelling, qu'il en a l'air d'après les attaques constantes et aigres qu'il dirige contre eux. Il ne fait ici l'ombre d'un doute qu'il se rattache à cette version que Schelling a donné de la doctrine des idées dans son dialogue *Bruno* et dans son discours *Sur le rapport des beaux-arts à la nature*. Comme Schelling, il se réfère moins à Platon qu'à *Plotin* et à sa théorie du beau intelligible.⁹¹

⁹⁰ Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr, 1912, p. 522. Traduction: « Une rédemption absolue étant donc impossible – fût-elle possible, le monde de l'affirmation de la volonté ne pourrait alors pas se donner, selon la doctrine de Schopenhauer, dans l'idéalité du temps- l'homme aura toutefois une relative rédemption de la souffrance dans ces états intelligibles où agit le pur sujet connaissant, sans volonté, dans la vision désintéressée et dans la pensée désintéressée [...] La volonté se libère d'elle-même, quand elle permet de représenter, de contempler ou de penser son objectivation de façon désintéressée. La misère de la déraisonnable volonté cosmique est atténuée par la moralité : dans l'art et la science, elle est surmontée».

⁹¹ Cassirer, E.: *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Cerf, 1999, III, p. 359.

- De l'autre côté, Cassirer souligne une différence fondamentale de méthode entre les deux; si Schelling préfère la méthode descendante et analytique, Schopenhauer est un philosophe qui part de la multiplicité, des données des sciences, pour aboutir à l'unité

Si cependant la doctrine des idées de Schopenhauer est jusqu'ici en accord quant au contenu avec le Platonisme à caractère schellingien, il n'est pas permis d'un autre côté de méconnaître qu'elle repose, *quant à la méthode*, sur un autre fondement. Pour Schelling, le déploiement de l'un absolu en l'idée et la diversité de ses figures est un processus qui se développe dans l'absolu. [...] Schopenhauer a toujours réprouvé de la façon la plus catégorique toute construction panlogique et panthéiste de ce type, du multiple à partir de l'un [...] Ce qui convient, en effet, à la philosophie, du fait qu'elle dispose elle-même des formes fondamentales de la connaissance et qu'elle ne peut s'exprimer et se présenter qu'en elles, ce n'est pas cette démarche synthétique et descendante, mais au contraire la seule démarche analytique et ascendante.⁹²

- A cette méthode ascendante de la philosophie de Schopenhauer s'associe aussi un aspect, qui fait de Schopenhauer un *philosophe précurseur*, mais certainement pas des courants irrationalistes. Cassirer se réfère au rôle critique que les découvertes de la science occupent dans l'élaboration du système métaphysique de Schopenhauer. On sait bien combien ses recherches sur la vision ont été décisives pour sa notion d'intuition intellectuelle, dans laquelle Schopenhauer affirme l'entrée en jeu du catégoriel, déjà au niveau de la sensibilité. En d'autres mots : la multiplicité, à partir de laquelle le philosophe doit commencer son travail ascendant d'explication, est avant tout la multiplicité des résultats des recherches scientifiques. Cassirer note cet aspect et en souligne la modernité :

La doctrine kantienne de l'apriorité doit, avec Schopenhauer, être maintenue quant à son contenu, mais elle doit en même temps être *fondée* à partir d'un champ complètement nouveau. A la « perspective subjective » de l'intellect, telle qu'elle existe chez Kant, il oppose comme complément nécessaire la « perspective objective », telle qu'elle aurait été élaborée en particulier dans la physiologie française, ainsi par exemple, dans l'œuvre de Cabanis, *Des rapports du physique au moral* [...] la perspective idéologico-transcendantale doit s'accompagner de la perspective des sciences naturelles et génétiques. Un nouveau thème fondamental est ainsi adopté qui sera décisif pour le développement et la mutation que devait connaître le problème de la connaissance dans la seconde moitié du XIX^e siècle.⁹³

On veut ici souligner deux points pertinents des pages de Cassirer sur Schelling et Schopenhauer: d'un côté, il dessine une différence de méthode entre les deux pensées, qui suivent des directions presque symétriques ; sorte de *ratio essendi* (Schelling) versus *ratio cognoscendi* (Schopenhauer). Cette différence qui, à notre avis, peut potentiellement constituer une approche féconde dans l'investigation de relations thématiques entre les deux auteurs, n'a en fait pas été encore assez utilisée comme *clé d'accès*. En deuxième lieu, même en reprenant l'approche de Liebmann, et en considérant la spéculation schopenhauerienne dans les *systèmes post-kantiens*, il n'utilise pas cette perspective dans l'investigation des relations entre les deux pensées ; Schopenhauer est mis en relation avec Schelling plus à travers Platon qu'à travers Kant.

⁹² Cassirer, E.: *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Cerf, 1999, III, p. 360-361.

⁹³ Cassirer, E.: *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Cerf, 1999, III, p. 350-351.

8. La perspective *post-hégélienne*

Eduard von Hartmann a le mérite d'avoir été le premier à publier des études où l'attention porte sur la publication du dernier Schelling, et sur la radicalité de sa critique de Hegel. Le destin de son œuvre, presque oubliée dans le siècle dernier, a, pourrait-on dire, signé aussi le destin du dernier Schelling, qui a dû attendre presque un siècle pour rentrer dans la lumière de l'attention philosophique, par les études de Habermas, Fuhrmans et Schulz. Cette *Schelling Renaissance*, couplée à la lecture désormais dominante de Schopenhauer comme philosophe post-hégélien, a créé les présupposés pour une nouvelle perspective d'investigation sur la pensée de Schelling et Schopenhauer, perspective qui avait été anticipée par Windelband et qui situe les pensées de Schelling et Schopenhauer à l'intérieur d'un domaine temporel et théorétique qui est décidément post-hégélien. Dans ce contexte, qui était en tout cas étranger à von Hartmann, Schopenhauer est immédiatement vu comme le maître de Nietzsche plus que comme l'élève de Kant. Par là, il devient presque forcément un philosophe de la deuxième moitié du siècle, mieux encore un philosophe *fin de siècle*, en tout cas un philosophe qui n'a pas vécu et opéré dans son temps ; pour le dire comme Nietzsche, un philosophe *inactuel*. En même temps, la ligne historico-philosophique proposée par Hartmann s'inverse ; ce n'est plus le dernier Schelling qui synthétise les pensées de Hegel et Schopenhauer, mais Schopenhauer qui continue le trajet de la *sortie de l'hégélianisme* commencée par Schelling. Bref, cette perspective tend presque naturellement à voir dans les deux auteurs les précurseurs d'une pensée à venir (irrationalisme, mais pas seulement : dans ce trajet on peut inclure, et on a inclut, philosophie de l'existence, matérialisme, généalogie⁹⁴) plus que les héritiers d'une tradition ; tout de même, elle en paraît par conséquent encore moins fondée philologiquement que l'approche (en théorie plus naïve) de Hartmann⁹⁵. *Le Monde* a été publié en 1819, les premières leçons de Berlin sont de 1841. Le fait que *Le Monde* ait été lu massivement seulement à partir de 1850 est le problème des lecteurs, et non celui de l'auteur. Faire de Schopenhauer un successeur du dernier Schelling signifie considérer le succès ou l'insuccès éditorial de Schopenhauer comme une sorte de *destin théorétique*. Sur ce point, on s'est déjà exprimé dans la [Note 20](#).

⁹⁴ Voir le paragraphe suivant sur Schulz.

⁹⁵ Ce qui ne veut pas dire que dans le *contenu théorétique* certaines thèses soient absolument fondées. Pour être clair, on est ici substantiellement d'accord avec la perspective de voir aussi bien dans Schopenhauer que dans Schelling des pensées qui anticipent, de façon radicalement différente, les méthodes et contenus de la philosophie contemporaine. L'approche généalogique doit certainement beaucoup à Schopenhauer, et en fait deux des trois *maîtres du soupçon* ont reconnu en Schopenhauer un point de référence décisif. D'autre part, on pense ici que certaines thématiques de la méthode phénoménologique peuvent trouver chez Schelling (on pense ici aux *Leçons de Erlangen*) d'importantes anticipations. Ainsi, comme on est substantiellement d'accord avec la thèse de voir dans l'insistance de la dernière philosophie schellingienne sur la dimension du *dass*, une thématique qui sera héritée par plus d'un courant de la philosophie contemporaine : philosophie de l'existence avant tout. *Mais tout cela n'entraîne pas du tout l'assomption d'une ligne post-hégélienne, qui commence avec le dernier Schelling et continue avec Schopenhauer*. En fait, on peut plus que légitimement trouver aussi des anticipations de la philosophie de l'existence chez Saint Thomas, et de la pensée généalogique chez Spinoza : ce qui ne fait pas de Saint Thomas et de Spinoza deux post-hégéliens. Ce avec quoi l'on n'est pas d'accord c'est *l'instauration d'un récit*, d'une ligne qui n'existe pas (à notre avis), et qui présuppose un point de départ qui (à notre avis) n'existe pas non plus : à savoir la philosophie hégélienne comme synthèse de toute la pensée post-kantienne. Donc ce que l'on refuse de cette approche, plus que les *contenus*, ce sont la *méthode et les présupposés*.

8.1. Lukacs : la destruction de la raison

Cette perspective a trouvé dans l'œuvre de Lukacs *La destruction de la raison* son texte le plus significatif, une œuvre dont on peut difficilement surestimer l'impact sur la *vulgate* philosophique. Publié en 1954, il a été fortement critiqué, en particulier ces vingt dernières années, pour des raisons historico-politiques évidentes. Son importance et son influence restent toutefois encore significatives.

L'une des thèses fondamentales de ce livre sera qu'il n'y a pas de philosophie « innocente ». En aucun sens une philosophie ne peut être « innocente », surtout pas dans son rapport à notre problème, et cela précisément au sens philosophique : selon qu'elle prend position pour ou contre la raison, une philosophie décide de sa nature philosophique et de son rôle dans l'évolution de la société [...] Nous entendons montrer que les différentes phases de l'irrationalisme représentent les réponses que la réaction fournit aux problèmes de la lutte de classes.⁹⁶

Ce premier passage de la *Préface* de *La destruction de la raison* est, dans le même temps, une déclaration programmatique et un discours de la méthode : Lukacs veut montrer une ligne partant de Schelling et parvenant jusqu'à Hitler, une ligne unitaire de pensée, mieux d'*anti-pensée*, qui est le reflet, on pourrait dire le *reflet idéologique*, d'une *histoire sociale* particulière, celle de la bourgeoisie allemande du 19^{ème} et du 20^{ème} siècle. Ce paradigme ne peut être ni justifié, ni renié en quelques phrases. Ici on veut voir seulement comment, à l'intérieur de cette *cage conceptuelle*, les pensées de Schelling et de Schopenhauer sont étudiées et mises en relation entre elles. Comme précédemment, on va dégager les thèses décisives dans ce contexte :

- Le trait fondamental de l'irrationalisme est l'impasse dans laquelle se trouve la pensée discursive dans son effort de conceptualisation d'un mouvement réel, celui de l'histoire. Quand le mouvement historique produit des phénomènes inexplicables par les catégories conceptuelles dont on dispose, on a deux possibilités ; soit transformer les catégories pour les rendre capables d'expliquer le nouveau produit de l'histoire, et donc les faire évoluer avec le progrès historique, soit définir l'histoire même comme inexplicable, et par là d'une certaine façon s'opposer à la marche de l'histoire. Cette seconde voie est celle de l'irrationalisme, qui donc est *antihistorique*, parce que *réactionnaire*.

Les points d'attache de l'irrationalisme ce sont [...] les problèmes qui résultent des limites des contradictions de l'entendement, de la raison purement discursive. Achopper à de telles limites peut être pour la pensée humaine [...] l'occasion et le point de départ d'un perfectionnement des méthodes de la pensée [...] l'antichambre de la dialectique. L'irrationalisme au contraire[...] s'arrête précisément en cet endroit[...], fige les limites mouvantes de l'entendement discursif en limites de la connaissance rationnelle en général, mystifie un problème rendu artificiellement insoluble en lui donnant une réponse « au delà de la Raison » [...] si nous parlons ainsi de la réalité historique, le lecteur ne doit pas laisser borner son horizon par cette théorie, produit de la décadence bourgeoise, qui conçoit le phénomène historique comme [...] rebelle à toute idée de loi, donc par nature irrationnel.⁹⁷

Cette lecture qui, certainement, manque totalement son but avec le dernier Schelling⁹⁸, s'avère à notre avis très forcée également dans le cas de Schopenhauer. Pour Schopenhauer l'histoire humaine n'est pas *trop compliquée*, mais *trop simple*. Elle est explicable très facilement ; c'est la lutte continuelle de tous contre tous, c'est la répétition continue de la guerre des égoïsmes. Si par cette position Schopenhauer est irrationaliste, Hobbes aussi devrait être classé dans cette catégorie. Schopenhauer n'est pas désespéré parce qu'il ne comprend pas l'histoire, mais parce qu'il l'a (selon lui) trop bien comprise. Et son antihistoricisme est exactement la découverte de la *loi de l'histoire*, qui fait d'elle non pas un progrès, mais une éternelle répétition.

⁹⁶ Lukacs, G : *La destruction de la raison*, L'Arche, 1958, p. 9, 13.

⁹⁷ Lukacs, G : *La destruction de la raison*, L'Arche, 1958, p. 82-83, 106.

⁹⁸ On a déjà souligné le point relatif au caractère fondamentalement historique du dernier Schelling; voir [Notes 63 et 73](#).

- Le vieux Schelling et Schopenhauer sont les deux initiateurs de l'irrationalisme. Les deux s'opposent à la philosophie hégélienne, les deux affirment la priorité de l'être sur la pensée, et de l'existence sur l'essence ; mais les deux, au lieu de retracer cet être dans la *praxis*, l'identifient dans l'irrationnel. La parenté individuée entre Schelling et Schopenhauer n'est pas de caractère historique, mais enfin philosophique, ou mieux encore historico-philosophique

Schelling avait au moins le pressentiment de la crise philosophique réelle de son temps. Il apercevait bien que la clef de la solution était dans le problème de la priorité de l'être sur la conscience, dans la *praxis* comme critère de la théorie [...] mais lorsqu'il précise et concrétise ses vues, Schelling aboutit à cette dualité entre l'agnosticisme subjectiviste et idéaliste dans le monde phénoménal et l'irrationalisme pur dans le monde des noumènes qui forme le fond de la philosophie de Schopenhauer (parenté que nous ne mentionnons que comme une des caractéristiques de l'irrationalisme –Schopenhauer fut effectivement très influencé dans ce domaine – et non comme liaison historique, qui n'exista guère entre le vieux Schelling et Schopenhauer).⁹⁹

Ici il faut au moins reconnaître à Lukacs le mérite de la transparence. C'est le récit marxiste qui permet de mettre en relation les deux philosophies. La mise en relation du dernier Schelling et de Schopenhauer dans le livre de Lukacs passe à travers l'interprétation des deux comme irrationalistes ; c'est cette catégorie interprétative qui permet la formation des relations¹⁰⁰ ; et c'est cette même catégorie, qui fait de Schopenhauer un philosophe postérieur au dernier Schelling. On arrive ainsi au troisième point.

- A l'intérieur de ce récit, la philosophie de Schopenhauer est classée comme postérieure à celle du dernier Schelling, même si elle la précède chronologiquement :

Le Monde comme volonté et comme représentation, qui est de 1818, a été publié longtemps avant la dernière philosophie de Schelling. Historiquement pourtant la philosophie de Schopenhauer représente, dans son ensemble, un degré d'évolution de l'irrationalisme plus avancé que celle de Schelling[...] On voit apparaître, chez Schopenhauer, pour la première fois [...] la variante spécifiquement bourgeoise de l'irrationalisme. Nous avons pu relever chez Schelling toute une série des thèmes qui ont exercé une influence profonde sur les formes ultérieures de l'irrationalisme. Cependant son système, pris dans son ensemble, n'a pas eu d'action directe déterminante sur la formation de l'irrationalisme de la période impérialiste. L'influence de sa dernière philosophie décline après 1848 [...], il en est tout autrement de l'influence de Schopenhauer [...] quand la défaite de 1848 eut créé en Allemagne, sur le plan idéologique comme sur le plan politique, une situation entièrement nouvelle, il devient d'un coup célèbre, au point de remplacer Feuerbach dans le rôle de premier philosophe de la bourgeoisie.¹⁰¹

Ici s'accomplit un passage décisif dans la réception de Schopenhauer ; si la figure de Schopenhauer comme philosophe de la décadence et du pessimisme, donc comme philosophe post-hégélien, s'était déjà imposée en Europe à la fin du siècle, ici Lukacs fait quelque chose de plus ; il fonde théoriquement ce déplacement, en faisant de l'influence de Schopenhauer dans le

⁹⁹ Lukacs, G : *La destruction de la raison*, L'Arche, 1958, p.157-158.

¹⁰⁰ Ici on ne veut pas affirmer que le dernier Schelling et Schopenhauer n'ont rien à voir l'un avec l'autre, et que le seul concept d'irrationalisme ne permet pas de mettre en relation. On peut et on doit à notre avis étudier les relations entre ces deux pensées (ce qu'on ne fera pas ici ; il sera ici question du Schelling médian, du Schelling des *Recherches* de 1809 et des *Weltalter*) ; mais comme il n'y a pas de témoignage d'une influence directe de l'un sur l'autre (ce que Lukacs admet honnêtement), on peut instaurer cette relation ou thématiquement, à travers l'individuation de thèmes communs, ou historiquement, à travers la commune référence ou critique de certains auteurs ou textes. C'est en tout cas à travers un *troisième élément* qu'il faut opérer, pour trouver un pont qui d'une certaine façon joigne les deux extrémités. Encore une fois, à notre avis, ce troisième élément devrait être individué en Kant, qui est certainement un point de référence fondamental dans les pensées du dernier Schelling (pour Schopenhauer, cela va sans dire). Il est déjà problématique de déplacer le discours sur la commune critique de l'hégélianisme; Schopenhauer n'a jamais *réglé ses comptes* avec l'hégélianisme. Sa critique a toujours été un refus, l'opposition envers un adversaire qui lui était contemporain, plus qu'une réaction suivant une assimilation (ce qui se passe avec Kant). Dans le cas de Lukacs ce n'est même pas la critique de l'hégélianisme qui constitue le pont ; c'est le concept d'irrationalisme, sorte de *nuit conceptuelle* dans laquelle *tous les volontarismes se ressemblent*.

¹⁰¹ Lukacs, G : *La destruction de la raison*, L'Arche, 1958, p. 165-166.

monde culturel post-1848 le fondement de son statut de post-hégélien¹⁰². Cette position, jointe à l'impact que ce livre a eu dans un certain monde académique, pas exclusivement marxiste, au moins jusque dans les années soixante-dix, a certainement renforcé et presque *officialisé* le statut de *post-hégélien* de Schopenhauer, et par là aussi le statut d'*irrationaliste* de Schelling. Les deux positions sont aujourd'hui presque renversées par la critique.

- La différence entre les deux théories de la connaissance est synthétisée dans l'opposition idéalisme objectif (de Schelling) *versus* idéalisme subjectif (de Schopenhauer).

Schelling est un idéaliste objectif, Schopenhauer un idéaliste subjectif. Il s'ensuit que, pour le premier, l'objectivité de la réalité, bien que caricaturée de plus en plus par la mystique et l'irrationalisme, demeure malgré tout [...]. Chez Schopenhauer, la liaison entre sujet et objet est conçue de prime abord en termes tous différents [...] ses développements tendent à montrer qu'il n'y a pas d'objet sans sujet et que ce que nous appelons la réalité (univers phénoménal) est identique à nos représentations : il adhère donc parfaitement à la formule de Berkeley. « esse est percipi ».¹⁰³

- L'esthétique schopenhauerienne n'est liée à l'esthétique schellingienne qu'en apparence. Pour les classiques allemands, l'art est la manifestation parfaite de la connaissance ; pour Schopenhauer c'est l'alternative à la connaissance.

L'esthétique de Goethe et de Schiller, celle de Schelling dans sa jeunesse et de Hegel dans son âge mûr considéraient l'art et la connaissance comme deux formes importantes et intimement coordonnées de l'appréhension du monde [...] pour Schopenhauer la connaissance et la contemplation esthétique sont, à l'inverse de ce que pensent les classiques allemands, diamétralement opposées.¹⁰⁴

Le livre de Lukacs a exercé une influence décisive, dans et au dehors du monde académique, et continue en fait à l'exercer, au moins en ce qui concerne Schopenhauer; pour le dernier Schelling le discours est certainement différent. En tout cas, ce qu'on veut dire en conclusion c'est que l'influence du texte de Lukacs se concentre plus sur ses défauts que sur ses qualités. La périodisation nette entre le monde avant et après 1848, et la conséquente périodisation symétrique de la pensée, constitue une cage très commode pour synthétiser facilement deux pensées complexes ; cette cage risque de se substituer à la pensée des deux auteurs qui, au moins une fois, il faut le rappeler, *s'opposaient tous les deux à Hegel au nom de la raison, et pas de son contraire*¹⁰⁵.

¹⁰² Dans l'argumentation de Lukacs, qui a le mérite d'explicitier le post-hégélianisme de Schopenhauer, au lieu de le donner comme un acquis, il y a toute la théorie marxiste des super structures, avec laquelle on ne peut et on ne doit pas se confronter ici. On veut seulement souligner un point, à notre avis décisif : si l'argumentation de Lukacs peut être acceptée plutôt de façon neutre en relation au succès de Schopenhauer dans l'Europe *fin de siècle*, il est à notre avis difficile d'expliquer par les mêmes raisons son insuccès, face au succès de Hegel, au début du siècle. C'est vrai que Schopenhauer était le philosophe par excellence de l'Europe post '48 parce qu'il était, entre autres, un philosophe *à la mode*, lu par un public plus ou moins cultivé, mais certainement pas strictement lié au monde académique, et que donc sa pensée, pour une raison ou pour une autre, répondait à certaines exigences idéologiques d'une certaine classe sociale. Faire le même raisonnement pour Hegel en 1820 est à notre avis plutôt difficile, on fait vraiment un grand effort à imaginer la réception de la *Science de la logique* ou de la *Phénoménologie de l'esprit* de façon comparable à celle des *Parerga* ou du *Monde*. Il y a certainement eu un mouvement *romantique* qui a informé toute une culture, pas seulement strictement universitaire. Mais tout le mouvement du *post-kantisme* a suivi une dynamique qui est à notre avis principalement spéculative, qui trouve ses raisons d'être non pas dans la définition d'une *Stimmung* culturelle, et par là sociale, mais dans la réflexion sur des problématiques théoriques, à partir de textes éminemment philosophiques, en ce cas les œuvres majeures de Kant. Schopenhauer a publié le *Monde* en 1819 avec l'intention de faire entendre sa voix à l'intérieur de ce mouvement ; le silence qui l'a accompagné n'a à notre avis rien à voir avec la discordance des contenus du *Monde* avec le contexte social et culturel de l'époque. L'esthétique du *Monde* est plus *romantique* que l'esthétique de Hegel. L'insuccès du *Monde* est un insuccès lié aux dynamiques intérieures au monde *académique*, au monde *universitaire*. *Faire de Schopenhauer un philosophe inactuel sur des bases socio-culturelles est à notre avis une méprise fondamentale*. Le fait que Schopenhauer soit devenu à la mode dans l'Allemagne de 1860 ne doit pas nous empêcher de juger son œuvre comme une œuvre publiée en 1819, dans le contexte philosophique du post-kantisme. Schopenhauer ne voulait pas écrire une œuvre pour les *bourgeois* de 1820, mais pour les *philosophes* de 1820.

¹⁰³ Lukacs, G : *La destruction de la raison*, L'Arche, 1958, p. 191-192.

¹⁰⁴ Lukacs, G : *La destruction de la raison*, L'Arche, 1958, p. 198-199. Sur ce point, on peut voir les considérations faites dans la [Note 84](#).

¹⁰⁵ Que, dans le cas de Schopenhauer, *l'irrationaliste par excellence, il faudrait au moins se poser ce doute* est bien exprimé par ce passage de W. Schirmacher: «Die Epigonen des deutschen Idealismus, allen voran die selbsternannten marxistischen

8.2. Walter Schulz : la *destitution* de la puissance de la raison

L'importance de Walter Schulz dans la bibliographie schellingienne est déterminante : avec Horst Fuhrmans et Jürgen Habermas, il est l'un des deux protagonistes de cette *Schelling Renaissance* de la moitié du siècle dernier, qui a redonné un élan aux études sur le dernier Schelling. Sa monographie publiée en 1955¹⁰⁶ reste l'un des textes décisifs sur le dernier Schelling. Ici toutefois, on se réfère à une autre publication de Schulz, datée 1972 : *Philosophie in der veränderten Welt*. Dans ce texte, Schulz identifie cinq lignes directrices à travers lesquelles se développe la philosophie contemporaine. Celle qui nous intéresse est la troisième, *spiritualité et corporéité* (*Vergeistigung und Verleiblichung*) dans laquelle se trouvent deux chapitres consacrés à Schelling et Schopenhauer. Le début illustre très bien la ligne interprétative adoptée :

Seit dem "Zusammenbruch des Idealismus", allgemeiner gesagt: seit dem *Fraglichwerden der Vernunftmetaphysik* setz sich die Meinung immer stärker durch, daß die Vernunft nicht nur der Macht nach, sondern auch dem Rang nach durchaus nicht das Erste sei, das seien vielmehr die Triebe oder genauer: der *Wille* [...] Und in diesem Willen, nicht in der Vernunft liegt das Wesen des Menschen.[...] Die hier zu behandelnden Denker: *Feuerbach, Kierkegaard, der späte Schelling, Schopenhauer* und *Nietzsche* sind sämtlich „metaphysische Denker“, das heißt, sie fundieren ihre Anthropologien in einem Absoluten, sei dies Gott oder das Ganze des Seins. Auf ihre konkreten Ansätze hin betrachtet, gehen diese Denker sehr unterschiedlich vor. Während Kierkegaard und Schelling trotz ihrer Einsicht in die Unkraft der Vernunft die Geistsmetaphysik noch zu halten suchen, behaupten Feuerbach, vor allem aber Schopenhauer und Nietzsche, daß die Vernunft nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Stärke, sondern auch unter dem Aspekt des Ranges sekundär sei.¹⁰⁷

Il est plutôt évident que la perspective de Schulz ne peut pas être assimilée à celle de Lukacs : la seule présence de Feuerbach au côté de Schopenhauer et Nietzsche est une présence plutôt *encombrante* dans la perspective lukacsienne. Tout de même, Schulz reprend une approche qui fait de Schelling et Schopenhauer deux représentants d'une ligne qui commence après l'« effondrement de l'idéalisme », incarné dans l'œuvre de Hegel. Cette approche justifie à notre avis l'insertion de cette étude à côté de celle de Lukacs, comme un des deux représentants les plus illustres de ce qu'on a appelé la *perspective post-hégélienne*. Ici, comme là, Schopenhauer apparaît comme postérieur non seulement à Hegel, mais aussi au dernier Schelling. On s'est exprimé sur notre position à cet égard dans la [Note 95](#).

Si la *coupure historico-philosophique* est similaire, les contenus interprétatifs sont toutefois

"Erben" von Lukács bis Steigerwalds haben Schopenhauers Kampfansage angenommen und erklärten ihn zum Erzvater des irrationalen Subjektivismus, zum Verräter an der Vernunft, die er dunklen Mächten ausgeliefert habe. Solche Zerrbilder haben sich inzwischen verselbständigt und bestimmen das Schopenhauer-Bild derjenigen, die Schopenhauer nie gründlich gelesen haben. Hat denn Schopenhauer tatsächlich dem Deutschen Idealismus vorgehalten, er sei zu vernünftig, sei idealistisch? Oder ist es nicht genau umgekehrt; hat Schopenhauer nicht die Sache der Vernunft gegen intellektuelle Unredlichkeit, gegen Wortgeklingel und gedankliche Dunkelheit verteidigt? (Schirmacher, W. : *Asketische Vernunft: Schopenhauer im Deutschen Idealismus* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1984). Traduction: « Les successeurs de l'idéalisme allemand, en particulier les auto-proclamés «héritiers» marxistes de Lukacs et Steigerwald, ont assumé le défi de Schopenhauer et l'ont déclaré comme le patriarche du subjectivisme irrationnel, un traître à la raison, qu'il a livré aux puissances des ténèbres. Ces distorsions sont désormais devenues autonomes et déterminent l'image de Schopenhauer de ceux qui n'ont jamais lu Schopenhauer à fond. Schopenhauer a-t-il effectivement reproché à l'idéalisme allemand, d'être trop rationnel pour être idéaliste? Ou n'est-ce pas à l'inverse ; Schopenhauer n'a-t-il pas défendu la cause de la raison contre la malhonnêteté intellectuelle, contre la rhétorique et l'obscurité intellectuelle? ». Sur ce point, voir aussi le début du [Chapitre III](#), en particulier la [Note 13](#).

¹⁰⁶ Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, 1955.

¹⁰⁷ Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*, Klett-Cotta, 1972, Dritter Teil – *Vergeistigung und Verleiblichung*, p.337. Traduction: « Depuis l'« effondrement de l'idéalisme », généralement depuis la *mise en question* de la métaphysique de la raison, s'impose de plus en plus l'opinion que la raison, pas seulement selon la puissance, mais également selon le rang, n'est pas absolument le Premier, mais bien plus les impulsions ou plus précisément: la *volonté* [...] Et c'est dans cette volonté et pas dans la raison que se trouve l'essence de l'homme [...] Les penseurs à traiter: *Feuerbach, Kierkegaard, le dernier Schelling, Schopenhauer* et *Nietzsche* sont tous des « Penseurs métaphysiques », c'est-à-dire, ils fondent leurs anthropologies sur un absolu, que ce soit Dieu ou la totalité de l'être. Considérés selon leurs approches concrètes, ces penseurs procèdent de façon très différente. Alors que Schelling, Kierkegaard, en dépit de leur compréhension de l'impuissance de la raison, cherchent encore à maintenir la métaphysique de l'esprit, Feuerbach, mais surtout, Schopenhauer et Nietzsche, affirment que la raison est secondaire pas seulement selon la puissance, mais aussi selon le rang. ».

totalément différents. Pour Schulz il ne s'agit pas tout à fait de retracer une ligne irrationaliste post-hégélienne. Tout au contraire. C'est dans un *effort radical de compréhension* de la réalité, que tous ces auteurs accomplissent la destitution du primat de la raison. Dans cette perspective, Schulz assigne à Schelling le rôle de *médiateur* par excellence ; pas dans le sens où il synthétise différentes positions, mais dans le sens où il est celui qui est presque *déchiré* entre un passé qui n'est plus et un avenir (dans la construction de Schulz) encore à initier.

Wenn man sich von Feuerbach Schelling zuwendet, so bedeutet dies einen Rückgang zum traditionellen Denken, denn Schellings Philosophie ist Metaphysik im Sinne der Tradition. Das absolute Prinzip ist Gott und nicht der Mensch, und die Aufgabe ist es, die Entwicklung der Welt als einen Weg des Absoluten zu sich selbst zu verstehen [...] Schellings Metaphysik ist also auf das Ganze gesehen Metaphysik des Geistes. Gleichwohl: insofern Schelling der Natur eine wesentliche Bedeutung zuspricht, bereitet er die Möglichkeit vor, diese Geistmetaphysik fraglich zu machen [...] der späte Schelling ist der erste, der den Willen ausdrücklich von der Vernünftigkeit ablöst und zwischen beiden einen Gegensatz konstatiert.¹⁰⁸

Le développement spéculatif de cette opposition (réelle) entre Volonté et Raison se développe dans la doctrine des puissances. C'est ici que s'éclaire la considération initiale de Schulz, selon laquelle Schelling, à la différence de Schopenhauer et Nietzsche, destitue la raison sur le plan de la puissance, mais pas sur celui du rang. La volonté en fait est la puissance inférieure face à l'intellect et l'esprit. Mais elle est la seule qui, en soi, a la puissance d'être, le seul *humus* capable de faire croître les formes de vie les plus différentes. C'est sur cette considération, en soi inattaquable, que Schulz caractérise Schelling comme le philosophe du *passage* entre l'ancien et le nouveau : cette thèse étant beaucoup moins défendable.

Als Stoff Erzeugendes aber ist der Wille, obwohl er doch die unterste Potenz ist, mächtiger als der Verstand. Man darf auch hier mit der gebotenen Vorsicht auf die folgende Entwicklung vorausweisen, in der sich diese Auffassung immer mehr durchsetzt. Schopenhauer und Nietzsche bestimmen den Willen eindeutig als das Primäre. Natürlich bestehen zwischen Schelling und diesen Denkern Unterschiede. Schelling will Willen und Verstand vermitteln im Geist, der höher als beide steht.¹⁰⁹

On reviendra sur cette doctrine des puissances dans le chapitre consacré à Schelling. On va par contre voir maintenant en quoi Schopenhauer représente *un pas en avant* par rapport à Schelling (selon Schulz). La thèse de Schulz, qui, en ce sens, reprend certaines considérations de von Hartmann¹¹⁰, est que Schopenhauer, en perdant l'élément spirituel comme facteur explicatif du réel, perd en même temps toute dimension téléologique, et par conséquent toute dimension historique de la réalité. La Volonté dans la nature est l'éternelle répétition d'un geste d'autoconservation, et l'histoire n'est qu'une manifestation phénoménale de cette même Volonté.

¹⁰⁸ Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*, Klett-Cotta, 1972, Dritter Teil – *Vergeistigung und Verleiblichung*, p.377. Traduction: « Si de Feuerbach l'on se tourne vers Schelling, ceci signifie un retour à la pensée traditionnelle, car la philosophie de Schelling est métaphysique, au sens de la tradition. Le principe absolu est Dieu et non pas l'homme, et la tâche est de montrer l'évolution du monde comme un chemin de l'absolu vers la compréhension de soi-même [...] La métaphysique de Schelling est donc dans son ensemble une métaphysique de l'esprit. Néanmoins, dans la mesure où Schelling attribue une importance essentielle à la nature, il prépare la possibilité de mettre en question cette métaphysique [...] le dernier Schelling est le premier qui détache explicitement la Volonté de la rationalité et constate une opposition entre les deux ». Dans ce passage Schulz rend un grand service au dernier Schelling, et un grand tort à Schopenhauer. Le *Monde* a été publié en 1819, vingt années avant les leçons berlinoises de Schelling. Schulz aurait eu (peiblement) raison s'il avait affirmé que le Schelling de *Philosophie et Religion* ou du *Freiheitsschrift* a été le pionnier de la découverte d'un fond non rationnel du catégoriel. Mais réserver cette *priorité chronologique* (parce que c'est cela qu'il affirme) au dernier Schelling signifie ignorer *sans pudeur* le cours des années. Auquel selon nous l'on devrait toujours consacrer un minimum d'importance.

¹⁰⁹ Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*, Klett-Cotta, 1972, Dritter Teil – *Vergeistigung und Verleiblichung*, p.383. Traduction: « Mais en tant que productrice de la matière, la volonté, bien qu'elle soit la puissance inférieure, est plus puissante que l'intellect. Ici aussi, avec la prudence requise, on peut indiquer d'avance l'évolution suivante, dans laquelle ce point de vue s'impose de plus en plus. Schopenhauer et Nietzsche déterminent clairement la volonté comme le primaire. Bien sûr, il y a des différences entre ces penseurs et Schelling. Schelling veut médier la volonté et l'intellect dans l'esprit, qui se place au-dessus des deux ».

¹¹⁰ Voir [Note 61](#).

Schopenhauer sucht als erster Denker die Konsequenz aus dem Dahinschwinden der traditionellen Metaphysik der Vernunft zu ziehen. Er entwirft das Bild einer Welt, die nicht mehr von der Vernunft, sondern vom Willen bestimmt ist, dessen Wurzel der Egoismus ist. Der Ort, an dem ich diesen Willen unmittelbar wirkend erfahre, ist der eigene Leib. [...] Schopenhauer ordnet den Leib dem Intellekt vor. Er ist der *umgekehrte Cartesianer* [...] Schopenhauer stellt also befriedigt fest, daß das Ganze des Seienden in allen seinen Stufen vom Willen nachweislich geprägt sei. Es ist offensichtlich, daß Schopenhauer hier von der idealistischen Naturphilosophie, insbesondere von Schellings Theorien abhängig ist. Gleichwohl sind die Unterschiede evident. Sie liegen nicht nur darin, daß Schopenhauer nicht wie Schelling im Vormenschlichen bereits den Geist vorgeformt hat, sondern vor allem darin, daß Schopenhauer die Idee der Entwicklung in eigentümlicher Weise problematisch macht. Es bleibt eigentlich alles beim alten, denn *jedes* Seiende, auf welcher Stufe es auch steht, will das Gleiche: Selbsterhaltung.¹¹¹

On voit comme ici Schulz arrive à des conclusions incontestables, qui sont encore aujourd'hui au centre de l'investigation. On ne peut pas, et on ne veut pas douter, que dans la dimension de l'historicité réside une dimension de la réalité que Schelling a su penser et analyser de façon bien plus riche et complexe que Schopenhauer ; ainsi, comme il est évident que ces deux penseurs ont développé des notions et contenus qui mettent en crise la traditionnelle vision rationnelle du monde. Ce qui est plus contestable est que tout cela se passe seulement *après et à partir de la mort de Hegel* ; que cette mort¹¹² représente en soi *l'effondrement de l'idéalisme*, tel qu'il (Hegel) le synthétise en soi dans toutes ses différentes tendances et contenus ; que Schelling ait dû attendre cette mort pour questionner la toute-puissance de la raison ; et que Schopenhauer ait publié un livre en 1819 qui puisse se considérer postérieur aux leçons berlinoises de Schelling, seulement par le fait qu'il ne donne aucune perspective téléologique ou espérance transcendante. Peut être, et pour nous c'est plus qu'un simple doute, que la position d'un certain Schelling n'est pas celle du *passage*, mais celle de la *synthèse non synthétisante* de tendances du post-kantisme, dont l'hégélianisme est seulement *l'une d'elles*, (même si probablement la plus importante), tendances en opposition les unes avec les autres, et au sein desquelles il faudrait aussi réserver une place à l'auteur du *Monde*.

¹¹¹ Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*, Klett-Cotta, 1972, Dritter Teil – *Vergeistigung und Verleiblichung*, p.399, 401. Traduction: «Schopenhauer est le premier penseur qui cherche à tirer les conséquences de l'effondrement de la traditionnelle métaphysique de la raison. Il conçoit l'image d'un monde qui n'est plus déterminé par la raison, mais par la volonté, dont la racine est l'égoïsme. Le lieu où je fais expérience directement de l'effectivité de cette volonté est le corps propre. [...] Schopenhauer ordonne le corps avant l'intellect. Il est le *cartésien à rebours* [...] Schopenhauer établit donc avec satisfaction que la totalité de l'étant dans tous ses niveaux est marquée de façon démontrable par la volonté. Il est évident que Schopenhauer ici est dépendant de la philosophie idéaliste de la nature, en particulier des théories de Schelling. Néanmoins, les différences sont évidentes. Elles ne consistent pas seulement dans le fait que Schopenhauer à la différence de Schelling ait déjà formé l'esprit dans le *pré humain*, mais surtout dans le fait que Schopenhauer rende l'idée de l'évolution particulièrement problématique. Tout se passe comme toujours, car chaque être, à tous les niveaux, veut la même chose: l'autoconservation »

¹¹² On insiste sur ce mot pour donner raison de la formule *Nach Hegels Tod*, expression utilisée textuellement pas Schulz p. 370 pour définir *l'incipit* de la crise de la raison occidentale. Les bactéries du choléra ne savent probablement encore rien de ce rôle décisif qu'elles ont dès lors assumé dans l'histoire de la pensée occidentale.

C. LES ETUDES CONTEMPORAINES

Comme on l'a annoncé au début de ce chapitre, on ne trouve pas dans la bibliographie sur Schelling et Schopenhauer une continuité chronologique, élément nécessaire pour commencer à parler d'une ligne bibliographique au lieu d'une liste plus ou moins longue de textes. Depuis quelques années seulement, on commence à voir une certaine continuité de production, continuité qui en tout cas, avec l'exception du texte de Berg publié en 2003¹¹³, est presque totalement constituée d'articles de revues spécialisées ou d'interventions dans des Congrès consacrés au sujet, et qui risque donc d'être dispersée. Pour cette raison, le critère que l'on utilisera pour organiser la bibliographie de ces dernières trente années¹¹⁴ *ne sera pas strictement chronologique*; en fait, comme on espère le démontrer, les textes publiés sur les deux auteurs ces dernières trente années peuvent se grouper selon différentes perspectives. C'est par ce regroupement que l'on espère pouvoir commencer à instaurer presque *artificiellement*, mais toujours en s'appuyant sur le contenu des textes, une continuité entre les différentes contributions, continuité qui, à notre avis, ne peut pas être garantie par une exposition simplement chronologique. En fait, on peut légitimement, et on a récemment, étudié la relation entre ces deux auteurs au moins sous deux perspectives :

- Une perspective *philologique* : si on ignore encore *comment les idées parviennent à agir les unes sur les autres*¹¹⁵, on peut certainement savoir si un auteur en a lu un autre. Les documents sont un critère décisif, sans lequel l'instauration de possibles relations risque toujours de devenir un récit imaginaire de l'historien de la philosophie, qui d'une certaine façon *superpose* ses idées aux faits de l'histoire. Dans notre cas, ce critère a une base solide au moins dans une direction : on sait par le *Handschriftlicher Nachlass* que Schopenhauer a lu et commenté Schelling, en particulier dans les années précédant la composition du *Monde*. Ces textes inédits, disponibles partiellement il y a un siècle dans l'édition de Frauenstädt, mais dont l'édition critique (complète) a été publiée seulement il y a une trentaine d'années grâce à A. Hübscher, sont une source de plus en plus utilisée, pas seulement pour la compréhension d'une pensée qui s'est officiellement exprimée dans un nombre limité de textes, et d'une façon fermée (en ce sens la différence avec Schelling est forte), mais aussi pour étudier les possibles sources utilisées par Schopenhauer, sans qu'il les ait mentionnées dans ses textes¹¹⁶. Comme on le verra, cette perspective est présente dans la bibliographie sur Schelling et Schopenhauer au moins à partir des années quatre-vingt.
- Une perspective *thématique*. Si d'un côté, chaque philosophe peut se référer d'une façon plus ou moins indirecte à la pensée d'autres philosophes, il est vrai aussi qu'il affronte dans ses oeuvres des thèmes et sujets qui, indépendamment de ses intentions, peuvent être mis en relation (évidemment sans aucune prétention historico-philosophique, au moins en première instance) avec ceux d'autres penseurs ; les thèmes classiques de la tradition spéculative fonctionnent en ce cas

¹¹³ En ce sens, la présente étude a l'avantage de pouvoir se référer à un ensemble de textes qui n'étaient pas encore disponibles en 2003. Voir [Note 27](#).

¹¹⁴ Aussi dans la première section de la bibliographie, consacrée aux *études classiques*, on a intégré, où c'était possible et plausible, l'approche chronologique avec d'autres critères d'organisation (voir [Section B. paragraphes 7 et 8](#)).

¹¹⁵ Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, p. 14.

¹¹⁶ On sait que Schopenhauer, dans ses textes, se déclare *débiteur* fondamentalement en trois directions: envers la tradition platonicienne (qui comprend aussi Plotin et la mystique allemande), envers Kant, et envers la tradition orientale (hindouiste et bouddhiste avant tout). Au contraire, toutes les relations avec l'idéalisme sont toujours niées ; le HD offre une perspective différente, qui a certainement encouragé les récentes études sur les relations entre Schopenhauer et l'idéalisme allemand, incluant Schelling. Ainsi que L. Hühn peut justement affirmer ce qui suit : « Dass die Philosophie Schopenhauers der kritischen Auseinandersetzung mit den klassischen Texten Kants, Fichtes und Schellings grundlegende Einsichten verdankt, ist seit der Herausgabe des Handschriftlichen Nachlasses durch Arthur Hübscher (1966-1975) eindringlich dokumentiert » (Hühn L., *Vorwort* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 12). Traduction : « Que la philosophie de Schopenhauer doive des intuitions fondamentales à une confrontation critique avec les textes classiques de Kant, Fichte et Schelling, est documenté avec évidence à partir de la publication des manuscrits Posthumes par Arthur Hübscher (1966-1975) ».

comme trait d'union, comme fil rouge qui passe à travers les œuvres de différents penseurs. Cette perspective assume implicitement que chaque pensée soit un ensemble de propositions plus ou moins cohérentes entre elles, et soit aussi une réponse à un ou plusieurs questionnements théorétiques ; *c'est le questionnement qui en ce cas constitue l'espace à l'intérieur duquel on peut placer les différentes pensées*¹¹⁷. Cette perspective est, dans notre cas, *surdéterminée par une circonstance historico-philosophique*, à savoir ce qu'on peut définir *l'espace philosophique du questionnement post-kantien*. *Le développement de certaines thématiques chez Schelling et Schopenhauer est presque toujours aussi le développement d'un héritage, d'un répertoire philosophique qui est certainement classique, mais qui, dans les modalités développées par ces derniers, s'enracine profondément dans l'œuvre de Kant*. Cette perspective thématique devient donc, presque forcément, une perspective *historico-philosophique* (et en tout cas philologiquement fondée, en tant que Schelling, aussi bien que Schopenhauer, a certainement lu Kant).

Or il faut préciser : ces perspectives ne sont pas exclusives l'une de l'autre, et évidemment chaque texte se trouve plus ou moins explicitement impliqué dans chacune des trois. En particulier, toute analyse philologique entraîne presque naturellement une analyse thématique et historico-philosophique, et vice-versa. Et l'analyse d'une certaine thématique (le mal, la philosophie de la nature, etc.) entraîne presque naturellement la prise en charge d'autres contenus des pensées en question. Bref, les différentes perspectives peuvent être vues comme *plusieurs voix* qui jouent souvent un rôle différent dans chaque étude. Mais notre avis est que l'on peut retrouver, dans chaque texte, une *voix prédominante*, à partir de laquelle les deux autres s'ordonnent, ou se soumettent. Et c'est cette prédominance qui justifiera le regroupement des textes. *Donc il ne faut pas voir cette partition comme une cage dans laquelle chaque élément doit être emprisonné. Elle doit être vue comme une structure capable de fournir des lignes directrices pour l'organisation d'une bibliographie, qui, à cause d'une fondamentale discontinuité chronologique (dans le passé), et d'une relevante dispersion (dans le présent), ne peut pas être organisée de façon satisfaisante en suivant simplement le cours des années*. Pour cette raison on pense que les avantages, que cette structure comporte, dépassent significativement les risques qu'elle entraîne ; risques qui, quoiqu'il en soit, ne peuvent en aucun cas être évités. *Il n'y a pas des bibliographies innocentes*.

¹¹⁷ Il faut dire que cette ligne d'analyse, même si elle s'expose au risque de la superposition de réponses incompatibles, peut aussi fournir un point de vue très fécond pour l'analyse de la pensée de différents auteurs. L'exemple le plus fulgurant de cette méthode est à notre avis Simmel, qui a publié différentes études sur un ou plusieurs auteurs, en assumant explicitement le point de vue du questionnement purement théorétique (Voir [Préface, Note 3](#)). L'exemple de Simmel est la preuve que l'absence plus au moins explicite d'une perspective historique et/ou philologique ne signifie pas nécessairement une infidélité envers l'œuvre d'un auteur : tout au contraire, une approche purement thématique, si supportée d'une discipline suffisante, peut fournir une clé de lecture très efficace, capable de lire presque *de façon oblique* les textes des auteurs.

1. L'approche philologique

Les références que Schopenhauer donne sur Schelling dans ses œuvres publiées sont très peu nombreuses. Elles se limitent à quelques passages dans les *Parerga* et dans le *Monde*, passages qui, dans l'ensemble, n'ont pas une grande valeur théorique. La situation change sensiblement quand on consulte le *Handschriftlicher Nachlass* qui comprend des notes des leçons universitaires, des notes privées pour le développement de sa pensée, et aussi des notes manuscrites dans les livres de sa bibliothèque. Une partie de ce *Nachlass* avait déjà été publié au 19^{ème} siècle par Frauenstädt. Comme il a déjà été mentionné dans le paragraphe précédent, Dilthey, tout en remarquant l'incomplétude de l'édition Frauenstädt, indiquait déjà très bien l'importance de la publication de ces notes, sorte de *laboratoire* dans lequel on peut épier la formation de la pensée de Schopenhauer. Mais c'est l'édition critique publiée par Hübscher entre 1966 et 1975 qui a fourni un matériel complet par lequel achever l'analyse de la pensée de Schopenhauer, voire de sa genèse, et qui a donc donné un nouvel élan aux analyses des annotations schellingiennes de Schopenhauer. En fait, ce processus n'a pas été immédiat : on a dû attendre les années quatre-vingt, quand Vecchiotti et Invernizzi ont publié une série d'articles qui ont eu le mérite d'avoir vu l'importance de ces notes pour reconsidérer la question des relations entre Schelling et Schopenhauer. Ces dernières années, l'utilisation de ce matériel est par contre devenue beaucoup plus régulière, et ce également dans les études ou articles non exclusivement focalisés sur l'analyse du *Nachlass*.

Les contributions de Icilio Vecchiotti au sujet en question sont contenues dans quatre articles ; à un premier article, publié en allemand, qui dessine une possible perspective historiographique pour la considération des pensées de Schelling et Schopenhauer enracinée dans la position des deux philosophes face à la situation historique et politique de l'Allemagne du début du 19^{ème} siècle¹¹⁸, fait suite une série de trois articles, publiés durant trois années consécutives du *Schopenhauer Jahrbuch*, où la question se concentre plus précisément sur les annotations schellingiennes de Schopenhauer. C'est de ces trois articles que l'on va traiter ici. Comme certaines considérations de méthode sont communes aux trois articles, on va les envisager comme trois chapitres d'une contribution unique.

Sans pouvoir reprendre en détail l'analyse textuelle des annotations, on préfère ici souligner l'approche méthodologique de Vecchiotti, que l'on peut synthétiser en deux points fondamentaux :

- Dans les trois articles Vecchiotti dessine une sorte de *principe herméneutique de fond* à partir duquel il va lire ces annotations mêmes. Comme il a déjà été souligné dans la [Note 4](#), c'est ici, à notre avis, que réside le principal mérite de Vecchiotti, qui trace une ligne interprétative dont la fertilité est visible dans les contributions apparues ces dernières années, en premier lieu celles de Hühn. La thèse de Vecchiotti est la suivante : *quand Schopenhauer publie le « Monde », qui contient en fait l'essentiel et aussi l'inessentiel de son Système, il s'adresse à un monde philosophique qui est celui du post-kantisme ; l'héritage kantien doit être considéré comme le grand scénario à partir duquel différents questionnements philosophiques, incluant celui de Schopenhauer, se développent*. On reporte ici le passage du deuxième article, concis et efficace :

Il discorso che si è tenuto in un precedente articolo ha mostrato come nell'opposizione a Schelling vengano ad infiltrarsi alcune costanti che fanno sì che il discorso stesso venga a tenersi su un piano comune, che è il contesto problematico lasciato in eredità dal kantismo e che giuoca su due poli: su quello della conoscenza produttiva e sul modo di intenderla e su quello, estremamente problematico della cosa in sé. Questa connessione di problemi costituisce uno sfondo operativo comune, che si esplicita certo attraverso le antitesi, ma che appunto per questo dà alle antitesi un significato interno, quello della trasformazione dell'eredità kantiana.¹¹⁹

¹¹⁸ Vecchiotti, I.: *Zum Problem der Beziehungen zwischen den Theorien von Schopenhauer und Schelling in Zeit der Ernte*, frommann-holzboog, 1982.

¹¹⁹ Vecchiotti, I.: *Sviluppo e senso delle annotazioni schopenhaueriane a Schelling (1. Teil)* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988, p. 425. « Le discours tenu dans un article précédent a montré comment dans l'opposition à Schelling s'infiltrèrent des constantes qui portent le discours même à se tenir sur un plan commun, qui est le contexte problématique laissé en héritage

Comme on l'a déjà souligné, *cette clé interprétative est de plus en plus prise en charge par les études récentes, et sera également celle assumée dans ce travail*. A partir de cet aperçu, Vecchiotti analyse les passages, en cherchant quand il est possible de voir comment les différentes réponses naissent d'un questionnement commun, qui est celui de Kant.¹²⁰

- De plus, à l'intérieur de cette analyse, le fil rouge que Vecchiotti utilise pour donner une unité ou au moins une continuité aux annotations de Schopenhauer est la question de la chose en soi, mal interprétée selon lui par les idéalistes. *Sa prétention à être le philosophe qui fait retour à Kant est avant tout la prétention du philosophe qui veut de nouveau limiter le domaine de l'intellect, mieux encore du catégoriel, qui sera toujours incapable de « coloniser » l'en soi.*

Il punto di partenza necessario è Kant, per Schopenhauer, e gli errori in cui è inevitabilmente incorso il filosofo non sono quelli intravisti dagli idealisti postkantiani, i quali hanno eliminato senza residuo la cosa in sé, non sapendo come interpretarla ed hanno dato così luogo ad una metafisica dell'io o dello Spirito, attribuendo valore primario a ciò che è del tutto secondario nell'economia del reale e creano un sistema di forme che hanno la loro espressione solo in vuote parole. Se la cosa in sé è volontà, come Schopenhauer assume di aver mostrato nel suo *Hauptwerk* l'eredità kantiana si configura come necessità della delimitazione al fenomeno delle forme dell'intelletto.¹²¹

On voit comment la vieille approche du *pamphlet* de Liebmann s'avère encore valide dans un texte moderne comme celui de Vecchiotti. Vecchiotti est plus intéressé par la compréhension de ce que Schopenhauer dit de Schelling, que par la confrontation immédiate des deux philosophes. Tout de même, la confrontation passe toujours à travers une ligne dans laquelle la question kantienne de la chose en soi reste toujours à l'horizon. Cette perspective aussi sera, en partie, reprise dans ce travail.

Le texte de Giuseppe Invernizzi, même s'il s'appuie lui aussi massivement sur l'analyse du *Nachlass*, a une perspective très différente des analyses de Vecchiotti. Il s'en détache en particulier sur deux points : en premier lieu, si ce dernier visait dans ses articles à comprendre le contenu théorétique des annotations schellingiennes de Schopenhauer, Invernizzi veut au contraire, par l'analyse de ces annotations mêmes, *montrer que l'importance de Schelling dans l'œuvre de Schopenhauer n'est pas aussi significative que l'on l'a trop souvent affirmé*. De plus, son intérêt se porte davantage sur le fait de retrouver les traces d'une *évolution d'une pensée de plus en plus autonome* à l'intérieur de ces annotations, plutôt que la continuité d'une interrogation qui trouvait chez Kant sa source fondamentale de questionnement.

On va détacher de cette étude les affirmations plus importantes :

- Schopenhauer étudie Schelling surtout jusqu'en 1812. Après cette date, le rôle de Schelling

par le kantisme et qui se joue sur deux pôles, sur celui de la connaissance productive et comment l'entendre et sur la situation extrêmement problématique de la chose en soi. Cette connexion des problèmes constitue un fond opératif commun, qui se déroule à travers des antithèses, mais qui, précisément pour cela, donne aux antithèses une signification intérieure, celle de la transformation de l'héritage kantien».

¹²⁰ On peut voir à cet égard la lecture de l'annotation schopenhauerienne sur le rôle de la représentation, lue par Vecchiotti comme une différente prise de position, ou mieux une différente interprétation du phénoménalisme de Kant in Vecchiotti, I.: *Sviluppo e senso delle annotazioni schopenhaueriane a Schelling (I.Teil)* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988, p. 428.

¹²¹ Vecchiotti, I.: *Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1987, p. 96-97. Traduction: « Pour Schopenhauer le point de départ nécessaire est Kant, et les erreurs dans lesquelles le philosophe est inévitablement tombé ne sont pas celles entrevues par les idéalistes post-kantiens, qui ont éliminé sans résidu la chose en soi, ne sachant pas comment l'interpréter et, par conséquent, ont donné lieu à une métaphysique du Je ou de l'Esprit, en donnant une valeur primaire à ce qui est totalement secondaire dans l'économie du réel et créé un système de formes qui ont leur expression seulement dans des mots vides. Si la chose en soi, c'est la volonté, comme Schopenhauer suppose l'avoir montré dans son *Hauptwerk*, l'héritage kantien se configure comme nécessité de délimitation des formes d'intelligence au phénomène».

devient pour Schopenhauer beaucoup moins significatif:

Le prime opere filosofiche che Schopenhauer legge a Gottinga sono di Schelling; nel luglio-agosto 1810, dopo i primi due semestri di frequenza all'università, egli prende a prestito *L'anima del mondo* e le *Idee per una filosofia della natura*. [...]Di altre letture schellinghiane nessuna notizia fino al 1811 quando, nell'agosto, egli prende a prestito le *Lezioni sul metodo dello studio accademico*. Lo studio di Schelling continua intenso nel periodo berlinese. Non è possibile, basandosi sui registri delle biblioteche, fissarne con assoluta precisione le varie tappe; esso è però documentato dalle note critiche stese durante la lettura, note che ci permettono di individuare gli scritti presi in esame [...] Si tratta come si vede di un elenco imponente, che abbraccia la quasi totalità degli scritti pubblicati da Schelling. Si può essere così certi che la filosofia di questo autore ha occupato un posto molto importante nella riflessione di Schopenhauer. Dopo il 1812 l'interesse per Schelling e per l'idealismo in generale sembra diminuire. Nel 1813 Schopenhauer prende a prestito, a Weimar, il *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Da questa data egli non si occupa che marginalmente di Schelling.¹²²

- Le Schopenhauer qui lit Schelling *n'est pas encore le Schopenhauer du « Monde »*. Invernizzi montre à quel point les lectures schellingiennes de Schopenhauer sont des *lectures de formation*, dont la perspective *fait tomber l'accusation de plagiat par rapport à son contenu*. Schopenhauer lit Schelling pour trouver sa pensée autonome. Dans la partie centrale de l'article, l'auteur retrace cette évolution qui passe d'une dévaluation du monde sensible, qui n'est qu'apparence¹²³, à la formulation de la doctrine de la *conscience meilleure*, détachement du monde sensible en tant que détachement de la structure spatio-temporelle de ce dernier¹²⁴. Ce déplacement *hors temps* de la conscience connaîtra plusieurs *versions* dans les manuscrits; une *esthétique* (sublime kantien), une *éthique* (loi morale kantienne) et enfin une *ascétique* (négation de la volonté)¹²⁵. Selon Invernizzi, cette notion de *conscience meilleure*, élaborée dans les années 1812-1814, puis abandonnée face à l'émergence de la doctrine définitive de la volonté, est aussi *la base théorique sur laquelle se joue la confrontation avec Schelling*, qui se déroule durant ces mêmes années. Cette confrontation aboutit à deux conclusions :

A. D'un côté, pour le Schopenhauer de 1812, la philosophie de la nature de Schelling n'est pas une vraie philosophie, en ce sens qu'elle reste à l'intérieur du domaine du catégoriel.¹²⁶

¹²² Invernizzi, G: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 107-108. Traduction: « Les premières œuvres philosophiques que Schopenhauer lit à Göttingen sont des œuvres de Schelling ; en juillet-août 1810, après les deux premiers semestres de scolarité à l'université, il emprunte *L'âme du monde* et les *Idées pour une philosophie de la nature*. [...] Pas de nouvelles d'autres lectures schellingiennes jusqu'en 1811 quand, en août, il emprunte les *Leçons sur la méthode d'étude académique*. L'étude de Schelling continue intensément pendant la période berlinoise. Il n'est pas possible, en se fondant sur les dossiers des bibliothèques, d'en fixer avec précision absolue les différentes étapes, mais il est documenté par les notes critiques écrites pendant la lecture, notes qui nous permettent d'identifier les écrits pris en considération [...] Comme on voit, il s'agit d'une liste imposante, qui englobe la quasi-totalité des écrits publiés par Schelling. On peut donc être certain que la philosophie de l'auteur a occupé une place très importante dans la réflexion de Schopenhauer. Après 1812, l'intérêt pour Schelling et l'idéalisme en général semble diminuer. En 1813 Schopenhauer emprunte à Weimar, le *Système de l'idéalisme transcendantal*. Depuis cette date, il ne s'occupe plus que marginalement de Schelling ».

¹²³ « La riduzione della realtà sensibile a fenomeno viene fin dall'inizio interpretata da Schopenhauer non già nel senso di una condizione necessaria a garantire l'oggettività, in senso kantiano, delle nostre coscienze, ma nel senso di una conferma teoretica della vanità ed illusorietà dell'empirico » (Invernizzi, G: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 113). Traduction: « La réduction de la réalité sensible à un phénomène est dès le début interprétée par Schopenhauer non pas dans le sens d'une condition nécessaire pour assurer l'objectivité, au sens kantien, de nos connaissances, mais dans le sens d'une confirmation théorique de la vanité et fausseté de l'empirique ».

¹²⁴ « Non è dunque la migliore coscienza a rappresentare le idee, quanto piuttosto le idee a rappresentare la migliore coscienza, vale a dire ad esprimere quella particolare condizione in cui l'uomo riesce a vedere il mondo libero dalle condizioni spazio-temporali » (Invernizzi, G: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, 127). Traduction: « Ce n'est donc pas la conscience meilleure qui représente les idées, mais plutôt les idées qui représentent la conscience meilleure, c'est-à-dire qui expriment cette condition dans laquelle l'homme peut voir le monde libre des conditions de l'espace-temps ».

¹²⁵ Voir Invernizzi, G: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 122-132. La notion de *conscience meilleure* est analysée dans le [Chapitre III, Paragraphe B](#)

¹²⁶ «Viene così affermata la possibilità di una realtà non sottoposta alle categorie ed è tale realtà che deve essere il vero oggetto della filosofia [...]Se queste note si completano con altre indicazioni contenute negli aforismi, si può giungere ad un

Durant ces années-là, déjà, Schopenhauer s'est intéressé principalement à l'extra-catégoriel (en fait le domaine de la conscience meilleure), vrai objet de la philosophie

B. Pour les mêmes raisons, la notion schellingienne à laquelle Schopenhauer s'est le plus intéressé est celle de l'intuition intellectuelle, qui, au moins dans un premier temps, est appréciée par Schopenhauer¹²⁷. En tout cas, cette fascination pour Schelling dure peu ; Schopenhauer change rapidement d'avis sur la possibilité de se soustraire au domaine du catégoriel par la voie de l'intuition intellectuelle idéaliste, qui, elle aussi, demeure confinée dans le domaine de l'intellect.

- Enfin, la critique fondamentale que Schopenhauer adresse à Schelling est la prétention de trouver un *passage spéculatif* entre sensible et suprasensible : Schopenhauer pense depuis toujours en termes de dualisme, d'antithèses.

Laddove Schelling vuole impiegare un unico metodo, fondato sulle leggi dell'intelletto, per abbracciare tutta la realtà deducendola da un unico principio, Schopenhauer resta fermo nella convinzione che tale impresa è del tutto impossibile. Anzi il vero compito della filosofia è proprio quello di raggiungere ciò che rimane del fenomeno una volta spogliato delle condizioni empiriche, e una tale realtà può essere colta, per definizione, soltanto con un metodo radicalmente diverso da quello usato per il mondo fenomenico.¹²⁸

- Le jugement final est donc catégorique : *l'influence de Schelling durant les années de formation du système de Schopenhauer, à savoir dans les seules années durant lesquelles une lecture massive des œuvres de Schelling se trouve être documentée (1812-14), est surestimée.*

Parlare quindi di un'influenza di Schelling sulla formazione del sistema di Schopenhauer appare molto difficile. Certamente alcuni atteggiamenti di fondo di fronte alla riflessione filosofica sono comuni ai due autori; entrambi aspirano al sistema, entrambi fanno riferimento a Kant, ma, più nello specifico, il loro modo di intendere la filosofia e le vie che percorrono per giungere al sistema sono, all'epoca del confronto, molto diverse.¹²⁹

- Concernant le Schopenhauer mature, il faut dire avant tout que la formulation de sa philosophie de

primo interessante risultato nella disamina di rapporti fra Schopenhauer e Schelling; la filosofia della natura, che nel *Mondo* appare uno degli aspetti più vicini al pensiero di Schelling, è considerata durante queste letture un argomento di nessun interesse e una prospettiva di ricerca del tutto sterile; Schopenhauer ritiene una tale impostazione fortemente riduttiva della vera essenza della filosofia e come tale da abbandonare » (Invernizzi, G.: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 134). Traduction: «On affirme ainsi la possibilité d'une réalité non soumise aux catégories et c'est cette réalité qui doit être le véritable objet de la philosophie [...] Si l'on complète ces notes par d'autres indications contenues dans les aphorismes, nous pouvons parvenir à un premier résultat intéressant dans l'examen des rapports entre Schopenhauer et Schelling ; la philosophie de la nature, qui paraît dans le *Monde* comme l'un des aspects les plus proches de la pensée de Schelling, est considérée au cours de ces lectures comme un sujet sans intérêt et une perspective de recherche totalement stérile; Schopenhauer estime une telle approche de la véritable essence de la philosophie fortement réductrice et, comme telle, à abandonner».

¹²⁷ «Schopenhauer vede giustamente nell'intuizione intellettuale un atto che ci mette in grado di trascendere l'empirico, il condizionato, e che ci fa raggiungere l'assoluto, l'incondizionato » ((Invernizzi, G.: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 138). Traduction: «Schopenhauer voit justement dans l'intuition intellectuelle un acte qui nous met en mesure de transcender l'empirique, le conditionné, et qui nous fait atteindre l'absolu, l'inconditionné ».

¹²⁸ Invernizzi, G.: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 142-143. Traduction: « Tandis que Schelling veut utiliser une méthode unique, fondée sur les lois de l'intellect, pour englober toute la réalité en la déduisant d'un principe unique, Schopenhauer reste ferme dans la conviction que cette entreprise est totalement impossible. Au contraire, la véritable tâche de la philosophie est précisément d'atteindre ce qui reste du phénomène une fois dépouillé des conditions empiriques, et une telle réalité peut être saisie, par définition seulement, par une méthode radicalement différente de celle du monde phénoménal».

¹²⁹ Invernizzi, G.: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 143. Traduction: «Parler donc d'une influence de Schelling sur la formation du système de Schopenhauer semble très difficile. Certes, certaines attitudes de base en face de la réflexion philosophique sont communes aux deux auteurs, les deux aspirent au système, les deux se réfèrent à Kant, mais, plus spécifiquement, leur façon de comprendre la philosophie et les chemins qu'ils parcourent pour atteindre le système sont, lors de la comparaison, très différents».

la nature, qui est habituellement considérée comme un point de contact entre les deux philosophes, est élaborée à un moment où les lectures schellingiennes sont totalement absentes. Elles réapparaissent après 1819, dans l'appréciation de Schelling comme représentant, avec Scote, Bruno et Spinoza, du panthéisme, et comme philosophe qui a stimulé une philosophie de la nature bien plus intéressante que celle des constructions matérialistes.¹³⁰ Toutefois, ces appréciations ne peuvent en aucune manière documenter une influence schellingienne ; elles sont sporadiques, et n'adviennent en tout cas qu'après coup.

L'étude de Invernizzi a trois mérites; avant tout celui d'être bien documenté ; en second lieu celui de la clarté. En troisième lieu, il détruit certains lieux communs de la littérature sur Schopenhauer et Schelling ; aussi bien la question de l'influence de Schelling sur le jeune Schopenhauer, que la présumée dette de la philosophie de la nature schopenhauerienne envers la pensée schellingienne sont sans fondement, au moins à titre philologique. *La question des relations entre les deux ne peut pas être posée sur le plan du plagiat. Ce qui évidemment n'exclut pas d'autres approches.*

Dans son article, contribution au colloque *Zeit und Freiheit* qui s'est tenu à Budapest en 1997, Kiss analyse le *Nachlass* de Schopenhauer dans le but d'y trouver les annotations schellingiennes; après une introduction, il fait une analyse des notes schopenhaueriennes, qui peut se résumer en trois thèses :

- Schopenhauer ne lit pas Schelling en philosophe, mais en adversaire. Sa relation n'est pas objective, elle est trop personnelle, signée par la jalousie et la compétition. Cette attitude est condamnée sans excuses :

Unverändert herrscht eine exzessive negative Voreingenommenheit seitens Arthur Schopenhauer vor, es zeichnet sich eine klare Feindrelation aus, jedes manchmal geradezu winzige, Detail von Schellings Attitüde wird kritisch unter die Lupe genommen [...] Die Intensität des persönlichen Beteiligtseins in diesen negativen Attitüden ist an mehreren Stellen einfach unvorstellbar [...] Während aber Schopenhauer Schelling als einen zeigt, der den Leser als „dummen Jungen“ anschaut, ist letztlich er es, der Schelling stets wie einen „dummen jungen“ liest.¹³¹

- Schopenhauer ignore totalement l'approche post-kantienne de la philosophie, il juge les philosophes idéalistes sans avoir idée de ce dont on parle :

Die erste umfassende These und gleichzeitig das erste Ergebnis der Verallgemeinerung kann so lauten daß Schopenhauer mit der Sprache der von Fichte inaugurierten nachkantischen Philosophie generell nicht anfangen kann [...] Zum einen kennt er die wirklichen Ausgangspunkte und die Motivation der Fichte-Schelling-Hegel Linie so wenig, daß er viele Inhalte für „spekulativ“ hält, die es nicht sind (oder zumindest gewiß nicht so gemeint waren), zum anderen hat er wenig Phantasie, das in seiner eigenen Philosophie auffindbare Spekulative wahrzunehmen.¹³²

¹³⁰ Invernizzi, G.: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 144-145.

¹³¹ Kiss, E.: *Schellings System in isomorpher Relation zu Schopenhauers Systematisierung aufgrund der nachschriftlichen Nachlasses in Zeit und Freiheit – Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger- Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft – Budapest, 24 bis 27 April 1997*, Ethos Könyvek, 1999, p. 167-168. Traduction: «Un excès de préjugés négatifs prévaut inaltéré du côté de Arthur Schopenhauer, une claire relation d'inimitié se montre, chaque détail, parfois minuscule, de l'attitude de Schelling est observé de façon critique à la loupe [...] L'intensité de l'engagement personnel dans ces attitudes négatives est à plusieurs endroits simplement inconcevable (...) Mais tandis que Schopenhauer montre Schelling comme quelqu'un qui voit le lecteur comme un « jeune idiot », c'est lui en fait qui lit Schelling comme un « jeune idiot. »»

¹³² Kiss, E.: *Schellings System in isomorpher Relation zu Schopenhauers Systematisierung aufgrund der nachschriftlichen Nachlasses in Zeit und Freiheit – Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger- Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft – Budapest, 24 bis 27 April 1997*, Ethos Könyvek., 1999, p. 171. Traduction: «La première thèse compréhensive, et en même temps le premier résultat de la généralisation peut sonner ainsi : Schopenhauer, en général, ne peut pas s'engager avec le langage de la philosophie néo-kantienne inaugurée par Fichte [...] D'une part, il connaît si peu les véritables points de départ et la motivation de la ligne Fichte, Schelling, Hegel, qu'il juge comme « spéculatifs »

- La philosophie de Schopenhauer est à la fois éloignée et proche de la pensée de Schelling : sa philosophie de la représentation est presque *opposée* à celle de Schelling, sa philosophie de la volonté est une *radicalisation* de la position schellingienne. Le jugement final est sans réplique :

Schopenhauers *eine* Philosophie (die der Vorstellung) geht in einer Schelling absolut entgegengesetzten Richtung [...] während seine *zweite* Philosophie (die des Willens) Schellings platonisierend Systematisierungsversuch noch stark *radikalisiert* [...] Denn er kritisiert Schelling auf der Grundlage seiner Philosophie der „Welt als Vorstellung“, während die Philosophie der in Entstehung begriffenen „Welt als Wille“ weitgehend verschwiegen bleibt. So entsteht die Grundfigur seiner Kritik an Schelling: *extreme Ignoranz aus einer extremen Nähe*, oder, wenn man will, umgekehrt: *extreme Nähe mit extremer Ignoranz*.¹³³

S'il s'agit de donner une synthèse de cette intervention, on peut faire à Kiss le même reproche qu'il fait à Schopenhauer dans le premier point ; il ne semble pas vraiment être un exemple d'impartialité et de distance théorétique. En tout cas, *on n'avait pas besoin des manuscrits pour savoir que Schopenhauer a souvent préféré insulter Fichte, Schelling et Hegel, plutôt que les analyser*. De plus, avant de parler d'ignorance schopenhauerienne *de la ligne Fichte-Schelling-Hegel*, on devrait se poser la question (comme d'autres l'ont déjà fait depuis longtemps) de savoir si cette ligne existe réellement, ou si elle est seulement une paraphrase de *l'Histoire de la Philosophie* de Hegel, aujourd'hui difficilement soutenable. L'étude de Kiss, bien documentée, me paraît donc être une *occasion manquée*, en ce sens qu'il va chercher dans les inédits ce qu'on avait déjà en lettres claires dans les œuvres publiées, en ignorant par contre ce qui, peut-être, n'était pas aussi évident dans ces dernières.

beaucoup de contenus qui ne le sont pas (ou du moins n'étaient pas certainement entendus comme tels), d'autre part, il a trop peu d'imagination, pour percevoir cet élément spéculatif repérable aussi dans sa propre philosophie».

¹³³ Kiss, E.: *Schellings System in isomorpher Relation zu Schopenhauers Systematisierung aufgrund der nachschriftlichen Nachlasses in Zeit und Freiheit – Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger- Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft – Budapest, 24 bis 27 April 1997*, Ethos Könyvek., 1999, p. 177. Traduction: « Une philosophie de Schopenhauer (celle de la Représentation) va dans une direction absolument opposée à Schelling [...] tandis que sa *deuxième* philosophie (celle de la Volonté) radicalise fortement la tentative de systématisation platonisante de Schelling [...] En effet, il a critiqué Schelling sur la base de sa philosophie du « Monde comme représentation », tandis que la philosophie naissante du « Monde comme Volonté » reste largement sous silence. De cette façon, naît la figure fondamentale de sa critique de Schelling: *extrême ignorance à partir d'une proximité extrême*, ou, si l'on veut, au contraire: *l'extrême proximité avec l'extrême ignorance* ».

2. L'approche thématique

Comme on l'a déjà mentionné plusieurs fois, ces dernières années ont vu un renouveau de l'intérêt pour les philosophies de Schelling et Schopenhauer. Cet intérêt s'est concrétisé dans une série de congrès et de journées d'études, qu'on trouve listées dans la [Note 27](#). Presque la totalité de ces interventions ont toutefois une approche différente de celles qu'on a vues jusqu'ici. Elles n'ont la prétention ni d'opérer une confrontation des philosophies de Schelling et Schopenhauer dans leur ensemble, comme l'ont fait beaucoup d'auteurs du 19^{ème} siècle ; ni de chercher d'identifier une soi-disant *dette philosophique* de Schopenhauer envers Schelling. L'approche que ces articles adoptent peut être définie comme *thématique*, dans le sens où l'on y cherche à concentrer l'attention sur certains *topiques philosophiques*, qui ont reçu un développement plus ou moins similaire par Schelling et Schopenhauer. De même, l'utilisation du *Nachlass* de Schopenhauer n'a donc pas principalement une intention philologique, comme dans les articles qu'on a analysés dans le paragraphe précédent, mais est fonctionnelle au développement des notions respectivement au centre de l'analyse. On a donc voulu grouper ces articles par thème, plutôt que de suivre le classique critère chronologique ; cette opération permet de donner une structure à un nombre plutôt significatif d'interventions ; de plus, comme on le verra, elle mettra en évidence les points qui constituent réellement les possibles contacts ou différenciations entre les deux pensées.

La plupart des articles que l'on va analyser par la suite sont des contributions du colloque qui s'est tenu à Fribourg, dont les actes ont été publiés en 2006¹³⁴, et qui peut être légitimement considéré comme *l'événement philosophique* le plus significatif quant à l'argument de notre travail ; ici, les possibles analogies et différences entre Schelling et Schopenhauer ont été analysées pour la première fois à la fois dans un contexte spéculatif ample, à savoir celui des relations entre l'éthique de Schopenhauer et l'idéalisme allemand, et selon différentes perspectives qui se complètent l'une l'autre. D'autres articles importants ont été publiés dans le *Schopenhauer Jahrbuch*, revue annuelle consacrée à la philosophie de Schopenhauer. On commencera par un article tiré de cette revue, centré sur la notion classiquement considérée commune aux deux philosophes : celle de *Volonté*.

¹³⁴ Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006 (dès maintenant EAS).

2.1. La notion de Volonté

On prend ici en considération un article publié par A.Schneider en 2004 dans le *Schopenhauer Jahrbuch*. L'auteur ici veut faire une *mini histoire* du concept de volonté, de Schelling à Nietzsche, en passant par Schopenhauer. Il identifie une ligne de continuité entre les trois philosophes dans ce que l'on pourrait nommer la *méthode anthropologique*, à savoir le développement de concepts à partir d'*Erlebnisse*, d'expériences intérieures : c'est à partir de là que les trois auteurs se posent comme les critiques de l'omnipotence de la raison.

Anhand einer Phänomenbeschreibungen, die sich in den Texten Schellings, Schopenhauer und Nietzsche finden, soll plausibilisiert werden, daß sich die drei Autoren innerhalb eines gemeinsamen Erfahrungshorizontes bewegen. Gemeint sind natürlich Existenzenerfahrungen [...]Im folgenden sollen zunächst Anhaltspunkte für Gemeinsamkeiten zwischen Schelling, Schopenhauer und Nietzsche gesammelt werden und es genügt hierzu, ein einziges Wort zu nennen: Wille. Schelling, Schopenhauer und Nietzsche gelten als die drei großen Theoretiker des 19. Jahrhunderts, die in der Aufdeckung einer der Vernunft zuvorkommende Wirklichkeitsdimension, den Allmachtsanspruch der Vernunft bestreiten.¹³⁵

L'article est en grande partie consacré au développement de la notion de volonté par Schelling; Schopenhauer et Nietzsche occupant les deux derniers paragraphes. En relation à la ressemblance – différence entre Schopenhauer et Schelling, Schneider souligne à la fois la similarité de la méthode, et la différence des contenus ; en reprenant des thèses déjà formulées par Lore Hühn dans l'important article *Die Intelligible Tat* (voir [Paragraphe C. 2.3](#)), il souligne la radicalisation schopenhauerienne des thèses de Schelling, d'un côté dans l'universalisation du mal, de l'autre dans l'exclusion de toute intervention extra-humaine.

Dabei ist zu notieren, daß Schopenhauers Vorgehen, wenngleich eingefügt in ein ganz eigenes Theoriegebäude, dem Schellings recht nahe steht. Liegen in der Absicht des Postidealisten auch keinerlei theogonische Spekulationen, beschreitet er methodisch doch den Weg Schellings, und das ist der „Weg von innen“[...] Schopenhauer übertrifft Schelling demnach in zweifacher Hinsicht an Radikalität. Einerseits darin, daß er die Negativität unterscheidungslos in allen Weisen des Selbst -und Weltverhältnisses ausgedrückt findet, sogar dort, wo dies subjektiv nicht der Fall ist, zweitens darin, daß die Wirklichkeit überhaupt diese Verfassung aufweist [...] In der totalisierenden Entgrenzung drückt sich aber die Verschärfung der fraglichen Erfahrung aus, der wiederum die Abschneidung sämtlicher transzendenter Hilfsquellen korrespondiert.¹³⁶

Le premier article de *EAS* que l'on prend en considération, celui de Annemarie Pieper, est plutôt consacré à la clarification des *Recherches* de 1809 et de ses relations avec la philosophie kantienne. Les considérations sur Schopenhauer, concises et fécondes, se concentrent dans le dernier paragraphe. Si Schopenhauer a repris la conception schellingienne de volonté, comme impulsion chaotique et

¹³⁵ Schneider, A.: „*Sich selbst überlassen ist die Natur des Menschen ein Leben der Widrigkeit und Angst.*“ - *Zur Gemeinsamkeit der Erfahrung des Lebens bei Schelling, Schopenhauer und Nietzsche und zu Unterschieden ihrer Bewältigung in Schopenhauer Jahrbuch*, 2004, p. 48-49. Traduction: « Sur la base de descriptions de phénomènes qui se trouvent dans les textes de Schelling, Schopenhauer et Nietzsche, il devrait devenir envisageable que les trois auteurs bougent à l'intérieur d'un horizon expérientiel commun. Naturellement, nous parlons d'expériences existentielles [...] Dans la suite, seront recueillis des point de repère sur les points communs entre Schelling, Schopenhauer et Nietzsche et il suffit à cet égard de mentionner un seul mot ; volonté. Schelling, Schopenhauer et Nietzsche, sont considérés comme les trois grands théoriciens du 19^{ème} siècle, qui, dans la découverte d'une dimension de la réalité précédant la raison, contestent le droit d'omnipotence de la raison même».

¹³⁶ Schneider, A.: „*Sich selbst überlassen ist die Natur des Menschen ein Leben der Widrigkeit und Angst.*“ - *Zur Gemeinsamkeit der Erfahrung des Lebens bei Schelling, Schopenhauer und Nietzsche und zu Unterschieden ihrer Bewältigung in Schopenhauer Jahrbuch*, 2004, p. 63,65. Traduction: «Là, il faut remarquer que l'approche de Schopenhauer, bien qu'insérée dans sa propre structure théorique, est assez proche de celle de Schelling. Si, dans la visée du post-idéaliste ne se trouvent aucune spéculation théogonique, il a toutefois emprunté méthodiquement le chemin de Schelling, à savoir le « chemin intérieur » [...] D'après cela, Schopenhauer dépasse Schelling en radicalité sous un double point de vue. D'un côté dans le fait qu'il trouve la négativité imprimée indifféremment dans toutes les manifestations de la relation du soi et du monde, même là où subjectivement ce n'est pas le cas, deuxièmement dans le fait que la réalité présente généralement cette disposition [...] mais dans cet élargissement totalisant s'exprime l'aggravation de l'expérience en question, à laquelle correspond par contre l'élimination de toute source transcendante de secours».

égoïste, il n'a pas retenu la relation tenant de l'opposition avec son principe contraire, le principe de l'amour, qui donne ordre à l'impulsion de la volonté et est capable en même temps de dépasser l'égoïsme et le désordre, et de *produire la liberté* :

Es würde zu weit führen, Schopenhauers Willensmetaphysik mit der Schellingschen im Detail zu vergleichen. Auffällig ist jedoch, dass die größte Übereinstimmung hinsichtlich des chaotischen Grundes besteht, die für Schelling jedoch nur die eine Seite des absoluten Willens ist. Weil er die Genese der Freiheit rekonstruieren möchte, braucht er auch die andere Seite, jenes Prinzip, das auf Existenz drängt, das Prinzip der Liebe, das den Egoismus überschreitet und eine Schöpfung ermöglicht, die nicht einfach ein Klon des Schöpfers ist[...] Diese Seite fehlt, wie mir scheint, in Schopenhauers Willensmodell, das aus Schellings Sicht in die Nähe der Spinozisten gerückt werden müsste, weil es alles auf den Kausalmechanismus eines blind agierenden Willens reduziert, der für Freiheit keinen Raum lässt.¹³⁷

L'article de Hennigfeld (EAS) identifie dans le concept de Volonté le *trait d'union* entre anthropologie et philosophie. Comme l'avait déjà souligné Schneider, les deux philosophes utilisent en fait des expériences anthropologiques immédiates comme concepts-voûtes de leurs systèmes, en premier lieu celui de la volonté. Toutefois, on trouve, concernant la méthode, une différence fondamentale entre eux, différence formulée par Schopenhauer même et soutenue également par Hennigfeld : si Schelling considère l'homme comme un *microcosme*, Schopenhauer par contre considère l'univers comme un *Macro-Anthropos* :

In entschiedenem Sinne ist – anders als bei Schelling – Schopenhauers Ansatz anthropologisch. Das entspricht auch seinem Selbstverständnis. Seit altersher – so Schopenhauer – habe man den Menschen als Mikrokosmos verstanden. „Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewiesen [...]. Offenbar [...] ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehn zu lehren, als den Menschen aus der Welt,“¹³⁸. Diese methodische Differenz zwischen Schelling und Schopenhauer ändert jedoch nichts daran, dass Prinzip und Grundsatz ihrer Ontologie übereinstimmen.¹³⁹

Pour cette même raison, on ne comprend pas en réalité pourquoi dans la page précédente il affirme le contraire :

Wenn Schopenhauer betont, dass man bisher den Begriff des Willens unter den Begriff der Kraft subsumiert habe, er selbst aber ganz anders, nämlich umgekehrt vorgehe – dann unterschlägt er Schelling.¹⁴⁰

En réalité c'est *exactement sur ce point* que la distinction schopenhauerienne entre *Mikrokosmos* et

¹³⁷ Pieper, A.: *Selbstbestimmung? Zur Frage der Autonomie des Willens in Schellings Freiheitsschrift* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 438-439. Traduction: «Il nous mènerait trop loin de comparer dans le détail la métaphysique de la volonté de Schelling et de Schopenhauer. Il est tout de même frappant de constater la plus grande concordance en relation au fondement chaotique, qui toutefois pour Schelling représente seulement un côté de la volonté absolue. Comme il veut reconstruire la genèse de la liberté, il lui faut aussi l'autre côté, à savoir ce principe qui tend à l'existence, le principe de l'amour, qui dépasse l'égoïsme et rend possible une création qui n'est pas simplement un clone du créateur [...] Il me semble que ce côté est manquant dans le modèle de Volonté de Schopenhauer, qui dans la perspective de Schelling devrait être placé parmi les modèles spinozistes, puisqu'il réduit tout au mécanisme causal d'une force agissante et aveugle, qui ne laisse aucune place à la liberté ».

¹³⁸ Schopenhauer, A.: *Werke (Lö)*, W II, Kap. 50, S. 824 f [SW II, p. 736].

¹³⁹ Hennigfeld, J.: *Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur Welt als Wille und Vorstellung* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 467. Traduction: «A la différence de Schelling – l'approche de Schopenhauer est décidément anthropologique. Cela correspond aussi à son auto-compréhension. Depuis toujours - ainsi Schopenhauer – on a compris l'homme en tant que microcosme. «J'ai renversé la proposition et montré le monde comme Makranthropos [...] Il est évidemment plus juste d'apprendre à connaître le monde par l'homme que l'homme par le monde ». Cette différence méthodologique entre Schelling et Schopenhauer ne change toutefois rien au fait que le principe et le fondement de leur ontologie concordent ».

¹⁴⁰ Hennigfeld, J.: *Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur Welt als Wille und Vorstellung* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 466. Traduction: «Quand Schopenhauer souligne que, jusqu'à présent, on a subsumé le concept de la volonté sous le concept de force, lui-même, au contraire, procède tout à fait différemment, à savoir à l'inverse – là il néglige Schelling ».

Makranthropos fonctionne et se révèle féconde. Parce qu'il est certainement vrai que Schelling conçoit la volonté comme une force, et l'âme humaine comme la liaison d'une opposition de forces. Pour Schelling, qui en fait à notre avis maintient ouvertes *les deux directions* de l'analogie entre homme et monde, il y a certainement *plus de force dans l'homme que de volonté dans le monde*. *Toute la doctrine des puissances est en fait une doctrine des forces agissantes*. Chez Schopenhauer, par contre, la force est pour ainsi dire la *limite interne* du monde de la représentation, limite qui reste encore à l'intérieur de celui-ci, comme son premier élément inexplicable ; elle ne peut donc jamais fonctionner comme critère explicatif de la volonté humaine, qui appartient au domaine de l'en soi. Tout au contraire, elle est expliquée *par* la notion de volonté¹⁴¹.

En tout cas, ce qui reste est la notion de volonté qui fonctionne chez les deux comme un pont entre homme et totalité, entre anthropologie et métaphysique. Et aussi dans la notion de *Willensverneinung*¹⁴² la similarité ne peut pas être ignorée, même en maintenant la différence de rapport avec la perspective théologique :

Es sollte deutlich geworden sein, dass beide Systeme nicht nur in ihrem Ansatz, sondern auch am Schluss in wesentlichen Zügen übereinstimmen. Das jedoch darf – neben vielen Differenzen in Einzelnen, einen *grundsätzlichen* Unterschied nicht verdecken. Schellings System setzt beim Göttlich-Absoluten ein und kehrt zu ihm zurück. Insofern argumentiert auch die Freiheitsschrift ontotheologisch. Schopenhauers Ausgangspunkt ist eine ontologische Anthropologie; sie endet in einer Metaphysik, die – z.B. mit dem begriff der Erlösung – ihrem theologischen Erbe verhaftet bleibt.¹⁴³

Dans son article, Barbaric veut voir les effets du concept de Volonté sur la notion de temps. Cet article sera utilisé aussi dans la suite de l'étude. Pour le moment, on veut souligner trois aspects de cette intervention :

¹⁴¹ Sur ce point Hübscher est parfait : « Schopenhauer hat seinen Willensbegriff gegen manche Missdeutung, Einengung und Verschiebung sichern müssen. Man hat versucht, den Begriff des Willens unter den der Kraft zu subsumieren. Schopenhauer macht es umgekehrt. Er deutet jede Kraft in der Natur als Willen: Dem Begriff der Kraft liege immer eine anschauliche Erkenntnis zu Grunde, er komme aus dem Gebiet, in dem Ursache und Wirkung herrschen, - das Gesetz der Kausalität. Der Begriff des Willens aber ist der einzige, der seinen Ursprung nicht in der Anschaulichen Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbaren Bewusstsein eines jeden. Führen wir den Begriff der Kraft also auf den des Willens zurück, so haben wir ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres zurückgeführt. » (Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, 1973, p. 139). Traduction : « Schopenhauer a dû protéger son concept de volonté contre beaucoup d'incompréhension, limitation et déplacement. On a cherché à subsumer le concept de volonté sous celui de force. Schopenhauer fait l'inverse. Il interprète toutes les forces dans la nature comme volonté: il y a toujours une connaissance intuitive qui fonde la notion de force, il vient d'un domaine dans lequel dominant la cause et l'effet - la loi de causalité. Le concept de la volonté est le seul qui n'a pas son origine dans la représentation intuitive, mais vient du dedans, de la conscience immédiate de chacun. Si nous reconduisons le concept de force à celui de volonté, nous avons reconduit quelque chose d'inconnu à quelque chose d'infiniment plus familier. ». Par contre, Rosset donne une interprétation opposée : « Il importe donc de préciser que chez Schopenhauer [...] la volonté n'est nullement conçue à l'image de la volonté *humaine*. Cette dernière a le privilège de faire reconnaître la volonté universelle, par le biais de l'expérience interne de la motivation psychologique : elle est l'*occasion* d'une prise de conscience, nullement *le modèle* d'où il faudrait faire dériver toutes les manifestations de la volonté dans la nature. En réalité, c'est la conception inverse qui est la véritable pensée de Schopenhauer : il n'est pas question de transposer l'expérience de la motivation humaine à l'ensemble des forces naturelles pour comprendre le secret de la nature, mais tout au contraire de *transposer le mystère des forces naturelles à l'ensemble des motivations psychologiques* pour prendre conscience du secret de la volonté humaine » (Rosset, C.: *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 30). Nous pensons que l'interprétation de Hübscher correspond aussi bien à l'intention qu'au contenu de la philosophie de la volonté de Schopenhauer. Et qui me semble, entre autres, confirmée par ce fragment de 1816 : Aus dir sollst du die Natur verstehen, nicht dich aus der Natur. Das ist mein revolutionäres Princip (Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §621, p. 421. Traduction: « Tu dois comprendre la nature à partir de toi-même, et non toi-même à partir de la Nature. Cela est mon principe révolutionnaire ».

¹⁴² Voir le [Paragraphe 2.4](#) consacré à cette notion.

¹⁴³ Hennigfeld, J.: *Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur Welt als Wille und Vorstellung* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006. P. 470-471. Traduction: «: «Il doit être devenu clair que les deux systèmes ne concordent pas seulement dans leur approche, mais aussi finalement dans l'essentiel. Toutefois- à côté de nombreuses différences individuelles- cela ne peut pas masquer une différence fondamentale. Le système de Schelling commence par un Divin-absolu et revient à lui. A cet égard, aussi le *Freiheitsschrift* argumente de façon ontothéologique. Le point de départ de Schopenhauer est une anthropologie ontologique ; elle se termine dans une métaphysique, qui - par exemple, avec le concept de la rédemption – reste emprisonnée dans son héritage théologique» .

- Barbaric reprend la thèse de Berg (en citant aussi un passage), selon laquelle la différence fondamentale entre Schelling et Schopenhauer est celle entre un vrai dualisme (de Schelling), et un faux dualisme (de Schopenhauer) ; dans ce dernier, la représentation n'est pas opposée à la volonté, mais est simplement son phénomène, dans le sens péjoratif de l'apparence opposée à l'essence :

Unsere Untersuchung schließt in vielem an die Ergebnisse dieser Arbeit¹⁴⁴ an. Die entscheidende Differenz zwischen Schelling und Schopenhauer sieht Berg in der bei jedem von ihnen wesentlich anderen Grundbestimmung des Willens. Die Hauptergebnis der gesamten Untersuchung fasst Berg folgendermaßen zusammen [...] „Die duale Struktur von selbstischem Eigenwillen und Göttlichem Universalwillen bei Schelling findet also ihre Parallele in dem Dualismus zwischen dem blinden Willen und dem reinen Subjekt der Erkenntnis bei Schopenhauer, mit dem entscheidenden Unterschied, daß das reine Subjekt der Erkenntnis ein rein *passives* Vermögen ist, während der Universalwille Schellings zwar auf den Eigenwillen aufgewiesen bleibt, aber *aktiv* seine Zählung in Gang setzen kann“ (Berg, S. 327).¹⁴⁵

- Cette différence fait du dualisme schopenhauerien entre volonté et représentation un dualisme abstrait, et par là même incapable de médiation: la représentation ne peut pas interagir avec la volonté, parce qu'elle est seulement l'apparence de la volonté :

Oft hat man den Eindruck [...] dass seine Philosophie an einem zu starken Zug zur abstrakten Dichotomien leidet : nicht nur Ding an Sich und Erscheinung sondern [...] auch Zeit und Ewigkeit, Begriff und Anschauung stehen bei ihm jedes für sich, eins gegen das andere, und es fehlt an der produktiven Vermittlung.¹⁴⁶

- Enfin Barbaric montre comment cette différence influence la relation entre temps et éternité, qui constituent pour Schopenhauer les deux parties d'une opposition morte, qui pour Schelling au contraire sont conçues en opposition dynamique:

Vor allem denkt Schelling hier die Zeit nur aus ihrem Verhältnis zur *Ewigkeit* [...] Die Ewigkeit liegt also nicht außerhalb der Zeit. Dem Menschen zumeist verborgen, liegt sie vielmehr inmitten der Zeit selbst, in jedem Augenblick der wahren, d.h. lebendigen Zeit [...] Von allem dem wusste Schopenhauer nichts [...] Der dichotomischen Grundstruktur seiner Philosophie und dem Kantschen Ansatz verpflichtet, blieb er bei der Trennung von Erscheinung und Ding an sich, von Zeit und Ewigkeit, von Begriff und Anschauung stehen.¹⁴⁷

L'argument de cet article sera développé dans la suite de ce travail; on verra en réalité comment, pour comprendre la relation entre temps et éternité chez Schopenhauer et Schelling, il faut opérer une

¹⁴⁴ L'étude de Berg.

¹⁴⁵ Barbaric, D. *Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 482, Note. Traduction: « Notre étude se rattache en grande partie aux résultats de ce travail. Berg voit la différence entre Schelling et Schopenhauer dans la fondation différente de la volonté, pour chacun d'entre eux. Berg résume les principaux résultats de sa recherche de la façon suivante [...] « La structure duale de la volonté égocentrique et de la volonté universelle divine chez Schelling retrouve donc son parallèle dans le dualisme entre la volonté aveugle et le pur sujet connaissant chez Schopenhauer, avec la différence cruciale que le pur sujet connaissant est une faculté purement passive, tandis que la volonté universelle de Schelling reste affectée par la volonté égocentrique, mais peut activement déclencher son domptage » (Berg, p. 327) ».

¹⁴⁶ Barbaric, D. *Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 482-483. Traduction: « On a souvent l'impression [...] que sa philosophie souffre d'une trop forte caractérisation pour les dichotomies abstraites ; chez lui non seulement chose en soi et phénomène, mais [...], également temps et l'éternité, concept et intuition, restent chacun pour soi-même, un contre l'autre, et il y a un manque de médiation productive ».

¹⁴⁷ Barbaric, D. *Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 490-492. Traduction: « Ici Schelling pense surtout le temps dans sa relation à l'éternité [...] L'éternité ne se trouve donc pas en dehors du temps. Le plus souvent cachée à l'homme, elle se situe plutôt au milieu du temps lui-même, en ce moment, du vrai temps, c'est-à-dire du temps vivant [...] Schopenhauer ne savait rien de tout cela [...] En se tenant à la structure dichotomique de base de sa philosophie et à l'approche de Kant, il est resté figé à la séparation entre phénomène et chose en soi, entre temps et éternité, entre concept et intuition ».

distinction préliminaire entre différentes éternités ; distinction de matrice kantienne entre éternité phénoménale et nouménale, différence qui se manifeste aussi dans la relation entre éternité(s) et temporalité.

L'article de Peetz reprend d'un côté certains contenus de l'article de L. Hühn mentionné auparavant; les *Recherches* de 1809 sont une radicalisation du concept de mal radical développé par Kant dans le *Religionsschrift*.

Schauen wir von Kant her auf Schelling zurück, so wird deutlich, dass Schelling die intelligible Tat des Menschen im Gegensatz zu Kant nicht als ein in seinen konstitutiven Momente im Prinzip durch den Menschen selbst umkehrbares Grundverhältnis versteht, sondern von einer Schicksalhaften Prädestination des Menschen durch sich selbst spricht [...] Damit handelt es sich bei Schellings Fassung der intelligiblen Tat um eine Radikalisierung des Kantischen Konzept nach augustinischem Muster.¹⁴⁸

De l'autre côté, il conteste l'accusation de plagiat que Schopenhauer fait à Schelling dans son écrit sur la *Willensfreiheit* ; Peetz insiste sur le fait que la notion de liberté schellingienne ne peut pas être définie comme kantienne, dans le sens où elle *requiert et nécessite* d'une certaine façon, une dimension surnaturelle pour se réaliser.

Schopenhauers Plagiatvorwurf gegen Schelling trifft also nicht. Schellings Ausführungen sind keine Paraphrase des kantischen Konzepts, sondern stellen den vergeblichen Versuch dar, der dem Modell von Grund und Existierendem inhärenten Dynamik mit einem konzeptuell veränderten Konzept von Autonomie dadurch Herr zu werden, dass sie den Kantischen guten Willen seiner Handlungsfähigkeit berauben und diese durch fremde, letzten Endes göttliche Hilfe ersetzen.¹⁴⁹

La contribution de A. Hilt, qui clôt les actes du colloque fribourgeois, se concentre sur la question de la liaison entre volonté et douleur, et dans la possibilité de leur dépassement. Si la volonté aveugle et égoïste se manifeste chez les deux philosophes sous la forme de la douleur, son dépassement se produit selon des modalités très différentes ; la compassion schopenhauerienne, reconnaissance de l'universalité de la douleur, entraîne une *négation* de la volonté, et en conséquence, une *annulation* de soi et du monde ; chez Schelling la force de l'amour entraîne une *dépassement* du soi, et par là une *affirmation* de l'altérité, chez Schelling l'annulation de l'égoïsme s'ouvre sur un positif, sur l'altérité, et non pas sur le néant.

Diese Tiefansicht menschlicher Freiheit hat Schelling hier wie nirgends sonst affirmiert. In dieser Freiheitskonzeption zeigt sich erst der Grund dafür, den Anderen in Unabhängigkeit von, ja vor meinem Selbst zu denken; ein Grund, der so von Schopenhauer nicht herausgearbeitet worden ist, vielmehr findet sich bei ihm die im Mitleid erfahrene Grenze zwischen Ich und Du nur als Linie gezogen zwischen numerisch verschiedenen Einzelwesen, die Manifestation des Einen Willens sind.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Peetz, S.: *Kraft der Freiheit. Überlegungen zu Schellings Konzept der Willensfreiheit*. in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 515. Traduction: «Si on observe Schelling à partir de Kant, il devient clair que Schelling, contrairement à Kant, comprend l'acte intelligible de l'homme, non pas comme une relation fondamentale en principe réversible dans ses moments constitutifs par l'homme lui-même, mais comme une prédestination destinale de l'homme par lui-même [...] Dans la version de Schelling de l'acte intelligible, il s'agit d'une radicalisation du concept kantien selon le modèle augustinien».

¹⁴⁹ Peetz, S.: *Kraft der Freiheit. Überlegungen zu Schellings Konzept der Willensfreiheit*. in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 517. Traduction: «L'accusation de plagiat de Schopenhauer envers Schelling manque donc son but. Les versions schellingiennes ne sont aucunement une paraphrase du concept kantien, mais elles montrent la vaine tentative de maîtriser la dynamique interne au modèle de fondement et existence avec un concept d'Autonomie conceptuellement différent, en enlevant à la bonne volonté kantienne sa capacité d'action, et en remplaçant celle-ci par une aide extérieure, finalement divine ».

¹⁵⁰ Hilt, A.: *Erfahrungsdimensionen des Leidens – Zum Grund ethischer Intersubjektivität* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006. P. 526. Traduction: «Ici Schelling a affirmé, comme nulle part ailleurs, cette vision profonde de la liberté humaine. Dans cette conception de la liberté se manifeste d'abord le fondement pour penser l'autre dans l'indépendance de et devant mon soi ; un fondement qui n'a pas été développé de cette façon par Schopenhauer ; la frontière entre je et tu, plutôt expérimentée dans la compassion, se trouve seulement tracée chez lui comme une ligne entre individus différents numériquement, qui sont la manifestation d'une

En deuxième lieu, cette différence entraîne une conception différente du temps; l'annulation de la volonté chez Schopenhauer est aussi l'annulation du temps, parce que Schopenhauer connaît seulement le temps *représenté*, le temps *catégoriel* qui par là est le serf de la volonté; Schelling, au contraire, est capable de penser un temps qui est émancipateur. La négation de la volonté schellingienne n'est pas *négation* du temps, mais *production* du temps :

Es müsste hier das Wesen der Zeit anders bedacht werden: nicht nur als kontinuierliche Abfolge, als homogene Kette von Früher und Später, Ursache und Folge, als lineare gleichförmige Zeit, sondern als *Möglichkeit der Zeitigung* – einer Zeit, die sich selbst immer wieder neu hervorbringen kann, und zwar durch einen Bruch mit der gleichgültigen Kausalitätskette der Zeit.¹⁵¹

En troisième lieu, cette différence se manifeste dans la différente conception de l'amour; pour Schelling conçu comme accomplissement, comme production du nouveau, pour Schopenhauer comme voie qui conduit à l'annulation de la volonté, à la rédemption ; pour Schopenhauer le vrai amour est *agapè*, compassion, et c'est le passage vers la négation de la volonté même.

In solcher Schöpfung, solcher Zeugung vollzieht sich die Überwindung des Egoismus durch die Liebe; der Egoismus ist nicht das erste und ewige Grundprinzip des Lebens wie bei Schopenhauer, bei dem nichts Selbstloses in der Immanenz des Lebens sein kann [...] Liebe wird hier nicht als positive, schöpferische Kraft der *Erfüllung* wie bei Schelling verstanden.¹⁵²

volonté».

¹⁵¹ Hilt, A.: *Erfahrungsdimensionen des Leidens – Zum Grund ethischer Intersubjektivität* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 532. Traduction: «Ici l'essence du temps devrait être considérée autrement ; pas seulement comme séquence continue, comme chaîne homogène de l'avant et de l'après, de la cause et de la conséquence, comme temps linéaire et uniforme, mais en tant que possibilité de temporalisation - un temps qui peut toujours se produire à nouveau, par une rupture avec la chaîne indifférente de la causalité temporelle ».

¹⁵² Hilt, A.: *Erfahrungsdimensionen des Leidens – Zum Grund ethischer Intersubjektivität* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 545. Traduction: «Dans une telle création et procréation, s'accomplit le dépassement de l'égoïsme par l'amour ; l'égoïsme n'est pas le premier et éternel principe fondamental de la vie comme dans Schopenhauer, pour lequel rien de désintéressé ne peut se trouver dans l'immanence de la vie, [...] l'amour n'est pas compris ici comme chez Schelling en tant que force positive et créatrice de l'accomplissement».

2.2. La caractérisation de la liberté : la question du mal

En relation à la question du mal, la première intervention que l'on va prendre en considération n'est en réalité pas un article, mais un volume publié par R. Safranski, centré sur la question du mal, dont deux chapitres sont consacrés à Schelling et Schopenhauer. Ce texte, bien que révélateur, doit être pris en considération ici, parce que les analyses conduites sur les deux philosophes sont absolument pertinentes (on dirait beaucoup plus pertinentes de celles d'autres textes plus spécialisés).

La confrontation entre Schelling et Schopenhauer dans le texte de Safranski se joue sur le fond d'une prise de conscience du mal dans le monde ; les deux philosophes (Schopenhauer depuis toujours, Schelling à partir d'un certain moment de sa production) s'interrogent sur le mal, sans, en réalité, le développer comme argument à part de leur philosophie. Le mal n'est pas *une partie* des systèmes de Schelling et Schopenhauer, mais presque leur *âme cachée* : on pourrait presque dire que leurs systèmes développent une série de notions philosophiques qui puissent rendre pensable le mal dans le monde. Cette méditation est profondément liée, dans les deux, à la question de la liberté humaine :

Schelling découvre Dieu comme Schopenhauer découvre le principe universel de la volonté. L'un et l'autre sondent profondément la conscience humaine de la liberté : ils y découvrent le jeu du fondement et de l'abîme.¹⁵³

En tout cas, dans cet effort, l'attention de Safranski se concentre sur deux notions, toutes deux liées à la question du mal, les deux développées de façon différentes.

La première notion est celle de *volonté*. Il ne s'agit pas ici de répéter la formulation de la notion de volonté dans les *Recherches* de 1809, qui, en fait, anticipe dans le même vocabulaire philosophique celle de Schopenhauer. Mais justement Safranski nous fait noter que la volonté schellingienne, fond obscur de Dieu, qui n'est pas Dieu même, n'est pas *déjà* le mal. En fait, la volonté est ce qui permet à l'intellect, à la lumière, de se réaliser dans le monde, comme force qui lui est antagoniste et qui le dépasse, dans un processus d'évolution qui va du mal au bien, de l'aveugle à la lumière, de la volonté à l'intellect, de l'égoïsme à l'amour. Le mal ne réside ni dans la volonté en soi, ni dans l'antagonisme avec l'intellect ; le mal réside dans la liberté humaine, qui peut renverser la structure de ce même antagonisme, et faire de l'égoïsme au lieu du fondement de l'amour, son maître.

C'est le devoir de la liberté que de préserver l'ordre des principes. Pour Schelling, il est manifeste que l'homme trahit le principe suprême de sa vie. Il ne le trahit cependant pas en vertu d'une contrainte naturelle, mais en raison de sa liberté [...] L'homme trahit l'universel parce que l'« angoisse de la vie » le pousse à s'écarter de son propre centre. Mais ce centre est l'esprit d'amour, le « feu qui consume ».¹⁵⁴

Exactement en vertu de ce scandale, *l'histoire* schellingienne est bien loin de cette marche sûre de l'esprit formulée par Hegel. L'histoire schellingienne est d'un côté, toujours au risque de la faillite, de retomber dans l'abîme du fondement ; et de l'autre, en raison même de ce risque, progresse poussée par des interventions de la grâce divine, qui se réalisent dans les révélations de la divinité, vraie ruptures du temps historique, brèche de l'éternité dans la temporalité.

Dans son écrit *Sur l'essence de la liberté humaine* Schelling a recours à l'argument cosmo théologique : le fondement créateur – la *natura naturans* comme condition de la *natura naturata* – est à l'origine du monde, mais peut l'engloutir à nouveau. Dans ce mouvement de rétraction, le fondement créateur devient un abîme.¹⁵⁵

Pour Schelling, le temps ne s'écoule pas dans une continuité calculable, il est discontinu. Ce sont des ruptures qui le font avancer : elles correspondent à des événements qui brisent le cours de l'histoire.

¹⁵³ Safranski, R.: *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, Grasset, 1999, p. 62.

¹⁵⁴ Safranski, R.: *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, Grasset, 1999, p. 66.

¹⁵⁵ Safranski, R.: *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, Grasset, 1999, p. 59, 61.

Schelling renonce à penser Dieu comme celui qui devient dans la nature et dans l'histoire, et se tourne vers le Dieu qui se manifeste dans l'histoire par des révélations [...] Chez le dernier Schelling l'histoire continue du devenir fait place à une histoire discontinue des épiphanies. Celles-ci frappent comme un éclair dans la conscience humaine.¹⁵⁶

Ces deux points sont différemment développés par Schopenhauer ; d'un côté, la volonté est le mal en soi, dans le sens où la relation qu'elle entreprend avec l'intellect est originairement celle du maître et du serf. La soumission de l'intellect à la volonté n'est pas le résultat de la liberté humaine, mais la donnée de la nature. Pour cette même raison, il n'y a pas de salut dans l'histoire ou par l'histoire, qui, chez Schopenhauer, est un produit de la nature même. Toutefois, il y a place pour la grâce. *La grâce est ce qui permet non pas de réaliser le chemin de l'histoire, mais de s'en exclure. L'histoire est seulement une autre manifestation de la volonté, lieu de cruauté et des égoïsmes, éternelle répétition. L'unique salut consiste en la distance qu'on peut prendre, grâce à la contemplation, qui n'est donc pas une soumission de la volonté à l'intellect, mais une annulation de la volonté par l'intellect, annulation qui ne se réalise pas par un choix libre, mais pour Gnadewirkung.* La rupture provoquée par la grâce n'est donc pas interne à l'histoire, mais est la rupture entre l'individu et l'histoire même, dans un mouvement de prise de distance qui trouve sa figure exemplaire dans l'ascète. Le passage suivant, que l'on reporte entièrement, synthétise d'une façon à la fois claire et rigoureuse, tous ces points :

Pour Schopenhauer, le principe vital fondamental est encore la volonté. Mais son histoire n'est pas celle d'une transfiguration d'une évolution vers le mieux. La volonté n'est pas universelle parce qu'elle accède à la clarté : son universalité réside dans son obscurité et dans son absurdité. Pour Schopenhauer il n'y a pas de Dieu, pas de progrès vers le divin. Le mal n'est pas un renversement de l'ordre des principes (la volonté individuelle contre la volonté universelle). La raison est fondamentalement subordonnée à la volonté, elle n'est qu'une des fonctions de cette dernière. La volonté, dit Schopenhauer, a fait éclore en l'homme une lumière : non pas pour illuminer l'être, mais pour mieux guetter les objets de ses désirs. Schopenhauer concède qu'il existe une autre raison, qui s'affranchit de la volonté dans l'art ou dans l'ascèse. C'est la raison supérieure qui nie la volonté. Schelling place son espoir dans un *accomplissement de l'être*, Schopenhauer dans un *affranchissement par rapport à l'être*.¹⁵⁷

La question du mal fait l'objet d'une intervention du théologien F. Hermanni dans le contexte du EAS. Ici Hermanni fait face au problème du point de vue de l'évolution du concept de mal dans la philosophie moderne, évolution au sein de laquelle Schelling occupe une place centrale et Schopenhauer se trouve au point final ; de la position leibnizienne, du mal comme absence du bien, on va jusqu'à la position inverse de Schopenhauer, où le bien se pose comme absence du mal. Le point de départ de cette analyse est la distinction médiévale entre privation et négation : la négation de quelque chose est son absence naturelle, la privation est une absence d'une certaine façon artificielle, *qui ne devrait pas être*.

Als bloße Negation wird in der mittelalterliche Philosophie das Fehlen einer Bestimmung bezeichnet, die gar nicht zum Begriff eines Seienden gehört, mit Privation dagegen der Mangel einer Eigenschaft, die im Wesen eines Seienden begründet ist und durch deren Fehlen seinem Wesen Abbruch geschieht.¹⁵⁸

A l'intérieur de cette distinction, Leibniz et Spinoza jouent un rôle presque symétrique; pour Leibniz le mal est simplement l'absence du bien, *sans distinction* entre privation et négation ; pour Spinoza il n'y a pas de mal, parce qu'il n'y a pas de *privation* du bien. Toute absence du bien est en

¹⁵⁶ Safranski, R.: *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, Grasset, 1999, p. 73.

¹⁵⁷ Safranski, R.: *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, Grasset, 1999, p. 78.

¹⁵⁸ Hermanni, f.: *Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 240. Traduction: «Dans la philosophie médiévale, on entend la simple négation comme l'absence d'une disposition, qui n'appartient pas au concept d'un Etre ; on entend par contre la privation comme absence d'une propriété qui est fondée dans l'essence d'un Etre et dont la faute est nuisible à son essence ».

réalité négation (absence qui est dans la nature des choses), et si nous le percevons comme privation (absence qui ne devrait pas être) c'est à cause de notre imagination, qui est fautive. Première thèse qui nous intéresse : *cette position de Spinoza est reprise dans les Würzburger Vorlesungen de Schelling.*

Anders als Leibniz unterscheidet Spinoza präzise zwischen Privation, d.h. Beraubung, und bloßer Negation [...] Nach Spinoza ist nun das, was wir üblicherweise als Privation und damit als Übel beurteilen, in Wirklichkeit eine bloße Negation und deshalb gar nichts Schlechtes [...] Durch Spinozas Reduktion der Privation auf eine bloße Negation werden das Böse und die Übel in einer Weise eliminiert, wie sie radikaler nicht vorgestellt werden kann. Dass es in der Wirklichkeit Übles und Böses gibt, ist nur eine menschliche Fiktion [...] Eben diese Spinozistische Leugnung des Bösen und der Übel hat sich Schelling während seiner identitätsphilosophischen Periode, insbesondere in seiner *Würzburger Vorlesungen* von 1804, zu Eigen gemacht.¹⁵⁹

L'apport de Kant dans cette histoire du mal est double :

- D'un côté il oppose à la contradiction logique leibnizienne la contradiction réelle. Dans l'écrit sur les forces négatives, il s'en prend précisément à la question du mal chez Leibniz. La notion leibnizienne du mal comme absence est la conséquence de son idée de contradiction comme contradiction logique, à savoir celle d'un prédicat et son contraire, qui ne peuvent pas subsister dans une chose. A cette contradiction logique Kant ajoute la contradiction réelle, celle entre deux forces contrastantes, qui peuvent subsister non dans le concept d'une chose, mais dans la chose même. Ainsi il n'y a pas seulement le mal par défaut (*mala defectus*), mais aussi des maux par privation (*mala privationis*) ; le dernier type étant une privation, à entendre comme une force positive opposée au bien, à savoir un *bien négatif*.
- Dans l'homme, le mal se manifeste dans l'inversion de la structure entre intérêt personnel et loi morale ; l'homme est par nature mauvais, dans le sens positif du terme, parce que la structure de son *caractère intelligible* (précédant chaque décision réelle) est telle, qu'elle pose l'intérêt personnel devant la loi morale. Ce point est développé dans le *Religionsschrift*.

Deuxième thèse qui nous intéresse ; *ces deux thèmes sont repris chez Schelling dans les Recherches* de 1809. Ce passage de Hermanni synthétise parfaitement tout cela :

Für Kant und Schelling [...] steht das Böse zum Guten nicht im logischen, sondern im reellen Gegensatz. Daher ist es nicht als Mangel an Realität, sondern als eine dem Guten entgegengesetzte Realität zu bestimmen. Beide, Kant und Schelling, verstehen das Böse als positive Verkehrung eines Ordnungsgefüges.¹⁶⁰

Chez Schopenhauer, il y a le renversement de la position de Leibniz; le bien est l'absence du mal. Sa position est donc *simplifiante* face aux développements kantien et schellingien :

Schopenhauers Philosophie enthält bis in die Einzelheiten hinein eine Umkehrung Leibnizscher Theoreme[...] Im Gegenzug zur klassischen Ontologie wonach das Seiende als solches gut ist, ist alles

¹⁵⁹ Hermanni, f.: *Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 241,243-244. Traduction: « Contrairement à Leibniz, Spinoza fait précisément la distinction entre privation, c'est-à-dire spoliation, et simple négation [...] or, d'après Spinoza ce que nous considérons généralement comme privation, et donc comme mal, est en réalité une simple négation, et donc rien de mauvais, [...] par la réduction spinozienne de la privation à une simple négation, le mal et le malheur sont éliminés d'une façon que l'on ne peut imaginer plus radicale. Qu'il y ait en réalité le mal et le malheur, ce n'est qu'une fiction humaine [...] C'est cette négation spinozienne du mal et du malheur, que Schelling fait sienne pendant la période de la philosophie de l'identité, en particulier dans ses cours de Würzburg de 1804».

¹⁶⁰ Hermanni, f.: *Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 250. Traduction: « Pour Kant et Schelling [...] le mal se place face au bien dans une opposition non logique, mais réelle. Par conséquent, il n'est pas déterminé comme manque de réalité, mais comme une réalité opposée au bien. Tous les deux, Kant et Schelling, comprennent le mal comme un positif renversement d'une structure ordonnée».

Leben und zumal das menschliche für Schopenhauer also wesentlich Leiden [...] Wenn aber Leiden der einzig positive, reale Gehalt des Lebens ist, dann muss auch die klassische Deutung der Übel umgekehrt werden: das Übel ist nicht die Beraubung des Guten sondern das Gute vielmehr die Abwesenheit des Übels.¹⁶¹

Les argumentations de Kant contre Leibniz peuvent donc aussi valoir contre Schopenhauer. Le bien et le mal sont deux forces positives opposées, et non pas une force positive et son absence.

¹⁶¹ Hermanni, f.: *Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 251, 253. Traduction: « La Philosophie de Schopenhauer contient un renversement du théorème de Leibniz jusque dans les détails [...] En opposition à l'ontologie classique selon laquelle l'étant en tant que tel est bon, pour Schopenhauer toute vie, et en particulier celle humaine, c'est essentiellement douleur [...] Mais si la douleur est la seule teneur positive et réelle de la vie, il faut aussi inverser l'interprétation classique du mal: le mal n'est pas la spoliation du bien, mais le bien plutôt l'absence du mal».

2.3. La possibilité de la liberté : caractère intelligible et empirique

La question du mal chez Schelling est profondément liée à la distinction de matrice kantienne entre caractère sensible et intelligible, qui dans le *Religionsschrift* amène Kant à développer sa notion de mal radical. La reprise de la différence kantienne entre caractère sensible et intelligible a suscité l'attention des commentateurs ces dernières années. Le premier article que l'on prend en considération est celui de W. Müller-Lauter, publié en 1993 dans une collection d'études en l'honneur de W. Janke. Müller-Lauter veut voir l'évolution de la différenciation entre caractère intelligible et empirique dans Kant, Schelling et Schopenhauer. On cherche à synthétiser l'article en quelques thèses :

- La différenciation entre caractère intelligible et sensible se fonde dans la *Troisième Antinomie* kantienne. Pour faire coexister liberté et nécessité dans l'action humaine, Kant fait la distinction entre la série des actes dans le temps, qui sont le caractère empirique, de l'homme, et sa loi, qui est son caractère intelligible. Cette loi est une sorte de *causa sui*, spontanéité absolue, qui peut donc réaliser *pratiquement* le concept de liberté, qui théoriquement reste problématique.

Vorbereitet wird diese Realisierung¹⁶² in der dritten Antinomie der KrV durch die Unterscheidung von zwei Gesetzen der Wirksamkeit (Charakteren) am Subjekt der Sinnenwelt: den *empirischen Charakter*, durch den seine Handlungen als Erscheinungen mit anderen Erscheinungen naturgesetzlich verknüpft sind, und den *intelligiblen Charakter*, wodurch das Subjekt „die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist“¹⁶³, der aber selbst „nicht Erscheinung ist“, sondern Ding an sich. Der letztere Charakter, als *unbedingte Kausalität aus Freiheit* in der KrV nur als *denkmöglich* dargestellt, wird in der KpV in Ansehung des apodiktisch gebietenden Sittengesetzes als „assertorisch erkannt“.¹⁶⁴

- Dans le *Religionsschrift*, on assiste à une *surdétermination morale* du caractère intelligible, puisque l'homme est considéré comme mauvais par nature. Cette méchanceté consiste exactement en son caractère intelligible, qui le porte à *inverser* l'ordre des principes, et à mettre l'intérêt personnel au-dessus de la loi morale. Si la raison pratique nous dit que l'homme est libre, le *Religionsschrift* affirme que *la liberté humaine est encore une liberté* (et par là l'homme reste *imputable* de ses actions), mais est en même temps *une liberté pervertie, une liberté malade, dans sa structure même*. Le caractère intelligible devient une sorte *d'a priori pratique*, qui (comme l'*a priori* théorétique) n'appartient pas en première instance à l'individu, mais est l'héritage de l'homme comme être rationnel fini.

Die Umkehrung besteht in der Überordnung der Selbstliebe über das moralische Gesetz. Der *erste* Grund der Annehmung betrifft zugleich den *ganzen* Gebrauch der Freiheit des Menschen [...] Er gehört *allgemein* zum Menschen, d.h. zu seiner *Gattung*, und *insofern* zu seiner Natur. Gleichwohl muß er, als vom Menschen *durch seine Tat erworben* begriffen werden, weil dieser sonst nicht als der *Zurechnung* unterworfen angesehen werden könnte.¹⁶⁵

- Chez Schelling, l'approche de Kant est reprise, mais avec une variante importante. Pour Schelling

¹⁶² Realisation du *Begriff der Freiheit*.

¹⁶³ KrV B 567 [AK III, p. 367].

¹⁶⁴ Müller-Lauter, W.: *Das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer in Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Königshausen & Neumann, 1993, p. 31. Traduction: «Cette réalisation est préparée dans la *Troisième Antinomie* de la KrV par la distinction de deux lois de l'efficacité (caractères) au sujet du monde sensible: le caractère empirique, par lequel ses actes en tant que phénomènes sont liés à d'autres phénomènes et le caractère intelligible, par lequel le sujet est la cause de ses actes en tant que phénomènes, tandis que lui-même n'est pas phénomène, mais chose en soi. Le dernier caractère, présenté seulement dans la KrV comme *pensable*, en tant que causalité absolue de la liberté, dans la KpV est *reconnu* assertoriquement en vue de la loi morale, qui commande apodictiquement ».

¹⁶⁵ Müller-Lauter, W.: *das Verhältnis des intelligiblen und empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer in Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Königshausen & Neumann, 1993, p. 36. Traduction: «Le renversement consiste dans la priorité de l'amour de soi sur la loi morale. Le premier fondement de l'admission concerne en même temps l'entier domaine de la liberté de l'homme [...] Il appartient à l'homme en général, c'est-à-dire à son genre, et pour autant à sa nature. Néanmoins, il doit être considéré comme acquis par l'homme *par son acte*, parce qu'il ne pourrait pas être considéré autrement en tant que soumis à l'imputation».

la liberté n'est pas la spontanéité de l'action, mais la possibilité du bien et du mal. *Schelling distingue ainsi la possibilité du mal, qui appartient à la nature de l'homme, de la réalisation du mal, qui est un choix, et donc un acte de l'individu* (bien qu'étant un acte intemporel). Le caractère individuel du mal, déjà présent chez Kant dans l'acte de la *prise en charge individuelle* du mal radical, se radicalise chez Schelling : l'acte intelligible est acte individuel non seulement dans son imputabilité, mais aussi dans son exécution. Cette réalisation du mal est, comme chez Kant, l'inversion des principes.

Unter Beziehung von Bestimmungen Kants in KpV und R trägt Schelling damit dem Gesichtspunkt der *Zurechenbarkeit* Rechnung. Zugleich individualisiert er diese Tat und erweitert ihre Bedeutung zur *Wesenswahl*. Sie besteht nicht in der Allgemeinheit der Konstitution einer Gesinnung sondern ist je unterschiedliches „reales Selbstsetzen“. Sie fällt „außer aller Zeit“ und geht „durch die Zeit“ (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach „ewige That“.¹⁶⁶

- Schelling et Kant, tous deux, donnent à l'homme sa chance du passage au bien, d'un second commencement. Kant à travers une *révolution de la manière de penser*, qui se passe de façon autonome, Schelling à travers l'action de Dieu. Schopenhauer reprend l'idée du caractère intelligible, et de la méchanceté de l'homme. Mais cette méchanceté n'est pas une perversion de cette liberté mais l'exercice de celle-ci. *Il n'y a pas d'innocence perdue* dans la volonté de Schopenhauer. L'unique possibilité de salut consiste donc non plus en une révolution, humaine ou divine qui soit capable de surmonter le mal par le bien, mais dans l'annulation de la volonté même.

Für Schopenhauer ist der uns angeborne Charakter im strengeren Sinne unveränderlich als für Schelling[...] Die Selbsterkenntnis ist dem Wille noch gänzlich untergeordnet., wenn sie sich auf den empirischen Charakter beschränkt [...] Dem Menschen soll es aber darüber hinaus möglich sein, das *principium individuationis* zu durchschauen und damit der „Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen“ inne zu werden [...] Stell sich der außerzeitliche, den Charakter konstituierende Willensakt eher als *inintelligibel* dar, so kann sich in solcher *zweiten Freiheit* das Intelligible als Einsicht voll entfalten: um freilich (im Unterschied zur moralischen Revolution der Denkungsart bei Kant) zur Willensverneinung hinzuführen.¹⁶⁷

Une autre intervention relative à ce thème est celle de Matthias Koßler, publiée dans le *Schopenhauer Jahrbuch* de 1995. Ici Koßler affirme deux choses :

- Schopenhauer dans le *Monde ontologise* la doctrine du caractère intelligible de Kant. Ce qui chez Kant était la loi qui régit nos phénomènes, devient chez Schopenhauer l'être qui se cèle derrière les phénomènes mêmes.

Schlägt man die Stellen bei Kant nach, die Schopenhauer als Beleg angibt [...] so stellt man in der Tat fest, daß sich bei Kant der Ausdruck „Charakter“ auf die Handlungen, genauer auf die Ursache von Handlungen, bezieht, indem er „ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein

¹⁶⁶ Müller-Lauter, W.: *Das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer in Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Königshausen & Neumann, 1993, p. 40. Traduction: «En relation aux indications de Kant dans KpV et R , Schelling tient donc compte du point de vue de l'imputabilité. En même temps, il individualise cet acte et élargit sa signification au choix de l'être. Elle ne consiste pas dans la généralité de la constitution d'une mentalité mais est la position réelle de soi, chaque fois différente. Elle tombe « au dehors de tout temps », et pénètre « à travers le temps » (inattaquable par lui) comme un acte, selon sa nature, « éternel » ».

¹⁶⁷ Müller-Lauter, W.: *Das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer in Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Königshausen & Neumann, 1993, p. 54. Traduction: «Pour Schopenhauer notre caractère est immuable dans un sens plus strict que pour Schelling [...] L'auto conscience est totalement subordonnée à la volonté quand elle se limite au caractère empirique [...] Toutefois, au delà de celui-ci il sera possible à l'homme de regarder au travers du *principium individuationis* et par là de prendre conscience de « l'identité de la volonté dans toutes ses manifestations» [...] Si l'acte extratemporel de la volonté, constituant le caractère, se montre comme inintelligible, l'intelligible peut se déployer pleinement comme aperçu dans une telle *deuxième liberté*: pour conduire cependant (à la différence de la révolution morale de la *façon de penser* chez Kant) à la négation de la volonté ».

würde¹⁶⁸, bezeichnet, während er hingegen bei Schopenhauer auf das Sein und Wesen der Menschen bezogen wird, so daß der intelligible Charakter mit der (platonischen) Idee des Menschen zusammenfällt und der empirische Charakter angeboren und unveränderlich ist.¹⁶⁹

Cette *ontologisation* se réalise à travers deux intermédiaires : Fries et Schelling. La référence à Fries concerne un passage du *Nachlass*:

In dieser Passage sind wesentliche Züge der Schopenhauerschen Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter vorweggenommen. Während bei Kant „das intelligible Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein“ konnte, bezieht sich die Freiheit bei Fries nicht „auf die abgebrochenen Thaten [...] sondern auf jede einzelne nur durch den Zusammenhang des Ganzen“, so daß der intelligible Charakter nicht mehr die „Beschaffenheit des Willens“ bei einer Handlung, sondern die Beschaffenheit „eines solchen Menschen“ bezeichnet.¹⁷⁰

La référence au Schelling des *Recherches* est déjà présente chez Schopenhauer dans la première édition de la *Dissertation*. Schelling représente le passage de Fries à Schopenhauer, dans le sens où il introduit le concept de *Wesen* à la place du concept de *caractère* :

Schelling spricht gar nicht erst vom intelligiblen Charakter, sondern gleich vom intelligiblen Wesen [...] Die Auffassung Fries', daß die Freiheit nur vermittelt über den Zusammenhang des ganzen des menschlichen Charakters auf die einzelne Tat bezogen werden kann, wird von Schelling zum Gedanken der „inneren Notwendigkeit“, mit der die einzelnen Handlungen stattfinden, und welche allein auch die „absolute Freiheit“ ist, weiterentwickelt [...] An die Stelle der Freiheit einzelner Handlungen ist somit die innere Notwendigkeit getreten, die Schopenhauer in dem Satz „operari sequitur esse“ am bündigsten ausgedrückt findet.¹⁷¹

Le thème de la relation entre caractère intelligible et empirique est au centre de l'important article de Lore Hühn publié dans un volume collectif en 1998¹⁷². La thèse centrale de cette importante contribution est une lecture des *Recherches* de 1809, qui voit en elles une *radicalisation* des thèses kantienne sur le mal radical développées dans le *Religionsschrift*. Si Kant affirmait là que la liberté humaine est *mauvaise* parce qu'elle est une liberté *pervertie*, Schelling affirme que la liberté humaine est, comme telle, *déjà pervertie dès le départ*. Le mal n'est pas contingent à la liberté humaine, mais lui est essentiel, à trois niveaux :

¹⁶⁸ Kant. KrV, B 567 [AK III, p. 366].

¹⁶⁹ Koßler, M.: *Empirischer und intelligibler Charakter: von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1995, p. 195-196. Traduction: «Si on consulte le passages de Kant cités par Schopenhauer[...] l'on constate en effet que, chez Kant, l'expression «caractère» se réfère aux actes, et plus précisément à la cause des actes, en ce sens qu'il définit «une loi de leur causalité, sans laquelle elle ne serait pas cause», tandis que chez Schopenhauer, il est référé à l'être et l'essence de l'homme, de sorte que le caractère intelligible coïncide avec l'Idée (platonique) de l'homme et le caractère empirique est inné et immuable».

¹⁷⁰ Koßler, M.: *Empirischer und intelligibler Charakter: von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1995, p. 198. Traduction: « Dans ce passage sont anticipés les traits essentiels de la doctrine de Schopenhauer du caractère empirique et intelligible. Tandis que chez Kant, « le sujet intelligible au regard d'une action donnée pouvait encore être libre », en Fries la liberté ne se rapporte pas «aux actes avortés [...] mais à tout acte singulier seulement par la connexion de l'ensemble », de sorte que le caractère intelligible n'indique plus la «constitution de la volonté » lors d'un acte, mais la constitution « d'un tel homme »».

¹⁷¹ Koßler, M.: *Empirischer und intelligibler Charakter: von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1995, p.198-200. Traduction: «Schelling ne parle pas du tout de caractère intelligible, mais directement d'essence intelligible [...] La conception de Fries, que la liberté peut être référée à l'acte singulier seulement à travers la connexion de l'ensemble du caractère de l'homme, est développée par Schelling dans la pensée d'une «nécessité intérieure», par laquelle se déroulent les différents actes et qui seule, est aussi la «liberté absolue» [...] A la place de la liberté d'actes singuliers, entre en scène par là la nécessité intérieure que, Schopenhauer trouve exprimée de façon la plus claire dans la phrase « operari sequitur esse »».

¹⁷² Hühn, L.: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers* in Iber/Pocai (Hgg.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 1998. Une part du contenu de cet article a été repris dans Hühn, L.: *Die tragische Selbstverfehlung menschlicher Freiheit. Zu Schopenhauers Lektüre des Schellingschen Freiheitsschrift* in *Zeit und Freiheit – Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger – Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft – Budapest, 24 bis 27 April 1997*, Ethos Könyvek, 1999.

- Si la liberté humaine est la possibilité du bien et du mal, alors le mal est une partie essentielle de cette liberté, mal non pas comme *privatio boni*, mais comme force positive. Ici Hühn présente des thèses connues sur l'opposition réelle chez Schelling, qui de son côté les reprend de Kant (voir le précédent article de Hermanni)

Nach Schelling jedenfalls stellt das Böse keine bloße *privatio boni* dar, sondern ist dem bonum logisch und ontologisch als Moment eines wirklichen Gegensatzes ebenbürtig. Das Böse kommt „weder als Mittel, noch selbst wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht“. Wer nämlich böse handelt, bezeugt nach Schelling die Apriorität der Freiheit geradeso wie jener, der moralisch gut handelt.¹⁷³

- En deuxième instance, et il s'agit ici du point central de l'article de Hühn, la liberté même est déjà, dès le départ, mauvaise. Selon Hühn on assiste ici à la fois à *une radicalisation de la théorie du mal radical de Kant* et à *la critique schellingienne de la théorie moderne de la subjectivité, incarnée dans l'idéalisme fichtéen*. La prétention du sujet de se construire sans racines, la prétention d'une liberté privée de facticité, cette prétention est vouée à la catastrophe. Hühn livre ici une lecture importante des *Recherches*.

Nicht einen dunklen Hang, vielmehr die menschliche Freiheit selbst macht Schelling als Ursprung des Bösen namhaft, und zwar so, daß der Mensch das Böse nur hätte verhindern können, wenn er auf das Wirklichwerdender der Freiheit und damit auf sich selbst – paradox genug – verzichtet hätte. Das Böse wurzelt so tief in der Autonomie neuzeitlicher Subjektivität, daß ohne es der Mensch gar nicht wäre, was er seinem ganzen Wesen nach in den Augen Schellings ist.¹⁷⁴

- En conséquence, le mal constitue à la fois *un côté de l'opposition et la totalité de l'opposition même*. A la rigueur, il n'y a pas d'action libre et bonne, parce que toute action libre est mauvaise.

Zum dritten arriert das Böse im Status einer Vollzugsform menschlicher Freiheit zu einem wirklichkeitsstiftenden Prinzip, das sich auf die Gesamtverfassung unserer Wirklichkeit und nicht bloß auf einen ihrer Teilbereiche erstreckt. Schelling fügt das Böse als Widerpart des sittlichen Guten in eine Welt ein, die ihrerseits schon immer auf das Böse vereidigt ist.¹⁷⁵

Cette *faillite a priori* de l'action humaine est toutefois lue par Hühn comme le signe de la présence de Dieu dans le monde. *L'homme qui se croit libre, et qui par cette même croyance n'est plus libre, cet homme n'est pas sans Dieu ; il l'a simplement trahi*¹⁷⁶.

¹⁷³ Hühn, L.: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers* in Iber/Pocai (Hgg.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 1998, p. 74. Traduction: «Selon Schelling, en tout cas, le mal ne présente pas une simple *privatio boni*, mais c'est ontologiquement et logiquement égal au *bonum* comme moment d'une opposition réelle. Le mal n'est considéré « ni en tant que moyen, ni même comme le dit Leibniz, en tant que *conditio sine qua non* de la plus grande perfection possible du monde ». En effet, celui qui agit de façon mauvaise témoigne selon Schelling de l'apriorité de la liberté exactement comme celui qui agit moralement bien ».

¹⁷⁴ Hühn, L.: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers* in Iber/Pocai (Hgg.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 1998, p. 76. Traduction: « Pas un sombre penchant, c'est bien plus la même liberté humaine, celle dont Schelling fait la source notable du mal, et de telle façon que l'homme aurait pu empêcher le mal seulement en renonçant à l'effectivité de la liberté et donc- assez paradoxalement- à lui-même. Le mal trouve ses racines aussi profondément dans l'autonomie de la moderne subjectivité que, sans celui-ci, l'homme ne serait pas, aux yeux de Schelling, ce qu'il est dans son essence ».

¹⁷⁵ Hühn, L.: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers* in Iber/Pocai (Hgg.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 1998, p. 76. Traduction: «En troisième lieu le mal, dans l'état d'une forme accomplie de la liberté humaine, devient un principe fondateur de la réalité, qui porte sur l'ensemble de la constitution de notre réalité et pas seulement sur un de ses domaines. Schelling insère le mal en tant que contrepartie du bien moral dans un monde, qui de son côté a depuis toujours juré sur le mal ». Dans une longue note, Hühn suggère comment cette faillite de l'action humaine trouve une solution dans le concept d'extase. La *bonne liberté* est une liberté qui n'est pas égologique. Cette thèse est importante, parce qu'elle constitue le fil rouge de ce Schelling avec celui de l'identité (et peut être avec celui pré- fichtéen). Cette notion de *liberté extatique*, et donc extra-égologique, qui est l'objet du prochain paragraphe, sera aussi le fil rouge qui nous permettra de lire Schelling et Schopenhauer à la lumière d'un legs kantien.

¹⁷⁶ Hühn, L.: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers* in Iber/Pocai (Hgg.)

- La lecture que Schopenhauer fait des *Recherches* porte selon Hühn à une successive *radicalisation* du concept du mal. La liberté humaine aux yeux de Schopenhauer *n'est pas mauvaise, mais apparente*, c'est un esclavage masqué par la volonté. La méchanceté humaine réside dans sa fausseté. *La faillite de toute prétention d'auto-fondation de la liberté humaine n'est pas le signe de la présence de Dieu dans le monde, mais de la volonté derrière le monde. L'extase schellingienne devient le nirvana de Schopenhauer. Non pas une sortie dans et vers le monde, mais une sortie du monde ; non pas une possibilité de sauver le monde, mais une possibilité de se sauver du monde. L'acte de négation est libre seulement s'il nie la totalité même, s'il est négation de la volonté, qui est l'essence- même de la totalité.*

Schopenhauer [...] nimmt den Begriff der Freiheit in einem grundlegend anderen als dem bei Schelling gemeinten Sinn auf, indem er diesen Begriff von Anfang an gegen eine jede in praktischen Selbstverhältnis unseres Handelns fundierte Autonomiekonzeption kehrt [...] Daß Freiheit zuletzt nur bedeuten kann, nein zu sagen zur ganzen Erscheinungswelt, legt Schopenhauer dar, indem er die Kraft zum Widerspruch, mithin das Neinsagen- Können auf seinen ermöglichenden Grund zurückführt – einen Grund, von dem er an prominenter Stelle sagt, daß dieser Grund, da er „im *Operari* (Handeln) nicht anzutreffen seyn kann, im *Esse*“, d.i. „im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen“ liegen müße.¹⁷⁷

- Une dernière annotation, qui sera reprise aussi dans d'autres articles, est décisive dans ce contexte. La reprise de thèmes et terminologies schellingiennes par Schopenhauer ne constitue aucune preuve décisive de possibles influences de l'un sur l'autre. Il faut remonter à l'origine commune, dans ce cas, à la doctrine du mal radical de Kant. Cette perspective est celle qui sera en grande partie acceptée par ce travail.

Mit dem Thema der transzendentalen Tat betritt Schelling um 1809 natürlich kein Neuland; es handelt sich auch nicht um ein genuin Schellingsches Thema, auch wenn er als einziger unter den nachkantisch-idealistischen Philosophen in das Zentrum gerückt hat. Eine nominell gleichlautende Terminologie Schellings und Schopenhauers ist noch kein Beweis für eine originär Schellingsche Lehre, sondern lediglich der Beweis für eine beide verbindende Thematik, deren gemeinsame Quelle bekanntlich in der Kantischen Vorlage, nämlich der *Religionsschrift* von 1793 liegt.¹⁷⁸

Cette perspective d'investigation sera reprise explicitement dans un article publié dans le *Schopenhauer Jahrbuch* en 2005; cet article traite de la *question du commencement* chez Schelling et Schopenhauer, qui est l'objet du prochain paragraphe.

Selbstbesinnung der philosophischen Moderne, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 1998, p. 63, Note 16.

¹⁷⁷ Hühn, L.: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers* in Iber/Pocai (Hgg.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 1998, p. 85-86. Traduction: «Schopenhauer [...] reprend la notion de liberté fondamentale dans un sens fondamentalement autre que celui visé par Schelling, en ce sens qu'il tourne ce concept dès le début contre la conception de l'Autonomie fondée dans l'auto relation pratique envers nos actes [...] que la liberté enfin, peut seulement signifier de *dire non* à la totalité du monde des phénomènes. Schopenhauer le montre, en tournant la force de l'opposition, et donc le *pouvoir-dire-non*, contre son fondement de possibilité – un fondement dont il dit dans un passage important, qu'en ne pouvant pas être retracé dans l'*operari* (action), il doit résider dans l'« *Esse* », à savoir dans la totalité de l'être et de l'essence (*existentia et essentia*) de l'homme ».

¹⁷⁸ Hühn, L.: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers* in Iber/Pocai (Hgg.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 1998, p. 90-91. Traduction: «Par le thème de l'acte transcendantal, Schelling en 1809, ne marche certainement pas en terre inconnue; bien sûr il ne s'agit pas d'un thème originellement schellingien, même s'il (Schelling) est le seul parmi les philosophes idéalistes néo-kantiens à l'avoir placé au centre de l'intérêt. Une terminologie de Schelling et Schopenhauer nominalement homogène n'est pas encore une preuve d'une influence originellement schellingienne, mais seulement la preuve d'une thématique reliant les deux, dont la source commune réside, comme on le sait, dans le modèle kantien, à savoir le *Religionsschrift* de 1793 ».

2.4. La réalisation de la liberté : le deuxième commencement entre extase et négation de la volonté

Comme on l'a déjà mentionné, les deux premiers paragraphes de l'article de L. Hühn *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer*, réaffirment la perspective d'investigation sur Schopenhauer et Schelling. Schopenhauer doit être vu avant tout comme *post-kantien* ; l'absence d'analyses sur les relations entre Schopenhauer même et le mouvement idéaliste est donc surprenante (Voir [Note 6](#)). La thèse de Hühn, qui reprend les argumentations de l'article précédent, est que Schopenhauer, comme Schelling, formule une notion de liberté humaine enracinée dans l'héritage kantien, bien que radicalisé ; pour les deux, l'acte intelligible qui fonde la liberté humaine est un acte qui comporte le mal en soi, et dont les conséquences sont la faillite de toute tentative de l'homme de sortir de ce mal même.

Mit Schelling weiß der Danziger sich vor allem in der Annahme einig, daß die in dieser Tat hinterlegte Figur eines radikalen Selbstanfangs menschlicher Freiheit diese Freiheit als eine von Grund auf verfehlt lesbar werden läßt [...] Übereinstimmung herrscht auch darüber, daß dieser Schuldzusammenhang auf eine immanente Selbstverfehlung dessen zurückzuführen ist, was mit jenem ersten Anfang anfangen sollte.¹⁷⁹

Toutefois, les deux philosophes formulent la possibilité d'un deuxième commencement, sorte de *seconde naissance* ; en ce sens, Hühn voit dans la notion de *Willensverneinung* de Schopenhauer le développement de la notion d'*extase* de Schelling. Les deux notions sont la négation de la liberté fichtéenne, de la liberté qui est aussi volonté ; la découverte d'un côté irrémédiablement obscur de la volonté débouche à une notion de la liberté qui est négation de la volonté même.

Schopenhauer weiß in eigener Sache so gut wie der Leonberger vor ihm in der seinen, daß der in jener ekstatischen „Scheidung seiner selbst von sich selbst“ gemachte Anfang, also jener zweite Anfang zunächst in einem radikalen Nein zu allen bisherigen Entwürfen unserer selbst liegt. Einigkeit herrscht auch darüber, daß dieser zweite Anfang auf die wohl radikalste Form menschlicher Freiheit zielt, nämlich auf die einer *Freiheit des Menschen von sich als Wollendem*.¹⁸⁰

Ce thème de la négation de la volonté, *Wille der Nichts Will*, est repris dans l'intervention de Hühn dans EAS. L'auteur montre ici comment ce qui caractérise ce second commencement est un mouvement qui reprend la figure de la *conversio* ; rupture du temps et dans le temps, qui ne peut se confondre ni avec le développement continu de la dialectique hégélienne, ni avec la figure de l'*incipit* fichtéenne, commencement qui est aussi fondation. La négation de la volonté présuppose la volonté même, elle présuppose une facticité qu'elle doit devancer ; pour cette raison, il s'agit une nouvelle naissance, un deuxième commencement. Dans ce refus des figures idéalistes d'un commencement absolu, réside selon Hühn l'influence profonde de Schelling sur Schopenhauer, influence qui, comme on l'a vu est aussi le résultat de leur commun enracinement dans la pensée de Kant et, dans ce cas spécifique, dans un *positionnement post-kantien* opposé à celui fichtéen :

Kein Zweifel auch, dass Schopenhauers Distanz zu Freiheitskonzepten dieser und vergleichbarer Art aus einer Haltung erwachsen ist, die wesentlich mit dem Namen Schellings und dessen Freiheitsschrift sich verbindet. Diese Schrift bezeugt und dokumentiert auf sehr eindringliche Weise eine in anthropologischer

¹⁷⁹ Hühn, L.: *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer in Schopenhauer Jahrbuch*, 2005, p. 65. Traduction: «Schopenhauer se trouve surtout en accord avec Schelling dans l'hypothèse que la figure, incluse dans cet acte, d'un radicale auto- commencement de la liberté humaine, laisse lire cette liberté comme manquée à partir de son fondement [...] concordance règne aussi dans le fait que cette relation de culpabilité avec une immanente faute envers soi doit être reconduite avec ce qui devait commencer avec ce premier commencement».

¹⁸⁰ Hühn, L.: *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer in Schopenhauer Jahrbuch*, 2005, p. 68. Traduction: «Schopenhauer sait dans sa propre affaire, aussi bien que Schelling avant lui dans la sienne, que le commencement réalisé dans cette « scission extatique du soi de soi-même », donc ce deuxième commencement, réside donc d'abord dans un non radical à toutes les conceptions précédentes de nous-mêmes. On s'accorde également sur le fait que ce second commencement vise la forme la plus radicale de la liberté humaine, à savoir celle d'une liberté de l'homme de soi-même comme volonté ».

Absicht unterbreitete Revision eben jener autopoïetischen Selbstermächtigungsfiguren, welche in der Nachfolge Kants in den Freiheitsphilosophien des Frühidealismus, insbesondere in der von Fichte geprägten Konstruktion einer Tathandlung auf der Tagesordnung standen.¹⁸¹

Le dernier article cité de L. Hühn est le premier d'une série d'interventions de EAS dont l'objet est exactement la notion de *Wille der Nichts Will*. Presque la totalité de ces articles prennent également Schelling en compte ; ce qui se comprend, en considérant que cette notion de *Willenverneinung* schopenhauerienne a certainement plus de résonances schellingiennes que fichtéennes (ou hégéliennes).

L'intervention de L. Bickmann veut montrer comment la notion de négation de la volonté chez Schelling est une sorte de synthèse de Kant et de Schopenhauer. Cette notion chez Kant assume la forme de la soumission de l'intérêt particulier à la loi morale. Pour Kant, *la négation de la volonté individuelle n'est pas bonne en soi, mais en vertu du fait qu'elle laisse place à la loi morale*, présupposé de la cohabitation harmonieuse des êtres raisonnables ; chez Kant, la négation de la volonté a en réalité une connotation pratique, c'est une *négation militante*.

Und so gilt auch für Kant: [...] erst diese Verneinung des egoistischen Lebenswillens lässt uns glückwüdig werden und jene Seligkeit erleben, durch die wir mit den anderen und dem Weltganzen je verbunden sind. Ziel ist die Übereinstimmung, der Gleichklang und die Harmonie – nicht die Separation vom – vernünftig organisierten Gemeinwesen.¹⁸²

Schopenhauer, au contraire, conçoit la *Willensverneinung* d'une toute autre façon ; *la négation de la volonté individuelle est en même temps négation de la volonté universelle, et par là négation du monde phénoménal, y compris de l'histoire*. Schopenhauer lit en Eckhart et Böhme une doctrine de l'ascétisme, comme prise de distance du monde par la pure contemplation. C'est la notion eckhartienne de *détachement*, et non celle kantienne de *respect*, qui constitue ici le mouvant subjectif de la négation. Chez Schopenhauer la négation de la volonté a une portée théorétique, pas pratique.

In diesem Punkt schließt Schopenhauer das Ethos der theoretischen Vernunft mit der Ethik der Willensverneinung zusammen [...] In der *Selbsterkenntnis* des Willens hat sich das Individuum bereits zum Gattungssubjekt erhoben und seine Partikularität entledigt, ist der phänomenalen Welt entronnen und in die Welt des Ansich eingetaucht.¹⁸³

Schelling se pose dans cette opposition comme le médiateur. S'il reçoit de Schopenhauer une certaine *couleur mystique* de la négation de la volonté, qui se trouve exprimée aussi bien dans la notion d'éternelle liberté que dans celle d'*extase*¹⁸⁴, il reprend de Kant l'idée d'une *négation de la volonté engagée dans l'histoire*. La nostalgie de la liberté éternelle n'est pas le mobile d'une retraite individuelle en dehors du monde, mais le moteur qui produit l'histoire humaine, histoire discontinue,

¹⁸¹ Hühn, L.: *Der Wille, der Nichts Will. Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 160. Traduction: « Il ne fait aucun doute que la distance de Schopenhauer par rapport aux conceptions de la liberté de cette sorte, ou comparables, s'est développée à partir d'une attitude, qui se lie dans l'essentiel au nom de Schelling et à son *Freiheitsschrift*. Cet écrit atteste et documente de manière très forte une révision, soumise à une perspective anthropologique, de ces mêmes figures autopoïétiques d'habilitation de soi, qui étaient à l'ordre du jour chez les post-kantiens dans les philosophies de la liberté du premier idéalisme, notamment dans la construction d'une action d'empreinte fichtéenne ».

¹⁸² Bickmann, C., *Das Ethos der Willensverneinung*, in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 184. Traduction: « Et il en va de même pour Kant: [...] seulement la négation de la volonté égoïste de vie nous permet de devenir dignes du bonheur et de faire expérience de cette sainteté, par laquelle nous sommes connectés avec les autres et avec le monde entier. L'objectif est la concordance, l'assonance et l'harmonie des êtres organisés rationnellement- et non leur séparation ».

¹⁸³ Bickmann, C., *Das Ethos der Willensverneinung*, in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 188. Traduction: « En ce point Schopenhauer relie l'ethos de la raison théorique avec l'éthique de la négation de la volonté [...] dans la *connaissance de soi* de la volonté, l'individu s'est déjà élevé à un sujet générique et s'est défait de sa particularité, s'est échappé du monde phénoménal et s'est immergé dans le monde de l'en soi ».

¹⁸⁴ La question de la relation entre ces deux notions sera analysée dans le [Chapitre IV](#).

pleine de vides et de ruptures, mais histoire qui maintient un caractère progressif.

Schellings Philosophie wurde mit Blick auf sein eigenes Indifferenzierungsprinzip – als eine- auf Plotin, Böhme und Baader zurückgehende – wenn auch trinitarisch fortentwickelte – rationale Mystik aufgefasst; diese Herkunft aus dem Quell einer rein-rationalen Mystik teilt er mit Schopenhauer [...] Darin – in jenem letzten Gedanken des sich verneinenden Willens – sind Schopenhauer und Schelling einander nahe; in der Ausrichtung auf jenes Urprinzip gehen ihre Wege jedoch radikal auseinander: Im Streben nach der Vollendung eines Zweckganzen in einer moralischen Welt finden wir in Schelling das kantische Erbe.¹⁸⁵

La différence entre une *extase pratique* schellingienne et un *nirvana contemplatif* schopenhauerien est reprise dans le bref mais dense article de Scheier qui montre comment les concepts d'extase chez Schelling et Schopenhauer sont divisés par une fracture radicale; en fait, dans la notion schellingienne d'extase, il s'agit encore, selon Scheier, de l'ambition philosophique d'un absolu dans l'histoire qui se montre, *logos* capable de donner ordre au chaos.

Die unmittelbare Offenbarung des produktiven *logos* aber war für die Onto-Theo-Logie seit Parmenides stets die Vernunft in der Welt, der menschliche *noys* [...] Diese positive Anschauung des Absoluten, durch die „überhaupt erst philosophische Construction oder, was dasselbe ist, Darstellung im Absoluten möglich“ wird, denkt Schelling zuletzt und zuhöchst als *ekstasis*.¹⁸⁶

Ce qui se montre dans Schopenhauer, et qui représente aussi sa modernité, est la perte de toute conception positive (théologique ou non) de l'absolu. Chez Schopenhauer il n'y a plus l'identité entre sujet et objet, unité qui se pose au-dessous des deux, comme un troisième élément; pour Schopenhauer, entre sujet et objet, *tertium non datur*.

Entzogen hat sich damit die Gewissheit der intellektuellen Anschauung und ihrer ekstatischen Produktion des Absoluten, entzogen hat sich dies Absolute selbst und seine unendliche Produktivität. Übrig geblieben scheint nunmehr jenes von Schelling Reflexion genannte Erkennen, für das „alles entweder ein Denken oder ein Seyn“ ist.¹⁸⁷

Pour cette même raison le *nirvana* de Schopenhauer n'a rien à voir avec l'extase schellingienne; il n'est pas un moment de rupture de la temporalité, capable de mettre en mouvement le processus de l'histoire humaine, mais simple annulation de cette histoire même, qui n'est qu'apparence. L'extase schopenhauerienne n'est pas productive: par l'annulation de l'individualité c'est le monde même qui est annulé, et ce qui reste est le rien.

Das Schopenhauersche Individuum hingegen erlöst keine göttliche Transmutation mehr, so dass es nun [...] daran gehen muss, *sich selbst zu erlösen*, was nicht durch Transmutation, sondern allein noch durch *Auslöschung* so des empirischen wie des intelligiblen Charakters geschehen kann [...] Darin unterscheiden sich Schellings Ekstasis und Schopenhauers „nicht weiter mitteilbare [-]Erfahrung“ der Ekstase *toto coelo*,

¹⁸⁵ Bickmann, C., *Das Ethos der Willenverneinung*, in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 190. Traduction: «En relation à son propre principe de l'indifférence, la philosophie de Schelling a été comprise comme une mystique rationnelle – remontant à Plotin, Böhme et Baader - bien que développée de façon trinitaire; cette provenance de la source d'une mystique purement rationnelle, il la partage avec Schopenhauer [...] En cela - dans cette dernière notion de la volonté qui se nie- Schelling, Schopenhauer sont près l'un de l'autre; cependant, dans l'orientation envers ce principe leurs chemins divergent radicalement: dans la quête de l'achèvement d'un but final dans un monde moral, nous trouvons l'héritage kantien de Schelling ».

¹⁸⁶ Scheier, C.-A.: *Schopenhauers Abschied vom Subjekt-Objekt und die intentionale Ethik* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 494. Traduction: «La révélation immédiate du logos productif a cependant toujours été, pour l'Onto-Theo-Logie depuis Parménide, la raison dans le monde, le *noys* humain [...] Cette vision positive de l'absolu, par laquelle seulement devient possible la «Construction philosophique en général, ou, ce qui est la même chose, la présentation dans l'absolu», -Schelling la pense en dernière et suprême instance comme *extase* ».

¹⁸⁷ Scheier, C.-A.: *Schopenhauers Abschied vom Subjekt-Objekt und die intentionale Ethik* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 495. Traduction: «ainsi a disparu la certitude de l'intuition intellectuelle et de sa production extatique de l'absolu, a disparu cet Absolu-même et sa productivité infinie. Ce qui reste semble être désormais ce savoir nommé par Schelling Réflexion, pour lequel «tout est une pensée ou un être».

d.h. epochal.¹⁸⁸

Horst Folkers, dans son intervention, veut montrer comment le thème du deuxième commencement se développe de façons différentes chez Schopenhauer, Schelling, Kant et Lukas. Si la partie sur Schopenhauer confirme ce que l'on connaît déjà, à savoir la notion de *Willensverneinung* comme deuxième commencement, dans la partie sur Schelling, Folkers analyse les leçons de München, pour montrer comment le premier commencement est, en tant que chute et dissonance, quelque chose qui, d'une certaine façon, *réclame* déjà un deuxième début comme correction.

Das anfangende, das unendliche Subjekt zwar ist frei, durch das Anfangen aber gerät es in die Notwendigkeit [...] Nach seinem Anfangen aber ist es „als Etwas“, womit ausgedrückt wird, „daß dieses Etwas-sein als Sein ein Accessorisches, Hinzugekommenes, Zugezogenes, in gewissem Betracht Zufälliges ist“. Indem der Anfang ein Zufälliges ist, steht er in vollendeter Inkongruenz zum Anfangenden, dem unendlichen Subjekt [...]Damit wird der erste Anfang zu einem Vorläufigen, der nicht nur eine Fortentwicklung seines immanenten Potentials verlangt, sondern auch einem zweiten Anfang zu rufen scheint.¹⁸⁹

Chez Kant la question du commencement est traitée, comme on le sait, dans la *Troisième Antinomie*; pour Folkers, le maintien des deux points de vue, celui de la raison et celui de l'intellect, permet à Kant de penser la liberté dans le monde, commencement qui, en tant que phénomène est commencement premier, en tant que chose en soi est deuxième commencement.

In dieser Welt ist die aus Freiheit entsprungene Ursache zwar immer nur zweiter Anfang, ihrer Qualität nach aber ist sie unbedingt und insofern erster Anfang. In der Welt der Erscheinungen die der Verstandesforderung gemäß immer schon angefangen hat und „niemals einen schlechthin erster Anfang“ kennt, ist dennoch der Idee der Spontaneität gemäß eine unbedingte und insofern erste Ursache möglich.¹⁹⁰

Enfin, dans un parcours à rebours, Folkers retrace la doctrine du deuxième commencement de l'évangéliste Lucas; si la création du premier homme comme premier commencement se passe sans qu'Adam ait été interrogé, la naissance de Christ nécessite le *oui* de Marie ; ce deuxième commencement est celui qui complète le premier.

Was in Adam anfang durch sein Dasein, sein Geschaffensein, das geschieht durch Maria nicht ohne ihren Akt freier Zustimmung. In Adam begann die Menschheit, in Maria aber das Ja der Menschheit zu ihrem Schöpfer und zu sich selber.¹⁹¹

¹⁸⁸ Scheier, C.-A.: *Schopenhauers Abschied vom Subjekt-Objekt und die intentionale Ethik* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 501. Traduction: «Par contre il n'y a plus aucune transmutation divine qui sauve l'individu de Schopenhauer de sorte que [...] il doit maintenant se sauver lui-même, ce qui ne peut pas se passer par la transmutation, mais seulement encore par l'effacement aussi bien du caractère empirique que de celui intelligible [...] par là, l'extase de Schelling et "l'expérience [...] non plus médiatisable" de l'extase de Schopenhauer, se distinguent *toto coelo*, c'est-à-dire de façon époquale ». Cette différence entre la négation de la volonté comme *annulation du temps* (Schopenhauer) ou comme *production du temps* (Schelling) est développé aussi dans l'article de A. Hilt, cité dans la section consacrée à la volonté.

¹⁸⁹ Folkers, H.: *Der zweite Anfang. Oder: Die Unbedingtheit der Freiheit in der Bedingtheit der Geschichte* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 195-196. Traduction: « Le sujet commençant et infini, est certes libre, mais par le commencement, il tombe dans la nécessité [...] mais après son commencement il est cela « comme quelque chose », et par là il est exprimé, que « ce être -quelque-chose comme être est quelque chose d'accessoire, d'ajouté, de contracté, sous un certain regard d'aléatoire ». Comme le commencement est aléatoire, il se tient en totale incongruité avec le commençant, le sujet infini [...] par là, le premier commencement devient un commencement provisoire, qui non seulement exige un développement de son potentiel immanent, mais aussi semble réclamer un deuxième début. »

¹⁹⁰ Folkers, H.: *Der zweite Anfang. Oder: Die Unbedingtheit der Freiheit in der Bedingtheit der Geschichte* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 198-199. Traduction: « Dans ce monde la cause née de la liberté est toujours un deuxième commencement, mais selon sa qualité, elle est absolument et dans ce contexte, premier commencement. Dans le monde des phénomènes qui, selon l'exigence de l'intellect, a toujours déjà commencé et ne connaît « jamais simplement un premier début », c'est pourtant possible, selon l'idée de la spontanéité, une cause inconditionnelle et, dans cette mesure, première ».

¹⁹¹ Folkers, H.: *Der zweite Anfang. Oder: Die Unbedingtheit der Freiheit in der Bedingtheit der Geschichte* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 201 Traduction: «Ce

Dans un autre article, Kamata reprend certains points déjà développés par Invernizzi, pour montrer comment d'un côté Schopenhauer, dans une certaine période de sa formation, prend parti pour la notion d'intuition intellectuelle, comme ce qui permet de rompre les structures de la connaissance empirique¹⁹², de l'autre, il abandonne après peu cet engouement, au sens où il arrive à formuler sa doctrine de la volonté. Une fois trouvée dans la volonté la racine des structures formelles de la conscience empirique, c'est la négation de cette même racine qui permet d'aller au-delà des structures phénoménales. La négation de la volonté prend ainsi la place de l'intuition intellectuelle :

Die intellektuale Anschauung verliert aber im Verlauf der Zeit immer mehr an religiös angehauchtem Jenseitscharakter, bis darin nur noch der Aspekt der Verneinung des empirischen Bewusstseins übrig bleibt und durch die Entstehung von *Über die vierfache Wurzel* (1813) hindurch im Jahr 1814 endgültig in der Verneinung des Willens aufgelöst wird. Damit endet auch Schopenhauers Begeisterung für seinen Lieblingsphilosophen der Jugendzeit.¹⁹³

qui en Adam a commencé par son existence, par sa constitution, cela ne se produit pas par Marie sans son acte de libre consentement. En Adam a commencé l'humanité, mais en Marie, le « oui » de l'humanité à son créateur et à soi-même ».

¹⁹² Kamata reprend ici certains points du *Nachlass*. Voir Kamata, Y.: *Der Einfluss von G.E. Schulze und Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung*. in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 210 et note).

¹⁹³ Kamata, Y.: *Der Einfluss von G.E. Schulze und Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung*. in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 210. Traduction: « Mais l'intuition intellectuelle perd, au fil du temps, de plus en plus le caractère d'un au-delà avec un souffle religieux, jusqu'au point où il ne reste plus que l'aspect de la négation de la conscience empirique, et par la publication de *Über die vierfache Wurzel* (1813), se résout définitivement au cours de l'année 1814 dans la négation de la volonté. Ainsi se termine aussi l'enthousiasme de Schopenhauer pour son philosophe de jeunesse préféré ».

2.5. Philosophie de la nature

La question de la philosophie de la nature chez Schelling et Schopenhauer n'a pas reçu l'attention qu'elle semblait demander, en considérant le fait que déjà au 19^{ème} siècle dans cette même partie de son système étaient identifiées (probablement à tort) les possibles racines schellingiennes de Schopenhauer.

Un premier article, publié par Alexander Jacob en 1992 dans le *Schopenhauer Jahrbuch*, montre de quelle façon la manifestation de la volonté dans la nature possède des connotations différentes chez Schelling et Schopenhauer ; chez le premier, elle se manifeste en une prise de conscience progressive, qui est aussi une affirmation de la liberté progressive. Chez le second, dans une *évolution phénoménale* qui, en fait, ne fait que réitérer l'affirmation de la volonté. Pour Schopenhauer, l'homme pris dans son *être dans le monde* (et donc pas encore dans la situation de saint et d'ascète, qui sont hors-du-monde) *n'est pas plus libre qu'une plante*.

Whereas in Schelling and Hegel, consciousness is considered a superior stage compared to the primal being of the Absolute, the consciousness achieved by the Will through man in Schopenhauer's philosophy has only the negative and limited value of revealing the nature of the Will which created it and the world.¹⁹⁴

D'autre part Jacob conteste le fait que ce statut d'apparence de la nature soit, en soi, révélateur d'un pessimisme schopenhauerien. En réalité Schopenhauer, comme Schelling, conçoit la libération de la volonté, conçoit donc une liberté réelle et non apparente ; mais cette libération n'est pas progressive, elle est une vraie et propre *conversion*. La conversion de l'ascète et de l'artiste, capables de nier la volonté et, par là, la nature même. Ainsi, la liberté chez Schopenhauer n'est pas liberté *dans la nature*, mais *de la nature*. La liberté schopenhauerienne est la *liberté négative de Kant*, victoire sur les passions, qui chez Schopenhauer (et dans une certaine mesure aussi chez Kant) est aussi victoire sur la présence du monde¹⁹⁵.

Since the rise of human consciousness in Schopenhauer's system is only a mean of denying its basis, the Will as ideal nature, Schopenhauer has been branded a "pessimist". But this so-called "pessimism" is due only to the fact that all objectification in Schopenhauer's system, even at the most exalted level of the Ideas, is to be surpassed in order to achieve the absolutely subjective Absolute Self. It is significant that Schopenhauer describes the artist's vision as a transformation into a "pure will-less subject of knowledge" and the ascetic's condition as a more permanent extension of the same.¹⁹⁶

Ce thème a été développé par Marco Segala dans différents articles. Dans un premier article, publié en italien en 2004 avec le titre provocateur *Schopenhauer è antischellingiano ?*, il se concentre sur le rôle de la pensée schellingienne dans la formation de la pensée de Schopenhauer, en particulier en relation à la philosophie de la nature. D'un côté il montre comment, après une première période d'études schellingiennes, il commence, à partir de 1812, à étudier Kant. Cette nouvelle perspective se transforme aussi en une prise de distance par rapport à la philosophie de la nature schellingienne.

¹⁹⁴ Jacob, A.: *From the World-Soul to the Will – The Natural Philosophy of Schelling, Eschenmayer and Schopenhauer in Schopenhauer Jahrbuch*, 1992, p. 31. Traduction: «Tandis que chez Schelling et Hegel, la conscience est considérée comme une étape supérieure par rapport à l'être originel de l'Absolu, la conscience atteinte par la Volonté à travers l'homme dans la philosophie de Schopenhauer a seulement la valeur négative et limitée de révéler la nature de la Volonté qui crée elle-même et le monde ».

¹⁹⁵ Voir article de Bickmann cité précédemment.

¹⁹⁶ Jacob, A.: *From the World-Soul to the Will – The Natural Philosophy of Schelling, Eschenmayer and Schopenhauer in Schopenhauer Jahrbuch*, 1992, p. 31. Traduction: «En considérant que l'apparition de la conscience humaine dans le système de Schopenhauer est seulement un moyen de nier sa base, la volonté en tant que nature idéale, Schopenhauer a été marqué de « pessimisme ». Mais ce soi-disant « pessimisme » est dû uniquement au fait que toute objectivation dans le système de Schopenhauer, même au plus haut niveau des idées, doit être dépassée pour atteindre le soi absolu absolument subjectif. Il est significatif que Schopenhauer décrive la vision de l'artiste comme une transformation en un «pur sujet de connaissance sans volonté» et l'état d'ascète comme une extension permanente de celui-ci ».

Schopenhauer giunse così a giudicare negativamente i contenuti della filosofia della natura. Trovò contraddittoria la concezione dell'assoluto. L'intuizione intellettuale, quale strumento privilegiato della conoscenza filosofica, e la "costruzione" lo indussero a veder in Schelling un traditore dello spirito kantiano, capace, al più, di sviluppare i temi discutibili della dottrina kantiana.¹⁹⁷

Schopenhauer veut réaliser une opération différente de celle qu'il attribue à Schelling. Au lieu d'expliquer la chose en soi par la nature, il veut expliquer la nature par la chose en soi ; si l'on reste sur le plan du catégoriel, on va jusqu'à tout expliquer par le concept de force, élément premier de la nature, qui, en soi est inexplicable. C'est la formule d' *objectivation de la volonté* qui lui permit de trouver la perspective correcte :

La filosofia della natura di Schopenhauer guardò all'ideale di unità del sapere che la filosofia della natura di Schelling aveva formulato, stimolata dalla speculazione kantiana. Ovviamente, la concezione unitaria della natura doveva allontanarsi da Schelling, ma al tempo stesso respingere le pretese di ogni riduzionismo. L'idea di oggettivazione della volontà gli parve rispondere a entrambe le esigenze. L'unità della natura poteva essere positivamente affermata soltanto sul piano metafisico, mentre sul piano scientifico era visibile in negativo, a causa della manifesta impossibilità di spiegare le forze sia nel mondo organico sia in quello inorganico. La scienza aveva senso e legittimità soltanto all'interno della sfera del principio di ragione.¹⁹⁸

Cette perspective a une conséquence fondamentale dans la différenciation de la philosophie de la nature schopenhauerienne de celle de Schelling. Chez ce dernier, les différents niveaux évolutifs de la nature ont une correspondance temporelle, ce qui n'est pas le cas de Schopenhauer ; le temps reste interne au principe de raison, il est apparence, et ne peut pas être raison d'une évolution du niveau d'objectivation de la volonté, qui est a-temporelle.

Dal punto di vista della cosa in sé, la temporalità è mera apparenza in un mondo di apparenze. Il tempo, elemento centrale e vitale in tutta la filosofia schellinghiana, era una delle nozioni che avevano impedito l'accesso alla cosa in sé. La scelta di escludere la temporalità dal processo di oggettivazione contribuisce, ancora una volta, a emendare Schelling, mostrando il vero rapporto tra fenomeno e cosa in sé.¹⁹⁹

Enfin, Segala réussit à montrer comment les analogies des deux philosophies de la nature sont apparentes; derrière une ressemblance se cachent de profondes différences. Par là, il en arrive presque à renverser la thèse typique de la dette intellectuelle de Schopenhauer par rapport à Schelling ; Schopenhauer se confronte explicitement avec Schelling, précisément, pour trouver une pensée autonome.

L'impiego di concezioni schellinghiane nella filosofia della natura di Schopenhauer non indica mancanza di originalità né inconsapevole convergenza di idee con un pensatore ritenuto nemico dell'autentico filosofare. Al contrario: Schopenhauer sviluppò la filosofia della natura sul modello di quella schellinghiana al fine di

¹⁹⁷ Segala, m.: *Schopenhauer è antischellinghiano?* In ACME – Rivista di Filosofia – Volume XCII, N. 2, 2001, p. 249. Traduction: « Schopenhauer est arrivé de cette façon à juger négativement les contenus de la philosophie de la nature. Il trouva la conception de l'absolu contradictoire. L'intuition intellectuelle, comme instrument privilégié de la connaissance philosophique, et la «construction», l'ont amené à voir en Schelling un traître de l'esprit kantien, capable, tout au plus, de développer les thèmes douteux de la doctrine kantienne».

¹⁹⁸ Segala, m.: *Schopenhauer è antischellinghiano?* In ACME – Rivista di Filosofia – Volume XCII, N. 2, 2001, p. 251-252. Traduction: «La philosophie de la nature de Schopenhauer visa l'idéal de l'unité de la connaissance que la philosophie de la nature de Schelling avait formulée, alimentée par la spéculation kantienne. Evidemment, la conception unitaire de la nature devait s'éloigner de Schelling, mais en même temps rejeter les prétentions de tout réductionnisme. L'idée d'objectivation de la volonté lui sembla répondre à ces deux exigences. L'unité de la nature pouvait être positivement affirmée seulement sur le plan métaphysique, tandis que sur le plan scientifique, elle était visible négativement, en raison de l'évidente incapacité à expliquer les forces aussi bien dans le monde organique qu'inorganique. La science n'avait sens et légitimité qu'à l'intérieur du principe de la raison ».

¹⁹⁹ Segala, m.: *Schopenhauer è antischellinghiano?* In ACME – Rivista di Filosofia – Volume XCII, N. 2, 2001, p. 260. Traduction: «Du point de vue de la chose en soi, la temporalité est simple apparence dans un monde d'apparences. Le temps, élément central et vital dans toute la philosophie schellingienne, est une des notions qui ont empêché l'accès à la chose en soi. La décision d'exclure la temporalité du processus d'objectivation contribue une fois de plus à émonder Schelling, montrant la véritable relation entre phénomène et chose en soi ».

mostrare la superiorità del suo sistema.²⁰⁰

Dans une autre intervention du EAS, Segala montre comment l'évaluation de la philosophie de la nature change de connotation entre le *Monde* et l'écrit sur la volonté dans la nature. Dans le *Monde*, la philosophie de la nature est encore vue comme science de concepts, donc serve de la volonté²⁰¹. D'autre part, Segala soutient ici que ce refus de concéder à la philosophie de la nature un rôle central dépend, plus que de la fréquentation des écrits kantien, de la ferme intention de Schopenhauer de prendre ses distances par rapport à Schelling.

Die Welt als Wille und Vorstellung does not explicitly state that philosophy of nature entails salvation. Why is this ? A possible answer comes from Schopenhauer's difficult relationship with Schelling. Asserting that philosophy is like an art and that philosophy of nature has an essential role for the general moral meaning of the system is clearly reminding Schelling's Philosophy. And Schopenhauer does not want to be read as Schelling's epigone.²⁰²

Plus tard, le rôle rédempteur de la philosophie de la nature est affirmé dans l'écrit de 1821 ; pourquoi ce changement de position ? Parce que la philosophie de la nature dont parle Schopenhauer en 1821 est une philosophie qui est beaucoup plus attentive aux résultats de la science²⁰³, dont le rôle n'est pas de formuler, mais de *confirmer* le concepts de la philosophie, une philosophie de la nature qui donc n'a que peu à voir avec celle de Schelling.

One important question remains: why make explicit the redemptive role of philosophy of nature in *Ueber den Willen in der Natur* ? [...] I suggest that once again it is the *Auseinandersetzung* versus Schelling which offers a possible interesting answer. Stressing the notion of confirmation, Schopenhauer makes it definitely clear that his philosophy of nature is quite different from Schelling's *Naturphilosophie*. [...] Schelling's *Naturphilosophie* is a discipline in which scientific knowledge and metaphysical truth become the same thing. But this is not the case, Schopenhauer argues, and confirmation reveals that between science and metaphysical there is no identity, but correspondence within a rigid hierarchic order.²⁰⁴

²⁰⁰ Segala, m.: *Schopenhauer è antischellingiano?* In ACME – Rivista di Filosofia – Volume XCII, N. 2, 2001, p. 263. Traduction: «L'utilisation des concepts schellingiens dans la philosophie de la nature de Schopenhauer n'indique ni manque d'originalité ni convergence non-consciente d'idées avec un penseur considéré comme ennemi du «philosophe» authentique. Au contraire: Schopenhauer développa la philosophie de la nature sur le modèle de celle de Schelling afin de montrer la supériorité de son système ».

²⁰¹ Voir aussi à cet égard les considérations de Invernizzi ([Note 126](#)).

²⁰² Segala, M. : *Willensverneinung, philosophy of nature, sciences: Schopenhauer versus Schelling* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 216-217. Traduction: « *Die Welt als Wille und Vorstellung* n'indique pas explicitement que la philosophie de la nature implique le salut. Pourquoi? Une réponse possible vient de la relation difficile de Schopenhauer avec Schelling. L'affirmation que la philosophie est comme un art et que la philosophie de la nature a un rôle essentiel pour le sens moral général du système rappelle clairement la philosophie de Schelling. Et Schopenhauer ne veut pas être lu comme un épigone de Schelling ».

²⁰³ Voir sur ce point les considérations de Cassirer dans le paragraphe précédent.

²⁰⁴ Segala, M. : *Willensverneinung, philosophy of nature, sciences: Schopenhauer versus Schelling* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 220. Traduction: «Une question importante demeure: pourquoi rendre explicite le rôle rédempteur de la philosophie de la nature dans *Ueber den Willen in der Natur*? [...] Je suggère qu'une fois de plus c'est l'*Auseinandersetzung* avec Schelling qui offre une réponse possible et intéressante. Soulignant la notion de confirmation, Schopenhauer clarifie définitivement que sa philosophie de la nature est tout-à-fait différente de *Naturphilosophie* de Schelling. [...] La *Naturphilosophie* de Schelling est une discipline dans laquelle la connaissance scientifique et la vérité métaphysique deviennent la même chose. Mais ce n'est pas le cas, Schopenhauer le souligne, et la confirmation montre qu'entre la science et la métaphysique il n'y a pas identité mais correspondance dans un ordre hiérarchique rigide ».

3. Le texte de Berg

Le texte de Berg *Objektiver 'Idealismus' und 'Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, publié en 2003, est certainement le texte le plus complet sur cet argument jamais publié. Le texte est très bien documenté et complet ; beaucoup de ses thèses seront reprises et citées dans les prochains chapitres, et le contenu est trop riche et détaillé pour être synthétisé en quelques points, comme les articles précédents. On se limitera ici à indiquer l'*approche méthodique*, développée dans les derniers deux paragraphes de l'Introduction.

Avant tout Berg veut préciser ce que son étude *ne veut pas être* ; une investigation philologique des possibles dépendances entre les pensées de Schopenhauer et de Schelling.

Das zentrale Thema der vorliegenden Studie soll nicht die Rezeption der Philosophie Schellings bei Schopenhauer sein, denn eine philologische Beschränkung auf die Rezeptionsgeschichte Schellings bei Schopenhauer kann nur schwer der Gefahr entgehen, entweder Schelling auf einen Vorläufer Schopenhauer oder Schopenhauer auf einen Adepten Schellings zu reduzieren.²⁰⁵

Ce que l'étude de Berg veut être consiste au contraire en une confrontation, ou mieux, une *confrontation systématique (systematischer Vergleich)* entre les deux pensées. Avec cette formule, il veut éviter de confondre son approche avec celle que l'on a défini comme une approche *thématique* (et qu'il définit *additiv-lexikalischen Vergleich*) à savoir, une confrontation de thèses isolées des deux auteurs, éthiques ou esthétiques. Cette approche n'est pas convaincante pour Berg, parce que les deux auteurs n'ont pas voulu, en première instance, formuler des thèses isolées relatives à certaines branches de la philosophie, mais dessiner des systèmes cohérents où chaque partie s'appuie d'une certaine façon sur l'autre. La confrontation doit donc viser le tout, et pas les parties :

Ein erstes Argument für einen systematischen Vergleich liegt im vorliegenden Fall darin, daß Schelling und Schopenhauer als Metaphysiker und Systemdenker ernst genommen werden sollen. Es sollen also nicht einzelne, aus der Perspektive der Gegenwartphilosophie interessante Aspekte aus ihren metaphysischen Systemen herausgelöst werden, der metaphysische Gehalt soll nicht ausgeblendet werden, um einzelne Theoreme Schellings und Schopenhauers metaphysik-neutral zu diskutieren. Uns interessiert gerade dieser metaphysische Gehalt ihrer Gedankengebäude sowie die strukturelle Aufbau ihrer Systeme. Systematischer Vergleich bedeutet hier also, daß das *metaphysische Prinzip* und die *Struktur der Systeme* der beiden Philosophen miteinander verglichen werden sollen.²⁰⁶

La *grille théorique* qui permet à Berg la confrontation entre les deux systèmes est la classification des *visions du monde* formulée par Dilthey, qui groupe les différents systèmes philosophiques en trois catégories : le naturalisme, l'idéalisme de la liberté et l'idéalisme objectif. Schopenhauer et Schelling (avec beaucoup d'autres, Hegel inclus) se classent dans ce dernier groupe. Ce groupe ne conçoit l'essence du monde ni dans la réalité sensible-empirique (naturalisme) ni dans le sujet humain agissant (idéalisme de la liberté) ; il voit le fondement du monde phénoménal dans une structure ontologique plus profonde, qui ne s'identifie ni avec le sensible, ni avec le sujet. Lisons

²⁰⁵ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und 'Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 28. Traduction: «Le thème central de la présente étude ne vise pas la réception de la philosophie de Schelling par Schopenhauer, parce qu'une limitation philologique à l'histoire de la réception de Schelling par Schopenhauer peut difficilement échapper au danger de réduire Schelling à un précurseur de Schopenhauer ou Schopenhauer à un adepte de Schelling».

²⁰⁶ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und 'Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 30. Traduction: «Un premier argument pour une comparaison systématique réside, dans le cas présent, dans le fait que Schelling et Schopenhauer doivent être pris sérieusement comme métaphysiciens et penseurs systématiques. Il ne faut donc pas isoler les aspects singuliers de leurs systèmes métaphysiques, intéressants dans la perspective de la philosophie contemporaine ; la teneur métaphysique ne doit pas être diluée pour discuter les théorèmes singuliers de Schelling et Schopenhauer de façon métaphysiquement neutre. Ce qui nous intéresse, c'est justement cette teneur métaphysique de leurs édifices spéculatifs, ainsi que la connexion structurelle de leurs systèmes. Une comparaison systématique signifie donc que le *principe métaphysique* et la *structure des systèmes* de deux philosophes doivent être comparés entre eux».

Berg :

Die Grundvoraussetzung des „objektiven Idealismus“ bzw. „Real- Idealismus“ Schellings und Schopenhauers liegt in der Annahme einer *apriorischen und transempirischen Wesensstruktur*, die die sinnlich gegebene Welt der Erscheinungen prinzipiiert. Das in Raum und Zeit sinnlich erfahrene Sein ist für beide prinzipiiert durch ein raum- und zeitloses apriorisches Sein [...] Die unmittelbare Konsequenz des objektiven Idealismus liegt folglich in einer Aufwertung der Natur, denn sowohl der empirische Naturalismus als auch der subjektive Idealismus können den eigenständigen Wert der Natur nicht überzeugend begründen.²⁰⁷

Il faut ici faire une précision; l'importance réservée à la nature n'est en réalité pas une particularité de l'idéalisme objectif en soi, mais de *la version de cet idéalisme donnée par Schelling et Schopenhauer*, et que Berg, justement, définit comme *Voluntarisme*. La question fondamentale de l'idéalisme objectif, selon Dilthey, doit être formulée dans ces termes : *Le fondement du monde est raison ou volonté ?*²⁰⁸ La valeur de la nature dans les systèmes de Schopenhauer et Schelling n'est donc pas la conséquence de leur idéalisme objectif ; en fait, Hegel, tout en tombant également dans cette catégorie diltheyenne, ne donne pas du tout à la Nature un rôle décisif dans son système, parce qu'il donne à la question précédente la première réponse ; la structure ontologique du monde selon Hegel (mais aussi selon Spinoza, un autre *idéaliste objectif*) est éminemment *rationnelle*, tandis que, selon Schelling et Schopenhauer (au moins dans l'interprétation de Berg), elle est *non-rationnelle*. Le voluntarisme de Schelling et Schopenhauer consiste donc à identifier un fond non rationnel qui précède et fonde le rationnel même ; cette position fait des deux philosophes les précurseurs de toutes les philosophies non- idéalistes de la seconde moitié du 19^{ème} siècle. En ce point Berg reprend certaines thèses développées par Schulz.

Wo liegt das entschieden „Moderne“ ihrer Philosophie? Das spezifische ihrer Metaphysik liegt nicht darin, daß sie dem Willen eine eminente Rolle zuweisen. Das philosophiehistorisch Spezifische ihrer Metaphysik liegt darin, daß sie das Eine Prinzip *entrationalisieren*. Wie Walter Schulz treffend feststellt, leiten sie eine Tendenz ein, die zum „Fraglichwerden der Vernunftmetaphysik“ im 19. und 20. Jahrhundert geführt hat [...] Schelling und Schopenhauer sind damit der Schnittpunkt zwischen der Philosophie der Tradition und derjenigen der Moderne. Sie sind als objektive Idealisten Metaphysiker, die in einer Tradition stehen, die von Platon bis Hegel reicht, zugleich leiten sie aber eine Bewegung ein, die zur Lebensphilosophie Nietzsches, zur Psychoanalyse Freuds, zur philosophischen Anthropologie Schelers und Gehlens und zur Existenzphilosophie Heideggers und Jaspers führt.²⁰⁹

Ce dernier passage a été retranscrit entièrement car il est décisif, et résume bien l'approche méthodologique du volume de Berg. Il est certainement l'argument principal selon lequel Schelling et Schopenhauer ont pu être considérés comme *post-hégéliens* ; en fait, c'est la même approche adoptée par Lukacs, bien que dépourvue du jugement de valeur négatif, et elle reprend en substance certaines

²⁰⁷ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 35,37. Traduction: «La présupposition fondamentale de l' « idéalisme objectif » respectivement „« idéalisme réel » de Schelling et Schopenhauer réside dans l'assomption d'une structure essentielle, apriorique et transempirique, qui fonde le monde, donnée par les sens des phénomènes [...] La conséquence directe de l'idéalisme objectif est, par conséquent, une valorisation de la nature, car aussi bien le naturalisme empirique que l'idéalisme subjectif ne peuvent fonder la valeur autonome de la nature de façon convaincante ».

²⁰⁸ „Ist dieser Weltgrund Vernunft oder Wille?“ (Dilthey, W.: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in *GS VIII*, p. 117).

²⁰⁹ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 50-51. Traduction: «Où se trouve la « modernité » décisive de leur philosophie? La spécificité de leur métaphysique ne se trouve pas dans le fait, qu'elle assigne à la volonté un rôle éminent. La spécificité historico-philosophique de leur métaphysique réside dans le fait qu'ils *dérationalisent* le Principe unique. Comme Walter Schulz le constate justement, elle déclenche une tendance, qui a conduit à la « remise en question de la rationalité métaphysique » au 19^{ème} et 20^{ème} siècle [...] Schelling et Schopenhauer forment ainsi le point d'intersection entre la philosophie de la tradition et celle de la modernité. En tant qu'idéalistes objectives, ils sont des métaphysiciens, qui se placent dans une tradition qui va de Platon à Hegel, mais en même temps, ils commencent un mouvement qui conduit à la philosophie de la vie de Nietzsche, à la psychanalyse de Freud, à l'anthropologie philosophique de Scheler et Gehlen et à la philosophie de l'existence de Heidegger et Jaspers ».

considérations de Schulz²¹⁰.

Pour conclure ce chapitre, on souhaite ajouter et d'une certaine façon réaffirmer la considération suivante ; on ne veut pas contester ici ce rôle précurseur de Schelling et Schopenhauer, qui est certainement soutenable. Mais on veut l'intégrer avec les considérations que Vecchiotti et Hühn ont fait, et que l'on a exposé précédemment; si *Philosophie et Religion* a été publié en 1804, et le *Monde* en 1819, il faut concéder à Schopenhauer et Schelling le droit d'être considérés comme *post-kantiens extra hégéliens*, bien avant *post-hégéliens*. Chez les deux, la formulation d'un fondement irrationnel de la raison découle en première instance d'une méditation sur l'héritage kantien, et pas d'une balance de la philosophie hégélienne. La reprise et le développement de thématiques kantiennes, qui sont à notre avis incommensurables avec le système hégélien, n'adviennent pas dans l'effort de *sortir du système spéculatif hégélien*, mais adviennent *en même temps* ou (dans le cas de Schelling) *avant* la formulation complète du système hégélien. Si l'affirmation d'un fond irrationnel de la raison est une marque du post-hégélianisme, on devrait alors affirmer que Schelling était post- hégélien déjà en 1804. En réalité, Schelling s'il est jamais sorti d'un idéalisme, est sorti de celui du *Système de l'idéalisme transcendantal*. Ses positions datant de l'âge mûr et tardives sont avant tout le fruit d'une évolution interne à sa pensée, et sont relues seulement en deuxième instance à partir d'une balance du système hégélien (balance qui ne s'est jamais vérifiée chez Schopenhauer). Bref, à notre avis, *Schelling et Schopenhauer représentent un versant du post-kantisme qu n'a jamais été assimilé par Hegel ; leur prétendu post-hégélianisme est donc en réalité un aspect et une conséquence de leur post-kantisme*. *S'il y a eu un hégélianisme de gauche et de droite, il faudrait aussi réserver ce privilège au post-kantisme*²¹¹. C'est à partir de cette perspective que l'on veut maintenant brièvement illustrer l'approche de notre travail.

²¹⁰ Schulz dans son étude fait terminer la lignée inaugurée, entre autres, par le dernier Schelling, et continuée (selon lui) par Schopenhauer, à l'anthropologie de Gehlen.

²¹¹ Cette perspective se trouve partiellement en accord avec celle adoptée par Miklos Vetö dans son important ouvrage sur l'idéalisme allemand : dans la première page de l'introduction, il donne les coordonnées de son étude : « L'origine de l'idéalisme allemand est la philosophie transcendantale de Kant. Or le kantisme contient deux possibilités différentes de développement et d'élaboration. L'une progressant sur la lancée de la découverte du pouvoir a priori de la subjectivité pour aboutir à l'idéalisme absolu. L'autre reconnaissant les limites de la subjectivité et la réalité irréductible de la transcendance.[...] Autant dire que l'idéalisme allemand s'était déployé sur deux voies, deux voies légitimes qui, chacune, développe les potentialités et les projets *sui generis* de cette philosophie. L'une qui part de Kant et- passant par Fichte et le jeune Schelling - s'accomplit effectivement chez Hegel. L'autre qui part, elle aussi, de Kant, mais trouve son aboutissement chez le second Fichte, la doctrine de l'Absolu apophasique et son Apparition, et surtout chez le second Schelling, l'enseignement sur le *Grund* et les philosophies négative et positive » (Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, Tome I, p. 13-14). Dans la structure de l'argumentation au moins, on est d'accord avec Vetö : la source kantienne contient au moins deux lignes possibles de développement, et la méditation du Schelling mature est certainement déjà *en dehors* de l'hégélianisme. Le point que l'on pourrait discuter est celui relatif à l'étiquette d'*idéalisme*, et peut se résumer par cette question ; *jusqu'à quel point le dernier Schelling peut-il être appelé idéaliste, si l'on ne partage pas la perspective de Schulz, qui voit dans le « dass » le dernier objet à être métabolisé par la raison après la synthèse hégélienne, et qui donc ne voit pas dans le dernier Schelling une alternative à Hegel, mais plutôt sa continuation et son aboutissement ?* En réalité, et il s'agit de notre perspective, les deux voies de l'idéalisme allemand sont en réalité *deux voies du post-kantisme*, deux voies qui n'en excluent pas d'autres (Herbart, Schopenhauer, pour en citer deux), et dont seulement l'une des deux est idéaliste. Sous plus d'un aspect, Schopenhauer est plus *idéaliste* que le Schelling de 1804. Schopenhauer affirme à maintes reprises l'idéalité de la matière, qui est la visibilité du principe de raison ; Schelling pas du tout.

D. L'APPROCHE DE CE TRAVAIL

On a vu comment, ces trente dernières années, la littérature sur Schelling et Schopenhauer s'est décidément enrichie, et comment les différentes études ou articles, ont partagé une approche *philologique*, concentrée sur l'analyse du *Nachlass*, ou une approche *thématique*, visant à énucléer certains thèmes philosophiques développés par les deux auteurs ; l'exception reste le texte de Berg, unique en son genre²¹², qui a l'ambition d'opérer une confrontation entre les deux philosophies dans leur totalité.

Si l'on doit maintenant définir d'emblée l'approche que l'on veut assumer dans ce travail, il faut choisir ce qu'on a appelé ici l'approche *thématique*. Ici, on va assumer comme clé de lecture la notion *d'éternité*, qui entraîne presque nécessairement aussi la notion de *temporalité*, à partir de laquelle ou contre laquelle elle va se définir. Les raisons sont multiples et seront clarifiées dans les prochains chapitres. Au début, on veut ici mentionner la raison principale, qui fournit aussi la perspective à partir de laquelle on étudiera ce concept, et qui se relie à ce qu'on a défini comme la *surdétermination historico-philosophique de l'approche thématique*. A savoir : la question de la relation entre temporalité et éternité chez Schopenhauer et Schelling est une question qui se développe comme réflexion et développement d'un questionnement ouvert par la philosophie kantienne. L'idée est que la position particulière de Schopenhauer et du Schelling mature, position que l'on a cherché à définir précédemment par l'expression *post-kantiens extra-hégéliens*, se réalise avant tout par une *restauration de l'extra-catégoriel*, par définition *espace de frontière de la pensée, espace qui avait été banni par tout un courant du post-kantisme qui débouchera vers le système hégélien*. Mais on voit par là que, en termes kantiens, cette restauration devra nécessairement *résulter en une reprise de l'investigation sur la notion d'éternité*, en tant que dimension opposée, ou au moins différenciée, de celle de temporalité. Le schématisme et la déduction nous disent que les catégories se déploient *dans* (ou *par*, ce qui importe peu au moment présent) la forme de la temporalité ; *un réinvestissement, dans l'élément de l'extra-catégoriel signifie aussi une ré-interrogation de la notion de l'extratemporel, comme élément qui constitue une discontinuité radicale avec le temporel. L'investigation sur la notion d'éternité sera donc aussi un lieu privilégié pour voir comment les deux auteurs se rapportent à l'héritage du kantisme ; cette approche thématique aura donc nécessairement des conséquences historico-philosophiques.*

L'autre point devant être précisé dans cette dernière partie du paragraphe est le choix des textes ; pour Schopenhauer la question ne se pose pas, aussi bien parce qu'il n'a publié qu'un nombre très limité d'œuvres que parce que, durant toute sa vie (au moins à partir de la première édition du *Monde*), la pensée de Schopenhauer reste presque la même, figée, et ne connaît pas de développements significatifs. Le *Nachlass* sera toujours utilisé pour spécifier ou compléter, jamais pour démentir les contenus des œuvres publiées, qui, à notre avis, doivent toujours rester le centre de l'interprétation d'un philosophe.

Pour Schelling la question est totalement différente ; comme on le sait, son œuvre est le témoignage plus que d'un système clos, d'une *pensée en devenir*, dans laquelle on peut presque suivre et vivre la parabole de l'idéalisme et sa crise. De plus, après 1809 il n'a presque plus rien publié, même si sa pensée a subi après cette date des changements radicaux. On a voulu en ce sens se concentrer sur une certaine phase de la pensée schellingienne. Les textes de Schelling qu'on prendra en considération sont principalement ceux de la phase *médiane* de sa spéculation, dominée par la grande œuvre jamais terminée et jamais publiée par Schelling, à savoir *Weltalter*. Le choix de cette constellation de textes est avant tout dicté par des raisons thématiques. En fait, même si le thème du temps, et plus encore de l'éternité, passe à travers toute l'œuvre de Schelling, dès les premiers écrits jusqu'à la dernière production, en recevant des lectures très différentes entre elles, il n'a jamais été *mis*

²¹² L'unique prédécesseur en ce sens est à notre avis von Hartmann, qui avait déjà fait une lecture de Schelling et Schopenhauer à partir de la globalité de leurs systèmes.

au centre de sa réflexion jusqu'à l'élaboration de *Weltalter*²¹³. Ici toutefois, on prendra comme référence l'interprétation donnée dans ce texte, (évidemment, principalement dans la seule partie achevée, celle relative au *passé*) non seulement du fait (en tout cas pertinent) que ceci est le *lieu schellingien privilégié* pour la thématization de la question de l'éternité et de la temporalité, l'œuvre dans laquelle Schelling traite *directement* du sujet du temps (et en conséquence de sa relation-opposition avec l'éternité²¹⁴); mais aussi pour le fait que sa position à l'intérieur de l'œuvre de Schelling, une position *médiane*²¹⁵, tenant presque du *passage*, constitue en fait le moment dans lequel la rupture avec certaines positions *idéalistes* de sa production précédente devient évidente (et, selon certains commentateurs, assume exactement ici sa formulation la plus radicale), et à partir de cette même rupture, s'accroît son inscription dans un héritage kantien, qui constitue la *clé herméneutique* de ce travail. On verra tout cela dans le quatrième chapitre. Pour le moment, on veut seulement ajouter que les trois autres textes qui dominent la production de cette période schellingienne, et qui seront pris en considération, seront le *Freiheitsschrift* de 1809, les *Conférences de Stuttgart*, tenues en février 1810, et les *Leçons d'Erlangen* de 1821, textes où le thème de la temporalité et de l'éternité joue en tout cas un rôle plus qu'important.²¹⁶

²¹³ Ce point est très bien souligné par Xian dans sa dissertation sur *Weltalter*: „Hier soll zuerst eine Meinung beseitigt werden, daß „Schellings Lehre von der Zeit“ ausschließlich nur in der Weltalterphilosophie bestünde, als hätte Schelling vorher nichts über Zeit philosophiert und nachher dann auf diese Problematik verzichtet. Dies ist in der Wirklichkeit gar nicht der Fall. Ganz im Gegenteil. [...]Bei Schelling sehen wir, daß er spätestens seit *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre 1796/97* und bis zu seinen letzten Berliner Vorlesungen immer die Zeit als einen wichtigen Gegenstand im Gedanken hat, wenn auch mit verschiedenen Betonungen und Äußerungen. Wenn unsere Darstellung nun den größten Wert auf die Weltalterphilosophie legt, so geschieht dies in erster Linie nur aufgrund der Tatsache, daß das Zeit-Problem außer in der Weltalterphilosophie nirgendwo als ein so wichtiges und zentrales Thema hervortritt und so ausführlich und tiefgehend untersucht worden ist“ (Xian, G : *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*, Kovac, 2005, p.131-132). Traduction: «Il faut d'abord écarter ici l'idée que la «doctrine du temps de Schelling» se limiterait exclusivement à Philosophie de *Les Ages du monde*, comme si précédemment Schelling n'avait pas philosophé sur le temps et qu'ensuite il ait renoncé à cette problématique. En réalité, ce n'est pas le cas. Bien au contraire. [...] Chez Schelling, nous voyons qu'il a toujours considéré le temps comme un objet important de la pensée, au plus tard dès le *Traité sur l'éclaircissement de l'idéalisme de la doctrine de la science de 1796/97* jusqu'à ses dernières conférences de Berlin, bien qu'avec des accents et des remarques différents. Si notre exposé assigne la plus grande valeur à la philosophie des *Ages du monde*, cela a donc lieu en première instance seulement en raison du fait que le problème du temps, en dehors de la philosophie des *Ages du monde*, n'est nulle part apparu comme un thème aussi important et central, et n'a pas été étudié de manière aussi détaillée et approfondie ».

²¹⁴ Xian va jusqu'à affirmer, presque de façon provocatrice, qu'en réalité la thématique principale de *Weltalter* n'est pas le temps, mais l'éternité; „Das A und Ω, von Schellings Weltalterphilosophie ist Ewigkeit, jeweils als implicata und explicata, wobei die Zeit als eine unbedingte conditio sine qua non zur letzten vollkommenen Entwicklung dient.“ (Xian, G : *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*, Kovac, 2005, p. 30). Traduction: «L' A et Ω, de la philosophie des *Ages du monde* de Schelling est l'éternité, respectivement comme impliquée et expliquée, tandis que le temps devient une absolue *conditio sine qua non* seulement dans le développement dernier et accompli. ». A cette position extrême, on préfère ici celle qui est formulée au début de sa dissertation: „Es ist die Problematik „Zeit“ bzw. „Ewigkeit“, die die ganze Weltalterphilosophie durchgezogen und deren systematische Struktur bestimmt hat. Doch die wahre Einsicht in die Zeit gewinnt man ausschließlich nur dadurch, daß man sie aus der systematischen Grundlage betrachtet“ (Xian, G : *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*, Kovac, 2005, p. 5). Traduction: «C'est la problématique « temps » versus « éternité », qui est passée à travers toute la philosophie des *Ages du monde* et qui a déterminé sa structure systématique. En fait, on peut atteindre la véritable compréhension du temps si on l'examine exclusivement à partir d'un fondement systématique ». En fait, la structure des *Weltalter* est informée par la dynamique d'une opposition des forces, plus que par le développement d'un concept ou d'une notion; c'est cette opposition qui constitue le fil rouge de ce qu'on a nommé la *phase médiane* de la philosophie schellingienne. Sans identifier *tout court* de notions différentes, on ne peut pas nier que le jeu oppositionnel de nécessité et liberté du *Freiheitsschrift* trouve dans *Weltalter* un pendant dans l'opposition entre temps et éternité. On verra tout cela dans le [Chapitre IV](#).

²¹⁵ Voir [Note 28](#).

²¹⁶ Il faut ajouter que c'est déjà à partir de textes de 1804, en particulier le *System der gesamten Philosophie*, que le thème du temps, et en conséquence celui de l'éternité, commence à recevoir une configuration qui sera élaborée pleinement dans *Weltalter*. „In seinen Fragmenten „Die Weltalter“ hat Schelling den in seinem „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) auf nur wenigen Seiten vorgezeichneten Ansatz einer Theorie der Zeitstufen in einem großen Entwurf entfaltet und zum Teil ausgeführt. » Kümmerl, F., *Über den Begriff der Zeit*, M. Niemeyer, 1962, p. 61-62. Traduction: «Dans ses fragments « Les Ages du Monde », Schelling a déployé et en partie exécuté dans un grand dessin l'approche d'une théorie des *étapes du temps* tracée en seulement quelques pages dans son "*Système général de la philosophie et en particulier de la philosophie de la nature* " (1804)». On ne peut pas tout faire à la fois, et on ne fera donc pas l'examen de ce texte qui, entre autres, s'attache beaucoup plus à la philosophie de l'identité qu'à la philosophie médiane.

On a dit que la lecture thématique que l'on en fera, sera *surdéterminée* par sa dimension historico-philosophique, à savoir l'ancrage dans l'héritage kantien. Pour cette raison, on commencera à voir, dans le prochain chapitre, comment la relation entre éternité et temporalité a été développée par Kant, et quel *patrimoine spéculatif* il a laissé en héritage.

CHAPITRE II

TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE KANT ET DANS SA LECTURE HEGELIENNE

A. PLAN DU CHAPITRE

Dans ce chapitre, on se fixe quatre objectifs :

- *En premier lieu*, on veut détacher une *figure spécifiquement kantienne de la relation entre temporalité et éternité*, figure dans laquelle l'éternité d'un côté se montre comme *hors-temps*, et de l'autre exerce un rôle *émancipatoire* face à la temporalité. Cette figure, qui se développe spécifiquement dans la *Critique de la raison pratique*¹, est significative par sa pertinence dans le domaine pratique du système kantien, et par sa liaison avec la notion de liberté et de loi morale. De plus, cette *émancipation du temps*, dans le domaine pratique, peut se réaliser seulement par une *émancipation du soi pratique, qui est un soi pathologiquement affecté. La description du respect, comme sentiment qui s'oppose à l'amour de soi, montre comment le hors-temps de la loi morale est aussi hors-soi. La loi morale kantienne se montre ainsi extratemporelle et extatique.*
- *En deuxième lieu*, on veut montrer comment Hegel, dans ses différentes critiques de l'éthique kantienne, manque totalement ces deux aspects. En particulier a) dans la notion de *devoir-être*, qui manque l'aspect de *l'extra temporalité*. En fait, le *mauvais infini* que Hegel attribue à la notion kantienne (et fichtéenne) de *devoir-être* n'est pas du tout sortie du temps, mais *répétition impuissante* du maintenant, qui se nie dans le futur sans laisser de trace de soi-même. b) dans la notion de *Raison législatrice et vérificatrice des lois*, qui manque l'aspect *extatique* de la loi kantienne : cette dernière partie de la section de la *Phénoménologie de l'Esprit*² consacrée à la notion de *Raison*, produit en réalité un *retour chez soi* de la conscience, qui débouche sur la notion *d'Esprit*.
- *Enfin*, par ces deux premiers moments, on veut montrer comment cette même notion *d'extratemporalité extatique* s'avère d'une certaine façon *indigeste* par rapport au système hégélien (et pour cette raison, il manque son but), qui est en fait aussi un système de l'éternité et de la liberté, mais dans lequel *la vraie éternité* est *l'Aufhebung* du temps, donc *l'assimilation* du temps plus que *l'émancipation* du temps, *Aufhebung* qui est réalisée par la *Substance - Sujet qui est rentré chez soi-même*, conceptualisation du temps qui se déroule après la sortie du Sujet dans le temps naturel.
- *A latere*, on veut montrer aussi comment cet *élément kantien inassimilé et inassimilable par l'hégélianisme* est propre à la *spécificité de la finitude pratique* du sujet kantien, telle qu'il l'a développée dans *l'Analytique* de la *Critique de la raison pratique*. Cette spécificité n'a pas droit

¹ Pour Kant, on utilisera les abréviations suivantes : *Critique de la raison pure* = KrV, *Critique de la raison pratique* = KpV, *Critique de la faculté de juger* = KU, *Fondements de la métaphysique des Mœurs* = GMS, *La Religion dans les limites de la simple raison* = RGV.

² Pour Hegel on utilisera les abréviations suivantes : *Phénoménologie de l'Esprit* = PhdG, *Science de la Logique* = WdL.

de cité à l'intérieur du système hégélien. La structure du Sujet que Hegel emprunte à Kant pour construire le *mouvement métabolique et ontologique* de sa substance, est la *structure du Sujet théorique*, du Sujet qui fonctionne dans la *Critique de la raison pure*, mais pas dans la *Critique de la raison pratique*. Cette *spécificité de la finitude pratique* du sujet kantien peut être caractérisée de façons différentes : dans ce contexte est décisif l'aspect lié à la temporalité, à savoir le fait d'un sujet qui est, pourrait-on dire, *depuis toujours affecté pathologiquement par le temps, spécifiquement par un temps individuel, lié étroitement aux inclinations individuelles. Le sujet pratique kantien est originairement temporel et individuel, par opposition au sujet théorique, qui est hors du temps et universel.*

Ces quatre thèses ne seront pas exposées séquentiellement : l'argumentation va suivre en réalité un autre parcours. Mais à certains moments critiques de l'argumentation, on va se référer à chacun de ces quatre points, pour reconduire le discours aux objectifs du chapitre.

Avec l'exposition de ces points, on veut préparer le terrain pour les deux chapitres suivants, consacrés respectivement à Schopenhauer et Schelling, et qui veulent montrer comment ce *mouvement spéculatif* kantien d'*émancipation du temps individuel*, et avec lui cette *structure spécifique du sujet pratique* passe, selon des modalités différentes, mais suivant un fil suffisamment consistant, dans leurs pensées, et donc comment les deux se placent *en dehors* du système hégélien *avant* même d'y être entrés. En bref, dans ce chapitre, on veut retracer un héritage kantien, qui à notre avis n'a jamais été assimilé ou assimilable par le système hégélien, et qui passe au contraire directement dans les philosophies de Schelling et de Schopenhauer en *passant à côté*, pour ainsi dire, de la philosophie de Hegel. Thèse qui n'est pas nouvelle, tout au contraire : on a déjà mentionné comment dans le domaine de la littérature en langue française Vetö a identifié deux *courants* de l'idéalisme allemand, l'un *officiel*, qui débouche sur le système hégélien, l'autre *minoritaire*, pourrait-on dire, qui passe par le dernier Fichte et débouche sur la philosophie schellingienne mature. L'insertion de Schopenhauer dans ce cadre veut dans un certain sens *poursuivre* cette opération (sans immédiatement s'identifier aux thèses de Vetö) et voir en quel sens *ce que l'on nomme officiellement idéalisme est « seulement » l'un des courants post-kantiens*, qui n'est ni inclusif ni exclusif face à d'autres courants ; d'autres auteurs pourront être ensuite inclus dans ce processus qui a pour ambition de restituer au post-kantisme tout sa richesse et sa fécondité, et qui d'un autre côté veut d'une certaine façon, remettre en discussion la catégorie historico-philosophique du *post-hégélianisme*, catégorie dans laquelle, surtout pendant le dernier siècle, on a pour ainsi dire *emprisonné* aussi bien Schopenhauer, que le dernier Schelling (qui, comme on verra, développe des positions « post-hégéliennes » déjà dans les premières années du siècle, à savoir avant la publication de la *PhdG*). En fait, ce que l'on veut entre autres affirmer est que le post-kantisme ne commence pas et ne finit pas dans le système hégélien et que déjà cette affirmation nous oblige à considérer comme insoutenable la thèse selon laquelle la philosophie hégélienne inclut en soi toutes les philosophies précédentes, thèse formulée *in primis* par Hegel lui-même, thèse qui est pour ainsi dire le *présupposé inavoué* de la notion du *post-hégélianisme*. *L'esprit de la philosophie kantienne* semble être trop riche pour être *emprisonné dans une seule lettre* ; du moins, c'est ce que semble nous suggérer le *tribunal de l'histoire*.

B. LA LOI MORALE KANTIENNE COMME EMANCIPATION DU TEMPS INDIVIDUEL

1. Eternité versus Perpétuité : une opposition (aussi) kantienne

Le point de départ doit être kantien. Mais *on va partir de la fin* de la pensée kantienne, d'un de ses derniers écrits. En particulier, on veut partir ici de la distinction kantienne entre deux éternités, une éternité *phénoménale* et l'autre *nouménale* : distinction esquissée dans le début de son écrit *La fin de toutes choses* :

Il existe une expression, principalement en usage dans le langage pieux, pour parler d'un mourant : on dit qu'il *quitte le temps pour l'éternité*. Cette expression ne voudrait à la vérité rien dire, si on devait entendre par *éternité* un temps se poursuivant à l'infini ; car, dans ce cas, l'homme ne sortirait jamais du temps, il ne ferait que quitter un temps pour un autre. Il faut donc entendre par là une *fin de tout temps* qui laisserait l'homme durer sans interruption, mais cette durée (si l'on considère l'existence humaine comme une grandeur) serait une grandeur [...] incomparable avec le temps (*duratio noumenon*) dont nous ne pouvons nous former, il est vrai, aucun concept (sinon un concept négatif).³

L'opposition esquissée ici par Kant entre deux éternités se fonde sur *l'opposition kantienne par excellence* : celle entre phénomène et chose en soi. En fait, l'éternité véritable, cette durée qui est *incommensurable*⁴ avec le temps, est appelée *duratio noumenon*. A partir de ce passage, on a beaucoup insisté sur la *duratio noumenon* comme préfiguration kantienne d'une temporalité intelligible d'une temporalité nouménale différente de la temporalité phénoménale, mais qui reste en tout cas *temporalité*. En particulier, on a lié ce passage à la notion de *conversion*, qui apparaît dans *RGV*, et qui semble suggérer la possibilité d'une temporalité pratique qui est aussi temporalité intelligible. Le passage est le suivant:

Or, la distance du bien que nous devons réaliser en nous, au mal d'où nous partons, est infinie et à cet égard, on ne pourra jamais parvenir au but, en ce qui concerne l'acte, c'est-à-dire la conformité de notre conduite à la sainteté de la loi. Il faut néanmoins qu'il y ait accord entre elle et la moralité de l'homme. On doit donc faire consister cette moralité dans l'intention, dans la maxime universelle et pure de l'accord de la conduite avec la loi qui est le germe duquel tout le bien doit sortir pour se développer, intention qui découle d'un principe sacré que l'homme a accueilli dans sa maxime suprême. C'est là une conversion qui, étant un devoir, doit être possible.⁵

Ici Kant oppose un devenir nouménal à un devenir phénoménal, la *conversion* au *progrès*. Et, d'ici, on a tiré la conclusion que le noumène, en tant que capable de changement, ne peut pas être *hors du temps*⁶. Or, pour fermer cette parenthèse immédiatement, on veut ici faire noter que dans le passage

³ Kant I. : *La fin de toutes choses*, trad. F. Proust, Flammarion, 1994, p. 107.

⁴ Voir la [Note 90](#) du [Chapitre III](#) pour le rôle décisif que cette catégorie joue aussi dans la pensée de Schopenhauer.

⁵ Kant, I. : *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Vrin, 1994, p. 141 [AK VI, p. 66-67].

⁶ Une référence importante dans la littérature française sur ce thème est celle de Léon Brunschvicg, qui pose le problème de la compatibilité entre conversion et atemporalité. « Il est inévitable (et cela n'est pas contesté) que la conversion au bien comme l'origine du mal et de la justification, ait lieu hors du temps. Or, la plus impérieuse des évidences s'impose ici : la notion de conversion, fût-elle réduite à sa simple expression verbale, implique la dualité radicale du vieil homme et de l'homme nouveau, un renversement d'attitude et d'être entre ce qu'il était autrefois et ce qu'il est depuis, une séparation, par *l'Uebergang*, entre l'avant et l'après, c'est-à-dire le temps lui-même en son essence, à sa racine (Brunschvicg, L., *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 129-131, cité en Bruch, J.-L. : *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, p. 88). Bruch répond justement de la façon suivante : « L'idéalisme brunschvicgien – et aussi celui de Lachelier – semble partir d'une conception trop rigide de la phénoménalité du temps, ainsi que d'une assimilation hâtive du *status noumenon* avec le permanent et l'immuable, alors que ceux-ci sont définis en fonction du temps phénomène et ont, par conséquent, eux-mêmes un caractère purement phénoménal. Quand on retire à la chose en soi un attribut du phénomène – par exemple le changement phénoménal – on ne doit pas lui conférer davantage l'attribut phénoménal opposé [...] Kant n'a pas examiné ce que pourrait être la racine du temps ou le temps de l'intelligible : cela ne signifie pas pour autant que l'idée en soit absurde. Bien plus, il en admet la réalité puisqu'il l'évoque incidemment dans un écrit contemporain de la *Religion* où il

suivant directement celui que l'on vient de citer⁷, Kant explique la relation entre conversion et progrès selon une modalité qui souligne comment *l'inscription du devenir dans le temporel est un passage obligé qui vaut pour les phénomènes* ; la notion de *conversion* au contraire semble indiquer la possibilité d'un *changement qui n'est pas temporel*, qui est *discontinu*, qui est donc *entre-temps* plutôt que *intra temporel*. Si comme le dit Bruch, *l'affirmation d'une non temporalité (phénoménale) du noumène ne signifie pas nécessairement son immobilité, il faut aussi accepter l'objection contraire. L'affirmation d'un changement dans le domaine de l'intelligible esquissé par la notion de conversion ne signifie pas nécessairement la réintroduction du domaine temporel en dehors du phénoménal. Il signifie seulement que l'on peut se représenter un changement qui n'est pas temporel, visible seulement par l'œil de Dieu*. La prescience divine serait, dans ce contexte, le pendant de l'intuition intellectuelle du premier idéalisme ; non pas capacité de produire les phénomènes, mais de voir les noumènes.

Certainement la notion de *duratio noumenon*, par l'usage même du terme de durée, semble être plus indiquée pour servir d'indice d'une *temporalité intelligible*, et donc de l'identification d'une temporalité phénoménale distincte d'une temporalité nouménale. Dans cette perspective, le noumène serait donc, lui aussi temporel, bien que d'une temporalité différente, propre à l'intelligible. *Peut-être, continuons-nous à avoir beaucoup de doutes (qui seront exposés dans la suite), mais en tout cas, ce*

parle d'une *duratio noumenon*, formule brutalement paradoxale pour quiconque limite la pensée kantienne de la durée à la théorie de l'idéalité du temps (Bruch, J.-L. : *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, p. 89-90). Plus récemment, Rogozinski et Bouton sont revenus sur la question. « Tant que l'on maintient un clivage entre la temporalité comme forme de la sensibilité et une liberté supra-sensible, donc intemporelle, on s'interdit de penser la temporalité de la liberté, alors même que l'idée de liberté transcendante qui la fonde et la plupart des commandements qui en dérivent se définissent justement en termes temporels : quoi de plus absurde qu'une « puissance de commencer » dans un monde où il n'y a « ni avant, ni après » ? Que le commandement de progresser sans cesse vers le Bien, que la notion même d'un « nouveau choix » du caractère intelligible, là où tout progrès, tout changement sont exclus ? A moins de transgresser l'interdit, d'admettre une *temporalité pratique originnaire*, distincte du temps des phénomènes (seul reconnu par la *Critique*) et un schématisme temporalisant distinct du schématisme catégoriel de l'*Analytique* et capable de donner sens aux concepts pratiques. Il faudrait alors penser la raison pratique comme raison pure temporelle, c'est-à-dire sensible et finie, penser la Loi elle-même dans son rapport à cette temporalité pratique » (Rogozinski, J. : *Le don de la Loi*, PUF, 1999, p. 59). « L'éternité n'est donc pas une succession indéfinie dans le temps, une pérennité, encore moins une absolue atemporalité vers laquelle la mort assurerait une transition. Elle est une « *duratio noumenon* ». Que signifie une telle expression, qui sonne comme un oxymore ? Par cette idée paradoxale, Kant ne vise pas seulement le sens de l'éternité comme condition de l'homme après la mort, car « rien n'empêche de l'appliquer à l'*homo noumenon* en cette vie ». La *duratio noumenon* désigne une durée *nouménale*, c'est-à-dire infinie, inconditionnée, dépassant totalement les limites de l'expérience, et elle est bien en même temps une *durée*, une temporalité spécifique, celle, justement, du temps pratique, de la liberté dans sa conversion et sa progression infinie vers la perfection morale » (Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 95-96). Ici, on voit que dans ces textes se superposent deux questions : celle de l'emploi du terme *durée* et celle de la conversion comme *changement intelligible*, qui tous deux semblent suggérer un débordement de la temporalité au dehors du phénoménal. Mais ces deux questions *doivent rester distinctes* et nécessitent de réponses distinctes. En relation à la première question, il faut noter le suivant : à notre avis le terme *durée*, en soi, n'indique pas *a priori* l'appartenance au domaine de la temporalité, du moins pas dans un contexte kantien. Ce qui est montré aussi par le passage cité en [Note 9](#). Lire Kant avec les yeux de Bergson peut être légitime, mais certainement pas obligatoire (Voir aussi [Chapitre III, Note 98](#)). Sur la question de la conversion, on veut par contre réaffirmer ce qui suit : que le caractère intelligible soit passible de changement, ne signifie pas que ce changement doive être temporel. L'équivalence devenir-temporalité est valide seulement dans le domaine phénoménal. Du moins, cela est ce qui nous paraît suggérer la lettre (et aussi l'esprit) des textes kantien. Voir aussi [Notes 7, 9 et 42](#).

⁷ « Or, la difficulté consiste à savoir comment l'intention peut compenser l'action qui est toujours déficiente (non en général, mais en tout temps). La solution dépend de cette observation que cette action, en tant que progrès continu du bien imparfait au mieux, à l'infini, demeure, suivant notre estimation, - car nous sommes limités irrémédiablement dans les concepts du rapport de cause et effets à des conditions temporelles, - toujours déficiente ; en sorte que nous devons nécessairement considérer le bien dans le phénomène c'est-à-dire suivant *l'action en tout temps* en nous comme insuffisant au regard d'une loi sainte ; quant à la progression à l'infini vers la conformité avec la loi, nous pouvons penser qu'elle est estimée à cause de *l'intention* dont elle découle et qui est suprasensible, par le Scrutateur des cœurs, en sa pure intuition intellectuelle, comme un tout achevé, même selon l'action (la conduite) et de cette manière l'homme peut, malgré son insuffisance constante, espérer cependant être d'une manière générale agréable à Dieu, quel que soit d'ailleurs le moment où son existence cessera. » (Kant, I. : *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Vrin, 1994, p. 141-142 [AK VI, p. 67]). Ici on voit comment on pourrait caractériser la différence entre changement phénoménal et nouménal comme un changement *dans la loi* (progrès), et un changement *de loi* (conversion). Ce dernier semble être conçu dans le système kantien comme un changement extra-temporel : comme une coupure, une rupture du temps, production d'un *nouveau commencement*, et par là comme la création d'un nouveau temps, (et comme on verra tout de suite, c'est celui-ci le nœud auquel se confronte Kant dans la *Troisième Antinomie* de la *KrV*). Cette coupure, conversion d'un temps à l'autre, serait donc *non temporelle*, en tant qu'elle est plutôt *entre-temps*. Sur ce point on peut voir la [Note 250](#).

n'est pas cela qui nous intéresse en première instance. Ce qui est décisif dans ce contexte n'est pas de savoir *ce qu'est* cette éternité nouménale, *duratio noumenon*, si c'est une durée, une temporalité, un devenir éternel ou une image éternelle de la temporalité ; mais *comment elle se rapporte* à la temporalité classiquement kantienne, la temporalité phénoménale. L'objet de ce chapitre, plus que la notion d'éternité, est la relation d'éternité *kantienne* (*duratio noumenon*) avec la temporalité.

Dans le texte préparatoire de *La fin de toutes choses*, on trouve une première réponse kantienne, qui est en droite ligne avec l'interprétation courante de la temporalité kantienne. Si le règne du temps est le royaume des phénomènes, il semble, par opposition, que le passage au domaine nouménal comporte une *exclusion* du temps :

Un temps pour lequel il n'y a pas d'unité de mesure [...] et une durée pour laquelle il n'y a pas de temps, c'est l'éternité : celle de Dieu. Si l'on considère, simplement d'après leur grandeur et non plus d'après leur qualité, le temps et l'éternité (en tant que durée), la division de toute durée du monde en temps et éternité devient une ineptie ; car le temps appartient alors à l'éternité. On doit donc les distinguer en fonction de leur différente qualité [...] L'éternité doit donc être une durée sans temps.⁸

Ici la distinction devient plus précise, et pose aussi, d'avance, une sévère objection à toute tentative de considérer la *duratio noumenon* comme *temps pratique* ou *temps intelligible*. La *duratio noumenon* est une *durée sans temps* ; à savoir l'éternité véritable c'est une durée (*Dauer*) qui n'est pas seulement *incommensurable* avec le temps ; elle est aussi *exclusive* du temps⁹. Ce qui n'est pas immédiat : *l'infini est incommensurable avec le fini, mais peut aussi le contenir*. Ici ce n'est pas le cas. Et en fait, le premier passage, qui parlait de *quitter le temps pour l'éternité*, suggérait déjà une *sortie du temps*, ce qui implique l'identification d'un lieu où le temps est *absent*. En tout cas, l'éternité véritable n'est pas seulement incommensurable avec le temps ; elle est aussi incommensurable *temporellement*. C'est une *durée pour laquelle il n'y a pas unité de mesure, et pour cette même raison, elle est non-temporelle*. On ne trouve pas de temps phénoménal dans la *duratio noumenon*. L'éternité véritable, la *duratio noumenon*, *n'est pas une temporalité infinie, ni une infinité incluant le temps*. Elle se caractérise comme *hors-temps*, et c'est par cette définition qu'on veut la développer dans ce chapitre.

En fait, ce qui dans ces pages se profile est la version kantienne d'une opposition, celle entre *éternité* comme *absence de temps* et *perpétuité* comme *temporalité infinie* (ce qu'on nomme souvent *sempiternité*, selon le mot *sempiternitas* utilisé déjà par Boèce; ici, on préfère utiliser le mot *perpétuité*), qui peut être définie sans crainte comme l'une des *constantes* de l'histoire du concept d'éternité, au moins selon la tradition occidentale. La distinction entre éternité et perpétuité devient donc celle entre une *ultra-temporalité* (une temporalité infinie) et une *extra-temporalité* (une absence du temps). C'est par cette opposition entre éternité *remplie* ou *vidée* du temps que l'on va lire certains textes de Kant, Hegel, Schelling et Schopenhauer et c'est cette distinction que l'on veut utiliser comme clé de lecture dans cette thèse, sorte de fil conducteur qui nous permettra de *lire Schelling et Schopenhauer à la lumière de Kant (mais pas à l'ombre de Hegel)*.

La question qui se pose préalablement est celle de la *légitimité* de la prise en charge de cette opposition classique, qui peut être définie presque comme *didactique*¹⁰, mais qui risque d'être trop

⁸ Kant I : *La fin de toutes choses*, trad. F. Proust, Flammarion, 1994, p. 173.

⁹ Il est évident que Kant entend ici que l'éternité est une durée sans temps *phénoménal*. Mais le passage confirme à notre avis de façon difficilement contestable, que pour Kant *le temps phénoménal est le temps tout court*, et que la notion de durée (*Dauer*), dans le vocabulaire kantien, n'est pas du tout reliée à celle de temporalité Voir [Notes 6, 7 et 42 et Chapitre III Note 98](#).

¹⁰ On trouve souvent cette opposition dans la caractérisation du concept d'éternité dans des dictionnaires et encyclopédies philosophiques. Lalande structure la voix éternité de cette façon : « A durée indéfinie. Ce sens, primitif, est le moins usité en Philosophie. B. Caractère de ce qui est au dehors du temps » (Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1926, Voix *éternité*). Mais aussi la récente *Enciclopedia filosofica* : « L'eternità non è allora che la permanenza indefinita di una cosa colta nell'esperienza sensibile [...] da questo significato comune, legato alla percezione del tempo, deriva la nozione filosofica più propria di eternità, che l'intelletto forma, raffinando e poi rovesciando tale significato, fino a concepire un'intemporalità assoluta (ucronia). Eterno dicesi in questo senso non più l'essere che dura nel tempo, ma l'essere che persiste in modo intemporale » (*Enciclopedia Filosofica*, Bompiani 2006, Voce *Eternità*). Traduction:

rigide ou même incomplète, comme fil conducteur de notre investigation. Les raisons que l'on veut ici présenter sont essentiellement les deux suivantes : l'une généralement historico-philosophique, l'autre plus spécifiquement liée au contexte en question.

Au début de l'appendice de son beau repère anthologique *Thomas d'Aquin et la Controverse sur l'éternité du monde*, Ciry Michon identifie deux traditions philosophiques, qui traversent l'histoire de la pensée occidentale, et l'informent de deux notions d'éternité ; l'une platonicienne (source gréco-latine), par laquelle l'éternité est l'extratemporel, et l'autre aristotélicienne (source gréco-arabe), qui identifie l'éternité avec un temps/mouvement infini. *On pourrait presque dire que l'idée platonicienne et le moteur immobile aristotélicien sont les deux représentants par excellence des deux lignes le long desquelles s'est déroulée la notion d'éternité :*

Les sources de la querelle sur l'éternité du monde peuvent être utilement présentées dans la perspective des conceptions du temps et de l'éternité. La nature même de la transmission des sources conduit en effet naturellement à distinguer un filière gréco-latine [...], et une source gréco-arabe [...]. Cette distinction toute conjoncturelle recoupe assez bien deux conceptions de l'éternité ; la source gréco-latine véhicule l'idée d'une éternité comme absence de temps, la source gréco-arabe celle d'une éternité comme temps infini.¹¹

Ici, on ne dispose pas de l'espace suffisant pour suivre, même sommairement, l'évolution de ces deux sources, ce qui reviendrait à une tâche à peu près équivalente à une histoire de la métaphysique. Ce que l'on veut souligner, c'est que *la coupure entre temps infini et hors-temporalité, bien que schématique, est en fait une coupure qui traverse toute la tradition, pas seulement antique et médiévale, mais aussi moderne ;* elle trouve ses formulations classiques dans l'Antiquité, avec Platon et le néoplatonisme, passe à travers la scolastique¹², et à travers la médiation de Suarez, pour arriver jusqu'à Spinoza¹³. Cette coupure donc n'est ni arbitraire, ni simplificatrice. Au contraire, elle se trouve être une constante de la réflexion philosophique autour du concept d'éternité.

Mais ceci ne constitue pas la question décisive. *La coupure entre perpétuité comme temps infini et éternité comme absence de temps, et la relation entre ces deux notions, nous intéresse plus spécifiquement dans ce contexte pour son rôle dans la philosophie kantienne.* Rôle qui ne se limite absolument pas à l'écrit mentionné au début ; *elle traverse au contraire toute la pensée critique, et en constitue l'un des centres névralgiques.* Comme on le verra dans le prochain paragraphe, elle gagne ce rôle central au moins¹⁴ à partir de la *Troisième Antinomie*, dans laquelle elle constitue, pour ainsi dire,

« Ainsi, l'éternité n'est que la permanence indéfinie d'une chose saisie dans l'expérience sensible [...] de cette signification commune, liée à la perception du temps, dérive la notion philosophique d'éternité plus propre, que forme l'intellect, avant en raffinant et après en renversant telle signification, jusqu'à concevoir une atemporalité absolue (Uchronie). Dans ce sens, on dit éternel non plus l'être qui dure dans le temps, mais celui qui persiste de façon intemporelle ».

¹¹ Michon, C. : *Thomas d'Aquin et la Controverse sur l'éternité du monde*, Flammarion, 2004, p. 305.

¹² L'article 4 de la Question 10 de la partie I de la *Somme Théologique* de Saint Thomas différencie temps et éternité comme mesure du mouvement et de l'être immobile, ou comme contemporanéité et succession. Ce qui reste, c'est que *l'éternité est hétérogène au temps* : « Il est manifeste que le temps et l'éternité ne sont pas une même chose. Mais certains ont assigné pour cause à cette différence que l'éternité n'a ni commencement ni fin, alors que le temps a un commencement et une fin. Or cette différence est accidentelle et non essentielle. Car, à supposer que le temps ait toujours été et qu'il doive être toujours, selon le sentiment de ceux qui prêtent au ciel un mouvement sempiternel, il n'en resterait pas moins cette différence entre le temps et l'éternité, comme dit Boèce que l'éternité est toute à la fois, ce qui ne convient pas au temps, parce que l'éternité est la mesure de l'être permanent, et le temps la mesure du mouvement. [...] En effet, à supposer que le temps dure toujours, on n'en pourrait pas moins, en en découpant des parties, marquer dans le temps un commencement et une fin, comme lorsque nous disons : le commencement et la fin du jour, ou de l'année. Or, cela ne peut se faire pour l'éternité. Mais ces différences sont des conséquences de la différence essentielle et fondamentale, à savoir que l'éternité est "tout à la fois", et non pas le temps. » (S. Thomas d'Aquin : *Somme théologique*, Trad. par A-M. Roguet, Cerf, 1999, p.212).

¹³ « Les analyses Thomistes ont marqué la philosophie scolastique et ont fait office de paradigme depuis la Contre-Réforme jusqu'au XVII^{ème} siècle. Heereboord, que Spinoza connaissait, se réfère notamment à la question 10 de la partie I de la *Somme Théologique* dans son chapitre consacré à l'éternité de Dieu », (Jaquet, C., *Sub soecie Aeternitatis*, Kimé, 1997p. 64-65).

¹⁴ En fait on pourrait aussi montrer que cette opposition commence à fonctionner déjà avant : on pense par exemple à la *Dissertation* de 1770. Dans ce travail on prendra comme point de départ la *Troisième Antinomie*, pour trois raisons principales : a) pour son importance à l'intérieur de la pensée critique b) pour la rupture qu'en tout cas la publication de la *KrV* produit dans la périodisation de la production kantienne c) pour la question de la réception kantienne de Hegel, Schelling et Schopenhauer, qui se concentre certainement plus dans les textes matures que dans les textes de jeunesse. Les trois

le *réflexe temporel* de l'opposition entre nécessité et liberté. A partir de là, elle va fonctionner encore dans les écrits postérieurs de Kant, en particulier dans la seconde critique, où la question de la liberté est évidemment centrale, mais aussi dans *RGV*, avec l'opposition entre conversion et progrès mentionnée précédemment (voir [Notes 5 et 7](#)). De plus, précisément par son rôle central dans la pensée éthique kantienne, cette opposition passe comme problématique ouverte aussi bien chez Schopenhauer que chez Schelling. Comme on le verra, dans ces auteurs, on trouve aussi bien la notion d'éternité *vide*, *zeitlose Ewigkeit*, que celle de temps infini, notions qui entrent dans des relations très différentes. Cette caractérisation sera donc suivie ici non pas parce qu'elle se retrouve de manière identique chez les trois philosophes mais plutôt, tout au contraire, parce qu'elle nous permet d'avoir un fil rouge plus fiable que celui, plus spécifiquement kantien, de la distinction entre noumène et chose en soi, entre *duratio phaenomenon* et *duratio noumenon*, pour suivre l'évolution du concept d'éternité chez ces philosophes. De plus, comme on l'a dit au début, c'est en suivant cette relation que l'on pourra montrer comment les pensées de Schopenhauer et de Schelling s'enracinent à l'intérieur d'un legs kantien qui n'a pas été assimilé par le système hégélien¹⁵.

2. Eternité versus Perpétuité : une opposition (aussi) antinomique

Si l'on se fie aux lettres de Kant, il faut admettre que la coupure entre phénomènes et noumènes n'a pas été, *dès le départ*, le moteur vivant de son système. Tout en étant décisive, cette coupure doit être considérée postérieure à *une autre coupure plus profonde*, qui a lieu à l'intérieur de la raison, à savoir la forme antinomique de la raison. La lettre à Garve, dont l'importance est au moins aussi décisive que la lettre à Herz, ne laisse place à aucun doute :

« Le point dont je suis parti, écrit Kant à Ch. Garve le 21 septembre 1798, n'est pas celui qui concerne la recherche sur l'existence de Dieu, l'immortalité...etc., mais je suis parti des antinomies de la raison pure : le monde a un commencement-il n'a pas de commencement...etc., jusqu'à la quatrième : l'homme est libre – opposé à : il n'y a pas de liberté, mais tout est nécessité dans la nature. Voilà ce qui m'éveilla d'abord de

Critiques sont les trois textes principaux dans lesquels se joue la confrontation de ces trois philosophes dans la pensée kantienne. Le *Religionsschrift*, comme on le montrera dans la suite du travail, joue un rôle important chez Schelling et Schopenhauer, mais pas chez Hegel, du moins pas chez le Hegel qui nous intéresse dans ce travail. Mais aussi dans ce cas, le rôle de *RGV* est celui de la réception et radicalisation d'une structure spécifique de la finitude pratique qui, c'est la thèse de ce chapitre, est déjà formulée dans ses lignes essentielles à partir de la *KpV*.

¹⁵ Il est évident que l'on peut aussi lire Fichte, ainsi que tout le mouvement post-kantien à la lumière de cette opposition. On ne peut pas tout faire en même temps. Le choix de Hegel, comme *contrepoint idéaliste* à l'héritage kantien, est déterminé par le rôle qu'il a en fait assumé de *summa* de la pensée idéaliste. Ce rôle sera ici explicitement mis en discussion, en identifiant une dimension de la philosophie schellingienne (pas seulement du Schelling berlinois) qui n'est pas hégélienne. Il est possible de poursuivre cet exercice avec d'autres auteurs, Fichte en première instance. Mais alors on pourrait discuter si un certain Schelling peut encore être nommé *idéaliste*. Peut-être les deux courants de l'idéalisme dont parle Vetö sont-ils en fait, comme on l'a déjà mentionné à la fin du [Chapitre I](#), *deux courants du post-kantisme : un courant idéaliste, l'autre matérialiste*. Cette thèse, qui est ici seulement présentée en hypothèse préliminaire, a en fait, dans le cas de Schopenhauer (qu'ici on considère en fait comme un représentant du post-kantisme), *déjà en phase préliminaire*, différents appuis bibliographiques : Schopenhauer a été officiellement mis en relation avec le matérialisme par un éminent représentant de l'école de Francfort et élève de Horkheimer, Alfred Schmidt. En France, par contre, Rosset a explicitement nommé Schopenhauer (à notre avis à raison) comme le *grand-père de l'École du soupçon*. Pour le dernier Schelling, le discours est un petit peu plus compliqué : du côté historico-philosophique, on a dans certains cas affirmé une influence de ses *Leçons de Berlin* sur la génération des jeunes hégéliens qui vont constituer la gauche hégélienne. De plus, il y a au moins une référence bibliographique, celle de Habermas, qui voit dans le Schelling médian la formulation de thèses qui anticipent la conception matérialiste de l'histoire. En tout cas, il y a au moins un élément théorétique qui nous oblige à considérer l'affirmation d'un *Schelling matérialiste* comme quelque chose de plus qu'une simple *provocation*. L'insistance du dernier Schelling sur la distinction entre *was* et *dass*, entre essence et existence, et plus en général la critique de la preuve ontologique, dans laquelle Schelling se relie explicitement à Kant, se développe d'un côté dans l'affirmation de l'impossibilité de déduire la *Wirklichkeit* de l'Idée ; de l'autre, dans l'ambition de faire de la première, et pas de la dernière, le fondement vivant de l'histoire. Qui a lu et compris la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, ne peut pas éviter de reconnaître dans ces deux éléments le noyau générateur de la critique marxiste à l'hégélianisme.

mon sommeil dogmatique et me conduisit à la Critique de la raison elle-même pour anéantir le scandale de l'apparente contradiction de la raison avec elle-même ».¹⁶

Cette lettre est importante parce qu'elle date de 1798, elle est donc une sorte de relecture, une sorte de *regard en arrière*, de tout le parcours critique des trente dernières années. En reconnaissant le moment fondateur du questionnement sur l'antinomie, Kant semble, d'une certaine façon, *redimensionner* la centralité de la lettre à Herz, qui évidemment, s'avère décisive dans le domaine de la critique de la connaissance. Ici au contraire, Kant affirme que la question des antinomies a été un *réveil du sommeil dogmatique* non seulement concernant la question de la connaissance, mais aussi concernant des questions qui débordent du domaine purement théorétique, comme la question de la liberté. *Les antinomies ne sont donc pas nées comme un « appendice dialectique » de la théorie de la connaissance, mais sont le conflit initial de la raison qui a généré, comme réaction, la théorie de la connaissance en première instance, mais pas exclusivement.* A savoir : Kant, en 1798, reconnaît dans la doctrine des antinomies une sorte de « *basso continuo* » qui accompagne toute la pensée critique, et pas seulement la théorie de la connaissance. Et c'est en effet cela qui va se passer, aussi au dehors de la *KrV* ; dans chaque critique, il y a une antinomie, il y a une antinomie du goût et une antinomie de la raison pratique. Schopenhauer a reproché à Kant sa *manie* de la symétrie¹⁷, et on pourrait s'attacher à cet aspect pour expliquer la présence de l'antinomie dans les trois critiques. Cette explication commode ne fonctionnerait pas. Dans la *Critique de la raison pratique*, les trois idées de la raison trouvent *toutes trois* leur place à l'intérieur de la *Dialectique*, comme *Postulats* de la raison pratique ; de plus, l'idée de la liberté qui est l'idée qui se développe dans l'antinomie cosmologique, est considérée comme ce qui rend possible la même idée de loi morale, sa *ratio essendi*. *Toutefois, à côté des trois idées de la raison, il y a encore une antinomie de la raison pratique. L'Antinomie y est présente, pour ainsi dire, deux fois : partiellement comme Idée de raison (dans le sens que seule la thèse de la Troisième Antinomie y est prise en compte), et dans son intégralité comme structure de la raison.* Du point de vue architectonique, la deuxième Critique présente donc une *dissymétrie* avec la première. On pourrait dire la même chose de la *Critique de la faculté de juger*, où l'antinomie trouve place dans les deux parties, sans que cette exposition ne s'accompagne de la même exposition des deux autres idées de la raison pure. Donc, le fait que Kant cherche de façon *obsessionnelle* une *antinomie* dans toutes ses critiques, ne devrait pas seulement nous intéresser pour le fait qu'*il soit obsédé*, mais aussi pour le fait qu'il soit obsédé *par l'antinomie*. Kant, par cette *obsession*, dénonce la sincérité de sa lettre à Garve; il démontre qu'il voit, dans la structure antinomique de la raison, le cœur vivant de son système.

En ce sens, l'interprétation de l'*Antinomie* donnée par Hegel semble être beaucoup plus *kantienne* de celle de marque schopenhauerienne. Il affirme, sans demi-mesure, que l'antinomie est un point décisif de la philosophie de Kant, l'un de ceux qu'il faut apprécier :

Or, bien que [...] la révélation des antinomies soit à considérer comme un progrès très important de la connaissance philosophique [...] il faut pourtant, à ce sujet, remarquer en même temps, que Kant, là aussi, en est resté au résultat simplement négatif du caractère inconnaissable de l'en-soi des choses [...] Or, la signification vraie et positive des antinomies consiste d'une façon générale en ce que toute réalité effective contient en elle des déterminations opposées [...] Néanmoins, l'établissement de ces antinomies reste en tout cas un résultat très important et digne d'approbation de la philosophie critique, dans la mesure où par là [...] est exprimée l'unité de fait de ces déterminations [opposées], qui par l'entendement sont maintenues fermes dans leur séparation.¹⁸

¹⁶ Lettre à Christian Garve du 21 Septembre 1798, cité en Philonenko A. : *L'œuvre de Kant*, Vrin, 1969, T. I, p. 263.

¹⁷ « La philosophie de Kant rappelle d'une manière très frappante l'architecture gothique. En effet, un trait tout à fait personnel de l'esprit de Kant, c'est son goût pour la symétrie, pour ce genre de symétrie qui aime les combinaisons compliquées, qui se plaît à diviser et subdiviser indéfiniment, toujours d'après le même ordre, précisément comme dans les églises gothiques » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1966, p. 538 [SW I, p. 509]).

¹⁸ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin 1970, p. 504-506 [W VIII, p. 127-128].

Dans ce passage, se produisent toutefois trois mécompréhensions, qui peuvent être explorées (ce que l'on ne fera pas ici) comme l'une des sources de la *mécompréhension* hégélienne de Kant :

- Hegel identifie les antinomies avec la dialectique. Or, la dialectique comme l'entend Hegel *n'est pas* la dialectique kantienne. Mais en tout cas, même en restant à l'intérieur de la dialectique telle qu'elle est comprise dans le système kantien, il est faux d'identifier *d'un seul tenant* dialectique et antinomies¹⁹. Sur ce point, Rivelaygue est parfait :

Il convient ici de remarquer que l'antinomie constitue un cas particulier de la dialectique : les *paralogismes* et la *théologie rationnelle*, qui ne se présentent pas sous forme d'antinomie, restent dialectiques en ces trois sens²⁰. Il faut donc éviter soigneusement ici toute illusion rétrospective liant la dialectique à la mise en œuvre d'une contradiction. Non seulement, chez Kant, la dialectique n'est pas liée à la contradiction, mais de plus, la contradiction n'est pas nécessairement dialectique : dans les antinomies elles-mêmes, l'aspect dialectique ne vient pas de la contradiction, mais de ce que chaque thèse affirme quelque chose de plus qu'il n'est nécessaire pour la négation de son antithèse, et vice versa, ce qui les distingue précisément d'une simple opposition *analytique*, qui est justement ce que nous appelons contradiction et que nous aurions tendance à désigner comme *dialectique*.²¹

- Hegel se réfère aux antinomies comme à la mise en lumière du caractère contradictoire de chaque *réalité effective*, qui contient toujours en lui deux aspects opposés. Mais l'antinomie cosmologique naît exactement du fait que le monde *n'est pas une réalité effective*. On pourrait dire qu'il est un objet de la raison (*Objekt*) et non un objet donné par les formes de la sensibilité (*Gegenstand*). De plus, Kant expose aussi dans la *Critique de la faculté de juger* une antinomie du goût qu'il serait vraiment difficile de lire comme une exposition d'une détermination d'une *réalité effective*.
- Par le couplage de ces deux premiers aspects, on arrive à la troisième mécompréhension ; dans la lecture hégélienne, c'est précisément parce que Kant ne voit pas l'aspect dialectique (au sens hégélien) des antinomies, qu'il ne peut pas voir comment, dans *tout objet*, se réalise en fait cette synthèse. C'est pour cette même raison que Kant est seulement capable de formuler quatre antinomies :

Ici se trouve exprimé que c'est le contenu lui-même, c'est-à-dire que se sont les catégories, pour elles-mêmes, qui amènent la contradiction. Cette pensée, que la contradiction est posée à même le rationnel par le fait des déterminations d'entendement, est *essentielle* et *nécessaire* ; elle est à considérer comme l'un des plus importants et plus profonds progrès de la philosophie des temps modernes. Aussi profond est ce point de vue, aussi triviale est la solution ; elle consiste seulement en une tendre attention pour les choses du monde. Ce n'est pas l'essence du monde qui aurait en elle la tâche de la contradiction, mais celle-ci appartiendrait *seulement* à la raison pensante, à l'*essence de l'esprit*. [...] On peut ensuite faire remarquer que le manque d'une étude plus approfondie de l'antinomie a d'abord encore amené Kant à ne

¹⁹ En fait, les deux aspects sont liés. C'est exactement parce que Hegel entend la dialectique comme mouvement de la contradiction, plutôt que science de l'apparence, qu'il identifie la dialectique avec l'*Antinomie*. Sur la relation entre dialectique hégélienne et kantienne la littérature est immense. Ici, on se réfère entre autres au texte de Rivelaygue cité dans ces lignes.

²⁰ Les trois dimensions de la dialectique kantienne retracées par Rivelaygue sont : la logique de l'apparence, la logique générale et la critique de l'apparence. Voir : Rivelaygue, J. : *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1990, T. I, p. 441-442.

²¹ Rivelaygue, J. : *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1990, T. I, p. 443. Si Rivelaygue a raison dans la critique de l'identification immédiate de la dialectique avec la mise en œuvre d'une contradiction, il existe au moins trois arguments pour continuer à soutenir la centralité de l'*Antinomie* à l'intérieur de la dialectique. Le premier est la Lettre à Garve citée au début du paragraphe. La deuxième est le rôle original que l'*Antinomie* devait avoir, rôle qui devait couvrir les trois idées, et pas seulement l'idée cosmologique (voir [Note 23](#)). Le troisième est la présence d'une *Antinomie* dans toutes les Critiques, en particulier dans la Dialectique des trois critiques. Il est à notre avis évident que Kant considérait l'*Antinomie* comme un moment central de la critique de l'apparence. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit identifiable avec celle-ci tout court : et moins encore qu'elle soit la manifestation du caractère contradictoire de chaque objet, destinée à être dépassé par une synthèse, qui donc ferait de la critique de l'Apparence un moment préparatoire à la construction de la vérité. Sur l'origine fichtéenne et non kantienne de cette dernière caractérisation, voir Rivelaygue, J. : *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1990, T. I, p. 443-446.

citer que *quatre* antinomies [...] La chose principale qui est à remarquer, c'est que ce n'est pas seulement dans les quatre ob-jets particuliers empruntés à la cosmologie, que se rencontre l'antinomie, mais bien plutôt dans *tous* les ob-jets de tout genre, dans *toutes* les représentations, *tous* les concepts et *toutes* les Idées. Savoir cela et connaître les ob-jets selon cette propriété, cela fait partie de ce qu'il y a d'essentiel dans la réflexion philosophique ; cette propriété constitue ce qui se détermine plus loin comme le moment *dialectique* du logique.²²

Hegel ici ne mentionne pas les antinomies des autres *Critiques*, ce qui est du moins curieux. Cette simple considération devrait faire naître en lui le soupçon que l'antinomie n'est ni une détermination des objets de connaissance, ni une structure de la *raison pure*, ce qui la transformerait en une structure basilaire de la métaphysique spéculative (comme probablement Kant le pensait dans un premier projet de la *KrV*²³).

L'*Antinomie*, c'est notre thèse, est en fait une structure qui appartient de façon indissoluble à ce que l'on pourrait appeler le *point de vue critique*, à savoir le point de vue à partir duquel Kant veut évaluer les limites de chaque faculté. *Le lieu qui aux yeux de Hegel n'existe pas*²⁴. C'est la forme

²² Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin 1970, p. 307-309 [W VIII, p. 125-127]. Il est à notre avis significatif que dans ce passage Hegel emploie le terme *Gegenstand*, qui, dans le système de la *KrV*, est l'objet formé par la soumission des données sensibles aux catégories. Et ce n'est pas du tout une surprise, en considérant que la *PhdG* commence son chemin dialectique (donc, aux yeux de Hegel, *antinomique*) par l'objet de la sensibilité : *l'ici et le maintenant*.

²³ Sur cette première version du rôle de l'*Antinomie* à l'intérieur du système kantien de la raison pure, il faut citer les pages décisives de Norman Kemp Smith dans son commentaire classique. Smith, qui s'appuie aussi sur les analyses de B. Erdmann, soutient la thèse que le projet original de la dialectique était celui d'exposer les trois idées de la raison, et par là l'ensemble de la métaphysique wolffienne, à partir de la structure antinomique. « At this stage therefore Kant would seem to have held that there is but one Idea strictly so called, and that the above three *principia* are merely specifications of it in terms of concepts of substance-accident, ground-consequence, and whole-part [...] This classification must, as we have stated, be of a date prior to Kant's discovery of the table of categories. That is quite clear from its ignoring the category of reciprocity, and from its combination of the other two categories of relation with the merely quantitative category of the whole and part [...] Prior to the rearrangement, necessitated by recognition of the category of reciprocity, Kant would seem to have expected to bring the entire body of Wolffian metaphysics within the scope of a general doctrine of antinomy" (Kemp Smith, N. : *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Prometheus Books, 1923, p. 434-435). Traduction : « A ce stade donc, Kant semble avoir soutenu qu'il y a seulement une idée au sens strict et que ces trois *Principia* ne sont que des spécifications de celle-ci en termes de concepts de substance-accident, de cause-effet, et de totalité-parties [...] Cette classification doit, comme nous l'avons dit, être d'une date antérieure à la découverte de Kant de la table des catégories. Cela est plutôt clair à partir de son ignorance de la catégorie de la réciprocité, et à partir de sa combinaison des deux autres catégories de relation avec la catégorie purement quantitative de totalité-parties [...] Avant la réorganisation, rendue nécessaire par la reconnaissance de la catégorie de la réciprocité, Kant semble avoir prévu d'inclure l'ensemble de la métaphysique de Wolff dans le cadre d'une doctrine générale de l'*Antinomie* ».

²⁴ C'est dans l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'Esprit* que l'*ambition critique* du système kantien est critiquée violemment par Hegel. Cette critique a été bien éclairée par Habermas, qui montre comment, exactement ici, Hegel efface toute distinction entre connaissance scientifique et philosophie. « Le résultat paradoxal d'une *radicalisation ambiguë* de la critique de la connaissance n'est pas une position éclairée (*aufgeklärt*) de la philosophie à l'égard de la science : quand la philosophie s'affirme comme la science authentique, la relation de la philosophie et de la science disparaît complètement de la discussion. Avec Hegel, naît un malentendu fâcheux : la réflexion qu'éveille la réflexion rationnelle contre la pensée abstraite de l'entendement est synonyme de l'usurpation du droit des sciences indépendantes par une philosophie qui se présente, après comme avant, comme science universelle. » (Habermas, J. : *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976, p. 60-61). Il faut dire que Hegel sur ce point est transparent comme l'eau pure. Le but de la philosophie, de *sa philosophie*, est celui de faire sortir la philosophie même du statut d'amour de la connaissance pour la faire devenir *Science* : « Mon propos est de collaborer à ce que la philosophie se rapproche de la forme de la science – se rapproche du but, qui est de pouvoir se défaire de son nom *d'amour du savoir* et d'être *savoir effectif* » (Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 30 [W III, p.13]). Cette ambition de la philosophie, qui a son précédent décisif dans la notion de *Wissenschaftslehre* de Fichte, comporte une rupture avec l'approche kantienne, pour lequel la science est autre chose que la Philosophie, qui est *critique*. Avec Kant le *modèle à suivre* par le philosophe n'est pas celui du colonisateur, qui veut s'approprié l'univers du savoir, mais celui du juge qui évalue la légitimité des colonisateurs en dispute entre eux. Le critique n'est pas le *dernier survivant de la bataille*, mais le *pacificateur de belligérants*. L'attitude critique se développe parallèlement à la métaphore de la métaphysique comme *Kampfplatz*, et veut précisément mettre un terme à cette guerre de positions contrastantes. En ce sens, la figure d'opposition de l'antithétique est presque le prototype de cette guerre métaphysique. L'antithétique veut exactement agir comme le juge impartial face aux combattants : « Juge impartial du combat, nous n'avons pas à nous préoccuper de savoir si c'est pour la bonne ou la mauvaise cause que luttent les combattants, et nous devons les laisser d'abord terminer entre eux l'affaire. Peut-être, après s'être l'un l'autre plus lassés qu'ils ne se sont réellement nui, reconnaîtront-ils d'eux-mêmes la vanité de leur querelle et se sépareront-ils en bons amis » (Kant, I. : *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 388 [AK III, p.291]). Sans essayer de résoudre en quelques lignes une question qui requerrait une thèse entière, on veut simplement souligner comment,

même du système critique qui s'exprime dans l'Antinomie, et *c'est une forme qui n'est pas contingente ni provisoire, qui n'attend pas d'être synthétisée à l'intérieur du système, car c'est le système même qui en est informé*. L'Antinomie, est la structure du point de vue critique comme du point de vue du juge, qui doit décider entre deux thèses, et qui enfin ne s'identifie jamais à aucune des deux, et encore moins à une synthèse des deux. Kant dans toute exposition de l'Antinomie se montre comme le juge impartial. En fait, il faut dire à cet égard au moins deux choses :

- *L'Antinomie est la forme assumée par l'opposition dans la dialectique transcendantale, à savoir l'opposition qui, au contraire de ce que dit Hegel, n'a pas d'objet auquel se référer, d'autant que les facultés (théorique ou pratique, peu importe dans ce contexte) dépassent leur domaine d'application, une opposition donc, qui n'appartient pas à l'objet de la connaissance mais à la structure même de la raison, et c'est exactement ce rôle structurel qui on veut souligner ici.*
- *Tout cela ne veut pas dire que toute opposition dans le système kantien soit antinomique, tout au contraire. Dans l'Analytique, dans lequel les facultés s'appliquent de façon licite, l'opposition ne débouche pas sur la forme antinomique. Dans l'Analytique de la KrV, l'opposition entre passivité et activité, entre sensibilité et raison, débouche sur la doctrine du schématisme. Dans l'Analytique de la KpV, l'opposition entre nécessité et liberté débouche sur la notion d'autonomie et sur la doctrine de respect. Or, ce qui compte dans ce contexte est le suivant : l'opposition qui apparaît dans la KpV entre inclinations et loi morale, opposition qui se résout dans la doctrine du respect, est pour ainsi dire la solution pratique d'une antinomie théorique, celle entre nécessité et liberté, qui, comme on le verra tout de suite, est aussi une opposition entre temporalité et extra-temporalité. Quand on affirme que l'opposition entre perpétuité et éternité est l'un des points névralgiques de toute la pensée critique kantienne, ce n'est donc pas seulement parce que cette distinction fait son entrée en scène, comme on montrera tout de suite, dans l'antinomie par excellence des trois critiques, à savoir la Troisième Antinomie de la KrV. Mais parce que, à notre avis, elle traverse aussi, à partir de et grâce à cette première apparition, d'autres territoires du système kantien, en première instance celui du pratique, bien que dans une forme non antinomique²⁵.*

La première partie de ce chapitre veut donc retracer la coupure entre perpétuité et éternité, entre temporalité infinie et hors-temporalité, dans l'Antinomie de la KrV, et voir quelle connotation elle y assume; on verra comment *l'opposition entre perpétuité et éternité répète fondamentalement celle entre nécessité et liberté*. Cette connotation va obliger Kant, dans les années postérieures à la KrV, à révolutionner la structure du sujet pratique face à celui théorique, pour faire de la notion de liberté pratique une notion *compatible* avec celle de liberté transcendantale. Dans ce paragraphe, on ne veut

ici, on pense que la *structure antinomique n'est pas propre aux différents domaines du savoir (comme le veut Hegel), mais à l'attitude critique envers ces domaines mêmes*.

²⁵ En plus, on pourrait, à notre avis, aussi démontrer que la doctrine du schématisme est, elle aussi, un *réflexe et une solution théorique de l'opposition entre temporalité et atemporalité* ; au contraire de ce que dit Heidegger (et en accord avec l'interprétation hégélienne), ici, on pense que la doctrine du schématisme décrit exactement la *logicisation du temps*, assimilation du temps par la catégorie, qui se produit dans l'acte théorique, logicisation qui seule permet à Kant de dépasser (du moins selon lui) le scepticisme de Hume, à faire de la répétition d'une relation *cause-effet* une répétition qui n'est pas seulement temporelle, donc n'est pas contingente, mais est la répétition d'une structure a priori. *La déduction transcendantale décrit la formation de l'objectivité*, autant dans le sens de la constitution de l'objet, que dans celui de l'objectivité scientifique, comme connaissance universelle. Cette formation se produit par une assimilation de l'élément temporel par l'activité catégorielle, qui est, elle, en dehors du temps, assimilation qui trouve son accomplissement dans la *synthèse de la reconnaissance dans le concept*. Si elle montre une temporalité, la chaîne de causes et effets, c'est un temps catégorisé, emprisonné dans la relation de cause et effet, donc un temps, comme dirait Schelling, *logique*, et finalement *atemporel* (Voir sur ce point, [Chapitre IV, Notes 71 et 72](#)). *Démontrer cette thèse dans le spécifique du système kantien déborde des limites de ce travail*. Toutefois, on reviendra sur ce point dans la suite du chapitre, bien que, dans une perspective à la fois spécifique et limitée, à savoir l'interprétation de la déduction donnée par Hegel à partir de *Foi et Savoir*, qui constitue en fait le noyau de sa notion de *Raison*. Voir aussi à cet égard les considérations de Cassirer et de Kojève, citées respectivement en [Note 64](#) et [228](#).

donc pas exposer l'antinomie cosmologique, mais seulement retenir d'elle les éléments qui sont significatifs dans ce contexte, à savoir comment dans cette même antinomie la question de la relation entre temps et éternité (dans le sens de hors-temps) se développe, et quelle en est sa pertinence dans la question relative à la liberté.

3. Perpétuité et éternité dans l'antinomie cosmologique : la hors-temporalité de la liberté transcendante

Les deux antinomies qui sont décisives dans ce contexte sont *la première et la troisième* ; la première pose l'alternative entre un monde fini ou infini (ici on s'occuperait naturellement du versant temporel du questionnement) ; la troisième pose l'alternative entre existence ou non-existence de la liberté dans le monde. *Qu'ont en commun ces deux antinomies, qui les rend significatives dans ce contexte?* Réponse: *c'est la question du commencement*. Que cette notion soit au centre de la première antinomie va de soi: il suffit de lire la thèse et l'antithèse :

Thèse

Le monde a un commencement dans le temps, et il est aussi, quant à l'espace, renfermé dans des limites.

Antithèse

Le monde n'a ni commencement ni limites dans l'espace, mais il est infini aussi bien par rapport au temps que par rapport à l'espace.²⁶

Que cette question soit *aussi* centrale dans la *Troisième Antinomie*, requiert un effort un peu plus intense: il faut lire la *preuve* de la thèse et de l'antithèse :

Si donc tout arrive suivant les seules lois de la nature, alors il n'y a toujours qu'un commencement subalterne, mais jamais un premier commencement ; et, par conséquent, en général, il n'y a jamais aucune intégralité de la série du côté des causes qui descendent les unes des autres [...] Supposez qu'il y ait une *liberté* dans le sens transcendantal, en tant qu'une espèce particulière de causalité suivant laquelle les événements du monde pourraient se produire, c'est-à-dire un pouvoir de commencer absolument un état et par conséquent aussi une série de conséquences de cet état, alors ce n'est pas seulement une série qui commencera absolument en vertu de cette spontanéité, mais il faudra encore que commence aussi absolument la détermination de cette spontanéité à produire la série, c'est-à-dire la causalité, de la sorte qu'il n'y aura rien qui précède par quoi soit déterminée, suivant des lois constantes, cette action qui arrive.²⁷

On sait que Kant a groupé les antinomies en deux catégories ; les antinomies mathématiques et dynamiques : le critère qui *officiellement* tranche entre les deux groupes est celui de l'homogénéité *versus* hétérogénéité.²⁸ Dans les antinomies mathématiques, le conditionné et le conditionnant sont supposés appartenir à une *série*, qui en garantit l'*homogénéité*²⁹. Or ici on veut utiliser un critère pour

²⁶ Kant, I. : *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 392-393 [AK III, p. 294-295].

²⁷ Kant, I. : *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 408-409 [AK III, p. 308-309].

²⁸ On peut utiliser ici la définition des *Prolégomènes* : « C'est que la liaison mathématique suppose nécessairement l'homogénéité de ce qu'elle relie (dans le concept de grandeur), ce que la liaison dynamique n'exige nullement. S'il s'agit de la grandeur de ce qui est étendu, *toutes les parties doivent être homogènes entre elles et avec le tout* ; au contraire, dans la liaison de la cause et de l'effet, il peut assurément y avoir aussi homogénéité, mais elle n'est pas nécessaire ; car le concept de causalité (grâce auquel par quelque chose, quelque chose de tout différent est posé) n'exige absolument rien de tel ». (Kant I. : *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Vrin, 2001, p. 119 [AK IV, p. 343], souligné par nous).

²⁹ « A cet égard, toutes les représentations dialectiques de la totalité dans la série des conditions pour un conditionné donné étaient d'un bout à l'autre *de même espèce*. C'était toujours une série dans laquelle la condition était liée au conditionné comme à un membre de cette série, et où par conséquent ils étaient *de même espèce* », (Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 470-471 [AK III, p. 360]). Ici Delamarre et Marty traduisent par *même espèce* ce que dans le *Prolégomènes* est traduit avec *homogène*. Le terme allemand dans les deux cas est *gleichartig* (mais la première occurrence du dernier passage cité est *von gleicher Art*).

différencier la *Première* et la *Troisième Antinomie* qui ne soit pas en contradiction avec le critère kantien, mais qui d'une certaine façon le spécifie et qui s'avère décisif en ce contexte :

Dans les deux premières antinomies, que Kant nomme mathématiques parce qu'elles ont affaire à *l'addition ou la division de ce qui est homogène* (espace, temps et matière considérés comme des grandeurs), la thèse et l'antithèse se réfutent mutuellement et le combat ne peut cesser que faute des combattants.³⁰

Ce qu'on veut souligner avec la citation de ce passage, c'est que l'homogénéité qui caractérise les deux premières antinomies, n'est pas achetée *free of charge* : les éléments de la totalité, dont il est question dans les antinomies mathématiques, sont homogènes, *parce que l'on présuppose que quelque chose les homogénéise* ; dans notre cas, ce qui nous intéresse, comme *élément homogénéisant*, c'est le temps. A savoir : *la première antinomie s'occupe de la question de la finitude ou infinitude du monde dans le temps* (et l'espace³¹). La démonstration vient de Kant lui-même, dans la preuve de l'antithèse :

En effet, supposons que le monde ait un commencement ; comme le commencement est une existence précédée d'un temps où la chose n'est pas, il doit y avoir eu un temps où le monde n'était pas, c'est-à-dire un temps vide. Or, dans un temps vide il n'y a pas de naissance possible de quelque chose, puisque aucune partie d'un tel temps n'a en soi plutôt qu'une autre quelque condition qui distingue l'existence et la fasse prévaloir sur la non-existence [...] tout cela accordé, il n'en est pas moins incontestable qu'il faut nécessairement admettre ces deux non-choses, l'espace vide en dehors du monde et le temps vide avant le monde, dès qu'on admet une limite du monde, que ce soit quant à l'espace ou quant au temps.³²

Or *cette présupposition du temps est à son tour le pendant d'une exclusion*. Les deux premières antinomies excluent du questionnement le *noumène*, l'intelligible :

Il n'est ici question que du *mundus phaenomenon* et de sa grandeur, et l'on ne saurait aucunement y faire abstraction de ces conditions de la sensibilité sans en supprimer l'essence. Le monde sensible, s'il est limité, réside nécessairement dans le vide infini [...] dans notre problème, ce dernier seul nous est donné. Le *mundus intelligibilis* n'est rien que le concept universel d'un monde en général, où l'on fait abstraction de toutes les conditions de l'intuition de ce monde, et au regard duquel, par conséquent, aucune proposition synthétique, soit affirmative, soit négative, n'est possible.³³

La dernière partie de cette preuve de l'antithèse est en réalité une affirmation valable pour la première antinomie dans sa totalité ; cette antinomie traite du monde des phénomènes, et d'une certaine façon exclut du questionnement le *mundus intelligibilis*. Delbos attribue cette exclusion au type de questionnement, qui est théorique et non pratique :

Toutefois pour la solution des deux premières antinomies, le moment n'est pas venu de déployer entièrement cette affirmation d'un monde intelligible qui, plus ou moins transposée, inspire les arguments des thèses. Selon le procédé que nous avons tâché d'analyser, Kant approprie cette affirmation à la diversité des questions qu'il doit résoudre. Or les problèmes des limites du monde et de l'existence du simple sont des problèmes essentiellement théoriques, dont la portée pratique n'est qu'indirecte.³⁴

A notre avis, cette affirmation ne correspond pas totalement à réalité. Le questionnement des deux antinomies dynamiques est naturellement pratique, mais il est *aussi* théorique³⁵. La coupure pratique

³⁰ Clavier P. : *Les antinomies cosmologiques*, PUF, 1997, p. 96, souligné par nous.

³¹ Evidemment toutes les considérations qui suivent peuvent s'appliquer aussi à l'espace. Ici, c'est la question de l'éternité, et donc celle du temps, qui nous intéresse.

³² Kant, I. : *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 393, 397, 399 [AK III, p.295, 299].

³³ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 399 [AK III, p.299, 301] .

³⁴ Delbos, V. : *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, 1905, p. 213.

³⁵ On verra comment cet *aussi* est décisif dans certaines interprétations *illustres* de la liberté kantienne, en première ligne celle de Hegel et de Heidegger. La liberté transcendantale, comprise à l'intérieur du questionnement théorético-cosmologique, ne s'identifie pas du tout immédiatement avec la liberté pratique. Au contraire, le glissement de l'une à l'autre est, pourrait-on dire, *le lieu où se déroule l'histoire de l'évolution de la pensée kantienne de 1781 à 1788*. Ce glissement est, pourrait-on aussi dire, l'argument principal de ce chapitre.

théorique n'est pas, à notre avis, la meilleure pour suggérer la raison de l'élargissement du questionnement des deux dernières antinomies au domaine de l'intelligible. Au contraire, il est presque *l'effet* de cet élargissement. *La coupure que l'on veut suggérer ici est au contraire celle entre essence et existence*³⁶, ou encore *celle entre ontique et ontologique*, coupure qui est certainement liée à celle indiquée par Delbos, sans s'y identifier totalement. Les deux premières antinomies traitent du monde phénoménal parce qu'elles sont constituées par deux propositions synthétiques, qui traitent de l'essence, du *Was* du monde (de son infinité ou finitude). Elles questionnent *l'essence*, et la réponse requise est une prédication (infinité et divisibilité du monde). La question est relative au verbe être comme *copule d'une prédication. Le monde est infini ou infini, est divisible ou indivisible ?* Les deux autres questionnent au contraire *l'existence* (de la liberté, ou de l'être nécessaire) ; par là, elles prennent la forme d'une *question oui/non : y'a-t-il de la liberté ou non ? Y'a-t-il Dieu ou non ?* Le questionnement est relatif à *l'il y a*. L'existence, on le sait, pour Kant *n'est pas un prédicat*. L'existence n'est pas une détermination phénoménale. Le questionnement des deux premières antinomies est *ontique*, et la fausseté des deux réponses dérive du fait que le monde *n'est pas un ens*, n'est pas un objet dont on peut prédiquer une qualité. Le questionnement des antinomies dynamiques est au contraire un questionnement *ontologique*. S'il y a un lieu où le poids de la différence ontologique dans la pensée kantienne se montre dans toute son ampleur, c'est ici, dans la coupure entre antinomies mathématiques et dynamiques³⁷. *Bref, c'est le questionnement sur l'essence ou sur l'existence qui exclue ou inclue le domaine de l'intelligible dans l'antinomie.*

Pour revenir à notre question relative à la première antinomie il faut donc préciser ; *du point de vue de la structure argumentative*, ce n'est pas la limitation au monde phénoménal, ou au fait de la proposition synthétique, qui entraîne la présupposition du temps. C'est au contraire à cause du fait que le questionnement des deux premières antinomies est ontique, et donc ouvert sur la question du monde *dans le temps et dans l'espace*, que l'on doit limiter ici toute réponse au *mundus phaenomenon*. Dans cette première antinomie, le temps est *ce qui produit l'antinomie même*, dans le sens que le monde, comme totalité, n'est pas objet d'intuition, exactement parce que tout objet d'intuition se donne *dans le temps*, donc de façon finie. Le temps est ce qui rend la totalité *imprésentable*. Sur ce point Philonenko est très clair :

C'est donc l'idée de la totalité inconditionnée qui, en tant qu'objective, va fournir le thème des antinomies [...] Or, et c'est ici que commence l'illusion transcendantale générale, la raison va affirmer que si le conditionné est donné, alors la totalité des conditions est elle aussi donnée [...] C'est là un principe directement issu de la logique generis: si (wenn) la conclusion est donnée, alors (so) on doit pouvoir logiquement remonter aux prémisses. Mais on le voit, ce faisant, la raison va juger inutile la considération du temps, qui est pourtant le milieu et la médiation de toute synthèse régressive ou même progressive : il lui suffit de poser la conclusion pour exiger le principe – loin d'être le moyen terme effectif, le temps sera simplement circonstance négligeable [...] Ainsi naîtront les thèses et les antithèses, sans que jamais soit

³⁶ On reprend ici la distinction schellingienne entre *Was* et *Dass*, et à forte raison. Schelling dans son *Introduction de Berlin* identifie la Philosophie positive du côté de la thèse, celle négative du côté de l'antithèse. « Et même Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, a un développement très significatif, qu'il intitule *Antithétique de la raison pure*, et où il pose des *Antinomies*, c'est à dire des contradictions, dans lesquelles la raison doit tomber avec elle-même relativement aux idées cosmologiques. Mais que sont-elles d'autre, sinon autant d'expressions de l'opposition de la philosophie négative et de la philosophie positive ? En toute régularité, la thèse des *Antinomies* kantienne se place du côté positif, l'antithèse du côté négatif [...] L'*Antinomie* prétendue n'est donc pas, comme Kant l'admet, un conflit ou une collision de la raison avec elle-même, mais une contradiction entre la raison et ce qui est plus que la raison, à savoir la science proprement dite, la science positive » (Schelling, F.G.W., *Philosophie de la Révélation- Livre Premier* trad. sous la dir. De J.F. Courtine et J.F. Marquet, Gallimard, 1989, p. 171 [SW XIII, p. 145-146]). Selon l'argumentation développée dans le texte, cette attribution schellingienne est possiblement valable, à notre avis, pour les *Antinomies* dynamiques ; pour celles mathématiques elle s'avère, du moins à notre avis, douteuse.

³⁷ Pour cette même raison, on ne partage pas ici la lecture heideggérienne de Kant, qui veut faire de la *Critique de la raison pure* une œuvre d'ontologie *tout court*. La question de l'*Analytique*, qui est la question de la prédication, reste à notre avis à l'intérieur du domaine ontique. La deuxième édition n'est pas le signe d'une peur de Kant face à ces découvertes ; est le signe d'une clarification du domaine de la *connaissance*. En tout cas, toute question ontologique chez Kant (au moins à partir de 1770) n'a rien à faire avec le *temps phénoménal*, ce dont il est question dans le schématisme. Les argumentations de Cassirer à cet égard citées en [Note 64](#) restent valables. On traitera cette question dans la suite du chapitre.

atteinte l'authentique réflexion transcendantale, qui ne voit dans le temps ni une chose *négligeable* ni un *obstacle*, mais une *méthode* principielle de détermination.³⁸

Dans la première antinomie, le temps (et l'espace) se montre donc comme une sorte de présence absente, une présence cachée qui produit l'antinomie même. *Dans le questionnement de la première (et de la deuxième) antinomie, il y a en fait une réponse cachée : il y a du temps (et de l'espace).* C'est cette réponse cachée qui exclut d'emblée le *mundus intelligibilis*, qui est *hors-temps*. Et c'est cette réponse qui, pour ainsi dire, *falsifie d'avance* les deux côtés de l'antinomie. Et la question est de savoir s'il y a ou non *un commencement du monde dans le temps* : question à laquelle on ne peut pas donner de réponse, parce que l'expérience phénoménale, exactement en tant qu'expérience temporelle, est toujours finie, et l'objet *monde*, comme totalité, n'est jamais donné, *précisément parce qu'il se donne dans le temps. L'alternative proposée par la première antinomie ne touche pas la question de l'éternité. Elle pose l'alternative d'une temporalité finie et d'une temporalité infinie. Pour le dire dans nos termes : elle pose l'alternative entre temporalité et perpétuité. La question de la première antinomie est celle de savoir si le monde est perpétuel (temporellement infini) ou temporel (temporellement fini.)*

Le questionnement fonctionne de façon différente de la *Troisième Antinomie* : ici, la notion de *spontanéité absolue* déborde immédiatement l'élément temporel.

D'après cela, il faut admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause en soit déterminée d'abord encore par une autre cause antérieure suivant des lois nécessaires, c'est-à-dire une spontanéité absolue des causes, spontanéité qui consiste à commencer *de soi* une série de phénomènes qui se déroule suivant des lois naturelles, par conséquent une liberté transcendantale, sans laquelle, même dans le cours de la nature, la série successive des phénomènes n'est jamais complète du côté des causes.³⁹

Ici il n'y a plus de temps présupposé ; *ce qui est présupposé, c'est la notion de cause ; et la question devient celle de savoir s'il y a seulement des causes temporelles (loi de nature), ou aussi d'autres causes.* Le changement est radical, et advient sur deux niveaux :

- D'un côté ce dont il est question (*das Gefragte*⁴⁰) reste *préliminairement* le même : les deux antinomies questionnent *sur, à propos du monde*. Toutefois, ce qui est demandé (*das Erfragte*) change radicalement : il n'est pas une *prédication*, mais une *position d'existence*. Ici, on ne veut pas affirmer ou nier une prédication *du monde*, mais affirmer ou nier une existence *dans le monde*, dans le spécifique, l'existence d'une causalité *autre* que la causalité naturelle, la causalité pour liberté. Cette causalité par liberté assume immédiatement dans l'antinomie, la connotation de l'extra-temporalité. Il n'est plus question ici du *commencement du monde dans le temps, mais du commencement tout court*, du commencement d'une série temporelle, commencement qui doit donc nécessairement se situer *en dehors du temps* (voir [Note 27](#)). *On pourrait dire : la question du commencement du monde dans le temps (Première Antinomie), devient celle du commencement du temps dans le monde (Troisième Antinomie).* En tout cas, ici Kant se pose le problème de savoir si les déterminations temporelles sont les seules déterminations qui agissent dans le monde. Ou encore, si le temps est continu ou discontinu ; si le temps admet une discontinuité (un commencement absolu) qui, en tant que telle, est au dehors du temps même. Le commencement absolu, en fait, se pose *en dehors* du temps ; Par là, la causalité selon liberté, qui déborde les lois de nature, et qui, par là, est spontanéité absolue doit être définie comme *causalité extra-temporelle*⁴¹. Lisons Heidegger:

³⁸ Philonenko A., *L'œuvre de Kant*, Vrin, 1969, T. I, p. 267-268.

³⁹ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 410 [AK III, p.310].

⁴⁰ On utilise ici la terminologie du §2 de *Sein und Zeit*.

⁴¹ En ce sens, la citation précédente de Philonenko ([Note 38](#)) me paraît pertinente à la *Première Antinomie*, mais pas aux *Antinomies tout court*.

Manifestement, la relativité d'un seul et même phénomène en tant qu'effet à deux sortes de causalités ne peut être comprise en ce sens que les causes entrent simplement en jeu l'une après l'autre, car l'une des deux, douée du caractère intelligible, a justement de ceci de propre, qu'elle ne se déroule pas dans le temps⁴²

- De l'autre côté *ce qui est interrogé (das Befragte)* change. Si dans la première antinomie, l'interrogé est le *je théorétique*, le sujet observant, incapable de prendre position pour l'une ou pour l'autre alternative, puisque la totalité n'est pas objet d'expérience, dans la *Troisième Antinomie* c'est le *je tout court* qui est interrogé ; un je qui peut être théorétique et (ou) pratique. *La possibilité de conciliation de la thèse et de l'antithèse dans l'antinomie dynamique, cet et...et qui se substitue à l'aut...aut, c'est la possibilité pour le je d'être théorétique et pratique, de soutenir les deux prédicats.* Le je théorétique ne peut prendre position entre deux thèses ; mais le Je peut prendre aussi bien la position du Je théorétique que celle du Je pratique. Le je s'interroge soi-même, pourrait-on dire, comme je théorétique *et* comme je pratique⁴³. *Ces deux moi ne sont pas le même moi, mais Kant à cette étape de son investigation ne le voit pas encore clairement, avec toutes les conséquences que cela entraîne.* On verra dans le dernier paragraphe, en fait, que cette dualité produira le renversement de la structure sujet pratique dans la *KpV*. En fait, la *Troisième Antinomie* est le pont entre raison pure et pratique, et Kant le sait bien ; l'argumentation principale en faveur de la thèse est une argumentation juridique, celle de *l'imputabilité de l'action*⁴⁴ :

L'idée transcendante de la liberté [...] constitue seulement le concept de la spontanéité absolue de l'action, comme fondement propre de l'imputabilité de cette action ; mais elle n'est pas moins la

⁴² Heidegger M., *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 235. C'est le type de questionnement qui rend difficile de soutenir la notion d'une temporalité intelligible dans le système kantien. Dans la *Troisième Antinomie*, Kant ne questionne pas sur le temps, sur un *temps autre* que celui phénoménal, mais sur la causalité. Et la *causalité autre*, la causalité par liberté, comme le dit Heidegger, n'est pas dans le temps. Elle agit *hors temps*. Une possibilité de soutenir la validité d'un temps autre de celui continu et phénoménal devrait s'appuyer sur une sorte de lecture *symptomale* des textes kantien, à savoir le caractériser comme la *présence d'une absence*. Et donc interpréter, pour exemple, la notion de conversion du caractère intelligible comme une sorte de *lapsus*. On pourrait le faire, ici on ne le fait pas. A notre avis, les trois critiques (mais aussi *RGV*) ne fournissent pas les éléments textuels nécessaires pour construire une notion cohérente de temps intelligible. Voir aussi [Notes 6, 7 et 9](#).

⁴³ Et on pourrait ajouter : le je critique est celui qui est capable de les questionner, sans les synthétiser. C'est celui-ci le lieu neutre qu'Hegel se refuse de reconnaître (voir [Note 24](#)). Le je critique n'est pas un *pour nous*, qui se pose après le je théorétique et pratique pour les englober, mais un je qui se pose presque *avant* sa possible détermination comme je pratique ou théorétique. Un je donc qui, au lieu de *contenir* le pratique et le théorique, se pose *en dehors* des deux. Ici, il nous semble que la notion de *liberté éternelle*, formulée par Schelling à partir du *Freiheitsschrift*, puisse être considérée comme la formulation post-kantienne la plus rigoureuse du point de vue critique. Une absence de contradiction qui n'est pas la *synthèse* de la contradiction, en tant qu'elle se pose *au dehors de la contradiction, sans la contenir*. Pour la différence qui sépare cette notion du Schelling *post-1809* de la notion d'identité, appartenant à la période précédente, voir le [Chapitre IV, Paragraphe A 1.2](#), et en particulier le passage cité en [Note 41](#).

⁴⁴ Que la *Troisième Antinomie* soit pour ainsi dire le pont entre philosophie théorique et pratique, et que ce pont soit constitué par les deux notions corrélats de liberté et de responsabilité, est une thèse justement acceptée par la quasi-totalité des commentateurs. Outre le passage classique de Delbos cité dans la [Note 34](#), on peut citer ici la formulation donnée dans le récent commentaire de G. Bird : « The Third Antinomy makes a transition from Kant's theoretical, speculative philosophy to his practical, moral philosophy, and does so by connecting the formers transcendental apperception and the latter's moral agency and responsibility. Both apperception and agency are fundamental properties needed to provide Kant's final account of persons, and both make complex references to spontaneity and autonomy. » (Bird, G. : *The Revolutionary Kant – A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Open Court, 2006. P. 689). Traduction : « La *Troisième Antinomie* réalise une transition de la philosophie théorique et spéculative de Kant, à celle pratique et morale, et elle le fait en connectant l'aperception transcendante de la première avec la notion d'agent moral et responsable de la dernière. Aussi bien l'aperception que l'activité sont des propriétés fondamentales, nécessaires pour fournir la notion kantienne définitive de personne, et les deux font de complexes références à la spontanéité et l'autonomie. ». Ici, Bird, comme d'autres commentateurs du domaine anglo-saxon, instaure une liaison immédiate entre l'aperception transcendante de la *KpV* et celle d'action morale. En fait, comme on le verra, la situation est plus complexe. La structure du sujet pratique, et sa capacité à mettre en place des actions morales, n'est pas immédiatement reliée à celle du sujet théorique. En particulier Henrich et Allison ont montré comment la liberté logique propre au je pense ne peut en aucun cas être prise comme modèle pour la liberté pratique. Voir à cet égard la [Note 96](#).

véritable pierre d'échappement de la philosophie, qui trouve des difficultés insurmontables à admettre cette sorte de causalité inconditionnée.⁴⁵

Par là, le domaine d'investigation n'est plus limité au monde, comme monde des phénomènes, mais s'ouvre au *monde tout court*, *mundus sensibilis et intelligibilis*. Donc ce qui est questionné (*das Gefragte*) semble changer aussi, et de façon radicale. Le monde questionné dans la *Troisième Antinomie* n'est pas seulement le monde dans le temps, le monde temporel, mais le monde *dans et en dehors du temps*, le monde considéré indépendamment de sa temporalité, donc le monde dans son acception la plus large. En fait, la causalité par liberté cause non naturelle, qui peut commencer de soi-même, se révèle être l'intelligible, le monde des fins autonomes, *mundus intelligibilis*, monde *idéal en tant qu'irreprésentable*⁴⁶, comme corrélat du *je pratique*. Par là, l'alternative ne semble plus être intérieure au monde des phénomènes, mais déborder sur les *intelligibilia*.⁴⁷

En tout cas, l'alternative n'est plus celle d'une temporalité finie ou infinie du monde ; mais celle entre une temporalité infinie (la chaîne des causes naturelles, phénoménales) et un *hors-temps* (la spontanéité absolue, le commencement, bref : *la liberté transcendantale*). Kant dans la *Troisième Antinomie* pose donc une alternative entre *perpétuité* (temporalité infinie) et *éternité* (extra-temporalité), sans la thématiser explicitement. Et c'est ici que l'éternité kantienne se manifeste comme extra-temporalité. Mais ce qui compte le plus, cette alternative est par là investie d'une caractérisation extra-théorétique, et précisément éthique, qui passera dans les investigations aussi bien de Hegel, que de Schopenhauer et Schelling. Le dualisme nécessité-liberté, dualisme thématisé dans la *Troisième Antinomie*, sera l'axe directeur à partir duquel tout le post-kantisme va affronter, de façon plus ou moins directe, la question de la temporalité face à l'extra temporalité.

Mais ce n'est pas tout: l'importance du legs kantien en ce sens est double. Non seulement car il relie la question de la (extra) temporalité à la question de la relation entre nécessité et liberté, mais aussi par la configuration même de cette liaison. Même si après deux siècles de commentaires kantien, le fait d'identifier le temps comme lieu de la nécessité, et par opposition la localisation de la liberté kantienne *au dehors du temps*, nous semble presque une banalité, il faut se rendre compte que Kant par cette position se pose réellement en révolutionnaire face à une tradition philosophique qui, plus au moins directement, se liait à la théologie chrétienne. Comme C. Michon l'illustre dans son importante étude, celle-ci se trouve dans une situation conflictuelle, exemplifiée par l'annonce du reniement de Pierre⁴⁸ ; d'un côté elle contemple à bon droit la notion de prescience, comme un des attributs de la divinité, de l'autre elle est notamment une tradition qui à partir de ses sources bibliques met l'accent sur la responsabilité de l'homme, et donc sur sa liberté :

⁴⁵ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 410 [AK III, p.310].

⁴⁶ « Nous dirons seulement que, distinguant causalité phénoménale et liberté, Kant indique deux ordres de détermination, l'un (et c'est l'ordre de la causalité phénoménale) où l'acte est déterminé par les représentations, et l'autre où l'acte est déterminé par ce qui est plus que les représentations : les Idées », (Philonenko A., *L'œuvre de Kant*, Vrin, 1969 T. I p. 280). La question d'établir si l'intelligible est seulement l'autre de la représentation est une question critique en ce chapitre. En fait, comme le montre la [Note 98](#), la *KpV* rendra clair que ce n'est pas la *représentation en soi* qui est reliée au sensible, mais la *représentation objectale*. En ce sens, le domaine des idées peut être défini, comme le dit Philonenko, comme *l'autre de la représentation*, ou encore, comme une *représentation d'un non-objet*. La question se réduit donc à la suivante : un acte représentatif qui ne soit pas objectivant est-il possible ?

⁴⁷ En fait, comme on le verra, ce n'est pas exactement ainsi : la causalité par liberté produit certainement une rupture dans la causalité phénoménale, sans immédiatement se référer au *mundus intelligibilis* qui sera directement visé seulement dans le *Canon*. En fait, les deux moments, celui de *rupture* et celui de *reconstruction*, ne sont pas encore nettement distincts dans la *KrV* : et c'est précisément ce manque de distinction qui est l'une des responsables des contradictions qui pousseront Kant à changer radicalement sa notion de liberté pratique. Cette distinction sera au contraire parfaitement définie dans la *KpV*, qui distingue entre une *Analytique*, comme perte du *mundus sensibilis*, et une *Dialectique*, comme visée d'un *mundus intelligibilis*. On reviendra sur tout cela dans les prochains paragraphes.

⁴⁸ « L'annonce du reniement de Pierre par Jésus est la *prédiction* d'un acte tenu pour libre, puisqu'il sera objet de repentir. La tradition chrétienne y a vu un exemple de manifestation de la *prescience* divine, aspect de l'omniscience qu'elle a régulièrement attribuée à Dieu » (Michon, C. *Prescience et liberté*, PUF, 2004, p. 7).

La Bible et la tradition chrétienne insistent sur la liberté humaine, sur la responsabilité morale des actes, peccamineux comme méritoires (même si l'estimation est souvent asymétrique). Il y a donc des raisons d'autorité pour refuser la prescience, dès lors qu'elle est incompatible avec la liberté.⁴⁹

Dans cette situation conflictuelle, qui évidemment ici ne peut être que mentionnée, le côté de la liberté humaine est celui du temps, comme *lieu du contingent*. Si le regard de Dieu est *sub specie aeternitatis*, et donc ne connaît pas de succession temporelle, l'homme agit dans le temps, dont le futur n'est pas prévisible, et par cette inscription dans la temporalité l'action humaine est libre. Molina et Leibniz chercheront à concilier prescience divine et liberté humaine par la notion de futur contingent, action nécessaire mais dont l'opposé est possible. *C'est la notion d'un avenir ouvert, avenir qui, il faut le remarquer ici, reste intérieur à la temporalité, qui sauve la liberté humaine face à l'œil de Dieu.* Dieu voit la nécessité, mais il la voit en dehors du temps ; le temps est donc, pour ainsi dire, la *cache* qui protège la liberté humaine de l'œil divin.

C'est cette position (qu'ici est évidemment simplifiée pour des raisons d'espace) que Kant renverse radicalement. Kant par son *Analytique Transcendantale* construit un monde temporel dans lequel il n'y a d'espace pour aucun indéterminisme. C'est la même antithèse de la *Troisième Antinomie* qui montre la clôture de la temporalité kantienne face à la liberté. Cette clôture est conséquence de la schématisation temporelle des catégories, incluant la catégorie de la causalité. Par la *deuxième analogie de l'expérience*, Kant relie indissolublement temps et causalité⁵⁰. Le temps devient une *chaîne causale sans porte ni fenêtre* ; la liberté devra se trouver une place hors du temps pour pouvoir respirer. Un temps, celui de l'antithèse (qui, rigoureusement, est *l'unique temps formulé explicitement dans le système kantien*), où le *futur est simplement un présent qui n'est pas encore passé*, un temps dans lequel, rigoureusement, il n'y a pas de futur, mais seulement du passé. *Le grand ennemi de la liberté à partir de Kant ne sera plus l'œil de Dieu, mais le flux du temps.* Bouton sur ce point est parfait :

De Leibniz à Kant, le problème de la liberté s'est déplacé [...] Avec Kant, la critique de la théologie rationnelle et de sa preuve ontologique fait passer Dieu du statut de vérité première à celui d'Idée de la raison, dont il est impossible de savoir si une réalité lui correspond ou non. [...] L'énigme à résoudre est dès lors l'accord de la liberté humaine non plus avec la prescience divine, mais avec le prédéterminisme causal de la nature élevé au rang de connaissance *a priori*. C'est l'enjeu de la *Troisième Antinomie*, qui oppose la thèse qu'il existe en plus de la causalité des lois de la nature, une causalité libre, inconditionnée, à l'antithèse selon laquelle tout arrive uniquement suivant les lois de la nature.⁵¹

⁴⁹ Michon, C. *Prescience et liberté*, PUF, 2004, p. 21.

⁵⁰ La description de ce mariage indissoluble entre causalité et temporalité dans la *deuxième analogie de l'expérience* est synthétisée de la façon suivante par Heidegger : « De même qu'avec une conséquence un fondement est nécessairement posé, de même avec le terme postérieur qui se produit dans le temps est posé le rapport du conséquent en tant qu'effet à un antécédent, à un antérieur en tant que cause. Cependant, le *principe de causalité* ne saurait être logiquement dérivé du *principe logique de raison*, mais sa nécessité consiste en ce qu'il constitue un élément nécessaire du tout ce qui appartient en général à la possibilité de l'expérience, laquelle expérience n'est ni une simple détermination logique d'objets, ni une simple appréhension de représentations en tant qu'événements subjectifs dans le temps, mais une unité déterminée de l'intuition guidée par le temps et de la pensée qui détermine ce qui est ainsi intuitionné » (Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 181).

⁵¹ Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 74. Sur ce point, on peut aussi voir la formulation de Delbos : « C'est en parfait accord avec les tendances et exigences du rationalisme moderne que le problème de la liberté est énoncé maintenant comme un problème cosmologique ; dès le jour où la science a aperçu ou réclamé l'universelle solidarité des choses, il n'a pas été possible d'exposer et de résoudre le problème de la liberté en fonction de simples données de la conscience ; il a fallu se mettre en quête d'une espèce de liberté qui fut apte comme la nécessité, et concurremment avec elle, à être constitutive du tout cosmique ; de là, au détriment très visible des formes spécifiquement humaines de la liberté, du libre arbitre notamment, la conception d'une liberté en quelque sorte universelle capable de se réaliser, à des degrés divers, en tous les êtres » (Delbos, V. : *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, 1905, p. 214). Ici il faut préciser : en fait, comme on le verra, seul l'homme est capable de sortir de la nécessité phénoménale. Mais le point de Delbos est important : la question de la liberté humaine n'est plus, pour ainsi dire, une question *dialogique*, privée, entre Dieu et l'homme, mais entraînant maintenant la considération du tout de la nature, du monde. La liberté des actions humaines est mise en péril non pas par leur visibilité face à Dieu, mais par leur inscription dans le monde physique, dans la chaîne des causes naturelles. Que Kant soit forcé presque immédiatement d'introduire la notion de *mundus intelligibilis* pour préfigurer un lieu de la liberté est une preuve indirecte de l'importance de la considération de Delbos.

Dans la *Troisième Antinomie*, donc, Kant *déplace le lieu de la liberté humaine, de la temporalité à l'atemporalité*. La nécessité à laquelle les catégories soumettent les phénomènes temporels a expulsé la liberté du royaume des phénomènes, et par là du domaine temporel. La notion de liberté hors-temps est la même notion de *liberté transcendante*, et elle est, comme on verra, dès ce moment le fondement même de toute liberté réelle. On peut donc conclure ce paragraphe par les deux considérations suivantes :

- *Le glissement kantien, d'une liberté qui s'identifie maintenant non plus avec la temporalité, comme lieu potentiellement à l'abri de la prescience divine, mais avec l'hors-temporalité, en tant que lieu à l'abri de la causalité naturelle, ce glissement est un acquis qui restera presque identique dans toutes les philosophies que l'on va prendre en considération*. Bien que selon des modalités différentes, *Hegel, Schopenhauer et Schelling, tous trois, voient dans la temporalité un élément de nécessité, de causalité, qui s'oppose à la liberté*⁵². C'est la façon de penser la dynamique de cette opposition qui change, mais non l'opposition même. La *Troisième Antinomie* se montre donc comme une sorte de *plate-forme commune* à partir de laquelle les pensées de ces philosophes, y compris Kant, ont commencé à réfléchir et à évoluer aussi bien sur la question de la liberté et de la nécessité, que sur la question immédiatement liée de la relation entre temporalité et éternité.
- A partir de la *Troisième Antinomie* et dans les années suivantes, *on peut presque comprendre l'évolution de la pensée kantienne comme un continuuel questionnement sur cette figure de la liberté hors-temps, à savoir de la liberté transcendante comme commencement d'une série temporelle*. Comment penser pratiquement cette liberté transcendante, donc comment penser la notion de *liberté pratique* ? Et surtout, comment penser la relation de la liberté pratique avec la liberté transcendante d'un côté, et avec la nécessité de la série temporelle de l'autre ? *C'est dans la tentative de répondre à ces questions que la pensée de Kant évolue de 1781 à 1788*.

Dans cet enjeu, c'est le même concept de *liberté pratique* qui, comme on veut le montrer, déjà formulée dans la *Dialectique* de la *KrV* à côté de la notion de *liberté transcendante*, subit ensuite une évolution radicale dans l'*Analytique* de la *KpV*. Dans cette évolution, c'est la même structure du sujet qui sera renversée, sujet pratique qui ne peut plus être identifié avec le *je pense qui accompagne les représentations* de la *Déduction Transcendante des Catégories* ; et par là, c'est la relation entre *temporalité et hors-temps* qui résulte elle aussi bouleversée. Mieux encore : l'identification, pour ainsi dire, du domaine de la liberté avec celui de l'extra-temporalité, oblige Kant à devoir changer sa notion de liberté pratique; et ce changement, ou mieux cette évolution, entraîne avec soi une *nouvelle notion de finitude*, une finitude pratique essentiellement différente de la finitude théorique, et par là une nouvelle relation du temporel face à l'extra-temporel. C'est pour cette raison que, dans les prochaines pages, on va s'occuper de la notion de liberté pratique dans la pensée de Kant. A partir de l'auteur qui, plus que tout autre, a relié la notion kantienne de liberté avec celle de la temporalité : Martin Heidegger.

⁵² Comme on l'a déjà mentionné, cette affirmation est certainement vraie pour Hegel et Schopenhauer, qui, eux aussi, conçoivent le temps sur le modèle du temps kantien. Avec Schelling, c'est vrai seulement en partie. Pour Schelling le temps n'est pas seulement nécessité.

4. *Excursus* : l'analyse heideggerienne de la liberté kantienne : une lecture *monolithique*

Heidegger a beaucoup et très bien écrit sur Kant. Dans son cours de 1930, *De l'essence de la liberté humaine*, il s'occupe de la question de la liberté, particulièrement à l'intérieur de la philosophie de Kant. Ce texte est particulièrement significatif non pas seulement parce que, comme on l'a dit, il relie la question de la liberté kantienne à la question de la temporalité, mais surtout parce que la lecture de Kant qui y est développée fournit aussi une clé d'accès pour son texte principal sur Kant, le *Kantbuch* de 1929, dont la lecture de Kant a été, entre autres, sujet du dialogue philosophique kantien le plus fameux et important du siècle, celui entre Heidegger et Cassirer à Davos.

L'un des mérites de la lecture heideggerienne de Kant est d'avoir réaffirmé la liaison entre les deux dimensions de la liberté, la transcendantale et la pratique ; son défaut (à notre avis) est d'avoir exécuté cette opération sans tenir compte de l'évolution que connaît la pensée kantienne de 1781 à 1788, et en traitant donc la question de la liberté dans la pensée kantienne de façon, pour ainsi dire, *monolithique*, sans tenir compte des décalages qui se sont produits dans l'évolution de la pensée kantienne, et aussi de l'évolution interne des textes kantien. Attitude énigmatique pour un auteur qui a construit sa lecture la plus importante de Kant, celle du *Kantbuch* de 1929, sur la distinction entre les deux éditions de la *KrV*.

La première partie de ce texte est plus spécifiquement théorique, en s'occupant de la liberté comme *question directrice de la philosophie*, tandis que la deuxième partie s'occupe spécifiquement de la question de la liberté à l'intérieur de la philosophie kantienne. Toutefois, dans les pages initiales, Heidegger veut donner une vue d'ensemble du texte.

Que nous nommions justement *Kant* dans ce contexte, cela doit être bien compris : ce n'est nullement pour produire une quelconque preuve connue tirée des opinions des philosophes, mais uniquement parce que Kant, dans l'histoire du problème de la liberté, occupe une place privilégiée. Kant est celui qui pour la première fois établit expressément le problème de la liberté dans une relation radicale avec les problèmes fondamentaux de la métaphysique.⁵³

Ce passage est pris du § 3 du texte de Heidegger dont le titre est le suivant : *Elucidation formelle de la « liberté positive » en référence à la « liberté transcendantale » et à la « liberté pratique » chez Kant*. Dans ce titre c'est l'entière lecture kantienne de Heidegger qui est presque synthétisée de façon programmatique. Ici Heidegger distingue trois libertés :

- La liberté transcendantale : c'est la liberté telle qu'on l'a connue dans l'antinomie cosmologique. C'est la possibilité de commencer une série temporelle par soi-même :

Demandons d'abord : qu'entend Kant par liberté cosmologique et liberté pratique ? « J'entends par liberté au sens cosmologique le pouvoir de commencer *par soi-même* un état, [une liberté] dont (*deren*) la causalité n'est pas subordonnée à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre cause qui la détermine quant au temps. La liberté est, dans ce sens, une idée transcendantale pure ». Liberté signifie donc : *pouvoir d'auto commencement d'un état [...]* La liberté comme spontanéité absolue est la liberté au sens *cosmologique*- une *idée transcendantale*.⁵⁴

- La liberté pratique *négative*, qui est indépendance face aux contraintes de la sensibilité. La négativité de cette liberté consiste dans le fait qu'elle est une liberté *de* quelque chose⁵⁵, et non *envers* quelque chose.

⁵³ Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 31.

⁵⁴ Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 32.

⁵⁵ « Liberté négative veut dire : liberté de...la contrainte, le fait d'être dégagé, d'être à l'écart de cette contrainte. La liberté au sens positif *ne* signifie pas un tel écart vis-à-vis de..., mais une conversion vers... ; la liberté positive consiste à être libre pour..., à se tenir ouvert *pour*..., donc à *se* tenir ouvert pour..., à *se* laisser soi-même déterminer par..., à se déterminer, se destiner à... Ce qui implique l'idée de déterminer à partir de *soi*, -soi-même – son agir propre, de donner soi-même sa loi à son agir » (Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 30-31).

Tout d'abord posons la seconde question : que veut dire liberté « au sens pratique » ? « La liberté au sens *pratique* est l'indépendance de la volonté vis-à-vis de la contrainte des penchants de la sensibilité ». La liberté au sens *pratique* est *indépendance*, donc justement ce que nous avons allégué comme caractéristique du concept négatif de la liberté.⁵⁶

- Liberté pratique *positive*. La fin du passage cité en note semble suggérer l'idée que la liberté positive soit la liberté transcendantale. Mais comme le dit immédiatement Heidegger, *il n'en est rien*. La liberté positive n'est pas la spontanéité transcendantale mais, pour ainsi dire, la *spontanéité pratique*, qui est autonomie, propriété de la volonté de se donner sa loi.

Le concept positif de liberté signifie : *autonomie* de la volonté, *autolégislation*. La liberté au sens pratique n'est pas le négatif de la liberté au sens *transcendantal*, mais c'est la liberté au sens *pratique* elle-même qui se divise en liberté négative et en liberté positive.⁵⁷

En fait, Heidegger ne se limite pas à retracer trois typologies de libertés, mais les met aussi en relation entre elles. Autonomie et spontanéité ne peuvent pas se confondre, toutefois elles sont reliées. Et ici Heidegger d'une certaine façon *tranche*, dans le sens qu'il fait un de ces choix qui déterminent de façon décisive sa lecture de Kant, sans la confesser. Il affirme ce qui suit :

Mais qu'en est-il alors de la liberté au sens transcendantal, de la spontanéité absolue, si elle n'est pas la liberté positivement pratique par opposition à la liberté négativement pratique ? Spontanéité absolue, n'est-ce pas là un équivalent de l'autonomie ? [...] Dans la spontanéité absolue (liberté transcendantale) il n'est pas question de la volonté et de loi de la volonté, mais de commencer par soi-même un *état* ; dans l'autonomie, au contraire, il est question d'un *étant* déterminé, à l'essence duquel appartiennent le vouloir et la *πραξις*. L'une et l'autre ne se confondent donc pas, et cependant il y a de l'ipséité des deux côtés : elles se coappartiennent. Mais comment ? Le se déterminer soi-même à l'agir comme auto-législation est un commencer-de-soi-même un état dans le domaine particulier de l'agir humain d'un être raisonnable en général. L'autonomie est un mode de spontanéité absolue, celle-ci délimite l'essence générale de celle-la. [...] L'autonomie, en sa possibilité, se *fonde* dans la spontanéité absolue, la liberté pratique dans la liberté transcendantale.⁵⁸

Quand on affirme qu'ici Heidegger *tranche*, ce n'est pas à cause de la thèse qui y est soutenue ; mais parce que pour la soutenir, il s'appuie sur un passage de la *Troisième Antinomie* de la *KrV*⁵⁹. Ici Heidegger fait une opération particulière, qui n'est pas du tout impartiale et sans conséquence : d'un côté, il utilise la structure argumentative de la *KrV*, en la citant explicitement ; de l'autre, il utilise un concept de liberté pratique, celui d'autonomie, qui est développé par Kant en dehors de la *KrV*, dans la *GMS* et *KpV*. Or, Heidegger a entre autres affirmé que chaque vrai philosophe ne pense qu'une seule chose pendant toute sa vie ; et on pourrait certainement formuler l'hypothèse que la notion d'autonomie, bien que développée justement dans son contexte spécifique, qui est celui de l'éthique, informe aussi la notion de liberté dans la *KrV*. *On pourrait faire tout cela et on se tromperait: dans la KrV la notion d'autonomie comme liberté pratique positive n'est pas encore à l'œuvre*. En fait, dans le passage cité par Heidegger, Kant se réfère à la liberté pratique comme liberté négative comme on le voit aisément dans le passage suivant immédiatement. On reporte ici le passage complet de l'édition Alquié :

Il est surtout remarquable que ce soit sur cette idée *transcendantale* de la liberté que se fonde le concept pratique de celle-ci, et que ce soit cette idée qui constitue, en cette liberté, le véritable nœud des difficultés qui ont de tout temps

⁵⁶ Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 32.

⁵⁷ Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 34.

⁵⁸ Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 34.

⁵⁹ Je cite le passage dans le texte de Heidegger : « Il est surtout remarquable que sur cette idée *transcendantale* de la liberté se fonde le concept pratique de cette liberté, et que c'est cette liberté [transcendantale] qui constitue, dans cette liberté [pratique], le point précis des difficultés qui ont environné jusqu'ici la question de sa possibilité » (Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 34).

entouré la question de sa possibilité. La *liberté dans le sens pratique* est l'indépendance de l'arbitre par rapport à la *contrainte* des impulsions de la sensibilité. En effet, un arbitre est *sensible*, en tant qu'il est *pathologiquement affecté* (par les mobiles de la sensibilité), il s'appelle *animal (arbitrium brutum)* quand il peut être *pathologiquement nécessité*. L'arbitre humain est, il est vrai, un *arbitrium sensitivum*, mais non un *arbitrium brutum* ; c'est un *arbitrium liberum*, puisque la sensibilité ne rend pas son action nécessaire, mais qu'il y a présent dans l'homme un pouvoir de se déterminer de lui-même indépendamment de la contrainte des impulsions sensibles.⁶⁰

Mais au-delà du passage cité, il y a une donnée empirique relative à la *KrV* que l'on ne peut pas ignorer. Le terme allemand « *Autonomie* » n'apparaît même pas une fois dans toute la *Critique de la raison pure*. Cette absence n'est pas due au hasard. Pas du tout. Comme d'illustres commentateurs l'ont souligné, le concept de liberté pratique va évoluer de 1781 à 1788, et avec lui la structure même de la finitude du sujet kantien (ce que l'on veut entre autres démontrer). Notre intention n'est pas ici de corriger le commentateur kantien le plus important du dernier siècle. En fait, d'une certaine façon, il ne se trompe pas, parce que, dans la *KpV* également, Kant affirme que la liberté transcendante est la *ratio essendi* de la loi morale. *Le moment de fondation du transcendantal face au pratique reste valable*. Mais c'est un moment qui prendra sens à l'intérieur du domaine pratique, à l'intérieur d'une structure ontologique (pour utiliser l'appareil conceptuel heideggérien) qui n'est pas du tout la même que celle de la *KrV*, de la *Dialectique transcendante*. En fait, la structure de l'*Analytique* de la *KpV* n'est pas une structure *ontologique*, mais *déontologique*. L'hors-temporalité pratique y assumera des caractères qui sont étrangers au système mis en place dans la *KrV*. Et, comme on verra, la liberté du sujet pratique kantien ne peut pas être immédiatement identifiée avec la liberté du *Je pense* de la *KrV*.

En tout cas, la question n'est pas du tout de corriger ceux qui n'ont besoin d'aucune confirmation. On veut par contre remarquer que cette opération n'est pas le fruit d'une méprise, mais presque d'un critère herméneutique de la lecture heideggérienne de Kant. En fait, dans son *Kantbuch*, il fait une opération similaire, quand il interprète le respect comme une modalité de la finitude ontologique, que Kant illustre dans le schématisme transcendantal. Heidegger utilise des argumentations presque parallèles : d'un côté *la structure essentielle du respect fait apparaître en elle-même la nature originelle de l'imagination transcendante*⁶¹, de l'autre *l'autonomie est un mode de spontanéité absolue, celle-ci délimite l'essence de celle-là*⁶². *Dans les deux cas, Heidegger lit les textes kantien de 1781 à 1788 comme s'ils formaient un texte unique*⁶³. Ceci est le critère herméneutique. En tout cas, ici comme là, il affirme la substantielle subordination de la raison pratique face à la raison théorique (du moins, de la raison théorique kantienne *lue par Heidegger*, une raison théorique qui est *en elle-même, comme théorique, pratique*), du respect face à l'imagination, de l'autonomie face à la spontanéité : dans le *Kantbuch*, c'était la notion d'imagination transcendante et par là de finitude et de transcendance⁶⁴ qui constituaient la liaison, ici c'est la notion de liberté :

⁶⁰ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 474-475 [AK III, p.363-364].

⁶¹ Heidegger, M. : *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, p. 216.

⁶² Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 34.

⁶³ Il faut entendre cette affirmation dans les deux sens. Dans le § 30 du *Kantbuch*, Heidegger affirme, d'un côté, ce qui suit : « Kant déclare déjà dans la *Critique de la raison pure* : « Nous appelons pratique tout ce qui est possible par liberté ». La raison théorique, pour autant que sa possibilité dépende de la liberté, est donc en elle-même, comme théorique, pratique » (Heidegger, M. : *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, p. 213). De l'autre, il affirme que « Dès qu'il s'agit d'examiner le fondement de la possibilité du soi pratique, il faut d'abord délimiter précisément le fondement de cette conscience-de-soi, qui rend possible le soi comme tel. Considérant cette conscience-de-soi pratique, c'est-à-dire éthique, nous avons à chercher par où sa structure essentielle renvoie à l'imagination transcendante comme à son origine » (Heidegger, M. : *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953. P. 213). Donc Heidegger d'un côté interprète le phénomène du respect comme une forme de l'imagination transcendante ; de l'autre, il interprète l'imagination transcendante à la lumière d'une notion éminemment pratique, comme celle de *liberté*. Mais ce second aspect, en particulier, reste problématique : que la liberté du *Je pense* de la *KrV* soit identifiable avec celle du *Je veux* de la seconde critique reste une affirmation qui requiert au moins une démonstration approfondie. Pour citer l'exemple le plus important, Henrich a posé des doutes décisifs sur cette question. Voir à cet égard la [Note 96](#).

⁶⁴ C'est entre autres Dupond qui a très bien montré comment la lecture heideggérienne de Kant fait des deux critiques un seul et même texte, où la deuxième est une sorte d'*application régionale* d'une structure ontologique fondamentale de l'être au monde qui est développée dans la doctrine du schématisme de la première critique : « La transcendance de la subjectivité

La manifesteté de l'étant dans le caractère obligatoire de son être-ainsi et de son « que », n'est possible que là où le comportement vis-à-vis de l'étant a comme tel pour trait essentiel d'accorder d'emblée à ce qui peut être d'une manière ou d'une autre manifeste (à une connaissance théorique ou à une connaissance pratique) ce caractère obligatoire. Mais l'octroi préalable du caractère obligatoire est une auto-liaison originaire : il laisse la liaison être obligeante pour soi-même, autrement dit, en termes kantien, il se donne une loi. Le laisser-faire.encontre de l'étant, le comportement vis-à-vis de l'étant en quelque mode d'apérîté que ce soit n'est possible que là où la liberté *est*. *La liberté est la condition de possibilité de la manifesteté de l'être de l'étant, de la compréhension de l'être.*⁶⁵

Cette interprétation, qu'on a ici définie comme *monolithique*, des deux premières critiques kantien pose un problème, celui de la réelle consistance des deux textes, ou mieux ; de la réelle identité de l'objet des deux textes⁶⁶. Pour ce qui nous intéresse, pour la question de la liberté, Heidegger se comporte comme si Kant, durant ces années, n'avait pas changé d'idée, ou, plus exactement, n'avait pas développé sa pensée. Comme si le *je pense* de la *KrV* était un je qui soutiendrait aussi l'action morale. Comme si la finitude pratique et théorique étaient seulement deux côtés de la finitude humaine qui, en fait, est unique et toujours la même. Et, ce qui dans ce contexte s'avèrera décisif, il est dans cette opération *en (très) bonne compagnie* : *Hegel lit Kant de la même façon que Heidegger, bien que presque à l'inverse*⁶⁷. On va revenir sur tout cela par la suite. Pour le moment, on veut seulement faire remarquer la chose suivante : *que la liberté transcendantale fonde la liberté pratique comme autonomie, à savoir qu'elle fonde l'obligation morale, est possiblement une affirmation justifiable dans le contexte de la KpV, mais certainement pas sur la base du passage de la*

pratique n'est, pour Heidegger, qu'une modification régionale de la transcendance de la subjectivité [...] Le passage à la philosophie pratique ne déplace pas le centre de gravité de l'analyse de la subjectivité. Expliciter la transcendance, expliciter l'être-au-monde en tant que tel, voilà la tâche de la première *Critique* ; ensuite peuvent venir l'analyse des modes « régionaux » de la transcendance – parmi lesquels figure la transcendance vers l'autre. Quelle que soit l'importance de la question de la transcendance pour la philosophie pratique, celle-ci n'a rien à nous apprendre d'original sur la structure transcendantale de la subjectivité ; elle peut tout au plus exploiter pour ses fins propres les ressources qui ont été mises au jour par la première *Critique*, qui traite de la transcendance en tant que telle [...] Que penser de cette lecture ? Kant, dans la première *Critique*, ne rencontre jamais frontalement la question de la constitution du sujet, non pas parce que son questionnement serait fourvoyé par une *quaestio juris* inadéquate, ou parce que sa conception de l'*a priori* serait incomplètement transcendantale, mais parce que la nature même de la tâche imposée à la philosophie théorique – telle que Kant la comprend – lui impose de ne connaître de la constitution du sujet que ce qui transparaît dans la constitution de l'objet. Le sujet théorique n'est *rien d'autre* que ce qu'il doit être pour que l'objectivité soit possible. On voit bien par là la différence d'orientation entre l'inspiration kantienne et le commentaire heideggérien. Là où Kant cherche à penser la subjectivité théorique en tant que réquisition de l'objectivité, Heidegger cherche en elle l'essence même, l'essence intégrale de la subjectivité » (Dupond, P. : *Raison et temporalité – Le dialogue de Heidegger avec Kant*, OUSIA, 1996, p. 14-15, 44-45). On peut voir comment cette objection partage, en grande partie (au moins dans la réfutation de l'interprétation heideggérienne du schématisme), la perspective de la critique de Cassirer à Heidegger : si application régionale il y a, c'est dans l'*Analytique* de la *KrV* (où la doctrine du schématisme est développée) qu'elle se développe, en tant qu'elle est une phénoménologie non pas de la connaissance tout court, mais de la *connaissance scientifique* : « La doctrine de Kant n'est pas pour lui « théorie de l'expérience », elle est premièrement et radicalement « ontologie » ; elle est découverte et dévoilement de l'essence de l'homme. Pour faire la preuve de *cette* thèse, toutefois, la doctrine kantienne du schématisme et de l'imagination transcendantale est-elle bien le lieu désigné ? Je ne le crois pas : cette doctrine n'est pas un élément de la métaphysique kantienne mais un élément authentique et nécessaire de sa *théorie de l'expérience*. Elle ne traite pas immédiatement et originairement de l'existence de l'homme mais de la constitution et des conditions de l'objet empirique. C'est ce à quoi tend la schématisation qui est exigée par le concept pur de l'entendement [...] le schématisme appartient donc essentiellement pour Kant à la phénoménologie de l'objet et non, sinon tout à fait médiatement, à celle du sujet » (Cassirer, E. – Heidegger, M. : *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Beauschesne, 1972, p. 75) : Heidegger, il faut l'admettre, *cherche l'ontologie kantienne dans le lieu le plus épistémologique de tout son système* : l'*Analytique Transcendantale* de la *Critique de la raison pure*. Ce fait banal est à notre avis à peine surestimable. Et il n'est pas surestimable par rapport à la lecture hégelienne, qui, elle aussi, fait de l'imagination transcendantale le lieu de la raison comme *identité de être et penser*, tandis qu'elle est le lieu de la connaissance, comme *détermination de l'être par la pensée*. Mais au moins Hegel n'a pas des *prétentions herméneutiques* face au texte kantien. On reviendra sur tout cela plus tard.

⁶⁵ Heidegger, M. : *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987, p. 277.

⁶⁶ On pourrait formuler la question d'une façon encore plus radicale : il s'agit de comprendre si la *KrV* et la *KpV* sont deux parties d'un système, ou deux systèmes autonomes.

⁶⁷ On pourrait dire que Heidegger lit la *KrV* avec les yeux de la *KpV*, et Hegel fait exactement le contraire. Ou encore : que Hegel interprète la liberté comme acte de la pensée, et Heidegger la pensée comme acte de liberté. Ces définitions, qui en ce contexte semblent seulement être de jolies formules, seront justifiées (au moins pour la part concernant Hegel) progressivement au long du texte.

KrV cité précédemment. Ce passage de la *KrV* en réalité se réfère à une notion de liberté pratique qui n'a rien à voir avec la notion d'autonomie. Et c'est de ce sujet que l'on va s'occuper dans les pages suivantes.

5. La première version de la notion de liberté pratique chez Kant entre *Canon* et *Troisième Antinomie*

Si la troisième antinomie de la raison pure distingue et concilie liberté et causalité naturelle, elle esquisse aussi, quoique sans la développer, une distinction entre liberté pratique et liberté transcendante, dont le « Canon de la raison pure » précise le sens. Si Kant conserve par la suite, quoiqu'en l'atténuant, cette distinction entre liberté pratique et liberté transcendante, il abandonne l'inclusion, qu'opère le Canon, de la liberté empirico-psychologique dans la liberté pratique.⁶⁸

On peut diviser ce passage de Mai Lequan en deux parties : l'une qui affirme que le *Canon* de la *KrV* est le lieu dans lequel Kant développe le concept de liberté pratique à l'intérieur de l'œuvre. L'autre qui affirme que ce même concept sera ensuite abandonné. La première partie fera objet de ce paragraphe, la deuxième du prochain.

La notion kantienne de liberté pratique est exposée dans la *Critique de la raison pure*, presque de la même façon, dans deux lieux : l'un le *Canon*, l'autre le passage cité par Heidegger, à savoir la solution de la *Troisième Antinomie*. Or, dans les deux cas le concept pratique de la raison est décrit comme *arbitrium liberum*. On prend ici la définition du *Canon* qui, comme on le sait, comme partie de la *Théorie transcendante de la méthode* représente la partie la plus ancienne⁶⁹ de la *KrV* :

Un arbitre en effet est *purement animal* (*arbitrium brutum*) quand il ne peut être déterminé que par des impulsions sensibles, c'est-à-dire *pathologiquement*. Mais celui qui peut être déterminé indépendamment des impulsions sensibles, par conséquent par des mobiles qui ne sont représentés que par la raison, s'appelle le *libre arbitre* (*arbitrium liberum*) ; et tout ce qui s'y rattache, soit comme principe soit comme conséquence, est appelé *pratique*. La liberté pratique peut être démontrée par l'expérience. En effet, ce n'est pas seulement ce qui attire, c'est-à-dire ce qui affecte immédiatement les sens, qui détermine l'arbitre humain ; nous avons au contraire un pouvoir de surmonter au moyen des représentations de ce qui est utile ou nuisiblement, même d'une manière plus éloignée, les impressions produites sur notre faculté sensible de désirer ; mais ces réflexions sur ce qui est désirable par rapport à tout notre état, c'est-à-dire sur ce qui est bon et utile, reposent sur la raison.⁷⁰

Comme on le voit, cette notion de liberté pratique (négative) est plus ou moins la même que celle qui est exposée dans la solution de la *Troisième Antinomie*, citée précédemment. De cette liberté pratique il faut retenir préliminairement au moins trois caractéristiques :

- Elle est en relation avec la notion d'arbitre (*Willkür*), qui ne doit pas se confondre avec celle de volonté (*Wille*), utilisée massivement dans *GMS* et *KpV*. Le libre-arbitre *n'est pas* immédiatement une volonté bonne.
- Elle est *un fait d'expérience*. Dans le *Canon* Kant affirme que la liberté est *perceptible* en soi. Cette nécessité de *montrer par un fait* la réalité de la liberté restera une exigence de l'éthique kantienne, et arrivera à se transformer dans le *fait de la raison* de la *KpV*.
- Elle est une expérience du *sens interne*. Ce point est, comme on verra ensuite, décisif. Plus spécifiquement, elle est une expérience liée au *pouvoir représentatif* de l'homme, *pouvoir de*

⁶⁸ Lequan M. : *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001, p. 301.

⁶⁹ Voir Delbos, V. : *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, 1905, p. 234, Note 2.

⁷⁰ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 669 [AK III, p.521].

surmonter au moyen de représentations de ce qui est utile ou nuisible, bien que d'une manière plus éloignée, les impressions produites sur notre faculté sensible de désirer. Cette considération reste valide, indépendamment du fait que ce pouvoir soit ici compris comme prudence ou non, qu'il soit utilisé à des fins hétéronomes ou réellement morales. La faculté représentative est, à ce stade de la pensée kantienne, ce qui rend possible aussi bien la prudence que la liberté réelle⁷¹.

Or, une chose à souligner est que cette notion de liberté est reprise *presque littéralement* par Hegel dans différents écrits : elle est définie dans les § 476 et § 477 de la *Philosophie de l'Esprit* et développée entre autres dans deux passages de *l'Introduction de Fondements de la philosophie du Droit* et de la *Propédeutique philosophique*. On reporte ici le passage de la *Propédeutique Philosophique*, qui, à notre avis est le plus clair et détaillé :

On dit volontiers : mon vouloir a été déterminé par ces *mobiles*, circonstances, excitations et impulsions. La formule implique d'emblée que je me sois ici comporté de façon passive. Mais en vérité mon comportement n'a pas été seulement passif : il a été actif aussi, et de façon essentielle, car c'est mon vouloir qui a assumé telles circonstances à titre de mobiles, qui les fait valoir comme mobiles. Il n'est ici aucune place pour la relation de causalité. Les circonstances ne jouent point le rôle de causes et mon vouloir n'est pas l'effet de ces circonstances. La relation causale implique que ce qui est contenu dans la cause s'ensuive nécessairement. Mais, en tant que réflexion, je puis dépasser toute détermination posée par les circonstances [...] Les circonstances ou mobiles n'ont jamais sur les hommes que le pouvoir qu'il leur accorde lui-même.⁷²

On pourrait se poser la question suivante : *pourquoi Hegel qui hérite de Kant presque littéralement la notion de liberté pratique est, d'autre part, l'un des plus féroces critiques de l'éthique kantienne telle qu'elle est développée dans la KpV ?* Sans vouloir présenter les pages suivantes comme la réponse, mais au moins comme l'une des réponses à cette question, on veut maintenant voir comment la notion de liberté pratique à l'œuvre dans la KpV n'est pas du tout celle exposée dans le Canon ; et donc n'est pas du tout celle qu'Hegel critique, quand il s'en prend à l'éthique kantienne. De plus, dans ce qui suit on veut aussi montrer comment ce changement est en fait le résultat d'une évolution de la notion de liberté pratique, évolution (discontinue ou continue, peu importe) qui naît d'un conflit qui est déjà présent à l'intérieur de la KrV. Procédons dans l'ordre :

Le Canon distingue encore liberté transcendante, intelligible, *indépendance* de la volonté par rapport à la causalité naturelle (qui deviendra l'autonomie), et liberté pratique empirique, *soumission* de la volonté à la causalité naturelle, déterminisme psychologique (qui deviendra l'hétéronomie). Le Canon affirme à la fois que la liberté pratique, au sens large, a pour support la liberté transcendante et pour manifestation empirique le libre-arbitre psychologique. [...] Seule la liberté psychologique est un fait d'expérience. On expérimente en soi son libre-arbitre d'indépendance. Cette liberté pratique à sens faible, qui s'expérimente psychologiquement, n'est pas sans rapport avec la liberté pratico-transcendante qui, elle aussi, peut être déterminée comme *indépendance* de l'arbitre (à l'égard des penchants sensibles), mais à cette différence

⁷¹ C'est du moins l'interprétation qu'en donne A. Delamarre dans la Note à ce passage, même s'il cherche à *sauver* la cohérence de la doctrine kantienne de la liberté en assignant au texte du Canon une fonction propédeutique : « Ce texte semble aller dans le sens de l'hétéronomie. Le calcul des biens et des maux, de l'utile et du nuisible relève sans doute de la raison : grâce à celle-ci je résiste à l'attrait immédiat. Mais c'est le propre de la prudence. L'effet de la culture ou de la civilisation est précisément de nous libérer de l'instant pour nous rendre capable de préférer un bien futur à un bien présent : mais le plaisir remis reste toujours un plaisir. C'est ailleurs pour cela qu'il nous est impossible de discerner si autrui agit par devoir, ou, conformément au devoir, en vertu d'un intérêt bien compris au regard duquel la raison ne sert que de moyen : rien de moral en cette attitude, où l'on résiste pourtant à l'attrait sensible immédiat. Comment Kant peut-il alors déclarer que la liberté pratique se prouve grâce à l'expérience ? En fait, l'aspect de ce texte change complètement dès lors que l'on considère qu'il a pour fonction d'introduire à la liberté et non d'en donner la théorie rigoureuse. Kant ne dit pas que la prudence est la moralité, mais que la prudence, qui se prouve par l'expérience, témoigne déjà d'un pouvoir de la raison dont la pleine mesure ne sera donnée que dans la législation morale » (Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 948-949). En fait, Kant dans le passage ne dit pas que la prudence est la moralité, mais il dit que le libre arbitre est la liberté, que la liberté pratique qui est démontrable par l'expérience est exactement ce pouvoir de se représenter des fins éloignés. C'est ce point qui est à notre avis incompatible avec la doctrine éthique mature de Kant.

⁷² Hegel, G.W.F. : *Propédeutique philosophique*, traduction M Gandillac, Les Éditions de Minuit, 1963, p. 32 [W IV, p. 221-222].

près que la liberté empirico-psychologique n'est qu'une illusion d'indépendance. Elle n'est en réalité qu'un déterminisme psychique ou une liberté de tournebroche faisant de l'homme un « *automaton spirituale* » ou un « marionnette de Vaucanson ». ⁷³

Ici Mai Lequan dit beaucoup de choses, certaines vraies, d'autres fausses :

- C'est vrai que dans le *Canon*, Kant distingue liberté pratique et liberté transcendante, et que seule la première fait l'objet d'expérience
- C'est vrai que Kant, à partir d'un certain moment de son évolution philosophique, a considéré la liberté pratique du *Canon*, la liberté psychologique, le *Willkür*, comme une illusion. Justement Mai Lequan cite un passage fondamental de la *KpV*, extrait de *l'Examen critique de l'Analytique de la raison pure pratique*, dans lequel comme on le verra ⁷⁴, se consume pour ainsi dire la *sentence de mort* de la liberté pratique formulée dans la *KrV* ; mais il faudrait aussi préciser que ce passage est le fruit d'une évolution postérieure à la *KrV*.
- Il n'est pas vrai que dans le *Canon* la liberté transcendante est considérée comme *support* de la liberté pratique : au contraire ici Kant, à la différence de *l'Antinomie* (texte qui lui est postérieur) affirme *l'indifférence mutuelle* des deux notions de liberté : le passage suivant, qui est la suite de celui cité en [Note 70](#), est d'importance décisive.

Mais ces réflexions sur ce qui est désirable par rapport à tout notre état, c'est-à-dire sur ce qui est bon et utile, reposent sur la raison. Celle-ci donne donc aussi des lois qui sont des impératifs, c'est-à-dire des *lois objectives de la liberté*, qui disent *ce qui doit arriver*, bien que peut-être cela n'arrive jamais, et se distinguent par là des *lois de la nature*, lesquelles ne traitent de *ce qui arrive* ; c'est pourquoi elles sont aussi appelées des lois pratiques. Quant à savoir si la raison même, dans ces actes, par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas déterminée à son tour par des influences étrangères, et si ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour nature par rapport à des causes efficaces plus élevées et plus éloignées, cela ne nous touche en rien dans ce qui est pratique, puisque nous ne faisons ici que demander immédiatement à la raison de *prescrire* la conduite ; mais c'est là une question purement spéculative, que nous pouvons laisser de côté tant que nous n'avons en vue que le faire ou le ne pas faire. Nous connaissons donc par expérience la liberté pratique comme une des causes naturelles. ⁷⁵

En fait, cette position formulée dans le *Canon* se trouve en contraste avec celle de *l'Antinomie*, cité dans le paragraphe sur Heidegger, dans lequel était explicitement affirmé que la liberté pratique (dans le sens d'indépendance des inclinations) était fondée sur la liberté transcendante. L'étude classique de Henry Allison *Kant's theory of freedom* consacre un paragraphe à ce sujet. En référence exactement au passage du *Canon* cité précédemment, il souligne comment ce passage même pose un problème de compatibilité avec celui de *l'Antinomie*, et donc un problème de *cohérence interne* de la relation entre liberté transcendante et pratique dans la *KrV* :

Both the Dialectic and the Canon operate with a shared conception of practical freedom, which is defined negatively in terms of independence of pathological necessitation (although not affection) and positively in terms of a capacity to act on the basis of reason. Although perhaps not so obvious, the two texts also operate with the same conception of transcendental freedom [...] It does not seem possible, however, to reconcile the two accounts of the relationship between practical and transcendental freedom so easily. In the Dialectic Kant explicitly states that "the practical concept of freedom is based on this transcendental idea" and that "the denial of transcendental freedom must...involve the elimination of all practical freedom"(A535/B562). By contrast, in the Canon, he just as explicitly divorces these two conceptions [...] It

⁷³ Lequan M. : *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001, p. 305.

⁷⁴ Voir [Note 89](#).

⁷⁵ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 669-670 [AK III, p.521].

does appear that Kant is here indicating that practical freedom (as empirically certified) would remain in place even if there were no transcendental freedom.⁷⁶

Pour résoudre ce problème de consistance cohérence interne, Allison montre comment dans la littérature kantienne (en ce point il se réfère presque exclusivement à la littérature kantienne en langue anglaise) on a proposé différentes solutions : l'une, défendue particulièrement par Lewis White Beck, affirme la compatibilité des deux passages. Dans l'argumentation interne au *Canon* de la raison pure, qui traite de l'usage *pratique* de la raison, la question de la liberté transcendante n'est pas pertinente, et c'est pour cette raison qu'elle n'est pas prise en considération dans sa relation à la liberté pratique⁷⁷. Une autre ligne interprétative, définie par la formule de *Patchwork theory*, affirme l'incompatibilité des deux passages et impute cette incohérence à la date de composition du *Canon*, différente de celle de *l'Antinomie*.⁷⁸ Or, en fait les deux possibilités (il y en a d'autres, que l'on ne peut pas discuter ici) posent toutes deux la question en termes de *cohérence*, et pas de *développement*. En réalité, la question de la différence de date entre *Canon* et *Dialectique* pourrait se révéler importante non seulement pour expliquer un *défaut* de la *KrV*, à savoir une contradiction entre les deux parties ; mais aussi pour expliquer une *évolution* de sa pensée de la raison pratique, évolution qui ne se déroule pas en dehors de la composition du texte, mais qui *commence dans la KrV* et termine dans le passage de la *KpV* cité précédemment.

L'article classique de Martial Guéroult sur le *Canon* de la *KrV* est important sous plusieurs aspects: on veut ici souligner l'aspect à notre avis décisif, à savoir celui d'avoir réaffirmé l'hypothèse que le système des trois critiques, dans l'esprit de Kant, *n'était pas encore formulé dans son intégralité au moment de la composition du Canon*, et probablement aussi au moment de la publication de la première édition de la *KrV*⁷⁹. Cette hypothèse, que Guéroult argumente par de ponctuelles références textuelles, montre aussi comment la nouvelle notion de liberté pratique qui commence à fonctionner dans *GMS*, celle d'autonomie, comporte une réécriture de la partie pratique de la critique de la raison, précisément une *Critique de la raison pratique* (déjà *annoncée* dans *GMS*). Dans les

⁷⁶ Allison, H. E. : *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 55-56. Traduction : « Tant la *Dialectique* que le *Canon* opèrent avec une conception commune de liberté pratique, qui est définie négativement en termes d'indépendance de nécessité pathologique (bien que non d'affection) et positivement en termes de capacité à agir sur la base de la raison. Bien que cela ne soit peut-être pas si évident, les deux textes travaillent aussi avec la même conception de liberté transcendante [...] Il ne semble pas possible, toutefois, de concilier si facilement les deux versions de la relation entre la pratique et la liberté transcendante. Dans la *Dialectique*, Kant affirme explicitement que « le concept pratique de liberté est fondé sur cette idée transcendante » et que « le déni de la liberté transcendante [...] doit impliquer l'élimination de toute liberté pratique » (A535/B562). En revanche, dans le *Canon*, il sépare explicitement ces deux conceptions [...] Il semble que Kant indique ici que la liberté pratique (certifiée empiriquement) resterait en place même s'il n'y avait pas de la liberté transcendante ».

⁷⁷ « Since it avoids both of these difficulties, the interpretation advanced by Lewis White Beck is far preferable. Beck denies that there is any contradiction between the Dialectic and the *Canon* because he denies that the latter affirms that practical freedom could stand if there were no transcendental freedom. According to his analysis, Kant is merely making the point that the speculative question of transcendental freedom is not of any relevance to the practical concerns of the *Canon* » (Allison, H. E. : *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 57). Traduction : « Etant donné qu'elle permet d'éviter ces deux difficultés, l'interprétation avancée par Lewis White Beck est de loin préférable. Beck nie qu'il y ait contradiction entre la *Dialectique* et le *Canon* parce qu'il nie que ce dernier affirme que la liberté pratique pourrait subsister aussi sans liberté transcendante. Selon son analyse, Kant veut simplement faire remarquer que la question spéculative de la liberté transcendante n'est d'aucune pertinence face aux questions pratiques du *Canon* ».

⁷⁸ The simplest and the most popular strategy for resolving this problem in the literature consists in an appeal to the patchwork theory. According to this interpretation, the Dialectic and the *Canon* do contradict on another since the former denies and the latter affirms that practical freedom is possible without transcendental freedom » (Allison, H. E. : *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 56-57). Traduction : « La stratégie la plus simple et populaire dans la littérature pour résoudre ce problème consiste à faire appel à la théorie du *Patchwork*. Selon cette interprétation, la *Dialectique* et le *Canon* se contredisent mutuellement dans le sens où le premier nie et le dernier affirme que la liberté pratique est possible sans la liberté transcendante ».

⁷⁹ Hypothèse qui est en réalité déjà démontrée par un passage de la Lettre à Marcus Herz : « Sans maintenant m'expliquer plus en détails sur tout la série des moments de la recherche poursuivie jusqu'à son but final, je peux dire que je suis parvenu à mes fins en ce qui concerne l'essentiel de mon projet et qu'à présent je suis à même de présenter une critique de la raison pure comprenant l'exposé de la nature de la connaissance théorique aussi bien que pratique, pour autant qu'elle est simplement *intellectuelle*, dont j'achèverai la première partie, qui contient les sources de la *métaphysique*, sa *méthode* et ses limites d'abord, et ensuite les principes purs de la moralité. » (Kant I. : *Lettre à Marcus Herz*, en Philonenko, A. : *L'œuvre de Kant*, Vrin, 1969, p. 100).

lignes suivantes de ce chapitre on veut continuer, d'une certaine façon, cette opération d'*historialisation du système kantien* comme d'un système qui *a pris forme dans le temps* ; et on veut chercher à montrer les raisons (ou au moins *certaines* raisons) qui, à notre avis, ont poussé Kant à abandonner une certaine notion de liberté pratique. A savoir, on ne veut pas seulement montrer que Kant, après la *KrV*, a changé radicalement sa notion de liberté, et que ce changement l'a obligé à réécrire une deuxième critique, qui en 1781 n'était pas envisagée. On veut aussi chercher à proposer de possibles réponses sur le *pourquoi* de ce changement. *Pourquoi Kant a-t-il changé sa notion de liberté au cours des années suivant la première édition de la KrV ?* Si l'on suit ce critère herméneutique, on peut donc envisager la possibilité que l'incohérence entre *Canon* et *Antinomie* sur la question de la relation entre liberté transcendantale et pratique ne soit pas le signe d'un *Patchwork*, d'un simple *collage de textes* composés à différents moments, mais d'un *Work in progress*, d'une méditation sur la liberté qui se développe et change radicalement au fur et à mesure qu'elle se trouve pour ainsi dire confrontée avec tout l'édifice de la théorie de la connaissance kantienne, *et en particulier avec la liaison indissoluble entre temporalité et causalité*, liaison fondée dans la *deuxième analogie de l'expérience* et réaffirmée dans l'antithèse de la *Troisième Antinomie*. Selon cette perspective, *la question pertinente n'est plus celle qui est relative à la concordance des deux passages de la KrV (du Canon et de la Troisième Antinomie), mais de la compatibilité d'une certaine notion de la liberté pratique, formulée dans le Canon pour ainsi dire « à l'abri » de possibles conflictualités avec le reste de l'argumentation de la KrV, avec au moins trois points critiques du texte en question : a) avec la notion de liberté transcendantale qui se dessine dans l'antinomie, b) avec la notion de causalité développée dans la deuxième analogie de l'expérience et c) avec la notion de temporalité développée dans l'esthétique transcendantale.* C'est cette *dissonance* entre un élément du système et le reste de l'édifice qui, à notre avis, constitue pour ainsi dire le *germe* de l'évolution de la notion de liberté pratique, qui aboutira, dans la *KpV*, d'un côté à la critique de la notion du *Canon* comme d'une liberté de *l'automate spirituel*, de l'autre à la *reformulation* de la liberté pratique, aussi bien *positive que négative*, en termes substantiellement différents de ceux préfigurés dans la *KrV*. *La dissonance en question, comme on le montrera, est relative à la question de la temporalité de la liberté pratique et de l'hors-temporalité de la liberté transcendantale. Pour cette raison, elle est décisive dans ce contexte.* On va donc analyser avant tout l'article de Guérout sur le *Canon*, et ensuite vérifier pour ainsi dire sa *plateforme herméneutique*, à savoir l'idée du système kantien comme un *Work in Progress*, avec d'autres parties de la *KrV* et enfin avec le texte clé de l'éthique kantienne mature : la *KpV*.

C'est une opinion parfois reçue que la *Critique de la raison pure*, tout en ne donnant pas à la philosophie morale kantienne la forme qu'elle revêtra plus tard, ouvre déjà la voie royale qui conduit naturellement à la *Critique de la raison pratique*. Bref, il a semblé qu'avant même de mettre le point final à la première, Kant pensait déjà à la seconde. Mais une réflexion plus attentive et l'examen des textes ne corroborent pas toujours cette opinion. Spécialement la partie la plus ancienne de la *Critique de la raison pure*, la *Méthodologie*, impose le sentiment que la première *Critique*, originellement, en excluait une seconde, car elle avait une portée universelle, étant critique de toute raison, tant théorique que pratique.⁸⁰

Ce passage initial de l'article de Guérout indique déjà dans sa complétude le *critère herméneutique* de son interprétation du *Canon*, et plus en général du système kantien. *En 1781, Kant n'avait pas encore la totalité de son système en tête, et en particulier le projet d'une deuxième critique.* Ce critère permet à Guérout de ne pas devoir montrer une possible concordance entre la notion de liberté du *Canon* et les notions successives de liberté formulées dans la *GMS* en *KpV* : au contraire, il veut montrer les *différences* entre les deux notions, différences qui d'une certaine façon s'expliquent par son critère herméneutique et en même temps le renforcent.

⁸⁰ Guérout, M. : *La philosophie morale de Kant au stade de la Critique de la raison pure* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 15.

On peut utiliser la classification heideggerienne des *trois types de liberté*, classification qui reste légitime indépendamment de la façon selon laquelle ces trois libertés ont été pensées dans la *KrV* et dans la *KpV*, pour voir ces différences :

- La liberté pratique au sens négatif, comme indépendance des mobiles de la sensibilité, est affirmée d'emblée dans le *Canon* comme un *fait dont l'expérience est le témoin*, un fait empirique. Cette expérience est la capacité du sens interne de former des représentations qui sont d'une certaine façon indépendantes soit des impulsions sensibles soit de la présence des objets face à nous (on verra ensuite comment ces deux aspects sont liés de façon décisive). On pourrait dire que cette qualité est la capacité de l'homme d'imaginer un futur, ou encore de *prendre distance par rapport au présent et à la présence*.

La première différence, la plus immédiatement visible, c'est l'affirmation par le *Canon* de la liberté pratique comme fait empirique [...] on appellera pratique tout ce qui est possible par la liberté, et liberté toute volonté capable de se déterminer, indépendamment des impulsions sensibles, par des mobiles qui ne sont représentés que par la raison. Or, une telle liberté est démontrable par l'expérience. Celle-ci me révèle en effet que ma volonté peut exister à l'impulsion déterminée par ce qui affecte immédiatement mes sens, grâce à la représentation (due à l'intervention de la raison) ce qui est utile ou nuisible et au moyen de réflexions rationnelles sur ce qui est désirable pour nous.⁸¹

- La liberté transcendante, comme on l'a vu précédemment, est presque exclue de l'argumentation du *Canon*. Ici, Guérout ne s'intéresse pas à l'interprétation de cette exclusion face au passage de *l'Antinomie*, (qui au contraire fonde la liberté pratique sur la liberté transcendante) comme une incohérence diachronique ou d'une autre façon. Il se limite à *noter le fait : dans le Canon, liberté transcendante et liberté pratique (négative) ne se touchent pas. Elles restent dans une relation d'indifférence*. Ce qui reste, c'est que, sur *ce point*, le *Canon* se distingue aussi bien face à la doctrine pratique mature (dans lequel la liberté transcendante est définie comme *ratio essendi* de la loi morale), que face au passage de *l'Antinomie* déjà plusieurs fois cité.

Le fait de la liberté pratique ne révèle d'aucune façon, pratiquement, la réalité de la liberté transcendante et ne se fonde pas en elle. Le problème de la liberté transcendante laisse complètement indifférent la philosophie pratique, et ce n'est pas tranché par elle. En effet, ce que j'appelle ma liberté pratique est un certain mode de détermination de ma volonté. L'expérience me fait constater qu'à côté des impulsions sensibles, la raison constitue elle aussi une des « causes naturelles » de la détermination de mon vouloir. Dans ces conditions, la liberté pratique n'enveloppe pas nécessairement la liberté transcendante.⁸²

- La liberté pratique au sens positif développée dans le *Canon* n'est pas du tout liée à la notion d'autonomie, qui à ce stade de la pensée kantienne est une notion de liberté qui n'a pas encore été

⁸¹ Guérout, M. : *La philosophie morale de Kant au stade de la Critique de la raison pure* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 18.

⁸² Guérout, M. : *La philosophie morale de Kant au stade de la Critique de la raison pure* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 20. Dans la suite du passage Guérout souligne très justement comment, dans le *Canon*, Kant définit la causalité par liberté encore comme une causalité intérieure à la nature. En fait, la liberté pratique est comprise par Kant comme une *force naturelle*, et qui n'a donc rien à voir avec le domaine de l'intelligible. Elle s'oppose à la nécessité naturelle comme cause finale à la cause efficiente, et comme la force du futur à la force du passé ; mais elle reste à l'intérieur, aussi bien de la nature, que (en conséquence) de la temporalité ce qui, encore une fois, marque la différence avec *l'Antinomie*. « Si la raison me détermine comme cause naturelle, en quoi pourrait-elle m'élever au-dessus de la nature, jusqu'en ce monde où régnerait la liberté intelligible ? il semble que, restant à l'intérieur de la nature, j'y aperçoive par expérience deux sortes de lois, les lois naturelles, qui concernent ce qui arrive, selon lesquelles l'être est mu automatiquement par les impulsions sensibles, et les lois dites de liberté, qui concernent ce qui doit arriver, et où la raison intervient sous forme de concepts, de fins et de raisonnements. Mais raison et impulsion, constatées comme ces « causes naturelles », sont des éléments intérieurs à la « nature » » (Guérout, M. : *La philosophie morale de Kant au stade de la Critique de la raison pure* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 20). Cette notion de devoir comme futur face au présent, comme ce qui n'est pas encore arrivé, est la notion par laquelle Hegel lit la morale kantienne, et c'est aussi la raison par laquelle Hegel se méprend face à la dimension déontologique de l'éthique kantienne, qui apparaît clairement à partir au moins de *GMS*.

développée. Ici se trouve le point sur lequel l'article de Guérout rompt avec l'interprétation *synchronique* de Heidegger. Ce que la liberté pratique vise positivement n'est pas l'autonomie de la volonté, mais le monde intelligible, le royaume des fins.

En conséquence, le principe de possibilité de la moralité est, non pas la liberté transcendante, mais le Souverain Bien origine et le commandement moral vise, non l'accomplissement en nous de l'autonomie de la volonté,... par le choix d'une maxime d'autonomie, mais le Souverain Bien dérivé dont il n'est rien d'autre que la prescription. Sans doute, cela seul est prescrit qui constitue la condition inconditionnée de ce Souverain Bien, à savoir la moralité, et non directement ce qui en lui n'est que le conditionnée, à savoir le bonheur [...] L'action morale n'est donc pas en l'espèce l'action sous l'idée de liberté, action par laquelle l'être raisonnable réalise ici-bas l'autonomie de sa volonté, mais l'action sous l'Idée du Souverain Bien, comme action par laquelle l'être raisonnable concourt à la relaxation de celui-ci.⁸³

Ce point souligné par Guérout est décisif. Dans la configuration du *Canon*, c'est la même visée du *monde intelligible* qui, d'une certaine façon, fonde la moralité. Pour utiliser une terminologie courante en ce domaine, c'est la dimension *téléologique* (bien que dans une modalité *espérancielle*, et pas *projectuelle*) qui est la dimension fondatrice de la moralité, et pas la dimension *déontologique*⁸⁴. Le *Canon* développe une éthique qui se fonde sur la dimension de l'espérance : la liberté négative est en ce sens condition nécessaire mais pas suffisante à la mise en place de l'éthique. C'est seulement par la visée (bien que seulement espérée) d'un monde futur que la moralité trouve place dans le présent : *on pourrait dire que dans cette perspective le futur est ce qui permet au présent de se libérer des chaînes du passé* (à savoir, des chaînes de la causalité, du principe de raison suffisante, qui est pratiquement, pour ainsi dire, *représenté* par les impulsions sensibles). On souligne cet aspect parce que l'on veut montrer comment ce processus *demeure à l'intérieur de la temporalité*. En ce sens, pourrait se comprendre aussi l'affirmation de Kant, justement soulignée par Guérout (voir [Note 82](#)), de la liberté pratique comme *force de la nature*, en tant que *causalité finale* qui se place à côté du principe de raison. Si cette interprétation est correcte, on pourrait affirmer que Hegel, dans son interprétation de l'*Antinomie* cosmologique donnée dans le §84 *Propédeutique Philosophique*, dans laquelle il donne une lecture de la thèse, comme cause finale opposée à la cause efficiente, et donc finalement comme force naturelle qui peut entrer en relation avec l'autre par la catégorie de *Wechselwirkung*⁸⁵, lit en fait l'*Antinomie* à la lumière d'une dimension espérancielle de la liberté qui est en réalité propre au *Canon*, et qui, dans l'*Antinomie*, occupe un rôle seulement secondaire, comme liberté pratique qui doit en tout cas être fondée sur la liberté transcendante de la *KrV*. Ce que Hegel manque totalement c'est la

⁸³ Guérout, M. : *La philosophie morale de Kant au stade de la Critique de la raison pure* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 26-27.

⁸⁴ Le terme *déontologie* est habituellement utilisé dans le domaine éthique en opposition à *conséquentialisme* ; il est donc clair que l'éthique kantienne, et spécifiquement l'*Analytique* de la *KpV*, est *déontologique*, dans le sens où elle met hors-jeu toute considération sur les conséquences d'une action. Le devoir s'impose immédiatement comme forme de l'action, et non pas en vue d'une finalité. On préfère utiliser ce terme plutôt que d'autres car il suggère déjà une distinction, et presque une opposition, avec l'*ontologique*, le *téléologique* et finalement l'*onto-théologique*, qui est la dimension forte de la *dialectique* kantienne de la *KpV*.

⁸⁵ « La véritable solution de cette *Antinomie* réside dans l'action et la réaction réciproques, qui permettent que la cause qui passe dans l'effet exerce à son tour sur lui une réaction causale, en sorte que la première cause devient, à l'inverse, effet, c'est-à-dire réalité posée. Cette action et cette réaction réciproques impliquent, en même temps, qu'aucun des deux moments de la causalité ne soit pour lui-même une réalité absolue, mais que seul soit, en lui-même et pour lui-même, une réalité absolue ce cercle, clos en lui-même, de la totalité » (Hegel, G.W.F., *Propédeutique philosophique*, traduction M Gandillac, Les Editions de Minuit, 1963, p. 128 [W IV, p. 189]). La relevance de la *Propédeutique* comme sorte de « première trace conceptuelle » de la *Science de la Logique* est bien soulignée par Guérout : « Bien que paraissant seulement en 1812 sous le nom de *Science de la Logique* [...] la *Logique*, comme le note Rosenkranz, était déjà achevée dès 1808. On en a la preuve dans les cahiers rédigés par Hegel de 1808 à 1811 [...] publiés sous le titre de *Philosophische Propädeutik*. On y remarque une dizaine de pages consacrées à la discussion des antinomies. Mais c'est surtout dans la *Science de la Logique* (1812) et dans le petit traité sur l'*Attitude de la pensée à l'égard de l'objectivité* [...] que le jugement de Hegel s'exprime dans tout sa force » (Guérout, M. : *Le jugement de Hegel sur l'Anthétique de la raison pure*, in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 133-134). En fait, comme le note bien Stanguennec (Stanguennec, A. : *Hegel critique de Kant*, PUF, 1985, p. 161), cette *solution* de la Troisième Antinomie kantienne par la notion de *Wechselwirkung* n'apparaît que dans la *Propédeutique*, dont l'importance en ce contexte en résulte donc accrue.

nature extra-temporelle de la liberté transcendantale, qui débouchera sur la dimension *déontologique* de la liberté pratique propre de *l'Analytique* de la *KpV*⁸⁶, mais qui, d'une certaine façon, est déjà *requise* par la *Troisième Antinomie*. On verra tout cela par la suite. Pour le moment, on se contentera de conclure ceci : le *Canon* de la *KrV* expose une conception de la raison pratique qui se fonde fondamentalement sur la dimension téléologique, bien que, dans une version espérancielle et pas projectuelle⁸⁷, sur la capacité de la raison de se soustraire à l'empire des instincts (liberté négative) et par là, de poser des fins autonomes (liberté positive) : cette capacité à poser des fins autonomes, qui se réalise à travers la faculté représentative, n'est *pas encore et pas du tout* la notion d'autonomie qui est à l'œuvre au moins à partir de la *GMS*.

Si l'on revient maintenant au passage de l'*Antinomie*, il faut constater (avec Heidegger) qu'il y a un changement. La liberté pratique ne peut pas être indifférente à la liberté transcendantale, mais elle doit *s'appuyer sur* elle, être *fondée par* elle. Nous allons poursuivre cette investigation, mais dans ce cas, à la différence d'Allison, on ne veut pas se poser la question de la *raison de cette incohérence* avec le *Canon* (*Patchwork* ou compatibilisme), mais celle de la *raison de cette exigence de fondation*, et de ses *effets* sur la notion de liberté pratique.

La première question est expliquée immédiatement : l'antithèse de l'antinomie ne laisse aucun espace pour une causalité temporelle différente de celle naturelle. Le temps, pour ainsi dire, *a une seule direction*, et le futur ne peut jamais déterminer le passé. C'est l'affirmation fondamentale de l'antithèse. Si l'on veut réserver une place à la liberté, elle ne peut pas être dans le temps, mais *en dehors du temps*. La *Troisième Antinomie* affirme que la causalité par liberté est incompatible avec celle par nécessité : que le *sollen* est incommensurable avec le *müssen*⁸⁸. Ici, Kant prend ses distances par rapport au *Canon*, où l'on affirmait que les deux causalités étaient les deux forces de la nature. Pour que cette incommensurabilité soit maintenue, la liberté doit se trouver une place *en dehors des phénomènes, et donc en dehors du temps*. C'est pour cette raison que la liberté transcendantale doit fonder celle pratique : que sans une fondation nouménale, toute expérience de la liberté serait une illusion. Ce point a été déjà exposé précédemment.

Plus importants sont les *effets* que cette fondation du pratique par le transcendantal a sur le pratique même. Si dans le *Canon* le pratique se trouvait investi de la dimension téléologique, comme dimension d'espérance d'un monde futur, la fondation du pratique par le transcendantal a comme effet la conception de la moralité selon la modalité *déontologique*. Ce qui implique, entre autres, que le devoir n'est plus ce qui doit être *dans un futur, en vue d'un futur*, mais ce qui *doit être tout court*. En fait, l'exclusion de la liberté du domaine de la temporalité porte avec soi une transformation radicale de la notion de devoir. Comme on le verra, c'est cette dimension que Hegel manque complètement dans sa lecture de l'éthique kantienne (tout comme il manque la dimension de l'extra-temporalité dans sa lecture de l'*antinomie*). Le *déontologique* propre à l'impératif catégorique exclut d'emblée toute considération temporelle de la définition du devoir, précisément parce que la volonté pour être indépendante de toute considération empirique, doit se fonder sur une liberté *extra-temporelle*, la liberté transcendantale. *Ceci est l'acquis de la Troisième Antinomie*. La question *quand* est une

⁸⁶ En fait, on pourrait affirmer que Hegel, sans le vouloir, lit l'*Antinomie* de façon correcte, dans le sens où il exclut une dimension de la raison pratique qui dans la *KrV* n'est pas à l'œuvre. Mais ce qu'ici on veut montrer, c'est que dans la notion de liberté transcendantale il y a déjà en puissance la réfutation de la liberté pratique du *Canon*, même en restant à l'intérieur du texte de la *KrV*, et de sa définition en sens interne. En ce sens la *KpV* n'est pas seulement un changement de perspective, mais pour ainsi dire une réponse à un problème qui apparaît déjà dans la *KrV*. On verra tout cela dans les pages suivantes.

⁸⁷ Cette modalité espérancielle de la téléologie du *Canon* est comprise dans la formule de *se rendre digne du bonheur* : le bonheur, le Souverain Bien, est à la fois visé et mis hors perspective, *il reste dans l'horizon*, mais pour ainsi dire, *n'est pas mis au feu, il est une sorte de paysage qui se pose derrière le personnage en premier plan, qui est l'action morale*. Il n'est pas visé comme but de l'action, mais reste en tout cas à l'intérieur de l'horizon de l'action morale. Cette modalité sera reprise dans la *Dialectique* de la *KpV*. Mais elle sera pour ainsi dire *préparée* par l'*Analytique*, dont la perspective déontologique rompt cette fois radicalement avec toute téléologie, et permet de réintroduire l'objet de l'espérance sans risque de retomber dans une *téléologie faible*. En fait, ceci est le noyau de notre thèse, sans cette œuvre de rupture de l'*Analytique*, on risque de donner raison à Hegel, qui voit dans la modalité espérancielle du Souverain Bien un manque, plus qu'une rupture, un but qui fondamentalement reste tel, seulement jamais réalisé et réalisable. Voir aussi [Note 86](#).

⁸⁸ C'est cette incommensurabilité que Hegel n'a jamais centré dans sa lecture kantienne : la notion de *Wechselwirkung* présuppose exactement une compatibilité entre *sollen* (cause finale) et *müssen* (cause efficiente).

question qui, dans la dimension du devoir, perd son sens. *Le devoir-être n'est plus la position d'un futur par la raison, mais l'imposition de l'hors-temps à la raison.* Si l'on veut ici interpréter la discordance entre *Canon* et *Antinomie* comme le signe d'une évolution d'un *Work in Progress*, c'est parce que, selon notre opinion, *l'extra-temporalité de la liberté requise par l'antithèse de l'antinomie produit un changement radical de la notion de devoir, et par là de la notion de liberté pratique.* La capacité de poser des fins dans un futur ne peut plus être la modalité pour se soustraire à l'empire de la causalité naturelle. Ici l'on pense, et c'est ce qu'on veut montrer dans le prochain paragraphe, qu'à partir du moment où Kant veut fonder le pratique sur le transcendantal, il écrit pour ainsi dire *le premier paragraphe de la sentence de mort de la notion de liberté pratique négative comme fait de la faculté représentative, et donc du sens interne, comme expérience (illusoire) de l'indépendance des instincts grâce à la faculté représentative,* sentence dont le dernier paragraphe est constitué par le passage suivant de la *KpV* :

En effet, quand on parle de cette liberté, qui doit servir de fondement à toutes les lois morales et à l'imputation qui y est conforme, la question n'est pas du tout de savoir si la causalité déterminée suivant une loi de la nature est nécessaire d'après des principes déterminants qui résident *dans* le sujet ou *hors* de lui et, dans le premier cas, si elle l'est par l'instinct ou en vertu de principes déterminants pensés par la raison. Si ces représentations déterminantes ont [...] la cause de leur existence dans le temps, et à vrai dire dans *l'état antérieur* [...] ces déterminations ont beau être intérieures, elles ont beau avoir une causalité psychologique et non mécanique [...] elles ne sont pas moins soumises aux conditions nécessitantes du temps écoulé, lesquelles, par suite, au moment où le sujet doit agir, *ne sont plus en son pouvoir.* Ces déterminations peuvent donc s'accompagner d'une liberté psychologique [...] toujours est-il que c'est encore de nécessité naturelle qu'il s'agit, il s'ensuit qu'elles ne laissent subsister aucune *liberté transcendantale*, qu'on doit penser comme l'indépendance par rapport à tout élément empirique et, par conséquent, à la nature en général, que celle-ci soit considérée comme objet du sens interne, seulement dans le temps, ou encore comme objet des sens extérieurs, à la fois dans l'espace et dans le temps ; et, sans cette liberté [...] qui seule est pratique *a priori*, aucune loi morale, aucune imputation selon celle-ci ne sont possibles.⁸⁹

Ce passage dont l'importance est depuis toujours reconnue, mais dont les conséquences n'ont pas toujours été prises suffisamment en considération, est pris de *l'Examen critique de l'Analytique de la raison pure pratique* : comme le dit Brandt⁹⁰, cette partie de la *KpV* ne fait pas l'objet d'une grande littérature critique, bien que dans l'introduction Kant en souligne *l'importance stratégique.* Dans le dernier paragraphe du chapitre, elle sera l'un des lieux critiques où se montrera comment le changement de la notion de liberté pratique entraîne un changement radical de la structure du sujet pratique, face au sujet théorique. Changement qui est celui d'une finitude qui n'est plus pensable sur le modèle de la finitude théorique. D'un *je dois* qui ne peut pas être pensé sur le modèle du *je pense.* Ce changement se déroule déjà dans la *GMS*, mais plus spécifiquement dans *l'Analytique* de la *KpV*, dont l'élucidation constitue le chapitre final.

⁸⁹ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 135-136 [AK V, p.96-97].

⁹⁰ « In der Literatur zur Kantischen Moralphilosophie und zur *KpV* wird die „Kritische Beleuchtung“ kaum beachtet, so daß eine Auseinandersetzung mit vorliegenden Interpretationen entfällt » (Brandt, R. : *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe, O. (dir.) : *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002, p. 155). Traduction : « Dans la littérature sur la philosophie morale kantienne et sur la *KpV*, *l'Examen critique* est à peine pris en considération, de sorte que disparaît la possibilité d'un débat avec des interprétations existantes ».

6. La notion de liberté dans la *KpV* et la structure déontologique du sujet pratique

Reprenons la définition d' *arbitrium liberum*, notion de liberté pratique qui fonctionne aussi bien dans le *Canon*, que dans la *Troisième Antinomie* : quand Kant affirme dans l' *Antinomie* que la liberté transcendante doit fonder celle pratique, à savoir *le pouvoir de surmonter au moyen des représentations de ce qui est utile ou nuisible, même d'une manière plus éloignée, les impressions produites sur notre faculté sensible de désirer*⁹¹, il fait face à un grand problème ; parce que dans l' *Analytique*, il avait déjà affirmé qu'à la différence de l'espace⁹², le temps est fondement aussi bien des phénomènes externes que des phénomènes internes, dans la mesure où il est la forme du sens interne, *rapport des représentations dans notre état intérieur*. A savoir : c'est *l'entier domaine phénoménal qui est soumis à la forme temporelle* :

Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. En effet, il ne peut être une détermination des phénomènes externes : il n'appartient ni à la figure, ni à la position, etc. ; en revanche, il détermine le rapport des représentations dans notre état intérieur [...] Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général. L'espace, comme forme pure de toute intuition externe est limité comme condition *a priori* simplement aux phénomènes externes. Au contraire, comme toutes les représentations, qu'elles aient ou non pour objets des chose extérieures, appartiennent toujours, en elles-mêmes, en tant que déterminations de l'esprit, à l'état interne, et que cet état interne, soumis à la condition formelle de l'intuition interne, appartient ainsi au temps, le temps est une condition *a priori* de tout phénomène en général et, à dire vrai, la condition immédiate des phénomènes internes (de notre âme), et, par là même, la condition médiante de tous les phénomènes externes.⁹³

Suite à tout cela, la chaîne des représentations obéit à la même nécessité temporelle que la chaîne des causes naturelles. Même en admettant qu'elle nous libère des impulsions, elle reste en tout cas à l'intérieur du domaine de la nécessité naturelle, du domaine phénoménal. On le sait : le sens interne nous montre le *je phénoménal*, pas le *je en soi*. Et c'est seulement aux phénomènes que l'on peut appliquer les catégories, y compris celles de substance et de causalité. C'est pour cette même raison que le *je* pense de la raison pure est *désubstantialisé* dans le paralogisme, et qu'il devient une sorte de *fonction logique*. Il n'est pas une substance à laquelle on peut donner des prédications, comme celle de *libre*. Mais on voit là comment il devient maintenant difficile de fonder une liberté pratique sur la liberté transcendante. La liberté transcendante, en fait, est la possibilité de commencer par soi-même une série temporelle, et donc, d'une certaine façon, de se placer en dehors de cette même série temporelle, pour pouvoir la faire commencer. Cette possibilité de se placer en dehors de la série temporelle (et causale) ne peut pas se trouver dans la faculté représentative, en tant que la série des représentations internes obéit à la même nécessité que la série des représentations externes. Le moi phénoménal, à savoir le moi qui apparaît dans le sens interne, est soumis à la loi de causalité ; sa faculté représentative ne peut en aucun cas se faire garante de la liberté transcendante. Le point décisif, c'est que dans la *KrV*, ce qui est *hors-temps* est un *je sui generis*, un *je pense* qui doit accompagner les représentations, certainement pas un *je* agissant, capable de *produire ses représentations* comme une substance, pour ainsi dire, face à ses accidents ; ou moins encore comme une cause face à ses effets. *Mais si on reste à l'intérieur du texte de la KrV, le je pense, avec le concept symétrique du monde en soi, de mundus intelligibilis, est l'unique lieu de la raison pure qui se situe au dehors du temps*. S'il y a une possibilité de rompre la chaîne causale de la faculté représentative, cette possibilité ne peut pas résider dans le *je*. *Le je qui rentre en soi-même, et qui d'une certaine façon sort du temps*, en se posant face à la série temporelle de ses représentations

⁹¹ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 669 [AK III, p 521].

⁹² « L'espace est une représentation nécessaire, *a priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions externes.[...] Il est donc considéré comme la condition de possibilité des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende, et il est une représentation *a priori*, servant nécessairement de fondement aux phénomènes externes » (Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 91 [AK III, p.52-53]).

⁹³ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 100-101 [AK III, p.59-60].

comme face à un monde, paie cette sortie par l'impuissance : par ce geste de prise de distance, il s'enlève la possibilité d'agir, et reste seulement non pas l'acteur d'une liberté, mais le spectateur d'une nécessité. Il est un œil, pas une volonté. Le je pense, en fait, et ceci est le point décisif, n'est pas le producteur des représentations, mais ce qui les accompagne. Le je pense, en fait, ne produit rien : il légifère sur la nature, dans le sens où les perceptions deviennent représentations ; il catégorise⁹⁴. Et en tout cas cette catégorisation n'est pas une action proprement dite, ni un travail de transformation, dans le sens où elle ne doit vaincre aucune résistance.⁹⁵ Ce manque de résistance à la catégorisation fait de la relation du je pense face aux perceptions quelque chose de fondamentalement différent du je dois face aux inclinations. Dieter Henrich exprime parfaitement la thèse qu'exactement le caractère de résistance face aux impulsions, ce qui est le caractère basilaire de la liberté pratique, entraîne Kant à réaliser que la liberté du vouloir, bien que fondée sur la spontanéité transcendante, ne peut pas du tout se confondre avec la spontanéité du je pense:

Eben deshalb, weil im Denken eine Forderung der Verwirklichung und eine reale Entgegensetzung gegen Realität gar nicht gelegen ist, darf seine Spontaneität nicht mit der Freiheit *des Willens* verwechselt werden, >Neigungen einschränken und überwältigen zu können<. Die Folge dieser Selbstkritik Kants, die erst in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre zum Abschluß kam, ist die Erkenntnis, daß der Begriff einer reinen praktischen Vernunft auf keine Weise als Implikation der Spontaneität des theoretischen Bewußtseins aufgefaßt werden kann. Der Kantische Dualismus im Vernunftbegriff ist also das Ergebnis dessen, daß seine Versuche gescheitert sind, die einzig dazu dienen, ihn vermeidbar zu machen.⁹⁶

Si, d'une part, le je théorétique ne peut pas être le *garant* de la liberté pratique, d'autre part, le je agissant, capable, lui, d'action face au monde extérieur, capable de le déterminer par son action, en fait, n'est pas du tout déterminant face, pour ainsi dire, au *monde intérieur*, face au monde des représentations, mais au contraire il est déterminé par ces dernières : ce que le concept de liberté pratique de la *KrV* ne nie pas. Au contraire, c'est la possibilité d'être déterminé par des

⁹⁴ Voir aussi [Note 64](#).

⁹⁵ Sur ce point aussi réside une des méprises de la lecture hégélienne qui, comme on verra, considère la catégorisation et l'action pratique comme deux modalités de la même activité de *désensibilisation* du réel, qui est l'activité de la raison. Ce qu'Hegel ne voit pas, c'est que le sensible comme matière de l'objet du monde qui doit être transformé par l'action, ainsi que sur l'autre versant la sensibilité du je pratique sont tous deux en opposition à la raison, ils posent une *résistance*, tandis que la raison théorétique soumet le sensible aux formes spatiotemporelles, et successivement aux catégories, sans que celui-ci oppose résistance. En ce sens, la notion schopenhauerienne d'une *intuition intellectuelle* (pas au sens idéaliste), à savoir d'une intuition sensible qui catégorise immédiatement les données, sans l'intervention d'aucune activité proprement dite, est beaucoup plus *kantienne* que la notion de raison hégélienne. Voir aussi [Note 221](#).

⁹⁶ Henrich, D. : *Ethik der Autonomie in Selbstverhältnisse*, Reclam, 2001, p. 33. Traduction : « Précisément parce que dans la pensée ne se trouve pas du tout une exigence de réalisation et une opposition réelle contre la réalité, sa spontanéité ne peut pas être confondue avec la liberté *du vouloir*, liberté « de pouvoir limiter et maîtriser les inclinations ». La conséquence de cette auto-critique de Kant, qui s'est finalisée seulement dans la seconde moitié des années quatre-vingt, est la reconnaissance que la notion d'une raison pure pratique ne peut être en aucune façon comprise comme implication de la spontanéité de la conscience théorétique. Le dualisme kantien dans la notion de raison est donc le résultat de la faillite de ses tentatives dont l'unique objectif était de le rendre évitable ». Sur ce point s'exprime aussi Allison : « The key to his change of mind on the topic is contained in a *Reflexion* in which he distinguishes between "logical" and "transcendental freedom" (R 5442 18 : 183). Since logical freedom refers to acts of thought and transcendental freedom to agency, the effect of the distinction is to open up a gap between the spontaneity required for conceptual thinking (epistemic spontaneity) and that required for genuine agency (practical spontaneity). This, in turn, undermines the kind of argument advanced in the metaphysical lectures from the very possibility of the "I think" » (Allison, H. E. : *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 62-63). Traduction : « La clé de son changement d'avis sur le sujet est contenue dans une réflexion dans laquelle il établit une distinction entre « liberté logique » et « liberté transcendante » (R 5442 18 : 183). Puisque la liberté logique se réfère à des actes de pensée et la liberté transcendante à des actions, l'effet de la distinction est d'ouvrir un fossé entre la spontanéité nécessaire à la pensée conceptuelle (spontanéité épistémique) et celle nécessaire pour une véritable activité (spontanéité pratique) ». Le texte de la Réflexion cité est le suivant : « Logische Freyheit in ansehung alles, was Zufallige praedicate sind. Alle Zufälligkeit am object ist objective Freyheit (das Gegenteil zu denken) ; wenn der Gedanke zur That zureicht : auch subjective freyheit. transcendentale Freyheit ist die vollige Zufälligkeit der Handlungen Es ist ~~transcendentale~~ logische freyheit in Vernunft-handlungen, aber nicht transcendentale, nemlich objective) ». Traduction : « Liberté logique au regard de tout ce qui sont prédicats contingents. Toute contingence dans l'objet est liberté objective (le contraire du penser). Quand la pensée passe à l'acte, c'est aussi liberté subjective. La liberté transcendante est la complète contingence des actions. Dans les actes de raison, il y a liberté ~~transcendentale~~ logique, mais non transcendante, à savoir objective ». L'importance de cette réflexion réside, entre autres, dans le fait que Kant barre l'adjectif *transcendantal* quand il parle des actes de la raison, pour le corriger avec l'adjectif *logique*. La distinction était évidemment significative aux yeux de Kant.

représentations, et pas par des besoins immédiats, qui se montre comme le fait d'expérience de la liberté négative. Kant supposait, d'une certaine façon, que les représentations du sujet médiatisées par la raison étaient pour ainsi dire *en dehors de la nécessité*. Mais dans le *Paralogisme*, et comme on a vu en fait déjà dans l'esthétique, Kant semble montrer que, en relation à la catégorie du temps, les représentations sont, pour ainsi dire, *aussi naturelles que la nature*, et donc par là *aussi nécessaires que la chaîne de causes naturelles, indépendamment de leur origine sensible ou rationnelle*. L'existence de l'objet, sa présence, sa *Gegenständlichkeit*, n'est pas condition nécessaire à la nécessité de la connexion causale des représentations ; aussi les représentations purement intérieures sont soumises à la catégorie du temps, et, par là, elles constituent une chaîne nécessaire. Cela est le point réellement remarqué par le passage de l'élucidation ; et ceci est le problème qui commence à se manifester dans le moment où Kant perçoit l'exigence, d'une certaine façon, de relier la liberté pratique à l'*hors-temps* propre de la liberté transcendantale, à cette faculté de commencer une série temporelle. Faculté qui enfin, ne peut pas être rejointe par le recours à une faculté représentative, bien que guidée par la raison, parce qu'elle est aussi continue et nécessaire, comme *flux de conscience*, que la série des causes naturelles du monde extérieur.

Cette exigence de mettre en relation deux notions de liberté, la transcendantale et la pratique, comme le fondement et le fondé, on peut la comprendre naïvement comme une exigence de cohérence du système ; ici, comme on l'a vu, on préfère l'expliquer comme une conséquence de l'identification de la temporalité avec la causalité. *Que la liberté pratique doive se fonder sur la liberté transcendantale, que l'indépendance de ses inclinations doive se fonder sur une extra-temporalité, est la conséquence de l'unilatéralité de la notion de temps kantien face à la causalité. Tout temps, autant celui extérieur que celui intérieur, est causalement nécessaire*. Mais maintenant on peut voir plus clairement l'enjeu de la question : le temps n'épargne rien, ni le flux du monde, ni celui de la conscience. *L'exigence de fondation de la liberté pratique sur la liberté transcendantale est aussi l'impossibilité d'identifier cette même liberté pratique (négative) avec la faculté représentative*. Ceci est le problème auquel Kant fait face, à partir du passage de la *Troisième Antinomie*. C'est pour ainsi dire ce paradoxe qui, à notre avis, *déclenche le mécanisme de transformation de la notion de liberté pratique*, qui débouchera dans l'éthique mature de Kant. Mais il faut encore faire ici une précision.

Comme Brandt le fait très bien noter dans son analyse du texte kantien⁹⁷, la seconde *analogie de l'expérience*, tout comme la catégorie de *Wechselwirkung* se réfère au temps tel qu'il se déploie dans l'espace, donc à la série de phénomènes du sens externe. Le domaine d'action de la catégorie de causalité semble par là ne pas intéresser le flux du sens interne. On n'a pas ici la place d'analyser cette question, très intéressante en revanche: on accepte pour le moment, *sous bénéfice d'inventaire*, la thèse suivante : *le temps interne n'est pas immédiatement relié à la causalité naturelle* ; la série temporelle des représentations pourrait en ce sens ne pas exclure d'emblée la catégorie de la liberté. En ce sens, le fait que la représentation passée ne soit plus *en mon pouvoir* ne constitue *en soi* aucune objection à la possibilité d'une liberté fondée sur la faculté représentative ; il faut avant tout démontrer que cette représentation passée est la raison suffisante de la représentation successive. En d'autres termes, il faudrait faire pour le sens interne ce que Kant, dans la *KrV*, avait fait pour le sens externe, une sorte de *deuxième analogie de l'expérience interne* capable de relier la temporalité du sens interne à la causalité.

⁹⁷On reporte ici la conclusion de l'analyse de Brandt des textes kantien de la *KrV* relatifs à la différence entre sens interne et externe au regard de la relation entre temporalité et causalité « Nur für Veränderungen im Raum läßt sich die Zeitfolge mit Notwendigkeit gemäß der Zeitrichtung von Ursache und Wirkung sortieren, nicht aber für psychische Veränderungen, bei denen es keine Differenz zwischen subjektiver Wahrnehmung – und objektiver Ereignisfolge gibt. Es ist also in der *KrV* nicht bewiesen, daß die Ereignis – und Wahrnehmungsfolge des inneren Sinnes dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung unterliegt. Die bloße Zeitlichkeit reicht wenigstens zur Konstatierung der Determination nicht hin » (Brandt, R. : *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe, O. (dir.) : *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002, p. 163). Traduction : «La succession temporelle se laisse classer avec nécessité selon la direction temporelle de cause et effet seulement pour les changements dans l'espace, mais pas pour les changements psychiques, où il n'y a aucune différence entre perception subjective – et succession temporelle objective. Dans la *KrV*, il n'est donc pas prouvé que la succession d'événements et perceptions du sens interne soit soumise à la loi de la liaison de cause et effet. La seule temporalité ne suffit pas pour constater la détermination causale».

Kant ne fait pas une analogie de l'expérience interne. Toutefois, il se montre capable de relier, bien qu'indirectement, le sens interne à la causalité physique. Le rôle de la causalité dans le domaine pratique est occupé par les besoins, les instincts : ils sont *les forces qui constituent la chaîne causale du je pratique, cette chaîne causale qu'il faut rompre, et que Kant en 1781 pensait encore pouvoir rompre par la faculté représentative guidée par la raison*, par la possibilité de poser des fins, par la possibilité d'imaginer un futur. Désormais quelque chose a changé : les représentations internes dans l'élucidation sont décrites comme esclaves de la nécessité, exactement comme le bateau de la seconde analogie. *Le flux de conscience, pour ainsi dire, est un flux qui a une consistance d'effectivité, un flux qui est aussi une force.* Qu'est-ce qui a changé ?

J'entends par matière de la faculté de désirer, un objet dont la réalité est désirée. Lorsque le désir de cet objet précède la règle pratique et se trouve être la condition requise pour s'en faire un principe, je dis (*en premier lieu*) que ce principe est alors toujours empirique. Car le principe déterminant de l'« arbitre » est alors la représentation d'un objet et le rapport de cette représentation au sujet, par laquelle la faculté de désirer est déterminée à la réalisation de l'objet. Or, un tel rapport au sujet se nomme le *plaisir* pris à la réalité de l'objet.⁹⁸

Ici Kant découvre ses cartes. Ce n'est pas la représentation *tout court* qui obéit à la nécessité naturelle, mais la représentation *d'objets*, dans le sens où elle relie la représentation à un désir. *L'objectivité⁹⁹ de la représentation et ce qui enlève à la représentation même sa neutralité face à la question de la liberté transcendantale.* Et, par là aussi de la liberté pratique. *La force qui constitue le flux de la conscience est l'amour de soi. La position d'objets dans la représentation nous extrait de la nécessité de la causalité du monde extérieur pour nous faire tomber dans la nécessité du monde intérieur, de l'amour de soi, de l'égoïsme.* La dichotomie, encore présente dans la *KrV* entre représentations sensibles (liées aux inclinations) et rationnelles (détachées des inclinations) est totalement annulée dans la *KpV*, comme le montre clairement le passage suivant :

Les représentations des objets peuvent être aussi diverses que l'on voudra, être des représentations de l'entendement et même de la raison, par opposition aux représentations des sens, le sentiment de plaisir cependant, grâce auquel seul elles constituent proprement le principe déterminant de la volonté (l'agrément, le plaisir que l'on attend, qui excite l'activité à produire l'objet), est toujours de la même espèce, non seulement en tant qu'il peut n'être connu en tout temps qu'empiriquement, mais aussi en tant qu'il affecte une seule et même force vitale, qui se manifeste dans la faculté de désirer, et que, sous ce rapport, il ne peut différer en rien de tout autre principe déterminant, si ce n'est par le degré.¹⁰⁰

Ici Kant découvre que la nécessité qu'il faut fuir dans l'éthique n'est pas la nécessité du monde *devant soi*, mais celle du monde *dans le soi*, du monde intérieur, non la force du flux temporel extérieur, mais celle du flux du temps interne¹⁰¹. Le temps intérieur n'est pas identifiable avec le temps naturel, toutefois il reste encore un temps régit par la catégorie de causalité, par la médiation des représentations qui relient les différents *maintenant* du temps interne à la force articulée dans les inclinations du sujet, du moi. C'est la causalité de la volonté, des instincts, de l'égoïsme. *Le temps*

⁹⁸ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 40 [AK V, p. 21].

⁹⁹ On utilise ici le couple de mots *objectal/objectivité* sans aucune référence préalable à son emploi dans le domaine psychanalytique. On a préféré cette solution au lieu du couple *objectif/objectivité*, parce qu'ici l'on veut opposer ces représentations non pas aux représentations *subjectives*, mais aux représentations de *non-objets*.

¹⁰⁰ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p., 42-43 [AK V, p.23]. Ce point est très bien souligné par Höffe : « Le désir et le plaisir ne se limitent pas ici au domaine sensible (manger, boire, vivre sa sexualité, se détendre). En font partie également les « joies spirituelles », à savoir les activités intellectuelles, créatrices ou sociales. C'est pourquoi la distinction importante dans l'éthique pré- kantienne et dans l'utilitarisme d'un J.S.Mill, à savoir la distinction entre les joies inférieures (des sens) et supérieures (de l'esprit) (§3, Scolie I) perd toute signification pour le fondement de l'éthique » (Höffe, O. : *Introduction à la philosophie morale de Kant* , Vrin, 1993, p. 128).

¹⁰¹ En fait, on pourrait analyser si les deux libertés face aux deux nécessités, celle pour ainsi dire des représentations externes et celle des représentations internes, correspondent aux notions de liberté négative et positive formulées par Isaiah Berlin dans son essai *On Liberty*. En tout cas, *les deux partitions ne sont pas superposables* : la *liberté pratique*, aussi bien négative que positive, envisagée par Kant dans la *KpV* correspond à la *liberté positive* de Berlin.

intérieur c'est le temps de l'amour de soi, donc le temps du moi. Ce temps est aussi une force, un flux effectif, exactement comme le fleuve de la Deuxième Analogie de l'expérience. Le geste du projeter, comme détermination de la volonté par des représentations d'objets qui ne sont pas présents, qu'il soit animé de rationalité ou d'espérance, n'est pas un geste libre. La chaîne de représentations d'objets, indépendamment de leur origine sensible ou rationnelle, n'est ni causalement ni moralement neutre. Elle est causalement nécessaire et moralement inacceptable parce qu'elle pose l'amour de soi comme détermination du vouloir.

En conséquence, on se trouve maintenant face à un problème encore plus grand. Le temps intérieur et le temps extérieur se sont montrés tous *deux* comme deux chaînes causales qui ne laissent pas de place à la liberté. L'unique espace resté est l'espace logique du *je pense*, spectateur immobile du flux intérieur, *spectateur de la nécessité. La liberté du je pense est la liberté de celui qui ne fait rien et qui ne désire rien.* Ce n'est pas cette liberté qui intéresse Kant. Kant veut une liberté pratique, *militante*, capable de vaincre ou mieux de *rompre* la chaîne temporelle des représentations objectales, parce que cette chaîne ne laisse aucun espace à la liberté ; et par là, et pour ainsi dire *comme par réflexe*, capable de rompre la chaîne causale des inclinations, parce que cette chaîne causale, et c'est ici un point décisif que l'on touche, est une *loi individuelle et pas collective*, c'est une loi qui génère discorde. L'amour de soi ne peut pas être le principe déterminant de la moralité, parce qu'il *ne garantit pas la concorde.*

Cependant, supposé que des êtres finis raisonnables pensent même relativement à ce qu'ils doivent considérer comme objets de leurs sentiments de plaisir ou de douleur [...] d'une manière entièrement identique, néanmoins le *principe de l'amour de soi* ne pourrait encore absolument pas être qualifié par eux de *loi pratique*, car cette unanimité même ne serait encore que contingente.¹⁰²

La loi de la nécessité à laquelle les représentations internes et objectales sont reliées, est une loi individuelle, qui *n'est pas universelle*. Le moi pratique n'est pas le lieu de l'universalité : *cette considération presque banale entraîne déjà avec soi tout le renversement de la structure égologique que Kant devra mettre en place de la KrV à la KpV.* Et entraîne déjà le développement, ou mieux la radicalisation de cette même structure dans *RGV*, et dans la notion de mal radical, comme *a priori individuel*¹⁰³, comme *a priori de chacun mais pas de tous*. Le processus de ce renversement et de cette radicalisation commence par le rôle presque opposé que joue la sensibilité, ou mieux la structure de la sensibilité, dans la *KrV* et la *KpV*. Ce renversement s'opère à deux niveaux :

- D'un côté, la sensibilité est le *lieu de la finitude* dans l'être humain, mais de façon opposée dans les deux critiques. Si dans la *KrV* elle est pour ainsi dire un *défaut*, dans la *KpV* elle est un *excès*. Si l'universalité théorique, pour ainsi dire, *a besoin de la sensibilité*, l'universalité pratique doit se libérer de celle-ci, doit *la mettre hors jeu*, doit faire *epochè* d'elle. Cette différence du rôle de la sensibilité constitue, à notre avis, un des aspects critiques de l'incommensurabilité de la finitude pratique face à celle théorique, *incommensurabilité que, à notre avis (et pas seulement au nôtre),*

¹⁰² Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 47 [AK V, p.26].

¹⁰³ Ici il faut préciser. Les inclinations, en étant sensibles, sont en réalité *a posteriori*, et non *a priori* ; et par là elles sont individuelles, pas universelles. Ce qui est *a priori*, et donc universel, c'est le fait que le sujet pratique depuis toujours, est pour ainsi dire, *incarné* dans cette nécessité naturelle, soumis aux inclinations, et donc qu'il met l'amour de soi devant l'amour de la loi. On voit que par là on lit, et on le fait consciemment, la *KpV* avec les yeux de la *RGV*. En fait, la *RGV* ne fait autre chose que penser la situation du je pratique comme *je pathologiquement affecté* comme une *situation non contingente*, comme une *facticité a priori*, en fait comme un *a priori pratique*. Ce qui, à notre avis, est déjà implicite dans le je pratique de la *KpV*, un je qui a *besoin du respect* pour suivre la loi morale. Le mal radical, comme *a priori immoral*, comme *a priori* du sujet pratique, c'est un *a priori de chacun mais pas de tous*, un *a priori de chacun* dans le sens distributif, non collectif : il reste un *a priori individuel* : *tous, on est égoïstes, mais chacun à sa façon* (le mal radical, à notre avis, en ce sens a un équivalent dans les phénomènes de la mort ; qui nous regarde *tous individuellement*). Le mérite de Schopenhauer est celui d'avoir donné un nom à cet *a priori sensible* : et ce nom c'est le *corps vivant*, qui justement est aussi toujours un *corps mourant*. Il est curieux qu'exactement celui qui a introduit la notion qui pouvait permettre de penser une loi individuelle, cette personne précisément l'a pensée de façon extra-individuelle, comme phénomène immédiat de la volonté. On verra tout cela dans le prochain chapitre.

Heidegger et Hegel ont *tous deux* méconnu dans leur lectures kantienne, sous d'autres aspects très différentes entre elles. En ce sens, il faut entendre l'affirmation de Kant selon laquelle dans le domaine pratique la critique de la raison n'est pas une critique de la raison *pure* pratique, parce qu'au contraire *sa pureté est ce qui est requis*. Kant, en ce point, est très clair :

Par conséquent, nous n'aurons pas à élaborer une critique de la raison *pure pratique*, mais seulement de la raison *pratique* en général. Car la raison pure, quand on a démontré qu'elle existe, n'a pas besoin de critique. C'est elle qui contient en elle-même la règle pour la critique de tout son usage. La critique de la raison pratique en général a donc pour tâche d'éloigner la raison conditionnée empiriquement de la prétention de vouloir constituer seule et exclusivement le principe déterminant de la volonté. L'usage de la raison pure, quand il est établi qu'elle existe, est seul immanent, en revanche, l'usage conditionné empiriquement, qui s'arroge le pouvoir exclusif, est transcendant, et il se manifeste par des exigences et des ordres qui dépassent tout à fait son domaine ; ce qui est précisément l'inverse de ce qui pouvait être dit de la raison pure dans son usage spéculatif.¹⁰⁴

- D'un autre côté, la fonction stratégique de la sensibilité est totalement renversée. *La structure de la sensibilité*, ou pour utiliser le mot correct, *l'a priori sensible* est ce qui, dans la *KrV*, fonde pour ainsi dire la possibilité d'un monde commun. Les formes de l'espace et du temps sont les deux pierres angulaires à partir desquelles on peut penser construire un monde théorique commun, universel. Dans la *KpV*, cette même structure sensible est ce qui pour ainsi dire *rompt le monde en une infinité de mondes*. Si l'amour de soi est une sorte *d'a priori de la sensibilité pratique*, dans le sens qu'il vaut avant et indépendamment de toute expérience, il est un *a priori* individuel, pas universel. *L'a priori sensible et pratique* n'est pas lié à l'universalité, mais au contraire y est indifférent¹⁰⁵. La construction d'un monde commun pratique ne peut pas se fonder sur la sensibilité, *ni même sur son côté a priori*, parce qu'il n'y a pas une *sensibilité pratique commune*. Chacun a ses inclinations, et chacun veut les satisfaire à sa manière. Kant exprime cette situation paradoxale dans le passage suivant, qui à notre avis est capital pour comprendre aussi bien l'esprit de l'éthique kantienne, que le renversement de plusieurs concepts, à commencer par celui de loi naturelle, qu'elle entraîne :

¹⁰⁴ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 34 [AK V, p.15-16]. Wood souligne parfaitement ce point crucial : *la critique de la raison pratique est une critique de la raison pratique empirique*. Dans ce passage Wood souligne aussi comment dans cette nouvelle perspective la base qui sera développée ensuite dans la notion de *mal radical*. « Kant then makes even more explicit than he did in the preface even more explicit than he did in the Preface the point that in the case of practical reason, it is not *pure* reason but *empirically conditioned* reason that requires critique. Kant makes it clear that the task of critique is always to be carried out by reason, according to standard supplied by *pure* reason. In the title of the first Critique, therefore, the genitive (the critique of pure reason) was simultaneously objective and subjective. It was a critique carried out *on* pure reason (with respect to its transcendent claims) *by* pure reason [...] In the second Critique, criticism is again carried out by pure reason [...] but this time on empirically conditioned reason, which exhibits a tendency to exceed its limits by claiming to be universally legislative. This tendency is called "self conceit" [...] In other word, we see that the tendency of human nature that the *Religion* was later to call "a radical propensity to evil" is the ground of our need to provide a critique of reason in its practical use" (Wood, A. : *Preface and Introduction*, in Höffe, O. (dir.) : *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002, p. 40-41). Traduction : « Kant donc rend encore plus explicite que ce qu'il a fait dans la *Préface* le point que, dans le cas de la raison pratique, ce n'est pas la raison pure mais la raison *empiriquement conditionnée* qui exige une critique. Kant, clarifie que la tâche de la critique est toujours à être effectuée par la raison, conformément à la norme fournie par la raison *pure*. Dans le titre de la première Critique, donc, le génitif (la critique *de* la raison pure) était simultanément objectif et subjectif. Il s'agissait d'une critique réalisée *sur* la raison pure (en ce qui concerne ses revendications transcendentes) *par* la raison pure [...] Dans la deuxième critique, la critique est à nouveau réalisée par la raison pure [...], mais cette fois-ci sur la raison empiriquement conditionnée, qui présente une tendance à dépasser ses limites en prétendant être universellement législative. Cette tendance est appelée « amour de soi » [...] En d'autres termes, nous voyons que la tendance de la nature humaine que *RGV* a plus tard appelé « une radicale propension au mal » est le motif de notre besoin de fournir une critique de la raison dans son usage pratique ».

¹⁰⁵ En ce sens, la doctrine du *mal radical* ne fera autre chose que de radicaliser cette considération de *l'a priori sensible*. Le passage de la *KpV* à *RGV* est le passage d'une loi individuelle qui est, pour ainsi dire, *indifférente* à la concorde, à l'universalité (comme le montre le passage cité), à une loi individuelle qui *s'oppose* à cette universalité. On peut dire que le désir de la *KpV* est une résistance passive à la moralité, tandis que le *mal radical* est une résistance active. C'est pour cette raison que dans la *KpV* la raison pratique doit s'opposer aux inclinations dans le sens de *ne pas tenir compte* de celles-ci, et non dans le sens de s'y opposer activement. Ce qu'exige, et que réalise la loi morale, cet *oubli de soi*, ou pour utiliser un mot cher aux phénoménologues, *l'époché* des inclinations ; ce qui ne signifie pas une opposition à ces inclinations mêmes. Ici aussi Hegel se trompe. Voir aussi [Note 103](#).

Il est donc étrange, alors que le désir du bonheur est universel et, par suite aussi, la *maxime* en vertu de laquelle chacun pose ce désir comme principe déterminant de sa volonté, qu'il ait pu venir à l'esprit d'hommes sensés d'en faire pour cette raison une *loi pratique* universelle. En effet, alors que d'ordinaire une loi universelle de la nature fait que tout concorde, en ce cas, si l'on voulait attribuer à la maxime la généralité d'une loi, il s'ensuivrait exactement le contraire même de l'accord, le pire des conflits et le complet anéantissement de la maxime elle-même et de sa fin. Car la volonté de tous n'a pas alors un seul et même objet, mais chacun a le sien (son propre bien-être).¹⁰⁶

La loi morale fondée sur la sensibilité (tout comme la connaissance fondée sur la seule raison, sur la *raison pure*) *génère la discorde. Ceci est le problème de Kant*. Kant veut l'universalité, aussi bien dans le domaine de la connaissance que dans le domaine pratique. Et il ne la veut pas comme un bien en soi, mais comme moyen pour garantir *la paix*. S'il y a un point dans lequel la *KrV* et la *KpV* se relie, c'est dans l'attitude, pour ainsi dire, *pacifiste* de leur écrits : comme la critique de la raison pure veut pacifier la métaphysique et *mettre ses adeptes d'accord dans leurs assertions*¹⁰⁷, la raison pratique veut mettre d'accord, pour ainsi dire, les différentes volontés individuelles de façon non contingente. Le pire ennemi n'est donc *ni le rationalisme ni l'empirisme*, mais le *dogmatisme*. En fait, dans la *KrV* on peut trouver deux versions du terme dogmatique. Une pour ainsi dire *légitime*, à savoir le procédé démonstratif de la raison. L'autre illégitime, à savoir la prétention de la raison de générer des connaissances par elle seule, sans une critique préalable de son pouvoir. On cite ici deux passages décisifs de la *KrV* :

La critique n'est pas opposée au *procédé dogmatique* de la raison dans sa connaissance pure comme science (car celle-ci doit toujours être dogmatique, c'est-à-dire strictement démonstrative à partir de principes *à priori* sûrs), mais au dogmatisme, c'est-à-dire à la présomption de progresser seulement avec une connaissance pure par concepts [...] Le dogmatisme est donc le procédé dogmatique de la raison pure *sans critique préalable de son propre pouvoir*.¹⁰⁸

La science dont la visée finale avec toute son armature est proprement dirigée vers la seule solution de ces problèmes est la *métaphysique*, et son procédé est au début *dogmatique*, c'est-à-dire que sans critique préalable du pouvoir ou du défaut de pouvoir de la raison pure pour une si grande entreprise, elle n'entreprend avec assurance l'exécution.¹⁰⁹

Le dogmatisme, on le voit, est un *usage illégitime de la raison*, un usage qui n'a pas encore passé l'examen critique, et donc un usage qui risque de devenir transcendant, de déborder le domaine légitime de son pouvoir. *Le dogmatisme, c'est l'occupation illégitime d'un territoire*. Et on voit comment, en ce sens, l'empirisme dans le domaine pratique est une sorte de *dogmatisme à l'envers*. On pourrait donc détacher une *troisième version* du dogmatisme chez Kant qui, pourrait-on dire, est comprise comme *l'usage illégitime d'une faculté* (la raison, dans le domaine théorique, la sensibilité dans le domaine pratique), et donc ce qui, comme le dit justement Wood, *appelle une critique* (voir [Note 104](#)). Cette version *ultra kantienne* du dogmatisme serait une notion *tirée du bon sens* (comme c'est souvent le cas chez Kant), *der gemeine Verstand* détesté par Hegel, à savoir comment le *refus d'accepter la confrontation avec l'altérité* (de là son illégitimité), de se mettre à *l'épreuve du monde*. Le dogmatique est celui qui, d'une certaine façon, est *clos sur soi-même*. *Le dogmatisme est le premier ennemi de l'intersubjectivité*. Mais le dogmatisme assume deux structures opposées : dans la raison

¹⁰⁶ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 49-50 [AK V, p.28]. Ce point est très bien souligné par Höffe : « Étant donné que la morale possède le caractère d'universalité, d'objectivité et de nécessité, mais que le bonheur comme satisfaction de son existence entière dépend de la constitution empirique du sujet, de ses inclinations, penchants et besoins, de ses intérêts, de ses désirs et de ses espoirs de même que des possibilités qu'offrent la nature et la société, bref, parce que le bonheur dépend de conditions individuelles, sociales et relatives à l'espèce, il ne peut servir de loi universelle ni, par conséquent, être le principe de détermination de la morale » (Höffe, O. : *Introduction à la philosophie morale de Kant*, Vrin, 1993, p. 129).

¹⁰⁷ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 44 [AK III, p.11].

¹⁰⁸ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 57 [AK III, p.21].

¹⁰⁹ Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 68 [AK III, p.31].

pure, le monde dont le dogmatisme ne veut pas faire l'épreuve est *le monde des objets* ; dans la raison pratique, c'est *le monde des personnes*¹¹⁰, qui s'ouvre au sujet (sans être en fait encore visé comme *monde*) grâce à la donation de la Loi. L'intersubjectivité théorique advient par la médiation d'un monde *présent*, qui existe, qui est *déjà là, le monde de la présence*, qui est le monde structuré par les formes de la sensibilité ; l'intersubjectivité pratique advient par la médiation d'une loi, qui en fait, c'est *la perte du monde présent (Analytique)*, qui se développe en un deuxième moment (*Dialectique*), dans la *visée d'un monde à venir, comme monde des personnes*¹¹¹. Maintenant on comprend le vrai sens de l'affirmation selon laquelle le dogmatisme dans le domaine pratique est la *prétention au pouvoir exclusif de la sensibilité*¹¹². Le dogmatisme, qui dans le domaine théorique est représenté par la prétention de fonder la connaissance sur la raison *pure*, dans le domaine pratique devient celle de fonder la morale sur la raison *impure*, sur une raison instrumentale qui devient moyen de l'amour de soi, comme raison calculante, capable de procurer les biens qui sont en fait déterminés par la sensibilité, par les inclinations. *La sensibilité pratique est une sensibilité close sur soi-même, et non l'ouverture sur un monde, comme dans la KrV : fonder la morale sur cette sensibilité, c'est être dogmatique.*

Le dogmatisme est donc *l'objet de la critique*, et ce qui doit être critiqué parce qu'il est la plus grave menace à la concorde. La notion de liberté pratique comme libération des inclinations n'a pas à faire en première instance avec une *manie rigoriste* de Kant, liée à son héritage piétiste : qui lit Kant de cette façon n'a compris ni le philosophe, ni l'homme Immanuel Kant¹¹³. Kant veut pour ainsi dire *mettre hors-jeu* la sensibilité, avec une sorte d'*epoché déontologique*, du processus de fondation de l'éthique, parce qu'elle ne constitue pas un critère sûr d'universalisation, et par là de *pacification*. Ceci est le problème commun entre la *KrV* et la *KpV*, et, *précisément pour cette raison*, le concept (qu'on a défini à tort rigoriste) de liberté pratique, comme liberté négative, comme mise hors-jeu des inclinations, *ne change pas entre les deux critiques*. Ce qui change après la *KrV* est la façon envisagée pour se libérer, pour ainsi dire, de ces *chaînes causales et individuelles*, pour se libérer des inclinations. La faculté représentative s'est montrée incapable d'émanciper le moi pratique. L'esthétique de la *KrV* l'avait déjà montré sur le plan transcendantal, dans le sens qu'il avait montré que la chaîne des représentations est temporelle, et donc l'hors-temporalité requise par la liberté transcendantale n'est pas possible par cette voie là. La *KpV* montre qu'elle est aussi incapable d'émanciper le moi sur le plan pratique, parce que les représentations objectales relient le sujet à l'amour de soi, aux inclinations, bien que médiatisées par la raison. La chaîne de représentations d'objets n'est pas seulement soumise à la temporalité, mais aussi aux inclinations, et donc à l'amour de soi : la chaîne de représentations qui se rapportent à la volonté se préfigure par là comme *une temporalité individuelle*. Le passage génial des *Âges du monde*, dans lequel Schelling affirme qu'il y a seulement des temps individuels¹¹⁴, ne fera autre chose que radicaliser la notion de temps pratique kantien, en faisant interagir ces deux assertions de la *KpV* : *les représentations sont dans le temps et*

¹¹⁰ L'opposition peut être définie aussi comme celle entre un *monde de moyens* (monde des objets) et *monde des fins* (monde des personnes).

¹¹¹ Cette différence dans la constitution de l'intersubjectivité est l'un des aspects de la méprise de Hegel qui, dans sa théorie de l'action, développée dans le chapitre Raison de la *PhdG*, montre exactement une constitution de l'intersubjectivité sur le modèle de celle théorique, à savoir par la médiation d'un monde existant, d'un monde présent. Voir sur ce point la [Note 198](#).

¹¹² Voir [Note 104](#).

¹¹³ Ce qui ne veut pas dire que le piétisme n'ait joué aucun rôle dans la formation morale de Kant, tout au contraire. Mais il faudrait voir avant tout si le piétisme peut s'identifier tout court avec une manie rigoriste ; j'aurai au moins quelques doutes. Et en deuxième et décisive instance, cet héritage piétiste est inséré dans la *KpV* dans un contexte qui est celui de l'exigence d'universalité de la loi morale. Pour le dire d'une autre façon, *si la sensibilité individuelle ne générerait pas de conflictualité, si la sensibilité n'était pas égoïque, le rigorisme n'aurait pas raison d'être à l'intérieur de ce contexte.*

¹¹⁴ « Aucune chose n'a un temps externe, toute chose n'a au contraire qu'un temps interne, propre à elle, qui lui est inné et inhérent. L'erreur du kantisme relativement au temps consiste en ceci qu'il ne connaît pas cette subjectivité *universelle* du temps, et lui accorde par conséquent une subjectivité restreinte qui en fait une simple forme de non représentations ». (Schelling, F. W. J. : *Les Âges du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 97 [WMS, p. 78]).

dépendent de l'amour de soi¹¹⁵. On verra tout cela dans le chapitre sur Schelling. Pour le moment, on se limite à affirmer ce qui suit, qui est à la fois une conclusion de cette première partie du chapitre, et une anticipation de la deuxième : *la liberté aussi bien pratique que transcendantale (qui, comme on l'a vu, ne peut pas être assimilée à la liberté logique du je pense) ne peut pas être rejointe par un mouvement de rentrée chez soi ; le temps interne est exposé au péril de la causalité exactement comme le temps externe. Le moi n'est pas à l'abri de la nécessité : c'est ici que Kant rompt entre KrV et KpV, et c'est ici que Hegel manque totalement la notion de liberté kantienne*, comme on verra dans la suite du chapitre. La moralité, exactement comme la connaissance, doit d'une certaine façon *faire l'épreuve de la transcendance*. Mais si le je théorique doit sortir *dans le temps commun* des perceptions pour y rencontrer le sensible, le je pratique doit sortir *du temps individuel* des inclinations pour le perdre, pour l'oublier, et pour y rencontrer l'intelligible. Le respect est un *schématisme à l'envers*, et la transcendance pratique est une sortie *hors du temps, pas dans le temps*. Tout acte moral est d'une certaine façon un *oubli du temps et un oubli de soi*. Et par là, c'est aussi une perte du monde (individuel). Cela constitue le moment spécifiquement *déontologique* de l'éthique kantienne, développé dans l'*Analytique*. Le moment onto-théologique sera sauvé dans la *Dialectique transcendantale*. *Mais il a besoin de celui-ci pour se pouvoir déployer*. La liaison espérancielle vers un monde intelligible et universel prend son sens seulement après l'abandon du monde sensible et individuel, abandon réalisé par le respect. Sans celui-ci, elle reste désir individuel jamais réalisé. Dans le domaine pratique kantien, *une Dialectique sans Analytique, c'est une Dialectique qui donne raison à Hegel. Entre le monologue du désir et le dialogue de l'espérance il y a le silence de la loi. L'acquisition du futur espéranciel opéré par la dialectique peut se déployer seulement après la perte du passé désirant opérée par l'analytique. La percée du sensible vers l'intelligible, dont parle Cassirer¹¹⁶, présuppose une percée de l'intelligible dans le sensible*. Confondre les deux plans, comme le fait Hegel, ou les rabattre à l'intérieur d'un même processus (comme le fait entre autres H. Cohen¹¹⁷), c'est manquer un aspect à notre avis décisif de l'éthique kantienne.

¹¹⁵ Pour éviter immédiatement une possible objection. Kant, en fait, *ne dit pas* qu'il y a des temps individuels, et ici on ne veut pas faire dire à Kant ce qu'il n'a pas dit. Mais il dit deux choses : il dit que la nécessité des inclinations est reliée au sens interne, par l'objectualité des représentations, qui déterminent la volonté. Et il dit que les représentations sont réglées par la catégorie du temps. Ici on voit comment la faculté représentative (ce qui, dans la *KrV* est l'imagination transcendantale) est ce qui relie la temporalité à l'individualité : *l'a priori* dont est informé le temps pratique n'est pas *l'a priori* commun de catégories, mais *l'a priori* individuel des inclinations. Pour le dire encore d'une autre façon : l'imagination pratique est une imagination qui n'est pas commune, mais individuelle. Le respect n'est pas une modalité de l'imagination transcendantale, mais une modalité de l'imagination pratique. Celle-ci ne vise pas à sortir dans le monde commun, mais à sortir du monde individuel. La transcendance pratique est une perte du monde.

¹¹⁶ « L'impératif catégorique doit être tel que la loi qui est posée ne vaille pas seulement pour les hommes, mais pour tous les êtres raisonnables en général. C'est ici qu'apparaît brusquement ce passage si remarquable à un autre ordre. Les barrières qui nous limitent à une sphère déterminée tombent brusquement. Le moral en tant que tel conduit au-delà du monde des phénomènes. Qu'il se produise en ce point une sorte de percée, c'est bien là le moment métaphysique décisif. Il s'agit du passage au *mundus intelligibilis* » (Cassirer, E. – Heidegger, M. : *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Beauschesne, 1972, p. 30-31).

¹¹⁷ «Nicht also, als ob der Begriff der Gemeinschaft sittlicher Wesen zu dem *a priori* des praktischen Vernunftgebrauchs, welche an sich nur Verbindlichkeit bedeutet, als „Sicherheit“ hinzukäme ; nicht in dieser Abfolge darf man sich das Verhältnis dieser beiden Begriffe denken; sondern das gesuchte *a priori* ist selbst als jene Gemeinschaft gefunden. Verbindlichkeit ist nur die psychologische Vorstellung unter welcher von dem zugleich mit subjektiven Triebfedern behafteten Menschen jene Gemeinschaft gedacht wird; jene Gesetzgebung Bestimmungsgrund wird. Aber der zutreffende Ausdruck jener allgemeinen Gesetzgebung ist: Gemeinschaft autonomer Zwecke. In dieser Gemeinschaft besteht der Inhalt des *a priori*, der Inhalt der ethischen Realität [...] Aus den Entwicklungen des analytischen Begriffs der Sittlichkeit, des praktischen *a priori*, des Sollens hat eine eigene Art systematischer Verbindung sich ergeben ; die Gemeinschaft autonomer Wesen als selbständiger Zwecke hat sich als Inhalt des Sittengesetzes herausgestellt. Dadurch war der Zusammenhang mit der Freiheitsidee dargetan und nachgewiesen; denn die Autonomie musste sogleich erklärt werden als Freiheit im positiven Verstande. In dem Begriffe der Autonomie hat somit die Freiheitsidee ihre regulative Bedeutung bereits erlangt » (¹¹⁷ Cohen, H.: *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, 1910, p. 198, 201). Traduction: «On ne peut donc pas penser la relation de ces deux concepts dans cette succession, comme si le concept de la communauté des êtres moraux s'ajoutait à *l'a priori* de l'usage pratique de la raison, qui en soi signifie seulement obligation, comme « intégration, comme « garantie » ; plutôt cet *a priori* qu'on cherchait a été trouvé comme cette communauté là. L'obligation c'est seulement la représentation psychologique sous laquelle cette communauté est pensée par l'homme, qui est affecté à la fois par les impulsions subjectives ; cette législation devient fondement déterminant. Mais l'expression pertinente de cette législation universelle est : la communauté de fins autonomes. Dans cette communauté consiste le contenu de *l'a priori*, le contenu de la réalité éthique [...] Par

S'il faut donc trouver un lieu capable de *donner hospitalité à la liberté*, ce lieu doit donc se trouver *hors-temps et hors de soi*. Ce qui semble impossible, en considérant que, hors de soi, il y a seulement le monde extérieur, le monde des phénomènes, le monde de l'antithèse de la *Troisième Antinomie*. *L'effort de l'éthique mature kantienne, c'est l'effort de trouver une place pour la liberté, capable de la soustraire en même temps à l'empire du temps et à l'empire du sujet (pratique, donc empirique)*. Cette *terre promise de la liberté* Kant la trouve dans la forme de la Loi morale :

Puisque la simple forme de la loi ne peut être représentée que par la raison, qu'elle n'est pas par suite un objet pour les sens et, en conséquence, ne fait pas non plus partie des phénomènes, la représentation de cette forme, comme principe déterminant de la volonté, est distincte de tous les principes déterminants des événements de la nature se produisant selon la loi de causalité, parce que, dans le cas de ces événements, les causes déterminantes doivent être elles-mêmes des phénomènes.¹¹⁸

A ce passage, on peut ajouter le passage presque parallèle de la *GMS*, dans lequel Kant identifie la liberté pratique non plus avec le *Willkür*, mais avec le *Wille* :

Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir *d'après la représentation* des lois, c'est-à-dire d'après les principes, en d'autres termes, qui ait une *volonté*. Puisque pour dériver les actions des lois, *la raison* est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique.¹¹⁹

Dans ces deux passages, se montre la sortie du problème dans lequel Kant s'est trouvé au moins à partir de 1781. Ce qui différencie l'homme de l'animal n'est plus la faculté représentative tout court, et la capacité (présumée) de se soustraire par elle aux inclinations, mais la capacité d'agir selon une certaine représentation particulière, différente de toutes les autres représentations : la représentation de la loi. *Le témoignage, la preuve de la possibilité de rompre la chaîne des représentations ne peut pas être trouvée dans une faculté du sujet, mais il faut la trouver dans une qualité d'une certaine représentation*. En fait, cette liberté, il faut la trouver *en première instance* non pas dans le sujet, mais dans l'objet, qui est en fait un *non-objet*. Si chaque représentation d'un objet rend pour ainsi dire la volonté esclave du désir, il faut chercher l'émancipation de la volonté dans la *représentation d'un non-objet*. Ces représentations en fait, comme le dit justement Cohen, ont quelque chose en plus (ou en moins) des représentations :

Aus diesem Gegensatz zur praktischen, das will sagen, der einer transzendentalen Begründung entbehrenden Freiheit erklärt sich nun auch der Unterschied, der zwischen den Ideen, als den objektiven Bestimmungsgründen der praktischen Vernunft, und Vorstellungen schlechthin gemacht wird. Die Beweggründe der Freiheit sollen mehr sein als blossе Vorstellungen, weil die Freiheit nicht eine bloss psychologische sein soll. Vorstellungen bleiben der Naturgesetzte unterworfen. Nennen wir die Bestimmbarkeit durch Gründe der Vernunft Freiheit, so unterscheiden wir dadurch jene objektiven Gründe von subjektiven Vorstellungen.¹²⁰

Le procédé donc sera maintenant celui de définir cette *représentation non objectale*, comme telle produite par la raison et pas par l'imagination, capable de garantir l'indépendance des inclinations,

l'évolution de la notion analytique de la moralité, de l'*a priori* pratique, du devoir, s'est produite une modalité particulière de connexion systématique ; la communauté des êtres autonomes comme fins indépendants s'est révélée comme le contenu de la loi morale. Par là, la connexion avec l'idée de liberté a été démontrée et justifiée, parce que l'autonomie a dû immédiatement être éclairée en tant que liberté en sens positif. Dans la notion d'Autonomie l'idée de liberté a par là déjà gagné sa signification régulatrice.»

¹¹⁸ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 51 [AK V, p.28-29].

¹¹⁹ Kant, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, 1993, p. 83 [AK IV, p. 412].

¹²⁰ Cohen, H.: *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, 1910, p. 211. Traduction : « A partir de cette opposition à la liberté pratique, à savoir à une liberté privée d'une fondation transcendantale, on explique ainsi la différence par excellence établie entre les *idées*, comme motifs déterminants de la raison pratique, et simples *représentations*. Les motivations de la liberté doivent être plus que simple représentations, parce que la liberté ne doit pas être une liberté simplement psychologique. Les représentations restent soumises à la loi naturelle. Si on appelle liberté la possibilité de se déterminer selon les causes de la raison, alors nous différencions de cette façon ces causes objectives des représentations subjectives. »

donc d'être une sorte de garante de la liberté de l'action. Le procédé kantien est un procédé presque cartésien. Il faut avant tout déterminer ce qui n'est pas loi, pour le mettre hors-jeu. Comme Höffe le fait justement noter, les premiers paragraphes de la *KpV* sont une sorte de *pars destruens* ; ils doivent indiquer ce que la loi ne peut pas être, à savoir, ils réalisent l'exclusion de la matière de toute loi pratique. Après seulement peut-elle approcher positivement la question de la détermination de la loi pratique.

La question de la structure fondamentale de la volonté morale, question ignorée la plupart du temps par l'éthique actuelle, est traitée en deux temps dans la *Critique de la raison pratique*. Kant comme par éliminer toutes les maximes provenant d'une volonté non morale et nous livre le principe universel des maximes non morales [...]. Il donne ensuite sa définition positive [...] à ce qui subsiste.¹²¹

La dernière phrase du passage est absolument correcte : la forme comme unique contenu de la loi n'est pas pour ainsi dire quelque chose qui était *recherché*, mais est *ce qui reste* après l'œuvre d'élimination. Le passage de Kant est très clair :

La matière d'un principe pratique est l'objet de la volonté. Cet objet est le principe déterminant de cette dernière ou il ne l'est pas. S'il en est le principe déterminant, la règle de la volonté est soumise à une condition empirique (à la relation de la représentation déterminante avec le sentiment de plaisir et de peine) et, par suite, elle n'est pas une loi pratique. Or, d'une loi, une fois qu'on en a éliminé toute matière, c'est-à-dire tout objet de la volonté (comme principe déterminant), il n'en reste rien d'autre que la simple forme d'une législation universelle.¹²²

Pour utiliser un terme husserlien, on pourrait presque appeler la forme de la loi un *résidu déontologique* : et d'autre part, la *pars destruens* est une vraie et propre *epochè*, dans le sens où, comme on l'a déjà vu, il faut admettre que le processus négatif, plus qu'une *élimination d'obstacles* est une *mise hors-jeu* de tout ce qui n'est pas du domaine de la pure raison. Il y a une radicalité cartésienne dans le procédé qui aboutit à l'énonciation de l'impératif catégorique, mais dans ce cas ce qui reste après l'élimination de la multiplicité n'est pas *l'identité du moi* (comme le veut Descartes, mais aussi, dans un autre contexte, Hegel), mais *l'identité de la loi* : ce qui n'est pas la même chose¹²³, comme on le verra tout de suite. La rupture face à la liberté pratique (négative) à l'œuvre dans la *KrV* est consommée. Le garant de la liberté pratique ne sera plus la conscience en nous d'une *faculté représentative*, mais la conscience en nous d'une *certaine représentation*. Ce procédé, en fait, prend la place de l'expérience empirique de la liberté négative du *Canon* et débouche sur la formulation de la loi morale, formulation qui exprime à la fois la liberté *négative et positive*. Il n'y a plus en fait détachement entre une liberté négative et positive, à savoir entre liberté (liberté des inclinations) et moralité (visée d'un monde moral) : *la représentation de la loi, mieux comme dira Kant, la conscience de la loi, est le fait de la raison dans lequel moralité et liberté sont pensées dans un même geste.*

On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison, parce qu'on ne peut la déduire, même par des sophismes, de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car celle-ci ne nous est pas donnée auparavant), et parce que au contraire elle s'impose à nous par elle-même, comme proposition synthétique *a priori* qui n'est fondée sur aucune intuition soit pure, soit empirique ; elle serait toutefois analytique, si l'on présupposait la liberté de la volonté ; mais il faudrait, pour ce faire, comme il s'agit d'un concept positif, une intuition intellectuelle, intuition qui n'est pas du tout licite d'admettre ici [...]. C'est en effet dans l'indépendance à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré) et pourtant, en même temps, dans la détermination de l'« arbitre » par la simple forme législatrice universelle, dont une maxime doit être capable, que consiste l'unique principe de la

¹²¹ Höffe, O. : *Introduction à la philosophie morale de Kant*, Vrin, 1993, p. 128.

¹²² Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 48 [AK V, p.27].

¹²³ En fait, pour Hegel, c'est la même chose : la loi, comme vide catégorie, est le même moi=moi. On verra tout cela dans le paragraphe sur la raison législatrice de la *PhdG*. Voir [Paragraphe C4](#) et en particulier la [Note209](#).

moralité. Or, cette *indépendance* est la liberté au sens *négatif*, alors que *cette législation propre* de la raison pure et comme telle pratique est la liberté au sens *positif*.¹²⁴

La liberté pratique n'est donc plus l'expérience d'une faculté représentative qui devrait nous libérer des inclinations (liberté pratique négative), ni la visée d'un monde moral (liberté pratique positive), mais la propriété d'une représentation, dont on a conscience, la représentation de la loi, qui se montre comme vidée de tout contenu objectal: c'est la configuration de la représentation qui est garante à la fois de son indépendance de la sensibilité (liberté pratique négative), et de sa provenance de la seule raison, donc de son autonomie, de sa moralité (liberté pratique positive, dans sa nouvelle configuration). En plus, la conscience de cette *représentation de la raison* est le fait qui, pourrait-t-on dire, confère le *statut de réalité* à la liberté transcendante, qui dans la *Troisième Antinomie* restait encore une notion *seulement possible*. *Ce n'est plus la liberté transcendante qui se montre comme condition nécessaire de la possibilité d'une liberté pratique ; mais plutôt la liberté pratique qui se montre comme condition suffisante de la réalité de la liberté transcendante.*¹²⁵ Ceci est le renversement décisif opéré dans la *KpV* par la notion de *fait de la raison*. *Le fait de la raison se*

¹²⁴ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 54-55, 57 [AK V, p.31, 33].

¹²⁵ Comme on le sait, beaucoup de commentateurs ont lu l'introduction de la notion du *fait de la raison*, comme la *confession* kantienne de l'impossibilité de fonder la loi sur la liberté, ou encore de fonder la liberté pratique sur celle transcendante, comme le voulait la *Troisième Antinomie* : on prend ici la formulation de P. Guyer. « Kant's attempt to prove that we have freedom of the will and then to derive our obligation under the categorical imperative clearly violates the most fundamental rule of his own epistemology. Kant must quickly have realized this [...] he reverses the direction of his argument in the second *Critique* and argues precisely that because we cannot give any theoretical proof of the freedom of our will at all, we can only take our awareness of our obligation under the moral law *as a given* and infer the freedom of our will from that » (Guyer, P. : *Kant*, Routledge, 2006, p. 222). Traduction : « La tentative de Kant de prouver que nous avons la liberté de la volonté et ensuite d'en dériver notre obligation envers l'impératif catégorique viole clairement les règles les plus fondamentales de sa propre épistémologie. Kant doit avoir réalisé cela rapidement [...] dans la deuxième *Critique*, il inverse le sens de son argumentation et fait valoir que précisément parce que nous ne pouvons donner aucune preuve théorique de la liberté de notre volonté, nous ne pouvons que prendre notre conscience de notre obligation envers la loi morale comme une *donnée* et en déduire la liberté de notre volonté. » Dans la *KpV* s'opère donc le renversement : c'est le fait de la raison de la loi pratique qui fonde la liberté. Et le fait de la loi pratique est certainement la manifestation de la liberté pratique, et pas de la liberté transcendante. C'est le pratique qui fonde le transcendantal, au moins sur le plan épistémologique, de la *ratio cognoscendi*, et pas le contraire. Quelques pages avant Guyer montre justement comme ce renversement de l'argumentation face au passage de la *KrV* cité précédemment (où Kant affirme explicitement que la liberté transcendante fonde celle pratique) advient déjà dans la Préface de la 2^{ème} édition de la *KrV*, où on affirme déjà l'impossibilité de prouver la *réalité* de la liberté dans le transcendantal, dans le domaine pratique : « Since the existence of freedom of the will obviously cannot be proved empirically, because the empirical realm is essentially deterministic, nor can it be proven *a priori* from theoretical concepts, apparently any proof of the reality of the freedom of the will must take place outside the theoretical realm altogether. This would seem to imply that the freedom of the will can be proven only from practical grounds, as a necessary presupposition of morality. This is the position that Kant adopts in the second edition of the *Critique of Pure Reason* (see B xxviii-xxxi), in the *Critique of Practical Reason* which grew out of his revisions for the second edition of the first *Critique*, and in all of his subsequent writings. » (Guyer, P. : *Kant*, Routledge, 2006, p. 218-219). Traduction : « Dès que l'existence de la liberté de la volonté ne peut évidemment pas être démontrée empiriquement, car le domaine empirique est essentiellement déterministe, pas plus qu'elle ne peut être prouvée *a priori*, par des concepts théorétiques, apparemment toute preuve de la réalité de la liberté de la volonté doit avoir lieu à l'extérieur de tout domaine théorétique. Cela semble impliquer que la liberté de la volonté peut être démontrée seulement par des raisons pratiques, comme un présupposé nécessaire de la moralité. Telle est la position que Kant adopte dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* (voir B xxviii-xxxi), dans la *Critique de la raison pratique*, qui s'est développée à partir de ses révisions pour la deuxième édition de la première *Critique*, et dans l'ensemble des ses écrits ultérieurs. ». En réalité, ces considérations n'épuisent pas la question : dans la *KpV* Kant affirme que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté qui en est la *ratio essendi*. En ce sens, le fait de la raison serait seulement premier dans l'ordre de la connaissance, donc sur le plan *épistémologique*, et une fondation de la liberté pratique (autonomie) par la liberté transcendante, sur le plan *ontologique*, serait encore justifiable, et c'est ici le point décisif. L'impasse épistémologique dans lequel Kant se trouve dans ces années, le pousse à bouger vers une notion de liberté pratique qui devait exclure toute compatibilité avec le déterminisme naturel. A savoir : *si la liberté transcendante, dont la possibilité avait été démontrée dans la Troisième Antinomie, devait maintenant recevoir le statut de réalité à partir d'une autre évidence, celle de la liberté pratique, il faut que cette liberté pratique soit telle qu'elle ne soit plus compatible avec tout déterminisme naturel, même avec des « causes efficientes plus élevées et plus éloignées »* (Voir [Note 75](#)). Cette nouvelle version de la liberté pratique, à savoir la notion d'autonomie, qui se montre positivement par le *fait de la raison*, est donc ce qui permet de *déduire la réalité* de la liberté transcendante ; mais cette version de la liberté pratique commence à fonctionner à partir de la *KpV* ; dans la *KrV*, cette notion n'est pas encore à l'œuvre, pas même dans la Préface de la 2^{ème} édition, qui ne touche pas la question de *quel type de liberté pratique* est nécessaire pour *donner réalité* à la liberté transcendante.

montre ainsi comme la réponse au problème posé dans la Troisième Antinomie, à savoir celui d'une liberté pratique fondée sur la liberté transcendante.

Par cette démarche Kant résout donc à la fois un problème *essentiel*, soit la question de savoir *ce qu'est* la liberté pratique, et un problème *existentiel*, à savoir la question de savoir *qu'il y a* une liberté pratique, et par conséquent une liberté transcendante (dont le contenu, soit la possibilité de commencer une série temporelle, n'a jamais été mis en discussion). Toutefois les deux moments restent distincts. En fait, la loi morale expose le *Was* de la liberté pratique, négative et positive, sa détermination, son contenu (qui est un *non-objet*). Par contre, le *Dass* de la liberté pratique (et transcendante) est *montré* par la notion du *fait de la raison* (à savoir l'affirmation *qu'il y a* une conscience de la loi morale), et *décrit* par le phénomène du respect. *Les deux dimensions de la liberté pratique, son essence et son existence, qui dans KrV étaient encore unies dans la notion de libre-arbitre (Willkür), comme faculté de mettre hors-jeu les désirs (Was), faculté dont on fait la directe expérience (Dass), ces deux dimensions sont maintenant séparées et, ce qui est décisif dans ce contexte, couvrent les deux attributs de la liberté qu'on a identifié au début du chapitre : hors-temps et hors-soi, attributs qui devaient pour ainsi dire protéger la liberté de l'empire du temps et des inclinations, qui est l'empire du temps individuel, du temps de la représentation objective :*

- L'analyse de la représentation de la loi nous montre *ce qu'est* la liberté pratique, aussi bien négativement (comme exclusive de toute représentation objective), que positivement (comme *résidu déontologique*, forme pure qui renvoie à la pure raison, et donc à la raison *autonome*). L'analyse du *résidu déontologique* montrera le *caractère essentiellement extra-temporel de la loi*, ce qui détache immédiatement l'éthique kantienne de toute éthique du projet¹²⁶ ; et qui, en même temps, institue une rupture entre le moment déontologique et le moment espéranciel de l'éthique kantienne, qui se développe dans la *Dialectique* de la *KpV*.
- L'analyse du fait de la raison montrera *l'existence de cette essence*, la *donation de la loi*¹²⁷, donation qui est un fait, mais n'est pas un fait empirique, dans le sens où il n'est pas la donation d'un objet. C'est la *donation de l'intelligible*. La description de cette donation se trouvera dans l'analyse du respect. L'analyse de cette donation montrera comment le moi qui se pose face à la loi ne se comporte pas de la même façon que son être posé face à un objet. La *Gegenständlichkeit* de la loi n'a rien à faire avec celle de l'objet. En fait, elle *se pose face* (steht gegen) *au sujet* sans être un *objet* (Gegenstand). Si le je théorétique est législateur des objets de l'expérience, le je pratique est légiféré par la loi, qui se pose devant lui. Ce moment se produit par un détachement des inclinations, un détachement du moi individuel, qui donne à la donation de la loi un *caractère*

¹²⁶ On se réfère ici à l'expression utilisée par Philonenko pour décrire la rupture produite par Fichte dans la lecture de l'éthique kantienne : « je ne dois pas penser la loi morale à partir d'un fait obscur, mais à partir de ma liberté : « *je suis effectivement libre*, est le premier article de foi qui nous ouvre le passage en un monde intelligible « [...] et le « phénomène de la liberté est le fait immédiat de la conscience, sans être jamais la conclusion d'une autre pensée » [...]. C'est parce que je suis libre que j'ai des devoirs, et ce n'est pas parce que j'ai des devoirs que je suis libre. De Kant à Fichte nous basculons d'une philosophie de l'*obéissance* vers une éthique du *projet* » (Philonenko, A. : *L'œuvre de Fichte*, Vrin, 1984, p. 55-56). On ne peut pas ici développer ce point, qui entraînerait une relecture de l'œuvre de Fichte. On veut seulement faire noter que, à notre avis, la façon par laquelle Fichte lit Kant n'est pas du tout sans conséquence dans la réception hégélienne de l'éthique kantienne. En fait, cette ligne constitue la première voie de l'idéalisme allemand identifiée par Vetö. Mais ici on veut parler de la (ou au moins d'une) seconde voie ; celle qui passe par Schopenhauer et Schelling. Et on voit par là comme la question des différents courants de l'idéalisme devient celle des différents courants du néo-kantisme, dont un certain idéalisme de matrice fichtéenne hégélienne n'est que l'un d'eux.

¹²⁷ On utilise ici l'expression de l'étude de Jacob Rogozinski. La légitimité de cette expression, et des conséquences qu'elle comporte, est au moins témoignée par le passage suivante de la *KpV* : « Cependant, pour éviter toute équivoque lorsqu'on considère cette loi comme *donnée*, il faut bien remarquer que ce n'est pas un fait empirique, mais uniquement le fait de la raison pure qui se proclame par là comme originairement législatrice (*sic volo, sic jubeo*) » (Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 55 [AK V, p. 31]). On voit que Kant, même en précisant le caractère non empirique de la donation de la loi, ne peut pas éviter d'utiliser ce terme : *il y a un élément de passivité dans le fait de la raison qu'on ne peut pas démentir*. La loi kantienne n'est pas *posée*, elle *s'impose* (voir [Note 124](#)). Sur cette différence ce sont les lectures fichtéennes et hégéliennes de l'éthique kantienne qui se révèlent au moins problématiques. On verra encore tout cela dans le paragraphe sur la *Raison législatrice et examinatrice des lois*.

éminemment extatique. La donation de la loi est une donation érotique : c'est la donation d'un vide qui réclame d'être rempli. En fait, si la loi se donne au moi, c'est aussi que le moi se donne à la loi par le respect, en sortant de lui-même. *La donation de la loi requiert presque par réflexe une sortie du moi, une extase du moi* vers le domaine de l'intelligible. Mais elle montre seulement la sortie, pas encore la visée finale : cela sera un problème distinct et successif.

Enfin, ces deux dimensions de la liberté pratique, *son essence et son existence, illustrent donc la liaison même entre liberté pratique et liberté transcendante.* Si la liberté, pour être telle, doit être *hors-temps*, comme déjà l'avait montré la *Troisième Antinomie*, la liberté pratique spécifique du sujet humain agissant, et c'est cela sa *spécificité pratique* qui, dans la *KrV*, n'était pas encore formulée, doit aussi être *hors-soi*¹²⁸, *extatique*, parce que l'expérience interne, la chaîne des représentations objectives du moi pratique sont à la fois une chaîne temporelle, ce qui va de soi, et causale, ce qui est déduit par la liaison entre représentations d'objets et inclinations. Les deux prochains paragraphes vont montrer comment Kant développe ces deux dimensions de loi morale dans la *KpV*.

7. La dimension extra-temporelle de la loi morale

L'hors-temporalité de la loi morale est vérifiable à plusieurs niveaux¹²⁹ :

- Un premier niveau immédiat se réfère au caractère formel au sens fort de la loi, c'est-à-dire à l'absence de matière de la loi morale, et qui pose donc la même loi morale en dehors du royaume des phénomènes. La loi morale est indépendante de *toute condition empirique, y compris le temps*. Cet aspect est celui qui lie directement la loi morale à la liberté transcendante, qui en fait, comme Kant l'a déjà dit, est sa *ratio essendi*:

Puisque la simple forme de la loi ne peut être représentée que par la raison, qu'elle n'est pas par suite un objet pour les sens et, en conséquence, ne fait pas non plus partie des phénomènes, la représentation de cette forme, comme principe déterminant de la volonté, est distincte de tous les principes déterminants des événements de la nature de produisant selon la loi de causalité, parce que, dans le cas de ces événements, les causes déterminantes doivent être elles-mêmes des phénomènes.¹³⁰

- Il y a un autre niveau, qui est plus spécifiquement pratique, et qui mérite d'être exposé plus amplement, parce qu'à notre avis il représente un des lieux principaux de la mécompréhension hégélienne de l'éthique kantienne. Dans le Scolie du §7 de la *KpV*, immédiatement après avoir

¹²⁸ On utilise cette expression au lieu de *hors sujet*, pour deux raisons : parce que la notion de sujet est plus lié au domaine théorique que pratique, elle *réclame* pour ainsi dire un objet, tandis que la notion de moi déjà suggère une dimension égologique du sujet, qui est la spécificité du sujet pratique kantien. En deuxième lieu, parce que dans la lecture hégélienne des passages kantien, il utilise l'expression fichtéenne *Moi=Moi* pour désigner l'activité universelle du sujet.

¹²⁹ Il y en a en fait un autre très général, qui est celui de l'opposition entre *mundus sensibilis* et *mundus intelligibilis*, qui répète d'une certaine façon la structure de l'*Antinomie*. « Le temps est dans une certaine mesure la notion clef de la philosophie théorique, de la doctrine des phénomènes et, comme tel, il se situe dans le monde des phénomènes. Par contre, le lieu propre de la liberté, cette notion centrale de la raison pratique, est le monde intelligible, celui des choses en soi, des noumènes » (Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, T I, p. 152). Cette opposition immédiate en réalité est d'une certaine façon limitative, bien que générale. Parce que le *mundus intelligibilis* est l'objet spécifique de la *Dialectique transcendante*, et non pas de l'*Analytique*. Le monde intelligible est l'objet de la volonté libre, et cet objet est le sujet d'investigation de la dialectique, sous la définition de *Souverain Bien*. Mais par contre l'*Analytique* ne vise pas du tout cet objet : elle est, pour ainsi dire, l'*abandon du monde sensible* qui doit précéder la *visée du monde intelligible*. Cette fracture est la fracture entre une perspective déontologique et une téléologique. Nous nous intéressons dans les prochains paragraphes à la première perspective, parce qu'à notre avis c'est le moment de l'éthique kantienne qui n'a pas été assimilé (parce qu'il n'était pas assimilable) par l'hégélianisme. Donc le *mundus intelligibilis* comme objet ne nous intéresse pas en première instance comme lieu de manifestation de la hors-temporalité et de réalisation de la liberté.

¹³⁰ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 51 [AK V, p. 28-29].

formulé l'impératif catégorique, la *loi fondamentale de la raison pure pratique*, on trouve un passage décisif pour comprendre la spécificité aussi bien de la *KpV* face à la *KrV*, que de l'*Analytique* de la *KpV* face à sa *Dialectique* :

La géométrie pure comporte comme propositions pratiques des postulats qui ne contiennent toutefois rien de plus que la supposition que l'on *peut* faire une chose, au cas où l'on exigerait qu'on la *doive* faire, et ce sont les seules propositions de la géométrie qui concernent une existence [...] Mais ici la règle dit que l'on doit absolument agir d'une certaine manière [...] En effet, la *raison pure, pratique en soi*, est ici immédiatement législatrice [...] Ce n'est [...] pas non plus un précepte d'après lequel doit avoir lieu une action par laquelle un effet désiré est possible [...] mais une règle qui détermine simplement la volonté *a priori*, relativement à la forme de ses maximes.¹³¹

Or, ce passage contient différents points décisifs pour toute l'éthique kantienne. Ici, on veut souligner une formule, qui est probablement la façon la plus rigoureuse de définir la *catégoricité* de l'impératif : « en effet, la *raison pure, pratique en soi*, est ici *immédiatement législatrice* ». Ce point est très important, parce qu'il définit une notion d'action, dans laquelle la *structure sujet-monde de la KrV ne peut plus fonctionner* (structure que, comme on le verra, Hegel n'a jamais discuté), et qui donc produit une rupture avec la liberté pratique du *Canon*, mais aussi avec la structure d'ensemble de la *KrV*. Ce point a été bien compris par H. Cohen :

Allerdings muss das Wollen, insofern es ein Hervorbringungs vorstellen ist, auf einen Gegenstand bezogen sein, welcher als der hervorzubringende vorgestellt wird: es muss also „freilich unleugbar“ alles Wollen seinen Gegenstand haben; aber zunächst handelt es sich nicht um diesen, sondern in erster Linie um den Willen selbst. Und während bei dem theoretischen *a priori* die Frage war, worin die Notwendigkeit des Erkennens, d.i. der Dinge bestehe, so ist hier die Frage, wozu die Notwendigkeit des Willens selbst gesetzt werden könne. Nicht um die in der Willensvorstellung als hervorzubringende gedachten Gegenstände dreht sich die Frage in ihrem Angelpunkte, noch um deren Gesetzlichkeit, um deren Realität; sondern darauf geht die Grundfrage: ob für den Willen selbst, ob für dieses praktische Vorstellen eine Gesetzmässigkeit bestimmbar werde; und ob diese Bestimmbarkeit nicht bedingt wird durch die Gegenstände, auf welche sich jenes Vorstellen freilich beziehen muss.¹³²

Affirmer que la raison est ici *immédiatement législatrice* c'est aussi affirmer une notion d'action qui est totalement différente de celle pour ainsi dire *instrumentale*, comme moyen pour rejoindre un but. L'action envisagée dans l'*Analytique n'est pas la production d'un effet, et pour cette même raison il n'y a pas besoin de postulats, qui, comme on verra dans la suite du chapitre, sont des propositions concernant la réalité des idées spéculatives* (voir [Note 175](#)). On pourrait dire que l'action morale de l'*Analytique* est, plus qu'une action, un *geste moral*. Sa réalité n'est pas dans son *effet*, mais dans son *déploiement*. A savoir : la raison ne légifère pas *par* la volonté ; *l'action n'est pas le médium entre la raison et l'objet de la raison*. La raison légifère au contraire *sur* la volonté. L'action n'est pas donc *déterminant d'un effet selon une loi*, mais *déterminée*

¹³¹ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 54 [AK V, p. 31].

¹³² Cohen, H.: *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, 1910, p. 164-165. Traduction : « Cependant le vouloir, dans la mesure où il est une représentation productive, doit se référer à un objet, qui est représenté comme celui à être produit: chaque vouloir doit donc « de façon simplement indéniable » avoir son objet ; mais ici il ne s'agit pas d'abord de cela, quant plutôt en première instance de la volonté même. Et tandis que pour l'*a priori* théorique la question était en quoi consiste la nécessité de la connaissance, à savoir des choses, ici la question est en quoi peut être posée la nécessité de la volonté même. Le point décisif de la question ne s'adresse pas à la représentation volitive comme objets pensés à être produits, non plus en leur légalité ou réalité ; au contraire la question fondamentale est si l'on peut déterminer une *légalité* pour cette représentation pratique, et si cette possibilité de détermination n'est pas conditionnée par ces objets, auxquels cette représentation doit cependant se référer ». Le passage suivant affirme que c'est exactement cette détermination immédiate de la volonté par la loi qui exclue la représentation d'objets du contenu de la loi : « In diesem methodischen Sinne der Gesetzmässigkeit der reinen Willens wird daher in erster Instanz die *Unabhängigkeit von den gewollten Gegenständen gefordert*. Die Reinheit des Willens ist es, welche diesen Gegensatz zu den Gegenständen fordert, als ob diese und sie allein den Bewegungsgrund des Willens enthalten müssten » (Cohen, H.: *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, 1910, p. 165). Traduction : « Dans ce sens méthodologique de la légalité de la volonté pure est donc requise en première instance *l'indépendance de l'objet voulu*. La pureté de la volonté, est ce qui exige cette opposition aux objets, comme si celle-ci et elle seulement devait inclure la cause de mouvement de la volonté ».

immédiatement par la loi. C'est ici la différence entre moment téléologique et déontologique ; c'est la différence qu'Hegel a toujours manquée dans sa lecture de Kant. C'est cette dimension déontologique de la *praxis* que Nancy exprime parfaitement, en la distinguant de la *poiesis*, de la production :

La *praxis* n'est pas d'abord pour Kant (qui relance à cet égard la tradition aristotélicienne) l'ordre des actions en tant qu'elles devraient être soumises à des évaluations et à des normes, elle est avant tout l'ordre de l'agir lui-même en tant qu'il s'impose comme ordre de la raison, et qu'il impose ainsi la *praxis*, c'est-à-dire l'action dont le résultat n'est pas distinct de l'agent (distinguée de- ou opposée à – la *poiesis* qui *produit* un résultat distinct).¹³³

Cette modalité déontologique de l'éthique kantienne exclut, avec les objets comme conséquence de la loi, aussi le temps comme dimension déterminant du devoir. Il y a une formule dans le passage cité précédemment, une formule qui est pour ainsi dire *la voix du sens commun* : « *Hier aber sagt die Regel : man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren* ». La traduction italienne de Mathieu « Qui per contro, la regola dice che ci si deve assolutamente comportare in un certo modo » donne très bien le sens de *quotidienneté* de cette formule. *Ici par contre, il faut se comporter d'une certaine façon*. C'est le même début de l'impératif catégorique : *Agis de telle sorte...* ; ici, la question *quand* simplement est mise hors-jeu, elle n'a pas de sens. C'est cela le sens de la *catégoricité* du commandement. Comme ici c'est un *Wie* (une forme de l'action) dont il est question, et pas un *Was* ou un *Dass* (l'essence ou l'existence d'un objet produit par l'action) le devoir n'a pas à être compris comme une tâche qu'il faut accomplir *pour un certain moment*, ou *jusqu'à un certain moment*. La question qu'il faut poser devant l'impératif catégorique n'est pas *quand* ? mais : *sinon maintenant, quand* ? Dans ce *sinon maintenant*, c'est un présent qui est entendu, mais pas comme *Gegenwart*, plutôt comme *Augenblick*. *C'est un présent qui rompt la chaîne temporelle, le présent qui génère la conversion, le présent qui est hors du temps*. Ce point est très bien souligné par Michèle Cohen-Halimi :

On assiste à l'évanouissement de tout contenu, de toute matière, c'est-à-dire de toute fin du vouloir. L'exclusion du passé (j'ai voulu) et du futur (je voudrai) participent du même effet, qui consiste à exorber l'acte même du vouloir : rien de ce qui a déterminé le passé de la volonté et rien de ce qu'elle pourrait projeter d'elle-même dans l'avenir n'interviennent plus dans l'instant même de l'acte du *volo moral*.¹³⁴

Le sens du devoir de l'Analytique n'est pas du tout ce qui n'est pas maintenant, et doit se passer dans le futur. Tout la critique hégélienne du mauvais infini, qui comme on le verra, est aussi une critique de la notion de *devoir être*, manque totalement cet aspect de l'éthique kantienne. *L'impératif catégorique n'est pas la position d'un futur face au présent, mais l'imposition d'une hors-temporalité face à la temporalité*.

¹³³ Nancy, J.-L. : *L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983, p., 19. Ce point, de façon différente, est aussi souligné par Rogozinski : « Nous comprenons maintenant comment déterminer l'indéterminable de la Loi : à l'épreuve de sa forme, qui nous offre beaucoup plus qu'une simple position d'existence et moins (ou autre chose) qu'une détermination d'essence, une *forme de donation*- ni un *Dass* ni un *Was*, mais un *Wie*. Si nous ne pouvons savoir *ce que* la Loi ordonne, au moins saurons-nous *comment* lui obéir, sous quelle forme notre volonté peut s'accorder librement à son impératif et cette *forme* du « *comment* » est l'unique détermination possible de la Loi » (Rogozinski, J. : *Le don de la Loi*, PUF, 1999, p. 131). Ce *Wie*, *tertium datur* entre *Was* et *Dass*, c'est exactement la modalité déontologique de l'éthique kantienne : la théorie des devoirs n'est pas une théorie des objets du devoir, *ni de leur essence ni leur existence*. En fait, *l'Analytique* de la *KpV* n'est pas une *théorie des objets*, et pour cette raison elle n'est pas une *ontologie*. Comme le montre justement Rogozinski, le formalisme kantien n'est pas du tout une détermination négative, mais une modalité. *Le résidu déontologique* n'est pas un contenu d'objet, mais il est tout de même quelque chose : c'est une façon d'agir.

¹³⁴ Cohen-Halimi, M. (dir.) : *Kant – La rationalité pratique*, PUF, 2003, p. 100.

- Le troisième niveau d'identification de l'hors-temporalité de la loi pratique est un niveau textuel, qui est lisible à la lumière du deuxième point qu'on vient d'exposer. La formule de l'impératif catégorique utilisée dans la *KpV* est la suivante :

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps *toujours* valoir comme principe d'une législation universelle.¹³⁵

Le mot *toujours* (*jederzeit*) que j'ai mis en italique n'est pas présent dans la même formule de la *GMS* : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »¹³⁶. Toutefois, le mot *toujours* est présent dans la troisième¹³⁷ et dans la cinquième¹³⁸ formule. De plus, quand Kant dans le *GMS* va réaffirmer la première formule, comme *formule universelle de l'impératif catégorique*¹³⁹, le mot *toujours* est encore absent. Ici donc il y a deux choses à noter : d'un côté comme on le sait, Kant considère la première formule comme étant décisive, et cela est confirmé par le fait que dans la *KpV* celle-ci est la formule utilisée. D'autre, part, dans la version de la *KpV*, il *emprunte* pour ainsi dire, des deux autres formulations le terme *toujours*. Dans ce changement, on peut voir à notre avis l'intention de souligner le caractère non empirique, inconditionné de l'impératif catégorique ; ou encore on peut l'interpréter comme une sorte de *lapsus*, et donc en faire une lecture presque *symptomale*¹⁴⁰. Ce qui reste c'est le fait textuel : ce *toujours* renforce la thèse qu'ici *la règle dit que l'on doit absolument agir d'une certaine manière. C'est un « toujours » qui accentue quelque chose qui est déjà présent dans l'impératif, sa catégoricité, qui est aussi son inconditionnalité. Ce toujours est donc à notre avis un toujours non temporel, qui excède le temps et qui, d'une certaine façon, le surplombe. L'impératif catégorique vaut « en tout temps » (jederzeit) : pas dans le sens de totalité du temps, dans le sens de la perpétuité ou pérennité, temporalité infinie, mais plutôt dans le sens de la duratio noumenon, éternité sans temps, éternité qui excède le temps. C'est un toujours qui excède la temporalité et qui coïncide avec le maintenant de l'*Augenblick*, de la conversion à la loi, percée de l'intemporel dans le temporel. Le toujours du commandement est la réponse à la question : « sinon maintenant, quand ? ».*

La Loi morale excède le temps, et c'est seulement par cette *excédence* qu'elle peut valoir *en tout temps* (*jederzeit*). C'est pour cette même raison qu'elle ne peut pas être *posée*. Elle *s'impose*, parce qu'elle excède notre imagination, qui est temporelle. On voit ici comment le *Was* de la loi (qui en fait est un *Wie* : *agis de telle façon*¹⁴¹) détermine son *Dass*, c'est-à-dire sa donation. Si *l'extra-temporalité* est un aspect décisif du contenu de la loi, elle l'est à notre avis encore plus sur le versant de sa donation. Parce qu'à notre avis c'est exactement ce valoir *toujours, hors du temps*, qui fait de la loi morale quelque chose d'insoutenable pour l'imagination, quelque chose de *sublime*. Et par là, quelque chose qui excède le sujet pratique. C'est de cela que l'on va s'occuper dans le prochain paragraphe.

¹³⁵ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 53 [AK V, p. 30], italique mien.

¹³⁶ Kant, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, 1993, p. 94 [AK IV, p. 421].

¹³⁷ « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (Kant, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, 1993, p. 105 [AK IV, p. 429]). Dans la classique classification de Patton (qui groupe première et deuxième, et quatrième et cinquième) cette formule est considérée comme la Formule II. Voir sur ce point Paton, H.J. : *The categorical imperative*, PENN, 1971, p. 129.

¹³⁸ « D'après cela tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins » (Kant, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, 1993, p. 118 [AK IV, p. 438]). Selon la classification de Paton cette formule est la III a.

¹³⁹ Kant, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, 1993, p. 116 [AK IV, p. 436].

¹⁴⁰ On utilise ici la notion althussérienne de façon *minimale*, comme lecture qui s'articule sur les *lapsus* du texte kantien (voir Althusser, L. *Du « Capital » à la philosophie de Marx*, en *Lire le Capital*, PUF Quadrige, 1996, p. 23) sans aucune référence à la question, bien plus complexe, de la *production de l'objet de connaissance*, qui est le point critique de cette même notion.

¹⁴¹ Voir [Note 133](#).

8. La dimension extatique de la loi morale

En prenant le risque d'une exposition trop *symétrique*, on veut aussi exposer *la dimension extatique* de la loi, dimension qui, en première instance, semble contredire la notion d'*autonomie*, en suivant trois niveaux : ces trois niveaux se développent à l'intérieur ce qu'on a défini comme le *schématisme* de la raison pratique¹⁴², à savoir le chapitre consacré au *respect*, comme mobile de la raison pratique. Ici, on décrit en fait comment la loi pratique *fonctionne, comment elle agit sur le moi* :

- Un *premier point*, immédiat celui-ci, est relatif à la description du sentiment du respect, comme un sentiment que l'on peut réserver aux personnes, et non aux choses.

Le *respect* ne s'adresse jamais qu'à des personnes, en aucun cas à des choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'*inclination*, et même de l'amour, quand ce sont des animaux [...] ou encore de la crainte, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais de *respect*.¹⁴³

Même si, Rogozinski le fait très bien remarquer, il ne faut pas confondre loi et autrui, en tant qu'autrui est *l'occasion* de la manifestation de la loi, sans qu'il puisse s'identifier avec la loi même¹⁴⁴, ce qui reste tout de même c'est que la loi se donne *par autrui*, et non *par des objets*. Si autrui est l'occasion de la manifestation de la Loi, cela semble avoir à faire avec le fait qu'il est l'occasion de la manifestation d'une altérité face au sujet qui n'est pas comparable avec celle de l'objet, du simple non-moi. L'altérité de l'autre, *hors-moi qui n'est pas non-moi, hors-sujet qui n'est pas objet, qui n'est pas opposition logique (ce qui n'est pas sujet, est par définition objet) au moi, mais incommensurabilité, donc opposition réelle*, cette altérité entre comme élément fondant le sentiment du respect. Le hors-moi de l'altérité dans laquelle la loi se donne est donc *hors-moi au sens fort*, pas seulement spatial¹⁴⁵ : il n'est pas assimilable par le moi, ne peut pas être supprimé (*aufgehoben*) par le moi, précisément car il est *incommensurable* au moi et donc *irreprésentable*¹⁴⁶. La loi ne se donne pas comme représentation objectale. Ce qu'elle donne, c'est un vide, une absence, pas une présence.

- *Un deuxième niveau* se réfère au caractère *universel* de la loi morale. Comme on l'a vu, l'absence de matière, ou indépendance de la sensibilité de la loi morale, n'est pas une exigence qui va de soi, mais est on peut dire la *condition nécessaire* pour garantir l'universalité de la loi. Le formel dans la loi n'est pas bon en soi, il est bon en tant *qu'absence de matière*, en tant qu'il met hors-jeu la sensibilité, qui, dans le domaine pratique, est individuelle. Or cette sensibilité individuelle est définie par Kant avec un terme précis : *amour de soi*.

¹⁴² « Appartenant à la fois à la sensibilité (en tant qu'il est sentiment) et à la raison pure (en tant qu'il est le pur sentiment de la Loi), le respect assure en effet la même fonction que le schématisme de l'imagination dans la déduction de la synthèse transcendantale théorique : il serait la solution enfin trouvée à l'énigme de la synthèse pratique. En ce qu'il s'impose « que je le veuille ou non », sur le mode, donc, d'une réceptivité pure, d'une passivité radicale, le sentiment du respect se donne à moi *comme un fait* et sa facticité ne fait qu'un avec le don de la Loi dans le *factum rationis*. » (Rogozinski, J. : *Le don de la Loi*, PUF, 1999, p. 202).

¹⁴³ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 111 [AK V, p.76].

¹⁴⁴ « Poser que la Loi *se présente* dans mon respect pour autrui ne signifie pas forcément qu'autrui me *donne* la Loi comme s'il n'était l'auteur. *L'Analytique du Sublime* désignera comme une illusion- une « subreption », là encore – ce geste consistant à substituer au « respect pour notre propre destination » le « respect pour l'objet » extérieur qui nous rend « pour ainsi dire intuitionnable (*anschaulich*) » cette destination. Peut-être cède-t-on à une subreption analogue en confondant le pur respect pour la Loi avec le respect pour l'autre qui n'en serait jamais que l'occasion ou l'exemple : confusion dangereuse où le respect (*Achtung*), qui est seulement un « devoir négatif », une limitation de mon vouloir, risque de se changer en « reverence » (*Hochachtung*) envers autrui, en une soumission servile où je n'assujettis à la « loi » de l'autre *comme si* c'était la Loi » (Rogozinski, J. : *Le don de la Loi*, PUF, 1999, p. 209).

¹⁴⁵ On devrait ajouter : pas seulement spatial, *mais aussi temporel*. L'altérité qui est propre d'autrui c'est précisément *le hors du temps*, et par là *l'autre du temps*. Seulement par cette césure il pourrait se montrer ensuite comme le *temps de l'autre*.

¹⁴⁶ Sur l'importance de cette notion kantienne d'incommensurabilité, face au système *métabolisant* hégélien voir [Note 4](#).

Or, la conscience qu'a un être raisonnable de l'agrément de la vie, conscience qui accompagne sans interruption toute son existence, c'est le *bonheur*, et le principe consistant à faire de ce bonheur le principe déterminant suprême de l' « arbitre », c'est le principe de l'amour de soi.¹⁴⁷

On voit donc que la loi, pour être universelle, s'oppose en fait à un soi qui aime soi-même, s'oppose à l'amour de soi qui est la loi individuelle. Et le sentiment de respect est exactement la description dynamique de cette opposition :

Ainsi le respect pour la loi n'est pas un mobile de la moralité, mais il est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile, dans la mesure où la raison pure pratique, en enlevant par son opposition à l'amour de soi toutes les prétentions de celui-ci, donne de l'autorité à la loi, qui dès lors a seule de l'influence. Or, il faut remarquer que, comme le respect est un effet produit sur le sentiment, par suite sur la sensibilité d'un être raisonnable, il présuppose cette sensibilité, par conséquent aussi la finitude de ces êtres auxquels la loi morale impose du respect.¹⁴⁸

Le passage final est d'une très grande importance. Il nous semble ici que Rogozinski, dans le passage qui va suivre, souligne un fait très important, en identifiant dans cette situation pathologique le fait originaire de l'éthique, un *archi fait de l'éthique*, un fait de la sensibilité qui précède le fait de la raison :

Le coup d'arrêt ou la limite que le respect impose à la volonté ne concerne donc qu'une volonté *déjà* mauvaise déjà détournée de la Loi. La décision mauvaise de la volonté, l'acte libre originaire qui l'écarte de la Loi, précéderait le don de la Loi comme respect en la rendant nécessaire, et ce ne serait plus le respect mais le mal qui constituerait le *factum* initial, le phénomène originaire de l'éthique.¹⁴⁹

Que ce fait soit le point de départ de l'éthique est démontré, entre autres, par le fait que, dans le Scolie du §1, elle est introduite immédiatement comme la situation qui peut générer le conflit entre l'individuel et l'universel, entre le subjectif et l'objectif. Cette situation est définie avec le terme de « volonté pathologiquement affectée ». Ici Rogozinski reprend la thèse d'Eric Weil¹⁵⁰, selon laquelle la sensibilité n'est pas mauvaise en soi, elle est éthiquement neutre. Et donc il interprète pour ainsi dire le terme *pathologique* au sens fort, pas seulement comme affection sensible (comme il l'est encore dans la *KpV*), mais comme corruption, comme maladie. En ce sens, pour reprendre le passage de Kant, le fait originaire de l'opposition à la loi n'est pas l'amour de soi, mais celui de faire de cet amour le principe déterminant des maximes, choix qui est d'une certaine façon rationnelle et non sensible. Rogozinski d'une certaine façon, dans la lecture de l'*archi-fait de l'éthique*, privilégie la position de la *RGV* face à celle de la *KpV*, ce qui est plus que justifiable. Mais en ce contexte, l'importance du passage réside dans le fait de souligner comment cette situation de clôture du moi, de pathos égologique, est le *point de départ structurel* de l'éthique kantienne, en tant qu'il constitue la structure même du sujet pratique : on pourrait dire, la *structure spécifique de la finitude pratique*.¹⁵¹

Indépendamment du fait que l'amour de soi soit un *fait de la sensibilité*, qui précède le fait de la raison, ou un *archi fait de la raison*, ce qui reste est que le soi de la *KpV* est *un soi qui est pathologie, et non pas activité*. Il est replié sur soi même, et en ce sens la loi morale se pose face à lui *comme un étranger*, comme quelque chose qui s'oppose au moi qui aime soi-même. La loi morale dans laquelle s'exprime l'autonomie de la raison n'est pas du tout immédiatement perçue par le moi comme *sa propre loi*. *L'autonomie de la raison se manifeste initialement comme une*

¹⁴⁷ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 41 [AK V, p. 22].

¹⁴⁸ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 110 [AK V, p. 76].

¹⁴⁹ Rogozinski, J. : *Le don de la Loi*, PUF, 1999, p. 206.

¹⁵⁰ « Le bien et le mal ne ressortissent pas à notre nature d'êtres finis, *besogneux*, non-autarques, mais s'y réfèrent comme à un donné, certes à dominer, mais qui n'a rien de mauvais (ni de moralement bon) en lui-même » (Weil, E. : *Problèmes kantien*s, Vrin, 1990).

¹⁵¹ Ceci est un autre aspect dans lequel les lectures *monolithiques* de la pensée kantienne trouvent des difficultés insurmontables.

hétéronomie. Parce que le moi, dès le départ, est *pathologiquement affecté* : pour se reconnaître dans la loi, il doit *se dépouiller* d'une certaine façon de son soi, de ce soi pathologiquement affecté. *Il doit se détacher de soi-même, comme de son fondement*. En fait, *le moi sensible est fondement du respect, mais pas sa cause : pour mieux spécifier, c'est la condition nécessaire, mais pas la condition suffisante*.

Le sentiment sensible, qui est le fondement de toutes nos inclinations, est bien sans doute la condition de cette sensation que nous nommons respect ; mais la cause qui le détermine réside dans la raison pure pratique, et, par conséquent, en raison de son origine, il ne faut pas dire de cette sensation qu'elle est produite *pathologiquement* mais *pratiquement*.¹⁵²

Dans ce passage extraordinaire, dans lequel la doctrine schellingienne de la distinction entre fondement et existence est déjà préfigurée, Kant montre la différence entre causalité naturelle et causalité par liberté. Dans la première, condition nécessaire et suffisante coïncident. Dans la deuxième, il y a une scission, qui fait que le fait originaire soit fondement, *condition nécessaire mais pas suffisante*, et le mouvement, pour ainsi dire, *est opéré par ailleurs*. Cette distinction réalise *le détachement entre causalité et temporalité* : ce qui vient d'abord, avant dans le temps, n'est pas ce qui détermine le moment successif. Ce qui est *déjà là*, en ce cas le sentiment sensible, est fondement de ce qui doit venir (le respect) mais il n'a pas en soi la possibilité de l'amener à l'existence. Mais ce fondement, dans le cas du respect, est exactement le moi pratique en tant que moi *dès toujours pathologiquement affecté*. Originairement, *la loi se place donc en dehors du soi*. L'analyse du respect montre exactement cette opposition de la loi à l'amour de soi comme *libération de la pathologie*, dépouillement du soi empirique. C'est pour cette raison que la loi *se donne*, avec toutes les spécifications du terme¹⁵³. L'hors-temps de la loi n'est pas immédiatement dans le moi, il doit se donner, il est soumis à un fait de donation. Mais cette donation n'est pas du tout comparable avec la donation des objets de la *KrV*. Le moi pratique s'ouvre non pas sur la temporalité du sensible, mais sur l'hors-temporalité de l'intelligible. Cette donation de l'universel intelligible, inassimilable avec la donation de l'individuel sensible de la *KrV*, et qui au contraire excède cette même représentation, justifie l'emploi de l'expression *fait de la raison*. Et c'est la description cette *donation excessive* qui constitue le *troisième niveau* de l'hors-soi de la loi morale.

- « Est *sublime* ce qui plaît immédiatement par la résistance qu'il oppose à l'intérêt des sens ». ¹⁵⁴Cette formule qui est prise de l'*Analytique du sublime*, envisage une relation immédiate entre ce sentiment et le sentiment du respect, capable d'enlever « par son opposition à l'amour de soi, toutes les prétentions de celui-ci ». En fait, cette relation immédiate est insuffisante : ce n'est pas l'opposition aux sens *tout court* qui est capable de générer le sentiment du sublime et le respect. L'horrible et le désagréable ne sont ni sublimes, ni dignes de respect. Il faut définir cette opposition de façon plus précise pour identifier une analogie entre sublime et respect de la loi, s'il y en a une. En fait, la notion de respect est introduite explicitement dans l'*Analytique du sublime* de *KU*, en particulier dans le §27. C'est dans l'argumentation développée dans ce paragraphe que l'on cherchera à identifier les éléments décisifs pour relier sublime et respect, et pour re-confirmer à la fois soit l'hors-soi de la loi, soit son extra-temporalité.

Le RESPECT est le sentiment de l'impuissance de notre faculté à atteindre une idée *qui pour nous-mêmes est une loi...loi[...]* Le sentiment du sublime est donc un sentiment de déplaisir suscité par l'inadéquation, dans l'évaluation esthétique de la grandeur, de l'imagination par rapport à l'évaluation par la raison ; mais il suscite également un plaisir provoqué par l'accord entre précisément ce jugement sur l'inadéquation de la faculté la plus haute de l'esprit et les idées de la raison, dans la mesure où

¹⁵² Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 110 [AK V, p. 75].

¹⁵³ Voir [Note 127](#).

¹⁵⁴ Kant, I. : *Critique de la faculté de juger*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1985, p. 211 [AK V, p. 267].

l'effort pour les atteindre est bien pour nous une loi [...] L'effort extrême de l'imagination pour présenter une unité à l'évaluation de la grandeur se refaire à quelque chose d'*absolument grand* ; par conséquent, considère l'absolument grand comme seule mesure suprême des grandeurs, c'est se référer également à la loi de la raison. Donc la perception interne de l'inadéquation de tout critère sensible par rapport à l'évaluation de la grandeur par la raison s'accorde aux lois de celle-ci et suscite un déplaisir qui provoque en nous le sentiment de notre destination suprasensible [...] et provoque donc du plaisir.¹⁵⁵

Cette description presque *phénoménologique* de l'ambiguïté du sentiment du sublime, on la trouve, presque identique, dans le sentiment du respect dans la *KpV* :

Le respect est *si peu* un sentiment de *plaisir* qu'on ne s'y abandonne qu'à contrecœur à l'égard d'un homme. On cherche à trouver quelque chose qui puisse en alléger le fardeau, quelque motif de blâme qui dédommage de l'humiliation causée par l'exemple qu'on a sous les yeux [...] Bien plus, la loi morale elle-même, malgré son *imposante majesté*, n'échappe pas aux efforts que nous faisons pour nous défendre du respect [...] mais, d'un autre côté, le respect est cependant *si peu* un sentiment de *peine* que, quand on s'est une fois débarrassé de la présomption, et que l'on a donné à ce sentiment une influence pratique, on ne peut plus se laisser d'admirer la majesté de la loi morale, et que l'âme croit même s'élever d'autant plus qu'elle voit cette sainte loi plus sublime au-dessus d'elle et de sa fragile nature.¹⁵⁶

Cette *opposition aux sens* serait donc plus précisément définie comme une *insuffisance* de la sensibilité à réaliser une tâche : dans le cas du sublime, l'insuffisance de l'imagination à saisir l'*absolument grand* ; dans le cas du respect, l'insuffisance de notre nature à *réaliser l'absolument bon* (ce qui n'est pas immédiatement le Bien Souverain). Mais il faut préciser encore mieux, et dans cette tentative on va s'appuyer sur les *Leçons sur l'Analytique du sublime* de J.-F. Lyotard. Lyotard est bien conscient que dans le §27 de la *Critique de la faculté de juger* se joue un moment décisif de l'analyse du sublime. Le passage auquel s'intéresse Lyotard est celui qui décrit *ce qui se passe* quand l'imagination a à faire avec l'*absolument grand* :

La compréhension de la pluralité dans l'unité, non de la pensée, mais de l'intuition, par conséquent dans l'unité de ce qui est appréhendé successivement en un instant, est une régression qui supprime à nouveau la condition temporelle dans la progression de l'imagination et rend manifeste la *simultanéité*. Donc (puisque la succession temporelle est une condition du sent interne et de l'intuition) la mesure est un mouvement subjectif de l'imagination par quoi elle fait violence au sens interne, violence qui, nécessairement, devient d'autant plus sensible qu'est plus grand le quantum compris par l'imagination dans une intuition.¹⁵⁷

Le point que Kant décrit est le suivant : l'imagination transcendantale travaille séquentiellement à partir d'une unité de mesure qui pour elle est comprise (*zusammengefasst*) dans une unité, dans un *Augenblick*. Ce processus sériel, pour ainsi dire, est le *processus de constitution du temps interne*. Quand cette unité de mesure devient trop grande, elle fait d'une certaine façon *collapser* le processus, et avec lui la temporalité. Mais, et c'est ici que l'interprétation de Lyotard devient décisive, ce collapsus met en péril, pour ainsi dire, aussi le *je qui accompagne la série des représentations*, le je pense de la déduction.

C'est ainsi que la saisie du successif « en un coup d'œil », que la raison demande à l'imagination dans le jugement sur le sublime, et qui doit « rendre intuitionnable la coexistence, le *Zugleichsein* » (où il faut entendre l'« être d'un coup », en un seul coup) de ce qui ne peut être donné que successivement, c'est ainsi qu'une telle saisie « fait violence » non seulement à la condition *a priori* de l'intuition de toute donnée qu'est la succession, mais à la condition éminente et unique qu'elle impose à « l'intuition

¹⁵⁵ Kant, I. : *Critique de la faculté de juger*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1985, p. 198-199 [AK V, p. 257-258].

¹⁵⁶ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 112 [AK V, p. 77-78].

¹⁵⁷ Kant, I. : *Critique de la faculté de juger*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1985, p. 200 [AK V, p. 258-259].

de nous-mêmes et de notre état »[...] Car sous le nom de « Je pense », le « sujet » n'est rien d'autre que la conscience de l'unité synthétique originaire à laquelle toutes les représentations sont, pour ainsi dire, imputées. A défaut de cette imputation, nommée « aperception », les représentations ne seraient pas celles d'un sujet». ¹⁵⁸

Or, ici il faut maintenant préciser deux choses :

- Si Kant, dans le passage de la *KpV* cité précédemment, parle de l'*imposante majesté* de la loi, d'une loi donc qui semble absolument grande, il le fait pour cette même raison qui est décrite dans l'*Analytique du sublime* : parce que la loi aussi, comme l'absolument grand du sublime, échappe à la faculté représentative ; le *fait de la raison* est le *fait de l'excédent*, elle excède les limites de nos représentations et, pour cette raison, elle *n'apparaît* pas au sens phénoménal du terme, comme le souligne parfaitement Nancy :

Le sentiment du sublime en général [...] est le sentiment de la limite de nos facultés. La loi excède absolument les limites ultimes de la représentation et de la mesure – et si elle doit être réglée, selon la deuxième formule de l'impératif catégorique, sur le *type* d'une loi universelle *de la nature*, ce n'est pas au sens d'une loi phénoménale, mais plutôt au sens où la loi du phénomène n'apparaît pas elle-même dans le phénomène. ¹⁵⁹

La chose intéressante, c'est que ici l'excédence phénoménale n'est pas provoquée par l'*excès* du contenu, mais par son *absence*. Mais l'effet est le même : l'absence de contenu est non-représentable exactement comme le contenu démesuré, en excès. La donation de l'absence du contenu se transforme dans la donation de l'excès. *Ce paradoxe n'est pas un simple jeu de mots*, et l'on peut s'en rendre compte précisément pour la question qui nous intéresse le plus, la temporalité : l'absence de temps implicite dans le commandement, absence de temps qui fait de toute question sur le *quand* du commandement une question mal posée, cette absence se transforme dans l'idée d'éternité, dans le *toujours* de l'impératif catégorique, un toujours qui déborde le temps même. *La « Zeitlosigkeit » de l'impératif catégorique se transforme presque immédiatement dans une « zeitlose Ewigkeit ».* *Agis de telle sorte que : si non maintenant, quand ? Toujours, en tout temps, en dehors du temps.* On voit donc ici que la loi, pour son absence de contenu, produit ce collapsus du sens interne que produit le sublime. Et c'est presque banal : parce que c'est exactement pour sa non-représentabilité qu'elle est garantie contre toute inclination : comme on l'a vu, *la liberté négative de la KpV est garantie, pour ainsi dire, par le billet de la loi morale, dont le filigrane doré est son absence de contenu.* La donation de la loi est, d'une certaine façon, la donation de l'irreprésentable.

- Si le je théorétique est mis en péril par le collapsus de la forme séquentielle des représentations, il faut le dire à plus forte raison pour le je pratique. Je pratique qui n'est pas une fonction logique qui *accompagne* les représentations, mais une force pratique qui est *pathologiquement affectée* par les représentations ; un je pratique qui ne peut pas se détacher, ni logiquement, de ce flux, qui est pour ainsi dire immergé et touché par ce même flux temporel des représentations, qui représentent le flux dynamique des inclinations. *Le sublime de la loi morale, en portant atteinte au pouvoir de la sensibilité, porte atteinte de façon décisive à la pathologie pratique du je.* Ainsi, le passage final de l'analyse de Lyotard, devient décisif dans ce contexte :

Le sentiment sublime est remarquable à ce titre, celui de la double exténuation du principe de la succession : une exténuation proprement dite due à la « régression » de l'imagination, une exténuation (mal dite), une extemporalisation, due à la « présence » de l'Idée de la raison. On pourrait croire qu'il s'agit d'une seule et même sortie hors du sens interne. En réalité, il s'agit de deux sensations presque semblables, mais hétérogènes. Du côté de l'imagination, cette « sortie » se fait régressivement, dans la

¹⁵⁸ Lyotard, J.-F. : *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, 1991, p. 176-177.

¹⁵⁹ Nancy, J.-L. : *L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983, p. 27.

frayeur de perdre le pouvoir minimal qu'a la pensée de synthétiser les données) y compris les siennes) par la succession. Du côté de la raison, la sortie est faite (est toujours déjà faite) d'un bond, dans l'exaltation de recouvrer le pouvoir maximal qu'a la pensée de commencer une série de données sans y être enchaînée [...] Le premier « rien de temps » menace la faculté de connaître, le second « rien de temps » fonde la faculté de désirer pure. Après cela, on aura bien du mal à classer le kantisme parmi les philosophies du sujet, comme il arrive.¹⁶⁰

Il faut dire de plus : si du côté de l'imagination, qui est le sens interne théorique, le « rien de temps » de l'irreprésentable menace la faculté de connaître, du côté de la sensibilité, de la pathologie du je, version pratique du sens interne, *ce rien de temps menace la pathologie*. La loi morale, en ce sens, devient un vrai et propre *médicament du je malade*, le je pratique : et comme tout bon médicament, *il doit provoquer la douleur pour pouvoir faire du bien*¹⁶¹. La loi libère ainsi le je pratique du temps individuel, égologique, le temps relié aux inclinations, à l'amour de soi, et seul après ce dépouillement, le sujet peut viser un objet pratique, dont l'analyse sera réalisée par la dialectique.¹⁶² Le *résidu déontologique* opère donc une fonction émancipatoire, force de libération, capable de détruire toute l'écorce temporelle et égologique du je pratique, sa pathologie égoïste ; ce qui reste, le *résidu égologique*, se révèle de son côté comme *un je sans moi, un je extatique, un je capable de sortir de soi, de répondre à l'appel de la voix de la raison, « d'écouter son signe »*¹⁶³. *Ou encore de se convertir vers sa lumière. Voix, signe, lumière : résidus imaginatifs. Ce qui reste quand on enlève tout contenu à la représentation.*

Ce troisième aspect de l'hors-soi de la loi, la relie directement à son hors-temporalité en faisant de la loi morale, dans sa donation déontologique, le *lieu privilégié de l'hors-temporalité* chez Kant. A notre avis la donation de la loi morale, sa façon de se montrer au sujet pratique, comme *percée de l'hors-temps dans la temporalité pathologique du moi*, représente l'opposition à la temporalité bien plus que l'opposition entre *mundus sensibilis et intelligibilis*. Si le monde intelligible, comme objet d'espérance, requiert en fait une certaine forme de temporalité pratique, que Kant confesse dans le postulat de l'immortalité de l'âme (en faisant de la *zeitlose Ewigkeit* une *Perpetuität*), la révélation de la loi morale maintient au contraire une pureté envers le temps, et elle s'y oppose. Elle est *ce qui ouvre une brèche dans le temps pratique* qui est le temps individuel, et par là l'hors-temporalité assume immédiatement sa dimension non égologique, ou presque *anti-égologique*. *L'hors-temps de la loi morale nous libère à la fois du temps, et du je pathologiquement affecté par le temps. L'hors-temps kantien a une fonction éminemment émancipatoire ; face au moi, et face au temps. C'est cet aspect*

¹⁶⁰ Lyotard, J.-F. : *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, 1991, p.179.

¹⁶¹ En ce sens, on n'est pas vraiment d'accord avec la distinction que Lyotard fait, à la fin de son étude, entre respect pour la loi et sublime : en tant que le respect serait un sentiment *blanc*, et son côté dissonant serait accidentel : « Le respect ne peut donc pas être « rapporté à la satisfaction, *Vergnügen*, ni à la douleur, *Schmerz* » [...] l'une et l'autre témoins de la passibilité de la pensée. Telle est la chose étrange : un sentiment qui ne relève pas de la faculté de plaisir et de déplaisir, un sentiment « blanc ». Qu'il s'accompagne de déplaisir, que l'obligation pure contraire résolument l'attachement de la volonté à son objet favori, le Moi [...], cela est un effet extrinsèque, un effet secondaire, et la souffrance qui s'ensuit provient de ce que la faculté de désirer est déjà attirée, pré-occupée, par un objet. Mais cet objet n'est pas la loi. Quant à la loi, la pensée pratiquement orientée, la pensée qui vise l'action, qui la juge bonne ou mauvaise, n'éprouve initialement aucune passion », ne pâtit d'aucune façon » (Lyotard, J.-F. : *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, 1991, p. 156-157). Cette considération serait juste si le fait que *la faculté de désirer soit déjà attirée par un objet était contingent*. Mais ce n'est pas du tout ainsi : cette situation n'est pas du tout une contingence, c'est *le fait du sujet pratique* (voir [Notes 148](#) et surtout [152](#)). C'est pour ce fait structural à la raison pratique, que sa critique n'est pas une critique de la raison *pure* pratique (Voir [Note 104](#)). L'entrée en scène du fait de la raison est une entrée en scène douloureuse : cette donation irreprésentable se donne dans une modalité de dissonance face à l'arrogance du moi pratique. En ce sens, le respect n'est pas sublime, mais il est, pour ainsi dire, le sublime même sur le versant pratique. La loi est l'objet sublime de la raison pratique, parce qu'il est irreprésentable, parce qu'il n'est pas un objet. Ce n'est pas le respect qui est sublime, mais la loi : harmonie universelle, qui se donne comme dissonance envers l'amour de soi, dissonance qui n'est pas à notre avis un effet secondaire, qui n'est pas étrangère à la raison pratique, parce que la raison pratique est depuis toujours pathologiquement affectée. Sa guérison doit passer par la douleur. L'objet beau, accompli, sera le Souverain Bien : dans lequel la dissonance se recompose en consonance.

¹⁶² Mais la fonction émancipatoire, médicale de la loi, précède pour ainsi dire celle érotique extatique. Et c'est dans l'inversion de cet ordre que la force de l'amour schellingienne, qui elle aussi agit contre la force centripète du temps, se différencie du respect kantien.

¹⁶³ Lyotard, J.-F. : *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, 1991, p., 168.

qui, à notre avis, passera aussi bien dans la philosophie de Schopenhauer que dans celle de Schelling. C'est cet aspect qui, à notre avis, représente ce que Hegel n'a pas vu *parce qu'il ne pouvait pas le voir*. *Cette force lumineuse, presque effrayante, de l'hors-temps, capable de faire réveiller le moi de son sommeil égologique, capable de générer une émancipation qui est aussi une conversion, « conversio » du regard vers la lumière, condition nécessaire de toute visée espérancielle, c'est le contre-poids de l'aspect ténébreux de la notion de volonté, aussi bien schopenhauerienne que schellingienne, dans laquelle on a vu (justement) un héritage (lui aussi extra hégélien) de la doctrine du mal radical kantien.* L'objet de ce travail est d'analyser le *versant lumineux de l'hors-catégoriel*, en tant que *rationalité sans réalité*, héritage kantien qui passe chez ces deux (présomés) *fondateurs de l'irrationalisme*, héritage toutefois beaucoup moins étudié de la notion de volonté, elle vraiment irrationnelle, *réalité sans rationalité*. Luminosité qui, exactement comme les ténèbres de la volonté, reste sans écho dans la *réalité rationnelle* de Hegel ; sorte de *pénombre où toutes les actions sont acceptables*. Celui qui s'était autoproclamé *dernier des philosophes* court toujours le risque d'être une réplique spéculative du *dernier homme* de Zarathoustra. Qui survit plus longtemps que tous, parce qu'il ne peut ni supporter le chaos, ni générer l'étoile dansante.

C. LA LECTURE HEGELIENNE DE L'ETHIQUE KANTIENNE

1. Hegel lecteur de Kant – considérations préliminaires

Dans ce chapitre, on veut analyser certains aspects de la critique hégélienne de la doctrine éthique kantienne, critique que, comme le dit justement Stanguennec, l'on peut légitimement considérer comme *le centre des réfutations hégéliennes de Kant*¹⁶⁴. On le fera dans une perspective à la fois *limitée et centrale* : à savoir, on verra comment les aspects que l'on a retracés à l'intérieur de l'éthique kantienne (mais pas exclusivement, étant donné que toutes les considérations des derniers paragraphes commencent par l'analyse de la *Troisième Antinomie*), en particulier l'aspect *extra-temporel et extatique de la loi morale kantienne* (et c'est ici l'aspect *limité* de notre investigation), n'ont pas été aperçus par Hegel, et que, d'une certaine façon, il ne pouvait pas les apercevoir, parce que la lecture hégélienne de Kant (comme de tout autre philosophe), du moins dans sa période mature, à savoir à partir au moins de 1807 (en fait déjà à partir de *Foi et Savoir*), est une lecture qui se fait toujours à *l'intérieur des présupposés de son système*¹⁶⁵ (et c'est ici l'aspect *central* de l'analyse). Cette situation rend cette analyse problématique et dangereuse, dans le sens où d'un côté elle cherche à limiter l'analyse à ces aspects, pour ne pas risquer de déborder dans une analyse générique de la lecture hégélienne de Kant, de l'autre, elle devra chercher à maintenir une rigueur et une honnêteté intellectuelle suffisantes pour ne pas rendre la sélection *unilatérale*. *Ce risque de partialité* est nécessaire, pour la simple raison qu'effectuer la confrontation de ces deux philosophes dans la totalité de leur systèmes, signifie, d'une certaine façon, analyser les problématiques de la philosophie de ces deux derniers siècles.

Cela dit, il faut faire une première considération préliminaire : Hegel lit Kant de façon systématique à partir de *Foi et Savoir*, et déjà dans cet écrit, il le lit en *historien de la philosophie*. Et, à partir de la *PhdG*, il le fait en historien de la philosophie particulier, en fait, il le fait en *dernier des philosophes*, dernier des survivants. Son geste d'historien de la philosophie qui est en même temps le dernier de philosophes, est le geste initial et final de la dialectique même. Hegel se nomme *de facto* dès ses premiers écrits comme le *pour nous* de la philosophie. L'histoire de la philosophie hégélienne est un récit qui se termine avec lui, pas de façon contingente mais structurale, une histoire dont Hegel même n'est *pas seulement le dernier chapitre, mais aussi le chapitre final, définitif*. Cette perspective, qui n'est pas du tout innocente, fait, comme on le sait, qu'il voit dans chaque auteur, y compris Kant, le moment d'un processus qui se dépasse soi-même ; par conséquent les aspects de sa philosophie recèlent déjà de façon structurelle, sous forme de contradiction, le passage au système successif. Ce qu'affirme Guérout sur la lecture hégélienne de la morale kantienne, peut être dit de la lecture hégélienne de Kant *tout court*, et en général de sa façon de faire *histoire de la philosophie* :

Dans cette perspective, les contradictions internes que Hegel relève dans la morale de Kant sont à peine, à ses yeux, des objections. Il n'y voit nullement des vices de doctrine, sud à un manque de sagacité, de

¹⁶⁴ Stanguennec, A. : *Hegel critique de Kant*, PUF, 1985, p. 187.

¹⁶⁵ Mais il faut dire que déjà dans les études de jeunesse certaines lignes sont tracées : toutefois ici, on pense que la production hégélienne, à partir de la *PhdG*, peut être considérée de façon monolithique, comme un système unique ; ce qui pour Kant est beaucoup plus problématique, comme on l'a vu. En fait, la perspective de Guérout, qu'on a adopté dans les derniers paragraphes, fait de Kant, pour reprendre une expression utilisée en relation à la pensée de Schelling, une *philosophie en devenir*. Ce qui n'est pas le cas pour Hegel. Ici on partage donc la perspective de Vetö sur Hegel : « A partir de la *Différence entre les Systèmes de Fichte et de Schelling* jusqu'à la *Phénoménologie de l'Esprit* on assiste à la genèse d'une immense philosophie mais qui naît, comme Pallas d'Athéna, toute armée [...] De par la nature de sa philosophie encyclopédique, chacun de ses écrits n'est qu'une application sectorielle des principes de base, mais ces applications contribuent à une véritable progression du tout. [...] Chacun de ces textes exprime en raccourci le système tout entier, mais il contribue également au déploiement approfondi d'un domaine autonome. Depuis les écrits de Iéna la philosophie de Hegel est encyclopédie. » (Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, T.II, p. 25-26). Dans le cas spécifique de la lecture de Kant, certaines lignes décisives de la lecture hégélienne sont déjà tracées en *Foi et Savoir*.

perspicacité ou de logique, à des défauts de structure, à l'ajustement défectueux de ses éléments, etc. Il y aperçoit, au contraire, l'expression nécessaire d'un certain moment dialectique indispensable à la réalisation de l'Esprit. Ces contradictions sont donc dans cette mesure des vérités, vérités significatives pour celui qui en perçoit justement le sens, et vérités constitutives en tant qu'elles sont incluses, dépassées et absorbées (*aufgehoben*) dans la vérité totale et concrète de l'Esprit universel.¹⁶⁶

Ce qu'il faut noter en ce contexte est le suivant : cette perspective de lecture pousse Hegel à chercher, chez Kant comme chez tout autre auteur, ces aspects qui sont assimilables *dans et par* son système. Il y a une *tendance métabolique* de la lecture hégélienne : *il lit ce qu'il peut digérer, et, en tout cas, il transforme ce qu'il lit pour le rendre assimilable dans son organisme spéculatif*. Au-delà des métaphores (métaphores qui, comme on le verra, sont à notre avis plus que justifiables) on montrera comment Hegel d'une façon cherche chez Kant *ce qu'il veut trouver*, et ce qu'il veut trouver est toujours *le chapitre d'un récit*. Ce que l'on veut montrer dans ces paragraphes, c'est que certains aspects de l'éthique kantienne n'ont pas été aperçus par Hegel parce qu'ils n'étaient pas assimilables par son système. On peut donc lire le Hegel historien de la philosophie avec le même critère mentionné dans le passage de Guérout : ses méprises ne sont pas tout à fait des méprises, mais dépendent de la structure de son système. *Chaque aspect interprété, compris ou ignoré d'un philosophe lu par Hegel nous dit quelque chose sur Hegel lui-même*. Dans notre cas, on veut montrer comment ce qu'il ne voit pas dans la philosophie morale de Kant est ce qu'il ne peut pas voir à cause des *lunettes spéculatives* de son système.

On va montrer avant tout les lieux les plus significatifs de la critique hégélienne de l'éthique de Kant, dans ses œuvres majeures : la *Phénoménologie de l'Esprit*, et la *Science de la Logique*. Après cela, on va voir dans le dernier paragraphe comment ces critiques, qui sont autant de méprises, reflètent une différence dans les deux systèmes de la relation entre temporalité et éternité, relation qui, *chez les deux*, devient centrale dans la définition du concept de *liberté*.

2. La vision morale du monde dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : le déplacement des postulats

Le lieu privilégié de la critique hégélienne à la morale kantienne est le chapitre sur *la vision morale du monde* de la *Phénoménologie de l'Esprit*. En fait, il faut dire que dans cette partie de la *Phénoménologie* se développent les trois critiques fondamentales que Hegel reproche à l'éthique kantienne :

- L'accusation de *non effectivité*, accusation qui se développe dans l'analyse du premier postulat, celui de l'harmonie entre moralité et nature. Cette postulation, pour Hegel, est pour ainsi dire *démentie* par l'action libre : qui, d'un côté *postule*, à savoir *exige*¹⁶⁷, une harmonie, et donc présuppose une dissonance, une non-conformité entre l'être-là et ce qui doit être, ce qui n'est *pas encore* là, et fait de cette présupposition, le fondement même de cette action ; de l'autre, dans son développement, elle réalise cette même harmonie, qui est effectivité.

Dans le présent, la *moralité* est admise comme *donnée*, et l'effectivité est ainsi disposée qu'elle n'est pas en harmonie avec elle. Mais la conscience morale *effective* est une conscience *agissante* ; c'est précisément en cela que consiste l'effectivité de sa moralité [...] L'action accomplit donc en fait

Guérout, M. : *La critique hégélienne de la morale kantienne* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 151.

¹⁶⁷ « L'harmonie de la moralité et de la félicité, est pensée comme étant nécessairement, ou encore, elle est postulée. L'expression « Exiger » signifie, en effet, que l'on pense comme étant quelque chose qui n'est pas encore effectivement : elle désigne une nécessité non du concept, en tant que concept, mais de l'être. Mais la nécessité est en même temps essentiellement la relation par le concept » (Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 401-402 [W III, p.444]).

immédiatement ce qui était disposé à ne pas avoir lieu, et n'était censé être qu'un postulat, qu'un au-delà.¹⁶⁸

- L'accusation de *vacuité*, d'absence de contenu de l'éthique kantienne, qui en fait affirme la liberté de l'esprit, qui est la liberté du principe de non contradiction. La postulation de Dieu devient nécessaire parce qu'en fait les actions morales ont toujours un contenu déterminé, et leur harmonie n'est pas garantie par l'impératif catégorique, ou par le principe de contradiction, mais en fait (ce que Hegel ne dit pas, mais implique), par la relation d'action réciproque. En tout cas, la formulation d'Hyppolite montre très bien ce point :

L'action concrète se présente toujours *hic et nunc*, comme un cas,, et ce cas recèle des modalités diverses. Il n'y a pas une Loi, mais des lois déterminées qui, pour s'adapter à la diversité des occasions d'agir, ont chacune un contenu particulier. Mais la particularité du contenu emprunté à la nature s'oppose au pur devoir que doit seulement se proposer à la conscience, et le savoir concret toujours incomplet des circonstances de l'action s'oppose au pur savoir de cette conscience orale : elle veut et elle sait seulement le devoir en général. Comment peut-elle donc agir ? C'est ici qu'intervient le saint législateur du monde. Il sanctifie le devoir *déterminé* [...] Ainsi la conscience morale *projette* hors d'elle dans *une autre* conscience l'unité du contenu et de la forme, du particulier et de l'universel, qu'elle se refuse à elle-même en y voyant la marque de l'immoralité.¹⁶⁹

- L'accusation d' « hétéronomie » de l'éthique kantienne, accusation qui est la première, déjà formulée dans les écrits théologiques de jeunesse de Hegel, et qui se développe en ce contexte là comme critique de la loi judaïque¹⁷⁰, accusation qui voit dans l'éthique kantienne une intériorisation d'un rapport de soumission, d'un rapport d'esclavage, intériorisation dont le but final serait l'harmonie entre sensibilité et intellect, qui est en fait, pourrait-on dire, une *soumission* de la sensibilité par l'intellect. C'est encore l'action qui est le démenti vivant de cette prétention :

L'abolition des inclinations et pulsions n'est donc pas une affaire sérieuse, car ce sont elles précisément qui sont *la conscience de soi en train de s'effectuer*. Mais elles ne doivent pas non plus être *réprimées*, elles doivent seulement être *conformes* à la raison. Et elles lui sont, au demeurant, conformes, étant donné que l'*action* morale n'est rien d'autre que la conscience en train de s'effectuer, donc de se donner la figure d'une *pulsion instinctive*, c'est-à-dire qu'elle est immédiatement l'harmonie présente de la pulsion et de la moralité.¹⁷¹

On voit donc comment ce chapitre de la *PhdG* a été justement considéré comme central dans la critique hégélienne de Kant. Toutefois, comme on le sait, cette partie est aussi définie comme lecture hégélienne *des postulats* de la raison pratique kantienne. Martial Guérout, dans la partie finale de son importante étude sur ce chapitre de la *PhdG*, affirme en fait que Hegel ici lit, pour ainsi dire, *l'Analytique* avec les yeux de la *Dialectique*, en incluant dans l'action morale quelque chose qui lui est fondamentalement étranger, à savoir la théorie des postulats qui en fait, comme le dit justement Guérout, est un moment qui intervient de façon successive au fait de la raison de la conscience de la loi morale, un moment qui est propre à la raison spéculative, le moment dialectique de la raison pratique :

La critique hégélienne du formalisme kantien repose fondamentalement sur ce postulat de Hegel que, pour Kant, l'essence de la moralité consiste en l'union de deux éléments. Le premier et plus important serait l'harmonie de la volonté morale et de la réalité effective (*Wirklichkeit*) [...] Le second serait le devoir, qui, défini par le conflit de la Loi morale et de la sensibilité [...] implique le désaccord entre la volonté morale et

¹⁶⁸ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 409-410 [W III, p. 453].

¹⁶⁹ Hyppolite, J. : *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946, p. 464-465.

¹⁷⁰ « Dans l'anti-judaïsme métaphysique du jeune Hegel se manifeste sa révolte contre Kant, métaphore déplacée d'un désir parricide. Principe d'une morale « judaïque », la position kantienne de la Loi se contenterait d'en intérioriser la contrainte en la transférant dans la conscience. Mais ce simulacre d'autonomie est la pire hétéronomie, puisque la Loi que le sujet s'impose reste celle d'un Maître étranger » (Rogozinski, J. : *Kanten*, Kimé, 1996, p. 25).

¹⁷¹ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 411-412 [W III, p. 456].

la réalité effective. Ce postulat étant posé, il en résulte immédiatement que l'essence absolue de la moralité est contradictoire, car si elle est l'accord de la volonté morale et de la réalité effective, il est clair qu'elle ne peut en même temps être leur désaccord [...] mais si toutes ces belles contradictions sont possibles, c'est qu'on a postulé que, pour Kant, l'essence absolue de la moralité devait se définir moins par le devoir et l'action morale que par l'accord entre la volonté morale et la réalité effective. Or, il n'en est rien. C'est uniquement par la conscience de la Loi et l'action inspirée par elle que Kant la définit. En conséquence, il faut en exclure tout ce qui est étranger au devoir et à l'action accomplie par pur devoir, c'est-à-dire précisément les postulats : car ni l'affirmation de l'immortalité de l'âme, ni celle de l'existence d'un Dieu législateur moral, ne sont des devoirs. Elles sont seulement des croyances rationnelles [...] auxquelles nous devons logiquement souscrire en tant que notre raison spéculative les aperçoit comme les conséquences nécessaires de la présence en nous du fait moral [...] Nier ces postulats ce n'est pas aller contre le devoir, c'est seulement le rendre incompréhensible : ce n'est pas tomber dans l'immoralité, c'est tomber dans l'absurdité.¹⁷²

Ce qui se passe dans cette méprise sur le devoir kantien est en fait ce que Guérout définit comme *déplacement* des postulats kantien en dehors de leur sphère de compétence : nous dirons, déplacement de la sphère dialectique ou téléologique à celle déontologique.

La critique hégélienne n'est donc possible que par un déplacement préalable des concepts kantien, les postulats étant déplacés de leur sphère primitive, qui est celle de l'exigence théorique de la raison réfléchissant sur le fait pratique, pour être glissés dans le fait pratique lui-même, comme l'essence absolue de la moralité.¹⁷³

Or, ici Guérout a absolument raison en affirmant que les postulats kantien (avec l'exclusion de celui de la liberté) ne sont pas les critères selon lesquels on peut mesurer la moralité d'une action, qui est pour ainsi dire indépendante de leur admission. Ce qui reste à démontrer, c'est que Hegel n'était pas lui aussi conscient de cela. Ce qui reste à démontrer, c'est que Hegel dans cette section ne veut pas seulement réfuter la *Dialectique*, mais aussi l'*Analytique* de la raison pratique à travers la réfutation des postulats, et que, d'une certaine façon, il *gomme intentionnellement* la différence et la discontinuité entre les deux moments de l'éthique kantienne. Et que donc *cette méprise n'est pas accidentelle, mais presque programmatique* : selon cette perspective, ce serait l'essence même de la critique hégélienne de Kant qui consisterait à ne pas voir la rupture entre l'*Analytique* et la *Dialectique*.

Le point en faveur de la plausibilité de cette perspective est à notre avis l'interprétation ambiguë que Hegel donne de la notion de *exiger (fordern)*, utilisée dans le passage cité en [Note 167](#) pour définir le terme *postulat*, interprétation qui est en fait différente de celle fournie par Kant (qui lui aussi utilise ce terme dans sa définition des postulats). Hegel dans le passage en question opère un glissement terminologique, qui est dans ce contexte décisif :

- Il glisse du verbe *postulieren*, à celui de *fordern*, et par là il fait des postulats une *exigence*. Ce glissement, comme on va le voir tout de suite, est tout à fait légitime.
- Il définit l'*exiger* comme relié à une détermination temporelle : à savoir celle de poser comme existante ce qui n'est pas encore là, n'est pas encore effectivement. Ce glissement, comme on le verra, n'est pas du tout légitime.

Les postulats kantien sont en fait une exigence de la raison pratique ; mais cette exigence n'est pas du tout liée à la catégorie du futur, elle n'est pas du tout la certitude ou l'espérance d'un futur, ni même d'une finalité, comme le veut Hegel¹⁷⁴ : les postulats sont des hypothèses, donc, par là, ont un

¹⁷² Guérout, M. : *La critique hégélienne de la morale kantienne* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 164-165.

¹⁷³ Guérout, M. : *La critique hégélienne de la morale kantienne* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977, p. 165.

¹⁷⁴ « C'est pourquoi cette exigence exigée, ou l'unité des deux, n'est pas un vœu, ou, si on la considère comme une fin, n'est pas une fin dont l'atteinte serait encore incertaine, mais cette fin est une exigence de la raison, ou encore une certitude et une

caractère *logique*, hypothèses qui seules rendent la loi pratique pensable, plausible. Le passage dans lequel Kant définit les postulats de la raison pratique est le suivant :

Ils partent tous du principe fondamental de la moralité, qui n'est pas un postulat mais une loi par laquelle la raison détermine immédiatement la volonté, et celle-ci, par cela même qu'elle est ainsi déterminée, exige comme volonté pure, ces conditions nécessaires à l'observation de son précepte. Ces postulats ne sont pas des dogmes théoriques, mais des *hypothèses* émises sous un rapport nécessairement pratique ; ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative *en général* (au moyen de leur rapport au pratique) de la réalité objective, et l'autorisent à former des concepts, dont autrement elle ne pourrait pas même s'arroger le droit d'affirmer la possibilité.¹⁷⁵

Ici on le voit très bien : ce que la volonté pratique exige (*fordert*) sont des conditions nécessaires à l'actualisation de la loi morale. Dans cette définition, il n'y aucune référence à l'effectivité, ou mieux au *pas encore* effectif : et il faudrait ici presque utiliser la citation de Hegel contre lui : *cette exigence désigne une nécessité non de l'être, en tant qu'être, mais du concept*. Le point de Guérout est ici parfait : *la négation des postulats n'est pas l'immoralité, mais une moralité absurde. Donc les postulats ne sont pas des exigences, mais plutôt une sorte d'admission nécessaire pour permettre à la raison pratique d'exiger quelque chose : et ce quelque chose n'est pas le devoir, ni les postulats, mais le Souverain Bien. C'est le Souverain Bien qui n'est pas encore là, comme justement le dit aussi Hegel : mais le Souverain Bien (à savoir le règne des fins) n'est pas un Postulat ou un ensemble de Postulats, mais ce qui, seul à travers les postulats, peut devenir effectif*. La méprise de Hegel en ce sens est double : dans l'interprétation des postulats comme une exigence temporelle, et dans leur identification avec le contenu de la morale kantienne. Les postulats représentent ce que je dois *admettre* pour pouvoir espérer le *Souverain Bien*, non pas pour respecter la *Loi morale*. Il y a donc en fait deux déplacements, des postulats, l'un qui est intérieur à la *Dialectique*, en tant qu'ils sont une *admission* et pas une *exigence* ; et un autre déplacement, qui est celui dont parle Guérout, qui déborde dans l'*Analytique*, en tant qu'il relie les postulats à la notion de devoir.

Hegel, en fait, en interprétant l'exigence de la postulation dans une modalité temporelle, dans la modalité du *pas encore*, donc comme opposition à l'être- là, absence qui est aussi présence, introduit tout un réseau sémantique qui semble être celui de la *Dialectique* plus que de l'*Analytique*, un réseau sémantique qui appartient au *téléologique* plus qu'au *déontologique*, à l'*espéranciel* plus qu'au *nomologique*. Donc il semble que Guérout a raison, quand il affirme que Hegel déplace en fait les postulats de leur *lieu d'origine*, en faisant de la *Dialectique* le lieu d'analyse de la notion de devoir kantien, qui au contraire se développe dans l'*Analytique*. D'autre part, et ceci le point décisif, *ce même registre sémantique est utilisé, comme on verra tout de suite, dans la définition de la notion du sollen, du devoir être, donc la notion par excellence de l'Analytique kantienne*. Les passages sont nombreux : on reporte ici un passage de la *Logique du Concept*, parce qu'ici Hegel relie implicitement la notion du devoir, donc une notion dont s'occupe l'*Analytique* kantienne, au chapitre de la *PhdG* (« le point de vue de la moralité »), qui devrait s'occuper des contradictions des postulats de la raison pratique, donc de la dialectique de la raison pratique :

présupposition immédiate de celle-ci » (Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991 p. 402 [W III, p. 444]). On voit ici qu'Hegel est très subtil, en fait qu'il se montre conscient de sa manipulation du concept de postulat face au texte kantien. Il sait (au moins, cela c'est notre interprétation de ce passage) que le caractère du postulat n'est pas en première instance celui de poser quelque chose qui n'est pas encore là, qu'il y a une tournure logique du terme qui est extérieure à la *position d'un futur demandé*, que le concept de *finalité* n'est pas du tout inclus dans la notion d'*hypothèse nécessaire* (voir note suivante), qui est la notion que Kant vise par le terme postulat. Et alors il affirme que *cette fin est une exigence de la raison* : par cette formulation il fait entrer son interprétation (le postulat comme fin) dans la formulation kantienne (le postulat comme exigence de la raison) d'une façon qu'on pourrait comparer à la *contrebande*. L'interprétation hégélienne entre dans le texte kantien sans une mise à l'épreuve préalable et nécessaire. Parce qu'ici le problème n'est pas de savoir si *cette fin est une exigence de la raison* : mais de démontrer que *cette exigence de la raison soit une fin*. Ce que Hegel ne fait ni ici, ni ailleurs.

¹⁷⁵ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 179 [AK V, p. 132].

Tandis que l'intelligence ne se préoccupe que de saisir le monde comme il *est*, la volonté, par contre, vise à faire du monde préalablement ce qu'il *doit être*. L'immédiat, ce qui est trouvé-là, vaut pour la volonté non pas comme un être fermé, mais seulement comme une apparence, comme quelque chose qui est en soi du néant. Ici se présentent les contradictions dans lesquelles on est ballotté à l'intérieur du point de vue de la moralité. C'est là d'une façon générale, touchant le domaine pratique, le point de vue de la philosophie *kantienne* et aussi de la philosophie *fichtéenne*. Le Bien doit être réalisé, on a à travailler à le produire et la volonté n'est que le Bien en train de se manifester activement. Mais si alors le monde était comme il doit être, l'activité de la volonté disparaîtrait par là. La volonté exige donc elle-même que son but ne soit pas non plus réalisé.¹⁷⁶

Donc, si on doit revenir à l'interprétation de Guérout d'un déplacement des postulats de la sphère théorique à celle pratique, ou de la sphère de la dialectique à celle de l'*Analytique*, il faut ajouter : *Hegel déplace à la fois la notion de postulat et la notion du devoir, en assignant au premier une portée déontologique qu'il n'a pas, et au deuxième une tournure temporelle et téléologique, comme de ce qui n'est pas encore*. C'est par cette individuation de ce lieu, sorte de zone grise entre l'*Analytique* et la *Dialectique* que Hegel gomme la fracture entre les deux : *dans l'identification de la notion de postulat et de devoir- être comme ce qui n'est pas encore, donc, en concevant les deux comme opposition à la présence (Da-sein), qui est opposition au présent (Gegenwart), se produit en fait la mécompréhension hégélienne non seulement de la Dialectique, mais aussi de l'Analytique de la KpV. Parce qu'ici, Hegel ne manque pas seulement le caractère logique des postulats kantien ; mais il manque surtout la dimension déontologique, et par là extra-temporelle, de la notion kantienne de devoir-être. Et de fait, c'est ce dernier point qui nous intéresse principalement, et que l'on va développer dans le prochain chapitre.*

3. La lecture hégélienne du devoir kantien dans la *Théorie de l'Etre : mauvais infini et perpétuité*

On pourrait être surpris du fait que la notion de devoir-être, du *sollen*, est développée dans la *partie la plus abstraite de l'œuvre la plus abstraite* de Hegel. A savoir dans la *Théorie de l'Etre* de la *Science de la Logique*¹⁷⁷. En particulier, elle se trouve développée dans deux sections, la *Qualité* et la *Quantité*, et dans les deux sections, elle est développée comme exemplification de la *mauvaise infinité* (ici, on prendra la description de la *Qualité*, aussi bien parce que c'est là que Hegel décrit la mauvaise infinité du devoir être dans les termes qui sont décisifs en ce contexte, que parce que la description de la mauvaise infinité dans la *Quantité* se réfère explicitement à la première¹⁷⁸).

On pourrait être surpris de ce fait, parce qu'en fait la catégorie du devoir semble appartenir à la *philosophie pratique*, certainement pas à la logique ; même si la logique hégélienne est en fait une ontologie, elle ne semble pas être le contexte le plus immédiat pour exposer un concept comme celui du devoir être. Moins encore la *Théorie de l'Etre*, qui, comme partie initiale de la *Logique* devrait être *celle qui ne présuppose rien*.

En fait, la *Logique* hégélienne est une logique *sui generis*, pas seulement parce qu'elle est une *ontologie*, une *description abstraite de tout ce qui est* : mais aussi parce qu'elle présuppose beaucoup plus de choses que celles qu'elle reconnaît. Considération qu'avait déjà faite Schelling, qui, dans un

¹⁷⁶ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin 1970, p. 621 [W VIII, p. 385-386].

¹⁷⁷ Ici on va s'appuyer aussi bien sur la *Grande Logique*, la *Wissenschaft der Logik*, que sur la *Logique* de l'*Encyclopédie* : les deux textes, en ce qui concerne ce sujet, sont tout à fait cohérents.

¹⁷⁸ « C'est surtout au progrès infini quantitatif que l'entendement réfléchissant a coutume de s'en tenir quand il a affaire à l'infinité en général. Or, à cette forme du progrès infini s'applique tout d'abord la même chose que ce qui a été remarqué précédemment au sujet du progrès infini qualitatif, à savoir qu'elle n'est pas l'expression de la vraie mais seulement de cette mauvaise infinité qui ne va pas au-delà du simple *devoir-être* et par conséquent demeure en réalité dans le fini » (Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin 1970, p. 539 [W VIII, p. 218]).

fragment d'Erlangen, accuse Hegel de présupposer *les maximes du rationalisme le plus infatué*¹⁷⁹, et aussi confirmée, quelques années après, par Trendelenburg (qui, il faut le rappeler, avait suivi les leçons de Schelling à Berlin), bien que d'une façon presque opposée à celle de Schelling. Trendelenburg accuse Hegel d'une *incohérence interne à son système*, parce qu'il affirme que la *Logique*, qui devrait être la première partie du système, et donc celle présupposée par les autres et qui ne les présuppose pas, en réalité, comme logique dialectique et non pas formelle, présuppose des notions qui sont propres à la *Philosophie de la Nature* : dans ce cas, la notion de *mouvement*. Dans ce passage Trendelenburg anticipe en fait une thèse capitale, qui sera développée par Marcuse plus d'un demi-siècle après :

Hiernach ist die Bewegung von der Dialektik, die nichts voraussetzen will, unerörtert vorausgesetzt. Es zieht sich die Bewegung durch Hegel's ganze Logik hindurch, und wird doch erst in der Naturphilosophie in Untersuchung gezogen. Mann kann sagen und wird sagen, dass die Bewegung, die die Naturphilosophie zu betrachten habe, eine ganz andere Bewegung sei; die Bewegung der äussern Natur unterscheide sich von der Bewegung des innern Gedankens. Wenn dies behauptet wird, so wäre der Unterschied anzugeben – was nirgends geschehen ist. Wo indessen das Sein und das Nicht-Sein in das Werden übergehen soll, da ist es gerade das Schema jeder räumlichen Bewegung, durch das die Vorstellung überhaupt erst möglich wird : und diese Bewegung begleitet selbst die Entstehung geistiger Begriffe. Wohin wir uns wenden, es bleibt die Bewegung das vorausgesetzte Vehikel des dialektisch erzeugenden Gedankens.¹⁸⁰

Cette considération de Trendelenburg est importante, pas seulement comme clé de compréhension de la dialectique hégélienne en général, mais plus spécifiquement pour la compréhension de l'analyse du *devoir-être*, analyse qui se déroule à travers la catégorie de mauvaise infinité. Un passage décisif en ce contexte, est l'addition au §94 de l'Encyclopédie, qui traite de la mauvaise infinité, comme *devoir-être de la suppression du fini*¹⁸¹.

Si nous laissons tomber l'un en dehors de l'autre les moments de l'être- là, Quelque-chose et un Autre, nous avons ceci : Quelque-chose devient un Autre, et cet Autre est lui-même un Quelque-chose qui, comme tel, varie ensuite pareillement, et ainsi de suite à l'infini [...] Or, ce progrès à l'infini n'est pas le véritable infini, qui consiste bien plutôt à être, dans son Autre, auprès de soi-même, ou – si on l'exprime comme processus – à venir, dans son Autre, à soi-même. Il est d'une grande importance de saisir comme il faut le concept de la véritable infinité, et de ne pas en rester simplement à la mauvaise infinité du progrès à l'infini. Lorsqu'il est question de l'infinité de l'espace et du temps, c'est avant tout au progrès à l'infini qu'on a coutume de se tenir [...] L'infinité de la réflexion, dont on parle ici, n'est que l'essai en vue d'atteindre l'infinité vraie, un intermédiaire malheureux. C'est là d'une façon générale le point de vue philosophique qui s'est fait valoir récemment en Allemagne. Le fini, ici, *doit* seulement être supprimé, et l'infini *doit* être non pas simplement quelque chose de négatif, mais aussi quelque chose de positif. En ce devoir-être gît toujours l'impuissance consistant en ce que quelque chose est reconnu comme justifié et qu'il n'a pourtant pas le pouvoir de se faire valoir. La philosophie kantienne et la philosophie fichtéenne se sont tenues relativement à la sphère éthique à ce point de vue du devoir-être.¹⁸²

¹⁷⁹ Schelling, F.W.J.: *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.F.Marquet, PUF, 1983, p. 181 [SW X, p. 162].

¹⁸⁰ Trendelenburg, A.: *Logische Untersuchungen*, Verlag von S. Hirzel, 1862, p. 38-39. Traduction : « De plus le mouvement est présupposé sans discussion par la Dialectique, qui prétend ne présupposer de rien. Le mouvement traverse l'entière *Logique* hégélienne, mais il est examiné seulement dans la *Philosophie de la Nature*. On peut et on va dire que le mouvement, que la *Philosophie de la Nature* va mettre sous examen, est un mouvement tout différent. Le mouvement de la nature extérieure se distingue du mouvement de la pensée intérieure. Si on affirme cela, alors il faut indiquer cette différence – ce qui ne s'est jamais passé. Par contre, dans le passage de l'Être et du non-Être dans le devenir, il y a exactement le schéma de ce mouvement spatial, par lequel seulement devient possible en général la représentation ; et ce mouvement accompagne aussi la formation des concepts de l'Esprit. De toute part nous nous tournons, le mouvement reste le véhicule présupposé de la pensée dialectiquement productive». Comme on l'a dit, la fécondité de cette affirmation est difficilement surestimable. Marcuse développera cette affirmation dans sa thèse de Doctorat soutenue sous la direction de M. Heidegger : *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*.

¹⁸¹ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin 1970, p. 357 [W VIII, p.198].

¹⁸² Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin 1970, p. 527-528 [W VIII, p. 198-199].

Ici Hegel lie explicitement la *mauvaise infinité* à l'image de l'espace et du *temps infini*. Que celle-ci ne soit pas seulement une exemplification secondaire et négligeable, ni une référence générique au domaine du sensible, mais qu'elle soit le signe d'une parenté stricte entre le devoir-être et le temps, est montré par deux passages encore relatifs à l'analyse du devoir-être, passages qui nous en donnent une indication plus précise, en tant qu'ici la référence devient plus spécifiquement liée au domaine temporel :

Est présent-là un outrepasser abstrait, qui demeure incomplet en tant que l'on n'*outrepasse* pas *cet outrepasser* lui-même. Est présent-là l'infini ; l'on outrepasser en tout état de cause ce même [infini], car l'on pose une limite nouvelle, mais par là justement l'on fait plutôt seulement retour au fini. Cette mauvaise infinité est ne soi la même-chose que le *devoir être* permanent, elle est certes la négation du fini, mais elle n'est pas à même de s'en libérer en vérité ; celui-ci entre en scène à nouveau *en elle-même* [= *en l'infinité*], comme son autre, parce que cet infini n'est que comme *en rapport* au fini [qui] lui [est]autre. Le progrès à l'infini n'est pas conséquent que l'uniformité qui se répète, un seule et même *alternance* ennuyeuse de ce fini et infini.¹⁸³

Cette infinité est la *mauvaise ou négative* infinité, en tant qu'elle n'est rien d'autre que la négation du fini, lequel, cependant, renaît aussi bien, par conséquent tout aussi bien n'est pas supprimé, - ou [encore] cette infinité exprime seulement le *devoir-être* de la suppression du fini. Le progrès à l'infini en reste à l'expression de la contradiction que le fini contient, à savoir qu'il est aussi bien *Quelque-chose* que son *Autre*, et il est la continuation s'éternisant de l'alternance de ces déterminations dont l'une amène l'autre.¹⁸⁴

Dans les deux cas, Hegel utilise le terme *perennierend* (traduit en français par *permanent* dans le premier passage et par *éternisant* dans le deuxième), ce qui est significatif. Parce qu'ici Hegel veut exactement mettre en évidence une opposition, celle entre *Perennität* et *Ewigkeit*, entre temps infini et éternité, qui apparemment reprend l'opposition du texte kantien cité en [Note 3](#); en fait, les choses sont différentes. Cette opposition se trouve exposée dans une addition très importante du §247 de *l'Encyclopédie*, l'un des premiers de la *Philosophie de la Nature*, qui expose, ou mieux, définit le concept de Nature comme Idée dans la forme de *l'être autre*, dans la forme de *l'extériorité*. L'addition traite extensivement de la question *capitale* de l'éternité, à savoir la question de *l'éternité du monde*¹⁸⁵, dans laquelle on fait une distinction fondamentale entre éternité véritable et temps infini. On reporte ici aussi bien le paragraphe, que le passage de l'addition qui nous intéresse.

La nature s'est produite comme l'Idée dans la forme de *l'être autre*. Puisque l'Idée est ainsi en tant que le négatif d'elle-même ou est *extérieur à elle-même*, la nature n'est pas extérieure seulement de façon relative, par rapport à cette Idée) et par rapport à l'existence subjective de celle-ci, à l'esprit), mais *l'extériorité* constitue la détermination dans laquelle elle est en tant que nature.¹⁸⁶

La philosophie consiste à concevoir intemporellement aussi le temps et toutes choses en général, selon leur détermination éternelle. Si l'on a ainsi écarté le commencement absolu du temps, fait son entrée la représentation opposée d'un temps infini ; mais un temps infini, lorsqu'il est représenté encore comme du temps, non pas encore comme le temps supprimé, est encore à différencier de l'éternité. Il n'est pas ce temps-ci, mais un autre temps, et à nouveau un autre, et toujours un autre (§258), si la pensée ne peut pas résoudre le fini en l'éternel [...] le temps infini n'est qu'une représentation, un aller-au-delà-de-soi qui reste

¹⁸³ Hegel, G.W.F. : *Science de la Logique*, trad. P.-J Labarrière – G. Jarczyk,, Aubier, 3 Vol., 1972 - 1981, Vol. I, p. 135 [W V, p. 154] .

¹⁸⁴ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin 1994, p. 357 [W VIII, p. 198].

¹⁸⁵ « La question qu'on pose au sujet de l'éternité du monde [...] a, premièrement, le sens lié à la représentation temporelle, celle d'une éternité, comme on le dit, [en parlant] d'un temps infiniment long [...] en second lieu, elle a son contexte en ce que la nature est représentée comme quelque chose de non créé, d'éternel, comme subsistant par elle-même face à Dieu. Pour ce qui concerne le second point de vue, il est écarté et totalement éliminé par cette détermination de la nature, d'être l'Idée dans son être-autre. Pour ce qui concerne le premier, il n'y a de présente en lui, après qu'ait été écarté le sens de l'absoluité du monde, que l'éternité en sa relation à la représentation temporelle» (Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de la Nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004, p. 348 [W IX, p. 25-26]).

¹⁸⁶ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de la Nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004, p. 187[W IX, p. 24].

dans le négatif ; c'est là une représentation nécessaire tant que l'on reste dans la considération du fini comme fini.¹⁸⁷

Sur la question de l'éternité hégélienne, qui comme temps supprimé (*aufgehoben*) n'est pas du tout exclusion du temps (comme dans le cas de l'éternité kantienne), mais plutôt inclusion ou assimilation du temps, on reviendra plus tard. Maintenant on veut seulement souligner le fait que *le temps qui offre la meilleure illustration de la mauvaise infinité, donc du devoir être, ce n'est pas un temps générique, mais précisément le temps naturel, le temps de la Philosophie de la Nature* (le paragraphe §258 dont Hegel donne référence est exactement le paragraphe de l'exposition du temps). La caractéristique de cette temporalité naturelle, ainsi que du devoir-être, est la même *extériorité* de l'*Etre pour autre* propre au domaine de la nature, et en conséquence la sérialité, le sens unidirectionnel, ce qui génère l'infinité du progrès, et donc aussi l'illusion du progrès. *Le mauvais infini est l'infini de la ligne du temps spatialisé*. Il n'y a pas de retour chez soi, il n'y a pas de réflexion, mais seulement un aller au-delà du réel qui est une continuelle fuite du réel. Dans la *WdL* de 1812 Hegel spécifie ce processus par le passage *de la limite à la borne*. Distinction qui est reprise de la dialectique transcendantale kantienne, dans l'exposition des *Prolégomènes*, et transposée dans un domaine tout à fait différent. La borne devient ici une limite *faible*, une limite incapable de retenir le mouvement de l'être, une limite qui se laisse continuellement dépasser. Koch montre très bien comment cette faiblesse est ce qui lie le devoir-être et le temps naturel sous la catégorie de mauvaise infinité :

Im Progreß des Endlichen ist seine Grenze depotenziert zu etwas, das ständig überschritten wird, also zu einer negierten Grenze : der *Schranke*. Das Affirmative der Grenze, die Bestimmung, andererseits rückt im Progreß in unerreichbare Ferne – denn nie erreicht das Endliche seinen festen Stand – und wird depotenziert zum *Sollen*: einer Norm, die stets fordert und nie erfüllt wird. So ist der unendliche Progreß des Endlichen eine Dialektik von Schranke und Sollen [...] die im Vollzug nur das erreicht, was überwunden wurde: Endliches, und dem Ziel so fern bleibt wie ehemals. Damit ist ein Grundaspekt der Zeit logisch rekonstruiert: denn die Dialektik von Schranke und Sollen ist die Natur der Gegenwart. Diese ist einerseits die Grenze der Vergangenheit, die ständig überschritten wird und insofern Schranke ist, wobei aber das im Überschreiten Erreichte sofort - ohne je Stand und Dauer zu gewinnen – wieder der Vergangenheit anheimfällt, so daß andererseits die Gegenwart in der Zeit gar nicht zustande kommt, sondern ein immerwährendes Sollen und unerreichbares Jenseits bleibt. Insofern leiden wir unter der Zeit.¹⁸⁸

Ce temps naturel et impuissant avait déjà été décrit dans les manuscrits de 1804-1805 en des termes semblables à la description du devoir-être, comme dépassement infini de la limite, qui est le maintenant compris comme maintenant, comme *jetzt*. La faiblesse de la borne de la *WdL* trouve ici pour ainsi dire *son prototype temporel* dans la faiblesse et impuissance du *jetzt* du temps naturel, incapable de retenir en soi le passé, un *maintenant sans mémoire, un présent sans présence (Gegenwart)* :

Ce que la limite en elle-même immédiatement n'est pas, ce non-être opposé à elle, comme l'actif, ou comme ce qui est plutôt l'étant-à-même-soi (*das ansichseiende*), excluant son contraire, est *l'avenir*, auquel le

¹⁸⁷ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de la Nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004, p. 349 [W IX, p. 25].

¹⁸⁸ Koch, A.F. : *Dasein und Fürsichsein (die Logik der Qualität)* in Koch, A.F., Schick, F. (dir.) : *Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, 2002, p. 41. Traduction : « Dans le progrès du fini, sa limite est dépotentialisée à quelque chose, qui est constamment dépassé, c'est-à-dire à une limite négative : la borne. L'Affirmatif de la limite, la détermination, se déplace d'autre part, dans le Progrès, dans une distance inatteignable- car le Fini n'atteint jamais son état fixe – et est dépotentialisé dans le *devoir-être*, d'une norme, qui demande toujours et n'est jamais accomplie. Ainsi, l'infini progrès du fini est une dialectique de la borne et du *devoir-être*[...]qui, dans son accomplissement atteint seulement ce qui a été dépassé, le Fini, et reste comme depuis toujours distant du but. Par là, c'est un aspect fondamental du temps qui est reconstruit logiquement : car la dialectique de la borne et du devoir-être est la nature du maintenant. Celui-ci est d'un côté la limite du passé, qui vient constamment dépasser et devient par là borne, où ce qui est atteint dans le dépassement échoue immédiatement de nouveau dans le passé – sans avoir gagné aucune consistance et durée – ainsi que de l'autre côté le maintenant n'entre jamais dans le temps, mais il reste au contraire un devoir-être toujours temporaire et un au-delà inatteignable. Pour cette raison, nous souffrons dans le temps».

maintenant ne peut pas résister ; car l'avenir est l'essence du présent, qui est en fait le non-être de lui-même [...] le présent n'est que la limite simple se niant elle-même, qui est, dans la séparation de ses moments négatifs, une relation de son acte d'exclure à ce qui l'exclut elle-même.¹⁸⁹

Dans la suite du manuscrit de 1804, Hegel utilise, toujours en parallèle avec l'exposition du devoir-être, l'opposition des deux infinis, pour opposer à ce temps naturel, soit le temps du mauvais infini et de l'extériorité, un temps réfléchi, qui est capable d'échapper à la répétition infinie par une sorte de *retour sur soi-même*, capable de retenir les différents moments dans le nouveau maintenant, qui est un *maintenant remémorant, donc un vrai présent (Gegenwart)*. Cette opposition est soulignée justement par Bouton comme l'opposition entre un temps destructeur et un temps créateur :

La théorie logique des deux infinis est donc la clé qui permet de comprendre la logicité complexe du temps, en vertu de laquelle il se déploie dans deux directions opposées, selon les deux figures du temps naturel, abstrait, destructeur, et du temps du Réel, essentiellement créateur : le temps n'est pas seulement la répétition indéfinie des maintenant, la mauvaise infinité de la succession propre à la nature : il est également le présent vivant, caractérisé par l'infinité véritable, qui réunit dialectiquement en lui le maintenant, l'avenir et le passé. Aux deux sortes d'infini correspondent deux formes du temps. Le maintenant du temps naturel est une simple limite passagère entre le passé et l'avenir, le présent du temps réel est au contraire chargé du passé et gros de l'avenir.¹⁹⁰

Mais encore : le temps destructeur par excellence est *Chronos*, le temps naturel, que Hegel dans *l'Introduction aux Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* oppose à Zeus¹⁹¹, le Dieu du temps concret, du temps historique. A savoir : le temps de la mauvaise infinité, et donc de la notion de devoir, c'est *exactement le temps de l'antithèse de l'antinomie, le temps naturel comme suite infinie de causes et effets, comme devenir, c'est le temps de la nécessité*. Et si l'on voit la description de la causalité de la *WdL*, et la description du temps de la *Philosophie de la Nature*, on verra encore la même description d'une suite infinie de moments qui sont extérieurs les uns aux autres, et qui donc génèrent le progrès infini, comme mauvaise infinité :

Mais parce que la causalité ici est la causalité extérieure à soi-même, dans son effet également tout aussi bien elle *ne retourne pas dans soi* ; devient en cela *extérieure* à soi-même, *son* effet devient à nouveau être-posé en un substrat, - comme [en] une *autre substance*, mais qui tout autant le fait être-posé, ou se manifeste comme cause, repousse son effet à nouveau et ainsi de suite dans le mauvais-infini.¹⁹²

Cependant, ce n'est pas *dans* que tout naît et disparaît, mais le temps lui-même est ce *devenir*, ce naître et disparaître, *l'abstraire sous la forme de l'être*, le *Chronos* qui engendre tout et détruit les créatures qu'il a engendrées, - le réel est bien différent du temps, mais il est aussi essentiellement identique à lui. Il est borné, et l'Autre complétant cette négation est *hors de lui* ; la détermination est ainsi, à même lui, *extérieure* à elle-même, et elle constitue, par conséquent, la contradiction de l'être d'un tel réel ; l'abstraction en quoi consiste l'extériorité de celle-là et le non-repos de celui-ci est le temps lui-même.¹⁹³

¹⁸⁹ Hegel, G.W.F. : *Manuscrits d'Iéna sur le temps*, trad. C.Bouton, in *Philosophie N° 49*, Les Editions de Minuit, 1996, p. 8 [GW VII, p. 194-195].

¹⁹⁰ Bouton, C. : *Hegel et le problème du temps* in Schnell, A. (dir.) : *Le temps*, Vrin, 2007, p. 169.

¹⁹¹ « La vérité du temps n'est pas l'évanescence mais la production durable, la subjectivité qui se possède en et à travers ses œuvres qu'il maintient en une unité, en un rassemblement actif et organique. L'emblème du temps naturel peut bien être « Kronos qui donne naissance à tous les êtres et qui dévore ses rejetons ». Quant au temps concret, au temps rempli dans son effectivité, son symbole est « Zeus qui a maîtrisé le temps et assigné une fin à son évanescence... le dieu politique qui produit une œuvre éthique, l'Etat » (Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, T.II, p. 161). L'opposition qui se préfigure dans tous ces passages est celle entre un temps destructeur et linéaire, contre un temps créateur et circulaire (capable de revenir sur soi). Cette opposition sera *littéralement renversée* dans la théorie schellingienne du temps (voir [Note 180 du Chapitre IV](#)).

¹⁹² Hegel, G.W.F. : *Science de la Logique*, trad. P.-J Labarrière – G. Jarczyk., Aubier, 3 Vol., 1972 - 1981, Vol. II, p. 286 [W VI, p. 231].

¹⁹³ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de la Nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004, p. 198 [W IX, p. 48].

On voit donc, et c'est la première conclusion à laquelle on veut arriver, que *la notion de devoir être de Hegel, que Hegel relie explicitement à la Philosophie de Kant et de Fichte, est pensée sur le modèle de la mauvaise infinité, donc de la temporalité naturelle*, modèle que Kant, dans son exposition de l'*Antinomie*, oppose au contraire au devoir, à la causalité par liberté, qui seule est capable de faire sortir le sujet de la chaîne de causes. Le devoir hégélien est une pérennité, éternité phénoménale, fausse éternité devrait-on dire ; ce qui manque totalement l'aspect *atemporel* de l'impératif catégorique qu'on a voulu souligner dans les considérations successives à la [Note 135](#). Par là, Hegel pense le concept-voûte de la liberté kantienne sur le modèle de la nécessité, en gommant en fait, du moins en relation à cet aspect de la question, la rupture entre *müssen* et *sollen*. Le *sollen* hégélien est une répétition du *müssen* dans la modalité du pas encore. Pour cette raison, on peut prendre ce fait comme un argument en faveur de l'affirmation de Trendelenburg, à savoir que Hegel dans la *Logique* ne présuppose pas seulement le mouvement, mais présuppose une série de notions de la *Philosophie de la Nature*.¹⁹⁴ Mais on pourrait aussi inverser la question : ce sont en fait des notions de la *Philosophie de la Nature* qui sont comprises par des notions élaborées dans la *Théorie de l'Être* : en ce cas la mauvaise infinité serait l'instrument logique qui permet à Hegel de lire une série des phénomènes, qui semblent à première vue hétérogènes entre eux. *La mauvaise infinité est la notion logique qui permet de mettre sur le même plan temps, causalité et devoir-être : une sorte de lunette spéculative qui empêche Hegel de voir la spécificité de la notion kantienne du devoir*. Ici, Vetö est parfait :

Le mauvais infini est un concept de la Logique décanté pour l'essentiel à partir des doctrines philosophiques que l'idéalisme absolu critique et condamne. Il décrit un mouvement incessant allant d'un terme fini à un autre mais qui, faute de médiation, ne parvient jamais à un contenu déterminé. Une forme par excellence du mauvais infini est la théorie classique de la causalité efficiente où le passage incessant de la cause en effet et de l'effet devenu à son tour cause dans un autre effet interdit toute œuvre permanente et surtout prive le procès de sens immanent. Une autre figure du mauvais infini est le Devoir chez Kant et Fichte : un mouvement asymptotique relancé à chaque instant, incapable de trouver sa satisfaction, son accomplissement. Le mauvais infini est cette fuite en avant, « grevée de l'au-delà comme de l'inaccessible ». L'impuissance du mauvais infini provient de l'absence de Soi capable d'articuler le procès d'une manière immanente.¹⁹⁵

Le dernier passage est fondamental : le *mauvais du mauvais infini* c'est l'absence du soi, ce qui détermine à la fois *son impuissance et son extériorité*. Comme on l'a vu ([Note 186](#)), la philosophie de la nature, ainsi que l'analyse du devoir être, se développent dans la modalité ontologique de l'être-pour-autre : la modalité de l'extériorité, de la perte du soi, de la choséité. La possibilité de la liberté peut commencer seulement par la mise en place de l'être-pour-soi, à savoir par une réappropriation de

¹⁹⁴ « Man hat Hegels Naturphilosophie als seine angewandte Logik bezeichnet, inwiefern in der Naturphilosophie die abstrakten Kategorien der Logik zur Concretion kommen. Die Sache verhält sich umgekehrt. Die Logik ist keine Erzeugniss des reinen Denkens, wie sie behauptet, sondern an viele Stellen eine sublimirte Anschauung, eine anticipirte Abstraktion der Natur. Es lässt sich kaum sagen, wie viel Fremdes durch die Vorstellung der räumlichen Bewegung und durch solche zubereitete Kategorien der Erfahrung, wie wir eben darlegten, in die reine, bildlose und voraussetzungslose Dialektik eingedrungen ist. Wer diese Elemente mit ihren Folgen zusammenfasst, wird and den immanenten Fortgang und die nackte Selbstentwicklung des Begriffs nicht mehr glauben. Das meiste ist von der Erfahrung aufgenommen. Wenn die Anschauung das geliehen Gut zurückforderte, so käme das reine Denken an den Bettelstab» (Trendelenburg, A.: *Logische Untersuchungen*, Verlag von S. Hirzel, 1862, p. 78-79). Traduction : «On a défini la *Philosophie de la nature* de Hegel comme l'application de sa *Logique*, dans la mesure où les catégories abstraites de la *Logique* viennent à se concrétiser dans la *Philosophie de la Nature*. La chose est exactement l'inverse. La *Logique* n'est pas une production de la pensée pure, comme elle le soutient, mais plutôt une intuition sublimée, une abstraction anticipée de la *Nature*. On peut à peine dire combien d'étrangers ont pénétré dans la pure dialectique, sans image ni présupposés, par la représentation du mouvement spatial et par ces catégories préparées par l'expérience, comme nous venons de le montrer. Celui qui collecte ces éléments avec leurs conséquences, ne croira plus au progrès immanent ni au pur développement du concept. Le plus est pris de l'expérience. Si l'expérience prétendait la restitution de ce qu'elle a prêté, la pensée pure serait réduite à la mendicité ».

¹⁹⁵ Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, T.II. p. 190. Aussi ce *versant égologique* de l'opposition entre mauvais et bon infini est renversé dans la théorie schellingienne de l'être. Le temps égologique, à savoir le passé radical, c'est exactement le mauvais infini, comme rotation infinie d'un temps incapable de sortir de soi-même, de s'épanouir. Par contre, le temps créateur c'est le temps qui procède par extase, un temps dans lequel le moi du passé sort de soi pour donner vie au présent. [Voir Note 191 et Paragraphe 3.5 du Chapitre IV.](#)

l'être par le soi : sans ce moment d'intériorisation du non-moi par le moi, il n'y a pas de place pour la liberté dans le système hégélien. La liberté, c'est exactement *l'être auprès de Soi dans l'autre de Soi*. Le temps, pour devenir un temps libre, un temps créateur, doit devenir *mon temps*. On reviendra ensuite sur cet aspect, qui est l'aspect décisif dans lequel le système hégélien se montre incapable d'assimiler la structure temporelle du sujet pratique kantien. Pour le moment, on veut souligner une première conclusion : *la notion de devoir-être, développée à plusieurs reprises par Hegel dans la Science de la Logique, et reliée explicitement à l'éthique kantienne (et fichtéenne¹⁹⁶), manque totalement l'aspect intemporel du devoir kantien, manque la dimension déontologique de l'éthique kantienne, et en particulier de l'Analytique de la KpV*. Le devoir hégélien est un devoir qui se déroule dans et par le temps, c'est le déroulement même du temps, dans la modalité d'un futur qui est un *présent pas encore présent* ; c'est à partir de ce déplacement, qui gomme la différence entre déontologique et téléologique, et par là entre *Analytique* et *Dialectique*, que se produit, presque par réflexe, le déplacement des postulats dans la *vision morale du monde*. Postulats qui sont interprétés eux aussi temporellement et non logiquement, comme une exigence, dans le sens de vouloir quelque chose qui n'est pas là : *en fait, la même notion de « vision morale du monde », comme position d'un monde morale, intelligible à venir, au-delà du monde réel, est une sorte de représentation du mauvais infini du devoir-être, comme le lit Hegel*.

D'autre part, il faut le dire, le chapitre de la vision morale du monde, au moins thématiquement, *reste un chapitre qui s'occupe de la dialectique de la raison pratique*, il reste une critique des postulats. Justement L. Siep distingue cette critique hégélienne de la théologie morale de Kant (on pourrait plutôt dire : de la téléologie morale) de la critique de l'éthique kantienne proprement dite, critique qui se développe dans un autre chapitre de la *PhdG*, dans le dernier chapitre de la raison :

Hegels Kritik an der Moralphilosophie Kants findet bekanntlich im zweiten Teil der Vernunftkapitels statt. Die praktische Vernunft bleibt „unwirklich“, weil sich das Sittengesetz nicht aus sich selbst differenziert und im Handeln realisiert. Im zweiten Abschnitt des Geistkapitels kommt Hegel auf Kants Moraltheologie zurück, in der die Vernunft ihre Realität in Gestalt einer die Übereinstimmung der Naturordnung mit der Sittlichkeit garantierenden absoluten Subjektivität postuliert.¹⁹⁷

En fait la *PhdG* donne donc une critique non seulement des postulats, mais aussi des impératifs (aussi bien hypothétiques que catégoriques), donc finalement de *l'Analytique de la KpV*. C'est dans cette section que le caractère principalement *intemporel* de l'éthique kantienne est finalement centré. Mais au prix de manquer totalement l'autre versant de la loi morale, son versant *extatique*.

¹⁹⁶ Une possible lecture de la méprise hégélienne dans l'interprétation de l'éthique kantienne est celle qui voit cette méprise dans l'usage de *lunettes fichtéennes*, ou moins du Fichte lu par Hegel. C'est possible et c'est probable : mais ce n'est pas ici le lieu pour développer ce thème.

¹⁹⁷ Siep, L.: *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie* in Vieweg, K., Welsch, W. (dir) : *Hegels Phänomenologie des Geistes – ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, 2008, p. 417. Traduction : « La critique hégélienne de la philosophie morale de Kant, on le sait, a lieu dans la deuxième partie du chapitre sur la *Raison*. La raison pratique reste "non-effective", parce que la loi morale ne se différencie pas de soi-même et ne se réalise pas dans l'action. Dans la deuxième section du chapitre sur *l'Esprit* Hegel revient sur la théologie morale de Kant, dans laquelle la raison postule sa réalité dans la forme d'une subjectivité absolue qui garantit la conformité de l'ordre naturel avec la moralité ».

4. La raison législatrice et examinatrice des lois dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : tautologie et *Moi Absolu*

La critique de la doctrine kantienne de l'Impératif Catégorique se développe dans le dernier chapitre de la section raison de la *PhdG*, intitulé *La Raison législatrice et examinatrice des lois*. Le point de départ de ce chapitre est le résultat qu'on a réalisé par le *Règne animal spirituel et la Chose même* que l'on peut légitimement définir comme une vraie et propre *théorie hégélienne de l'action*¹⁹⁸. Le résultat de ce chapitre est *l'œuvre de tous et de chacun*, résultat qui est décrit par Görland de la façon suivante :

Der Ausgangspunkt der gesetzgebenden Vernunft war die *unmittelbare* Einheit von Ich und Substanz im sittlichen Bewußtsein. Dieses substantielle Bewußtsein als solches in sich bestimmt und konkret, teilt sich in die Vielfalt der bestimmten Gesetze dieser Substanz. Indem Ich und Substanz dasselbe sind, sind diese Gesetze vom Ich unmittelbar anerkannt.¹⁹⁹

Or ici Görland a certainement raison en ce qui concerne l'unité immédiate entre sujet et substance: à savoir, dans *l'œuvre de tous et de chacun* le sujet ne se trouve plus détaché de son monde, ni opposé à lui, mais se trouve totalement *immergé*, pourrait-on dire, *dans* ce monde. L'œuvre de tous et de chacun est la *vérité de l'idéalisme*, que, dans le début du chapitre, Hegel avait identifié avec la notion de *raison*, et qui avait été définie comme la *certitude d'être toute réalité*. Cette certitude devient *réalité* à travers les contradictions et les oppositions de l'action humaine, qui aboutissent à la notion d'*œuvre*, comme unité médiante, et donc réfléchie, du sujet et objet. Mais, comme on l'a dit, le résultat de ce chapitre est *l'œuvre de tous et de chacun*. A savoir : le *Ich*, le *je*, dont parle Görland, n'est pas du tout un je individuel, sur le modèle du je pratique kantien, mais un je collectif, un *Moi* universel. Le passage initial de la raison législatrice est (chose rare dans la *PhdG*) absolument transparent et clair :

L'essence spirituelle est dans son être simple à la fois *pure conscience* et *telle conscience de soi*. La nature originellement *déterminée* de l'individu a perdu sa signification positive, qui est d'être en soi l'élément et la finalité de son activité ; elle n'est qu'un moment aboli, et l'individu est un *Soi-même* en tant que *Soi-même* universel [...] La catégorie, comme universel de la *conscience pure*, est *en soi* ; et elle est tout aussi bien

¹⁹⁸ Les commentateurs se divisent sur l'objet de cette section de la *PhdG*. Pour certains (Kojève, Marquet), elle décrit exclusivement la production *artistique*, pour d'autres (Marcuse, Hyppolite), elle ne peut pas être limitée à ce domaine. Ici on pense comme suit : d'un côté l'action décrite dans ce chapitre n'est plus le travail proprement dit, parce qu'elle ne se dirige plus vers *l'autre de soi*, mais vers un en-soi qui est *déjà reconnu* comme *pour soi*. Ce point pousse Kojève à identifier l'action décrite ici avec la *production littéraire* : « Cette individualité – c'est l'intellectuel. Son « Tun verändert nichts und geht gegen nichts ». Action tournée vers elle-même, exprimant elle-même : activité littéraire » (Kojève, A. : *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 90). De l'autre, il faut dire que cette prise de possession du monde comme *son monde* ne comporte pas du tout nécessairement une limitation au domaine esthétique. Comme l'idéalisme, *certitude de la raison* en tant que certitude d'être toute la réalité, est le résultat du comportement oppositif de la pensée face au monde, qui se développe dans le stoïcisme, scepticisme et conscience malheureuse, ainsi *l'œuvre de tous et de chacun*, comme *vérité de la raison*, est le résultat du comportement oppositif de la raison pratique envers le monde, qui se développe dans *l'effectivation par elle-même de la conscience de soi raisonnable*. Ainsi on est d'accord avec Marcuse : c'est *le monde en général* qui est maintenant reconnu comme *son activité, comme son œuvre*. Enfin, ce chapitre est la *description de l'action humaine comme production d'une œuvre : la référence au domaine esthétique est valable comme paradigme à partir duquel l'action humaine est ici pensée, et non comme limitation du domaine d'application des analyses en question*. « La conscience de soi a reconnu que le monde n'est autre que le cercle de son faire, que son but est de s'y présenter et de s'y affirmer, que la réalité effective est essentiellement « œuvre » [...] Le faire de la conscience de soi pour qui le monde se présente comme *sa réalité* n'est plus dirigé contre un monde objectal donné dont les choses conditionneraient le sens et le but de son existence [...] Tout ce qui peut être fait dans la réalité effective a son commencement et sa fin, trouve le sens et le but de son existence dans le faire de la conscience de soi elle-même, car c'est elle seule qui *est* la réalité [...] Le faire ainsi caractérisé dans sa signification ontologique se trouve maintenant concrétisé en liaison avec l'advenir de la Vie dans le monde [...] L'œuvre n'a de réalité effective que dans le milieu d'une conscience *universelle* en qui elle a été créée et où elle a son histoire » (Marcuse, H. : *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Les Editions de Minuit, 1972, p. 284, 286, 288-289).

¹⁹⁹ Görland, I. : *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Klostermann, 1966, p. 160-161. Traduction: « Le point de départ de la raison législatrice est l'unité *immédiate* du *Soi* et de la substance dans la conscience morale. Cette conscience substantielle, en tant que telle déterminée et concrète, se partage dans la pluralité des lois déterminées de cette substance. Dans la mesure où le *Je* et la Substance sont les mêmes, ces lois sont directement reconnues par le *Moi* ».

pour soi, car le *Soi-même* de la conscience est tout aussi bien son moment. Elle est *être* absolu, car cette universalité est la simple *identité à soi-même de l'être*.²⁰⁰

Or, *ce Moi Universel est la même notion d'Esprit*, qui, déjà dans la section de *la vérité de la certitude de soi-même*, avait été définie de cette façon :

Dès lors que c'est une conscience de soi qui est l'objet, celui-ci est tout aussi bien Je qu'objet. – Et en cela nous nous trouvons déjà en présence du concept de *l'esprit*. Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui dans la parfaite liberté et autonomie de son opposé, entendons de diverses consciences de soi qui sont pour soi, est l'unité de celles-ci; un *Je*, qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Je*.²⁰¹

L'esprit est donc exactement la *Substance pensée comme Sujet*, L'être en soi (Substance) et pour Soi (Sujet). On voit donc comment les deux sections de *l'Auto conscience* et de *la Raison* sont les étapes de formation de la figure de *l'Esprit*, formation dont la raison législatrice constitue le dernier passage, avant l'entrée en scène de l'Esprit. Ici Hyppolite est parfait :

Nous avons dépassé la conscience de soi individuelle qui de son côté s'est élevée au *Soi universel*, qui est passée de la nature à l'honnêteté, de l'honnêteté à la moralité, à la pensée du monde éthique. Cette pensée, il est vrai, en tant qu'elle appartient à un *Soi individuel*, n'est pas tout à fait l'esprit réel, elle n'est encore que la pensée, comme nous allons le voir dans la raison législatrice et la raison examinant les lois, mais ces deux chapitres servent seulement de transition à ce monde nouveau, que nous pressentons depuis la dialectique des consciences de soi, le monde de l'esprit, dans lequel le *Soi* est posé dans la *substance* et la substance dans le *Soi*.²⁰²

En quoi consiste ce passage, et pourquoi est-il nécessaire ? Le fait est que l'œuvre de tous et de chacun, cette substance dans laquelle le *Moi* se trouve totalement immergé, n'est pas une substance homogène. Elle est traversée par des forces, que Hegel nomme *masses éthiques*. A savoir : le *Moi* absolu, qui est intersubjectivité, en réalité agit selon des lois déterminées : ces lois ne sont pas en première instance *pensées*, mais elles sont pour ainsi dire *trouvées*. Elles sont immédiatement comprises et mises en pratique par la saine raison, qui est elle-même, pourrait-on dire, cette structure éthique immédiate de la chose, cette *substance éthique*.

Cette chose est la *substance éthique* et la conscience d'elle est conscience *éthique*. Une conscience dont l'objet a également à ses yeux valeur de *vrai*, car elle réunit dans une seule unité être conscient de soi et être ; elle vaut pour *l'absolu*, car la conscience de soi ne peut et ne veut plus aller au-delà de cet objet, car elle y est chez elle-même [...] Il est objet *réel* à même soi en tant qu'objet, parce qu'il a, à même soi, la différence de la conscience ; il se partage en masses, qui sont les *lois déterminées* de l'essence absolue. Mais ces masses ne troublent pas le concept, car dans celui-ci les moments de l'être de la conscience pure et du *Soi-même* demeurent inclus [...] Ces lois ou masses de la substance éthique sont immédiatement reconnues ; on ne peut pas s'interroger sur leur origine et justification, ni se mettre à chercher quelque chose d'autre, car autre chose que l'essence qui est *en soi* et *pour soi*, ce ne serait jamais que la conscience de soi elle-même.²⁰³

Or, en réalité, ce chapitre est exactement la *problématisation de cet immédiat*, et cette mise en discussion advient par le langage : à savoir, le problème commence au moment où le *Moi* absolu prend la parole, et dit : *ceci est juste*. Ici, Hegel renvoie immédiatement à la dialectique de la certitude sensible : comme là, ici aussi la *formulation langagière* est ce qui met en mouvement le processus, et génère les contradictions dialectiques. Cette problématisation advient en deux moments, celui de la raison législatrice et celui de la raison examinatrice des lois.

²⁰⁰ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 287 [W III, p. 310].

²⁰¹ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 149 [W III, p. 144].

²⁰² Hyppolite, J. : *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946, p. 304-305.

²⁰³ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p.287-288 [W III, p. 310-311].

Dans le premier moment, les énoncés qui sont analysés, pour ainsi dire le côté sensible de ces masses éthiques, en particulier leur application dans la réalité, leur réalisation. La raison législatrice est une raison qui fait une *analyse pragmatique* des lois. Les deux exemples pris en considération sont deux commandements d'inspiration clairement kantienne : *chacun doit dire la vérité et aime ton prochain comme toi-même*. Les deux pages consacrées à ces deux commandements veulent montrer les contradictions qui naissent quand on veut les déterminer. On peut vouloir dire la vérité, mais être ignorant, et donc se trouver dans l'impuissance de dire la vérité ; à savoir, on peut être sincère et dire des faussetés. Ainsi que l'on peut avoir l'intention d'aimer son prochain, et lui nuire. Or ici Hegel lit Kant à sa manière, et d'une certaine façon *triche* : parce que dans la perspective de Kant, la question est exactement celle d'être sincère et celle d'avoir une *intention absolument bonne*, indépendamment des effets que cette intention produit. *Hegel ici lit le catégorique selon la perspective de l'hypothétique : et la contradiction est simplement la possibilité d'une intention de générer différents effets dans la réalité*. Considération qui peut être légitime dans la perspective hégélienne, mais qui n'a rien à voir avec l'éthique kantienne. Indépendamment de la *légitimité ou illégitimité* de la critique hégélienne, ce que l'on veut montrer ici, est *l'effet* de cette critique, à savoir *l'Aufhebung* du sensible : la mise en forme linguistique de l'impératif, exactement comme la mise en forme écrite de la certitude sensible, comporte une suppression du contenu sensible. Comme le dit justement Hyppolite, le contenu universel se montre comme *arbitraire*²⁰⁴. Il faut renoncer à ce contenu, et ce qui reste, c'est la forme de la loi, que Hegel nomme tautologie. La *tautologie* est donc pour Hegel le *résidu pragmatique* de l'impératif, et le critère de mesure sera maintenant le pur principe de non-contradiction :

Mais en fait, il appert clairement de la nature de la Chose même qu'il faut renoncer à un *contenu* absolu universel [...] Dès lors qu'il faut donc renoncer à un contenu absolu, il ne peut lui échoir que *l'universalité formelle*, ou simplement le fait qu'il ne se contredise pas, car l'universalité sans contenu est l'universalité formelle, et parler de contenu absolu équivaut à énoncer une différence qui n'en est pas une, ou encore, une absence de contenu. Ce qui reste à la pratique légiférante, c'est donc la *pure forme* de l'universalité, ou, en fait, la *tautologie* de la conscience qui vient faire face au contenu, et qui est un *savoir* non du *contenu qui est*, ou du contenu proprement dit, mais de l'*essence* ou de l'identité à soi du contenu.²⁰⁵

Le deuxième moment du processus sera celui de la *raison examinatrice des lois*, à savoir de la raison qui analyse maintenant non pas le côté *pragmatique*, mais *sémantique*. Désormais, la question n'est plus celle de voir si une loi est applicable ou non, si elle se contredit ou non dans son application, mais on veut seulement analyser des concepts et voir s'ils sont en soi contradictoires. Ici on prend l'exemple de la *propriété*, et la question est celle de décider si ce concept comme objet de la loi est en soi contradictoire. Encore ici Hegel lit à sa manière : d'un côté, il affirme que la tautologie est un principe purement *formel* : de l'autre il fait une analyse qui est en soi *sémantique*, qui voit si le concept de propriété a en soi un contenu contradictoire ou moins. En réalité, la différence entre les deux analyses, plus qu'une différence entre sensible et formel, est la *différence que l'on fait en logique entre une analyse propositionnelle et une analyse prédicative* ; à savoir entre une analyse d'une affirmation prise comme unité, ou d'un terme de la même proposition considéré individuellement : la contradiction maintenant ne regarde plus le commandement dans son contenu particulier, mais le terme singulier, dans son analyse *sémantique*. Notre but ici n'est pas de nous arrêter précisément sur ce point. Ce qui compte, c'est que le résultat qu'on réalise est l'opposé du précédent : non pas *l'élimination* de tout contenu, comme signification d'un commandement particulier, mais *l'indifférence* envers tout contenu, prise comme terme simple du même commandement.

²⁰⁴ « Ces lois sont donc bien en fait des commandements qui, quand on les examine, perdent leur immédiateté, et se montrent arbitraires comme la conscience singulière qui les formule. La substance, comme universalité et nécessité, est ici ce qui dépasse la contingence de ces contenus particuliers. Mais, si l'individu prétend lui-même légiférer, ses commandements paraissent émaner d'une conscience de soi particulière et avoir le caractère d'un ordre arbitraire, du commandement d'un maître. Dans la substance, ces ordres ne sont pas seulement des ordres, ils sont et valent en soi. Ils sont *en soi* ; mais leur énonciation dans une conscience particulière leur donne un caractère arbitraire qui ne correspond pas à leur nature absolue » (Hyppolite, J. : *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946, p. 307).

²⁰⁵ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 290-291 [W III, p. 314-315].

C'est pourquoi la propriété se contredit elle-même sous tous les aspects, tout autant que la non-propriété ; il y a chez une et chez l'autre les deux moments opposés et contradictoires de la singularité et de l'universalité. – Mais si l'on se représente chacune de ces déterminités de manière *simple*, comme propriété ou non-propriété, sans développer davantage, chacune d'elles est aussi *simple* que l'autre, ce qui veut dire qu'elle ne se contredit pas. C'est pourquoi le critère de la loi que la raison trouve chez elle-même convient également à tout, et de fait, par conséquent, n'est pas un critère.²⁰⁶

On voit donc comme tout contenu est en soi non contradictoire, donc toute affirmation peut être acceptée comme loi. Le *résidu sémantique* est donc l'indifférence, ou la totalité des lois. Mais ce résultat prend maintenant une double forme, qui s'avère décisive dans ce contexte :

- D'un côté, il y a un mouvement de rentrée de la conscience en soi-même. Si comme le disait justement Görland, le point de départ de la raison législatrice était l'unité de la substance et du moi, mais unité qui était, pour ainsi dire, *immersion du moi dans la substance*, désormais c'est la substance même, son contenu, qui se trouve supprimée dans l'universel du Moi, c'est le Moi qui a *assimilé la substance*. Le détachement entre Moi et substance, entre universel et particulier, est de nouveau aboli, non du côté de la substance, mais du moi : par cette abolition, l'unité entre moi et substance est maintenant non plus immédiate, mais médiée par le moi ; et c'est par cette médiation, ou mieux par cette immédiateté médiée, qu'est aussi abolie l'hétéronomie de la loi, à savoir son extranéité au moi, qui est aussi son arbitraire : *la rentrée du contenu dans le moi universel est la perte de la contingence de la loi*. La nouvelle immédiateté de la loi n'est plus un immédiat *trouvé*, mais un immédiat *pensé* : le je universel, après s'être aliéné dans le monde, dans l'œuvre de tous et de chacun, est retourné en soi, en englobant dans ce mouvement les différentes volontés individuelles, qui s'étaient montrées dans l'œuvre de tous et de chacun.

L'essence spirituelle est donc en tout premier lieu pour la conscience de soi comme une loi qui est *en soi* ; l'universalité de l'examen vérificateur, qui était l'universalité formelle qui n'est pas *en soi*, est abolie. Elle est tout aussi bien une loi éternelle qui n'a pas son fondement dans le *vouloir de tel individu*, mais au contraire en soi et pour soi l'absolue *volonté pure de Tous* qui a la forme de l'être immédiat. Cette volonté n'est pas non plus un *commandement* qui n'est que *censé* d'être, mais elle *est* et a *validité* ; c'est le Je universel de la catégorie qui est immédiatement l'effectivité, et le monde n'est que cette effectivité. Mais, dès lors que *cette loi qui est* vaut, tout simplement, l'obéissance de la conscience de soi n'est pas le service rendu à un seigneur et maître dont les ordres seraient un arbitraire, et en lesquels elle ne se reconnaîtrait pas. Mais les lois sont des pensées de sa propre conscience absolue qu'elle *a* elle-même immédiatement.²⁰⁷

- Cette perte de contingence de la loi se reflète aussi dans le comportement envers cette dernière. Maintenant les différentes lois, les différentes masses éthiques, sont reconnues par la conscience comme sa structure interne, pour ainsi dire, comme son *a priori pratique*. Et par là elle se comporte envers elle non plus comme une raison examinatrice. Elles ne sont plus objet d'examen. Elles sont dérobées pour ainsi dire à l'empire de la contingence, et donc avant tout à l'empire de la détermination temporelle. Dans le passage précédent, Hegel utilise le terme *éternel* pour définir le nouveau statut de la loi. Ici, il est encore plus précis : le propre de la mentalité éthique est exactement celle de ne pas poser de question face à la loi, qui donc la détermine immédiatement :

La différence de la conscience de soi d'avec l'essence est donc parfaitement transparente. En sorte que les *différences présentes à même l'essence* ne sont pas elles-mêmes des déterminités contingentes, mais qu'en vertu de l'unité de l'essence et de la conscience de soi, d'où seule pourrait venir la non identité, elles sont les masses de leur articulation interpénétrée de leur propre vie [...] La conscience de soi est pareillement un *rapport* clair et simples à elles. C'est le fait qu'elles *soient*, un point c'est tout, qui constitue la conscience de son rapport. C'est ainsi qu'aux yeux de l'Antigone de Sophocle elles ont

²⁰⁶ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 293 [W III, p 318].

²⁰⁷ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 295 [W III, p. 320].

valeur de droit *non écrit et infaillible* des dieux : *ce n'est pas d'aujourd'hui, ou d'hier, mais depuis toujours qu'il vit, et nul ne sait quand il est apparu*. Elles sont. Quand je pose la question de leur genèse et les réduit au point de leur origine, c'est que je suis déjà passé au-delà d'elles ; car je suis désormais l'universel, tandis qu'elles sont le conditionné et le limité.²⁰⁸

Ce passage est le point sur lequel Hegel dans le même temps s'approche et s'éloigne le plus de Kant.

- D'un côté, c'est la dimension *intemporelle* de la loi kantienne qui est finalement centrée. L'impératif catégorique n'est certainement pas une masse éthique. Mais la transparence de la conscience face aux différentes lois est la transparence de la raison kantienne face à l'impératif catégorique : le moi universel hégélien se reconnaît dans les masses éthiques, exactement comme la raison kantienne se reconnaît dans l'impératif catégorique. Les deux sont pour ainsi dire *dérobées* à l'empire de l'examen, parce qu'elles constituent le même critère de l'examen. Elles ne sont pas *posées*, elles *s'imposent* comme quelque chose qui est absolument. Les lois éthiques, comme l'impératif catégorique, ne sont pas une représentation objectale : pour cette raison, elles sont totalement dérobées à l'empire de la sensibilité. *La loi ne naît pas et ne périt pas : elle est éternelle, et ce qu'elle veut n'est pas sujet au temps.*
- De l'autre, *la dimension intemporelle n'est pas liée chez Hegel à la dimension déontologique*. En fait l'intemporalité des masses éthiques n'est pas *déontologique*, mais *ontologique*. C'est l'intemporalité de l'être, *absolu* du temps. Leur nécessité, en ce sens, reste celle du *müssen* et pas du *sollen*. *Les lois sont éternelles, mais elles ne sont pas des commandements, parce que les lois hégéliennes sont dans le moi. L'autonomie et la liberté hégélienne n'est pas la capacité de se donner la loi, mais de rester chez soi dans l'autre que soi. En fait, la loi hégélienne ne se donne pas tout à fait. Quand la conscience essaye de se comporter envers elle comme donnée, et de la déterminer, d'exprimer son « Was », enfin, de la catégoriser, elle faillit, et dissout l'essence même de la loi. La loi n'est pas catégorisable, parce qu'elle est la catégorie même.* Mais par là Hegel perd d'un coup la dimension *déontologique* et la dimension *extatique* de la loi kantienne. *Le moi, dans la faillite de l'examen, découvre qu'il est depuis toujours dans la loi, qu'il appartient à la loi : la loi n'est pas en dehors du moi, parce que le moi c'est la même catégorie.* Les masses éthiques hégéliennes, en fait, *ne déterminent pas la forme de la volonté* comme l'impératif kantien, ni directement ni indirectement ; *elles sont cette forme même*, elles sont l'articulation de la conscience éthique, l'a priori pratique, elles sont déjà et dès toujours la structure de la volonté. *Les masses éthiques sont le bien radical du Moi hégélien* : l'a priori pratique du moi est dès toujours, on doit dire *intemporellement*, un a priori universel. *Par contre, dans la dimension extatique du respect est déjà anticipée la théorie du mal radical* : l'a priori pratique kantien est individuel, et la loi se donne au sujet comme l'Autre de soi (en tant que soi pratique n'est pas raison pure, mais raison affectée par la sensibilité) : pour cette raison elle est commandement. Dans ce point ici, le détachement de Hegel envers Kant ne peut pas être plus radical, et il est parfaitement décrit par Marquet dans ce passage décisif :

Bref, pour une raison subjective, pour une raison raisonnante, pour une raison qui manie la preuve et l'examen, pour une raison extérieure à son objet, à son contenu, extérieure à la loi qu'elle examine, pour une telle raison tout peut apparaître, selon son gré, comme admissible ou au contraire comme rejetable [...] Et au fond, dit Hegel, ce qui doit nous frapper, c'est le caractère fondamentalement immoral de cette attitude, *la raison examinant les lois*, tout comme d'ailleurs de l'attitude précédente, *la raison législatrice*. Dans les deux cas la raison se conduit en effet comme si elle avait la Loi devant soi [...] alors qu'en réalité, nous dit Hegel, la Loi n'est pas du tout un objet posé devant moi comme une œuvre ou comme l'objet de mon examen. La Loi c'est bien plutôt quelque chose en dehors de quoi on ne peut pas être, c'est bien plutôt quelque chose qui me précède, quelque chose qui n'est pas devant moi, mais qui est plutôt arrière de moi, quelque chose qui me contient, me fonde, me soutient, quelque chose donc,

²⁰⁸ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991 p. 295-296 [W III, p. 320-321].

du dedans de quoi je parle. Je n'ai pas à parler sur la Loi, et bien moins encore à dénoncer la Loi, c'est toujours du sein de la Loi que je parle, c'est toujours de l'intérieur de la Loi que je parle, et je ne peux donc d'aucune façon la prendre pour objet.²⁰⁹

Ici Marquet est parfait : *la loi est derrière moi*, elle est en fait ce qu'il y a de plus intérieur au moi. Et cette affirmation sera confirmée par l'analyse d'*Antigone* : la loi divine, vraie loi éternelle qui s'oppose à la loi temporelle de la cité, se manifeste non pas comme sortie du moi, mais au contraire comme extériorisation du moi le plus profond, comme extériorisation de l'inconscient. Cette extériorisation est une force qui s'oppose à la temporalité de l'existant, au présent de la présence : elle sera ce qui détruit la belle totalité de la cité antique. Tout de même, la facticité du moi pratique hégélien est une *facticité collective, pas individuelle*, c'est la loi divine, sorte d'*inconscient collectif*, non soumise aux lois du temps ; le je pratique hégélien, comme le suggère très bien Marquet, est *jeté dans la Loi*²¹⁰. La loi, au lieu d'être ce qui *excède* le Sujet, et ce qui le *précède*, en le fondant et donc en l'incluant. Ce n'est pas la Loi qui est *hors du Moi* ; c'est le Moi qui est depuis toujours *dans la Loi*. Cette loi éternelle, qui est *non pas maintenant, et hier, mais toujours*, antérieure au sujet mais d'une antériorité qui excède la temporalité, cette loi, c'est l'universel opposé à l'individuel, et qui l'inclut, comme le Moi absolu inclut le Moi particulier, le je empirique ; *la force du Moi hégélien, au cours de toute la PhdG, et pourrait-on dire de tout son système, ce n'est pas la force du temps, mais la force qui s'oppose au temps en s'extériorisant dans le temps, la force de l'éternel de la loi. Par contre, la facticité du moi pratique kantien est une facticité individuelle, et c'est la puissance du temps intérieur. Le non temporel qui s'oppose à cette force n'est pas du tout dans le moi, ni conscient ni inconscient : l'acte moral kantien n'est pas extériorisation de l'inconscient, mais sortie de (en dehors de) la conscience, sortie du moi pratique, qui est un moi depuis toujours affecté par le temps. Hegel manque l'aspect extatique de la loi, parce qu'il manque l'aspect temporel et individuel du moi pratique kantien : le moi pratique hégélien, est un moi pensé sur le modèle du moi théorique. Un moi qui est en dehors du temps, un moi qui est aussi un nous, parce que sa détermination interne c'est la catégorie même, l'a priori qui vaut pour tous et pour chacun. C'est à partir de cette différence que l'on va aborder le prochain paragraphe, dans lequel on veut tirer les conclusions de ce qu'on a dit jusqu'ici : et voir comment ce que Hegel ne voit pas dans l'éthique kantienne est ce qu'il ne veut ni ne peut voir, parce que son système est structuré de telle façon qu'il empêche l'assimilation d'un mouvement extatique, d'un mouvement d'émancipation du moi qui est aussi émancipation du temps. L'hors-temps hégélien n'est pas un hors-temps *émancipatoire*, mais un hors-temps *colonisateur*.*

²⁰⁹ Marquet, J.-F. : *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Ellipses, 2004, p. 242- 243.

²¹⁰ « Donc ce qui va s'opérer au terme de cette étape va être *la découverte de la raison comme n'étant plus ma raison*, nous allons sortir de la *raison subjective* dans la mesure où, avec la Loi nous découvrons une raison d'autre type, une raison objective qui me précède et qui me fonde, et dont je suis simplement le sujet, l'être-là, mais en restant enserré par cette Loi qui est mon œuvre et dans laquelle cependant je me découvre initialement comme jeté » (Marquet, J.-F. : *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Ellipses, 2004, p. 245).

D. TEMPORALITE, HORS-TEMPORALITE ET FINITUDE CHEZ KANT ET HEGEL

1. La notion hégélienne de *Raison* comme pierre angulaire de la lecture de Kant : la liberté comme assimilation de l'altérité et l'éternité comme assimilation du temps

Le dernier chapitre de la *PhdG* que l'on a analysé, *La Raison législatrice et examinatrice des lois*, est le dernier paragraphe de la section *Certitude et vérité de la raison*. On peut lire cette section, comme toute la *Phénoménologie de l'Esprit*, de différentes façons : une première modalité est celle de voir dans ce chapitre de la *PhdG* une description, ou mieux le récit de la *formation de l'intersubjectivité, donc finalement de la formation de l'Esprit*. Elle commence par un *Moi* qui est certain d'être toute réalité et se termine par un *Moi* qui est en fait un *Nous*, qui a passé *l'épreuve de la mondanité*, et par là de *l'intersubjectivité* dans *l'œuvre de tous et de chacun*. On est d'accord ici avec la formulation d'Hyppolite :

L'idée d'une vérité en soi telle qu'elle apparaîtra au plan de la raison n'est pas séparable de l'idée d'une pluralité de moi singuliers et d'une communication entre ces moi. C'est ainsi qu'il faut comprendre la nécessité de cette éducation qui éleva l'homme enfermé en lui-même à la conscience de son universalité. La reconnaissance réciproque des moi est un moment de la vérité comme elle est un moment de toutes les vertus [...] La raison apparaît donc comme le premier résultat de cette médiation de consciences de soi les unes par les autres, médiation qui fait l'universalité de la conscience de soi [...] On saisit ici un des caractères de l'idéalisme hégélien qui l'oppose par exemple à l'idéalisme kantien. Chez Kant le « Je pense qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » est en quelque sorte suspendu dans le vide. Chez Hegel il est bien le moi concret, mais qui s'est élevé, pas son rapport avec d'autres moi, à l'universalité.²¹¹

En fait cette épreuve engage toutes les dimensions de la Raison, et c'est ici le point que l'on veut souligner. La Raison dont Hegel parle la *PhdG* est autant Raison théorique que, dans un second moment, raison pratique. Elle commence par la critique de l'idéalisme absolu de Kant et Fichte, ou mieux de *Kant lu par Fichte*, du *Moi=Moi* qui s'identifie avec la Catégorie, et termine par une vraie et propre *théorie de l'action*²¹², et par une successive critique de l'éthique kantienne, en particulier avec la critique de l'impératif catégorique. Et il faut ajouter : si la Raison est le processus de formation de l'intersubjectivité, c'est exactement la dernière partie qui devrait constituer le moment décisif, dans laquelle le Je vide de l'idéalisme absolu, le Je qui est catégorie, devient un Je rempli par un monde, qui est un monde dans lequel agissent les autres.

D'autre part, on peut interpréter le chapitre de la *Raison* d'une autre façon, pour ainsi dire plus immédiate et même traditionnelle. On peut prendre la définition de Fink:

Die Vernunft ist jene Gestalt des Seinsdenkens und des Denkendseins, wo der Gegenstand nicht mehr etwas Fremdes, nicht mehr ein jenseitiges Ansich für das Wissen ist, sondern im ganzen in das Wissen fällt, ebenso sehr wie das Wissen das Höchstmaß an Seinsmacht gewinnt.²¹³

Cette autre perspective, bien que, à notre avis, moins intéressante pour comprendre vraiment la fonction de la Raison à l'intérieur de l'histoire de la conscience, s'avère d'autre part décisive dans la compréhension de la centralité historico-philosophique de cette section de la *PhdG*. A savoir : *ici Hegel, par l'exposition du récit de la Raison, expose et critique en fait la philosophie de son temps*,

²¹¹ Hyppolite, J. : *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946, p. 212-213.

²¹² Voir [Note 198](#).

²¹³ Fink, E. : *Hegel – Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, Klostermann, 1977, p. 209. Traduction: « La raison est cette forme de la pensée de l'être et de l'être de la pensée où l'objet n'est plus quelque chose d'étranger, un En-soi au-delà de la connaissance, mais il tombe totalement dans la connaissance, dans la mesure où la connaissance gagne le degré maximum en puissance d'être ».

*l'idéalisme, en particulier la philosophie de Kant et Fichte*²¹⁴. L'idéalisme est entendu ici *en première instance* comme la certitude que toute réalité présuppose un sujet, un je pense, un Moi=Moi, que Hegel, dès le principe, identifie avec la Catégorie. L'histoire de la Raison ne serait donc pas seulement la formation de l'intersubjectivité, mais *l'assimilation réelle du monde*, une sortie de la catégorie de soi-même, et la successive rentrée en soi, qui, comme on a vu, se réalise dans la Raison observatrice des lois.

Mais la conscience en tant qu'essence et ce parcours lui-même tout entier, dans lequel elle passe de soi, comme catégorie simple, dans la singularité et l'objet, et contemple chez celui-ci ce parcours, l'abolit en ce qu'il est distinct, se *l'approprie*, et s'énonce comme cette certitude d'être toute réalité, d'être aussi bien elle-même que son objet.²¹⁵

Que le chapitre montre en effet une sorte de mouvement englobant, assimilatif, n'est pas seulement à voir comme un signe du procédé dialectique, qui dans la *PhdG* est déjà totalement à l'œuvre. Il est, en ce cas, encore plus significatif, parce qu'il s'agit de voir le développement d'une notion, celle de *Raison*, que Hegel avait, déjà dans ses écrits de Jena, identifié comme la notion décisive de la philosophie contemporaine, en particulier kantienne, notion qui devait être développée de façon consistante par sa philosophie. Lisons le passage décisif de *Foi et Savoir* :

On ne peut rien comprendre de toute la déduction transcendantale des formes de l'intuition que de la catégorie en général, sans distinguer du Moi en activité de représentation, du Moi-sujet que Kant appelle le simple accompagnement de toutes les représentations, ce qu'il appelle le pouvoir de l'unité originaire synthétique de l'aperception, sans reconnaître cette imagination, non comme intermédiaire simplement introduit entre un sujet et un monde ayant tous deux une existence absolue, mais comme ce qui est premier et originaire, et d'où dérivent en se séparant et le Moi subjectif et le Monde objectif, donnant lieu d'abord nécessairement à un double phénomène et à un double produit, bref sans la reconnaître comme étant seule l'En-Soi. Cette imagination en tant qu'identité originaire à double face, qui devient d'un côté le sujet en général et de l'autre l'objet, et qui à l'origine est l'un et l'autre, n'est rien d'autre que la raison elle-même, dont l'idée a été antérieurement précisée, mais la raison en tant seulement qu'elle se manifeste dans la sphère de la conscience empirique.²¹⁶

La notion de Raison est à la fois la notion centrale de l'idéalisme, et la pierre angulaire de la critique hégélienne de Kant, qui en ce sens est un idéaliste inachevé. Cela constitue la centralité historico-philosophique de cette section de la *PhdG*. Comme le fait correctement remarquer Rivelaygue, pour Hegel la position de Kant est presque *scandaleuse*²¹⁷ : il a découvert le principe correct, et après l'a presque renié, sorte de Galilée (au lieu d'un Copernic) de la philosophie. La Raison est comprise par Hegel non pas comme une faculté de connaissance, ou plus en général une faculté subjective, mais comme une vraie et propre *puissance ontologique*, qui a en soi les ressources nécessaires pour se développer. Or tout cela n'est en fait rien de nouveau : on savait déjà que Hegel a d'une certaine façon *ontologisé la théorie de la connaissance kantienne*, et que dans cette ontologisation se joue le passage de la pensée de l'être à l'identité entre pensée et être. Ce que l'on veut par contre faire remarquer est ce qui suit :

²¹⁴ « Der Anfang und das Ende der Entwicklung der vernünftigen Fuhrwährhaltens sind gekennzeichnet durch eine Auseinandersetzung Hegels mit Kants und Fichtes Prinzip des reinen Ich sowie mit Kants Begriff des praktischen Vernunft ». (Düsing, K.: *Der Begriff der Vernunft in Hegel Phänomenologie* in Köhler D., Pöggeler O.: *Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, 2006, p. 151). Traduction : « Le début et la fin de l'évolution du *tenir-pour-vrai* de la Raison se démarquent par une confrontation de Hegel avec le Principe de Je pur de Kant et Fichte comme avec le concept de la raison pratique de Kant ».

²¹⁵ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 181-182 [W III, p. 182-183].

²¹⁶ Hegel, G.W.F. : *Foi et Savoir*, in *Premières Publications*, trad. M. Méry, Ophrys-Gap, 1964, p. 209-210 [W II, p. 306-307].

²¹⁷ « Hegel va en effet se fonder sur la définition kantienne de l'imagination pure comme pouvoir fondamental de l'âme humaine, pour reprocher à Kant d'avoir d'abord trouvé le bon principe, puis de l'avoir perdu au cours de sa démonstration en brisant son unicité [...] Kant [...] représente un véritable scandale : il est parti de l'Absolu, de l'unité du sujet et de l'objet, de celle du concept et de la sensation, et il a perdu cette identité dans sa démonstration » (Rivelaygue, J. : *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1990, T.II, p. 136).

- D'un côté Hegel attribue à la Raison un rayon d'action qui n'est pas limité au domaine théorique. La Raison hégélienne, comme en fait aussi la raison kantienne, est théorique, pratique et finalement historique. Pour s'en convaincre, il suffit de lire ce passage de *La Raison dans l'histoire*, où Hegel identifie enfin la Raison avec la même substance-sujet, avec la totalité :

Il est démontré par la connaissance spéculative que la Raison [...] est sa *substance*, la *puissance infinie*, la *matière infinie* de toute vie naturelle ou spirituelle – et aussi la *forme indéfinie* la réalisation de son propre contenu. [...] Elle est l'*infinie puissance* : elle n'est pas impuissante au point de n'être qu'un idéal, un simple devoir-être, qui n'existerait pas dans la réalité [...] Elle se nourrit d'elle-même. Elle est pour elle-même la matière qu'elle travaille. Elle est sa propre présupposition et sa fin et la fin absolue. De même, elle réalise elle-même sa finalité et la fait passer de l'intérieur à l'extérieur non seulement dans l'univers naturel, mais encore dans l'univers spirituel – dans l'histoire universelle. L'Idée est le vrai, l'éternel, la puissance absolue.²¹⁸

- De l'autre côté, Hegel développe sa notion de Raison, *même dans ses manifestations pratiques*, à partir d'une structure ontologique qui, en fait, reste celle de la *KrV*, *une structure donc qui, dans le système kantien, est spécifiquement théorique*, parce que, même s'il affirme la priorité de la synthèse sur l'analyse, de l'imagination comme source originaire face à ses pôles subjectifs et objectifs, la façon par laquelle Hegel comprend l'action de la Raison est modelée sur une structure sujet-monde qui est la structure à l'œuvre dans la *KrV*, bien que dans une *KrV* révisée et corrigée par Fichte. On peut voir ce passage du début du chapitre sur la Raison de la *PhdG* :

Son premier énoncé n'est donc que cette formule abstraite selon laquelle tout est *sien*. Car la certitude d'être toute réalité est seulement d'abord la catégorie pure. Cette première raison qui se reconnaît dans l'objet est exprimée par l'idéalisme vide [...] C'est pourquoi en même temps cet idéalisme est nécessairement un empirisme absolu, car pour l'*accomplissement* du *Mien* vide, c'est-à-dire pour sa différence, son développement et toute sa configuration, sa raison a besoin d'une impulsion étrangère en laquelle résiderait alors la *diversité* du sentir et du représenter.²¹⁹

On dit volontiers que Fichte a lu Kant selon une perspective pratique, à savoir qu'il a lu l'acte de connaissance, la catégorisation, comme un acte pratique, comme une *Tathandlung*. Or, c'est seulement une face de la vérité : en fait, il faut aussi dire que Fichte, du moins *le Fichte lu par Hegel*, lit l'acte pratique selon le modèle de l'acte théorique kantien. Pour fermer immédiatement la parenthèse fichtéenne, on affirme ce qui suit : *par la façon selon laquelle Hegel lit Kant et Fichte, ou mieux lit Kant à travers sa lecture de Fichte*, donc à l'intérieur de cette ligne de l'idéalisme allemand que Vetö identifie dans la ligne Kant-Fichte-Hegel, *l'acte pratique est lu comme une répétition de l'acte théorique*, qui est celui de la métabolisation du sensible par le Moi, un Moi qui est originairement *vide* et qui doit *s'approprier* du sensible.

Il faut préciser ici : Hegel dans l'addition au §4 de *Principes de la Philosophie du Droit* (Hegel, G.W.F. : *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. R. Derathé, Vrin, 1975, p. 72.) identifie explicitement l'acte pratique et théorique comme *deux modalités d'une même activité*²²⁰, qui est celle de la *métabolisation du sensible*: ce passage est à notre avis *le passage décisif pour comprendre comment Hegel lit Kant*, et comment il perçoit la même activité de la Raison. On peut diviser ce passage en quatre parties :

²¹⁸ Hegel, G.W.F. : *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, 1979, p. 47-48 [VG, p. 28-29].

²¹⁹ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 182 [W III, p. 183].

²²⁰ C'est exactement ce point qui, à notre avis, relie la lecture hégélienne de Kant à la lecture heideggerienne. Les deux, pour des raisons totalement différentes, gommant la différence entre finitude théorique et pratique ; et en même temps, lisent les deux critiques comme deux chapitres d'un texte unique.

- Une première partie où la parenté de fond entre attitude pratique et théorique est *énoncée* : la différence entre les deux n'est que superficielle, elles sont deux modalités d'une même activité. Plus spécifiquement : *la volonté est une forme particulière de la pensée* :

La différence entre la pensée et la volonté est seulement la différence entre l'attitude pratique et l'attitude théorique. Mais il ne s'agit pas de deux facultés différentes car la volonté est une forme particulière de la pensée : la pensée qui se traduit dans l'existence empirique la pensée comme penchant à se donner une existence empirique.

- Une deuxième partie où l'on décrit *le pratique dans le théorique* : *le théorique, comme catégorisation du sensible, est une œuvre de transformation et d'appropriation d'un matériel étranger*. En fait, une *métabolisation*. Le moi qui catégorise est un moi capable de se trouver chez soi dans le réel catégorisé, et par là (ajoutons-nous) il est libre :

Cette différence entre la pensée et la volonté peut être exprimée de la manière suivante : en pensant un objet, j'en fais une pensée, je supprime ce qu'il y a de sensible en lui, je le transforme en quelque chose qui est essentiellement mien. Car ce n'est que par la pensée que je suis auprès de moi, c'est par la conception seule que je pénètre l'objet qui, de ce fait, ne s'oppose plus à moi [...] Lorsque je dis moi j'écarte toute particularité, le caractère, le naturel, les connaissances, l'âge. Le moi est tout à fait vide, ponctuel, simple, mais actif dans cette simplicité. Le tableau coloré du monde est devant moi, je me tiens en face de lui et par cette attitude je supprime l'opposition, je fais mien ce contenu. Le moi se trouve chez lui dans le monde quand il le connaît, mieux encore quand il l'a conçu. Voilà ce qu'il en est de l'attitude théorique.

- Une troisième partie montre, pour ainsi dire, *le théorique dans le pratique* : les déterminations que le je pratique insère dans le réel, sont des déterminations qui restent miennes. A savoir : *l'action pratique, même en étant un travail d'individualisation, et pas d'universalisation, reste une œuvre d'appropriation du réel*, et donc une œuvre qui génère la liberté.

L'attitude pratique, en revanche, commence avec la pensée, avec le moi lui-même. Elle apparaît tout d'abord comme opposée, parce qu'elle introduit immédiatement une séparation. Quand je suis pratique ou actif, c'est à dire quand j'agis, je me détermine et se déterminer signifie précisément introduire une différence. Mais ces différences que j'introduis deviennent les miennes : les déterminations ont leur source en moi, les buts en vue desquels j'ai été poussé à agir m'appartiennent. Donc, même si j'extériorise ces déterminations et ces différences, c'est-à-dire si je les introduis dans ce qu'on appelle le monde extérieur elles n'en restent pas moins les miennes. Elles sont ce que j'ai fait, ce que j'ai accompli, elles portent la marque de mon esprit.

- La dernière partie décrit le trait commun des deux attitudes : ce trait commun renvoie, fondamentalement, à la notion de liberté comme capacité de représentation. *L'œuvre d'appropriation du réel, soit par la catégorisation, soit par l'action orientée à une fin, est toujours une œuvre de médiation, possible seule grâce à l'activité représentative*, une œuvre dans laquelle l'immédiat est médiatisé par la faculté théorico-pratique de l'homme. En fait, c'est essentiellement l'activité médiatisante de l'imagination productrice, donc de la notion de *Raison de Foi et Savoir* qui, de façon immédiate par la catégorisation du réel (médiation théorique), ou à travers la médiation de l'action (médiation pratique), permet à l'homme de s'approprier du réel :

Une fois la différence entre l'attitude pratique et l'attitude théorique ainsi précisée, il nous reste à indiquer maintenant la relation entre les deux. L'élément théorique est essentiellement contenu dans l'élément pratique, ce qui s'oppose à la représentation qui en fait deux choses séparées, car on ne peut avoir de volonté si l'on est dépourvu d'intelligence. Bien au contraire, la volonté contient en soi l'élément théorique, autrement dit la volonté se détermine. Cette détermination est tout d'abord quelque chose d'intérieur : ce que je veux, je me le représente, c'est un objet pour moi. L'animal agit selon son instinct, il est poussé à agir par quelque chose d'interne. Il a donc aussi une attitude pratique ; mais il n'a pas de volonté, parce qu'il ne se représente pas ce qu'il désire. Inversement, il n'est pas non plus possible d'avoir une attitude théorique ou de penser, si l'on n'a pas de volonté, car, quand nous pensons, nous sommes également actifs. Le contenu de ce qui est pensé acquiert certes, la forme de l'existant,

mais cet existant est quelque chose de médiatisé, quelque chose qui est posé par notre activité. Ces différences sont donc inséparables : elles sont une seule et même chose, et en toute activité (humaine) aussi bien de la pensée que de la volonté, se trouvent les deux moments.²²¹

Ce qui se passe dans ce passage vital n'est pas seulement l'identification de l'activité théorique avec l'activité pratique, mais aussi la *modélisation de cette identité sur l'activité théorique*²²². Ce n'est pas seulement la question de s'attacher à des expressions contenues dans ce passage, comme *la volonté est une forme particulière de la pensée*. Ce que l'on veut démontrer dans les lignes suivantes est que l'activité ontologique de la substance-sujet hégélienne est structurée selon les modalités mises en place par Kant dans la *KrV*, modalités qui sont, pour reprendre l'expression de Guérout, *déplacées* aussi dans le domaine pratique.

Ces modalités sont les suivantes :

- D'un côté, le moi est le lieu même de l'universalité. L'a priori, la catégorie, est contenue dans le moi, est placée dans le moi, et, comme on l'a vu dans le passage précédent ([Note 215](#)) elle est une *force légiférante* capable de subsumer sous soi la particularité placée au dehors du moi. Quand Hegel affirme que le Moi est catégorie en tant qu'effectivité pensante, il reprend en fait une structure de la relation je-monde qui est la structure de la *KrV*. Même si cette catégorie est seulement un côté de l'unité originaire et ne doit pas être substantialisée ; même si cette catégorie prise seule est une abstraction, parce qu'elle est depuis toujours immergée dans le réel ; tous ces *même si* ne touchent pas le point fondamental. Hegel dans sa notion de Raison place *l'universalité du côté du Moi* : cette opération n'est pas du tout innocente : il s'agit de la position du Kant *théorétique*.
- De l'autre côté le moi, comme lieu de l'universel, est aussi *en dehors* du temps, mais (ce qui est décisif) dans le sens qu'il *contient* le temps même. Il faut ici s'entendre ; le moi hégélien n'est certainement pas situé dans le monde intelligible, éternel et *intouché* par le temps. Tout au contraire. *Il est cette même puissance du temps, mais exactement parce qu'il est le temps il n'est pas dans le temps, il n'est pas affecté par le temps*. Le paragraphe consacré au temps de la *Philosophie de la Nature* est en ce sens très clair: le moi, qui est moi universel, n'est pas temporel, parce que c'est la puissance du temps :

Le fini est passager et *temporel* pour cette raison qu'il n'est pas, en lui-même, comme le concept, la négativité totale, mais a celle-ci en lui-même, assurément, comme son essence universelle, sans toutefois, lui être égal, en étant *unilatéral*, [et] par conséquent, en se rapportant à cette négativité comme à la *puissance* [qui dispose] de lui-même. Mais le concept, dans son identité avec soi qui existe librement pour elle-même, Moi=Moi, est en et pour soi l'absolue négativité et liberté, - le temps, par conséquent, n'est pas la puissance [disposant] de lui, et lui-même n'est pas dans le temps ni quelque chose de temporel, mais il est *lui*, bien plutôt, la puissance [disposant] du temps, en tant que celui-ci est seulement cette négativité en tant qu'extension. C'est pourquoi seul l'être naturel est assujéti au temps, dans la mesure où il est fini : par contre le vrai, l'idée, l'esprit, est *éternel*.²²³

- *Enfin et surtout*, l'activité du moi sur le non-moi est une activité englobante, métabolisante. On a vu le passage précédent de la *PhdG*, où l'activité de la catégorie comme *appropriation* du sensible est décrite. *Cette activité englobante, assimilation de l'autre de soi, est à la fois formation de l'Esprit et exercice de la liberté*, qui donc n'est pas du tout, mise hors-jeu du sensible comme éPOCHÉ du moi individuel, comme dans le sujet pratique kantien, mais métabolisation du sensible

²²¹ Hegel, G.W.F. : *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. R. Derathé, Vrin, 1975, p. 72 [W. VII, p. 45-47].

²²² C'est sur ce point qu'à notre avis la lecture hégélienne se différencie radicalement de la lecture heideggerienne. Ici on ne peut pas développer ce point spécifique. Il faut se limiter aux hypothèses préliminaires formulées dans la [Note 67](#).

²²³ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de la Nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004, p. 198 [W IX, p. 48-49].

qui, lui, est originairement hors du moi, et non affectant pathologiquement le moi²²⁴. La liberté hégélienne n'est pas une activité *émancipatoire*, mais une activité *colonisatrice en tant que métabolisante*. Elle n'est pas un mouvement *extatique*, mais un mouvement *d'intériorisation*. On prend ici deux passages de *l'Encyclopédie* :

Si nous considérons l'esprit d'un peu plus près, nous trouvons, comme sa première et plus simple détermination, celle suivant laquelle il est un Moi. Le Moi est quelque chose de parfaitement simple et universel [...] Mais l'esprit n'est pas simplement cet être abstraitement simple égal à la lumière [...] l'esprit est bien plutôt un être qui, en dépit de sa simplicité, est différencié dans lui-même ; car le Moi se pose lui-même en face de lui-même, fait de lui-même son objet et retourne, de cette différence [...] à l'unité avec soi. L'être-auprès-de-soi-même du Moi dans sa différenciation est son infinité ou idéalité. Mais cette idéalité ne s'avère que dans la relation du Moi au matériau infiniment varié qui lui fait face.²²⁵

La substance de l'esprit est la liberté, c'est-à-dire le fait de n'être pas dépendant d'un Autre, de se rapporter à soi-même [...] Cependant, la liberté de l'esprit n'est pas simplement une indépendance à l'égard de l'Autre à l'extérieur de l'Autre, mais une indépendance à l'égard de l'Autre conquise dans l'Autre,- elle ne parvient pas à l'effectivité par la fuite devant l'Autre, mais par la victoire sur lui. [...] cette relation à l'Autre est, pour l'esprit, non pas simplement possible, mais nécessaire, parce qu'il parvient, grâce à l'Autre et à la suppression de celui-ci, à s'avérer comme cela même et à être en fait cela même qu'il doit être selon son concept, à savoir l'idéalité de l'extérieur.²²⁶

Mais ce n'est pas tout ; si le sensible par excellence est le temporel même, la temporalité infinie qui est mauvais infini, on peut comprendre comme l'activité du moi, théorique ou pratique, est essentiellement la suppression du temps sensible avant (par la production du temps créateur, du temps historique, retour de la conscience sur soi-même), et du temps historique après (par la logicisation du temps, retour de l'auto-conscience sur soi-même, et donc production de l'éternel). Ici on va toucher le point critique de tout ce paragraphe. *Si le Moi absolu, capable donc de se faire Esprit, comme le dit la citation précédente, est éternel (Note 223), il se montre comme éternel non pas dans son refus du temps, dans son refus de l'autre que soi mais dans sa capacité de rester soi-même dans l'altérité, de rester intemporel dans le temps.* Dans ce rester soi-même dans le temps, le Moi supprime la temporalité même, et se montre capable de rompre la chaîne de la mauvaise infinité, dont l'impuissance comme le soulignait justement Vetö consistait dans « l'absence de Soi », et de la renverser en véritable infinité, comme infinité capable de supprimer le fini, comme *éternité capable de contenir en soi le temps*. Cette intériorisation du temps, c'est en fait la *logicisation* du temps, sa conceptualisation, qui permet une remémoration définitive, et c'est l'achèvement du travail de l'Esprit absolu :

L'éternité de l'esprit absolu, telle qu'elle s'exprime dans l'histoire de la philosophie, est donc bien un présent absolu, liberté de la négativité du temps naturel, de la négativité de l'oubli, par le travail de la pensée, mais c'est un présent qui contient en lui, à l'opposé du présent intemporel de la logique, la totalité *temporelle* de son passé. L'absoluité de ce présent signifie non pas sa pure atemporalité, mais son indépendance vis-à-vis de toute relativité et caducité temporelles. Le présent éternel de l'esprit

²²⁴ C'est fondamentalement dans ce rôle différent de la sensibilité que se joue la rupture entre subjectivité théorique et pratique chez Kant. Le moi pratique kantien est pathologiquement affecté, mais cette affection n'est pas du tout contingente : cette pathologie est son *a priori*. C'est pour cette raison qu'à notre avis, dans la *KpV*, c'est déjà la notion de mal radical qui agit. L'égoïsme du moi est *l'archi fait* de la raison pratique : que cet *archi fait* soit un fait de la sensibilité (*KpV*) ou de la liberté (*RGV*), qu'il soit une force opposée à la raison (*KpV*) ou l'inversion d'un rapport de forces (*RGV*), marque certainement une différence radicale, *mais pas décisive en ce contexte : dans les deux cas, le sujet pratique montre une structure incommensurable avec celle du sujet théorique*, une structure signée radicalement par la forme de l'égoïsme, une structure dans laquelle la catégorie du moi est une catégorie individuelle, non universelle. En fait, le moi pratique se montre comme un moi courbé sur soi et non ouvert au monde. *Cette incommensurabilité n'a pas de place dans le système hégélien.* Voir sur ce point aussi le prochain paragraphe, et le [Paragraphe 5 de la Section B.](#)

²²⁵ Hegel, G.W.F.: *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2006, p. 388 [W X, p.20].

²²⁶ Hegel, G.W.F.: *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2006, p. 392 [W X, p.25].

conserve ce qui a été, il est ici une forme de *coprésence*, au sens d'un présent dans lequel coexistent tous les principaux moments de son passé.²²⁷

On voit clairement comme on est loin de la *duratio noumenon* de *La fin de toutes choses*, de cette éternité qui est exclusive du temps, comme durée sans temps. Mais, de manière plus importante encore, on voit comment cette opération de *détemporalisation* reprend en fait le mouvement de catégorisation du réel de la déduction et du schématisme. Dans une note des *Leçons* sur Hegel, Kojève relie explicitement le travail du négatif hégélien avec le schématisme kantien²²⁸, et affirme que la différence entre Kant et Hegel est de comprendre cette interaction entre catégorie et temps d'un côté comme *adaequatio*, de l'autre comme travail. On peut être en désaccord avec cette interprétation du schématisme kantien, et on l'est effectivement ici²²⁹. Mais on est d'accord avec le fait que Hegel comprenne l'œuvre du catégoriel sur le sensible, et à la fois de l'intemporel sur le temporel, à l'intérieur d'une structure sujet-monde qui est la structure à l'œuvre dans la *KrV* : une structure dans laquelle l'universel (catégoriel) et l'intemporel se trouvent dans le moi, et le monde soumis à cette action, à savoir le monde des phénomènes, *l'autre du moi* théorétique, se trouve soumis à la forme du temps. Cette structure est prise par Hegel comme structure qui *reste valide pour la Raison théorétique et pratique* ; la même analyse de l'action qui s'opère dans l'œuvre de tous et de chacun de la *PhdG*, la même notion de monde comme *Werk*, comme œuvre, reste à l'intérieur de cette structure, qui, dans le domaine conceptuel kantien, est une structure éminemment théorétique, une structure dans laquelle le moi se pose comme l'universel face à l'individuel et comme hors-temporel face au temporel. En fait, *le moi se pose face au monde, qui est le monde du présent et de la présence, pour le transformer : par la catégorie, ou par l'action, qui agit au service de la catégorie.*

De plus : *c'est par l'assimilation de ce monde que se réalise chez Hegel la formation de l'intersubjectivité.* La section *Raison* de la *PhdG*, peut en ce sens être lue d'une troisième façon, qui synthétise les deux premières, à savoir comme le *dépassement du dogmatisme, qui est à la fois formation de l'intersubjectivité et assimilation du monde.* La certitude d'être toute réalité, c'est en principe encore une certitude individuelle, dogmatique, et qui, pour se dépasser, doit faire l'épreuve du monde. Mais le monde dont le dogmatisme de Hegel doit faire l'épreuve, c'est *un monde de choses, le monde de la présence, le monde compris comme œuvre* : c'est en effet dans l'œuvre de tous et de chacun que l'on assiste à la construction de l'intersubjectivité hégélienne, construction qui se réalise à travers un troisième terme. Le point décisif est le fait que *cette structure je-monde ne fonctionne plus dans le domaine pratique de la philosophie kantienne, du moins à partir de 1788. Et le dogmatisme du sujet pratique kantien est le dogmatisme non pas d'un Moi fermé dans son universalité abstraite, mais*

²²⁷ Bouton, C. : *Eternité et présent selon Hegel*, in *Revue Philosophique* n°1/1998, p. 68. Ce passage de Bouton est pour ainsi dire *complété, et précisé* dans ce passage d'un article fondamental de Wohlfahrt, sur lequel Bouton s'appuie explicitement, dans lequel il est clair que la possibilité d'une éternité contenant en soi le temps, comme vraie infinité opposée à la mauvaise infinité du temps naturel, est possible seulement par le travail du concept, qui d'une certaine façon *détemporalise* le temps. Pour cette raison, si le temps, comme mauvaise infinité, a son *lieu logique* dans la théorie de l'être, l'éternité est au contraire propre au domaine du concept. « Hat die Zeit als Begriff in seiner Unmittelbarkeit, als Begriff an sich ihren logischen Ort in der Logik des Seins, so hat die Ewigkeit als Begriff in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst, als Begriff an und für sich ihren logischen Ort in der Logik des Begriffs. Der Begriff selbst ist nach Hegel das Ewige. » (Wohlfahrt, G. : *Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels*, in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XIII/1980, p. 146). Traduction : « Si le temps comme concept dans son immédiateté, comme *concept en soi*, trouve son lieu logique dans la Logique de l'Être, l'éternité comme concept revenant sur soi, comme *concept en et pour soi*, trouve son lieu logique dans la logique du concept. Chez Hegel le concept-même est l'éternel ».

²²⁸ « D'une manière générale, dans sa théorie du concept, Hegel précise seulement (et par conséquent transforme) la théorie kantienne du *Schematismus*. Pour Kant les Concepts (= Catégories) s'appliquent à l'être donné (Sein) parce que le Temps leur sert de « Schéma », c'est-à-dire d'intermédiaire ou de « médiation » (Vermittlung chez Hegel). Mais cette « médiation » est purement *passive* : le Temps est contemplation, intuition, Anschauung. Chez Hegel par contre, la « médiation » est *active* : c'est la Tat ou le Tun, l'action négatrice du donné, l'activité de Lutte et de Travail. Or, cette Négation du donné (du Sein) ou du « présent » est le Temps (historique), et le Temps (historique) est cette Négation active [...] le Concept, ou l'*a priori* est chez Kant une « notion », qui permet à l'Homme de se conformer à l'Être donné, tandis que chez Hegel Concept *a priori* est un « projet », qui permet à l'Homme de transformer l'Être donné et de le faire « conforme » (Kojève, A. : *Introduction à la lecture de Hegel*, TEL Gallimard, 1994, p. 374).

²²⁹ Pour nous, la Note de Kojève peut aussi être renversée : Hegel en fait, plus que de lire l'œuvre de la pensée comme une action, comme Tat, lit l'action comme catégorisation du réel, comme *travail théorétique*.

celui d'un Moi clos dans sa sensibilité individuelle²³⁰. Kant, on l'a vu, une fois aux prises avec le conflit entre liberté pratique et transcendantale qui explose dans la *Troisième Antinomie*, doit en fait modifier radicalement la notion de liberté pratique. Mais par ce changement, en fait, il doit aussi renverser la structure sujet-monde qui fonctionne dans la *KrV*. Il le fait et le dit explicitement dans la *KpV*. C'est ce qu'on va voir dans le prochain paragraphe.

2. Le renversement de la structure du sujet opéré par la *Critique de la raison pratique* : la spécificité de la finitude pratique

Unter dem Begriff einer „kritischen Beleuchtung“ [...] versteht Kant „die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie [...] gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse, wenn man sie mit einem anderen System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnisvermögen zum Grunde hat“ [...] Eine derartige „Untersuchung und Rechtfertigung“ gibt es im Kantischen Oeuvre nur hier, wo die „Analytik“ der *KpV* mit der „Analytik“ der *KrV* verglichen wird.²³¹

Celui qui parle est Reinhard Brandt qui, dans le volume dirigé par O. Höffe sur la *Critique de la raison pratique*, écrit un article sur *l'Examen critique de l'Analytique de la raison pure pratique*. Il fait bien remarquer l'unicité de ce dernier chapitre de *l'Analytique* de la *KpV*, qui, cas unique dans le Kant critique, veut faire une comparaison entre la structure des deux *Analytiques*. Que ce chapitre ne soit pas seulement une autre manifestation de la *manie schématique* de Kant peut se voir dans la *Préface*, dans laquelle Kant mentionne explicitement ce chapitre :

Cette remarque s'applique surtout au concept de la liberté, à propos duquel on doit constater avec étonnement que bon nombre d'hommes se vantent de le connaître parfaitement et de pouvoir en expliquer sa possibilité en le considérant simplement du point de vue psychologique, tandis que, s'ils l'avaient d'abord examiné soigneusement au point de vue transcendantal, ils auraient reconnu non seulement qu'il est *indispensable* comme concept problématique pour l'usage complet de la raison spéculative, mais aussi qu'il est totalement *incompréhensible* [...] Le concept de liberté est la pierre d'achoppement pour tous les *empiristes*, mais c'est aussi la clef des principes pratiques les plus sublimes pour les moralistes *critiques*, qui comprennent par là la nécessité de procéder *rationnellement*. C'est pourquoi je prie le lecteur de ne pas parcourir d'un œil distrait ce qui est dit de ce concept à la fin de *l'Analytique*.²³²

Ce qu'il dit à cet égard dans ce dernier chapitre de *l'Analytique*, on l'a déjà vu précédemment²³³. La liberté psychologique est une illusion, elle est une fausse liberté, en tant que les représentations sont soumises à la loi temporelle comme tout autre phénomène. La question qui se pose maintenant est la suivante : pourquoi cette question de la fausse liberté psychologique, et en conséquence le refus de l'empirisme dans le domaine pratique, requiert-elle de *ne pas parcourir d'un œil distrait* le dernier chapitre de *l'Analytique*, où en fait on traite de la comparaison entre les deux *Analytiques* ? Ou encore : pourquoi la réfutation de la liberté psychologique, une question de contenu *centrale* à l'intérieur de la *KpV*, est développée exactement dans ce dernier chapitre de *l'Analytique*, qui semble plutôt être une confrontation systématique entre les deux critiques, donc une sorte d'*Appendice* ? En fait, la réfutation de la liberté psychologique pouvait être traitée dans bien d'autres parties. Qu'est-ce

²³⁰ Voir ce qu'on a dit à cet égard précédemment ([Paragraphe B 6](#))

²³¹ Brandt, R. : *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe, O. (dir.) : *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002, p. 153. Traduction : « Sous le concept d'un *Examen critique* [...] Kant comprend la recherche et la justification des raisons pour lesquelles elle [...] doit avoir précisément cette forme systématique et pas une autre, quand on la compare à un autre système ayant pour fondement un pouvoir de connaître semblable. Dans l'œuvre kantienne, une « recherche et justification » similaire se trouve seulement ici, où *l'Analytique* de la *KpV* est confrontée avec celle de la *KrV* ».

²³² Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 24 [AK V, p. 7-8].

²³³ Voir [Note 89](#).

qui lie l'*Examen critique* à la réfutation de l'empirisme ? La réponse exige de citer le passage suivant de Brandt :

Sowohl in der „Vorrede“ wie auch in der „Kritischen Beleuchtung“ wird die Interdependenz von Systemvergleich und Widerlegung des Empirismus betont, der innere Bezug also zwischen dem eher formalen Zusammenhang der „Analytik“ der *KpV* und der *KrV* und dem für den Inhalt der Kantischen Moraltheorie wichtigen Abweis des Empirismus : Werde die Umkehrung der „Analytik“ der theoretischen Kritik in der praktischen Kritik nicht vollzogen, bleibe die Moralphilosophie notwendig dem Empirismus verhaftet, d.h. sie vernichte sich selbst.²³⁴

Kant dans la *KpV* affirme que, d'un côté, l'abandon de la notion de liberté pratique soutenue dans la *KrV*, abandon nécessaire après que l'on ait affirmé, dans la *Troisième Antinomie*, que « *sans liberté transcendantale pas de liberté pratique* ». De l'autre, il affirme que *la possibilité d'une liberté pratique fondée sur la liberté transcendantale rend nécessaire une confrontation des deux systèmes*. En quoi consiste cette relation entre confrontation systématique et réfutation de l'empirisme pratique sera l'objet de la suite du paragraphe.

Or, de cette confrontation Kant donne déjà une anticipation significative dans l'*Introduction*. On a déjà vu dans la [Note 104](#) comment dans l'*Introduction* est souligné le différent rôle de la sensibilité : la raison pratique *pure* ne doit pas être critiquée, tout au contraire. Dans la suite de ce même passage²³⁵, il donne déjà une anticipation significative de l'argument, qui est formulé en détail dans le passage suivant de l'*Examen critique* :

L'analytique de la raison pure théorique avait affaire à la connaissance des objets qui peuvent être donnés à l'entendement et, par conséquent, elle devait commencer par l'*intuition*, c'est-à-dire [...] par la sensibilité, passer seulement ensuite aux *concepts* (des objets de cette intuition), et ce n'est qu'après ce double préliminaire qu'elle pouvait finir par des *principes*. Au contraire, comme la raison pratique n'a pas affaire à des objets pour les *connaître*, mais à son propre pouvoir de les *réaliser* [...] c'est-à-dire à une *volonté* qui est une causalité dans la mesure où la raison contient le principe déterminant de celle-ci ; comme par conséquent, elle n'a pas à indiquer un objet de l'intuition, mais [...] *seulement une loi* de l'intuition, une critique de l'*analytique* de la raison pratique doit [...] commencer par la *possibilité de principes pratiques a priori*. De là seulement elle pouvait passer aux *concepts* des objets d'une raison pratique, c'est-à-dire à ceux du bien et du mal absolus [...] et c'est seulement ensuite qu'elle pouvait conclure [...] par le dernier chapitre, c'est-à-dire par celui qui traite de la relation de la raison pure pratique avec la sensibilité [...] c'est-à-dire du *sentiment moral*. Ainsi l'analytique de la raison pure pratique divisait, d'une manière toute à fait analogue à celle de la raison théorique, le domaine entier des conditions de son usage, mais en suivant un ordre inverse.²³⁶

On le voit donc : la *confrontation* entre les deux analytiques montre en fait une *inversion* : la sensibilité, qui est le point de départ de la *KrV* est maintenant le dernier moment. Mais cette inversion se réalise sur la base d'une structure de l'*Analytique* qui, dans les deux cas, reste identique. Pour

²³⁴ Brandt, R. : *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe, O. (dir.): *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002, p. 154. Traduction : « Aussi bien dans la *Préface* que dans l'*Examen critique*, est soulignée l'interdépendance entre la confrontation systématique et la réfutation de l'empirisme, c'est-à-dire la liaison interne entre la relation avant tout formelle entre l'*Analytique* de la *KpV* et de la *KrV* et la réfutation de l'empirisme, importante pour le contenu de la théorie morale kantienne. Si l'inversion de l'*Analytique* de la Critique théorique ne s'accomplit dans la Critique pratique, la philosophie morale reste nécessairement emprisonnée par l'empirisme, c'est-à-dire qu'elle se détruit elle-même ». Le passage de la *Préface*, mentionné par Brandt, dans laquelle Kant se réfère à la nécessité d'une comparaison des deux systèmes est en fait de peu précédent à celui cité en [Note 232](#): « Dans cet ouvrage [...] les concepts et les principes de la raison pure spéculative, qui ont pourtant déjà subi leur critique particulière, sont parfois soumis à un nouvel examen, ce qui, en d'autres circonstances, ne convient guère à la marche systématique d'une science à constituer [...] mais *qu'ici* était permis et même nécessaire, parce que la raison y est considérée au moment où elle passe à un usage de ses concepts tout différent de celui qu'elle en faisait là. Or ce passage rend nécessaire la comparaison de l'ancien et du nouvel usage, afin de bien distinguer la nouvelle voie de la précédente, et de faire ressortir en même temps le lien qui les relie » (Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 23-24 [AK V, p. 7]).

²³⁵ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 34-35 [AK V, p. 16].

²³⁶ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 126-127 [AK V, p. 89-90].

comprendre le sens véritable de ce qu'on veut entendre par cette *méta-structure*, on se réfère encore à Brandt :

Bei der systemischen Umkehrung der „Analytik“ von *KrV* und *KpV* gerät die Lehre von der Freiheit und ihrem Grundgesetz an den Ort der Ästhetik in der *KrV*. Nun verfügen wir zwar über keine der sinnlichen Anschauung korrespondierende „intellektuelle Anschauung“[...] der Freiheit, haben jedoch ein analoges Evidenzbewußtsein des Freiheitsgesetzes. Und so wie sich die Kategorien des Verstandes in der theoretischen Erkenntnis auf die sinnliche Anschauung beziehen, so beziehen sich die Kategorien der Freiheit auf das Bewußtseinsfaktum des Sittengesetzes.²³⁷

Ici Brandt souligne une chose très importante : les deux *Analytiques* commencent par ce qui est *évident*, par ce qui se donne *immédiatement* : l'intuition sensible dans le *KrV*, la loi morale dans le *KpV*. Dans ce sens, les deux analytiques ne sont pas inversées, mais *symétriques*. *On commence par l'évidence de ce qui se donne au sujet, à ce vers quoi le sujet se rapporte, on pourrait dire aux noèmes de l'intention qu'elle soit pratique ou théorique*. Les deux analytiques ne commencent pas par une analyse de l'acte intentionnel, mais de l'objet de cet acte, de sa référence externe, pour voir dans un second moment comment cet acte intentionnel se développe : c'est le moment du schématisme et de la description du respect. C'est cela la méta-structure commune aux deux analytiques. Si on utilise une métaphore spatiale, on peut voir les deux analytiques *comme un voyage de la périphérie vers le centre du sujet* : de la sensibilité vers le je pense, de la loi morale vers le je pratique, vers le respect comme sentiment moral. Et *c'est sur cette base commune que s'opère l'inversion*, à deux niveaux :

- Au niveau périphérique, à savoir au niveau de l'objet de la représentation, dans la *KpV*, c'est la forme qui se donne, la forme de la loi, et non la matière, l'universalité et non la multiplicité ; le fait de la loi morale est l'évidence de la donation de l'universel.
- Au niveau central, le je n'est plus désormais un je logique, mais un je sensible, un je pathologiquement affecté.

La nécessité de fonder la liberté pratique sur la liberté transcendantale avait posé un problème de compatibilité avec la notion de liberté pratique : le sens interne dans l'examen critique ne se montre pas seulement temporel, mais il est aussi nécessité causalement. La succession des représentations objectales est en fait une succession temporelle soumise à une loi, la loi de l'amour de soi, des inclinations. Le lieu de la liberté pratique ne peut plus être ni le libre arbitre (*Willkür*), comme capacité de se poser des objectifs et de choisir librement entre eux, enfin comme capacité représentative ; ni le *je pense, suspendu dans le vide*, comme le dit justement Hyppolite ([Note 211](#)), lieu d'une *liberté logique, liberté impuissante* qui ne peut pas satisfaire les nécessités d'une liberté pratique. La sortie de la loi individuelle, de l'amour de soi, ne peut pas être réalisée par une opération de rentrée chez soi : le je pratique, qui agit, est intérieurement pathologiquement affecté. *La matière de la sensibilité est dans le soi, pas au dehors de soi. Le moi pratique est initialement non pas législateur de la nature, mais soumis à la nature individuelle, dont il doit se libérer, soumis à une chaîne causale et temporelle dont il doit sortir*. C'est l'acquis de la *KpV* qui, une fois radicalisé, débouche directement sur la doctrine du mal radical de la *RGV*. *La liberté qu'il faut (dé) montrer n'est plus simplement une liberté face à une contrainte extérieure, face à une « res extensa » (à la limite, l'instinct corporel comme réflexe conditionné), mais face à une contrainte qui arrive jusqu'au noyau du moi, la contrainte du temps*

²³⁷ Brandt, R.: *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe, O. (dir.) : *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002, p. 158. Traduction : « Dans l'inversion systémique de l'*Analytique* de la *KrV* et *KpV* la doctrine de la liberté et de sa loi fondamentale bouge à la place de l'*Esthétique* dans la *KrV*. Maintenant, nous ne disposons d'aucune « intuition intellectuelle » de la liberté correspondante à l'intuition sensible, mais nous avons une analogie évidence de la conscience de la loi de la liberté. Et comme dans la connaissance théorique les catégories de l'intellect se réfèrent à l'intuition sensible, de la même façon les catégories de la liberté se réfèrent au fait de la conscience de la loi morale ».

interne. L'impulsion, qui est la nature du sujet pratique, n'est pas extériorité, ne modèle pas seulement le corps comme res extensa, elle modèle aussi le moi pratique, et sa forme la plus intérieure : la temporalité. La liberté transcendante demande donc une liberté pratique radicale. Le nouveau problème de la KpV, c'est celui de montrer non plus le fait empirique (qui en fait est un mirage empirique) d'une faculté intérieure capable de détacher l'homme de l'extériorité des impulsions, mais d'un fait hors-sujet, un fait qui d'une certaine façon permet à l'homme de sortir de son temps, de sa loi. Ce fait est la conscience de la loi, la donation de la loi : par là même le hors-temporel, attribut nécessaire de la loi, assume dès le début le caractère de l'évidence de la donation. Les trois moments de la structure de la relation sujet-monde opérant dans la KrV sont maintenant inversés :

- Le moi n'est plus le lieu de l'universalité, mais de l'individualité. La loi du moi, la loi de l'amour de soi, est une loi individuelle.
- Le moi pratique n'est pas *en dehors du temps*, mais pathologiquement affecté par le temps même, qui est le temps interne de la série des représentations. La pathologie sensible du moi pratique est en première et suprême instance une immersion du je pratique dans le flux du sens interne, flux qui est régi par la force des inclinations individuelles. La force des inclinations individuelles, qui détermine la succession des représentations du sens interne, est la même force que celle qui entraîne le bateau au long du fleuve dans la deuxième analogie de l'expérience. *Le moi pratique est une force de la nature à côté des autres forces naturelles ; et il n'est donc plus législateur de la nature, comme le je pense de la KrV.*
- L'action morale ne peut plus être une *inclusion* du temps par le hors-temporel, mais au contraire une *émancipation* du temps. L'évidence de la loi morale est le point de départ non d'une œuvre de colonisation, d'occupation d'un territoire étranger, mais d'émancipation. La sortie de soi du je pratique n'est pas une appropriation du monde, en tant que soumission de la sensibilité à la légalité du catégoriel, mais une désappropriation du soi, une émancipation du soi et du temps intérieur. Le moi pratique ne doit pas assimiler, mais plutôt expulser sa nature de soi.

On voit maintenant la liaison entre l'inversion structurelle et la réfutation de l'empirisme justement soulignée par Brandt : c'est seulement en prenant le départ par la donation de la loi, par le fait de la Raison, fait qui n'est pas soumis à la temporalité, par *l'évidence de l'intelligible*, et donc par une représentation non temporelle, que l'on peut donner à l'homme la *chance* de sortir de sa loi individuelle qui est aussi son temps. *Si la liberté transcendante a affirmé l'incompatibilité entre temporalité et liberté, la donation immédiate du hors-temps est l'unique alternative à la puissance du temps interne, soumis à la loi individuelle de l'amour de soi, et à l'impuissance du hors-temps du je logique, un je incapable d'agir, un je spectateur.* Cette donation permet cette émancipation des chaînes causales qui est à la fois émancipation et sortie du temps individuel. *La liberté kantienne, dont la possibilité et réalité se montrent dans le fait de la Raison, se veut à la fois hors-temps et hors-soi : elle ne pouvait être comprise ni dans le mauvais infini du devoir hégélien, temporalité sans soi, ni dans le Moi=Moi de la catégorie vide, hors-temps égo-logique. La position du moi face à la donation de la loi est fondamentalement une position de passivité, passivité qui évite au moi de rester clos dans son temps individuel. La passivité du moi devant la loi est ce qui relie la confrontation systématique avec la réfutation de la liberté psychologique ; la KpV commence par les principes et non par la sensibilité parce que l'intelligible de la KpV se donne avec la même immédiateté et évidence du sensible dans la KrV, et c'est cette immédiateté qui ouvre une brèche dans la succession nécessaire des représentations individuelles, en évitant à la liberté le destin d'être « la liberté d'un tournebroche ».*

Ce renversement résout en fait le problème de la liberté, et en ouvre un autre, à savoir celui de *l'unité de la Raison*. Comme le note Brandt²³⁸, Kant dans l'examen critique montre de quelle manière il est conscient que la nouvelle structure de *l'Analytique* et sa relation avec la *KrV* posait le problème de l'unité de la Raison, problème qui, en 1781, n'était pas encore présent dans l'esprit de Kant, qui n'envisageait pas encore la nécessité d'une deuxième Critique (voir [Paragraphe B 4](#) et en particulier la [Note 79](#)) :

Die *KpV* dokumentiert in ihrem Aufbau somit die Abhängigkeit von der, aber auch die Ebenbürtigkeit mit der ersten Kritik. Zugleich stellt Kant klar, daß mit dieser Relation zwischen den beiden Kritiken der theoretischen und praktischen Vernunft die Einheit der Vernunft selbst noch nicht gegeben ist [...] Wir können hier schon festhalten, daß dieses Einheitsproblem 1781 noch nicht vorlag [...], denn als Kant die erste Kritik publizierte, hatte er nicht die Absicht und, so ergänzen wir, auch nicht die systematische Möglichkeit, eine zweite (oder gar dritte) Kritik folgen zu lassen. Der von Kant deklarativ herausgestellte Zusammenhang birgt also die noch nicht beantwortete Frage, in welcher übergeordneten Einheit denn *dieser* Zusammenhang sowohl notwendig wie auch möglich ist.²³⁹

A savoir : la mise en place d'une nouvelle et spécifique structure du sujet pratique, capable de soutenir une liberté pratique fondée sur celle transcendantale, crée une dualité entre le sujet pratique et théorique, et par là la nécessité d'une nouvelle critique, qui se pose à côté, et non pas à l'intérieur (comme application régionale) de la Critique de la raison pure. Cette dualité entre sujet théorique et pratique ne peut absolument pas, du moins ceci est notre thèse, être identifiée à celle de caractère sensible et caractère intelligible, formulée dans la *Dialectique* de la *KrV*, qui reste intérieure au domaine théorique, dans le sens où elle définit une duplicité du regard, à savoir le regard sur les actions humaines considérées *sub specie temporis* ou *sub specie aeternitatis*²⁴⁰. La dualité entre la

²³⁸ Mais aussi Henrich et Allison avaient posé le problème : voir [Note 96](#).

²³⁹ Brandt, R.: *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe, O. (dir.) : *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002, p.156. Traduction : « La *KpV* documente dans sa structure autant la dépendance que la parité avec la première Critique. En même temps, Kant affirme clairement qu'avec cette relation entre les deux Critiques de la raison théorique et pratique, l'unité de la raison-même n'est pas encore donnée [...] Nous pouvons ici déjà constater que ce problème n'existait pas encore en 1781, parce que [...], quand Kant publia la première Critique, il n'avait pas l'intention, et nous ajoutons, pas même la possibilité systématique, de faire suivre une deuxième (voire même troisième) Critique. La connexion mise explicitement en évidence par Kant renferme donc la question, non encore résolue, dans quelle unité supérieure cette relation est-elle aussi bien nécessaire que possible. ». Le passage de l'*Examen critique* auquel se réfère Brandt, dans lequel est posé le problème de l'unité de la raison, dont la solution est *espérée* mais pas *donnée*, est le suivant: « De telles comparaisons réjouiront celui qui a pu se convaincre de l'exactitude des propositions qui apparaissent dans l'analytique, car elles autorisent, à juste titre, à espérer qu'il sera possible de parvenir à comprendre l'unité de la raison pure tout entière (de la raison théorique aussi bien que pratique), et à tout dériver d'un seul principe, ce qui est l'inévitable besoin de la raison humaine, laquelle ne trouve une entière satisfaction que dans une unité parfaitement systématique de ses connaissances » (Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 128 [AK V, p. 90-91]).

²⁴⁰ Ici il faut clarifier. L'opposition entre caractère sensible et intelligible est aussi une opposition entre temporalité et atemporalité. Toutefois, à bien voir, elle n'est pas du tout une opposition, mais une distinction : elle est en fait une différence du regard, une *duplicité du regard*, sous laquelle tout acte humain, qu'il soit libre ou non, peut être regardé. En fait, *l'homo noumenon est libre soit de suivre les impulsions, soit de se libérer d'elles, soit de rester dans son temps, soit d'en sortir*. La temporalité à laquelle est soumise *l'homo phaenomenon* est une temporalité non individuelle, parce que comme phénomène il est considéré comme *objet entre les objets*, comme *suite linéaire d'événements dans le temps*. « Toutes les actions de l'homme dans le phénomène sont déterminées, suivant l'ordre de la nature, pas son caractère empirique et par les autres causes concomitantes ; et, si nous pouvions pénétrer jusqu'au fond tous les phénomènes de son arbitre, il n'y aurait pas une seule action humaine que nous ne puissions prédire avec certitude et que nous ne puissions reconnaître comme nécessaire à partir de ses conditions antérieures. » (Kant, I., *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 486 [AK III, p.372-373]). *L'homo phaenomenon est simplement l'apparition, la manifestation de l'homo noumenon*. L'atemporalité et la temporalité propre au caractère sensible et intelligible, comme celle propre aux phénomènes et choses en soi, ne se touchent pas. *Pour cette raison, on a plutôt développé ici l'analyse sur la distinction, à notre avis bien plus radicale, entre sujet pratique et sujet théorique ; parce que dans cette distinction ce qui est en jeu n'est pas une duplicité du regard, sub specie aeternitatis ou sub specie temporis, mais une opposition entre regard et action, entre un sujet qui regarde et un sujet qui agit*. C'est cette opposition qui montre à notre avis une distinction entre une temporalité mondaine, linéaire, et une temporalité individuelle, on pourrait dire courbée : un temps, celui du sujet pratique, qui est le temps de l'amour de soi, un temps centripète qui n'est pas une suite d'actions, mais une force qui me contient, une sorte de cage dans laquelle on est emprisonné. Et c'est cette même opposition qui montre par conséquent une différente structure de la relation entre atemporalité et temporalité, entre une atemporalité du moi qui assimile le temps par la catégorisation du réel, et une atemporalité de la loi qui libère le moi de son temps.

structure du sujet pratique et théorique est une dualité bien plus radicale, qui touche l'unité même du système kantien, en tant que les deux critiques se trouvent posées par là, comme le dit Brandt, sur une plaine paritaire, de *Ebenbürtigkeit*, sans un troisième plan qui puisse les contenir.²⁴¹ Cette dualité est le résultat du processus commencé par la dualité mise en place dans la *Troisième Antinomie*, dualité qui, plus qu'un pont entre pratique et théorique, se révèle donc comme une dualité structurelle du système critique. *Cette dualité n'est pas une antinomie de la raison pure ou de la raison pratique ; c'est l'Antinomie de la Raison. Le passage de la KpV cité en Note 239 c'est à notre avis le constat d'une forme Antinomique du Système Critique dans sa totalité.*

Si l'on se rattache maintenant aux considérations du Paragraphe B2, on peut et on doit tirer la conclusion suivante : *l'antinomie la plus profonde qui traverse le système kantien, qui est en fait l'antinomie entre raison théorique et pratique, ne serait donc pas celle entre éternité et temporalité, mais plutôt celle entre deux différentes relations entre temporalité et éternité* : une relation dans laquelle le hors-temporel a une fonction *assimilatrice* face au temporel, relation propre au domaine théorique ; une autre dans laquelle la hors-temporalité assume un rôle *d'émancipation* face au temporel, relation celle-ci propre au domaine pratique. Comme dans le cas du bien et du mal radical de la *RGV*, l'opposition qui est vraiment indépassable n'est pas la relation entre deux éléments, mais entre deux relations. Parce que le passage de l'une à l'autre est toujours le résultat d'une *conversion*, qui est une *inversion* de la relation.

Cette *fracture systémique* n'a jamais été aperçue ou acceptée par Hegel qui, comme on l'a vu (et comme le fera ensuite Heidegger, sur des bases totalement différentes), considère l'attitude pratique comme une application régionale d'un même principe.

Tout ce qui est vivant a des désirs. Ainsi nous sommes des êtres naturels, et le désir appartient au monde sensible en général. Les objets, dans la mesure où je les désire, sont des moyens d'intégration, ce qui constitue le fondement général du théorique et du pratique [...] A ce niveau, l'homme est la même chose que l'animal, car il n'y a pas de conscience de soi dans le désir. Or l'homme se connaît soi-même et par là se distingue de l'animal. Il est *pensant* : mais penser c'est connaître l'universel [...] Sachant le réel comme idéal, il cesse d'être un simple être naturel, livré à ses perceptions et désirs immédiats, à leur satisfaction et leur création. Il en est conscient et c'est pourquoi il refoule ses désirs et met la pensée, l'idéal, entre la poussée du désir et sa satisfaction.²⁴²

Ce passage est décisif, non seulement parce qu'on voit comment Hegel entend la liberté humaine sur le modèle de la liberté pratique du *Canon*, mais surtout parce qu'il explique ici ce qu'il avait déjà analysé dans l'addition au § 4 des *Fondements de la Philosophie du droit*. Le pratique et le théorique ne sont pas deux activités différentes. Ici on ajoute un élément : leur *fondement commun c'est le désir*. Le théorique et le pratique sont deux mouvements d'assimilation qui visent tous deux à la satisfaction du Moi. *Le Moi hégélien, théorique ou pratique, c'est un moi qui a continuellement faim*, et qui mange tout ce qu'il trouve devant soi. On a parlé justement d'une *boulimie de Chronos*, du temps hégélien qui engendre et détruit ses enfants²⁴³ ; en fait, *il y a aussi une boulimie du Moi, ou mieux encore une boulimie de la Raison. Elle fait exactement le contraire de Chronos, qui génère ses enfants pour les manger ensuite. La Raison hégélienne dévore continuellement le corps étranger*²⁴⁴, et

²⁴¹ Que la Troisième critique puisse être ce troisième plan est une question qui déborde le sujet de cette Thèse. En tout cas, il nous semble, au moins en première approximation, que *non*. Le jugement réfléchissant reste à l'intérieur du domaine théorique ; le je qui juge le beau et l'organisme est un je observant, pas agissant. En fait, la troisième critique *n'est pas une critique de la Raison*, mais une critique de la *faculté de juger*, faculté qui est à notre avis interne à la Raison théorique. Toutefois cette Note doit valoir comme première, et pas du tout définitive, approche du problème.

²⁴² Hegel, G.W.F. : *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, 1979, p. 77 [VG, p. 56-57], italique mien.

²⁴³ Voir Stanguennec, A. : *Hegel critique de Kant*, PUF, 1985, p. 66-68.

²⁴⁴ On utilise ici une *métaphore alimentaire* qui fait l'objet d'une étude importante de Hamacher sur Hegel (Hamacher, W. : *Pleroma – dialecture de Hegel*, Galilée, 1996). Dans ce travail on ne se pose pas la question de la pertinence des thèses contenues dans le livre pour la question affrontée ici. En fait, l'utilisation de la *métaphore alimentaire* faite ici, s'appuie *in primis* sur son utilisation dans le même texte hégélien. On peut ici citer le passage suivant de la *PhdG* : « On peut dire à ceux qui affirment cette vérité et certitude de la réalité des objets sensibles qu'ils feraient bien de retourner à l'école la plus élémentaire de la sagesse, aux mystères d'Eleusis de l'Antiquité, où l'on célébrait Cérès et Bacchus, et qu'ils doivent d'abord apprendre le secret de la consommation du pain et du vin ; car le myste initié à ces secrets n'en vient pas seulement, en effet,

par cet acte elle crée quelque chose de nouveau : ce geste d'assimilation et création est le geste commun au Moi théorique et Pratique, et c'est un geste poussé par le désir, qu'il soit immédiat ou refoulé. Pour cette raison, on affirme ici que le pratique hégélien est une pensée sur une structure sujet-monde qui est celle de la *KrV*. Le geste d'assimilation d'un corps étranger est le geste du catégoriel envers le sensible, un geste par lequel un je vide se remplit d'un contenu. La suppression du temps par l'éternité est la modalité dernière et définitive de ce geste assimilatif.

L'inversion de la *KpV* est aussi l'inversion de ce geste. Le je pratique kantien n'est pas un je qui a faim, mais un je impur qui veut se purifier, se vider²⁴⁵. Son geste n'est pas poussé par le désir, mais par le respect, qui est exactement son opposé : il ne vise pas à l'assimilation et l'appropriation de l'altérité, mais à sa reconnaissance, une reconnaissance qui, à la différence de la reconnaissance hégélienne, n'est fondée ni sur la violence (maître) ni sur la peur (valet). Kant le dit : le respect est distinct de la peur, en tant qu'il ne peut pas se référer à des choses. Le geste du respect est le geste qui se fait séduire par l'altérité : « Le respect est un tribut que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non »²⁴⁶. C'est cette séduction qui provoque l'émancipation du moi, l'extase, la sortie. Le respect ne produit pas une appropriation de l'altérité, mais une désappropriation du moi. La loi morale produit une vraie et propre diététique du soi, elle n'est pas une nourriture à assimiler, mais plutôt un *pharmakon spirituel* qui nous libère de l'amour de soi, par lequel le moi se vide de soi-même et en même temps prépare l'espace vide, à être rempli successivement par le monde intelligible, par la communauté humaine ; ce sera le moment de la *Dialectique*. La donation de la loi produit une donation du moi, qui est à la fois un abandon du temps et du moi. La perte du temps individuel, comme mise hors-jeu des inclinations, c'est le pendant kantien de la suppression hégélienne du temps. L'exposition à la loi au lieu d'une appropriation produit un abandon, on quitte le moi pour la loi et par là on quitte le temps pour l'éternité (pour reprendre l'expression du passage cité en [Note 3](#)). Finalement l'exposition à la loi est, à notre avis, l'exposition à la *duratio noumenon*. Ce mouvement émancipatoire de sortie du temps et de sortie du moi ne pouvait et n'a pas été entrevu dans le système hégélien, dans lequel tout mouvement de sortie du moi est un mouvement de sortie dans le temps et dans le monde des objets, temporel en tant qu'extérieur, et dans lequel cette même sortie est un processus de remplissement et d'assimilation, en tant que le moi est originairement vide, mouvement de sortie décrit dans le schématisme, dans lequel la catégorie se plonge dans le temps de l'extériorité ; bref, le mouvement propre du Je théorétique. La notion d'une activité du moi qui soit activité émancipatoire envers soi-même, sort de la libération de soi, et pas de l'appropriation, ne pouvait fonctionner dans la structure de la *KrV*, où le je, le moi, est principalement vide, où le moi recherche continuellement la sensibilité, sans laquelle il reste pure catégorie vide.

à douter de l'être des choses sensibles, il finit par en désespérer ; d'une part il accomplit lui-même en eux leur nullité, et par ailleurs il la voit accomplir. Les animaux eux-mêmes ne sont pas exclus de cette sagesse-là, mais font la preuve, au contraire, qu'ils sont très profondément initiés en cette matière, puisqu'ils ne restent pas en arrêt devant les choses sensibles comme devant autant de choses qui seraient en soi, mais désespérant de cette réalité et pleinement certains de sa nullité, se servent sans autres manières, et les dévorent.» (Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 99 [W III, p. 90]). Voir sur ce point aussi la [Notes 2 et 6](#) de la [Conclusion](#), où l'on trouve d'autres exemples de la sorte.

²⁴⁵ Comme le note Mai Lequan, la question de la pureté de la loi morale n'est pas du tout une question limitée à la *KpV* : elle traverse au contraire toute la philosophie morale, probablement influencée par sa formation piétiste : « Le thème de la pureté et de la purification est omniprésent dans toute la philosophie morale de Kant. La morale doit être non seulement pure (sans éléments étrangers) mais encore entièrement *a priori* » (Lequan M. : *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001, p. 37). Ce qui à notre avis marque la rupture de la *KpV*, et qui sera développé dans le *RGV*, c'est la mise au point de la notion d'une impureté *a priori* du sujet pratique reliée à la notion d'égoïsme, d'amour de soi, qui sera développée et radicalisée dans la notion de mal radical. Le résultat de cette opération est double : d'un côté la pathologie affectant le sujet pratique n'est pas du tout quelque chose de contingent, elle appartient à la structure même de ce sujet. De l'autre, l'appel à la pureté devient aussi et surtout un appel à l'universalité. Par l'assimilation de la pathologie sensible à l'égoïsme, sort de rupture *a priori* de l'universalité pratique, Kant donne au thème piétiste de l'exigence de pureté une tournure spécifiquement critique, qui rend cette même notion inassimilable à un simple rigorisme moral (qui est beaucoup plus présent dans le piétisme de Schopenhauer). Voir sur ce point la [Note 113](#) et la partie du texte relative à celle-ci. Voir aussi les [Note 94 et 95 du Chapitre III](#).

²⁴⁶ Kant, I., *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 112 [AK V, p. 77].

Par contre, et en même temps, le renversement de la KpV, est en fait la découverte, même si elle n'est pas explicitement formulée, d'une relation indissoluble entre temps interne et causalité individuelle. Le temps de la KpV est en première instance non pas le temps de l'extériorité, un temps linéaire, mais il reste un temps causalement déterminé, comme le temps du moi, un temps d'une certaine façon clos sur lui-même, incapable de sortir de soi. La notion d'une activité émancipatoire du moi présuppose la notion d'un moi factice, d'un moi qui n'est pas transparent à lui-même, d'un moi opaque, qui rend nécessaire la percée de la lumière du hors-moi. Cette opacité du moi, qui est aussi une matérialité congénitale, mais aussi pathologique, du moi, n'a pas de place dans le système hégélien.

La nature caractéristique du Soi qui est celle de la lumière, pour autant que les choses naturelles sont vivifiées, individualisées, par cette lumière, et que leur ajointement est renforcé et resserré [par elle], ne vient au jour que dans l'individualisation de la matière, en tant que l'identité ici tout d'abord abstraite est seulement comme retour [en elle] et suppression de la particularité l'unité négative de la singularité.²⁴⁷

On le voit : le Soi hégélien est le Soi lumineux qui catégorise le réel, qui lui donne la possibilité de se manifester grâce à la lumière de l'intellect. Et, comme on l'a déjà vu, le Je pratique n'est qu'une répétition de ce Je théorique, un je qui supprime la particularité par le travail, au lieu de la pensée. Le je pratique kantien est par contre un je obscur jeté, presque courbé dans le moi dans une sorte de courbure spatio-temporelle. Il a aussi, pour utiliser l'image de Marquet, une loi derrière soi, mais c'est une loi individuelle, une loi qui, une fois extériorisée, ne produit aucune universalité, mais au contraire ne fait pas autre chose qu'accroître la courbure, de produire des métastases de cette pathologie individuelle. Cette loi individuelle est ce qui fait du temps intérieur un temps individuel, un temps *du soi*, et pas *pour soi*, un temps qui est courbé sur soi-même, et pas le temps d'une ligne droite. Il y a un temps naturel kantien qui est le temps du moi, un temps naturel qui n'est pas le temps de l'extériorité, mais un temps intérieur dont il faut sortir et se libérer. *S'il y a un temps pratique chez Kant, cela est du moins notre thèse, ce n'est pas du tout un temps intelligible, un temps de la liberté²⁴⁸, mais bien au contraire un temps qui reste phénoménal et nécessaire, même si sa phénoménalité ne manifeste pas les objets extérieurs, mais plutôt, les penchants intérieurs. Ce temps pratique est encore le lieu de la nécessité mais, au contraire du temps théorique, le temps des objets est passible d'interruption, par la révélation de la loi morale, vraie et propre extra-temporalité pratique.*

Cette dimension intérieure et individuelle du temps pratique, qui est à la fois la pathologie sensible du je pratique, est l'élément indigeste pour le système hégélien. Dans la suite du paragraphe sur la lumière, il parle aussi du temps :

Des faisceaux lumineux, cela ne signifie rien, c'est seulement une expression commode ; ils sont la lumière tout entière, seulement limitée de façon extérieure ; et cette lumière est, aussi peu que le Moi ou la conscience de soi pure, divisée en faisceaux lumineux. C'est comme quand je dis : de *mon* temps, du temps de César. Ce fût là aussi le temps de tous les autres hommes, mais ici je parle de ce temps eu égard à César et je le borne à celui-ci, sans [vouloir dire] que César aurait eu réellement pour lui-même dans le temps en question un rayon de temps, un faisceau de temps.²⁴⁹

Un temps courbé qui emprisonne le Moi, et une éternité capable de l'émanciper. *Ce sont les deux aspects indissolubles qui constituent la spécificité de la finitude pratique dans le système kantien, finitude qui n'est pas du tout une application régionale de la finitude théorique, mais en est une alternative paritaire, qui nous montre un Moi incommensurable avec le je pense de la KrV. Un moi malade structurellement, aveuglé par soi-même, un Moi sans yeux, ou mieux avec les yeux encore*

²⁴⁷ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de la Nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004, p. 398 [W IX, p.117-118].

²⁴⁸ Voir [Note 6](#).

²⁴⁹ Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de la Nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004, p. 399 [W IX, p.118-119]. Que *Weltalter* soit déjà *au dehors* de l'hégélianisme est démontré par la confrontation de ce passage avec le passage cité en [Note 114](#).

serrés, comme les nourrissons encore trop jeunes. Un moi enfant qui, à partir de cette opacité structurelle, a la possibilité de se *tourner vers la lumière*, on pourrait dire *d'écouter l'appel de l'intemporalité lumineuse de la loi*, et par cette même *conversion*, capable de naître *une seconde fois*, capable d'un *deuxième commencement*²⁵⁰. On utilise cette expression intentionnellement, pas seulement parce que la question du commencement est *la question* de la thèse de la *Troisième Antinomie*, question qui a, selon nous, déclenché le renversement de la structure du sujet pratique ; mais aussi parce que c'est l'expression (*der zweite Anfang*) utilisée dans une série d'articles mentionnés dans le premier chapitre²⁵¹, articles qui développent exactement cette question comme un possible fil rouge capable de relier aussi bien Schopenhauer que Schelling à un héritage kantien. On souhaite ici reporter deux passages de L. Hühn cités préalablement, qui donnent déjà les grandes lignes de la perspective que l'on veut utiliser dans les prochains chapitres :

Schopenhauer weiß in eigener Sache so gut wie der Leonberger vor ihm in der seinen, daß der in jener ekstatischen „Scheidung seiner selbst von sich selbst“ gemachte Anfang, also jener zweite Anfang zunächst in einem radikalen Nein zu allen bisherigen Entwürfen unserer selbst liegt. Einigkeit herrscht auch darüber, daß dieser zweite Anfang auf die wohl radikalste Form menschlicher Freiheit zielt, nämlich auf die einer *Freiheit des Menschen von sich als Wollendem*.²⁵²

Kein Zweifel auch, dass Schopenhauers Distanz zu Freiheitskonzepten dieser und vergleichbarer Art aus einer Haltung erwachsen ist, die wesentlich mit dem Namen Schellings und dessen Freiheitsschrift sich verbindet. Diese Schrift bezeugt und dokumentiert auf sehr eindringliche Weise eine in anthropologischer Absicht unterbreitete Revision eben jener autopoietischen Selbstermächtigungsfiguren, welche in der Nachfolge Kants in den Freiheitsphilosophien des Frühidealismus, insbesondere in der von Fichte geprägten Konstruktion einer Tathandlung auf der Tagesordnung standen.²⁵³

Les deux prochains chapitres vont, entre autres, développer les réflexions contenues dans les articles mentionnés dans le premier chapitre, spécifiquement cette notion de *scission extatique du soi de soi-même* qui est, comme on veut le montrer, aussi une *scission extatique de son temps*. Cette scission émancipatoire, que Schopenhauer, dans le §70 du *Monde*, définit comme *effet de la grâce*

²⁵⁰ Par cette formulation, on voit maintenant clairement l'incommensurabilité entre deux notions d'éternité chez Hegel et Kant (au moins le Kant *pratique*): d'un côté une éternité *englobante et colonisatrice*, vraie et propre *Chouette de Minerve*, qui arrive *après* le temps pour le supprimer dans son action métabolisante : de l'autre une éternité *exclusive et émancipatoire*, qui entre *dans* le temps pour le couper, rompt sa chaîne causale, et *seulement par cette rupture* est capable de *générer* un nouveau commencement, un temps nouveau, et qui donc, en vertu de ce second moment, se pose aussi *avant* le temps. La coupure entre *déontologique* et *téléologique*, qui est finalement *l'objet* de tout ce chapitre, passe à notre avis fondamentalement par cette coupure de nature temporelle. En ce sens, nous paraît-il, on peut entendre cette distinction comme celle d'une *éternité vraie*, opposée à un temps qui est *doxa*, et qui se réalise par la suppression- métabolisation du temps, distincte d'une *éternité juste*, qui s'oppose à un temps qui est *injustice*, le temps de l'amour de soi, et qui se réalise par une *coupure dans le temps*. Eternité donc *vidée* du temps, qui est aussi *entre-temps*. C'est du moins dans ce sens que l'on a compris le passage de Bensussan suivant: «En associant temps et pensée dans leur puissance de fertilité et de mise au monde, la notion d'écart, entendue temporellement, c'est-à-dire comme entre-temps, fait figure de condition nécessaire pour que la question du juste soit posée sans recourir au *Grund* ou au *telos*, pour qu'elle apparaisse pleinement comme *question du temps*. L'injuste est le temps qui règne. Le juste est l'écart qui lui est contemporain et l'avenir aussi préfiguré.» (Bensussan, G. : *Le temps messianique*, Vrin, 2001, p. 152). Voir aussi ce qu'on a dit sur ce point aux pages 113-114.

²⁵¹ Voir [Chapitre I Paragraphe C.2.4](#).

²⁵² Hühn, L.: *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 2005, p. 68. Traduction : Traduction : «Schopenhauer sait dans sa propre affaire, aussi bien que Schelling avant lui dans la sienne, que le commencement réalisé dans cette « scission extatique du soi de soi-même », donc ce deuxième commencement, réside donc d'abord dans un non radical à toutes les conceptions précédentes de nous-mêmes. On s'accorde également sur le fait que ce second commencement vise la forme la plus radicale de la liberté humaine, à savoir celle d'une liberté de l'homme de soi-même comme volonté ».

²⁵³ Hühn, L.: *Der Wille, der Nichts Will. Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 160. Traduction : « Il ne fait aucun doute que la distance de Schopenhauer, des conceptions de la liberté de cette sorte, ou comparables, s'est développée à partir d'une attitude, qui se lie dans l'essentiel au nom de Schelling et à son *Freiheitsschrift*. Cet écrit atteste et documente de manière très forte une révision, soumise à une perspective anthropologique, de ces mêmes figures autopoïétiques d'habilitation de soi, qui étaient à l'ordre du jour chez les post-kantiens dans les philosophies de la liberté du premier idéalisme, notamment dans la construction d'une action d'empreinte fichtéenne».

(*Gnadewirkung*) et comme *régénération (Wiedergeburt)*²⁵⁴, en s'appuyant explicitement dans le même chapitre à *l'Épître aux Romains*. Cette scission a son *fondement* dans un *sujet factice, un sujet déchu*, dont la formulation kantienne la plus connue se trouve dans *RGV*, mais dont la structure fondamentale a vu la lumière dans le renversement systémique présenté dans *l'Examen critique*. Un sujet qui s'avère incommensurable non seulement, comme le dit justement Hühn, avec *tout Sujet modelé sur le Moi fichtéen*, mais aussi, comme on a voulu le montrer dans ce chapitre, avec *toute Raison modelée sur la Raison hégélienne*, cette dernière étant *autopoïétique à tout le moins* comme le premier.

²⁵⁴ Schopenhauer, A.: *Le Monde comme volonté et représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1966, p. 507 [SWI, p. 479].

CHAPITRE III

TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LE SYSTEME DE SCHOPENHAUER ET DANS SES MANUSCRITS DE JEUNESSE

A. INTRODUCTION ET PLAN DU CHAPITRE

1. Une Philosophie sans promesse et sans pardon

1.1. La double inactualité de Schopenhauer entre *Aufklärung* et Généalogie

In seinem Werk wird nichts versprochen. Weder im Himmel noch auf Erden [...] Er hat nichts vergottet, weder den Staat, noch die Technik. Die Entfaltung des Intellekts beruht auf der des Bedürfnisses. [...]. Die idealistische Fabel von der List der Vernunft, durch die das Grauen der Vergangenheit mittels des guten Endes beschönigt wird, plaudert die Wahrheit aus, daß an den Triumphen der Gesellschaft Blut und Elend haftet. Der Rest ist Ideologie.¹

Ce passage est extrait de l'article de Horkheimer *Die Aktualität Schopenhauers* publié en 1961, dont le titre est déjà une déclaration d'intention, à savoir celle d'affirmer un élément d'*actualité* de la pensée de Schopenhauer, élément qui, d'une certaine façon, doit être *réaffirmé*, pas seulement face à la thèse formulée par Nietzsche d'une pensée et d'un penseur *inactuel*², mais aussi et surtout face à une image de Schopenhauer dominante à l'époque (et qui, en fait, continue d'exercer, comme une sorte de *longue ombre*, une influence importante aussi dans le débat philosophique actuel), le Schopenhauer conservateur, irrationaliste, bref le Schopenhauer *fin de siècle à la Lukacs*³. Si la thèse centrale de Horkheimer dans cet article, à savoir celle de retracer l'actualité de Schopenhauer dans la formulation d'une éthique sans espoir, et donc d'une éthique de la solidarité⁴, bien capable de donner raison d'une

¹ Horkheimer, M. : *Die Aktualität Schopenhauers* in Ebeling H., Lütkehaus, L. (dir.): *Schopenhauer und Marx*, Hain, 1980, p. 94-95. Traduction: « Dans son ouvrage, rien n'est promis. Ni dans le ciel ni sur terre [...] Il n'a rien divinisé, ni l'Etat, ni la technique. L'épanouissement de l'intellect repose sur les besoins. [...] La fable idéaliste de la ruse de la raison, par laquelle l'horreur du passé est embellie au moyen de la fin heureuse, trahit la vérité que les triomphes de la société sont responsables du sang et de la misère. Le reste est idéologie ».

² On sait que le terme utilisé par Nietzsche est *unzeitgemäß*, ce qui a dans certains cas poussé vers une traduction comme *intempêtif*, pour la différencier de *inactuel* (*unaktuell*). La signification me semble en tout cas dans les deux cas, se référer à la *relation d'une pensée et d'un penseur face à son temps*. C'est dans ce sens que Nietzsche à notre avis l'entend, par exemple dans le passage suivant « C'était donc véritablement prendre mes désirs pour des réalités quand je m'imaginai pouvoir trouver comme éducateur un vrai philosophe capable d'élever quelqu'un au-dessus de la déficience du temps présent et d'enseigner de nouveau à être *simple* et *honnête* dans la pensée et dans la vie, et donc inactuel au sens le plus profond du mot ». (Nietzsche, F. : *Considérations inactuelles II et IV*, Folio Gallimard, 1990, p. 25).

³ Voir sur ce point le [Chapitre I – Paragraphe B 8.1](#), et en particulier la [Note 105](#).

⁴ « Jetzt kann ich deutlicher sagen, warum Schopenhauer der zeitgemäße Lehrer ist. Die Doktrin vom blinden Willen als dem Ewigen entzieht der Welt den trügerischen Goldgrund, den die alte Metaphysik ihr bot. Indem sie ganz im Gegensatz zum Positivismus das Negative ausspricht und im Gedanken bewahrt, wird das Motiv zur Solidarität der Menschen und der Wesen überhaupt erst freigelegt, die Verlassenheit. Keine Not wird je in einem jenseits kompensiert » (Horkheimer, M. : *Die Aktualität Schopenhauers* in Ebeling H., Lütkehaus, L. (dir.): *Schopenhauer und Marx*, Hain, 1980, p. 104). Traduction: « Maintenant, je peux dire plus clairement pourquoi Schopenhauer est un maître à penser actuel. La doctrine de la volonté aveugle comme ce qui est éternel arrache au monde le fond d'or trompeur, que la vieille métaphysique lui avait offert. Dans la mesure où elle, au contraire du positivisme, énonce le Négatif et le conserve dans la pensée, elle dégage en fait le motif de la solidarité entre les hommes et les êtres, la déréliction. Aucune misère n'est compensée dans l'au-delà ».

époque où les grandes illusions collectives semblent être de plus en plus insoutenables, et donc potentiellement une éthique taillée sur mesure pour ces vingt dernières années⁵, est restée dans la littérature spécialisée sans vraiment beaucoup d'échos, on a par contre plus souvent repris avec beaucoup plus d'énergie certaines considérations de cet article pour mettre en évidence un autre aspect *actuel* de l'éthique de Schopenhauer, à savoir celui d'un philosophe *démasquant*, d'un philosophe *critique des idéologies*. A savoir, on a mis en évidence dans la formule d'Horkheimer d'une *philosophie sans promesse*, d'une *pensée non-messianique*, non tant son *effet*, à savoir celui de déboucher sur une éthique de la résignation et de la solidarité que plutôt sa *cause*, ou mieux encore son *exercice*, à savoir le geste démasquant, capable de voir derrière les promesses (de l'histoire, de la religion, peu importe) autant d' *illusions, idéologies* ou, pour utiliser le mot à la fois le plus naïf et le plus précis, autant de *mensonges*, derrière tout *Messie* autant d'*imposteurs*.

Cette accentuation, qui vise sans aucun doute un aspect clé de la pensée de Schopenhauer, a pris principalement deux directions interprétatives, qui, toutes deux, soulignent en fait, sans le thématiser explicitement, ce que depuis Nietzsche on définit volontiers comme *l'inactualité* de Schopenhauer, et qui, paradoxalement constituerait aujourd'hui sa *modernité*, et donc aussi son *actualité*⁶. Ces deux lignes interprétatives se sont développées respectivement dans un contexte allemand et français, et ont comme point de référence deux commentateurs de Schopenhauer parmi les plus importants de ces trente dernières années : Alfred Schmidt et Clément Rosset.

Schon der Versuch, die Schopenhauersche Philosophie im Kontext von Aufklärung zu interpretieren, wird all jene befremden, die mit ihr noch immer politische Reaktion, Kult des Irrationalen, kurz Gegenaufklärung verbinden. Sie sind entweder ideologisch verblendet oder halten sich ans bloße Gerücht. Schopenhauers Schriften sprechen eine andere Sprache.⁷

Ce passage est pris de l'article *Schopenhauer als Aufklärer* d'A. Schmidt, Professeur émérite de l'école de Francfort, successeur de J. Habermas à la chaire de M. Horkheimer, dont Schmidt a été élève. La provocation du titre est celle de voir l'inactualité de Schopenhauer, pour ainsi dire, *à rebours* ; non pas un anticipateur, un philosophe qui est né trop tôt, mais au contraire un philosophe capable d'interpréter et radicaliser l'héritage d'une époque de la pensée qui avait trouvé, en Allemagne, son dernier représentant en Kant, et qui était profondément critiquée par le monde philosophique contemporain à Schopenhauer, à savoir par tout ce mouvement non seulement philosophique (post-kantisme) mais plus en général culturel (romantisme), qui trouvait son identité *aussi* dans l'opposition au monde de *l'Aufklärung*.

⁵ «Das gegenwärtige, d.h. ab den 80er Jahren bis heute im Jahr 2001 in Deutschland vorherrschende geistige Klima ist ebenfalls durch eine gewisse Enttäuschung gekennzeichnet, doch ohne dass sich diese im selben Maße als Schopenhauer-Rezeption niederschlägt, vermutlich u.a. aus einem Geist des Positivismus und Szientismus heraus und einer entsprechend antimetaphysischen Motivation. Trotzdem wirken viele von Schopenhauers Thesen aktuell. Man glaubt nicht mehr an die Hegelsche Vernunft in der Geschichte [...] Schopenhauers Geschichtsformel „Eadem, sed aliter“ [...] entspricht unsere Erfahrung: Das Gleiche wiederholt sich mit geringfügigen Variationen, und in dem, was Individuen wie soziale, politische ethnische und religiöse Gruppen in Aktion versetzt, kann man durchaus den „Ausdruck blinden Willens“ sehen ». (Schulz, O.: *Schopenhauer als Aufklärer des Irrationalen* in Birnbacher, D., Lorenz, A., Miodonski, L. (dir.): *Schopenhauer im Kontext*, Königshausen & Neumann, 2002, p. 54). Traduction: « Le climat intellectuel dominant à présent, c'est-à-dire à partir des années quatre-vingt jusqu'à aujourd'hui en 2001 en Allemagne, est caractérisé par une certaine déception marquée, mais sans pour autant se répercuter dans la même mesure sur une réception de Schopenhauer, probablement, entre autres, à cause de l'esprit du positivisme et de scientisme et d'une motivation antimetaphysique. Néanmoins, de nombreuses thèses de Schopenhauer agissent actuellement. On ne croit plus à l'hégélienne raison dans l'histoire [...] la formule historiciste de Schopenhauer « Eadem, sed aliter » [...] correspond à notre expérience. Le Même se répète, avec de légères variations, et dans ce qui pousse à l'action les individus tout comme les groupes sociaux, politiques, ethniques et religieux, on peut voir à juste titre l'expression de la « volonté aveugle » ».

⁶A bien voir, ce n'est pas vraiment un paradoxe; toute *inactualité* semble présupposer une *actualité à venir*. En fait, comme on le verra, ce n'est pas toujours le cas, et particulièrement dans le cas de Schopenhauer.

⁷ Schmidt, A.: *Schopenhauer als Aufklärer*, in Birnbacher, D. (dir.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, 1996, p. 18. Traduction: « Déjà la tentative d'interpréter la philosophie de Schopenhauer dans le contexte des Lumières va surprendre tous ceux qui la relie avec la politique réactionnaire, le culte de l'irrationnel, bref les *anti-Lumières*. Ils sont ou idéologiquement aveuglés ou attachés aux simples on-dits. Les écrits de Schopenhauer parlent une autre langue ».

Schmidt est évidemment capable de faire des distinctions et de montrer comment l'hypothèse d'un Schopenhauer *Aufklärer* doit être vérifiée attentivement, avec toutes les spécifications liées au cas. Il est évident que Schopenhauer ne peut pas soutenir et accepter une certaine foi dans le progrès qui a traversé massivement le mouvement (pas strictement philosophique) des *Lumières*, bien que n'étant pas partagée par la totalité de ses représentants. Dans notre cas particulier, la préférence de Schopenhauer va à Voltaire face à Rousseau, ce dernier étant coupable d'avoir affirmé aussi bien la bonté originale de l'homme, que sa perfectibilité illimitée :

Sein wichtigster, die eigene Lehre bestätigender Gewährsmann ist Voltaire, dem er hoch anrechnet, in der Vorrede zu seinem Gedicht *Le désastre de Lisbonne* die Unvereinbarkeit von Optimismus und Christentum dargetan zu haben. [...] Fragwürdig, ja widersinnig erscheint Schopenhauer an der Aufklärung, daß die meisten ihrer Verfechter dazu neigen, das heute oder künftig Mächtige mit dem gleichzusetzen, was sein soll. [...] Angesichts der überwältigenden Negativität des Weltlaufs verwirft Schopenhauer den Fortschrittsglauben etwa Rousseaus, den er sonst als „größten Moralisten der...neuern Zeit“ und „tiefe[n] Kenner des menschlichen Herzens“ zu schätzen weiß. Eine „ursprüngliche Güte“ und „unbegrenzte Perfektibilität“ des Menschengeschlechts, „welche bloß durch die Civilisation und deren Folgen auf Abwege gerathen“ sei, vermag Schopenhauer nicht anzunehmen.⁸

Au contraire, ce que cherche Schopenhauer non seulement en Voltaire, mais plus en général dans le mouvement de l'*Aufklärung*, c'est la critique du dogmatisme et aux préjugés, qui s'accorde bien avec sa doctrine de la dépendance de l'intellect de la volonté, et qui, comme le note Schmidt, s'insère dans une ligne qui inclut aussi l'appréciation de la théorie des idoles de Bacon :

Entschieden identifiziert sich der Philosoph mit dem Kampf der Aufklärer gegen Aberglauben, Fanatismus, religiöse Intoleranz und rationalistischen Dogmatismus [...] Die Analyse der Abhängigkeit des Intellekts vom Willen führt Schopenhauer zur bewußten Rezeption nicht nur der Baconschen *Idolenlehre*, sondern auch aufklärerischer Einsichten in die Genese und Funktion von *Vorurteilen*. Damit geht Schopenhauer über zur gesellschaftlich-politischen Interpretation der Bedingtheit des Intellekts.⁹

Dans ce passage Schmidt souligne déjà le *pouvoir démasquant*¹⁰ de la pensée de Schopenhauer, thèse qu'il n'est pas le seul à soutenir. Birnbacher, dans un article, publié dans le volume incluant

⁸ Schmidt, A.: *Schopenhauer als Aufklärer*, in Birnbacher, D. (dir.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, 1996, p. 18-19. Traduction: « Le garant le plus important de sa propre doctrine est Voltaire, auquel il reconnaît d'avoir montré l'incompatibilité entre christianisme et optimisme dans la préface de son poème *Le désastre de Lisbonne* [...]. Face à la négativité accablante du cours du monde Schopenhauer rejette la foi dans le progrès à la Rousseau, que d'autre part il est capable d'apprécier comme le « plus grand moraliste de...l'époque moderne » et « profond connaisseur du coeur humain ». Schopenhauer n'est pas capable d'admettre une « bonté originelle » et une « perfectibilité illimitée » du genre humain, « que la civilisation et ses conséquences ont seules fait dévier ». Les traductions de citations de Schopenhauer sont prises directement des traductions françaises des textes de Schopenhauer.

⁹ Schmidt, A.: *Schopenhauer als Aufklärer*, in Birnbacher, D. (dir.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, 1996, p.18,32. Traduction: « Le Philosophe, s'identifie décidément avec la lutte des Lumières contre la superstition, le fanatisme, l'intolérance religieuse et le dogmatisme rationaliste [...] L'analyse de la dépendance de l'intellect de la volonté conduit Schopenhauer à la réception consciente non seulement de la doctrine des idoles de Bacon, mais aussi des aperçus des Lumières sur la genèse et fonction de préjugés. Par là, Schopenhauer passe à l'interprétation socio-politique du conditionnement de l'intellect. ». Dans la note au deuxième passage, Schmidt montre sa lucidité dans cette évaluation de Schopenhauer comme *Aufklärer*. Si sa doctrine de la primauté de la volonté sur l'intellect conduit Schopenhauer à apprécier un certain courant matérialiste des Lumières, il rejette, dans ce même courant, l'éthique sensualiste qui y est rattaché : « Hierbei ist freilich zu beachten, daß Schopenhauer Autoren wie Helvétius *nur* unter kritisch-diagnostischem Gesichtspunkt schätzt. Seine Lehre vom *Interesse* als der Haupttriebfeder menschlichen Urteilens und Handelns bestärkt Schopenhauer in seiner Ansicht darüber, wie die Welt es treibt. Dagegen weigert er sich, die hedonistische Seite der Philosophie des Helvetius *moralisch* ernstzunehmen. » Schmidt, A.: *Schopenhauer als Aufklärer*, in Birnbacher, D. (dir.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, 1996, p. 43). Traduction: « Il est cependant à noter que des auteurs comme Helvétius sont considérés par Schopenhauer seulement sous un point de vue critique -diagnostique. Sa doctrine de l'intérêt comme principale force motrice du jugement et de l'action humaine conforte Schopenhauer dans son avis sur la manière dont le monde fonctionne. En revanche, il refuse de prendre *moralement* au sérieux le côté hédoniste de la philosophie de l'Helvétius. »

¹⁰ La centralité de cette catégorie est soulignée dans le dernier passage de l'article : « Schopenhauer durchschaut als einer der ersten den fassadenhaft-ideologischen Charakter der modernen Kultur. Er sieht die Philosophie „im Auftrage der Natur und der Menschheit“. Als Organon „freier Wahrheitsforschung“ ist sie mit der biologisch-lebenspraktisch orientierenden Tätigkeit des Intellekts so wenig zu verwechseln wie mit dessen Produktion von Masken, die dazu dienen, Begierden und

l'article de Schmidt, utilise la convaincante analogie avec les drames de Ibsen, pour illustrer cet aspect de la philosophie de Schopenhauer :

Schopenhauers Philosophie ist u.a. auch ein Enthüllungsdrama. Wie in den bürgerlich- unbürgerlichen Schauspielen von Ibsen werden auch bei Schopenhauer die Selbst – und Weltdeutungen der Protagonisten eine nach der anderen als Täuschungen, Illusionen und Lebenslügen entlarvt [...] Wille, Trieb und Bedürfnis treiben die Interpretationen der Wirklichkeit – und insbesondere die der jeweils *eigenen* Wirklichkeit – immer wieder über die Grenzen der Wirklichkeit hinaus in den Bereich der Illusion, der Fiktion und des Selbstbetrugs.¹¹

Le titre de l'article de Birnbacher est significatif : *Schopenhauer als Ideologiekritiker*. En fait, Hübscher dans son volume sur Schopenhauer avait déjà relié explicitement l'ancrage de Schopenhauer dans une certaine tradition empiriste, qui n'inclut pas seulement Bacon, mais aussi Helvétius et d'Holbach, avec ce qu'on peut appeler *critique de l'idéologie*. Le passage suivant peut donc être considéré comme le résumé de tout ce qui a précédé :

Nur wenigen Menschen ist Urteils kraft geschenkt worden. Die vielen stehen dem Wahn offen, sie sind allen Irrtümern, die man ihnen einredet, preisgegeben [...] Mit solchen Urteilen steht Schopenhauer in einer bemerkenswerten Tradition. Schon in Bacons „Novum Organon“ (1620) ist von den Idolen die Rede, den „Götzenbildern der Seele“, die vom menschlichen Verstand Besitz ergriffen haben, die der Wahrheit den Zutritt wehren [...]. Helvétius und Holbach haben Bacons Lehre zur Entlarvung der vernunftfeindlichen, die Menschen im Elend haltenden Gänge der Politik benutzt [...] es war ein erster, vom Standpunkt der Vernunft aus geführter Kampf gegen eine Geisteshaltung, die man später und seither als Ideologie bezeichnet hat [...] Die philosophische Aufgabe aber, die wahren Hintergründe, die niedrigen menschlichen Instinkte ganz allgemein in den Gebilden der hohen Wörter, der religiösen, politischen, sozialen Ideologien aufzudecken, diese Aufgabe hat erst Schopenhauer gesehen, auch wenn er nicht von Ideologien spricht, sondern von Vorurteilen oder geborgten Meinungen.¹²

Il faut toutefois préciser ici. La critique de l'idéologie, ou plus modestement la critique des préjugés, est chez Schopenhauer aussi une critique de la *rationalité* qui, d'une certaine façon, est elle aussi *idéologie et préjugé*. Si cette critique d'un côté se rappelle à l'héritage de Bacon et Helvétius, de l'autre côté, elle prépare et anticipe presque la *Dialectique de la Raison* de Horkheimer et Adorno. *L'Aufklärung* de Schopenhauer est radicale, elle n'épargne rien, pas même la raison et la science. Cette radicalité, qui à un certain moment a été interprétée en fait comme simple *culte de l'irrationnel*, doit être au contraire lue comme la prise en charge de l'héritage des *Lumières* dans une modalité extrême, capable aussi de se retourner contre soi-même. Sur ce point Matthias Kossler est parfait :

Egoismen zu verbergen. Die meisten sogenannten Überzeugungen des Menschen sind Schopenhauer zufolge derartige Masken » (Schmidt, A.: *Schopenhauer als Aufklärer*, in Birnbacher, D. (dir.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, 1996, p. 36). Traduction: «Schopenhauer est l'un des premiers à entrevoir le caractère idéologique et de façade de la culture moderne. Il voit la philosophie « au service de la nature et de l'humanité ». En tant qu'Organon de la « libre recherche de la vérité », elle doit si peu être confondue avec l'activité de l'intellect, biologiquement et pratiquement orientée, qu'avec la production de ces masques qui servent à cacher les égoïsmes et les passions. Selon Schopenhauer la plupart des convictions de l'homme ne sont que masques de cette sorte ».

¹¹ Birnbacher, D.: *Schopenhauer als Ideologiekritiker*, in Birnbacher, D. (dir.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, 1996, p. 45. Traduction: « La philosophie de Schopenhauer est, entre autre, un drame du dévoilement. Chez Schopenhauer, ainsi que dans les pièces bourgeoises – antibourgeoises de Ibsen, les interprétations de soi et du monde sont démasquées l'une après l'autre comme tromperies, illusions et mensonges de la vie [...] Volonté, Désir et Besoin entraînent continuellement l'interprétation de la réalité - et en particulier de leur propre réalité - au-delà des limites de la réalité, dans le domaine de l'illusion, la fiction et de l'auto tromperie ».

¹² Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, 1973, p. 95-96. Traduction: « La faculté de jugement est donnée à peu de personnes. La majorité est exposée à l'illusion, elle est abandonnée à toute fausseté qu'on leur conte.[...] avec de tels jugements Schopenhauer se place dans une remarquable tradition. Déjà dans le « Novum Organon » (1620) de Bacon on parle des idoles, [...] qui ont pris possession de l'intellect humain et empêchent l'accès à la vérité [...]. Helvétius et d'Holbach ont utilisé la doctrine de Bacon pour le démasquement des démarches non rationnelles de la politique, qui rattrapent les hommes dans la misère [...] elle a été la première bataille, conduite du point de vue de la raison, contre un état d'esprit que l'on a plus tard et dès lors désigné comme idéologie [...] Mais la tâche philosophique de démasquer les véritables fonds, plus généralement les bas instincts humains, dans les hautes constructions langagières, dans les idéologies religieuses, politiques, sociales, cette tâche, c'est Schopenhauer qui l'a envisagé pour la première fois, même s'il ne parle pas d'idéologie, mais de préjugés ou d'opinions empruntées».

Die Abwertung der Vernunft, ihre Entlarvung als ein bloßes Instrument des blinden Willens, die auf Nietzsche vorausweist, hat Schopenhauer den Ruf eines Gegenaufklärers eingetragen, und in einem oberflächlichen Verständnis kann das durchaus berechtigt erscheinen. Bei genauerer Betrachtung stellt sich die Sache jedoch anders dar. Die Aufdeckung eines fundamentalen arationalen Elements in der menschlichen Natur und die Feststellung, dass das Erkennen ursprünglich durch dasselbe bedingt ist, machen eine Philosophie noch nicht zum Irrationalismus. Gerade das Aufdecken und Entlarven stellen ja ein wesentliches Element jeder Aufklärung dar.¹³

L'aspect ici décisif souligné par Kossler, c'est que cette *fidélité extrême* à l'héritage des *Lumières*, donc cette *inactualité à rebours*, est aussi l'élément qui fait de Schopenhauer le père de toutes les critiques de l'idéalisme, Nietzsche *in primis*, en tant que critique de la toute-puissance de la raison. La critique des préjugés, qui, à l'extrême devient aussi critique de la science, constitue le point dans lequel *l'inactualité de Schopenhauer assume une double direction ; en arrière* comme radicalisation de l'héritage critique des *Lumières ; en avant*, comme anticipation des philosophies post-hégéliennes. Cette interprétation, entre autres, a été soutenue par des auteurs de provenances très différentes, par Arnold Gehlen (voir [Note 19](#) du [Chapitre I](#)), par le même Lukacs, qui fait de Schopenhauer le premier *destructeur achevé de la raison* (le dernier Schelling étant encore un *passage* vers l'irrationalisme), et aussi par Walter Schulz, qui s'exprime de cette façon :

Schopenhauer sucht als erster Denker die Konsequenz aus dem Dahinschwinden der traditionellen Metaphysik der Vernunft zu ziehen. Er entwirft das Bild einer Welt, die nicht mehr von der Vernunft, sondern vom Willen bestimmt ist, dessen Wurzel der Egoismus ist. Der Ort, an dem ich diesen Willen unmittelbar wirkend erfahre, ist der eigene Leib. Das sind Behauptungen, die zu allem in der Tradition Gelehrten im Gegensatz stehen.¹⁴

La lecture historique de Walter Schulz (voir [Chapitre I, Paragraphe B 8.2](#)) assume plus ou moins consciemment, entre autres, l'idée que Hegel, d'une certaine façon, synthétise en soi la totalité de la pensée précédente, ce que Schulz définit ici comme *métaphysique traditionnelle de la raison*, et constitue une sorte de *dernier chapitre d'une histoire qui avait commencé en Grèce* (avec Platon, ou Socrate, ou Thalès, peu importe dans ce contexte). Cette thèse, comme on l'a déjà plusieurs fois répété, *n'est pas partagée* ici. Ce qui au contraire nous semble indubitable est l'opposition de Schopenhauer à la notion de raison hégélienne, opposition qui, *de facto*, fait de Schopenhauer un point de référence pour tous les philosophes qui, dans ces deux derniers siècles se sont plus ou moins explicitement opposés à l'héritage hégélien. C'est encore Schmidt qui, dans son importante étude *Idee und Weltwille*, n'a pas peur d'insérer la critique de Schopenhauer envers la philosophie hégélienne dans la ligne poursuivie, avec des accentuations différentes, par Feuerbach et Marx :

Schopenhauers Hegel-Kritik ist darin der Feuerbachschen verwandt, daß sie mit den Grundlagen des spekulativen Idealismus umstandslos auch die Dialektik verwirft. Das dürfte damit zusammenhängen, daß bei Schopenhauer wie bei Feuerbach das architektonisch-begriffliche Element hinter dem (jeweils

¹³ Kossler, M.: "Der Gipfel der Aufklärung" in Broese, K., Hütig, A., Immel, O., Reschke, R. (dir.): *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*, Akademie Verlag, 2003, p. 208. Traduction : «La dévaluation de la raison, son démasquement comme simple instrument de la volonté aveugle, que préfigure Nietzsche, a donné à Schopenhauer la réputation d'un irrationaliste, et cela peut paraître justifié si l'on se limite à une compréhension superficielle. En regardant de plus près, la chose est différente. La détection d'un élément fondamental irrationnel dans la nature humaine et la constatation, que la connaissance est conditionnée par ce même élément, ne font pas encore d'une philosophie un irrationalisme. Précisément, la découverte et le démasquement montrent un élément essentiel de cette rationalité ».

¹⁴ Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*, Klett-Cotta, 1972, p. 399. Traduction: «Schopenhauer est le premier penseur qui cherche à tirer les conséquences du déclin de la traditionnelle métaphysique de la raison. Il conçoit l'image d'un monde qui n'est plus conditionné par la raison, mais par la volonté, dont la racine est l'égoïsme. Le lieu où je fais l'expérience immédiate et effective de cette volonté, c'est le propre corps. Ce sont des affirmations qui s'opposent à toute la tradition docte ».

verschieden gefaßten) *Anschaulichen* zurücktritt. Anders Marx, der – unbeschadet seiner Absage an den die Geschicke der Völker lenkenden „Weltgeist“ – an der Dialektik als Entwicklungstheorie festhält.¹⁵

Dans un contexte francophone, c'est Rosset qui représente au mieux une interprétation de la philosophie de Schopenhauer visant à faire de celui-ci un anticipateur, sinon le premier représentant, pas seulement en général de la *critique post-hégélienne à la raison hégélienne*, mais plus précisément de ce que l'on nomme l'approche *généalogique*. Dans une série d'études publiées dans les années soixante, il a eu le mérite d'enlever à la critique schopenhauerienne de la raison son *aura d'irrationalisme fin de siècle*, et de faire de Schopenhauer, comme on l'a déjà vu dans les chapitres précédents, le père des philosophies du soupçon (Voir [Chapitre 1, Note 17](#)). Dans un passage d'une étude introductive à la pensée de Schopenhauer, il va jusqu'à faire de l'approche généalogique le vrai centre spéculatif de tout le système de Schopenhauer :

Schopenhauer est l'homme d'un seul livre – *Le monde comme volonté et comme représentation* – et d'une seule pensée (qualifiée par lui-même de « pensée unique » aux premières lignes de son ouvrage). Pensée de la subordination des fonctions intellectuelles aux fonctions affectives ; les représentations intellectuelles ne procèdent pas d'abord de la vision du vrai, comme l'ont cru les philosophes classiques, mais sont essentiellement motivées par les *desiderata* de la volonté. Pensée révolutionnaire en 1819 : elle porte en germe la pensée de Nietzsche et celle de Freud.¹⁶

Cette interprétation rompt définitivement, comme et encore plus que celle de Schmidt, avec l'image post-romantique de Schopenhauer, et en particulier avec l'image d'un Schopenhauer *constructeur de Weltanschauung* (comme le disait Heidegger¹⁷) et en particulier comme constructeur d'une *Weltanschauung* irrationaliste (comme le disait Lukacs dans les années cinquante) et/ou pessimiste (comme le disait presque tout le monde à la fin du 19^{ème} siècle). L'approche généalogique est au contraire, du moins nous paraît-il, une approche *destructrice des Weltanschauungen*, en trouvant dans toute représentation du monde une superstructure fondée sur des éléments qui, avec cette représentation même, n'ont aucune relation de contenu ni médiate, ni immédiate¹⁸.

Mais ce n'est pas tout. Par cette accentuation de l'approche généalogique de Schopenhauer, Rosset donne une interprétation de la pensée de Schopenhauer qui rompt avec, ou mieux *renverse*, un autre aspect de l'interprétation *fin de siècle*, à savoir celui du *philosophe pessimiste par excellence*. Ainsi, le pessimisme de Schopenhauer, selon Rosset, *serait plus un résultat qu'un présupposé* ; comme le dit Rosset, le monde n'est pas jugé comme irrationnel, *sans raison* parce qu'il est découvert comme mauvais, mais il est jugé comme mauvais parce qu'il est découvert comme irrationnel.

¹⁵ Schmidt, A.: *Idee und Weltwille – Schopenhauer als Kritiker Hegels*, Carl Hanser Verlag, 1988, p. 69. Traduction: « La critique schopenhauerienne de Hegel est apparentée à celle de Feuerbach, dans la mesure où, avec les bases de l'idéalisme spéculatif, il rejette sans problème également la dialectique. Cela devrait dépendre du fait que chez Schopenhauer, tout comme chez Feuerbach, l'élément architectonique et conceptuel recule face à l'élément *intuitif* (chaque fois conçu différemment). Contrairement à Marx, qui - sans préjudice de son refus de l'« esprit du monde », qui gouverne les destins des peuples – reste attaché à la dialectique comme théorie du développement». En ce sens Schmidt, en particulier pour sa formation marxiste, doit être vraiment considérée comme *l'anti-Lukacs par excellence*. Mais c'est un discours qui vaut aussi pour Horkheimer. Il est à notre avis important de voir comment à l'intérieur d'un héritage culturel commun, celui du marxisme, se sont formés deux images de Schopenhauer presque spéculaires. Ce qui est aussi le mérite de l'héritage marxiste, qui est conceptuellement assez riche pour permettre de telles *dissonances interprétatives* dans la lecture d'un auteur.

¹⁶ Rosset, C.: *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 35.

¹⁷ « On ne peut évoquer le destin philosophique du principe de raison sans faire référence à Schopenhauer ; celui-ci, en effet, est le dernier grand penseur chez qui ce principe joue un rôle capital – avant la déconstruction qu'en opérera, au XX^e siècle, Heidegger, qui du reste manifeste constamment un dédain souverain à l'égard de Schopenhauer, en qui il voit non un philosophe, mais un simple fabricant de *Weltanschauung* » Marquet, J.F. : *Schopenhauer et le principe de raison* in Mabilille, B. (dir) : *Le Principe*, Vrin, 2006, p. 169). Marquet dans son article formule aussi l'hypothèse que ce dédain heideggérien envers Schopenhauer cache en fait une sorte d'*inquiétante proximité*.

¹⁸ « Par *généalogique* il faut entendre ici la perspective nietzschéenne, qui vise à établir des rapports entre deux termes d'un même phénomène, sans aucune préoccupation historique ou dialectique : l'acte de naissance généalogique n'étant pas dans un temps antérieur, mais dans une origine sous-jacente qui ne diffère de son expression actuelle que par sa faculté à ne pas s'exprimer – différence selon le langage, non selon le temps » (Rosset, C.: *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 66).

Beaucoup plus embarrassante que l'affirmation pessimiste est l'ombre portée par celle-ci sur la critique du rationalisme : constamment accouplée à des considérations sur la douleur attachée à l'existence, la description de l'absurdité du monde risque d'apparaître comme la conséquence d'un sentiment pessimiste, alors qu'elle n'en est, en toute rigueur, que la cause, et doit de toute façon en être distinguée. D'où la tentation d'invalider toute l'entreprise critique de Schopenhauer, en la rapportant à un pessimisme d'origine romantique, voire à un mal du siècle [...] Au lecteur moderne, s'il veut apprécier à son exacte valeur la portée de la philosophie schopenhauerienne, est demandé un effort de dissociation entre pessimisme et irrationalisme : en substituant à la formule « le monde est sans joie, *donc* il est sans raison », sur laquelle s'est appuyée la critique moderne pour discréditer Schopenhauer, la formule « le monde est sans raison - *et* (accessoirement) il est sans joie ».¹⁹

L'intention de ce passage très efficace est celle de rendre justice à la pensée d'un auteur dont la fortune, plus que beaucoup d'autres, a été liée à des *modes culturelles* qui risquent toujours d'être superficielles. Toutefois on veut affirmer ici qu'en fait ce passage, produit à notre avis une *injustice*, dans la mesure où il fait de la question du *pessimisme* de Schopenhauer, question qui en fait regarde au moins les deuxième et quatrième livres entiers de son œuvre, une question *secondaire*. Or, dans cette dévaluation du pessimisme de Schopenhauer, Rosset, à notre avis, commet la même erreur que les *pessimistes fin de siècle*, à savoir celle d'accentuer *de façon presque pathologique* un aspect du système schopenhauerien, au en dépit des autres. En fait, cette lecture qui n'est pas complète, risque d'exclure une ou plusieurs dimensions, de la pensée de Schopenhauer, au moins dans deux sens :

- Dans un premier sens, parce que, comme on le verra tout de suite, le même exercice généalogique prend son commencement dans une perception négative du *Da-sein*, dans la perception de la douleur. Ce qui ne fait pas d'emblée de Schopenhauer un pessimiste : Hegel aussi commence par la douleur, sans pourtant être ni un pessimiste ni un irrationaliste, tout au contraire. Mais il serait faux de considérer chez Schopenhauer le moment critique, généalogique, comme le *moteur de sa pensée*. La pensée, selon Schopenhauer ne *commence pas par le geste généalogique*, ne commence pas (ou du moins pas seulement) par le constat d'une *illusion*, mais par le constat d'un *mal*. *Le lieu commun d'un Schopenhauer pessimiste, comme tous les lieux communs, a un fond de vérité.*
- Dans un deuxième sens, parce que cette interprétation (de Rosset) met au second plan toute la deuxième partie de la pensée de Schopenhauer, son esthétique et son éthique : Rosset ici tire les conséquences de son interprétation :

Les intentions finales de Schopenhauer (esthétique contemplative, morale de la pitié et du renoncement) ne sont qu'un aspect mineur de l'entreprise schopenhauerienne, dont l'importance philosophique est ailleurs.²⁰

Or, cette mise au second plan n'est à notre avis pas seulement *incomplète*, mais aussi *déroutante*. A savoir, ici le problème n'est pas seulement celui d'une interprétation de la pensée de Schopenhauer qui *néglige une partie très importante* de sa pensée. Mais surtout celui d'une interprétation qui, précisément à partir de cette incomplétude, *manque la perspective centrale* de toute la pensée de Schopenhauer. Parce que Schopenhauer, c'est cela le point que l'on veut souligner dans ce premier Paragraphe, *n'a pas écrit le Monde avec l'intention de faire une critique de la raison occidentale. La critique de la raison n'est pas le but de l'œuvre de Schopenhauer, mais seulement le moyen d'arriver ailleurs.* C'est ce que l'on veut analyser dans les prochaines pages.

¹⁹ Rosset, C.: *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 32-33 .

²⁰ Rosset, C.: *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 35.

1.2. *L'inactualité absolue de Schopenhauer entre généalogie et sotériologie*

Le dernier fragment des *Manuscrits de Jeunesse* de 1814, peut nous aider à comprendre la place et le rôle que la généalogie assume dans le système schopenhauerien :

Alles was man schriftlich ins Publikum bringt gleich einer Arznei die man Jemanden eingiebt: bisweilen wirkt sie gleich, bisweilen gar nicht, geht ab ohne Wirkung, bisweilen wirkt sie sehr spät, nach Jahren, und zeigt bisweilen ihre Wirkung an Theilen wo man es nicht vermuthete und auf eine Art an die man nicht dachte.²¹

La perspective médicale est une métaphore très puissante, peut-être la plus puissante du domaine philosophique : on pourrait faire une histoire de la philosophie à partir de cette métaphore. Ici on ne veut pas la faire. Ce que l'on veut faire ici, c'est nous appuyer sur ce fragment pour trouver le « sens systématique » du geste généalogique de Schopenhauer. A savoir, on cherche à répondre à la question suivante : *pourquoi Schopenhauer fait-il de la généalogie, pourquoi fait-il de la critique des idéologies ?* Réponse : *parce qu'il veut diagnostiquer une maladie*. Il veut, pour mieux le dire, diagnostiquer une *pathologie*.

On reprend ici l'expression de Rudolf Malter, qui dans son étude publiée en 1991²² utilise l'expression *Philosophische Pathologie* pour définir la première partie du Système de Schopenhauer, à savoir les premiers deux livres du *Monde*, à laquelle fait suite la *Philosophische Soteriologie*²³, articulée dans l'esthétique et l'éthique. Dans le premier Paragraphe du livre, intitulé *Der pathisch-praktische Ursprung der Philosophie und ihr Verhältnis zur Religion (L'origine pratico-pathologique de la Philosophie et sa relation avec la Religion)*, Malter, en s'appuyant sur plusieurs passages bien connus de l'œuvre majeure de Schopenhauer, montre comment l'étonnement philosophique n'a pas son origine dans un questionnement théorétique, mais plutôt dans une expérience négative du monde ; à savoir, Malter, en reprenant une thèse qui était déjà de Rosenzweig²⁴, montre comme le questionnement philosophique de Schopenhauer, est un questionnement avant tout sur la *signification morale du monde*, sur la *valeur du monde*, qui devient en même temps un questionnement *généalogique*, sur son *essence*²⁵.

²¹ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §364, p. 227. Traduction: «Tout ce que l'on écrit dans le public ressemble à un médicament que l'on donne à quelqu'un: parfois, il fonctionne parfois pas du tout, il passe sans effet, parfois il fonctionne très tard, après des années, et montre parfois ses effets sur des parties que l'on n'avait pas soupçonnées et d'une façon à laquelle on n'avait pas pensé ».

²² Malter, R.: *Arthur Schopenhauer – Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, frommann-holzboog, 1991

²³ Le terme *sotériologie*, en théologie utilisé pour indiquer la *doctrine du salut*, et utilisé par Malter pour indiquer la deuxième partie du système de Schopenhauer, visant à *libérer* l'homme du mal, et donc de lui assurer le *salut*, nous paraît fondamentalement correct, et sera utilisé ici aussi.

²⁴ « Schopenhauer fut le premier parmi les grands penseurs à ne pas questionner sur l'essence, mais sur la valeur du monde. Une question parmi les moins scientifiques qui soient, quant on l'entendait effectivement de telle sorte qu'on ne dût pas s'interroger sur la valeur objective, sur la valeur pour « une chose » quelle qu'elle soit, sur le « sens » ou la « finalité » du monde – ce qui ne serait d'ailleurs qu'une autre expression pour la question de l'essence - mais quand la question visait la valeur pour l'homme, et peut-être même pour l'homme Arthur Schopenhauer. Et c'est bien ainsi qu'on l'entendait». (Rosenzweig, F. : *L'Etoile de la rédemption*, Seuil, 2003, p. 25-26).

²⁵ Ici il faut préciser. Quand Schopenhauer parle d'*essence* du monde, il ne l'oppose pas à son *existence* (comme le fait Schelling, et comme le suggère aussi Rosenzweig), mais plutôt à ses *relations causales*, à son phénomène. *Le « was » n'est pas opposé au « dass », mais au « warum »*. L'opposition n'est donc pas interne à la philosophie, comme opposition entre essence et existence, mais est une *distinction entre philosophie et science, entre compréhension et explication*. « Par conséquent, le but de la philosophie ne peut pas être la recherche d'une cause efficiente ou d'une cause finale. Aujourd'hui du moins elle ne se demande nullement d'où vient le monde, et pourquoi il existe. La seule question qu'elle se pose, c'est : qu'est-ce que le monde ? *Le pourquoi* est ici subordonné au *qu'est-ce que c'est (das Warum aber ist hier dem Was untergeordnet)* [...] Elle doit, par conséquent, être l'expression *in abstracto* de l'essence du monde dans son ensemble, du tout comme des parties » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, révisée par R. Roos, PUF, 1966, p. 121 [SW I, p. 98], note personnelle entre parenthèses en allemand). Quand Schopenhauer affirme que le questionnement philosophique est un questionnement sur le *quoi* et pas sur le *pourquoi* (comme le questionnement scientifique), il veut dire exactement ceci : le questionnement théorétique, qui veut savoir ce qu'est une chose, en fait ne vise pas son *essence*, son *was*, parce qu'il questionne en suivant la logique du principe de raison, qui est une logique relationnelle, à savoir celle de trouver l'essence de quelque chose en quelque chose d'autre. Le questionnement théorétique est pour

Das „metaphysische Bedürfnis“ ist demnach kein Produkt bloß theoretischen Interesses; indem es in ihm um die „moralische Bedeutung“ des menschlichen Daseins geht, ist das Philosophieren, in das sich das „Bedürfnis“ in concreto umsetzt, nämlich in das, was „Metaphysik“ heißt, im vorhinein als eine *praktisch* motivierte Reflexion bestimmt: Metaphysik, die sich qua Ethik am deutlichsten artikuliert, beweist mit dieser Artikulation, daß sie der fundamentale negativen Lebenserfahrung und dem Interesse an ihrer Aufhebung entspringt.²⁶

Enfin, affirmer tout cela revient à prendre au sérieux la formule suivante de Schopenhauer, parmi les plus réussies et justement fameuses de son oeuvre : « L'étonnement philosophique est donc au fond une stupéfaction douloureuse ; la philosophie débute comme l'ouverture de *Don Juan*, par un accord en mineur. D'où il suit que la philosophie ne doit être ni spinoziste, ni optimiste »²⁷. Ce passage est tiré du chapitre des *Suppléments* intitulé *Sur le besoin métaphysique de l'humanité*. Il se poursuit de la façon suivante :

Cette nature particulière de l'étonnement qui nous pousse à philosopher dérive manifestement du spectacle de la *douleur* et du *mal moral* dans le monde. Car la douleur et le mal moral, quand même leur rapport réciproque serait le plus juste possible, quand même ils seraient largement compensés par le bien, sont pourtant quelque chose qui en soi ne devrait absolument pas être.²⁸

La philosophie de Schopenhauer commence par la douleur, et par l'étonnement envers cette douleur même. C'est seulement à partir de là que l'on commence à questionner. Le questionnement n'est pas primaire chez Schopenhauer : la question leibnizienne reprise par Heidegger, « *pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?* »²⁹, pourrait sans doute être tirée de la pensée de Schopenhauer. Mais elle ne serait pas placée au début du système. Le questionnement théorétique est déjà un moment *second* : le premier moment est la *prise en charge d'une facticité*, et cette facticité se montre par le mal, par la douleur.

Sans aucun doute c'est la connaissance des choses de la mort et la considération de la douleur et de la misère de la vie qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique et à l'explication métaphysique du monde. Si notre vie était infinie et sans douleur, il n'arriverait peut-être à personne de se demander pourquoi le monde existe, et pourquoi il a précisément cette nature particulière ; mais toutes choses se comprendraient d'elles-mêmes.³⁰

Si on questionne la réalité *de façon radicale*, c'est avant tout parce qu'il y a *quelque chose de radical qui ne va pas* dans la réalité, là il y a un problème, même si on ne sait pas encore de quel problème il s'agit. *Le geste généalogique de Schopenhauer n'est donc pas le geste de Thalès qui*

Schopenhauer une sorte de mauvais infini, qui continuellement retarde la réponse, qui résout un problème et en même temps en ouvre un autre. Il est donc un questionnement *ontique*. Par contre, le *questionnement philosophique*, comme *questionnement* sur l'essence, est ontologique. On verra tout cela dans le prochain paragraphe. Voir aussi [Note 154](#).

²⁶ Malter, R.: *Arthur Schopenhauer – Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, frommann-holzboog, 1991, p. 21. Traduction: «Le « besoin métaphysique » n'est donc pas un produit d'un simple intérêt théorique ; en tant qu'il y a en elle de la « signification morale » de l'existence humaine, la philosophie, dans laquelle ce « besoin » se transforme *in concreto*, à savoir dans ce qu'on nomme « métaphysique », est définie d'avance comme une réflexion motivée pratiquement: la métaphysique, qui s'articule le plus nettement dans l'éthique, démontre par cette articulation, qu'elle jaillit de la fondamentale expérience négative de la vie et de l'intérêt pour sa négation ».

²⁷ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1966, p. 865 [SW II, p. 190].

²⁸ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1966, p. 865 [SW II, p. 190].

²⁹ Heidegger, M. : *Introduction à la métaphysique*. Gallimard, 2001, p. 13. En fait il y a une *version schopenhauerienne* de cette formule : « Si donc un homme ose soulever cette question : « Pourquoi le néant n'est-il pas plutôt que ce monde ? », le monde ne se peut justifier de lui-même, il ne peut trouver ne lui-même aucune raison, aucune cause finale de son existence, il ne peut démontrer qu'il existe de vue de lui-même, c'est-à-dire pour son propre avantage ». (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1966, p. 1342 [SW II, p. 662]).

³⁰ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1966, p. 852 [SW II, p. 176-177].

regarde le ciel et tombe dans le puits ; mais il est le geste du *médecin de soi-même*, qui face à un symptôme, face à la douleur, veut comprendre quelle en est la cause, quelle est la maladie. L'utilisation de la métaphore médicale est utilisée encore dans ce passage sur le suicide :

Der Selbstmörder gleicht dem Kranken der eine schmerzhaft Operation, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern die Krankheit behält. — Das Leiden naht sich, um die Möglichkeit der Aufgebung des Willens zum Leben zu eröffnen: aber er zerstört diese Erscheinung des Willens, seinen Leib, um nur den Willen zu behalten, die Krankheit.³¹

On voit ici comment la douleur est presque comprise comme *occasion* pour la négation de la volonté de vie, qui est le dernier résultat de la réflexion philosophique, qui est donc à la fois *diagnostic (généalogie) et guérison (sotériologie)*. C'est parce qu'il y a une *pathologie*, qu'il y a un *besoin métaphysique de l'humanité*. C'est vrai que les animaux souffrent aussi, sans pourtant être des philosophes, parce qu'ils ne sont pas dotés de raison. *Mais sans la douleur, la raison ne commencerait jamais à philosopher*. Elle resterait au service de la volonté. La liberté, comme affranchissement de la volonté³² dans le système de Schopenhauer, d'une certaine façon, n'est pas *un bien en soi*. *L'affranchissement de la volonté qui commence par l'étonnement philosophique est un bien négatif, qui a son présupposé dans l'existence d'un mal positif, qui est exactement la douleur comme essence de la volonté-même*. La douleur est donc la *condition nécessaire mais non suffisante* de la philosophie : elle est, pour utiliser un mot schellingien, le fondement même de la philosophie, son *Grund*.

On veut maintenant s'arrêter encore sur la notion de *besoin métaphysique* qui est aussi *besoin philosophique* et l'approfondir, non seulement pour son *efficacité métaphorique*, mais plutôt parce que, exactement dans l'exercice de cette métaphore, se joue à notre avis un des aspects clé de l'anti-hégélianisme de Schopenhauer. Hegel, dans son *Differenzschrift*, parle aussi d'un besoin de la philosophie, et elle aussi a sa source dans ce qu'on pourrait nommer une situation douloureuse, à savoir la situation de *l'Entzweiung*, de la scission :

La *scission* est la source du *besoin de la philosophie*, et, en tant que culture de l'époque, l'aspect nécessaire et donné de la figure concrète. Dans la culture ce qui est la manifestation de l'Absolu s'est isolé de l'Absolu et fixé comme un élément autonome. Mais en même temps, la manifestation ne peut renier sa source, elle doit tendre à constituer la multiplicité de ses limitations en un tout. La force qui limite, l'entendement, rattache à sa construction, qu'il place entre l'homme et l'Absolu, tout ce qui est précieux et sacré pour l'homme ; il le consolide par toutes les puissances de la nature et des talents, et l'étend à l'infini. On peut y trouver l'entière totalité des limitations, excepté l'Absolu lui-même [...] C'est seulement en sortant de cette multiplicité essentielle des parties que la raison atteint l'Absolu. Plus la construction de l'entendement est solide et brillante, plus la vie, qui y est emprisonnée comme dans une partie, devient inquiète, et s'efforce de s'en évader pour pénétrer dans la liberté. Or, quand elle s'en éloigne en qualité de raison, du même coup la totalité des limitations est anéantie, rapportée à l'Absolu en cet anéantissement, et par suite conçue et posée comme pur phénomène ; la scission entre l'Absolu et la totalité des limitations a disparu.³³

Dans ce passage dont l'importance dans le développement de tout le système mature de Hegel est difficilement surestimable, il faut détacher deux aspects, liés entre eux :

³¹ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 685, p. 479 . Traduction: «Le suicide est identique au malade qui, après avoir commencé une opération douloureuse, ne veut pas l'achever, mais conserve la maladie. - La souffrance s'approche pour ouvrir la possibilité de la négation de la volonté de vie: mais il détruit ce phénomène de la volonté, son corps, pour ne garder que la volonté, la maladie ».

³² Vraie et propre radicalisation schopenhauerienne de la liberté négative de Kant, qui doit être distincte de la liberté positive, qui chez Schopenhauer s'identifie par la liberté de la volonté, en tant que *Grundlos*. Si l'éthique mature de Kant arrive à identifier par le fait de la loi le moment dans lequel liberté négative (comme *epochè* de l'amour de soi) et liberté positive (comme autonomie de la loi) s'identifient, ces deux notions restent dans le système de Schopenhauer *constamment distinctes* et, on peut ajouter, *radicalement opposées*.

³³ Hegel, G.W.F. : *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, in *Premières Publications*, trad. M. Méry, Vrin, 1952, p. 86-87 [W II, p. 19-20].

- La philosophie est un *besoin de la vie, face aux formes de l'intellect*, qui sont des formes mortes, sans vie, en étant détachées de l'Absolu. Le besoin philosophique dans le système hégélien est une *revendication de la vie* face à la mort, pour le dire de façon tranchante mais, nous semble-t-il, appropriée. Cette *exigence de vivification*, c'est la source même du besoin philosophique.
- Cette exigence de la vie se manifeste comme une exigence de *recomposer une scission*, une division. La philosophie naît d'une situation qu'on pourrait définir comme *blessure*. Le besoin de la philosophie est à la fois le sentiment de cette blessure douloureuse, et de l'exigence de la recomposer, de rétablir *l'union des tissus de la vie* grâce à l'œuvre réparatrice de la raison, capable de garantir à nouveau le flux spirituel de l'esprit. Cette *Aufhebung* de la scission opérée par la raison est à notre avis la transposition dans le domaine spéculatif de l'événement de la Résurrection du Christ. Cette identification en ce contexte est certainement simplificatrice, et ne peut pas être développée, toutefois elle correspond à notre avis essentiellement à l'esprit (et aussi à la lettre) du texte hégélien³⁴.

Ces deux aspects sont *littéralement renversés* dans le système schopenhauerien. S'il y a un anti-hégélianisme de Schopenhauer qu'on ne peut pas nier, c'est dans la configuration de cette *situation présumée* à l'exercice de la philosophie. Sur le premier point, il n'y a pas besoin de s'arrêter longuement. La douleur qui fait naître le besoin philosophique, c'est la douleur de la vie même, en tant que douleur qui est la volonté de vie. *La vie est douleur non pas pour sa relation à la mort, mais dans son déploiement même*. Comme on le verra, la volonté (qui est volonté de vie) est en fait déchirée, mais cette blessure n'a rien à faire avec sa relation avec la mort. La mort dans le système de Schopenhauer est illusion, et si la vie est lutte et déchirement, cela est un fait qui est, pour ainsi dire, immanent à la vie même. La pathologie, c'est la volonté de vie même et sa guérison, c'est son anéantissement ; on le lit dans tout manuel de philosophie.

Mais c'est le deuxième point, et son renversement dans le système schopenhauerien, qui vraiment nous porte à comprendre le *rôle systématique du geste généalogique*. *La situation pathologique qui se manifeste par la douleur n'est pas celle d'une fracture, d'une scission : tout au contraire*. Pour comprendre ce point, il faut s'appuyer sur une autre métaphore utilisée par Schopenhauer pour éclairer le travail philosophique, elle aussi très puissante : la métaphore *chimique*.

In der ächten Idee ist das bessere Bewußtseyn mit irgend einem Begriff oder Ding so fest verknüpft wie in der Natur das Oxygen mit der Basis der Salzsäure oder irgend einer andern ähnlichen. Der Philosoph, der Entwirrer aller Erscheinungen des Lebens, gleicht dem scheidenden Chemiker: er befreit das bessere Bewußtseyn von Allem woran es gebunden seyn kann, und erhält es frei und rein. Der Philosoph kann daher keine Ideen haben.³⁵

³⁴ Et c'est dans ce sens qu'il faut à notre avis considérer le passage probablement le plus fameux de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « La mort, pour donner ce nom à cette ineffectivité, est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir ce qui est mort, est ce qui requiert la plus grande force. La beauté sans force déteste l'entendement parce qu'il lui impute cela même qu'elle ne peut pas faire. Mais la vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. » (Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 48 [W III, p. 35]). En ce sens, la raison est, pour ainsi dire, *l'organe spéculatif* de l'esprit, qui est la puissance capable de réaliser, de rendre effective, cette guérison de la scission. On peut voir encore ce passage de *l'Encyclopédie* : « L'Autre, le négatif, la contradiction, la scission, appartiennent ainsi à la nature de l'esprit. Dans cette scission réside la possibilité de la *douleur*. [...] Pas plus que la douleur, le *Mal* - le négatif de l'esprit infini étant-en-et-pour-soi - ne vient à l'esprit du dehors ; il n'est au contraire, rien d'autre que l'esprit se plaçant au point de sa singularité. Même dans cette suprême scission qui est la sienne, dans cet acte de s'arracher à la racine de sa nature éthique étant-en-soi, dans cette contradiction la plus complète avec lui-même, l'esprit reste donc pourtant identique à lui-même et, par conséquent, libre » (Hegel, G.W.F. : *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2006, p. 392-393 [[W X, p.25]). Sur la notion hégélienne de réconciliation comme guérison d'une blessure, donc finalement comme *recomposition*, voir la [Note 202 du Chapitre IV](#). Voir aussi les considérations de Jean Hyppolite à la [Note87](#).

³⁵ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §119, p. 76. Traduction (Chenet-Hildenbrand): «Dans les véritables Idées, la conscience meilleure est liée aussi solidement à un concept ou une chose que l'oxygène l'est dans la nature avec la base de l'acide chlorhydrique ou avec quelque autre chose semblable. Le philosophe qui démêle tous les phénomènes de la vie ressemble à un chimiste décomposant les corps: il dégage la conscience meilleure de

Cette Note date de 1813. Que l'utilisation de la métaphore chimique ne soit pas un cas isolé, et donc que son utilisation dans ce contexte soit légitime, est montré par le fait que la même année, dans sa dissertation *De la Quadruple Racine du principe de Raison Suffisante*, Schopenhauer reprend la même métaphore, cette fois pas *personnellement*, mais en citant un de ses grand maîtres, Immanuel Kant

Que l'on me permette donc de citer ici un passage où Kant recommande l'application de la loi de spécification aux sources de nos connaissances ; cela permettra d'apprécier l'intérêt de notre présent effort. « Il est de la plus haute importance d'isoler des connaissances, qui sont distinctes des autres par leur espèce et par leur origine, et de les empêcher soigneusement de se mêler et de se confondre avec d'autres, avec lesquelles elles sont ordinairement liées dans l'usage. Ce que fait le chimiste dans la séparation des matières, le mathématicien dans sa théorie pure des grandeurs, le philosophe est encore plus tenu de le faire afin de déterminer sûrement la part qu'un mode particulier de connaissance a dans l'usage courant de l'entendement, sa valeur et son influence propres ».³⁶

Cette citation kantienne, qui est prise de l'*Architectonique de la raison pure*, sera maintenue dans la seconde édition de 1847. La référence à Kant en ce contexte spécifique reste inaltérée, et l'on comprend aisément pourquoi. Ici Schopenhauer reprend un thème typiquement kantien. On peut dire que la métaphore chimique accompagne tout le parcours critique de Kant comme une sorte de boussole qui lui permet de *s'orienter dans la pensée*. Elle devient décisive en particulier dans le domaine pratique, où la question de la *critique de la raison pratique impure*, est exactement celle de *distinguer et détacher* vertu et bonheur, morale universelle et bien-être personnel. Kant utilise la métaphore chimique en particulier dans un passage décisif, placé à la fin de la *KpV*, que l'on doit ici mentionner :

Nous avons sous la main les exemples du jugement moral de la raison. En les décomposant en leurs concepts élémentaires, et en essayant, dans des expériences répétées sur l'entendement commun, à défaut de la méthode *mathématique*, un procédé analogue à celui de la *chimie*, propre à *séparer* l'élément empirique de l'élément rationnel susceptible de s'y rencontrer, on pourra reconnaître avec certitude l'un et l'autre élément dans leur *pureté* et ce que chacun d'eux peut faire par lui-même.³⁷

Mai Lequan, dans son commentaire de ce passage, montre justement à quel point Kant pense la métaphore chimique comme méthode capable de donner un exemple à l'entreprise critique en général

Kant établit ainsi une double analogie entre la science chimique moderne (distincte de l'alchimie des commencements), 2° philosophie morale pure et 3° criticisme en général. Il oppose, d'une part, la science chimique moderne, rationnelle et méthodique, à l'ancienne alchimie, qui en représente l'enfance et, d'autre part, la philosophie critique, qui représente l'âge mûr de la raison, aux philosophies dogmatiques et sceptiques, qui représentent l'enfance et l'adolescence de la raison. Il compare ainsi le passage l'alchimie des premiers temps de la science chimique moderne au passage révolutionnaire de la philosophie au criticisme. Chimie et criticisme ont en commun de représenter une étape de maturité dans l'histoire de la raison, de s'appuyer sur une méthode rigoureuse, fondée sur le principe de la séparation du divers, qui permet de délimiter le pouvoir de nos facultés de connaître et de marquer une rupture radicale, irréversible et définitive, une révolution, et non simple réforme superficielle, dans notre manière de penser.³⁸

Ici donc la question de la *purification de la loi morale est*, pour reprendre une formule utilisée dans le deuxième chapitre, une *application régionale* de la méthode propre à la critique, qui consiste

tout ce à quoi elle peut être liée, et il l'obtient pure et libre. Le philosophe ne peut donc avoir d'idées ». La traduction de ce passage est prise des extraits des *Manuscrits de Jeunesse* publiés en traduction française en 1997 dans le Cahier de l'Herne consacré à Schopenhauer, dans les pages 173-210. Toutes les fois que cette traduction sera utilisée, elle sera citée entre parenthèses.

³⁶ Schopenhauer, A. : *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. F.-X. Chenet, Vrin, 1991, p. 50 [SW III, p. 4-5].

³⁷ Kant, I. : *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989, p. 213-214 [AK V, p. 163].

³⁸ Lequan M. : *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001, p. 46-47.

en la séparation de l'a priori de l'empirique. Cette spécification est importante pour comprendre comment Schopenhauer se relie à Kant, mais au même moment s'en détache radicalement (et ce n'est pas l'unique aspect). En fait, pour Schopenhauer, et ici on est forcé d'anticiper quelque chose qui sera montré dans la suite du chapitre, la métaphore chimique est valable de façon double, l'une simple et l'autre, pour ainsi dire, *surdéterminée*.

- D'un côté le travail *philosophique*, dans ce cas spécifique travail *critique*, est celui de la séparation au sens méthodique. Il faut séparer les facultés, les domaines, en première instance, le domaine phénoménal du domaine nouménal (voir [Note 41](#)) pour clarifier, pour éviter les *syncrétismes*³⁹. Ce premier usage se trouve en droite ligne avec l'héritage kantien, et c'est l'usage dont il est question dans le passage de la *Dissertation* cité en [Note 36](#). En ce sens la philosophie transcendante de Schopenhauer, comme l'*Analytique* kantienne, est comparable à la *chimie analytique*, comme branche de la chimie qui s'occupe de la *séparation des éléments*.
- De l'autre côté, ou mieux *en plus*, le philosophe est celui qui doit non seulement *séparer méthodiquement*, mais aussi *libérer pratiquement* un élément qui est pour ainsi dire, *emprisonné* dans une liaison factice, mais à la fois structurelle, avec un autre. La séparation n'a pas seulement une valeur méthodique, mais aussi, finalement, *pratique*. Parce que cette séparation produit aussi une libération, une *émancipation*. C'est le cas du passage des *Manuscrits de Jeunesse* cité en [Note 35](#). En ce sens donc, le terme de confrontation pourrait être celui de la *précipitation*, comme ce processus chimique qui consiste dans la séparation de l'élément solide présent dans une solution.

En fait, que le geste éthique soit un geste émancipatoire, un geste purificateur, est une considération qui vaut pour l'éthique aussi bien de Kant que de Schopenhauer. Chez les deux, la question est celle de rompre un lien : entre représentation et amour propre, dans le cas de Kant; entre je connaissant et volonté dans le cas de Schopenhauer, comme on le verra dans la suite du chapitre⁴⁰. Il semble donc que ce second aspect aussi soit en tout et pour tout kantien. Mais il n'en est rien. Cette émancipation comme on le verra, est *le but même* de l'œuvre philosophique de Schopenhauer. Chez Kant, par contre, *la question de séparer la loi morale de tout mobile empirique n'est pas le but du système pratique; il est le but de l'Analytique, qui est exactement « analytique », division des éléments, comme en chimie*. Mais l'*Analytique* n'est pas toute la *Critique*.

Cette expérimentation de la raison pure a, avec celle des *chimistes*, qu'ils appellent parfois l'essai de *réduction*, mais en général le *procédé synthétique*, beaucoup de ressemblance. L'*analyse du métaphysicien* sépare la connaissance pure *a priori* en deux éléments très différents, à savoir ceux des choses comme phénomènes, puis ceux des choses en soi. La *dialectique* les réunit de nouveau pour faire l'*accord* avec l'idée rationnelle nécessaire de l'*inconditionné*, et trouve que cet accord n'est jamais produit que par cette distinction, qui est donc la vraie.⁴¹

Ce passage est une Note de la *Préface* à la deuxième édition de la *KrV*, écrite dans les mêmes années que la *KpV*. Cette Note nous aide à comprendre la structure similaire des deux critiques, et surtout le sens même de cette structure. Dans le cas de la *KpV*, elle nous fait comprendre comment le mouvement d'émancipation de la loi morale n'est pas l'étape finale de la morale kantienne, mais le passage obligé pour se rendre *digne du bonheur*. Le passage du déontologique à l'espéranciel sera réalisé dans la *Dialectique*, qui ne traite pas de la *vertu*, mais du *bonheur*. Ou encore : *la sensibilité*

³⁹ C'est l'un des aspects par lesquels Schopenhauer se pose en contraste avec ses philosophes contemporains. On verra ce point dans le deuxième paragraphe. Voir [Note 124](#).

⁴⁰ En fait, l'objet de la représentation chez Kant est ce qui lie celle-ci à l'amour propre, à l'égoïsme qui, dans le système de Schopenhauer, est l'attribut par excellence de la volonté. Donc les deux gestes, si on le voit du point de vue de leur effet moral, sont le même geste, qui est celui de mettre hors jeu l'égoïsme dans l'action pratique. Toutefois, le trajet conceptuel par lequel les deux arrivent à cette formulation est différent.

⁴¹ Kant, I. : *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990, p. 48 [AK III, p. 14].

chez Kant n'est pas mauvaise en soi, mais seulement au moment où elle veut jouer un rôle de guide. La volonté pathologiquement affectée ne l'est pas en tant qu'elle est aussi sensible, mais par le fait que cette même sensibilité risque toujours (dans le cas de la *RGV* en fait il ne s'agit pas d'un *risque*, mais d'un *fait*, le fait du *mal radical*) de prendre pour ainsi dire le rôle du guide envers la raison pratique. Mais ce n'est pas la sensibilité en soi qui est mauvaise. Pour cette même raison, la *Dialectique* envisage la possibilité d'une récupération de la sensibilité *sous l'égide de la raison pratique*, qui après l'analytique est désormais capable de juger en toute autonomie. C'est pour cette même raison que Kant, après la *Critique de la raison pratique*, peut écrire une *Métaphysique des Mœurs* sans risquer de nier ce qu'il avait obtenu avec la formulation de la loi morale. *Le vide produit par l'institution de l'impératif catégorique, est le vide d'une forme fondatrice, qui, une fois instituée, peut se remplir de tout contenu sensible, qui soit compatible avec sa forme même, et fondée par et sur elle.* Ce point est souligné parfaitement par un passage de l'important *Commentaire* à la *KpV* de Lewis White Beck :

Every one of the heteronomous principles, thus banished from the foundations of moral volition, re-enters the moral scheme of things, once the purity of the source of morals has been secured. The external subjective grounds return not as grounds of duty but as the duty of decorum and obedience to authority. We have a duty to cultivate moral feeling, a feeling of satisfaction or contentment in the performance of duty. We have at least an indirect duty to achieve happiness if possible [...] In rejecting heteronomy, therefore, Kant does not reject the moral, political, social, religious and physical goods which the philosophers of heteronomy had rightly commended. They are all affirmed, but under the condition that their pursuit be regulated by a formal principle.⁴²

A savoir : Kant envisage la possibilité d'une raison pratique d'une certaine façon sinon affectée, du moins *remplie par la sensibilité de façon non pathologique*; ou encore une synthèse entre sensibilité et raison qui soit moralement acceptable, dans le sens où cette synthèse est structurée dans une relation de fondant-fondé, dans laquelle c'est la raison autonome qui joue le premier rôle. A bien voir, et ici on fait consciemment fonctionner l'appareil conceptuel de la *RGV* comme clé de lecture de la *KpV*, le but de l'*Analytique* de la *KpV* n'est pas celui de la *négation* de la sensibilité, mais celui de la *restauration*, à travers la mise hors jeu de la sensibilité par l'impératif catégorique, d'une relation entre sensibilité et raison qui est dès le principe pervertie, en tant que le rôle de guide est joué par la sensibilité. La mise hors jeu de la sensibilité, qui advient réellement dans l'*Analytique*, prend son sens seulement comme moment nécessaire à cette restauration. Ou encore, pour reprendre les thèmes et concepts centraux dans ce travail, *la mise hors jeu de la temporalité est le moment nécessaire pour fonder une nouvelle temporalité.* Cette *temporalité nouvelle*, qui est en même temps le *rétablissement* d'une relation correcte entre sensibilité et raison (et exactement ce rétablissement, qui est l'*événement du déontologique*, produit la discontinuité avec la *ligne nécessaire* de la temporalité naturelle), est visée dans la *dialectique* dans la modalité espérancielle, et c'est fondamentalement une dimension du futur capable de se soustraire à la force du passé, un cause finale capable de n'être pas le résultat de la cause efficiente, cause efficiente dont le rôle est joué par les instincts, par l'amour de soi, par la sensibilité pratique.

Chez Schopenhauer la question est totalement différente. Ce n'est pas *la configuration du lien* entre volonté et intellect qui est mauvaise, mais *c'est le lien même qui ne peut être que mauvais.* *La pathologie c'est le lien même.* L'œuvre de détachement de la *volonté* (qui occupe la *fonction systématique* de la sensibilité kantienne, en tant que *représentante officielle de l'amour de soi*, de l'égoïsme) n'est pas seulement la *condition nécessaire* à la moralité, mais c'est aussi la *condition*

⁴² Beck, L.W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University Of Chicago Press, 1960, p. 107. Traduction: «Chacun des principes hétéronomes, bien que banni de la fondation de la volonté morale, rentre dans le schéma moral des choses, une fois la pureté de la source de la morale obtenue. Les motifs externes et subjectifs rentrent non comme fondements du devoir mais comme devoir du décorum et de l'obéissance à l'autorité. Nous avons un devoir de cultiver le sentiment moral, un sentiment de satisfaction ou de contentement dans l'exercice du devoir. Nous avons au moins un droit indirect à atteindre le bonheur, si possible, [...] En rejetant l'hétéronomie, donc, Kant ne rejette pas les biens moraux, politiques, sociaux, religieux et matériels que les philosophes de l'hétéronomie justement recommandent. Ils sont tous affirmés, mais sous la condition que leur poursuite soit régie par un principe formel ».

suffisante. La mise hors jeu de la volonté (chez Schopenhauer en fait c'est la *négation* de la volonté) ne produit pas seulement la *fondation* de la moralité, mais aussi sa *réalisation*, son *achèvement*. La négation du temporel ne vise pas à fonder la possibilité d'une *temporalité autre*, du temps à venir comme temps de l'espérance, mais simplement à nous placer dans *l'autre de la temporalité*. *L'avenir et l'espérance n'ont pas de place dans le système de Schopenhauer. Pour cette raison, pour reprendre le mot de Horkheimer, elle ne promet rien*. Et si dans ce point se consume la *trahison* (du moins, *une des trahisons*) de Schopenhauer envers l'héritage kantien, c'est dans ce point même que l'anti-hégélianisme de Schopenhauer se montre dans toute sa radicalité. La pathologie à partir de laquelle le philosophe entreprend son exercice, en tant qu'elle engendre le besoin métaphysique, n'est pas celle de la division, d'une *Entzweiung* qui doit être recomposée, mais celle au contraire de la *constriction*, de l'emprisonnement, d'un lien qu'on sent comme étranger et dont on veut se libérer. La constriction dont on veut se libérer n'est pas une constriction qui empêche la vie de s'écouler librement, mais c'est la constriction de la vie même. On n'est pas *emprisonné comme dans une partie, mais on est emprisonné dans le tout*. Ce qui emprisonne ce n'est pas ce qui empêche le lien, mais c'est le lien même. *La douleur de Schopenhauer n'est pas la douleur de la séparation, mais celle de l'asservissement, d'un asservissement étouffant ; dont on veut se débarrasser pour pouvoir respirer librement. L'image de Nietzsche d'une philosophie qui cherche les cimes⁴³ est absolument appropriée à la « Stimmung » du jeune Schopenhauer. Une poésie inédite de jeunesse se termine par ces vers :*

Doch du, Band der Schwäche,
 Du ziehest mich nieder,
 Daß fest mich umklammert
 Das Heer deiner Fäden,
 Und jegliches Streben
 Nach Oben mißlingt mir.⁴⁴

Le diagnostic de la maladie ne visera pas à réunir, à réconcilier ce qui se trouvait divisé, mais vise au contraire à *éliminer une constriction et un fardeau*.⁴⁵ *La philosophie de Schopenhauer est anti-hégélienne avant tout parce qu'elle n'est pas une philosophie du pardon et de la réconciliation, mais une philosophie de l'émancipation*. On ne veut pas réparer un lien rompu, mais bien au contraire

⁴³ « Monter aussi haut que jamais penseur n'est monté, s'élever dans l'air pur des Alpes et des glaciers, là où il n'y a plus ni voiles ni brumes, là où la constitution fondamentale des choses s'exprime avec rudesse et rigidité, mais aussi avec une inexorable clarté ! Ce n'est qu'en pensant cela que l'âme devient solitaire et infinie ». (Nietzsche, F. : *Considérations inactuelles II et IV*, Folio Gallimard, 1990, p. 55).

⁴⁴ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75., XVI, 44. Traduction : « Mais toi, lien de la fragilité tu me tires vers le bas, tu me lie fermement armé de tes fils, et toute aspiration vers l'haut échoue. ». Voir aussi [Note 58](#).

⁴⁵ On peut voir sur ce point le fragment suivant, qui préfigure presque programmatiquement les derniers deux Livres du *Monde*, à savoir la sotériologie : « Ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem genialen und dem gewöhnlichen Menschen ist dieser. Der gewöhnliche Mensch wird vom Leben wollen nur durch das Gebrochenwerden seines Willens, durch den innern Zwiespalt des Lebens, durch das Leiden geheilt. Auch betrachtet er meistens das Leben ernstlich nur von der moralischen Seite, schätzt nur moralischen Werth sehr hoch, und auch nur für diesen ist der Sinn Jedem zuzumuthen. Den genialen spricht dagegen mehr die Aesthetische Seite des Lebens an: und eben durch das Ungenügende des Lebens von dieser Seite, durch das Flache, Alltägliche, Gemeine das ihm überall entgegenspringt, wird in ihm der Wille zu leben getödtet: ihn drückt beständig die Last der Zeit, er empfindet gleichsam den Druck der Atmosphäre, und blickt aufwärts nach Freiheit. Ihm ist die Erlösung gleichsam zum Voraus beigegeben; wie der Edelmann das *porte-épée* in der Wiege erhält. » (Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §294, p. 182). Traduction: « Une très forte différence entre le génie et l'homme ordinaire est celle-ci. L'homme ordinaire est guéri de la volonté de vie seulement par la fracture de sa volonté, par la dichotomie intérieure de la vie, par la souffrance. En outre, il considère généralement sérieusement la vie seulement du côté moral, estime seulement la valeur morale comme très élevée, et uniquement grâce à cette dernière, celle-là a du sens. En revanche, le génie aborde plus le côté esthétique de la vie: et c'est exactement par l'insuffisance de la vie de ce côté, par la superficialité, le quotidien, l'ordinaire qui lui apparaît partout, que la volonté de vivre est en lui tuée ; le fardeau du temps l'opprime constamment, il perçoit même la pression de l'atmosphère, et regarde en haut vers la liberté. A lui en quelque sorte la rédemption est donnée d'avance, comme le gentilhomme obtient le porte-épée dans le berceau. »

trancher un lien qui paraît indissoluble. Ce point est très bien mis en évidence par Safranski, dans un passage très important de son étude, dans lequel il décrit magistralement l'évolution philosophique du jeune Schopenhauer:

Arthur Schopenhauer, qui a été installé par son père dans une distance piétiste au monde, qui, avec Wackenroder et Tieck, a cherché l'éloignement par l'art, qui compense le scepticisme de Kant par des élévations platoniciennes, se sent déchiré comme un grand nombre de ses contemporains, entre les exigences de la terre et le plaisir du ciel. Mais sur un point décisif, Schopenhauer emprunte de tous autres chemins que ses contemporains. Ces contemporains voudront assoupir et réconcilier le déchirement subi. Ils chercheront le point d'Archimède à partir duquel la vie pourra de nouveau devenir totalité. Ils imagineront des constructions extrêmement subtiles, la dialectique de Hegel et de Marx fera évoluer l'irréconcilié vers sa propre réconciliation. Ils recycleront les vieilles forces métaphysiques et les engageront dans le travail de l'histoire. Il en va tout autrement chez Arthur Schopenhauer. Il ne vise pas la réconciliation ; il place toute sa passion philosophique dans le projet de comprendre la « dualité de la conscience » ; de comprendre pourquoi et dans quelle mesure nous sommes, et sommes nécessairement, déchirés entre deux mondes, et il séparera l'une de l'autre les deux consciences avec une rigueur sans pitié : l'une, la conscience empirique, sur laquelle Kant a fait des découvertes révolutionnaires ; et l'autre, comment l'appeler celle-ci ? Arthur Schopenhauer lui-même n'a pas encore de nom pour elle, il cherche, il tâtonne encore, il utilise parfois des termes religieux pour la désigner ; à l'époque de Berlin il décide enfin de l'appeler « conscience meilleure ».⁴⁶

Dans ce passage, on introduit le thème de la dualité entre *conscience empirique et meilleure*, qui sera traité dans le prochain paragraphe. Ici on veut par contre s'arrêter sur la question de la *rigueur sans pitié*, avec laquelle Schopenhauer détache ces deux consciences, entre lesquelles il ne voit donc *aucune possible médiation*, ce qui fait de Schopenhauer, ici avec raison, *l'anti-Hegel par excellence*, comme le dit très justement Safranski. Pourtant, si on est d'accord avec la partie finale du passage, on l'est moins avec la partie initiale. La *facticité existentielle* dans laquelle Schopenhauer identifie le présupposé de tout questionnement philosophique n'est pas le *déchirement*, mais *l'étouffement* et *l'oppression*. Il y a le sentiment d'un conflit : mais c'est le conflit d'une oppression, et pas d'un déchirement, comme on l'a vu dans le passage cité en [Note 45](#). C'est exactement en raison de cette spécificité du conflit ressenti que sa solution, et c'est ici le point important, ne peut et ne doit être la réconciliation des opposés, mais plutôt le détachement. La *thérapie de la maladie* peut être seulement *chirurgicale*. En bon *Aufklärer*, Schopenhauer choisit, tranche et détache.

Mais ce n'est pas tout. Rudolf Malter a utilisé le terme *sotériologie* pour définir ce moment émancipatoire du système schopenhauerien, qui est en fait aussi le pas *nécessaire au salut*. *La philosophie de Schopenhauer n'est pas un exercice de pardon ni de réconciliation, mais un exercice d'émancipation, et grâce à celui-ci, un exercice de salut*. Et, comme on verra plus spécifiquement dans le troisième Paragraphe, *l'élément dont on veut se séparer, l'élément qui nous rattrape, et qui synthétise presque en soi tout ce que Safranski définit comme « exigences de la terre », et que Schopenhauer étiquette dans ses Manuscrits de Jeunesse avec le terme de « conscience empirique », cet élément, c'est précisément la temporalité, qui se trouve mêlée à l'élément plus noble de notre conscience, l'éternité :*

Das Gemisch von Ewigkeit und Zeitlichkeit daraus unser Bewußtsein besteht und ihr Kampf und Streben sich zu sondern, ist ferner in unendlicher Mannigfaltigkeit ausgedrückt in unzähligen Liedern, d.i. Ausdrücken momentaner Stimmungen und Weltanschauungen.⁴⁷

Si la pensée schopenhauerienne ne sanctifie pas les espérances de l'avenir, elle ne rédime pas les péchés du passé. Et par là, elle ne va même pas se réconcilier avec le Présent. C'est la totalité du

⁴⁶ Safranski, R. : *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990, p. 169.

⁴⁷ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 86, p.46. Traduction (Chenet-Hildenbrand): «Le mélange d'éternel et de temporel, en quoi consiste notre conscience et leur combat et effort pour se séparer sont en outre exprimés dans une diversité infinie, dans d'innombrables chants, c'est-à-dire des expressions des dispositions momentanées et de visions du monde ».

temps qui est mise sous accusation par Schopenhauer. La philosophie de Schopenhauer ne promet rien, mais elle ne pardonne même pas rien. Si le premier aspect marque sa trahison face à l'héritage kantien, par le second aspect, elle montre sa fidélité à l'empreinte anti-hégélienne. Lire sa doctrine de la négation de la volonté comme un simple geste réactionnaire, comme un geste bourgeois, en tant que non-militant, le geste de celui qui ne veut pas se mêler à la réalité du monde, vise seulement un côté de la question. Il y a, à notre avis, une sorte de couleur anarchique dans l'éthique schopenhauerienne, qui a peu à faire avec l'acceptation du compromis typique de toute mentalité conservatrice, et qui se montre encore une fois anti-hégélienne : c'est l'anarchie qui, si d'un côté n'est pas suffisamment violente pour se rebeller à la violence, de l'autre n'est pas suffisamment hypocrite ni pour la pardonner, ni pour négocier avec elle. Dans la philosophie schopenhauerienne, il n'y a de place ni pour l'héroïsme, ni pour la servitude. Sa négation de l'histoire dont on a souvent parlé, n'est pas une négation qui naît d'un désintérêt mais d'un j'accuse envers l'histoire même, qui, en tant que perpétuelle répétition du geste violent de la volonté, n'a rien d'historique. Le chiffre de l'anarchie de Schopenhauer, c'est l'exercice continu de l'honnêteté⁴⁸, qui a la force de dire non face à toute ruse de la volonté, qui cherche à nous faire apparaître acceptable ce qui ne peut pas l'être. Le désintérêt et enfin le détachement du saint et de l'ascète sont le pas ultime auquel nous conduit ce non dit face à une réalité que l'on juge mauvaise, non pas en vertu d'une conviction, d'un a priori, qu'il soit bourgeois ou aristocratique, mais en force d'un regard honnête, capable de se scandaliser chaque fois à nouveau face à la cruauté et par là de se soustraire aux duperies des mensonges idéologiques. On peut ici presque renverser le passage de Rosset cité précédemment : l'histoire n'est pas mauvaise parce qu'elle n'a pas de sens ; par contre, elle est trop mauvaise pour pouvoir réclamer tout sens.

L'éclaircissement de la *spécificité du besoin métaphysique* dans le système schopenhauerien se montre donc significatif sous trois aspects :

- Pour comprendre la différence de l'éthique de Schopenhauer face à l'éthique kantienne, avec laquelle en tout cas, comme on le verra, il continue à entretenir des liens décisifs.
- Pour comprendre la rupture radicale de Schopenhauer face au geste philosophique hégélien, rupture qui constitue aussi une partie de l'héritage kantien dans lequel il s'inscrit.
- Pour comprendre enfin, ce qui est le point central de ce paragraphe introductif, le rôle du *moment généalogique* dans le système schopenhauerien, rôle qui, à notre avis, peut être compris seulement en le mettant en relation avec le *moment sotériologique*, moment dont on veut réaffirmer la centralité dans la pensée de Schopenhauer, en se détachant par là partiellement de la lecture de Rosset. Dans ce troisième moment on confirmera, ce qui est décisif dans ce contexte, comment l'inactualité de Schopenhauer se montre finalement comme *inactualité radicale et donc absolue* : inactualité non pas face à *son temps*, mais face à *tout temps*, donc face *au temps* tout court.

⁴⁸ Et c'est à notre avis cette même honnêteté, qui, comme on l'a vu dans la [Note 2](#), est considérée par Nietzsche comme *inactuelle* et donc comme *éducatrice*, qui constitue au fond l'élément anarchique de la pensée de Schopenhauer. « L'Etat n'a jamais cure de la vérité, sauf de celle qui lui est utile – plus précisément, il se soucie en général de tout ce qui lui est utile, que ce soit vérité, demi-vérité ou erreur. L'alliance de l'Etat et de la philosophie n'a donc de sens que si la philosophie peut promettre d'être utile sans condition à l'Etat, c'est-à-dire de placer l'intérêt de l'Etat au-dessus de la vérité » (Nietzsche, F. : *Considérations inactuelles II et IV*, Folio Gallimard, 1990, p.91-92). Si Schopenhauer est éducateur en tant qu'il enseigne l'honnêteté, il s'ensuit qu'il est éducateur en tant qu'il enseigne l'anarchie, comme exercice d'indépendance de toute forme de pouvoir, qui entraîne toujours de l'hypocrisie avec soi. L'inactualité de Schopenhauer n'est pas contingente, mais radicale : elle est l'inactualité de celui qui n'accepte aucun compromis avec le pouvoir. En tout cas, il n'accepte aucun compromis revêtu d'une surface idéologique. Si la violence de l'Etat peut être encore acceptée comme *mal nécessaire*, c'est son masque idéologique et donc hypocrite, derrière lequel elle se cache, qui s'avère inacceptable. Encore plus que le pouvoir de la violence, c'est le pouvoir de l'idéologie que Schopenhauer n'accepte pas, comme pouvoir capable de maintenir l'homme dans un inacceptable *état de minorité*. Voir sur ce point la [Note 66](#).

Les deux premiers aspects ont été anticipés dans les lignes précédentes et seront développés dans la suite du chapitre. Le troisième aspect est celui que l'on veut exposer plus en détail dans ces dernières pages du paragraphe. Comme on l'a vu, Malter a introduit la notion de *sotériologie*, qui est aujourd'hui habituellement acceptée, pour définir la deuxième partie du système de Schopenhauer, développée dans le Troisième et Quatrième Livre du *Monde*, en tant que partie dans laquelle s'avère le *salut de l'homme* par le détachement du sujet de son lien avec la volonté, détachement qui est par là aussi une *émancipation*, une *libération*, précisément par le fait que le lien avec la volonté est un lien perçu comme pathologique. Ici on utilise aussi bien le terme de Malter que la notion d'*émancipation*, dans la mesure où ce même terme a été utilisé dans le deuxième chapitre en relation au moment déontologique de l'éthique kantienne⁴⁹. Maintenant il faut préciser : si le troisième livre nous montre une *émancipation esthétique*, qui est, à l'intérieur du système, une sorte de *deus ex machina*, en tant que *personnage qui fait son entrée et sortie à l'insu de tout le reste*, personnifié dans la figure du génie⁵⁰, vrai et propre *exception à la règle*, dans le quatrième livre se réalise le vrai et propre *accomplissement du moment sotériologique du système*. Le travail généalogique exercé principalement dans le deuxième livre produit ses fruits dans la partie finale du quatrième livre. C'est ici que se montre la dimension émancipatoire (sotériologique selon Malter) de la *raison* schopenhauerienne. Et il faut préciser ici ce rôle de la raison qui, à toute première vue, semble être improbable, en considérant la notion traditionnelle de raison utilisée par Schopenhauer, une raison qui est fondamentalement *faculté symbolique* (faculté des *représentations de deuxième classe*, qui sont *représentations de représentations*) et rien de plus, une notion de raison empruntée plus à Leibniz qu'à Hegel, et qui semble donc avoir bien peu à partager avec la notion de raison (pratique ou théorique) kantienne et post-kantienne.⁵¹

Fondamentalement, le moment émancipatoire dans le système de Schopenhauer est le passage *de l'optique de l'acteur à celle du spectateur*, dans le sens où se réalise dans ce passage cette perte d'intérêt pour soi, qui est le moment critique du détachement de la volonté. C'est dans ce processus que la raison assume un rôle décisif :

Vermöge der Vernunft oder der 2^{ten} Klasse von Vorstellungen führt der Mensch neben seinem Leben *in concreto* noch ein zweites *in abstracto*. Das erste ist zwar auch lauter Vorstellung: allein sein Leib oder Wille ist mit im Spiel und er muß wie jedes Thier Streben, Leiden, Sterben. Sein Leben *in abstracto* aber ist die ruhige Abspiegelung des ersteren und der Welt die ihn umgibt, in Begriffen. Er ist hier reiner Zuschauer, und gleicht einem Schauspieler der so oft eine Scene mitgespielt hat, sich, bis er wieder auftreten muß, unter die Zuschauer stellt, von dort vielleicht den Apparat zu seinem Tode (im Stück) ruhig ansieht und dann wieder hinget und thut und leidet wie er muß. Aus diesem doppelten Leben entsteht die Ruhe und Gelassenheit der Menschen selbst bei den schrecklichsten Begebenheiten, besonders wenn diese zum Voraus gewiß sind, wie z.B. Hinrichtungen.⁵²

Dans ce processus se réalise un *changement de regard*. Si le moment pathologique du système décrit le *regard de la volonté*, le regard qui est *l'œil de la volonté*, comme l'instrument dont elle se sert pour exercer son pouvoir, le moment sotériologique du système nous montre un *regard sur la volonté*,

⁴⁹ En fait, les deux termes ne sont pas totalement *superposables*. On pourrait dire que le geste *émancipatoire* de l'esthétique et de l'éthique de Schopenhauer est la *condition nécessaire et suffisante à l'accomplissement du salut, donc à la sotériologie*. On utilisera donc l'un ou l'autre terme selon que l'accent soit posé sur l'exercice émancipatoire ou sur son résultat, sotériologique.

⁵⁰ Voir [Note 45](#).

⁵¹ Voir sur ce point la [Note 143](#).

⁵² Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 295, p. 182-183. Voir aussi § 191, p. 106-107. Traduction: «Grâce à la raison ou à la 2^{ème} classe des représentations, l'homme conduit, à côté de sa vie *in concreto* une deuxième *in abstracto*. La première est en fait pure représentation: seul son corps ou sa volonté entrent en jeu et il doit, comme toute bête, aspirer, souffrir, mourir. Par contre sa vie *in abstracto* est le calme reflet de la première, et du monde qui l'environne, en concepts. Il est ici uniquement spectateur, et ressemble à un acteur qui a joué sa scène si souvent, qu'il se place dans le public, jusqu'au moment de retourner sur scène et, à partir de là, regarde peut-être tranquillement le dispositif de sa mort (dans la pièce), puis va de nouveau et agit et souffre comme il le faut. De cette double vie naît la sérénité et le calme de l'homme lui-même dans les terribles événements, en particulier si ces derniers sont connus d'avance, par exemple dans les exécutions ».

un regard cette fois désintéressé et capable de se poser sur la volonté même, en prenant distance avec elle et donc en s'affranchissant de son pouvoir dans l'exercice même de ce regard. Mais ici maintenant il faut faire une distinction. Si dans le moment esthétique, la *perte d'intérêt* est pour ainsi dire *poussée par l'objet* (l'œuvre d'art), et à *l'insu du sujet*, qui se trouve immergé dans la contemplation désintéressée *sans savoir comment et pourquoi*, et qui donc de la même façon peut retomber dans le monde quotidien de l'égoïsme et de la volonté, dans le moment éthique le processus d'émancipation est *poussé aussi par le sujet*, capable, par l'œuvre d'abstraction de la raison, de s'émanciper du pouvoir de la volonté. Si, comme on verra, le royaume de la liberté, comme négation de la volonté, est clairement identifié par Schopenhauer comme royaume de la grâce, donc d'une certaine façon indépendant de la volonté du sujet (ou mieux du sujet de la volonté), de l'autre côté ce royaume de la grâce est réservé seulement à l'homme, parce qu'il demande la possession de la faculté de la raison, qui seule est capable de mettre une distance entre nous et le monde, et de nous faire voir le monde même, pourrait-on dire, *sub specie totalitatis* :

Une liberté qui se manifeste ainsi est le plus grand privilège de l'homme ; elle manquera éternellement à l'animal ; car elle a pour condition une réflexion rationnelle, capable d'embrasser l'ensemble de l'existence, indépendamment de l'impression du présent. L'animal est tout à fait incapable de liberté ; il n'y a pas même, pour lui, possibilité d'une détermination élective proprement dite, c'est-à-dire réfléchie, destinée à intervenir une fois que le conflit des motifs est terminé [...] par suite, c'est avec la même nécessité qui sollicite la pierre à tomber vers la terre, que le loup affamé enfonce ses dents dans la chair de sa proie ; il est incapable de comprendre qu'il est en même temps l'égorgeur et la victime. La nécessité est le domaine de la nature ; la liberté celui de la grâce.⁵³

Ce regard sur la totalité est avant tout un *savoir de sa propre mort*. L'homme est le seul être qui sait qu'il va mourir : et il le sait parce qu'il est muni de raison. Mais normalement ce savoir reste impuissant face à la force de la nature, qui est la force du vouloir vivre. Le passage au sotériologique se montrerait donc, dans un mouvement qui rappelle la conversion kantienne dans la *RGV*, dans une *inversion des relations de forces* entre deux éléments :

Seul l'homme a sous forme abstraite⁵⁴ cette certitude, qu'il mourra, et s'en va la promenant avec lui [...] Mais contre cette voix si puissante de la nature, que peut la réflexion ? Chez lui, tout comme chez la bête qui ne pense à rien, ce qui l'emporte, ce qui dure, c'est cette assurance, née d'un sentiment profond de la réalité, qu'en somme il est la nature, le monde lui-même ; c'est grâce à elle que nul homme n'est vraiment troublé de cette pensée, d'une mort certaine et jamais éloignée ; tous au contraire vivent comme si leur vie devait être éternelle. C'est au point que – l'on oserait presque le dire – personne n'est vraiment bien convaincu que sa propre mort soit assurée.⁵⁵

C'est à partir de ce savoir qu'on pourrait *mettre la vie à distance*, et produire ce regard sur la totalité, qui est donc regard sur la volonté même (et non sur ses attributs) capable de nous soustraire à ses ruses et à son pouvoir. Et surtout c'est la raison qui provoque cette conversion, qui est le passage *du regard de la volonté au regard sur la volonté*. C'est par la raison qu'on peut nous regarder, qui nous permet de *jeter un regard sur le sens interne*

L'absence de raison limite de la même façon les animaux aux représentations intuitives immédiatement présentes dans le temps, c'est-à-dire aux objets réels. Nous autres, au contraire, à l'aide de la connaissance *in abstracto*, nous embrassons non seulement le présent, qui est toujours borné, mais le passé et l'avenir,

⁵³ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 506 [SW I, p. 478].

⁵⁴ Que l'on parle ici de la raison on le voit de l'expression allemande : *Der Mensch allein trägt in abstrakten Begriffen die Gewißheit seines Todes*. *En concept abstraits*, à savoir dans les concepts de la raison.

⁵⁵ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 358 [SW I, p. 332]. On peut noter comment de ce passage il semble que la possibilité de salut de l'homme vienne d'un mouvement qui est en somme celui de *l'anticipation de la mort*. Ce passage semble donc donner raison à Marquet, qui dans son important article sur le principe de raison, formule l'hypothèse d'une *proximité secrète* entre Schopenhauer et Heidegger (voir [Note 17](#)).

sans compter l'empire illimité du possible. Nous dominons librement la vie, sous toutes ses faces, bien au-delà du présent et de la réalité. Ce qu'est l'œil, dans l'espace, pour la connaissance sensible, la raison l'est, dans le temps, pour la connaissance intérieure.⁵⁶

En fait, ce regard sur soi-même qui est aussi un *regard sur le temps interne*, produit à la fois un *affranchissement du présent*⁵⁷ tout comme, par la suite, un *affranchissement de la volonté*, comme *prise de distance avec soi-même*⁵⁸. C'est donc la raison qui permettra cette « conversion de la connaissance »⁵⁹ qui dans son exercice de contemplation, donc éminemment théorique, assumera en fait une fonction pratique, qui est celle de nous libérer du pouvoir de la volonté. Dans ce contexte, Malter parle justement de *soteriologische Funktion der Vernunft*. Comme il le fait justement noter, l'élément émancipatoire agit dès le principe comme moteur vivant du système, est c'est ce même élément qui active le mouvement en profondeur de la généalogie.

Das Ziel der Schopenhauerschen Philosophie im ganzen (nicht bloß der Willensmetaphysik) ist die Auskunft über Möglichkeit und Wirklichkeit der Befreiung des Menschen von der Leidenexistenz, d.h. von dem, was ihn zum Philosophieren treibt. Der aus der Leidenserfahrung heraus Philosophierende, so lautet die Auskunft über den patisch-praktischen Ursprung der Philosophie, befragt die Welt um der Aufhebung des Leidens willen, was in ihrem Wesen sei [...] Dementsprechend erscheinen Willensmetaphysik und Transzendentalphilosophie nicht mehr als bloß aufeinander folgende Lehrstücke, sondern als sich eigenständige Teile eines Ganzen, das den Prozeß des zu seiner Leidensbefreiung strebenden Subjekts bezeichnet – des Subjekts, das kraft des Vorstellens den Willen (von dem die Metaphysik des 2. Buches des Hauptwerkes angibt, wie er als Wesen erkannt wird) auf doppelte Weise überwindet: in der ästhetischen Kontemplation (3. Buch) und in der freiwilligen Selbstverneinung des Willen . (4. Buch).⁶⁰

On voit donc comment la perspective de Rosset⁶¹, celle de faire du moment généalogique le centre de tout le système schopenhauerien, n'est pas seulement incomplète, mais en produit en fait une image

⁵⁶ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 123 [SW I, p. 100].

⁵⁷ « Cette nouvelle conscience, sorte de connaissance au second degré, cette transformation abstraite de tout élément intuitif en un concept non intuitif de la raison, communique seule à l'homme cette prévoyance (*Besonnenheit*) qui distingue si profondément son intelligence de celle des animaux [...] Eux ne vivent que dans le présent, lui vit de plus dans l'avenir et dans le passé [...] Tandis qu'ils sont absolument dominés par l'impression actuelle, l'homme peut, grâce aux notions abstraites, s'affranchir du présent dans ses déterminations » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 66 [SW I, p. 43]). En fait l'affranchissement de la temporalité advient à un niveau progressif : dans un premier moment, comme affranchissement du présent, et c'est le moment de la prudence, dans un second moment comme affranchissement de la temporalité même, et ce sera le moment de la morale. Voir aussi la note suivante.

⁵⁸ « La vie abstraite, telle qu'elle se présente devant la méditation de la raison, est le reflet calme de la première et du monde où il vit [...] Là de ces hauteurs sereines de la méditation, tout ce qui l'avait possédé, tout ce qui l'avait fortement frappé en bas, lui semble froid, décoloré, étranger à lui-même, du moins pour l'instant : il est simple spectateur, il contemple » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 124-125 [SW I, p. 101-102]). En fait, le passage au sotériologique consistera dans une *trahison de la raison face à la volonté* ; de simple instrument de la volonté, capable de la servir par la réflexion, elle devient son *assassin*. La prise de distance du monde deviendra aussi prise de distance d'avec soi-même.

⁵⁹ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 505 [SW I, p. 477]. L'expression en allemand est: *Veränderung der Erkenntnis*.

⁶⁰ Malter, R.: *Arthur Schopenhauer – Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, frommann-holzboog, 1991, p. 51-52. Traduction: « Le but de la philosophie de Schopenhauer dans son ensemble (et non pas seulement de la métaphysique de la volonté) est de renseigner sur la possibilité et réalité de la libération de l'homme de la douleur de l'existence, c'est-à-dire de ce qui le pousse à philosopher. Ce qu'affirme le renseignement sur l'origine pathologico-pratique de la philosophie, c'est que le philosophe, à partir de l'expérience de la souffrance, interroge le monde sur ce qu'il est dans son essence, en vue de supprimer la souffrance [...] En conséquence, la métaphysique et la philosophie transcendantale ne se montrent plus simplement comme des leçons successives, mais comme des parties autonomes d'un tout, qui indique le processus de libération de la souffrance à son sujet - du sujet, qui grâce à la représentation a raison de la volonté (dont la métaphysique du 2^{ème} livre de l'œuvre principale indique, comme elle est reconnue comme essence) de deux manières: dans la contemplation esthétique (3^{ème} livre) et dans la libre négation de la volonté. (4^{ème} livre)».

⁶¹ L'interprétation de Rosset peut-être aller au-delà des intentions de Schopenhauer et affirmer que, au-delà de ce que Schopenhauer pensait de sa philosophie, son importance réside dans la critique de la raison, et non dans l'éthique de la résignation. Ici on pense au contraire, en suivant la suggestion de Horkheimer que la couleur négative de toute l'éthique (mais aussi de l'esthétique, d'une certaine façon) de Schopenhauer, en tant qu'éthique sans promesse, comporte encore un potentiel de modernité de sa pensée (voir aussi [Note 5](#)). En fait le problème de l'interprétation irrationaliste, *fin de siècle* de

fausse. *Le moment théorique est dès son origine mis en fonction par le moment pratique, qui est un moment spécifiquement sotériologique, un moment d'émancipation.*⁶² La critique du principe de raison, qui débouche sur la doctrine de la volonté, est dès le principe guidée par un pathos qui n'est pas seulement celui du *dévoilement*, mais aussi et surtout celui de *l'émancipation*.

Mais ce n'est pas tout. En précisant le rôle de la raison dans l'accomplissement du processus émancipatoire, on peut retracer une deuxième dimension (qui en fait n'est que l'accomplissement de la première) de l'héritage des *Lumières* qui agit dans la pensée de Schopenhauer⁶³. Matthias Kossler formule sa thèse à partir du commentaire d'un fragment de jeunesse de Schopenhauer :

Die fortschreitende Aufklärung vernichtet aber allmählig jede falsche Formel, und soll dann nicht auch ihr ethischer Gehalt für falsch gelten, so muß eine richtigere an ihre Stelle treten: die letzte, von mir ausgesprochene als die der vollendeten philosophischen Erkenntniß, kann nicht falsch befunden werden, setzt aber die höchste Besonnenheit der Menschheit voraus, den Gipfel der Aufklärung und Philosophie.⁶⁴

Pourquoi cette expression utilisée par Schopenhauer, le « sommet de *l'Aufklärung* », est-elle à prendre au sérieux ? Parce que, comme le note justement Matthias Kossler, le geste généalogique de critique de l'illusion montre enfin ici son côté plus spécifiquement pratique, en tant que ce même geste, effectué et développé grâce et par la raison, qui seule est capable de s'étendre au-delà des limites spatio-temporelles, devient un mouvement d'émancipation de la force qui génère cette même illusion, et qui nous maintient, grâce et par elle, dans une situation de *soumission inconsciente*. Bref, ce geste devient un processus de *sortie de l'homme hors de l'état de minorité*⁶⁵. C'est donc la définition kantienne de *Aufklärung* qui est ici explicitement rappelée :

Schopenhauer, contre laquelle se dirige la lecture de Rosset, ne réside pas dans la mise en évidence du *pessimisme* de Schopenhauer, mais dans sa (partielle) mécompréhension. Le pessimisme de Schopenhauer n'a rien à faire avec une auto-complaisance post-romantique, avec une attitude passive envers la nullité de la vie, bref avec ce qu'on pourrait considérer comme une attitude *décadente*. Schopenhauer reste un *Aufklärer*, dans ses contenus et dans son style, aussi et surtout dans sa condamnation de l'histoire, qui semble aller contre les mythes du progrès propres à *l'Aufklärung*, et dans laquelle on a vu un des signes de son *irrationalisme*. Tout au contraire, ce jugement plutôt est le fruit d'un *ultra-rationalisme*.

⁶² Et il faudrait ajouter : précisément pour cette *couleur pratique* de la critique de la raison que Schopenhauer peut être bien considéré comme le *grand-père* de l'école du soupçon. *En ce sens, Rosset a raison parce qu'il a tort*. La question de *l'émancipation* est une question qui concerne de façon radicale la pensée de Marx, Nietzsche et Freud. Chez les trois, la critique de la raison est toujours un moyen d'achever quelque chose d'autre. L'erreur de Rosset à notre avis, ne consiste donc pas à faire de Schopenhauer un anticipateur de la généalogie. Mais de considérer, exactement en raison de cet élément généalogique, le côté pratique de sa philosophie comme un côté négligeable. Ce qui, à notre avis, n'est absolument pas le cas : ni chez Schopenhauer, ni dans le cas de ses trois continuateurs.

⁶³ En fait, on pourrait trouver, et on a trouvé, une troisième dimension de l'ancrage de Schopenhauer dans *l'Aufklärung* (et en même temps dans l'héritage kantien), et c'est la formation piétiste du jeune Schopenhauer : « So scheint die Umwelt des jungen Schopenhauer in gleicher Weise von Zügen des Rationalismus wie des Pietismus und von der eigentümlich dialektischen Beziehung beider Geisteshaltungen geprägt. Man weiß, wie viel er aus dem Jahrhundert der Aufklärung auf die Lebensreise mitgenommen hat, mit der Liebe für Voltaire, für Sterne, für Lichtenberg, den er als Selbstdenker schätzt und rühmt, auch seine Wertung des Mittelalters als einer Zeit der Barbarei, der Dummheit, des finsternen Aberglaubens und der „gotischen Fratzen“. Den pietistischen Einfluß aber hat man erst in jüngster Zeit erkannt und nachgewiesen. Der Pietismus hat die Aufklärung vorbereitet, durch seine Lehre vom inneren Licht, seinen Kampf gegen die Orthodoxie, durch den Zug zur Vervollkommnung der Persönlichkeit. Zu Zeiten hat er sich mit der Aufklärung verbunden – so weit eben das Weltabgewandte mit dem Welttoffen zusammengehen kann » (Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, 1973, p. 9). Traduction: «Ainsi, l'environnement du jeune Schopenhauer apparaît marqué de la même manière par les traits du rationalisme comme du piétisme, et par la relation dialectique particulière de ces deux mentalités. On sait combien durant sa vie il a emporté du siècle des *Lumières*, avec l'amour pour Voltaire, pour Sterne, pour Lichtenberg, qu'il estime et loue en tant que libres penseurs, et même son évaluation du Moyen Age comme une époque de barbarie, de bêtise, de sombre superstition et de « grotesques figures gothiques ». L'influence piétiste par contre on l'a seulement récemment reconnue et prouvée. Le piétisme a préparé les *Lumières* par son enseignement de la lumière intérieure, sa lutte contre l'orthodoxie, par le trait du perfectionnement de la personnalité. En certains cas il s'est associé avec les *Lumières*- dans la mesure où celui qui se détourne du monde peut aller ensemble à celui qui s'ouvre au monde.»

⁶⁴ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 684, p. 479. Traduction: «Mais le progrès de la raison (*Aufklärung*) détruit toute fausse formule, et si l'on ne doit pas considérer sa forme éthique comme fausse, il faut donc qu'une meilleure la remplace ; le dernier savoir, que j'ai articulé comme l'accomplissement de la philosophie, ne peut pas être jugé comme faux, mais il présuppose la réflexion de l'humanité la plus élevée, le sommet de la raison (*Aufklärung*) et de la philosophie ».

⁶⁵ Kant I. : *Qu'est-ce que les Lumières* en *Critique de la faculté de juger*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1985, p. 497 [AK VIII, p. 35].

Dieser Gipfel der Aufklärung ist indessen keine theoretische Angelegenheit mehr, denn was in ihm begriffen wird, ist, dass der Wille – und nicht die Vernunft – das Wesen der Welt ausmacht. Philosophie ist, wie gesagt wurde, Selbsterkenntnis des Willens. Als Reflexion kann sie nicht wie die Kunst auf dem Standpunkt des reinen Erkennens und Schauens stehen bleiben, sondern muss den Inhalt der Erkenntnis, die Macht des Willens mit einbeziehen: „Auf dem Gipfel der Besinnung und der Selbstbewusstseyns“ findet sich der Wille im Menschen der Freiheit ausgesetzt, sich selbst zu bejahen oder zu verneinen[...] Wenn Aufklärung als Ausgang aus der Unmündigkeit verstanden wird, so ist hier mit dieser engen Verknüpfung von vernunftbedingter Wahrheitserkenntnis und ethisch bedeutsamer Lebensführung in der Tat auch ein Gipfel der Aufklärung in Schopenhauers Philosophie enthalten.⁶⁶

Si d'un côté la réflexion est une rentrée chez soi, elle est aussi un œil *jeté sur* la volonté, et donc une sortie de la volonté même, en tant que *mise à distance* de celle-ci. Finalement c'est ce mouvement de sortie, donc mouvement *en dehors* du moment sotériologique (possible grâce au mouvement *en ampleur* de geste réflexif-rationnel) qui donne sens au mouvement *en profondeur* du geste généalogique. La généalogie schopenhauerienne, loin de déboucher dans une douteuse auto complaisance décadente de l'irrationalité, veut nous libérer de cette irrationalité même, dans un exercice qui est, comme on l'a vu, *inactuel dans les deux sens; en avant*, en tant qu'ouvrant le chemin à la critique de la raison (qui, comme principe de raison, se montre en fait comme un *principe de déraison*), opérée par l'école du soupçon; en arrière, en tant que radicalisation de l'héritage des *Lumières*, en particulier de la fonction émancipatoire de la raison, capable de nous faire sortir de *l'état de minorité* des superstitions et des idéologies. Si cette philosophie ne promet et ne pardonne rien, elle vise au moins à réaliser la sortie de l'homme de *l'état de minorité* envers la volonté, capable de rompre *l'hégémonie* de la volonté, qui est aussi le *pouvoir* de la volonté. Mais par là il y a aussi une *troisième et définitive dimension de l'inactualité de Schopenhauer*. Comme on verra dans la suite du chapitre, l'hégémonie de la volonté est aussi et surtout *hégémonie de la temporalité*, et *l'état de minorité est exemplifié de la façon la plus radicale par la croyance au principe de raison, ruse de la volonté qui nous soumet à son pouvoir. L'émancipation que doit produire la sotériologie est la libération de la temporalité, aussi bien de sa manifestation (principe de raison) que de sa puissance (volonté)*⁶⁷; la guérison qu'elle doit produire se montre donc finalement comme guérison du malaise du temps. La philosophie de Schopenhauer ne se pose pas seulement contre et en dehors de son temps, mais aussi contre et en dehors de tout temps. Une pensée qui a toujours vu dans la temporalité la manifestation d'un pouvoir, dans tout pouvoir un mal en soi, et dans le pouvoir étatique, au mieux, un mal nécessaire. C'est dans ce résultat qu'on voit, comme on l'a dit, une dimension *anarchique* de la pensée de Schopenhauer. Un résultat qui, on a ici la prétention d'être fidèle à l'esprit de la *considération inactuelle* de Nietzsche, fera de sa philosophie *une pensée toujours inactuelle en tant que pensée toujours jeune*.

⁶⁶ Kossler, M.: „Der Gipfel der Aufklärung“ in Broese, K., Hütig, A. Immel, O., reschke, R. (dir.): *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*, Akademie Verlag, 2003, p. 215- 216. Traduction: «Ce sommet de *l'Aufklärung* n'est donc pas une question théorique, car ce qu'elle incarne, c'est que la volonté – et non la raison – constitue l'essence du monde. Comme on l'a dit, la philosophie est la connaissance de soi-même de la volonté. En tant que réflexion, elle ne peut pas rester comme l'art dans la position de la pure connaissance et de la vision, mais elle doit incorporer le contenu de la connaissance, le pouvoir de la volonté : «Au sommet de réflexion et de l'auto conscience » la volonté se trouve dans l'homme exposée à la liberté de s'affirmer ou de se nier [...] Si *l'Aufklärung* est comprise comme sortie de l'état de minorité, la philosophie de Schopenhauer inclue donc ici, avec ce lien étroit entre cognition rationnelle de la vérité et conduite de la vie éthiquement significative, un sommet de *l'Aufklärung* ».

⁶⁷ Voir sur ce point tout le Paragraphe C, et en particulier la [Note 166](#).

2. Plan du chapitre

Things are [...] extremely bleak at the end of Book II. If Camus is right that the fundamental question of philosophy is whether or not to commit suicide, the philosophy – if the vision of Book II is correct – is something we had better avoid. Unexpectedly, however, the transition from Book II to Book III [...] brings an immediate lightening of the atmosphere. Schopenhauer himself notes this. “Now”, he says with relief at the end of the Supplement to Book II, for “our third book with its bright and fair content” [...] And, in fact, the improvement in tone basically continues throughout the remainder of the work, terminating in the vision of “salvation” at the end of Book IV. The work as a whole is shaped, therefore, like a valley. Books I and II descend to its depths, Books III and IV rise up out of them.⁶⁸

En continuant la métaphore spatiale utilisée dans le dernier passage, on veut ici reprendre cette image, à notre avis très efficace, de Julian Young, du parcours du *Monde* comme celui d'une *vallée*. En fait, comme on l'a dit dans le paragraphe précédent, si le moment généalogique du système est un mouvement *en profondeur*, il est suivi par un mouvement de *sortie*, dans le moment émancipatoire du système. Dans ce chapitre, on veut parcourir ce double trajet, en suivant le fil rouge que l'on a exposé au principe du deuxième chapitre, à savoir celui de la relation entre éternité et temporalité. Dans les trois prochains paragraphes on veut donc montrer ce qui suit :

- La philosophie de Schopenhauer commence par une caractérisation décidément *antinomique*, de deux domaines séparés et opposés, le domaine de la nécessité et celui de la liberté. Cette caractérisation se développe dans les *Manuscrits de Jeunesse*, en particulier dans la doctrine de la *conscience meilleure*. Dans cette doctrine, où la *conscience meilleure*, libre, est opposée à la conscience empirique, il s'agit essentiellement *d'opposer une conscience soumise à la temporalité, et par là privée de la liberté, à une conscience émancipée, qui se pose en dehors du temps, extratemporelle*. C'est à partir de cette opposition, du moins c'est notre avis, que le système de Schopenhauer prendra sa direction, avec ce *double mouvement d'approfondissement et de sortie* mentionné précédemment. Par là, on confirme aussi la thèse de Malter, à savoir que le moment *généalogique* dans le système schopenhauerien est dès le principe guidé pour ainsi dire par le moment *sotériologique ou émancipatoire*. L'analyse généalogique, qui vise à découvrir ce qui se cache derrière la conscience empirique, vise au fond à *nous libérer de cette même conscience empirique et, par cette libération, à produire la conscience meilleure*, qui deviendra la négation de la volonté. Schopenhauer veut comprendre ce qu'est le *malaise du temps* et ce qui se cache derrière celui-ci ; par là, ce qu'il vise est la *guérison de l'éternel*.
- Les deux premiers livres du *Monde* développent, comme on l'a dit, le moment généalogique du système. Ce mouvement d'approfondissement, qui part du phénomène pour saisir la chose en soi, se développe fondamentalement comme *un mouvement qui va de la temporalité représentée à la perpétuité vécue*, ou encore *du devenir à la répétition*. Si le principe de raison, comme axe central de tout le premier livre, trouve sa forme la plus simple dans « son application au *temps*, qui est la simple esquisse de toutes les autres formes du principe de raison suffisante »⁶⁹, et donc se montre comme forme même de la *temporalité* et du *devenir*, cette forme même est l'apparition d'une

⁶⁸ Young, J.: *Schopenhauer*, Routledge, 2005, p. 104. Traduction: « Les choses sont [...] extrêmement sombres, à la fin du Livre II. Si Camus a raison de dire que la question fondamentale de la philosophie est de savoir s'il faut commettre un suicide ou non, la philosophie - si la vision du Livre II est vraie - est quelque chose que nous ferions mieux d'éviter. Toutefois, de façon imprévue, la transition du Livre II au Livre III [...] apporte un allègement immédiat de l'atmosphère. Schopenhauer lui-même note ce qui suit. «Maintenant, dit-il avec soulagement à la fin du *Supplément* au Livre II, « passons au troisième livre avec son contenu lumineux et juste »[...] Et, en fait, l'amélioration dans le ton continue essentiellement dans le reste du travail, jusqu'à la vision de « salut » à la fin du Livre IV. Le travail dans son ensemble est formé, donc, comme une vallée. Les Livres I et II descendent à ses profondeurs, les Livres III et IV s'élèvent au dehors d'elles ».

⁶⁹ Schopenhauer, A. : *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. F.-X. Chenet, Vrin, 1991, p. 284 [SW III, p. 258].

structure plus profonde, qui est celle de la *perpétuelle répétition*⁷⁰. Une perpétuité qui ne peut donc pas se définir comme la ligne infinie des causes et effets (ce qui en fait n'est que l'illusion du temps), mais comme répétition d'une *structure rythmique émotive*, qui est celle du désir et de la satisfaction, et qui donc, ceci est notre interprétation, est finalement la *structure du temps vécu*. En fait, comme on le verra, sur cette caractérisation de la volonté *interfère* l'héritage kantien, à partir duquel Schopenhauer identifie la volonté avec la chose en soi, et par là, est forcé à la poser *hors du temps*: ce que l'on veut montrer c'est que le texte schopenhauerien nous dit autre chose. En fait, la volonté se montre comme la même *puissance du temps*, elle est donc, pour reprendre l'expression utilisée dans le chapitre précédent, une éternité *pleine*, une éternité qui a en soi la puissance de se manifester dans la temporalité infinie du principe de raison. La volonté ne peut pas du tout se dire *en dehors du temps, en tant que l'excluant* : Schopenhauer instaure une relation entre chose en soi et phénomène qui est illustrée, entre autres, par celle de la substance avec ses accidents, ou encore par celle entre essence et apparence. Le processus généalogique est une œuvre de dévoilement ; la chose en soi est ce qui *se cache derrière* toutes ses manifestations, et qui seule les rend possibles. Si elle est en dehors du catégoriel, c'est un dehors par lequel le fondement se pose au-dessous de ses manifestations, comme leur essence. *Si la chose en soi est l'essence du phénomène, il faut alors comprendre la volonté, qui est en fait perpétuelle répétition, comme l'essence du temps* En fait, *si l'on peut encore soutenir que la volonté est en dehors du temps, on ne peut pas dire le contraire : le temps schopenhauerien n'est pas en dehors de la volonté, au contraire il est sa manifestation et est, par là, d'une certaine façon contenu en elle. La volonté est hors du temps parce qu'elle, pour ainsi dire, contient en soi le temps. La volonté en fait n'est pas « l'autre du temps », mais tout au contraire « le vrai visage du temps », perpétuelle répétition qui se cache au-dessous du devenir infini.*

- Les deux derniers livres, à savoir le moment sotériologique du système, se développent comme un *passage de la perpétuité à l'éternité*, cette fois comprise comme sortie réelle du temps, comme éternité *vide, pauvre*. Dans ce mouvement ascensionnel, qui est essentiellement un mouvement *de la pesanteur à la grâce*⁷¹, on assiste à l'émancipation de la pesanteur du temps par le sujet contemplatif. Par ce mouvement, on veut réaffirmer l'héritage kantien dans lequel s'inscrit Schopenhauer. Un sujet factice, *jeté dans* la temporalité, capable en même temps de *sortir de* cette temporalité grâce à l'*émancipation du pouvoir de la volonté*, obtenue par les modalités de l'*oubli* (esthétique) et à la *résignation* (éthique) de la volonté, modalités qui réalisent la sortie de la temporalité *de deux côtés*, comme élimination du passé (oubli) et du futur (résignation). Finalement, ce mouvement d'émancipation, qui dans le moment esthétique se développe explicitement par un processus de l'oubli de soi, et qui s'achève dans l'éthique par la résignation, ne débouche pas, comme chez Kant, dans une *dialectique*, dans une récupération d'une

⁷⁰ Que la volonté soit fondamentalement caractérisée par le mouvement de la répétition devrait déjà jeter une série de doutes sur la présumée hors-temporalité de la volonté-même. La répétition, par définition, est un exercice qui présuppose, ou au moins, *produit un rythme*, et donc par là produit une structure temporelle. *Le temps est l'élément présupposé à tout exercice de répétition*. On verra tout cela dans le troisième paragraphe.

⁷¹ On reprend ici l'expression du texte de Simone Weil et on pense avec raison. Pas seulement parce que, comme on l'a vu ([Note 53](#)), la liberté, comme négation de la volonté, est définie par Schopenhauer comme *royaume de la grâce* (*das Reich der Gnade*), mais aussi parce dans le chapitre du *Monde* consacré à la négation de la volonté, Schopenhauer va jusqu'à faire de la *pesanteur* l'expression la plus simple de la volonté, comme désir infini vers le centre, fondamentalement comme *égoïsme infini* : « La volonté, à tous les degrés de sa manifestation, du bas jusqu'en haut, manque totalement d'une fin dernière, désire toujours, le désir étant tout son être ; désir qui ne termine aucun objet atteint, incapable d'une satisfaction dernière, et qui pour s'arrêter a besoin d'un obstacle, lancé qu'il est par lui-même dans l'infini. C'est ce que nous avons vérifié dans le phénomène le plus simple de la nature ; dans la pesanteur, effort interminable, et qui tend vers un point central, sans étendue, qu'il ne pourrait atteindre sans s'anéantir et la matière avec ; et toutefois il y tend et y tendrait encore, quand l'univers serait tout entier concentré en une masse unique » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 390-391 [SW I, p. 364]). Cette notion de pesanteur comme volonté destructrice, incapable de s'arrêter dans son mouvement chaotique, joue un rôle fondamental aussi dans la pensée de Schelling ([Chapitre IV, Note 32](#)). Ce qui change, c'est la relation de cette pesanteur avec ses manifestations : relation qui, chez Schopenhauer, est celle de l'essence avec l'apparence, chez Schelling celle du fondement avec l'existence.

temporalité *justifiée par l'éternel*, mais dans la *négation définitive de la temporalité même*. Cette trahison de l'héritage kantien commence en fait par l'identification de la volonté avec la chose en soi, et par là par l'assignation d'une *puissance ontologique* (et en fait aussi *temporelle*) à la chose en soi, ce qui *n'est pas du tout kantien*. La sortie de la temporalité devient par là aussi une sortie de *l'en soi*, qui donc *n'a pas un lieu (ni un temps) sur lequel pouvoir déboucher*. L'éthique de Schopenhauer est une *analytique sans dialectique*, une analytique à la deuxième puissance, qui fait de la purification de la volonté non seulement le pas nécessaire pour la réalisation de la moralité, mais le but même de la moralité. *L'éternel schopenhauerien n'est pas un pont qui nous jette dans un futur espéranciel, mais c'est la négation de ce futur même, qui est depuis toujours l'illusion idéologique de la volonté. Parce que ce futur est depuis toujours condamné à n'être qu'une répétition du passé.*

B – L'OPPOSITION ENTRE TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LA DOCTRINE DE LA CONSCIENCE MEILLEURE

1. Introduction : la question des manuscrits de Schopenhauer face aux œuvres publiées

Dans ce deuxième paragraphe l'on veut exposer ce que l'on peut nommer la *doctrine de la conscience meilleure*, doctrine qui s'est développée entre 1812 et 1814 dans les *Manuscrits de Jeunesse (Erstlingsmanuskripte)*, et qui après a pratiquement disparu des œuvres de Schopenhauer. C'est pour cette raison que l'on devra faire une utilisation massive de ces mêmes manuscrits qui constituent le premier volume de *Manuscrits Posthumes* publiés intégralement par Arthur Hübscher entre 1966 et 1975. De plus, et c'est le point décisif, on veut utiliser cette doctrine comme une *clé d'accès à la lecture du système schopenhauerien dans sa totalité*, tel qu'il se développe dans son œuvre principale. Ici se pose avant tout un problème méthodologique, à savoir celui de l'utilisation de ces textes qui n'étaient pas destinés originairement à la publication. Comme on a déjà affirmé dans le premier chapitre (Voir [Chapitre I, Paragraphe D](#)), on assume ici, aussi bien par formation que par conviction, le point de vue selon lequel la pensée d'un auteur doit être étudiée et jugée avant tout en se basant sur *l'analyse des œuvres publiées*. Si un auteur décide de publier une œuvre et pas une autre, il y a des raisons que l'on doit respecter. Le fait que, après sa mort, une personne n'ait plus les moyens physiques de faire valoir ses raisons, n'est pas une raison suffisante pour les ignorer. Donc il semble qu'ici on trahisse ce principe.

Un problème qui, dans le cas de Schopenhauer, est d'autant plus grave que cet auteur est l'auteur qui, probablement plus que tout autre, a exposé sa pensée dans un nombre limité d'œuvres destinées à la publication, et surtout qui a exposé la totalité de son système dans une œuvre, *Le Monde comme volonté et comme représentation*⁷² publiée à l'âge de 30 ans, et qui constitue dans les lignes générales (et pas seulement générales) déjà la version définitive de sa doctrine. *La pensée de Schopenhauer n'est pas une pensée en devenir* : l'évolution de sa pensée est beaucoup plus similaire à celle de Hegel (voir [Chapitre II, Note 165](#)) qu'à celle de Kant ou Schelling. Comme, et si possible plus que la pensée hégélienne, la pensée de Schopenhauer aboutit à un certain moment à une formulation décisive qui sera encore passible de quelques changements par la suite, mais restera, dans ses lignes essentielles, la même.

Im Gegensatz zu Schelling findet man bei Schopenhauer seit der Veröffentlichung seines Systems in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ von 1818/19 keine tiefgreifende Weiterentwicklung und Transformation seiner Grundgedanken. Die später erschienen Werke von dem „Willen in der Natur“ von 1836 bis zu den „Parerga und Paralipomena von 1851, sind Ergänzungen und Kommentare zu der im Hauptwerk niedergelegten systematischen Metaphysik.⁷³

Il semble donc qu'utiliser ces *Manuscrits* comme clé interprétative d'une œuvre comme le *Monde*, qui est à la fois complète et définitive, risque de lire ce qui est clair avec ce qui est confus, ce qui est décidé avec ce qui est encore dans l'indécision. Et surtout, de lire ce que l'auteur voulait faire lire (les œuvres publiées) avec ce qu'il ne voulait pas, au moins pas explicitement (les inédits). Toutefois, il y a ici deux considérations à faire :

⁷² Dans le texte on utilisera l'abréviation *Monde* (en italique) .

⁷³ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 94. Traduction: « Contrairement à Schelling, chez Schopenhauer, depuis la publication de son système, dans son chef-d'œuvre *Le Monde comme volonté et comme représentation* en 1818-19 on ne trouve aucun profond développement et transformation de ses idées. Les œuvres publiées ensuite, de *La Volonté dans la nature* de 1836 jusqu'aux *Parerga et Paralipomena* de 1851, sont des compléments et commentaires à la métaphysique systématique établie dans l'œuvre principale ».

- Schopenhauer lui-même considérait ces notes manuscrites comme une sorte de *Laboratoire* de sa pensée qui, dans le cas d'une mort prématurée, auraient été en tout cas un témoignage indispensable pour comprendre la créature qui était en train de se former dans son esprit. Dans un fragment de 1813, dont la force émotive et la profondeur sont presque épouvantables, en considérant aussi que l'on parle d'un jeune homme de vingt-cinq ans, il exprime ce concept sans demi-mesure :

Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem seyn soll, da man sie bisher trennte so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, concrescirt allmählig und langsam wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht was zuerst und was zuletzt entstanden ist, wie bey dem Kind im Mutterleibe: ich der hier sitze und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehn des Werks nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh' es an und spreche wie die Mutter »ich bin mit Frucht gesegnet.« Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwelt! laß mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk wie die Mutter ihr Kind: wann es reif und geboren seyn wird; dann übe dein Recht an mir und nimm Zinse des Aufschubs. — Gehe ich aber früher unter in dieser eisernen Zeit, o so mögen diese unreifen Anfänge, diese meine Studien, der Welt gegeben werden wie sie sind und als was sie sind: dereinst erscheint vielleicht ein verwandter Geist der die Glieder zusammensetzen versteht und die Antike restaurirt.⁷⁴

Dans ce passage splendide on le voit très bien : ces *unreifen Anfänge* sont déjà considérés par Schopenhauer comme son héritage spirituel. Schopenhauer ne considère en fait pas seulement ces *Manuscripts* comme des cahiers de réflexion, sans liaison systématique entre eux, mais comme les travaux préparatoires à la formulation de son système, comme si les indécisions, les contradictions incluses, présentes dans ces manuscrits, étaient autant de pas préparatoires, nécessaires à la formulation d'un système cohérent et omni compréhensif. L'usage de ces *Manuscripts* ne nous semble donc pas aller contre les intentions de l'auteur.

- Il y a toutefois une autre raison qui *nous autorise*, d'une certaine façon, à faire usage de ces *Manuscripts de Jeunesse* pour jeter une lumière sur le sens même du système de Schopenhauer, une raison qui est plus spécifiquement liée à la notion de *conscience meilleure*. En fait, la chose curieuse c'est que cette notion, qui est sans doute la protagoniste des *Ertslingsmanuskripte* à un certain moment *disparaît*, sans laisser aucune trace dans les œuvres publiées par la suite, où elle n'apparaît plus jamais⁷⁵. *La conscience meilleure est un personnage qui disparaît avec la même modalité de son apparition : sans préavis*. On peut interpréter cette disparition comme un signe d'un changement de perspective, soit comme un fait qui nous autorise à considérer cette notion même comme quelque chose de temporaire dans le développement de la pensée de Schopenhauer. Et c'est ce qui a été fait dans les années passées, aussi dans les études les plus approfondies sur ces

⁷⁴ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §92, p. 55. Traduction: « Dans mes mains, et beaucoup plus dans mon esprit, naît une œuvre, une philosophie, qui doit être éthique et métaphysique à la fois, car jusqu'à présent on les a séparé à tort comme l'homme en âme et corps. L'œuvre croît, se concrétise peu à la fois et lentement comme l'enfant dans le sein maternel: je ne sais pas ce qui a surgi d'abord, et en dernier, comme pour l'enfant dans le sein maternel: Moi, qui suis ici et que mes amis connaissent, je ne comprends pas le surgir de l'œuvre, comme la mère ne comprend pas le surgir de l'enfant dans son sein. Je le vois et je parle comme la mère : je suis béni par le fruit ». Hasard, Maître de ce monde sensible! Laisse-moi vie et paix encore quelques années! Parce que j'aime mon œuvre, comme la mère son enfant: quand elle sera mûre et née, exercez votre droit sur moi et prenez les intérêts du délai. Mais si dans cette période de fer je succombe avant, puissent ces débuts immatures, mes études, être donnés au monde comme ils sont et pour ce qu'ils sont: un jour apparaîtra peut-être un esprit apparenté, qui comprendra comment recomposer les membres et comme restaurer l'œuvre antique ».

⁷⁵ Il y a un passage du *Monde* où on parle d'un *savoir meilleur (bessere Erkenntniß)*: et c'est exactement dans la description de ce qu'on pourrait appeler *die Vernichtung der Zeitlichkeit* réalisé par l'ascète : « L'univers sans bornes, plein d'une inépuisable douleur, avec son passé infini, son avenir infini, cet univers ne lui est rien. Il n'y croit pas plus qu'à un conte. La personne, cette personne qui va s'évanouissant ; son existence présente, ce point sans étendue ; son plaisir du moment, voilà la seule réalité qui existe pour lui ; c'est pour sauver cela qu'il fait tout, jusqu'au moment où *une notion plus vraie des choses (eine bessere Erkenntniß)* dessille ses yeux » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 444 [SW I, p. 417], italique et texte allemand ajoutés par moi). En tout cas, le terme de *conscience meilleure* disparaît des textes de Schopenhauer à partir de 1814.

manuscrits⁷⁶. C'est Rüdiger Safranski qui par contre, dans son importante étude sur Schopenhauer publiée en 1992, donne une clé de lecture différente de cette notion de *besseres Bewusstsein*, une clé de lecture que l'on veut suivre ici dans ses lignes essentielles :

Quand en 1815, il identifie la « volonté », vécue dans son propre corps, comme la funeste « chose en soi » de Kant, le tout de sa philosophie est réuni *in nuce*. Il n'aura plus qu'à le développer. Sa thèse de doctorat constitue le début de ce travail d'explication. Cet exposé sur la connaissance possède un point de référence secret qui n'est formulé explicitement nulle part mais qui apparaît très clairement dans ses notes personnelles de la même époque ainsi que dans l'œuvre principale qui va suivre, *Le Monde comme volonté et comme représentation* : il s'agit d'assigner sa place à la « conscience meilleure » - dont il ne souffle mot dans sa thèse de doctorat - en déterminant, radicalisant Kant, les limites de la conscience empirique ; ce qui importe, c'est exactement ceci dont il ne parle pas. Il devient à sa manière kantien pour pouvoir rester, également à sa manière, platonicien.⁷⁷

La thèse de Safranski est la suivante. La *Dissertation* de 1813 sur la *Quadruple racine du Principe de raison suffisante* est en fait, dès sa formulation, conçue comme un moment préparatoire qui vise quelque chose d'autre. A savoir : le passage qui va s'avérer dans le *Monde*, dans lequel, comme on le verra, tout le contenu de la *Dissertation* est mis sous la catégorie pas seulement du *phénoménal*, mais encore finalement de *l'illusion*, en tant que *ruse de la volonté* qui agit au-dessus de structures intellectives, *ce passage ne représenterait donc pas une rupture, mais seulement la continuation d'une chemin qui avait déjà commencé par la Dissertation et même avant la formulation de celle-ci, et dont le but final était déjà envisagé non pas comme pathos de la découverte de structures de la volonté, mais plutôt comme ambition de pouvoir, à travers ce travail généalogique, s'émanciper de ces structures mêmes*. En fait cette interprétation prend au sérieux la formulation schopenhauerienne de la *pensée unique*⁷⁸ mais, à notre avis, elle s'avère presque renforcée par le passage cité précédemment ([Note 74](#)), passage qui est contemporain à la rédaction de la *Dissertation*, et dans lequel Schopenhauer montre qu'il avait déjà mis en place un processus de formation d'une œuvre dans sa totalité. L'étude de cette notion exposée dans les *Manuscrits de Jeunesse* ne serait donc pas en ce cas seulement une curiosité historico-philosophique, comme un travail préparatoire à l'œuvre majeure : il donnerait *aussi et surtout* une

⁷⁶ L'exemple le plus évident est celui de Invernizzi, qui en 1988 publie un article sur Schopenhauer et Schelling. Comme on a vu dans le premier chapitre (voir [Chapitre I, Paragraphe C1](#)), c'est l'une des premières et de plus sérieuses analyses des *Manuscrits de Jeunesse* de Schopenhauer. Dans cet article, où la doctrine de la *conscience meilleure* est analysée de façon plutôt approfondie, on arrive à la conclusion suivante : « In quest'epoca, tuttavia, ha già fatto la sua apparizione la filosofia della « migliore coscienza », una dottrina attorno alla quale si sviluppa la riflessione di Schopenhauer fino al 1814, quando l'elaborazione della dottrina della volontà la farà rapidamente sparire [...] La migliore coscienza deve essere caratterizzata, a nostro avviso, come uno stato unicamente negativo, vale a dire solamente come il raggiungimento ed il possesso della convinzione della nullità del mondo sensibile. Ad esso Schopenhauer non contrappone nulla: non c'è un essere positivo che faccia da riscontro alla sua negatività. La filosofia della migliore coscienza va vista pertanto come un momento interlocutorio, che non approda a nessun contenuto positivo, né da un punto di vista conoscitivo, né da un punto di vista etico» (Invernizzi, G.: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984, p. 122, 130). Traduction: « A cette époque, cependant, a déjà fait son apparition, la philosophie de la « conscience meilleure », une doctrine autour de laquelle se développe la pensée de Schopenhauer, jusqu'en 1814, lorsque le développement de la doctrine de la volonté la fera disparaître rapidement [...] La conscience meilleure doit être caractérisée, à notre avis, comme un état uniquement négatif, c'est-à-dire seulement comme l'obtention et la possession de la conviction de la nullité du monde sensible. A ceci Schopenhauer n'oppose rien: il n'y a aucun être positif qui s'oppose à sa négativité. La philosophie de la conscience meilleure, donc, doit être considérée comme un moment interlocutoire, qui n'aboutit à aucun contenu positif, ni d'un point de vue cognitif, ni d'un point de vue éthique ».

⁷⁷ Safranski, R. : *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990, p. 196.

⁷⁸ L'image de la *pensée unique* est présentée Schopenhauer au début de la préface de la première édition du *Monde* : « Ce qui est proposé ici au lecteur, c'est une pensée unique [...] quand il s'agit d'un *système de pensées*, il doit nécessairement se présenter dans un ordre architectonique ; en d'autres termes, chaque partie du système en doit supporter une autre, sans que la réciproque soit vraie [...] Au contraire, lorsque il s'agit d'une *pensée une*, si ample qu'elle soit, elle doit s'offrir avec la plus parfaite unité. Sans doute, pour la commodité de l'exposition, elle souffre d'être divisée en parties ; mais l'ordre de ces parties est un ordre organique, si bien que chaque partie y contribue au maintien du tout, et est maintenue à son tour par le tout ; aucune n'est ni la première, ni la dernière ; la pensée dans son ensemble doit de sa clarté à chaque partie, et il n'est si petite partie qui puisse être entendue au fond, si l'ensemble n'a été auparavant compris » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 1-2 [SW I, p. VII-VIII).

clé interprétative décisive pour comprendre cette œuvre même, et en conséquence le système schopenhauerien.

La thèse de Safranski est reprise dans un important article de Chenet (qui cite explicitement la source de Safranski) :

Les cahiers de jeunesse de Schopenhauer montrent que la Dissertation poursuit sous la forme d'un travail universitaire une tâche philosophique dont l'enjeu – sur lequel il fait silence – est majeur pour lui : encore que faire sortir ce principe de l'abstraction, découvrir ses racines et lui substituer les formules concrètes dont il n'est que l'expression ait pour effet majeur de faire tomber l'ἀναγκη, de le manifester comme simple loi de liaison des représentations, il ne s'agit pas tant de spécifier un principe, d'introduire de la clarté en spécifiant des applications, de distinguer entre des éléments d'une sphère – celle de la représentativité – *que de distinguer une sphère d'une autre* ; il s'agit ainsi de réaliser le véritable *criticisme* qui constitue à *isoler* la conscience empirique de la conscience meilleure. Schopenhauer décrit la conscience empirique de façon à la *circonscire* et à la *neutraliser*.⁷⁹

Ce passage, qui, en faisant la doctrine de la *conscience meilleure* une sorte de *présence absente* de la *Dissertation*, veut donc faire de cette dernière plus qu'une *critique de la connaissance*, une *critique de l'illusion*, continue d'une certaine façon le parcours herméneutique qu'on a exposé dans le premier paragraphe, à savoir celui de lire le système schopenhauerien, pour ainsi dire, à *l'envers*⁸⁰ ; si le *sotériologique* est, dans le système de Schopenhauer, ce qui donne sens pour ainsi dire au moment *généalogique*, alors ce dernier est aussi celui qui constitue l'arrière-plan du moment *transcendantal*. Ce point est très important pour comprendre à la fois l'importance de l'héritage kantien et la rupture avec ce même héritage : tout le domaine théorétique, à savoir l'entier appareil de l'*Esthétique* et de l'*Analytique Transcendantale*, de la *KrV*, est pensé par Schopenhauer dès le début sous une perspective *généalogique*, donc finalement *pratique*. Et c'est par cette modalité de lecture qu'il peut être ensuite, comme le dit efficacement Chenet, *neutralisé*. Si l'on veut reprendre le terme baconien, on peut dire que la théorie de la connaissance est la *pars destruens* du système de Schopenhauer, en tant qu'elle *décrit et déconstruit le domaine de l'illusion*. Comme le dit parfaitement Michel Henry, la représentation chez Schopenhauer est le *domaine de la non-réalité* :

La représentation désigne chez Schopenhauer la sphère de l'irréalité et c'est pourquoi il n'y a pas à ses yeux de différence véritable entre le phénomène, fût-il scientifiquement déterminé, la simple apparence subjective et, à la limite, le domaine du songe, pourquoi l'Inde, aussi bien que Platon, pouvait être invoquée pour signifier cette déréalisation essentielle, pourquoi enfin, en tant que celui de la représentation, le monde de la veille est homogène au rêve et compose avec lui « les feuillets d'un même livre »⁸¹

Mais ce n'est pas tout : la non-réalité du domaine transcendantal n'est pas seulement à comprendre comme une *mécompréhension* et une *trahison* de la notion kantienne de phénomène, comme une lecture schopenhauerienne de Kant avec les yeux de Berkeley (s'il y a vraiment mécompréhension et trahison dans cette lecture⁸²). Dans la non-réalité de la représentation, il y a a

⁷⁹ Chenet, F.-X. : *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer* in Lefranc, J. (dir.) : *Schopenhauer*, Cahiers de l'Herne, 1997, p. 120.

⁸⁰ Ce qui, entre autres, est cohérent avec le conseil de Schopenhauer même, qui au début du *Monde* recommande de lire son œuvre deux fois, pour pouvoir la comprendre, exactement par le fait que le tout est organiquement lié, et pas séquentiellement construit : «Cela étant, il n'y a évidemment qu'un conseil à donner à qui voudra pénétrer dans la pensée ici proposée : c'est de lire le livre deux fois, la première avec beaucoup de patience, une patience qu'on trouvera si l'on veut bien croire bonnement que le commencement suppose la fin, à peu près comme la fin suppose le commencement, et même que chaque partie suppose chacune des suivantes, à peu près comme celles-ci la supposent à leur tour »(Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p.2 [SW I, p. VIII]). Sur ce point, voir aussi le passage illuminant de Safranski cité en [Note 108](#).

⁸¹ Henry, M. : *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 2003, p.162.

⁸² Julian Young prend position *en faveur de Schopenhauer* dans sa lecture *berkeleyenne* de Kant : « Schopenhauer takes Kant to be, like Berkeley, a radical idealist with respect to the status of material objects. Though many modern Kant scholars would reject this interpretation, it is far from silly » (Young, J.: *Schopenhauer*, Routledge, 2005, p. 19). Traduction: « Schopenhauer considère Kant, avec Berkeley, comme un idéaliste radical. Nonobstant le fait que beaucoup de chercheurs kantien rejettent cette interprétation, elle est loin d'être stupide ».

quelque chose de plus que son idéalité : la non-réalité de la représentation est la conséquence du fait qu'elle est, finalement, le produit d'un sujet qui n'est *pas désintéressé*. *L'idéalité du phénomène n'est pas une idéalité innocente*. La non-réalité de la représentation est aussi une non-transparence : plus qu'un miroir de la réalité, elle est une déformation de celle-ci, déformation qui est fonctionnelle aux intérêts de la volonté. *Le monde comme représentation est la ruse de la non-raison, ruse de la volonté*. La raison théorétique se révèle dès le principe comme une *superstructure* d'un sujet qui n'est en première instance *ni raison, ni théoresis*. Il y a en fait un sujet de la connaissance, un sujet *désintéressé*, dans le système schopenhauerien : mais, comme on verra, il ne se montre pas du tout dans le domaine de la science. *Le sujet théorétique n'est pas le sujet de la connaissance scientifique* : le je pense kantien de la *KrV* est dès le principe dépossédé de son autorité. *Plus que législateur de la nature, il est le serf de la volonté ; s'il est législateur, il l'est pour le compte d'autrui*. Cette *dévaluation métaphysique de la science*, qui a fait justement de Schopenhauer le précurseur non seulement de l'école du soupçon, mais de tout un filon de la modernité qui, par exemple, devrait inclure aussi Heidegger, agit selon la thèse de Safranski et de Chenet déjà dans la *Dissertation* (qui est en fait une sorte de *Critique de la raison pure* de Schopenhauer, en tant qu'exposition de la structure épistémologique fondamentale de toute science⁸³). Et elle agit, exactement en vertu de l'action cachée de la doctrine de la conscience meilleure, qui fait de la dissertation une *œuvre de déconstruction plus que d'investigation* et qui fait du transcendantal un moment préparatoire du généalogique, et du généalogique le moment qui précède le sotériologique. Pour en finir avec la métaphore médicale : *le Monde peut être légitimement lu comme un processus de guérison, qui commence par l'analyse des symptômes (conscience empirique – étiologie), continue avec la diagnostic (métaphysique de la volonté) et se termine avec la guérison (conscience meilleure - esthétique et éthique)*. C'est parce que l'on a déjà en vue la guérison de la conscience meilleure, qu'on est capable de voir la conscience empirique *comme le symptôme d'une maladie*, donc comme une présence qui réclame une réalité autre, une réalité qui se montrera à un niveau différent⁸⁴.

Dans ce travail sans vouloir totalement partager une ligne interprétative, qui fait de la doctrine de la *conscience meilleure* une sorte de présence invisible de tout le système de Schopenhauer, on veut plus modestement, par l'affirmation de l'importance de cette notion dans la pensée schopenhauerienne, réaffirmer la centralité des derniers deux livres du *Monde* (le moment sotériologique) dans le système de Schopenhauer, face aux interprétations qui font toujours du deuxième livre (le moment généalogique) la partie centrale et décisive du système. Cette ligne nous paraît avoir des appuis textuels importants, autant dans la *Dissertation* que dans le *Monde*, mais surtout dans le *Manuscrits de Jeunesse* de Schopenhauer. Dans cette perspective, la fonction herméneutique de ces manuscrits devient très similaire à celle qu'ont jouée les *Manuscrits de Jeunesse* de Hegel. Ces deux philosophes qui, *tous deux*, ont *presque débuté*⁸⁵ dans le monde philosophique avec leur chef-d'œuvre (la *Phénoménologie de l'Esprit* et le *Monde*), donc avec une œuvre achevée, venue à la lumière *déjà adulte*, ces deux auteurs avaient en fait pendant des années préparé cette *pensée unique* dans un processus de formation, qui se trouve *dévoilé* lors de la publication des manuscrits, et qui montre son importance à deux niveaux :

- A un niveau historico-philosophique, comme en témoignent des travaux préparatoires dans la formation du système, sorte de *laboratoire conceptuel* qui précède la réalisation du système.⁸⁶

⁸³ En fait elle est aussi une *Critique de la raison pratique* schopenhauerienne : mais le point est exactement celui-ci. *raison pratique et raison théorétique sont, aux yeux de Schopenhauer, en tant que représentations, seulement deux formes du principe de raison, par lesquelles la volonté poursuit ses buts*.

⁸⁴ En ce sens, mais c'est ici une considération qu'on ne peut pas développer, peut-être que *toute généalogie présuppose un messianisme*. Tout diagnostic d'un état de minorité présuppose la mise en horizon d'un état d'émancipation, sans lequel l'idéologie ne pourrait être vu comme tel.

⁸⁵ En fait tous deux ont publié précédemment aux chefs-d'œuvre : mais dans les deux cas, la publication de l'*Opus Magnum* arrive en tout cas très tôt.

⁸⁶ Hyppolite sur ce point est parfait : « L'étude des travaux de jeunesse de Hegel devait révéler deux aspects trop négligés de la pensée hégélienne. D'une part, on découvrait que le Hegel qui ne publiait son œuvre maîtresse qu'à 35 ans avait fait

- A un niveau herméneutique, comme exposition des lignes directrices du système dans sa totalité. La notion de destin et de réconciliation chez Hegel⁸⁷, ainsi que la doctrine de la *conscience meilleure* de Schopenhauer, sont les *étoiles polaires* qui guident le développement du système chez les deux auteurs. En ce sens, ces manuscrits ne sont *pas seulement le laboratoire, mais aussi le plan* du système, ou mieux encore la *carte de voyage*, bien que simplifiée, bien que passible de changement, mais une carte qui montre déjà le point qu'on veut rejoindre.

C'est à partir de cette double perspective, que l'on pense légitime d'exposer la doctrine de la *conscience meilleure* comme clé d'accès aux œuvres majeures, et c'est cela que l'on va faire dans le prochain paragraphe. Le tout en mettant toujours en évidence l'aspect, le fil rouge, qui nous intéresse tout au long de ce travail : le rapport entre temporalité et éternité.

précéder son entrée sur la scène philosophique d'une longue initiation, d'un vaste chemin de culture, et qu'il ne donnait dans les œuvres publiées de son vivant que l'édifice nu après avoir fait disparaître tous les échafaudages. D'autre part on devait s'étonner que la philosophie, au sens technique du terme, tienne si peu de place dans ces notes de jeunesse » (Hyppolite, J. : *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Editions du Seuil, 1983, p. 12).

⁸⁷ Dans son exposition du *Destin du christianisme* de Hegel, Hyppolite conclut de la manière suivante: « Cependant le Christ dont « l'innocence n'est pas incompatible avec le plus grand péché », reconnaît son propre destin dans cette opposition du monde qui lui est devenu étranger, et il la surmonte par l'amour, - *amor fati*, réconciliation de l'homme et de son destin par l'amour – telle est la vérité philosophique que Hegel dégagera du christianisme et qu'exprime, sous une forme encore empruntée à l'imagination, la résurrection du Christ, sa victoire sur la mort, l'*Aufhebung* et le pardon des péchés – l'unité de l'universel et du particulier, comme le montrera la dialectique de la *Phénoménologie* »(Hyppolite, J. : *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Editions du Seuil, 1983, p. 64).

2. Conscience meilleure et esprit de la temporalité: une sotériologie sans généalogie

Les *Manuscrits de Jeunesse* de Schopenhauer s'ouvrent chronologiquement avec une traduction, datée probablement 1804, de la poésie *On time* de Milton⁸⁸. Les réflexions du jeune hambourgeois concernent dès le principe *la question de la temporalité, et son opposition à l'éternité*. Le texte de Milton contient déjà les éléments de l'approche de Schopenhauer, qui s'exprime dans beaucoup de fragments des *Manuscrits de Jeunesse* : il n'est pas question d'un jugement de valeur sur un temps meilleur qu'un autre, mais sur le temps en soi, qui se montre à la fois vain et sans pause: *c'est la temporalité (Zeitlichkeit) du temps qui dès le début pose problème chez Schopenhauer*. Marquet, dans son article sur le *principe de raison*, note justement comme Schopenhauer fait partie des premiers philosophes à avoir employé le terme *Zeitlichkeit* (terme qui ensuite connaîtra un succès flamboyant dans le vocabulaire philosophique), en lui assignant une connotation théologique, comme ce qui est déchu, et donc finalement sans valeur :

Pour Schopenhauer, comme pour Kant, c'est le temps qui est la plus fondamentale des deux formes, puisqu'il fonde à la fois l'expérience interne et l'expérience externe ; c'est le temps donc, qui apparaît comme « le schème simple, réduit à l'essentiel, de toutes les autres formes du principe de raison, voire comme l' *Urtypus aller Endlichkeit*, le type originaire de toute finitude » - le temps ou, comme dit aussi Schopenhauer, la temporalité (*zeitlichkeit*), mot qu'il est sans doute un des premiers philosophes à utiliser, et dont il mentionne d'ailleurs l'origine théologique (la temporalité, le temporel désignant avant tout le contraire de l'éternel et de l'idéal, le monde dans sa déchéance et sa nullité).⁸⁹

Ici Marquet se réfère à un passage très important de la *Dissertation*, que l'on verra dans le prochain paragraphe (Voir [Note 144](#)). L'usage de ce terme vise exactement à identifier une caractéristique du temps *par opposition à ce que temps n'est pas*, à savoir *l'éternel*. En fait, on peut affirmer sans crainte que la réflexion de Schopenhauer s'exerce dès le début, en fait, autour du problème de *l'opposition entre temporalité et éternité*, comme une *opposition entre incommensurables*, donc incapable d'aboutir à une synthèse. C'est l'héritage kantien qui en ce sens commence à fonctionner. Dans une note de 1814 le problème est clairement exposé.

Alle Philosophen bis Kant, d.h. alle Dogmatiker, sind eigentlich Leute die die Quadratur des Cirkels suchen: denn indem sie durch Gesetze und Verhältnisse der Zeitlichkeit die Ewigkeit erklären wollen, suchen sie das Aufgehn inkommensurabler Größen.⁹⁰

En fait, cette opposition n'apparaît pas dès le principe liée seulement à l'opposition kantienne entre chose en soi et phénomène, ou entre liberté et nécessité. Chez le jeune Schopenhauer c'est en fait l'héritage platonicien qui d'abord et en première instance agit sur cette vision d'une duplicité du monde, héritage sur lequel s'insère la leçon kantienne, qui fait de cette scission une *duplicité transcendantale*, et pas simplement objective. Rudolf Malter décrit parfaitement ce point dans le passage suivant :

⁸⁸ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, XV, p. 143.

⁸⁹ Marquet, J.-F. : *Schopenhauer et le principe de raison* in Mabilie, B. (dir.) : *Le principe*, Vrin, 2006, p. 173.

⁹⁰ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 155, p. 90. Traduction: « Tous les philosophes jusqu'à Kant, c'est-à-dire tous les dogmatiques, sont en fait des gens qui cherchent la quadrature du cercle ; car en voulant éclairer l'éternité par la loi et les rapports de la temporalité, ils cherchent à mettre en rapport deux grandeurs incommensurables». Par cette notion d'*incommensurabilité* Schopenhauer s'inscrit *de facto* dans un héritage kantien, comme le montre la [Note 4](#) du [Chapitre II](#) , et dans ce même héritage qui à notre avis n'a jamais été compris dans le système hégélien. Le caractère *non hégélien*, ou mieux *anti-hégélien* de cette catégorie résulte de la nature même de la méthode dialectique qui à notre avis est en fait une méthode d'*homogénéisation du réel*, en tant que le même mouvement d'*Aufhebung* désigne finalement la possibilité de *métaboliser un contenu*. Il est évident par là que toute théorisation et justification d'une incompatibilité entre un élément et la totalité s'avère *difficilement compatible* avec l'hégélianisme. En d'autres mots : l'hégélianisme est une philosophie du plein, *métabolisante*, qui supporte mal la subsistance du *vide* et du *reste*. Le vide hégélien est un *espace non encore rempli*, le reste un *élément non encore métabolisé*. Les deux représentent, pour ainsi dire, *la mauvaise infinité du plein*.

Die Philosophie des «besseren Bewußtseins» zeigt, aus der Perspektive der Willensmetaphysik gesehen, bereits das Janusgesicht der Welt. Wir finden in dieser Philosophie viele der Probleme, die das Hauptwerk auslöst: sie liegt auch schon Grundzüge der dort befolgten Denkweise fest: dem philosophischen Denken geht es um den Aufweis in abstracto, daß die Überwindung der Leidenexistenz nur dadurch möglich ist, daß die Welt *zwei* Seiten hat.. In bewußter Platonnachfolge unterscheidet Schopenhauer zwischen einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt, dem Reich Gottes und dem Reich der Nichtigkeit, einer zeitlich-hoffnungslosen und eine zeitlos-erfüllten menschlichen Existenz. Dieses an Platon gewonnene Duplizitätsschema stellt sich für den zugleich an Kant anknüpfenden jungen Schopenhauer als Bewußtseinsdoppelung dar. Aus der noch gegenständlich gefaßten Zwei-Welten Lehre wird eine Duplizitätsphilosophie, die insofern monistischen Charakter hat, als sie die Doppelbetrachtbarkeit der menschlichen Existenz als Handlung des *einen* Bewußtseins ansieht [...] Die Wahrheit (und zugleich die Freiheit) ist, *daß der Mensch sich jeden Augenblick als sinnliches, zeitliches, oder auch als ewiges Wesen betrachten kann*; .sobald er eines von beiden ganz gethan folgen die beiden beschriebnen Denkweisen von selbst, und jede hat vollkommen recht und ist vollkommen wahr.⁹¹

Mais il y a un *troisième héritage* à partir duquel Schopenhauer a focalisé sa réflexion dès sa jeunesse sur l'opposition entre temporalité et éternité, héritage qui, plus qu'une improbable synthèse des deux précédents, est plutôt une sorte de *source* à partir de laquelle les leçons platonicienne et kantienne ont trouvé un terrain fertile pour se développer, une sorte donc de *humus spirituel*, à partir duquel Schopenhauer développe sa pensée dans les années de jeunesse. On se réfère ici à l'héritage culturel (pas spécifiquement philosophique) dans lequel s'est inscrite la formation de Schopenhauer, à savoir le *piétisme*⁹², héritage qui en fait accompagne Schopenhauer dans la formulation de son système⁹³. Sans pouvoir évidemment même essayer de faire une exposition de la doctrine piétiste, on veut détacher certains aspects de cette forme de la mystique chrétienne, aspects qui sont entrés dans l'esprit du jeune philosophe et qui, en fait, se retrouvent jusqu'à la fin de sa doctrine. Dans cette opération, on va s'appuyer sur le texte de Hübscher, qui a été parmi les premiers spécialistes de Schopenhauer à s'être occupés de son héritage piétiste. Le premier point que l'on veut souligner, dans la mesure où il apparaît déjà dans le choix de la poésie traduite, est celui de la question du dépassement du monde comme motif central du piétisme. *Le monde est le lieu du temps*, et par là un lieu *sans valeur* qui doit être dépassé :

Der Pietismus ist die in dunkler Zeit, im dreißigjährigen Krieg gewachsene Endform der deutschen Mystik. Er hat dieselbe Grundlage wie die Mystik: die christliche Lehre der Weltüberwindung. Die Welt als das Wertlose, dem Untergang Verfallene, rückt in einen vielfach abgewandelten Gegensatz zum ewigen Gottesreiche, das häufig nur Ewigkeit der Ruhe ist, wo „keine Zeit und Gott alles in allem sein wird“.⁹⁴

⁹¹ Malter, R.: *Der eine Gedanke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 5-6. Traduction: « La philosophie de la «conscience meilleure», vue de la perspective de la métaphysique de la volonté, montre déjà le visage de Janus du monde. Nous trouvons dans cette philosophie beaucoup de problèmes, qui se déclenchent dans l'œuvre majeure : elle établit aussi les linéaments de la manière de penser suivie là : dans la pensée philosophique, il s'agit de montrer *in abstracto*, qu'il est possible de surmonter les souffrances de la vie, seulement si le monde a deux côtés. En conscient disciple de Platon Schopenhauer distingue entre un monde sensible et un monde suprasensible, le royaume de Dieu et le Royaume de la nullité, une existence humaine temporelle et sans espoir, et une existence hors temporelle et accomplie. Ce schème de duplicité emprunté à Platon se présente au jeune Schopenhauer, qui se relie aussi à Kant, comme duplicité de la conscience. La doctrine encore objective des deux mondes, devient une philosophie de la duplicité, qui a un caractère moniste, dans la mesure où la double perspective de l'existence humaine regarde le comportement *d'une seule* conscience [...] La vérité (et, en même temps la liberté) c'est que *l'homme peut regarder chaque instant comme sensible, temporel, ou aussi comme être éternel*; une fois que l'un des deux est accompli, les deux façons de penser décrites suivent de soi-même, et chacune a totalement raison et c'est totalement vrai ».

⁹² Voir sur ce point la [Note 63](#).

⁹³ Encore dans le dernier chapitre du *Monde* Mathias Claudius est cité comme exemple de négation de la volonté. Voir Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 494 [SW I, p. 466]).

⁹⁴ Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, 1973, p. 10-11. Traduction: « Le piétisme est la forme finale de la mystique allemande, surgie dans une époque obscure, pendant la Guerre de Trente ans. Il a la même base de la mystique: l'enseignement chrétien du dépassement du monde. Le monde, en tant que dépourvu de valeur, tombé en ruine, se place dans un contraste multiforme avec l'éternel Royaume de Dieu, qui le plus souvent est paix éternelle, où « il n'y aura pas de temps et Dieu sera tout en tout » ».

Le deuxième aspect à souligner, c'est la sensibilité piétiste aux douleurs du monde. Le temps, comme temps du monde, est à la fois *illusion et douleur*. Il est *malin et mauvais*. Son dépassement est à la fois *mouvement vers la vérité et vers la bonté*.

Auf der pietistischen Erlebnisgrundlage mag die Empfänglichkeit für die Bilder des Elends gewachsen sein, die Arthur Schopenhauer auf der großen Bildungsreise durch Niederlande, England und Frankreich in den Jahren 1803/04 vor Augen sieht. Man fährt durch die paradiesische Landschaft hinter Orleans – sie zeigt elende Hütten und verarmte Menschen. In Nîmes geht man durch die Gänge und Treppen des Amphitheaters [...] Und dann rückt das Banjo in Toulon mit seinen 6000 Galeerensklaven ein Stück Dantescher Hölle auf Erden vor Augen.⁹⁵

L'ancrage dans l'héritage piétiste nous paraît donc être la source culturelle à partir de laquelle Schopenhauer développe sa réflexion sur l'opposition entre temporalité et éternité, réflexion qui s'enrichit avec les années de l'apport platonicien et kantien. Mais, ce qui est également décisif, cette source donne à cette opposition une *couleur morale*, pourrait-on dire, en tant que cette opposition entraîne presque naturellement un processus qui aboutit à la négation du monde, en tant que monde temporel, processus poussé à la fois par la *dénonciation de l'illusion, la dénonciation de la douleur* et, par là, par l'affirmation de *l'illusion de la douleur*.

Ces trois aspects resteront évidemment comme une référence dans toute la philosophie de Schopenhauer, et on les trouvera jusqu'au quatrième livre du *Monde*, dans la figure de l'ascète. Toutefois ici on veut retenir surtout la liaison entre temporalité et monde, et souligner comment la question de la temporalité, de la *Zeitlichkeit*, se trouve dès le principe liée à la question de la *mondanité*. *Les questions du dépassement du monde et du dépassement de la temporalité sont, dès le principe de la réflexion de Schopenhauer, une seule chose.* Or, la *mondanité de la temporalité*, ou encore la *temporalité du temps*, à savoir l'élément du temps qui doit être nié pour sortir du temporel même, semble être dès le début une sorte de *version schopenhauerienne de la mauvaise infinité hégélienne*. Ce monde qui doit être dépassé, en tant que monde essentiellement mauvais, ce monde même a comme caractéristique décisive celle de la *fuite en avant*, de l'absence de repos. *Le mouvement vers la vérité et vers la bonté, c'est aussi un mouvement vers le calme et la paix.* Pour mieux comprendre cette affirmation, on va analyser trois passages d'un fragment des *Manuscrits de Jeunesse* datés de 1813, qui est une vraie et propre *critique de la raison kantienne*, telle qu'elle est lue par Schopenhauer, et qui peut, en même temps, constituer une efficace introduction à la doctrine de la *conscience meilleure*, en tant qu'il en expose pour ainsi dire le noyau spéculatif et par là son rôle systématique. La lecture de ce passage nous permettra ensuite d'exposer les différents aspects de la doctrine de la conscience meilleure, doctrine qui se développe dans les *Manuscrits de Jeunesse* entre 1812 et 1814, en tenant toujours présent devant nous son intention théorique centrale.

Die Vernunft wäre das Höchste, das Beste im Menschen?! Sie ist im Spekulativen Quelle alles Irrthums indem sie der flüchtigen Erscheinung Dauer geben, die Zeit zur Ewigkeit machen will. Kant selbst sagt (Krit. d. Urtheilskr: p 85) »in unsrer Einbildungskraft liegt ein Bestreben zum Fortschritt ins Unendliche, in unsrer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität.« Das zeigen auch die Antinomien, wo die Einbildungskraft dem erfüllten Raum keine Gränze, der erfüllten Zeit keinen Anfang, unter den Ursachen keine letzte, der Kette des Zufälligen kein Ende finden will; indeß die Vernunft dies alles bloß aus sich behauptet, weil sie durchaus darauf ausgeht, die Erfahrungswelt zu einem Absoluten, Ruhenden, In sich Geschlossenen und durch sich Bestehenden zu machen, und gauklerisch Truggestalten für das letzte und einzige Seyn auszugeben. Was *K[ant]* hier Einbildungskraft nennt ist unsre übrige sinnliche Natur ohne diese Vernunft: jene (die übrige sinnliche Natur) strebt, dem Geist der Zeitlichkeit getreu, immer weiter und

⁹⁵ Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, 1973, p. 11. Traduction: « Sur la base de vécu piétiste a dû se développer la sensibilité pour les images de la misère, que Arthur Schopenhauer voit pendant le grand voyage de formation à travers les Pays-Bas, l'Angleterre et la France dans les années 1803-04. On voyage par le paysage paradisiaque derrière Orléans - elle montre des baraques misérable et de pauvres gens. A Nîmes, on parcourt les couloirs et les escaliers de l'amphithéâtre. [...] Et puis le banjo à Toulon, avec ses 6000 galériens, lui met sous les yeux un morceau d'enfer dantesque sur terre ».

weiter: diese (die Vernunft) will immer weilen. (Sie haben einige Aehnlichkeit mit *K[ant]s* Expansions- und Kohäsionskraft in der Metaph: d. Natur).⁹⁶

Dans ce premier passage Schopenhauer se rattache explicitement à l'héritage kantien, même s'il donne une lecture des antinomies difficilement partageable. Ce qui importe ici au contraire ce sont les trois points suivants :

- L'identification d'éternité et temporalité comme deux domaines *incommensurables* ; c'est la thèse qu'il réaffirmera dans le passage cité en [Note 90](#), avec la thèse reliée selon laquelle il ne faut pas mélanger ces deux domaines (comme, selon la lecture de Schopenhauer, le fait la raison).
- Cette incommensurabilité est définie *presque anthropologiquement comme différence de deux esprits*⁹⁷. L'esprit de la temporalité est celui de l'apparence fugitive, et donc de ce qui ne trouve jamais d'apaisement (*immer weiter und weiter*) ; celui de l'éternité est la possibilité d'arrêter cette course, donc d'avoir une *durée (Dauer)*⁹⁸ qui est aussi un *s'apaiser (sich weilen)*. L'opposition est avant tout opposition de deux *Erlebnisse*.
- L'identification de deux facultés, la sensibilité et la raison, qui travaillent l'une de façon licite, l'autre non. La sensibilité est et reste fidèle à l'esprit de la temporalité qui est celui de *se dépasser continuellement, de ne jamais se satisfaire. Cet esprit de la temporalité est en fait une première formulation de l'esprit de la volonté*. La raison, par contre, veut toujours s'apaiser, mais elle cherche cet apaisement dans le temps, elle veut *donner une durée au temps*, ce qui n'est pas possible.

Im Praktischen spielt die Vernunft dieselbe Rolle. Die übrige sinnliche Natur des Menschen will auch hier immer weiter, von Wunsch zur Befriedigung, von da zum neuen Wunsch, ohne Rast ohne Ruh, ohne Sorge und ohne Vorkehr, wie wir es bei den Thieren sehn denen Vernunft mangelt. Die Vernunft aber hat wie im theoretischen, die 3 von *Kant* aufgezählten, so auch im Praktischen eine transcendente Idee, die *K[ant]* nicht anführt als solche: nämlich die der Glückseligkeit, d.h. eines Ganzen bestehend aus der Totalität der möglichen Wünsche und der Totalität der ihnen entsprechenden Befriedigungen. Wie die theoretischen Ideen völlige Abgeschlossenheit und Befriedigung in Hinsicht auf Erkenntniß im Umkreis dieser Erfahrungswelt und im Verfolg ihrer Gesetze vorspiegelt, so spiegelt die Idee der praktischen Vernunft vollendete Befriedigung aller Wünsche unsrer sinnlichen Natur und gänzliche Zufriedenheit im

⁹⁶ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 85, P. 43-44. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « La *raison* serait donc ce qu'il y a de plus élevé, de meilleur en l'homme !? Elle est dans les questions spéculatives la source de toutes les erreurs parce qu'elle veut donner de la durée au phénomène éphémère, parce qu'elle veut transformer le temps en éternité. Kant lui-même dit (*Critique de la faculté de juger*, p. 85) qu' « il y a dans notre imagination un effort pour progresser à l'infini, mais dans notre raison une prétention à la totalité absolue ». C'est ce que montrent aussi les antinomies où l'imagination ne peut trouver de limite à l'espace rempli de commencement au temps rempli, de cause dernière parmi les causes, de terme à la chaîne du contingent, alors que la raison affirme tout cela spontanément, parce qu'elle cherche à faire du monde de l'expérience un absolu, quelque chose qui soit en repos, fermé sur soi et subsistant par soi et à faire passer pour le dernier et l'unique être des formes trompeuses et charlatanesques. Ce que Kant appelle ici imagination, c'est le reste de notre nature sensible sans cette raison : celle-ci (le reste de notre nature sensible) s'efforce d'aller de plus en plus loin, conformément à l'esprit de la temporalité ; celle-là (la raison) veut toujours s'arrêter. (Elles ont quelques analogies avec les forces d'expansion et de cohésion dans la *Metaphysique de la Nature* [de Kant]).

⁹⁷ Voir sur ce point la [Note 91](#).

⁹⁸ Ce point est réellement critique en relation au début du [Chapitre II](#), et aux considérations faites sur la notion kantienne de *duratio noumenon*. Ici on veut réaffirmer le risque de lire *Kant avec les yeux de Bergson*, et donc de faire de l'usage du terme *durée* un indice d'une référence plus ou moins explicite à la temporalité. Dans ce passage de Schopenhauer on voit comment l'usage du terme *durée* n'est pas incompatible avec celui d'éternité, et de hors temporalité, tout au contraire. Ici la *durée (Dauer)* est exactement ce qui s'oppose au temps, comme ce qui s'arrête et s'apaise contre la course infinie de la temporalité. Sans vouloir lire *Kant avec les yeux de Schopenhauer*, on veut ici simplement faire noter que, dans l'Allemagne du début du 19^{ème} siècle, le terme *Dauer* n'est en soi porteur d'aucune référence au domaine temporel ou phénoménal. Pour les mêmes considérations dans un contexte plus strictement kantien, voir [Chapitre II, Paragraphe B1](#), en particulier les [Notes 6 et 9](#).

Zustande der Zeitlichkeit ohne weitere Sehnsucht vor: Wirkung dieser Idee ist alle Civilisation, Staat u.s.w. Wer ganz ihr hin[ge]geben wäre würde der vollendete Philister seyn.⁹⁹

Dans ce deuxième passage on assiste franchement à une *défiguration de la KpV*. Tout l'appareil conceptuel de la *Dialectique* de la raison pratique, cette *recupération du sensible* après la rupture de l'*Analytique*, est ignorée d'emblée par Schopenhauer. La notion du *Souverain Bien* est défigurée dans la *totalité des désirs satisfaits*, donc dans la figure du parfait philistin. On pourrait dire, qu'ici Schopenhauer préfigure la notion de *dernier homme* de Nietzsche. Qui n'est pas l'homme le plus parfait, mais l'homme *parfaitement médiocre* et qui a vraiment peu à faire avec le *Souverain Bien* de Kant. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. Ce qui nous intéresse, ce sont les trois points suivants :

- La lecture schopenhauerienne de la raison pratique kantienne est exactement l'inverse de la lecture hégélienne. Le *Souverain Bien* n'est pas critiqué en tant que *bonheur sans réalité*, mais en tant que *réalité sans bonheur*. Le *parfait philistin* est le pendant schopenhauerien de la *belle âme* de Hegel. Le *Souverain Bien* n'est pas un *bonheur imaginé*, mais un *bonheur simulé*, parce que dans le domaine de la temporalité (*im Zustande der Zeitlichkeit*) il n'y a pas de satisfaction possible, pas même dans la totalisation de cette même temporalité. L'hypocrisie du *Souverain Bien* n'est pas celle de déplacer continuellement sa réalisation, et donc en fait se nier a priori toute satisfaction dans la réalité, mais au contraire celui de se concéder toute satisfaction dans cette même réalité, de se contenter de ce que la réalité nous offre.
- Et, en fait, par sa critique du *Souverain Bien* de Kant, Schopenhauer cible, sans la viser explicitement, toute philosophie de l'histoire de matrice hégélienne. Le parfait philistin est, aux yeux de Schopenhauer, l'incarnation de l'Esprit Absolu hégélien. Il incarne en soi la critique radicale de tout un système philosophique. *La totalisation du processus historique n'est pas du tout sa rédemption, tout au contraire*. Le moment final du processus de totalisation n'est pas une *réconciliation avec* la réalité, mais un vrai et propre *compromis face* à la réalité, compromis qui n'entraîne en aucune façon une réhabilitation de la réalité. Pour Schopenhauer la médiation dialectique est un autre mot pour la notion de compromis, qui en soi n'a rien de positif.¹⁰⁰
- Toute téléologie historique, comme on peut le voir, est réfutée bien avant l'apparition de la notion de volonté, et de son absence de but. Ici, en fait, on voit que la délégitimation de toute institution temporelle comme possible but final de l'histoire ou de l'humanité *précède*, et d'une certaine façon *prépare*, la formulation de la notion de volonté. *La volonté semble de plus en plus constituer le nom donné par Schopenhauer à tout le mauvais qui se concentre dans la temporalité, à savoir ce dépassement continu de soi-même qui ne trouve jamais d'aboutissement parce qu'il n'a pas de sens*. Une notion qui n'est pas encore formulée mais qui, d'une certaine façon, *agit déjà dans l'économie conceptuelle de Schopenhauer, avant son apparition*.

⁹⁹ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 85, P. 44. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « En matière pratique, la raison joue le même rôle. Le restant de la nature sensible de l'homme veut ici aussi aller toujours de plus en plus loin, du désir à la satisfaction et de là à un nouveau désir, sans répit ni repos, sans s'inquiéter et sans aire des préparatifs, comme nous le voyons chez les animaux privés de raison. Mais la raison a aussi en matière pratique, comme les trois Idées en matière théorique dénombrées par Kant, une Idée transcendante que Kant n'expose pas comme telle ; à savoir celle du bonheur, c'est-à-dire d'un tout consistant dans la totalité des désirs possibles et celle de toutes les satisfactions correspondantes. De même que les Idées théoriques font miroiter l'achèvement complet et la satisfaction du point de vue de la connaissance à l'intérieur du monde empirique en suivant ses lois, l'Idée de la raison pratique fait miroiter la satisfaction complète de tous les désirs de notre nature sensible et leur satisfaction complète dans l'état de la temporalité sans autre désir : l'effet de cette Idée, c'est toute civilisation, l'Etat etc. Celui qui y serait entièrement adonné serait le *parfait philistin* ».

¹⁰⁰ Voir sur ce point le [Paragraphe A1](#).

Praktische Vernunft in ihrer Vollendung giebt das Ideal des Philisters .Aber das Moralische im Handeln aus der Vernunft herleiten, ist Blasphemie. Im Moralischen spricht sich das bessere Bewußtseyn aus, das hoch über alle Vernunft liegt, sich im Handeln als Heiligkeit äußert, und die wahre Welterlösung ist: dasselbe äußert sich, zum Trost für die Zeitlichkeit, in der Kunst als Genie[...] Was *Kanten* verleitet das Moral-Gesetz als aus der Vernunft stammend anzusehn, war ohne Zweifel die Bemerkung daß Vernunft und Moralität es seyen die wir vor den Thieren voraus haben. Mit der Vernunft hat es seine Richtigkeit, auch sie ist, als die Fähigkeit die Dinge außer uns und unser eignes Leben im Zusammenhang und als ein Ganzes zu überschauen, wohl die Bedingung der gänzlichen Freiheit d.h. des Vermögens uns von aller Zeitlichkeit loszureißen, uns in jedem Moment als Außerzeitlich[e] Wesen zu betrachten, das bessere Bewußtseyn wo nicht stets gegenwärtig zu erhalten, doch seine Aussprüche aufzubewahren und zum Kompaß zu machen, der auch im Dunkeln das Schiff des Lebens leitet, bis nach dem Tode das bessere Bewußtseyn allein übrig bleibe.¹⁰¹

Dans ce passage on assiste à trois opérations:

- D'un côté apparaît la notion de *besseres Bewusstsein* (qui en fait avait déjà été formulée deux années auparavant – on verra cela tout de suite), *comme ce qui se pose au-delà de toute raison, en tant qu'elle se pose comme consolation de la temporalité (Trost für die Zeitlichkeit)*. Ici la conscience meilleure, la *vraie rédemption* du monde, est déjà identifiée avec la sainteté, qui, avec la génialité, est la seule forme de vie capable de nous soustraire à l'empire de la temporalité. Mais alors dans ce passage on voit encore comment la thèse de Malter (voir [Note 26](#)) répond à la *lettre et à l'esprit* des textes schopenhaueriens: *toute la dimension sotériologique du système schopenhauerien n'a pas besoin d'attendre la notion de volonté pour se manifester mais, au contraire, elle la précède*. La volonté se révèle comme le nom requis pour ce malaise dont l'on veut dès le début guérir. Encore une fois, *le sotériologique précède le généalogique*.
- De l'autre côté, la *conscience meilleure* se pose au-delà de toute raison, précisément parce qu'elle se pose au-delà de toute temporalité. Mais ce qui compte dans ce contexte est ceci : l'insuffisance de la raison dans la fondation de la moralité consiste dans le fait qu'elle *n'est pas encore capable de se détacher de la temporalité*. Elle peut seulement concevoir la totalité du temps, comme accomplissement de l'idéal du philistin, de la totalité des désirs, mais pas aller au-delà du temps, elle peut faire de la temporalité une éternité, *mais cette éternité de la raison n'est pas la vraie éternité*.
- Par là, et se montre ici l'importance de ce passage, la raison montre tout de même une fonction émancipatrice. Ce regard sur la totalité *est la condition nécessaire mais pas suffisante* pour nous libérer de la temporalité¹⁰². En fait, ici, Schopenhauer identifie encore *deux* fonctions émancipatrices de la raison : la capacité de totalisation, et la capacité d'agir selon les commandements. Cette seconde fonction sera éliminée dans la suite de la réflexion de Schopenhauer, ce qui restera au contraire, c'est la première. La raison se montre donc ici comme *passage vers l'émancipation*. *La raison est émancipatrice, mais pas émancipée. Elle est le dernier*

¹⁰¹ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 85, P. 44-45. Traduction (Chenet-Hildenbrand) : «La raison pratique dans son achèvement donne l'idéal du philistin. Mais tirer de la raison la morale dans l'action, c'est blasphémer. Dans la morale s'exprime la *conscience meilleure*, qui est *bien au-dessus de toute raison*, qui s'exprime dans l'action comme sainteté et qui est la vraie délivrance du monde ; la même conscience s'exprime dans l'art comme génie pour consoler de la temporalité [...] Ce qui a incité *Kant* à considérer la loi morale comme provenant de la raison, ce fut sans aucun doute la remarque que nous l'emportons sur les animaux par la raison et la moralité. Cela est vrai pour la raison. Capable de voir en relation et comme un tout les choses hors de nous et notre propre existence, la raison est sans doute la condition de la liberté entière, c'est-à-dire de la faculté de nous défaire de toute temporalité de nous considérer à tout moment comme des êtres extratemporels, de conserver tout de même les arrêts de la conscience meilleure, là où elle ne peut pas les maintenir toujours présents, et d'en faire la boussole qui mène le bateau de la vie aussi dans l'obscurité jusqu'à ce que la conscience meilleure demeure seule après la mort ».

¹⁰² En fait, ici on n'anticipe pas seulement le moment éthique de la sotériologie, qui sera développé dans le Quatrième Livre du *Monde*, et dans lequel la raison joue un rôle primaire mais aussi celui esthétique, dans lequel l'imagination et l'intellect sont les facultés qui vont jouer le rôle d'acteur principal. On verra tout cela ensuite.

moment de la conscience empirique, le moment dans lequel celle-ci se prépare à passer vers la conscience meilleure.

Dans ce passage on trouve donc illustrées les deux dimensions fondamentales de la doctrine de la *conscience meilleure* : la conscience meilleure est ici identifiée à la fois à *l'émancipation de la temporalité et à la source de toute moralité. La rédemption du monde se trouve par là dans notre être extratemporel*. Le quatrième Livre du *Monde*, et par là, la boussole de tout le système de Schopenhauer, est déjà préfiguré dans cette double identification¹⁰³. *Mais le deuxième Livre n'est pas encore là*. Schopenhauer déjà préfigure une *émancipation d'un pouvoir*, du pouvoir de la temporalité, cette force qui nous pousse en avant et nous empêche de nous arrêter, cette *inquiétude sans cesse et sans repos (ohne Rast und ohne Ruh)* qui nous hante et nous étouffe, mais il n'y pas encore *trouvé le mot pour définir ce pouvoir*. Toutefois le travail du texte prépare ici, pour ainsi dire, cet *espace conceptuel*. Ainsi que, comme le dit justement Malter, la même notion d'une émancipation, d'une libération du temps, *exige* une investigation sur ce qu'il y a de mauvais dans cette même temporalité. Bref, *la sotériologie exige une généalogie* :

Bringt das bessere Bewußtsein die vom Menschen verlangte Befreiung von der allgegenwärtigen negativen Erfahrung, d.h. Befreiung vom empirischen Bewußtsein, besteht also eine eindeutige Tendenz, von der sinnlich gegebenen Welt, als der Darstellung der empirischen Bewußtsein, überzugehen ins bessere Bewußtsein, so fragt es sich, wie es überhaupt zu dem als qualvoll leiderzeugend erfahrenen empirischen Bewußtsein kommen kann. Von Anfang an ist die Frage nach dem Ursprung des Bösen und des Übels in der Welt, die Theodizee-Frage, in Schopenhauers Denken präsent; in gewissem Sinn ist seine Frühphilosophie genauso wie sein reifes Denken der Versuch einer Antwort.¹⁰⁴

En fait, ce que la conscience meilleure veut fuir, n'est pas *le temps*, mais la *temporalité*, mieux encore, *l'esprit de la temporalité*, ce qu'il y a de plus temporel dans le temps. L'utilisation du terme *Zeitlichkeit* qui, pour le temps n'était pas du tout un terme *à la mode* (Voir [Note 89](#)), et encore plus l'expression *Geist der Zeitlichkeit*, indique *l'effort de vouloir indiquer quelque chose d'inhérent au temps comme tel, qui lui est essentiel, plus que la manifestation du temps tout court*. Le temps que l'on veut fuir n'est pas du tout ici *nombre ou mouvement*, n'est pas le mouvement d'un point sur une ligne : *la Zeitlichkeit c'est une modalité d'existence*, dans laquelle le temps ne consiste pas seulement en un mouvement en avant, et surtout n'est pas en première instance un *mouvement* ; elle est plutôt une *fuite en avant* dans le sens où elle est *poussée* continuellement en avant, parce qu'elle est continuellement insatisfaite. A bien voir, la contraposition entre fuite en avant et s'arrêter (*verweilen*), comme opposition entre esprit de la temporalité (et de la sensibilité) et esprit de la raison (qui se trompe en cherchant cet esprit dans le temps), est une contraposition qui n'est pas immédiate. Le *verweilen* peut être, en première instance, temporel tout comme l'est le mouvement.

En caractérisant la temporalité comme fuite en avant, comme insatisfaction continue, et en lui opposant le verweilen, comme calme et paix, en fait Schopenhauer introduit dans la notion de temps quelque chose qui ne lui appartient pas immédiatement. Ces images, qui sont aussi des métaphores, introduisent une configuration conceptuelle qui n'appartient pas au domaine strictement *chronologique*, ni même au domaine *cinétique*, comme domaine du mouvement, mais plutôt au

¹⁰³ Encore une fois, il faut dire qu'ici l'accent est mis sur le moment éthique de l'émancipation, qui toutefois n'est pas l'unique moment. Cette accentuation dérive du fait que tout ce fragment est centré sur la notion de raison, et en particulier sur la relation entre morale et raison. D'autre part, Schopenhauer spécifie plusieurs fois que la conscience meilleure se manifeste aussi bien dans le domaine esthétique que dans le domaine éthique. Voir par exemple § 46 du *Nachlass* ou le même passage cité en [Note 101](#).

¹⁰⁴ Malter, R.: *Der eine Gedanke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 10. Traduction: « Si la conscience meilleure comporte la libération, exigée par l'homme, de l'omniprésence de l'expérience négative, c'est-à-dire la libération de la conscience empirique, s'il y a donc une nette tendance à passer du monde donné par la sensibilité, comme présentation de la conscience empirique, vers la conscience meilleure, il se demande alors comment on a pu en fait tomber dans la conscience empirique, atrocement douloureuse. Dans la pensée de Schopenhauer est présente dès le début la question de l'origine du mal et du mal dans le monde, la question de la théodicée; en un certain sens, sa première philosophie aussi bien que sa pensée mature, sont la tentative d'une réponse ».

domaine du *dynamique*, comme domaine de la *force, de la puissance*¹⁰⁵. L'opposition entre poussée en avant et arrêt est, à bien voir, une opposition entre présence et absence de force. Et c'est ici un premier point décisif. La *caractérisation existentielle du temps* comme poussée en avant et insatisfaction fait du temps, plus qu'une mesure ou un mouvement, la *manifestation d'une force* qui, second point décisif, d'une certaine façon, *ne nous appartient pas*, et donc qui *nous pousse et nous contraint à la même fois*. Dans le temps on n'est pas maître de soi-même, parce qu'on est maîtrisé par l'esprit de la temporalité. Paradoxalement, dans cette *fuite* en avant, on est *ratrapé* par quelque chose, on n'est pas libre. Et c'est pour cette *étrangeté face à nous-mêmes* de la force du temps, qui est l'esprit de la temporalité, qu'on veut en sortir. *La conscience meilleure ne veut pas arrêter le temps pour y rester, elle veut tout au contraire en sortir, comme on veut sortir d'un champ de force*. En fait, *on ne fuit pas le temps, mais plutôt la force du temps, le pouvoir du temps*; ce pouvoir de la temporalité qui *nous emprisonne*¹⁰⁶ et qui *nous trompe* (*gauklerisch Truggestalten*), en tant qu'il nous fait croire continuellement à une possible satisfaction qui n'est jamais atteignable, pas même dans un mouvement de totalisation opéré par la raison, *ce pouvoir prendra dans un peu plus d'une année un nom : volonté*. Une fois un nom et une *consistance spéculative* donnés à cette force, la doctrine de la *conscience meilleure* deviendra la doctrine de la *négation* de la volonté. La volonté sera *cette masse spéculative qui générera le champ de force de la temporalité* (et c'est pour cela qu'elle se caractérisera fondamentalement comme une répétition), qui jusqu'à ce moment était en fait déjà perçue comme tel, sans savoir donner un nom à sa source. Mais en fait ce concept, comme on l'a dit précédemment, commence déjà à fonctionner avant son apparition dans le système de Schopenhauer. En commentant un passage de 1814¹⁰⁷, Safranski est ici parfait :

Dans cette note de 1814, apparaît l'antithèse décisive : la « conscience meilleure » doit délivrer du « vouloir ». Que l'empirique soit la manifestation de la « volonté, cette idée n'est pas encore formulée explicitement à cette époque. La « volonté » n'est pas encore le mot magique pour déchiffrer le monde, mais elle est déjà le nom de tout ce qui s'oppose en ennemi à une vie dans la vérité. Ainsi donc, avant même que Schopenhauer ne développe sa métaphysique de la volonté, une conséquence de cette métaphysique, à savoir la « négation de la volonté » comme figure de délivrance, est déjà présente. Schopenhauer a d'abord vécu la « volonté » comme ce dont il veut se libérer, et c'est ensuite qu'il *reconnâtra* la volonté comme la « chose en soi », comme cette réalité universelle, qui est la base de tous les phénomènes. *Dans l'exposé de son œuvre principale, Schopenhauer va de la découverte de la volonté comme essence du monde à sa négation ; mais, essentiellement, il va de la négation de la volonté (« conscience meilleure ») à l'idée que c'est la volonté qui apparaît dans tout ce qui est réel.*¹⁰⁸

L'insertion du moment généalogique (doctrine de la volonté) entre le transcendantal (doctrine de la temporalité) et le sotériologique (esthétique et éthique) permettra à Schopenhauer d'opérer une vraie et propre inversion de pôles : ce qui était le *néant du temps*¹⁰⁹, la temporalité comme fuite continue

¹⁰⁵ En ce sens il nous semble que cette *mauvaise infinité schopenhauerienne* a des caractéristiques bien différentes du concept correspondant hégélien. Comme on l'a déjà dit, ici le problème n'est pas du tout le *manque de réalité* qui provoque le mouvement infini. Au contraire, c'est la réalité même qui a en soi cet élément d'insatisfaction. Le mauvais infini schopenhauerien n'est pas du tout la suppression de la sensibilité du domaine de l'action, mais au contraire c'est l'exercice même de cette sensibilité.

¹⁰⁶ Le terme *emprisonné* n'est pas une exagération en ce contexte. Dans la même année, dans un passage clé de la *Dissertation* il va parler d'une « conscience prisonnière <befangen> de l'intuition sensible » (Schopenhauer, A. : *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. F.-X. Chenet, Vrin, 1991, p. 133 [SW III, p. 96]).

¹⁰⁷ « Man war im Theoretischen auf eben die Art thöricht, wie wir Alle es beständig im Praktischen sind, wo wir vom Wunsch zur Befriedigung und dann zum neuen Wunsch eilen und so das Glück endlich zu finden hoffen; statt nur ein einziges Mal in uns zu gehn, vom Wollen uns loszureißen und im bessern Bewußtseyn zu verharren. » (Schopenhauer, A. : *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §256, p. 155). Traduction (Chenet-Hildenbrand): « On a été aussi déraisonnable en matière théorique de la même manière que nous le sommes constamment dans la pratique, où nous courons du désir à sa réalisation, et de là à un nouveau désir en espérant ainsi finir par trouver le bonheur ; au lieu de rentrer en nous rien qu'une fois, de nous arracher au vouloir et de demeurer fermement dans la conscience meilleure ».

¹⁰⁸ Safranski, R. : *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990, p. 253

¹⁰⁹ La nullité du temps est exprimée *en forme presque aphoristique* dans le passage suivant : « Die Zeit kann uns weder helfen noch schaden: denn sie ist ein unendliches Nichts. » (Schopenhauer, A. : *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 213, p. 120). Traduction (Chenet-Hildenbrand): « Le temps ne peut ni nous aider ni nous nuire: car il est un rien infini. » Il trouvera son expression extrême dans le passage suivant du *Monde* : « La première manière dont cette

en avant, peut recevoir une consistance ontologique, *l'illusion* deviendra l'illusion *de quelque chose*. De là la nécessité se montrera, dans sa totalité, comme positivité, non plus comme temporalité régie par le principe de raison, mais au contraire comme répétition gratuite, sans raison, et donc libre, mais libre en tant *qu'arbitraire*. Par contre, le moment de rédemption deviendra exactement la *négation* de cette nécessité et de cette gratuité. *Liberté du pouvoir, non pas dans un sens subjectif, mais objectif. Non pas exercice de l'arbitre, mais processus d'émancipation*. Liberté négative au sens kantien. *Le prix payé pour avoir donné un nom au « néant » de la temporalité, sera le recours à la même notion, la notion-limite de toute philosophie, pour pouvoir donner un nom à ce qui, déjà ici, est l' « autre de la totalité », et donc qui est par principe sans temps et sans lieu*. Schopenhauer ici n'en est pas encore à ce point, il ne sait pas encore *ce qu'est* cette *Zeitlichkeit*, comme pouvoir du temps. Mais il sait qu'il faut la fuir, qu'il faut en sortir, comme on sort d'un lieu étouffant pour pouvoir enfin respirer. La doctrine de la conscience *meilleure*, vrai et propre *sotériologie sans généalogie*, qui se développe entre 1812 et 1814, est une série de tentatives pour décrire positivement ce qui (comme le confirmera aussi la doctrine de la douleur) s'oppose en fait à toute positivité (donc à toute douleur¹¹⁰). C'est de cela que l'on va s'occuper dans le prochain paragraphe.

vanité de tous les objets du vouloir se fait connaître et saisir par l'intellect inhérent à l'individu, c'est le temps. Le temps est la forme grâce à laquelle cette vanité des choses apparaît comme leur instabilité, qui réduit à rien entre nos mains toutes nos jouissances et toutes nos joies, pendant que nous nous demandons avec surprise où elles s'en sont allées. Ce néant même est par suite le seul élément objectif du temps, c'est-à-dire ce qui lui répond dans l'essence intime des choses, et ainsi la substance dont il est l'expression » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 1335 [SW II, p. 656]).

¹¹⁰ La doctrine formulée dans le Quatrième Livre du *Monde* (§ 62) qui fait de l'injustice une *positivité* qui précède la *justice*, qui est en soi *négation*, ne fait qu'être en ligne avec ce qu'on a dit. Après la formulation de la doctrine de la volonté, la conscience meilleure perd pour ainsi dire la connotation de positivité pour devenir *négation de la positivité* et, dans son expression accomplie, *néant*.

3. La doctrine de la conscience meilleure dans les *Manuscrits de Jeunesse*

Dans ce paragraphe on cherchera à détacher un certain nombre de caractéristiques de la notion de *conscience meilleure*, développée par Schopenhauer dans les années 1812-1814, et qui en fait n'apparaît dans aucune œuvre publiée, caractéristiques qui nous aideront à comprendre le rôle que cette notion a dans la formation de système de Schopenhauer : opération que l'on a déjà commencée dans le paragraphe précédent, et que l'on continue ici en entrant plus dans le détail.

Les deux chercheurs schopenhaueriens de langue allemande les plus importants de ces 20 dernières années, à savoir Rüdiger Safranski et Rudolf Malter, consacrent tous deux un chapitre de leurs études à la notion de *besseres Bewusstsein*, et, utilisent tous deux l'expression *Philosophie de la conscience meilleure*, comme si cette notion était le concept central d'un système de jeunesse de Schopenhauer, formulé avant les œuvres majeures et jamais publié¹¹¹. En fait, il n'en est rien. La notion de *conscience meilleure* est une sorte de *basso continuo* des réflexions de Schopenhauer développées dans les années allant de 1812 à 1814 : elle apparaît pour la première fois dans un fragment de Berlin de 1812¹¹², et pour la dernière fois dans un fragment de Dresde de 1814¹¹³. De plus, elle apparaît dans différents passages des *Studienhefte*, écrits entre 1811 et 1818, en particulier dans les notes sur Kant, Schelling, Fichte et Jacobi¹¹⁴. Or, nonobstant cette présence continue dans cette série de manuscrits, il n'y a certainement pas une vraie et propre *philosophie de la conscience meilleure*, ni même une *définition* de la conscience meilleure qu'on puisse détacher de ces fragments mêmes. Safranski, d'une certaine façon, *confesse* cette situation dans un passage de son étude :

Schopenhauer rassemble désormais sous ce terme de « conscience meilleure » tout ce que, jusqu'à présent, il a appris à connaître comme actes ou comme images de transgression : l'image de « l'homme qui n'est pas ici-bas chez soi » de Matthias Claudius ; la fuite dans l'art et particulièrement dans la musique ; l'aventure de la montagne ; la transcendance vers l'intérieur qui fait que sensibilité et conservation de soi ne semblent plus que jeu ; l'oubli de soi de la contemplation profonde, ou inversement l'expérience du moi comme miroir qui réfléchit le monde phénoménal multiforme sans pourtant n'en être qu'une partie, l'« Idée » de Platon ; et – fût-ce avec quelque hésitation – le « devoir être » de Kant, ce mystère de la liberté, mystère qui déchire le monde de l'être nécessaire.¹¹⁵

Dans ce passage, Safranski par le concept de *transgression* ne fait que souligner le caractère essentiellement *émancipatoire* de la notion de conscience meilleure, et c'est en effet ce caractère qui constitue un *élément de continuité* dans les différentes caractérisations de la conscience meilleure. Pour le reste, les différentes images listées par Safranski sont le témoignage d'une effective difficulté à définir *ce qu'est* la conscience meilleure. En fait, c'est le même Schopenhauer qui confirme cette lecture, plus exactement dans le premier passage dans lequel apparaît le terme de *besseres Bewusstsein* :

Das sogenannte Moralgesetz hingegen ist nur eine einseitige vom Standpunkt des Instinkts aus genomme Ansicht des bessern Bewußtseyns, welches jenseits aller Erfahrung also aller Vernunft sowohl theoretischer als praktischer (Instinkt) liegt, und mit ihr nichts zu thun hat, als indem es, vermöge seiner geheimnißvollen Verbindung mit ihr in Einem Individuo, auf sie stößt, wo dann dem Individuo die Wahl entsteht ob es Vernunft oder bessres Bewußtseyn seyn will. Will es Vernunft seyn so wird es als theoretische Vernunft ein Philister, als Praktische ein Bösewicht. Will es bessres Bewußtseyn seyn so können wir positiv von ihm nichts weiter sagen, denn unser Sagen liegt im Gebiet der Vernunft; wir können also nur sagen was auf diesem vorgeht, wodurch wir von dem bessern Bewußtseyn nur negativ sprechen.¹¹⁶

¹¹¹ Dans le cas de Safranski on parle même de *philosophie secrète d'Arthur dans les cahiers Manuscrits*.

¹¹² Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 35, p. 22-24. Voir [Note 185](#).

¹¹³ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 286, p. 174-176.

¹¹⁴ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, II, p. 251-360.

¹¹⁵ Safranski, R. : *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990, p. 171.

¹¹⁶ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §35, p. 23. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « La soi-disant loi morale n'est par contre qu'une vue unilatérale (prise du point de vue de l'instinct) de la *conscience meilleure* qui se trouve au-delà de toute expérience, donc de toute raison, qu'elle soit théorique ou pratique (instinct), et n'a rien à voir avec elle, sauf la rencontre, grâce à sa liaison mystérieuse avec elle dans un (même) individu : à

Une première caractéristique de cette notion est donc précisément cette définition *négative*. La conscience meilleure est, par définition, *au-delà de la raison et pour cette même raison elle est non-catégorisable*.

On pourrait par contre, et c'est certainement une approche correcte pour arriver à une définition de la conscience meilleure, partir non pas du questionnement de ce qu'est la *conscience meilleure*, mais plutôt de l'opposition qu'elle présente en fait, par ce que Schopenhauer même définit comme une *Duplicität unsers Bewusstseins*¹¹⁷. C'est l'approche choisie par Malter dans le passage cité en [Note 91](#). Cette approche a *d'abord* le mérite de mettre en lumière un aspect décisif de la pensée de Schopenhauer. Schopenhauer part d'une *duplicité*, et cette approche sera maintenue jusqu'au titre de l'œuvre majeure. *Volonté et représentation, chose en soi et phénomène, conscience meilleure et conscience empirique. Il n'y a pas de rythme triadique dans le système schopenhauerien. De plus*, le mérite de cette approche est aussi celui de permettre de définir un élément central, qui revient presque chaque fois que Schopenhauer veut préciser cette duplicité de la conscience. Cet élément est celui de la temporalité. *Conscience meilleure et empirique sont en fait caractérisées comme une conscience temporelle et extratemporelle*. Dans presque tous les passages où l'on nomme la conscience meilleure, il y a récurrence du terme extratemporel. L'opposition est à notre avis très bien illustrée dans ce passage :

Man könnte sagen: alle unsere Sündhaftigkeit ist nichts als der Grundirrtum die Ewigkeit durch die Zeit ausmessen zu wollen, ist gleichsam nur ein fortwährender Versuch der Quadratur des Cirkels. Denn sie geht einzig darauf hinaus das zeitliche Daseyn zu verlängern, theils im Individuo (Gier, Habsucht, Feindseligkeit) theils in der Species (Geschlechtstrieb). Zeitliches Daseyn wollen und immerfort wollen ist Leben. Das Verkehrte davon liegt darin daß wir nicht merken daß dies Zeitliche Daseyn indem es gewonnen auch wieder zerronnen ist, daß es seiner Natur nach flüchtig, bestandlos ist, ein unhaltbarer Schatten, ein Faden ohne Dicke ohne Konsistenz, eine mathematische Linie, die auch durch unendliche Länge keine Dicke gewinnt. [...]. Wir wäñhen durch Succession das zu erhaschen was nur mit Einem Schläge ergriffen werden kann, durch das Uebertreten aus der Zeit in die Ewigkeit, aus dem empirischen ins bessere Bewußtseyn.) . Jener Grundirrtum erzeugt praktisch Sündhaftigkeit, theoretisch Mangel an Genialität, Polymathie statt Philosophie.¹¹⁸

L'extratemporalité est dès le principe le trait distinctif de la conscience meilleure, on l'avait déjà vu dans le paragraphe précédent. L'opposition entre temporalité et hors-temporalité est le centre de la notion de *conscience meilleure*. Dès le principe, Schopenhauer est presque *hanté* par cette opposition. Si l'on prend maintenant ces deux traits distinctifs, à savoir l'extratemporalité et la caractérisation négative, en tant que non-catégorisable, on est certainement tenté de faire de la conscience meilleure la *chose en soi* de la première philosophie de Schopenhauer. La chose en soi de Kant partage en fait ces deux traits : elle n'est pas soumise au temps, et en même temps n'est pas soumise aux catégories, elle est *l'extra-catégoriel par excellence*, exactement comme la conscience meilleure. Il n'en est rien. Exactement sur ce point, il faut faire une précision, qui est décisive non pas seulement pour la

ce moment là l'individu a à choisir entre la *raison* et la *conscience meilleure*. S'il veut être *raison*, il est, à titre de raison théorique, un philistin, à titre de raison pratique, un scélérat. S'il veut être *conscience meilleure* nous ne pouvons dire de lui positivement rien de plus, car nos dires se trouvent sur le terrain de la raison ; nous ne pouvons donc dire que ce qui se produit sur ce terrain, par quoi nous ne pouvons parler que négativement de la conscience meilleure ».

¹¹⁷ Voir Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 99, 234. Voir [Note 119](#).

¹¹⁸ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 143, p. 84-85. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « On pourrait dire que tout notre *penchant au mal* n'est rien que l'erreur fondamentale consistant à *vouloir mesurer l'éternité par le temps*, qu'elle n'est pour ainsi dire rien qu'une perpétuelle tentative pour résoudre la *quadrature du cercle*. Car elle ne vise qu'à prolonger l'existence temporelle, en partie dans l'individu (avidité, avarice, hostilité), en partie dans l'espèce (instinct sexuel). Vouloir l'existence temporelle et continuellement vouloir, c'est vivre. L'absurde dans tout cela, c'est de ne pas remarquer que cette existence temporelle s'évanouit sitôt gagnée, qu'elle est, de par sa nature, éphémère, sans consistance, une ombre insaisissable, un fils sans épaisseur ni consistance, une ligne mathématique à laquelle sa longueur infinie ne fait gagner aucune épaisseur.[...] Nous nous imaginons attraper dans une succession temporelle ce qui ne peut être saisi que d'un seul coup, en passant du temps à l'éternité, de la *conscience empirique* à la *conscience meilleure*. Sur le plan pratique, cette erreur foncière produit notre *penchant au mal*, sur le plan théorique le manque de génie, la polymathie au lieu de la philosophie».

compréhension de ce qui a été défini comme la *philosophie secrète de Schopenhauer* (voir [Note 111](#)), mais pour toute l'approche de sa pensée. Il est certainement vrai que Schopenhauer parle d'une duplicité, ici comme dans l'œuvre majeure, qui tranche la réalité en volonté et représentation, opposition qui comme on le verra, répète l'opposition entre phénomène et chose en soi. Mais dans ce cas la duplicité est une duplicité entre deux consciences : la conscience meilleure, même en étant non catégorielle, au-delà de la raison, négative, reste tout de même une *conscience*. L'opposition entre la temporalité de la conscience empirique et la hors temporalité de la conscience meilleure est avant tout l'opposition entre deux *Erlebnisse*. On le voit parfaitement dans ce passage :

Eine Erfahrung an der sich die Duplicität unsers Bewußtseins deutlich macht ist unsre in verschiedenen Zeiten verschiedne Gesinnung gegen den Tod. Es giebt Augenblicke wo, wenn wir den Tod lebhaft denken, er in so fürchterlicher Gestalt erscheint, daß wir nicht begreifen wie man mit solcher Aussicht eine ruhige Minute haben könne und nicht Jeder sein Leben mit Klagen über die Nothwendigkeit des Todes zubringe. — In andern Zeiten denken wir mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod. — In beiden haben wir Recht. [...] In der ersten Stimmung sind wir ganz vom zeitlichen Bewußtsein erfüllt, sind nichts als Erscheinung in der Zeit; als solcher ist uns der Tod Vernichtung, und als das größte Uebel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessre Bewußtsein lebendig und es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnißvollen Bandes, durch welches es mit dem empirischen Bewußtsein, in die Identität Eines Ichs verknüpft ist. [...] Das Zeitliche in uns gehört der Zeit muß in ihr leiden und vergehn: für selbiges ist keine Rettung. Nur das Ewige kann durch Selbstbejahung d.i. Tugend [...] sich retten.¹¹⁹

Cette opposition du temporel et de l'extratemporel comme de deux états de conscience nous empêche de pouvoir identifier la conscience meilleure avec un *en soi de jeunesse* de Schopenhauer. Parce que l'en-soi est exactement ce qui *ne tombe pas dans la conscience*, dans le cas de Kant (au moins du Kant de la *KrV*) il tombe au-delà de la conscience, *derrière les objets*, pourrait-on dire ; et aussi dans le cas du Schopenhauer mature, du philosophe de la doctrine de la volonté, elle est ce qui se trouve, pour ainsi dire, *derrière la conscience*. *La volonté ne représente pas du tout un vécu différent du monde comme représentation : tout au contraire, elle est le même critère explicatif de ce monde comme représentation, qui est caractérisé par le mauvais infini, par la relation entre les choses. La volonté ne s'oppose pas à la conscience empirique, tout au contraire, elle la fonde et l'explique.* Elle est la généalogie du transcendantal. La dualité entre conscience empirique et conscience meilleure est donc de matrice totalement différente de celle du titre de *l'opus magnum*. Et, pour lever d'emblée tous les doutes que l'on pourrait avoir, on précise déjà en quoi elle est différente : *si l'opposition entre volonté et représentation dessine la division entre premier et deuxième livre du « Monde » et (bien que de façon plus oblique) entre troisième et quatrième, l'opposition entre conscience empirique et meilleure dessine la division entre ce qui Schopenhauer, dans les titres mêmes des livres, appelle le premier et le second point de vue du Monde, à savoir entre la première partie du Monde (les premiers deux livres) et la seconde partie.* Sur ce point Hübscher est parfait :

Der Gegensatz zwischen dem empirischen und besseren Bewußtsein ist nun ins Metaphysische gehoben : der Wille im Zustand der Bejahung und der Verneinung. Der Gegensatz bekundet sich schon in der Gliederung des Hauptwerks: Die beiden ersten, der Erkenntnistheorie und der Naturphilosophie gewidmeten Bücher behandeln den Bereich des empirischen, die beiden letzten, der Ästhetik und der Ethik geltenden den Bereich des besseren Bewußtseins. Diese Enteilung macht das Fortleben der alten

¹¹⁹ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §99, p. 68-69. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « Une expérience qui montre clairement la *dualité de notre conscience*, c'est notre attitude variable suivant les différents moments envers la mort. Il y a des moments lorsque nous pensons fortement à la mort, où elle nous apparaît sous une forme si terrible que nous ne comprenons pas comment on peut avoir une minute tranquille avec cette perspective et ne pas passer sa vie à se lamenter de la nécessité de la mort. – A d'autres moments, nous pensons à la mort avec une joie tranquille, et même avec désir. – Nous avons raison dans les deux moments [...] Quand nous sommes dans la première humeur, nous sommes remplis par la conscience temporelle, nous ne sommes que phénomènes dans le temps ; comme telle, la mort est notre anéantissement et c'est à bon droit qu'on la redoute comme le mal suprême. Quand nous sommes dans la seconde humeur, c'est la conscience meilleure qui s'anime et se réjouit avec raison à l'idée que soient rompus les liens mystérieux qui la lient à la conscience empirique dans l'identité d'un moi [...] Le temporel en nous appartient au temps, doit y souffrir et disparaître. Il n'y a pas de salut pour le temporel. Seul l'éternel peut trouver le salut en s'affirmant, c'est à dire par la vertu ».

Unterscheidung deutlich. Sein und Sehen, Wollen und Vorstellen ist etwas im tiefsten Grunde qualvoll Verschiedenes, der Urbruch im Gefüge des Seins, der für Schopenhauer ebenso der Ursprung des philosophischen Erstauens ist wie der Ursprung alles Leidens in der Welt. Die Lösung des Welträtsels aber – muß sie nicht zugleich Erlösung von der Weltqual sein?¹²⁰

En fait, il n'est pas absolument vrai que la partition entre première et deuxième partie du *Monde* réitère l'opposition entre conscience empirique et meilleure. Plus précisément, cette opposition se retrouve dans la partition entre *premier livre* (premier point de vue du *monde comme représentation*) et *deuxième partie* du monde (deuxième point de vue du *monde comme représentation et comme volonté*). *Le grand absent dans cette partition, c'est le second livre* (premier point de vue du *monde comme volonté*) qui, loin de décrire la structure de la *conscience non-empirique*, se montrera en réalité comme l'exposition de la *non-conscience empirique*, donc finalement de l'*inconscient empirique*. Si cette partition définit la césure tout comme la définit Malter, entre pathologique et sotériologique, entre non libre et libre, en fait entre maladie et santé, elle manque le moment *diagnostique*, à savoir précisément le moment *généalogique*, qui, en fait, est le moment qui met en mouvement cette dualité même, et qui permet au pathologique de se connaître *comme pathologique*.

Pour cette même raison, et ce point est d'une importance décisive pour tout le chapitre, *la hors temporalité de la conscience meilleure n'a rien à voir avec celle de la volonté*. Si, pour utiliser le vocabulaire de Schopenhauer, l'éternité de la volonté se pose face à la temporalité de la représentation *comme le primaire envers le secondaire, comme la substance envers l'accident*, elle est par là presque le *fondement de la temporalité* et, par conséquent, se pose en dehors du temporel en tant qu'elle *le contient et le produit*. Par contre l'éternité de la conscience meilleure est vraiment *l'autre de la temporalité*, pas seulement *en dehors* d'elle, mais aussi *exclusive* et *incompatible* avec elle. En fait aussi chez Schopenhauer, on le verra, il y a deux éternités, l'une pleine, l'autre vide : l'une qui se montre comme une anticipation de l'éternel retour de Nietzsche, l'autre qui est exactement la sortie de cet éternel retour. Un des problèmes que pose la lecture de Schopenhauer est celui de ne pas avoir été capable d'utiliser deux notions différentes d'éternité qui sont opposées l'une à l'autre (l'autre problème étant, comme on le verra dans le [Paragraphe C 2](#), celui de ne pas avoir fait la distinction entre deux notions de temporalité, l'une représentée et l'autre vécue). L'éternel de la volonté, on le verra dans le prochain chapitre, est un éternel qui a en soi *le pouvoir de la temporalité*. En fait, c'est la force même du temps, et d'une certaine façon, c'est la perpétuité même, même s'il s'agit, pour ainsi dire d'une *perpétuité en puissance*. D'une toute autre façon travaille la conscience meilleure, qui par contre est littéralement dérobée du temps, c'est une éternité *pauvre*. Elle se pose face à la temporalité de la conscience empirique non pas comme un soutien ou un fondement, (ou comme le dit Schopenhauer, comme *sa racine*), donc presque *au-dessous* d'elle, mais plutôt comme une éternité qui se pose *au-dessus* de la temporalité, en tant qu'elle c'est s'est *libérée du fardeau du temps* ; *sa pauvreté c'est aussi sa légèreté*¹²¹. Si l'image plotinienne de la temporalité comme *image mobile de l'éternité* pourrait en fait fonctionner pour expliquer la relation entre volonté et représentation (celle-ci serait en ce cas *l'image mobile de la volonté*), il ne fonctionne pas tout à fait dans l'opposition entre conscience meilleure et empirique. En fait, la conscience empirique ne peut pas être mise dans une relation, quelle qu'en soit la sorte, avec la conscience meilleure. Conscience empirique et conscience meilleure ne sont ni en relation de fondement et fondé, ni de substance et accident ou cause et effet, en fait *elles ne sont pas du tout en relation*, elles sont *deux incommensurables* parce que *toute relation*

¹²⁰ Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, 1973, p. 140. Traduction: « L'opposition entre la conscience empirique et la conscience meilleure est maintenant élevée au niveau métaphysique ; la volonté dans l'état de l'affirmation et la négation. L'opposition se manifeste déjà dans la structure de l'œuvre principale: les deux premiers livres, consacrés à la théorie de la connaissance et à la philosophie de la nature, traitent le domaine de l'empirique, les deux derniers, consacrés à l'esthétique et l'éthique, en ce domaine, traitent de la conscience meilleure. Cette partition montre la survivance de la vieille distinction : l'être et le voir, vouloir et représentation sont quelque chose de profondément et douloureusement différent, sont la fracture dans la structure de l'être, qui, pour Schopenhauer, est à la fois l'origine de l'étonnement philosophique et de la douleur du monde. La solution de l'énigme du monde, ne doit-elle pas en même temps être de la rédemption de la douleur du monde? »

¹²¹ Voir sur ce point la [Note 71](#).

tombe et reste en fait à l'intérieur du domaine de la temporalité. Le passage suivant, qui anticipe déjà le thème du premier livre du *Monde*, et d'une importance capitale, aussi parce que, dans son contenu principal, *l'impossibilité de déduire la finitude*, sera fondamentalement illustré (de façon totalement indépendante) par Schelling dans *Weltalter* :

Nach deutlicher Aufzeigung und Unterscheidung des bessern Bewußtseins und des empirischen, entsteht die Frage nach der Relation zwischen beiden: nämlich wie es zum empirischen Bewußtseyn je habe kommen können? — Die Frage ist transcendent und diese Relation ist ein transcendentaler Schein. Denn hier wird vorausgesetzt 1° das empirische Bewußtsein sei dem bessern ein Mal gefolgt, — also wird Succession und folglich Zeit vorausgesetzt, welche aber nur eine Bestimmung des empirischen Bewußtseins und durch dasselbe bedingt ist, folglich es schon voraussetzt: 2° wird nach der Relation selbst gefragt, ob etwa das empirische Bewußtsein im bessern eine Ursache habe oder so etwas. Aber alle mögliche Relation ist nur Bestimmung des empirischen Bewußtseins, hat ihr Wesen nur im Denken, welches Denken Bestimmung des empirischen als Verstand und Vernunft erscheinenden Bewußtseins ist. Die Frage nach obiger Relation hat also gar keinen Sinn: denn sie hebt das empirische Bewußtsein auf und fragt nach Relation die doch nur mit jenem Bewußtsein gesetzt wird. Dennoch ist dieser transcendentale Schein unvermeidlich und nicht zu heben: wir können gar nicht umhin besagte Relation zu denken: der Sündenfall drückt sie mythisch aus. Man kann sagen, wenn man durchaus von dieser Relation reden will, sie sei eine schlechthin und in alle Ewigkeit unerkennbare. Denn das bessere Bewußtsein denkt und erkennt nicht, da es jenseit des Subjekts und Objekts liegt: das empirische Bewußtsein aber kann keine Relation erkennen deren eines Glied es selbst ist, die also über seine Sphäre hinausliegt und diese selbst einschließt. Wenn man aber so spricht, so setzt man etwas in sich widersprechendes und undenkbares als gedacht voraus, nämlich besagte Relation, die ein bloßer transcendentaler Schein ist.¹²²

Ce passage contient déjà toute l'opposition schopenhauerienne à ses contemporains, Fichte et Schelling (au Schelling proprement *idéaliste*) avant tout, qui, si d'un côté ont eu le mérite d'identifier une *conscience autre* que la conscience empirique (par exemple dans la notion d'identité schellingienne), ils ont eu le tort d'en *déduire* tout le reste du système. L'affirmation d'une incommensurabilité entre les deux éléments fait immédiatement de Schopenhauer un opposant à toute philosophie qui, d'une façon ou de l'autre, veut reprendre l'ambition systématique et la méthode déductive de la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Mais c'est aussi Schelling qui est mis en accusation, en particulier dans un passage de *Philosophie et Religion*, qui pour le propos de ce travail est central :

Diese ganze Schellingsche Lehre ist also aus demselben Grunde zu verwerfen aus dem Wolfs Dogmatik es ist: nämlich wegen transcendenten Gebrauchs der Kategorien und der Gesetze der reinen Sinnlichkeit. Denn er sagt wohl (p 68) »das Ewige der Seele hat kein Verhältniß zur Zeit« —: aber sehr inkonsequent läßt er es dennoch werden was es nicht war, spricht von Strafe, die Folge ihrer That ist (69), von einem künftigen Zustand derselben u.s.w., stellt uns mit einem Wort die ganze Welt dar als eine Begebenheit nach endlichen Gesetzen die (p 73) aus einer Wirkung Gottes fließt und eine Endabsicht hat. Was ist dies besser als alle bisherigen dogmatischen Systeme und Theorien, deren ganzes Streben sich in dem Ausdruck

¹²² Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 96, p. 67. Traduction (Chenet-Hildenbrand): «Une fois clairement présentées et distinguées la *conscience meilleure* et la *conscience empirique*, se pose la question de leur *relation* : comment la conscience empirique a-t-elle bien pu se produire ? La question est transcendante et cette relation est une illusion transcendantale. Car 1° on présuppose ici que la conscience empirique a succédé à la conscience meilleure, on présuppose donc la succession et donc le temps qui n'est pourtant qu'une détermination de la conscience empirique et qui est conditionnée par lui, qui le présuppose donc. 2° On s'interroge sur la relation elle-même pour savoir si la conscience empirique a éventuellement une cause ou quelque chose de ce genre dans la conscience meilleure. Or toute relation possible n'est qu'une détermination de la conscience empirique, elle n'a d'être que dans la pensée, laquelle est la détermination de la conscience empirique en tant qu'elle apparaît comme entendement et raison. La question de cette relation est donc dénuée de sens : elle abolit en effet la conscience empirique et s'interroge sur une relation qui n'est posée que par cette conscience empirique. Cette illusion transcendantale est cependant inévitable et impossible à supprimer : nous pouvons ne pas penser cette relation : la chute l'exprime mythiquement. On peut dire, si l'on veut absolument parler de cette relation, qu'elle est inconnaissable, absolument et pour toujours. En effet, la conscience meilleure ne pense et ne connaît pas parce qu'elle se trouve par-delà le sujet et l'objet : or la conscience empirique ne peut connaître une relation dans laquelle elle entre, qui se trouve au-dessus de sa sphère et dans laquelle elle soit elle-même incluse. Or si l'on parle ainsi, on suppose comme pensé quelque chose qui se contredit en elle-même et qui est impensable, c'est-à-dire cette relation qui est une pure illusion transcendantale.» Ce point à notre avis correspond exactement à la question posée par Schelling dans la troisième version de *Weltalter*, qui produit, le passage décisif vers la *Philosophie positive*. Voir [Chapitre IV, Paragraphe C 3.2](#), en particulier la [Note 160](#). Bien que par des parcours et avec des solutions différentes, les deux philosophes formulent ici la question centrale qui les détache de tout un courant du post-kantisme : *l'impossibilité de déduire la finitude*.

zusammenfassen läßt, daß sie die durch unser empirisches Bewußtseyn bedingten Gesezze zu unbedingten und absoluten Gesezzen alles Seyns machen wollen. Statt dessen soll der wahrhafte d.h. der kritische Philosoph, theoretisch thun, was der tugendhafte Mensch praktisch thut. Dieser nämlich macht das ihm durch seine sinnliche Natur anklebende Begehren nicht zum absoluten, sondern folgt dem bessern Willen in ihm, ohne ihn mit jenem Begehren, als z.B. mit einer Belohnung, in Verbindung zu sezzen und so nur relativ nicht absolut das Gute zu wollen. Eben so löst der ächte kritische Philosoph sein beßres Erkennen ab von den Bedingungen des empirischen, trägt diese nicht hinüber in jenes [...] braucht diese nicht als eine Brücke, beyde Welten zu vereinigen (wie der sinnliche Gläubige die Belohnung als eine Brücke zur Tugend) sondern läßt kalt und unerschüttert die Bedingungen seiner empirischen Erkenntniß hinter sich, zufrieden, die beßre Erkenntniß rein von jener gesondert zu haben, die Duplicität seines Seyns erkannt zu haben, und erscheint sie ihm als 2 Parallellinien, so krümmt er sie nicht um sie zu einer zu vereinigen.¹²³

On voit comment la relation de Schopenhauer envers l'idéalisme ne peut pas se réduire à la simple insulte. Dans ses manuscrits, on trouve une relation qui est bien plus complexe et méditée. Schopenhauer en fait apprécie chez Schelling (mais aussi chez Fichte) la capacité d'avoir identifié *l'autre de la conscience empirique, l'autre de la temporalité*. Leur péché, pour ainsi dire, est celui de n'avoir pas vu que tout ce qui est propre au domaine du catégoriel reste à l'intérieur de celui-ci, et donc de la temporalité, et que donc le catégoriel, tout comme le temporel, ne peut pas se déduire de l'extra catégoriel ou de l'extratemporel, parce que *la déduction est une opération catégorielle, qui ne peut pas sortir du domaine de l'empirique*. Enfin tous ces auteurs, comme le dit très bien Chenet, ont le tort du syncrétisme, ils cherchent à expliquer par le catégoriel ce qui n'est pas catégoriel.

Le tort de ces auteurs n'est donc pas exactement ce que l'on pourrait croire : avant de les tenir à l'époque de la maturité pour des charlatans, le jeune Schopenhauer leur aura reconnu d'avoir eu l'intuition de l'Absolu et se sera reconnu donc partiellement, en cela, en eux, un temps. Leur tort majeur et rédhibitoire c'est d'avoir pratiqué le *syncrétisme*, d'avoir voulu marier l'eau et le feu, d'avoir ou d'avoir tenté d'exposer la connaissance de l'Absolu sous la forme de celle du fini. Ils n'ont pas vu que l'entendement était entièrement du côté de la connaissance sensible, que c'est l'entendement lui-même qui constitue le monde sensible. Le tort de ces auteurs est d'entreprendre quelque chose d'entièrement absurde : déduire la nature à l'aide de principes qui valent dans la nature. Ils veulent absurdement faire naître devant nous la nature à l'aide de lois qui la présupposent.¹²⁴

¹²³ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, II, p. 329. Traduction (Chenet-Hildenbrand) : «Toute la doctrine de Schelling est à rejeter pour la même raison que la *Dogmatique* de Wolff; à cause de l'usage transcendant des catégories et des lois de la sensibilité pure. Car il dit bien (p. 68) que « l'élément éternel dans l'âme n'a pas de rapport au temps », mais avec beaucoup d'inconséquence, il le fait pourtant devenir ce qu'il n'était pas, il parle de *puniton*, de *conséquence de son action*, d'un état à venir etc. ; bref, il nous représente le monde entier comme un événement suivant des lois finies qui découlent d'une action de Dieu et qui a un *but final*. Où est le progrès par rapport à tous les systèmes dogmatiques antérieurs et les théories dont tout l'effort se résume à vouloir faire des lois conditionnées par notre conscience empirique des lois inconditionnées et absolues de tout être ? Au lieu de quoi, le philosophe authentique, c'est-à-dire le philosophe critique, doit faire sur le plan théorique ce que l'homme vertueux fait sur le plan pratique. Celui-ci, en effet, ne fait pas du désir inhérent à sa nature sensible un absolu, mais il suit en lui son vouloir meilleur [besseren Willen], sans le relier à ce désir, par exemple avec une récompense et ne vouloir ainsi le bien que relativement, pas absolument. De la même manière, le vrai philosophe critique détache sa connaissance meilleure [besseres Erkennen] des conditions de la connaissance empirique, il ne les y transporte pas [...] il n'a pas besoin d'elles comme d'un pont pour unir ces deux mondes (comme le croyant sensible fait de la récompense un pont conduisant à la vertu), mais il laisse derrière lui, froidement, et sans en être ébranlé, les conditions de sa connaissance empirique, satisfait d'avoir séparé à l'état pur la connaissance meilleure [bessere Erkenntnis] de la connaissance empirique, d'avoir connu la dualité de son être [Duplizität seines Seins] ; elle lui apparaît comme deux lignes parallèles, il ne se soucie pas de les réunir en une seule».

¹²⁴Chenet, p. 112. Ce passage est une sorte de commentaire de Chenet à une Note de Schopenhauer sur Jacobi, dont la partie finale est la suivante : « Können wir denn nicht über die Natur hinaus? – O ja aber dann müssen wir den Verstand zurücklassen, denn er ist nur für die Natur, wie die Natur nur für ihn: es giebt ein beßres Bewußtseyn: dem Verstande läßt sich dies blos zeigen durch seine Wirkungen, doch kann der Verstand nie mehr als die Außenseite sehn, z.B. daß einer tugendhaft handelt, ist nur die Schaale: das Warum ist der Kern, und dahin gelangt der Verstand nicht: obgleich es eigentlich in jenem Gebiet kein Warum und kein Darum giebt. » (Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, II, p. 370-371) Traduction (Chenet-Hildenbrand) « Ne pouvons-nous pas dépasser la nature ? Assurément, mais il faut pour cela abandonner l'entendement, car il n'est que pour la nature comme la nature existe que pour lui ; il existe une *conscience meilleure* ; elle ne se montre à l'entendement que par ses effets, cependant l'entendement ne peut en voir que le côté extérieur, par exemple ; que quelqu'un agit vertueusement, ce n'est que l'enveloppe externe : le pourquoi est le noyau auquel l'entendement ne parvient pas, quoi-qu'il n'y ait à proprement dire en ce domaine ni pourquoi ni raison ». Ce passage montre encore une fois comment Schopenhauer avait compris dans son essence *la question du post-kantisme*, celle du passage de l'infini au fini et vice-versa, et comment il avait pris position dans ce débat. Donc les accusations de superficialité

Tout le pathos des premiers manuscrits est donc un pathos critique et non déductif, le pathos de la division, de la critique comme établissement des limites et définition de territoires. Il ne faut pas chercher à déduire la conscience empirique de la conscience meilleure, ni (ce qui revient essentiellement au même) à déduire la temporalité de l'éternel¹²⁵. Tout au contraire. Les deux territoires, comme le dit Schopenhauer, sont divisés par une ligne mathématique, qui est l'image pour définir l'incommensurabilité des deux domaines :

Das bessere Bewußtseyn ist vom empirischen durch eine Gränze ohne Breite, eine mathematische Linie, getrennt: das wollen wir meistens nicht einsehn und glauben vielmehr es sei eine physische, auf der sich wandeln ließe, mitten zwischen beiden Gebieten, und von der man nach beiden sehn könnte: d.h. wir wollen den Himmel verdienen, und dabei die Blumen der Erde pflücken. Das geht aber nicht: wie wir das eine Gebiet betreten, haben wir auch gleich das andre verlassen und verleugnet: zu vermitteln und zu verbinden ist nichts, nur zu wählen, für jeden Augenblick.¹²⁶

Mais ce n'est pas tout. Ce pathos de la division dérive de la *spécificité de la condition humaine*, dans laquelle *de facto*, temporalité et éternité se trouvent mélangées. Encore une fois c'est le renversement de l'hégélianisme qui se produit ici. Comme on a vu dans le premier paragraphe, le problème n'est pas celui d'unir ce qui est divisé, mais au contraire de séparer ce qui est déjà uni. En fait, l'être humain a déjà en soi l'unité de temporalité et d'éternité, et par conséquent, de conscience empirique et meilleure. L'homme est, dans ce sens, *un être bâtard*. Les deux pôles dans lesquels cette dualité s'articule sont, somatiquement, les organes génitaux et le cerveau :

Daß wir als Wollende zugleich Erkennende sind ist die wahre Verheißung der Erlösung. Daß aber diese Verheißung da ist und daß sie nöthig ist, daß wir als Wollende doch zugleich Erkennende und als Erkennende doch zugleich Wollende sind, ist eben das große Mysterium der Identität des Subjekts des Wollens mit dem des Erkennens: diese Identität ist eben die Vereinigung von Himmel und Hölle in uns, welche Vereinigung man, durch transscendenten Gebrauch der Zeit und des Satzes vom Grunde überhaupt, bald durch Abfall, Emanation, bald (wie Schelling »über das Wesen der Freiheit«) durch absolutes, ewiges Werden, fälschlich zu erklären gesucht hat. Jene wundervolle Vereinigung drückt sich in unserm Leibe aus durch seine beiden Pole, den Kopf und die Genitalien. Die Genitalien sind der Brennpunkt des Wollens, das Leben erhaltende, der Zeit immerdar Leben zusichernde Princip, der Kopf dagegen ist das Organ des Erkennens, das den Weg der Erlösung den Ausgang zur Freiheit repräsentirt.¹²⁷

qu'on lui a fait à l'égard de ses jugements sur les philosophes contemporains (voir pour exemple l'article de Kiss dans le [Chapitre I, Paragraphe C1](#)) sont, elles vraiment, *superficielles*. Ce point est aussi souligné par Schmidt, plus spécifiquement face à la relation entre Schopenhauer et Hegel, dans son étude consacrée à ce même sujet : « Angesichts seiner bestenfalls oberflächlichen Lektüre einiger Werke Hegels ist es erstaunlich, wie präzise Schopenhauers Glossen nicht nur das Selbstverständnis des großen Idealisten erfassen, sondern auch die wirklichen Schwächen des Systems » (Schmidt, Wille, p. 61). Traduction: «Compte tenu de sa lecture tout au plus superficielle de quelques œuvres de Hegel, il est étonnant de voir comment les Notes de Schopenhauer définissent avec précision pas seulement l'auto-compréhension du grand Idéaliste, mais aussi les véritables faiblesses du système».

¹²⁵ Et c'est exactement ce point qui est une sorte de démonstration de la différence entre l'éternité de la volonté et celle de la conscience meilleure. En fait, *on peut déduire le temps à partir de la volonté* : le temps est l'expression de la volonté même, tandis que le passage de la conscience empirique à la conscience meilleure est un *passage qui est une conversion*, une rupture, et donc qui n'est ni déduction ni expression.

¹²⁶ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 204, p. 111. Traduction(Chenet-Hildenbrand): « La *conscience meilleure* est séparée de la *conscience empirique* par une frontière étroite, une *ligne mathématique*. La plupart du temps, nous ne voulons pas l'admettre et croyons au contraire qu'il s'agit d'une frontière physique sur laquelle on pourrait cheminer, entre les deux territoires et où l'on pourrait regarder de chaque côté. C'est-à-dire que nous voulons mériter le ciel et en même temps cueillir les fleurs de la terre. Mais c'est impossible : fouler un territoire, c'est quitter l'autre et le nier ; impossible de concilier et de réunir, mais, à chaque instant, il faut choisir».

¹²⁷ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 274, p. 167-168. Traduction (Chenet-Hildenbrand): «Nous qui voulons sommes aussi ceux qui connaissons, c'est la vraie promesse du salut. Mais que cette promesse existe et qu'elle soit nécessaire, que nous soyons des êtres connaissant qu'importe nous sommes des êtres voulants, que nous soyons des êtres voulants qu'importe nous soyons des êtres connaissant, voilà précisément le *grand mystère de l'identité du sujet du vouloir avec celui du connaître* : cette identité est précisément l'union du ciel et de l'enfer en nous, union qu'on a faussement cherché à expliquer en faisant un usage transcendantal du principe de raison en général, tantôt par une chute, une émanation, tantôt (comme Schelling dans *De l'essence de la liberté*) par un devenir absolu, éternel. Cette union merveilleuse s'exprime dans notre corps par ses deux pôles, la tête et les parties génitales. Les parties génitales sont le

Cette unité crée cette impureté, ce syncrétisme qui est déjà là, et elle, en fait, n'est pas du tout la rédemption, mais la *promesse de la rédemption*. Ici c'est tout le renversement de l'hégélianisme qui se montre. L'union du sensible et du rationnel, c'est la promesse de la rédemption, parce qu'elle nous montre la possibilité de nous libérer de l'irrationnel. La synthèse n'est pas le but du processus du salut, mais le point de départ qui doit être dépassé. Le passage suivant (qui précède celui cité précédemment) est peut-être le moment dans lequel la doctrine de la conscience meilleure commence à interagir avec la doctrine de la volonté : le salut consiste exactement dans un détachement du vouloir par l'action de la connaissance. La *présence* dans l'individu de la connaissance, bien que dans une forme *bâtarde*, en tant que jointe au vouloir, cette présence est la *promesse* de la rédemption, dont l'*accomplissement* se montre maintenant comme une *négation* du vouloir :

Der Zweck des Lebens (ich brauche hier einen nur gleichnißweise wahren Ausdruck) ist die Erkenntniß des Willens. Das Leben ist der Spiegel des Willens, dessen in innerer Entzweiung bestehendes Wesen darin Objekt wird, durch welche Erkenntniß der Wille sich wenden kann und Erlösung möglich ist. Wären wir bloß wollend und nicht erkennend, so wären wir ewiger Verdammniß Preiß gegeben. Das Leben ist daher nur in sofern eine Wohlthat als wir erkennend sind: denn sofern wir wollend sind ist es eine Quaal: das Erkennen ist die Verheißung der Erlösung, ist das wahre Evangelium: das Wollen dagegen ist die Hölle selbst. Daher nun unsre Seeligkeit sofern wir uns als reines Subjekt des Erkennens finden: denn obwohl dies noch nicht die Seeligkeit, noch nicht das bessere Bewußtseyn selbst ist; so ist es doch die Bedingung, der Weg dazu, die Verheißung desselben: der Zustand des reinen Erkennens (der beim Anblick der Natur und der Kunstwerke eintritt) ist daher das wahre Evangelium, welches uns sagt: »Du Wollender, (d.i. Unseeliger) bist aber auch Erkennender, und dies wird dich vom Wollen erlösen.«¹²⁸

La dimension sotériologique de toute la philosophie de Schopenhauer se dessine déjà ici, dans ses *Manuscrits de Jeunesse*. Si la généalogie est l'*exercice de connaissance* de la philosophie de Schopenhauer, cet exercice même a sa raison d'être dans le geste émancipatoire, comme nécessité de purifier la conscience meilleure, qui est emprisonnée dans la conscience empirique. La conscience meilleure s'obtient par un processus de négation, qui est aussi un processus de purification. En ce sens, pour reprendre une notion déjà utilisée dans le deuxième chapitre, la conscience meilleure devient un *résidu*, quelque chose qui reste quand on a enlevé quelque chose d'autre.

Auch auf diese paßt meine Erklärung vollkommen, wenn man bedenkt, dass wir, wenn uns das Zeitliche Bewußtseyn ganz inne hat, und wir dadurch den Begierden hingegeben sind und so zum Laster (d.i. Negation des bessern Bewußtseyns) hinneigen, unser ganzes Wesen *subjektiv* ist, d.h. wir an den Dingen nichts sehn als ihre Beziehung auf unser Individuum und dessen Bedürfnisse. Sobald wir aber dagegen die Dinge der Welt objektiv betrachten, d.h. kontempliren, ist für den Augenblick die Subjektivität und somit die Quelle alles Elends geschwunden, wir sind frei und das Bewußtsein der Sinnenwelt steht vor uns als ein fremdes uns nicht mehr Bedrängendes, auch nicht mehr in der für unser Individuum nützlichen Betrachtung des Nexus von Raum, Zeit und Kausalität, sondern wir sehn die Platonische Idee des Objekts. [...] Diese Befreiung vom Zeitlichen Bewußtseyn läßt das bessere ewige Bewußtseyn übrig: das also hier nicht wie bei den zum Erhabnen neigenden Gattungen des Schönen und beim Erhabnen selbst, gewaltsam durch das Zeitliche durchbricht; sondern, nach Wegnahme des Zeitlichen, übrig bleibt.¹²⁹

vrai foyer du vouloir, le principe qui conserve la vie, qui garantit constamment la vie au temps ; la tête, au contraire, est l'organe de la connaissance qui représente la voie de la délivrance, l'issue vers la liberté».

¹²⁸ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 274, p. 167. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « Le but de la vie (je n'emploie ici qu'une expression vraie dans un sens métaphorique), c'est la connaissance du vouloir. La vie est le miroir du vouloir dont l'essence désunie intérieurement y devient objet. Par sa connaissance, la volonté peut se convertir et le salut est possible. Si nous n'étions occupés qu'à vouloir et non à connaître, nous serions voués à une damnation éternelle. La vie n'est un bienfait que pour autant que nous sommes occupés à *connaître* ; car en tant que nous sommes occupés à *vouloir*, elle est un tourment. La *connaissance* est la promesse du salut, elle est le véritable Evangile : le vouloir est par contre l'enfer même. Nous ne trouvons donc notre béatitude que pour autant que nous sommes de purs sujets de connaissance ; car, bien que cela ne soit pas encore la béatitude, que cela ne soit pas encore la conscience meilleure elle-même, c'en est la condition, c'est le chemin qu'y mène, c'en est la promesse : l'état de la connaissance pure (qui survient à la vue de la nature et de l'œuvre d'art) est le vrai Evangile qui nous dit : « Toi qui veux (c'est-à-dire toi qui est malheureux), tu es aussi celui qui connaît et cela te délivrera de ton vouloir ».

¹²⁹ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 86, p. 47. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « Mon explication s'accorde aussi parfaitement avec eux si l'on se souvient que, lorsque la conscience

Maintenant on comprend comment le moment généalogique commence peu à peu à gagner sa place. Si conscience meilleure et empirique (qui, dans ce passage, est explicitement définie comme *conscience temporelle*) sont *côte à côte*, divisées par une ligne mathématique, dans une relation de *parallélisme*, dans ce dernier passage commence à se dessiner une deuxième relation, dans laquelle la conscience meilleure vient *après* la conscience empirique, une fois qu'on l'a purifiée. *S'il n'est pas possible de déduire la conscience empirique de la conscience meilleure, on commence à entrevoir la possibilité de produire la conscience meilleure à partir de la conscience empirique. Mais c'est une production qui n'advient pas positivement, mais par négation. Il faut enlever, pas ajouter.* Le geste généalogique se montre maintenant comme le passage nécessaire à la sotériologie. Il faut tout simplement libérer la conscience empirique du mal, et ce mal c'est l'empirique même, le temporel, ce qui fait d'elle une conscience *empirique* ; par cette émancipation seulement, on peut réaliser le salut de la conscience. Si la conscience meilleure commence à se profiler comme *résidu sotériologique* de la conscience, l'éternité se montre comme résidu du temporel. Et par conséquent, toute le geste généalogique commence à se délinéer comme un *effort de précipitation*. Il faut exactement chercher *ce qu'est l'empirique de la conscience empirique*, ou encore, *ce qu'est la temporalité du temps*. Il faut *isoler le pathologique, pour pouvoir l'enlever*. L'image nietzschéenne du *Gai Savoir* comme *guérison* a un précédent évident dans cette constellation conceptuelle qui commence à se profiler avant la publication du *Monde*, et qui en constitue la même direction. C'est dans ce questionnement, vrai et propre *exercice diagnostique*, que commence à se former la notion de volonté, qui entre donc dans le système non comme *deux ex machina*, comme on pourrait le penser, mais plutôt comme une clarification progressive de quelque chose qui était présent dès le début. La volonté commence à se montrer comme *ce qui ne va pas bien dans le temps*, comme la *Zeitlichkeit der Zeit* comme le *malheur de l'expérience malheureuse* à partir de laquelle on commence à philosopher. La volonté, tout comme le monde, qui est monde du vouloir, se montre comme *l'erreur fondamentale (der Grundirrtum)*, comme ce qui *ne doit pas être*.

Daß wir überhaupt wollen ist unser Unglück: auf das was wir wollen kommt es gar nicht an. Aber das Wollen (der Grundirrtum) kann nie befriedigt werden; daher hören wir nie auf zu wollen und das Leben ist ein dauernder Jammer: denn es ist eben nur die Erscheinung des Wollens, das objektivierte Wollen. Wir wähnen beständig das gewollte Objekt könne unserm Wollen ein Ende machen, da vielmehr nur wir selbst es können* indem wir eben zu Wollen aufhören: dies, (die Befreiung vom Wollen) geschieht durch die bessre Erkenntniß [...] Aus letzterem ist es klar, daß es ungleich wahrer ist zu sagen: der Teufel hat die Welt geschaffen; als: Gott hat die Welt geschaffen: ebenfalls wahrer: die Welt ist Eins mit dem Teufel; als: die Welt ist Eins mit Gott. Das bessre Bewußtseyen gehört ja eben nicht zur Welt, sondern steht ihr entgegen, will sie nicht.¹³⁰

On voit ici le renversement face à Kant. La moralité se montre comme *négation du mal* plutôt que comme *révélation du bien*. *La loi est déjà là, et c'est la loi du temps, du monde, de la réalité et donc*

temporelle nous possède entièrement et que nous nous abandonnons au désir et inclinons ainsi au vice (c'est-à-dire à la négation de la conscience meilleure), tout notre être est *subjectif*, c'est-à-dire que nous ne voyons dans les choses que leur rapport à notre individu et ses besoins. Dès que nous *considérons* par contre les choses du monde *objectivement*, c'est-à-dire que nous les *contemplons*, la *subjectivité* disparaît à ce moment et avec elle la source de toute misère, nous sommes libres et la conscience du monde sensible est devant nous comme quelque chose d'étranger qui ne nous opprime plus, nous ne réfléchissons plus dans les relations de l'espace, du temps et de la causalité utile pour notre individu, mais nous voyons l'Idée platonicienne de l'objet. [...] Ainsi libérés de la conscience temporelle nous sommes en présence de la conscience meilleure, éternelle, laquelle ne fait pas ici une irruption violente dans le temporel comme dans les espèces du beau inclinant au sublime et dans le sublime lui-même, mais elle reste, après le retrait du temporel ».

¹³⁰ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §213, p. 120. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « Notre malheur est le fait même de *vouloir*: peu importe *ce que* nous voulons. Mais le vouloir (l'erreur première) ne peut être satisfait; de là suit que nous ne cessons jamais de vouloir et que la vie est une désolation permanente; car elle n'est qu'un phénomène du vouloir, le vouloir objectif. Nous nous imaginons constamment que l'objet voulu peut mettre terme à notre vouloir alors que nous ne le pouvons (*) qu'en cessant précisément de vouloir ; on parvient à se libérer du vouloir par la conscience meilleure [...] il en ressort clairement qu'il serait incomparablement plus vrai de dire que c'est le diable qui a créé le monde plutôt que Dieu : également plus vrai de dire que le monde ne fait qu'un avec le diable plutôt qu'avec Dieu. La conscience meilleure n'appartient justement pas au monde, elle s'y oppose, elle ne le veut *pas* ».

de la volonté, loi qui exerce sur nous un pouvoir dont on veut se libérer. La négation schopenhauerienne de l'histoire est en fait un corollaire de sa négation du monde comme royaume de la temporalité. S'il y a un tribunal de l'histoire, Schopenhauer le juge comme un tribunal de criminels. Mais le mal ne se montre pas, il se cache. La volonté, le mal éternel (ou mieux perpétuel) ce qui doit être nié, se cache sous l'illusion de la temporalité et de la phénoménalité. Dans un autre passage des *Manuscrits de Jeunesse*, Schopenhauer affirme que la *temporalité est ce qui ne doit pas être*¹³¹. S'il ne doit pas être, c'est cela la découverte généalogique de Schopenhauer, c'est *parce qu'il est le phénomène de la volonté. Le mal, c'est la volonté, pas le temps. Le temps est mauvais parce qu'il est éternelle, ou mieux perpétuelle répétition de la volonté, parce qu'il est l'exercice de l'empire de la volonté. La loi du temps, donc la volonté, c'est le mal.* Le geste généalogique, on le verra, est essentiellement un passage de la temporalité à la perpétuité, même s'il s'agit d'une perpétuité qui ne peut pas s'identifier avec la ligne infinie du temps, mais qui se caractérise fondamentalement comme répétition, comme *force du temps* qui est aussi son *rythme répétitif*. Mais cette découverte, ce voyage *en profondeur*, nécessitait une inspection préliminaire à l'*horizontale*, une inspection de toutes les formes qui assume l'illusion de la volonté, mise en place par son serf, l'intellect. *Le généalogique requiert le transcendantal*. Ces formes sont les quatre formes qu'assume la structure catégorielle par excellence, le *principe de raison*, et elles seront analysées dans la *Dissertation*, qui sera la base du premier livre du *Monde*.

¹³¹ « Ich habe auf einem früheren Bogen auseinandergesetzt wie diese Welt so voll Jammer, Zwiespalt mit sich selbst, Irrthum, Thorheit, Bosheit seyn muß, weil sie ist durch das was nicht seyn soll. Eben daher kann der Verstand, als welcher auch bedingt ist durch das was nicht seyn sollte, nämlich die Zeitlichkeit, — nie das wahre Wesen der Dinge erkennen. » (Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, § 89, p. 52-53). Traduction (Chenet-Hildenbrand): « J'ai déjà expliqué dans un cahier antérieur que ce monde doit être si plein de détresse qu'il doit comporter la division d'avec soi-même, l'erreur, la folie, la méchanceté parce qu'il est parce qui ne doit pas être. Pour cette raison donc, l'*entendement*, en tant qu'il est aussi conditionné par ce qui ne devrait pas être, à savoir le temps, ne peut *jamais* connaître l'être vrai des choses ».

C. Le transcendantal et le généalogique: le passage de la temporalité à la perpétuité

1. Représentation, illusion et inquiétude : principe de raison et temporalité

Dans les deux prochains paragraphes, on veut lire le système de Schopenhauer à la lumière de la perspective qu'on a utilisée pendant tout le travail, qui est celle de voir comment se développe la relation entre éternité et temporalité dans les pensées des auteurs en question. Dans le cas de Schopenhauer, la doctrine de la conscience meilleure, exposée dans le paragraphe précédent, nous a offert à la fois une introduction et une perspective de lecture qui nous aidera dans les prochaines pages.

La pensée de Schopenhauer est certainement bien représentée par les quatre livres du *Monde*, qui ne couvrent pas seulement tous les aspects de sa pensée, mais lui donnent aussi une complétude systématique qu'on ne retrouve pas ailleurs. On peut dire qu'il n'y a pas une seule partie¹³² de la pensée de Schopenhauer, telle qu'elle est présentée dans les œuvres publiées, qui ne soit dignement représentée dans le *Monde*. Pas même l'*Encyclopédie* de Hegel, qui en fait laisse presque en dehors la *Phénoménologie de l'Esprit* (en lui conférant une place minimale, et en tout cas différente de celle originale, qui était celle de *Introduction* au système) a cette force récapitulative à l'intérieur de la production d'un auteur. On va donc s'appuyer sur le *Monde* (en incluant les *Suppléments*, publiés lors de la deuxième édition) principalement et, en seconde instance, sur certaines œuvres secondaires, qui dans ce cas sont la *Dissertation*, les *Parerga* et les écrits sur l'*Ethique*.

Dans ce paragraphe plus spécifiquement on veut exposer le premier moment du système de Schopenhauer, à savoir ce qui, en suivant l'efficace métaphore de Young (voir [Note 68](#)), peut être conçu comme la *descente vers la vallée* du chemin de Schopenhauer. Cette première partie est exposée dans les deux premiers livres du *Monde* qui seront pris donc comme texte principal d'analyse. Elle se compose donc d'une première partie, qui est la théorie de la représentation ; et d'une seconde partie, qui est le vrai et propre moment généalogique, représenté par la doctrine de la Volonté, ce que Schopenhauer nomme *Métaphysique de la Nature*.

Dans le paragraphe précédent on a utilisé la métaphore chimique de la précipitation pour souligner comment la préoccupation de Schopenhauer, dès le principe de sa réflexion, est une préoccupation fondamentalement anti-hégélienne, en tant que, plutôt que d'unir ce qui est divisé, il veut diviser ce qui se trouve, dans la condition humaine, mélangé. La tâche du criticisme est exactement celle de discerner ; et c'est de cette façon que Schopenhauer la définit dans une annotation de jeunesse sur la *Critique de toute révélation* de Fichte :

So wird der wahre Criticismus das beßre Bewußtseyn trennen von dem empirischen, wie das Gold aus dem Erz, wird es rein hinstellen ohne alle Beimengung von Sinnlichkeit oder Verstand, – wird es ganz hinstellen, Alles wodurch es sich im Bewußtseyn offenbart, sammeln, vereinen zu einer Einheit: dann wird er das empirische auch rein erhalten, nach seinen Verschiedenheiten klassifiziren: solches Werk wird in Zukunft vervollkommnet, genauer und feiner ausgearbeitet, faßlicher und leichter gemacht, – nie aber umgestoßen werden können.¹³³

¹³² En fait, on peut définir la doctrine de la *conscience meilleure* comme l'unique partie de la pensée de Schopenhauer qui n'a pas été incluse, au moins au niveau terminologique, dans l'œuvre majeure. Mais, comme on l'a vu, elle est en fait l'anticipation du moment sotériologique du système, qui sera développée dans le troisième et quatrième livre.

¹³³ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, II, p. 360. Traduction: « Ainsi, le véritable criticisme va séparer la conscience meilleure de la conscience empirique, comme l'or du minerai, il va la déposer pure, sans mélange de la sensibilité, il va totalement déposer, ramasser et grouper dans une unité, tout ce qui se montre dans la conscience ; après il va obtenir aussi l'empirique totalement pur, et le classifier selon ses différences ; une telle œuvre va être à l'avenir complétée, élaborée plus précisément et finement, présentée de façon plus claire et compréhensible, mais jamais ne pourra être renversée ».

Dans ce passage il y a déjà en puissance le programme de la *dianoilogie*, qui sera exposée de façon détaillée dans la *Dissertation*, qui sera reprise dans le premier livre du *Monde*¹³⁴. Si toute la réflexion de jeunesse avait eu pour objet la *distinction* entre conscience meilleure et empirique, maintenant la question est exactement celle d'*étudier en détail la conscience empirique*. Ce passage donne donc raison à la thèse de Safranski (voir [Note 77](#)), selon laquelle la doctrine de la conscience meilleure serait une sorte de *présence absente* qui agit derrière la dissertation. Mais il faut d'une certaine façon compléter la considération finale de Safranski : si d'un côté Schopenhauer a dû *devenir kantien pour rester platonicien*, de l'autre côté, pour rester kantien, il a dû devenir...schopenhauerien. A savoir : la question qui se pose maintenant est celle de comprendre ce qu'est *l'élément empirique de la conscience empirique* ; quel est l'élément qui la sépare de la conscience meilleure ? On a vu comment cet élément est presque *représenté* par la temporalité, à laquelle s'oppose l'éternité de la conscience meilleure. Mais cette temporalité montre en effet deux côtés. On va voir cela par un passage de 1813 des *Manuscrits de Jeunesse* :

Um des Frieden[s] Gottes Theilhaftig zu werden (d.i. zum Hervortreten des bessern Bewußtseyns) ist erfordert, daß der Mensch, dies hinfällige, endliche, nichtige Wesen, etwas ganz andres sey, gar nicht mehr Mensch, sondern als etwas ganz andres sich bewußt werde. Denn sofern als er lebt, sofern als er Mensch ist, ist er nicht bloß der Sünde und dem Tode anheim gefallen, sondern auch dem Wahn, und dieser Wahn ist so real als das Leben, als die Sinnenwelt selbst, ja er ist mit diesen Eines (die Maja der Indier): auf ihn gründen sich alle unsre Wünsche und Suchten, die wieder nur der Ausdruck des Lebens sind wie das Leben nur der Ausdruck des Wahns ist: sofern wir leben, leben wollen, Menschen sind, ist der Wahn Wahrheit, nur in Bezug auf das bessere Bewußtseyn ist er Wahn. Soll Ruhe, Seeligkeit, Friede gefunden werden, so muß der Wahn aufgegeben werden, und soll dieser, so muß das Leben aufgegeben werden.¹³⁵

Dans ce passage on voit que la conscience empirique (ce qui n'est pas la conscience meilleure) se caractérise par deux aspects :

- D'un côté, comme ce qui n'est pas en paix, ce qui s'oppose à la paix de Dieu. Cet aspect a déjà été vu dans le paragraphe précédent (Voir [Note 99](#)), comme le même *esprit de la temporalité*, qui est *ohne Rast ohne Ruh*. En ce sens, *la conscience empirique (temporelle) s'oppose à la conscience meilleure (intemporelle) comme l'inquiétude à la paix*.
- De l'autre, la conscience empirique se montre comme *illusion*. Dans ce passage est insérée la métaphore de voile de Maya. Cet aspect de l'illusoire, de la vanité du temps, on le trouve tout au long des *Manuscrits de Jeunesse*, c'est un élément fondamental de l'héritage piétiste de Schopenhauer, et se trouve déjà exprimé dans la poésie de Milton traduite au début. On peut voir aussi à cet égard la [Note 109](#).

¹³⁴ Dans le *Monde* il y a une explicite référence à la *Dissertation* comme une version plus détaillée de ce qui sera publié cinq ans après dans le premier livre du *Monde* : « En effet , il faut, en second lieu, lire, avant le livre lui-même, son introduction qui, à vrai dire, n'est pas jointe au présent ouvrage, ayant été publiée il y a cinq ans sous ce titre : *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante ; essai de philosophie* [...] Elle devrait être incorporée au livre premier ; celui-ci comporte en effet certaines lacunes, il y manque ce qui est exprimé dans l'essai ci-dessus indiqué ; de là des imperfections auxquelles on ne peut remédier qu'en se référant à la *Quadruple racine* » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 3 [SW I, p. IX-X]).

¹³⁵ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §189, p. 104. Traduction: « Pour prendre part à la *paix de Dieu* (c'est-à-dire pour qu'apparaisse la *conscience meilleure*), il faut que l'homme, cet être fragile, fini, nul, soit un être totalement différent, non plus un homme, mais qu'il prenne conscience de soi comme de tout autre chose. Car dans la mesure où il vit, où il est homme, il n'est pas seulement la proie du *péché* et de la *mort*, mais aussi de l'*illusion* et cette illusion est aussi réelle que la vie, que le monde des sens lui-même ; elle ne fait qu'un avec lui (la *maya* des hindous) : sur elle se fondent tous nos désirs et nos passions qui ne sont à leur tour que l'expression de la vie, de même que la vie n'est que l'expression de l'illusion. Dans la mesure où nous vivons, voulons vivre, sommes des hommes, l'illusion est vérité ; ce n'est qu'au regard de la conscience meilleure qu'elle est illusion. Pour trouver la tranquillité, le bonheur, la paix, il faut renoncer à l'illusion et il faut pour cela renoncer à la vie ».

Or, à ce moment de la réflexion de Schopenhauer les deux aspects sont encore identifiés. Ici on affirme que la libération de l'illusion, qui donc est vrai et propre *dévoilement* (mouvement généalogique) coïncide avec l'obtention de la paix, donc avec le processus *émancipatoire*. A savoir : *à ce moment de la réflexion Schopenhauer n'a pas encore distingué le moment généalogique du moment sotériologique, le geste de dévoilement du geste d'émancipation*. Le pas suivant sera la distinction de ces deux moments, et c'est ici que le kantisme (en fait un kantisme, au moins partiellement, équivoque) de Schopenhauer deviendra aussi la découverte du principe inspirateur de toute sa philosophie.

La doctrine de la représentation, sera le champ structuré de la conscience empirique, et son étude sera détaillée dans la *Dissertation sur le principe de raison*. Mais cette étude advient à partir d'un statut de la représentation comme domaine de l'illusion. Comme on a vu dans le passage de Henry cité dans la [Note 81](#), la représentation est chez Schopenhauer le domaine de la *non-réalité*. Or, le point critique est le suivant : *à un certain moment de sa réflexion cette sphère de l'irréalité est identifiée par Schopenhauer avec le domaine de la phénoménalité, au sens kantien*. En ce sens, la doctrine de la représentation, qui est aussi doctrine du transcendantal, que l'on pourrait nommer la théorie de la connaissance de Schopenhauer, est dès le principe conçue non pas comme une doctrine de la connaissance, mais comme une *critique de l'illusion*. L'assomption du point de vue kantien de la phénoménalité confère à toute la connaissance structurée selon le principe de raison, donc au domaine de la connaissance, un caractère illusoire, d'irréalité : comme le fait parfaitement noter Simmel, s'accomplit ici une des plus graves mécompréhensions schopenhaueriennes de la pensée kantienne :

Man kann, einmal, den ganzen Durst nach Realität an der Erscheinung, ihren Zusammenhängen und Gesetzmäßigkeiten stillen. Dies ist nach meiner Überzeugung der letzte Sinn der kantischen Philosophie, den Schopenhauer hier ganz mißverstanden hat. Kant schließt: die Welt ist Erscheinung und *deshalb* ist sie völlig objektiv und real und bis auf ihren Grund durchschaubar, weil gerade alles Jenseits-der-Erscheinung „eine bloße Grille“, eine leere Phantastik wäre. Genau umgekehrt schließt Schopenhauer aus dem Kantischen Axiom von dem Erscheinungssein der Welt: also ist diese Welt etwas Unwirkliches, und die wahre Realität ist *hinter* ihr zu suchen. Realität ist für Kants Gefühl von ihr eine erfahrungsbildende Kategorie, für Schopenhauer aber, den es nach dem Metaphysisch-Absoluten verlangt, gerade das Gegenteil aller Erfahrung.¹³⁶

Or ce qui compte, c'est que maintenant la division entre conscience meilleure et conscience empirique, propre aux *Manuscrits de Jeunesse*, qui se reflète dans la division entre première et deuxième partie du *Monde* (voir [Note 120](#)) *réclame* pour ainsi dire une autre distinction, intérieure à la conscience empirique : et c'est en fait la distinction *entre la conscience et l'empirique*, entre la conscience comme telle, et ce qui fait de cette conscience une conscience *empirique*. Si la conscience empirique est *inquiétude*, elle l'est en tant que conscience *empirique*, opposée à la conscience meilleure ; mais si elle est aussi *illusion*, elle l'est en tant que *conscience* empirique, en tant que représentation, opposée donc dans ce cas non pas à la conscience meilleure, mais à *quelque chose qui est empirique, mais n'est pas conscience, n'est pas représentation*. Ce «*fondement empirique*» de la conscience empirique est exactement la notion de volonté, qui deviendra maintenant le lieu de la réalité face à l'illusion, tandis que sa négation (la conscience meilleure) deviendra le lieu de la liberté face à la nécessité. La dichotomie entre volonté et représentation ne reflète donc pas celle entre la conscience empirique et meilleure, mais elle identifie, comme fondement de la conscience empirique, un niveau de la réalité qui n'est pas représentation. C'est ainsi que, si la première partie du *Monde* face

¹³⁶ Simmel, G.: *Schopenhauer und Nietzsche in Gesamtausgabe*, Band 10, Suhrkamp 1995, p. 198. Traduction: « On peut, pour une fois, éteindre toute la soif de réalité dans le phénomène, ses connexions et ses légalités. C'est cela, à mon avis, le dernier sens de la philosophie kantienne, qu'ici Schopenhauer a totalement mécompris. Kant conclut: le monde est phénomène et *par conséquent* il est totalement objectif et réel, et déchiffirable seulement jusqu'à son fondement, exactement parce que tout *au-delà du phénomène* serait un simple caprice, une vaine fantaisie. Exactement à l'inverse conclut Schopenhauer à partir de l'axiome kantien de la phénoménalité le monde: ainsi que celui-ci est quelque chose d'irréel, et la vraie réalité est à chercher *derrière* lui. La réalité est pour le sentiment de Kant une catégorie capable de former l'expérience ; par contre pour Schopenhauer, qui exige l'Absolu métaphysique, elle est exactement le contraire de toute expérience ».

à la seconde, se caractérise comme l'opposition *entre l'état de minorité et l'état d'émancipation*, Schopenhauer a maintenant individué une seconde césure intérieure à la première partie, césure qui est celle de l'irréalité face à la réalité ; *et c'est en raison de cette seconde césure que Schopenhauer peut être nommé grand-père de l'école du soupçon*. Parce que c'est en raison de cette seconde césure, que la conscience empirique est découverte aussi comme *illusion*, qu'elle assume les caractéristiques d'une *supra structure*, au dessus de laquelle agit une structure qui la soutient, et qui *la maintient en vie*.

Le premier livre du *Monde*, comme théorie de la représentation, deviendra donc l'exposition de la *représentation de la nécessité*, qui est aussi *l'illusion de la réalité*. Ce domaine est celui propre au principe de raison. Le besoin de structurer ce domaine (voir [Note 133](#)), est dès le principe exprimé dans la *Dissertation*, dont le titre veut exactement montrer comment le principe de raison en fait n'est pas un, mais se développe en quatre différents domaines. En fait, il faut comprendre comment Schopenhauer d'un côté fait une opération d'*homogénéisation*, en tant qu'il réduit fondamentalement tout l'appareil catégoriel kantien au principe de raison ; de l'autre, il fait une œuvre de *spécification*, en identifiant quatre domaines différents dans lesquels le principe de raison trouve son application. *La multiplicité se déplace donc du côté de catégoriel à celui des domaines représentatifs* : opération qui fait certainement de Schopenhauer un kantien à tout le moins *hérétique*. Ce passage du *Monde*, qui relie explicitement la doctrine du principe de raison à la *Dissertation*, synthétise très bien tout ce qui a été dit :

Le principe de raison est l'expression générale de toutes ces conditions formelles de l'objet, connues *a priori* ; que toute connaissance purement *a priori* se ramène au contenu de ce principe, avec tout ce qu'il implique ; en un mot, qu'en lui est concentrée toute la certitude de notre science *a priori*. J'ai expliqué en détail dans ma *Dissertation sur le principe de raison*, comment il est la condition de tout objet possible ; ce qui signifie qu'un objet quelconque est lié nécessairement à d'autres, étant déterminé par eux et les déterminant à son tour. Cette loi est si vraie que toute la réalité des objets en tant qu'objets ou simples représentations, consiste uniquement dans ce rapport de détermination nécessaire et réciproque ; cette réalité est donc purement relative.¹³⁷

Or ici il faut préciser : on a dit que la *Dissertation*, tout comme le premier Livre du *Monde*, traite de la théorie de la représentation, ce qui est correct, mais aussi incomplet. En fait, au sens strict, la théorie de la représentation regarde *deux des quatre racines* du principe de raison, qui constituent, pourrait-on dire, *l'Analytique* et *l'Esthétique* transcendante de Schopenhauer, et que ce dernier appelle *dianoïologie*¹³⁸, qui est théorie de l'entendement. Mais il y a un troisième domaine, celui des concepts de la raison, qui constitue, aux yeux de Schopenhauer la logique, ou théorie des représentations secondaires (représentations de représentations) :

¹³⁷ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 28 [SW I, p. 6-7].

¹³⁸ En fait ce terme est utilisé dans les *Parerga* ([Note 139](#)) et dans les écrits inédits, en particulier dans la *Probevorlesung* du 1821, dont elle constitue le premier chapitre, mais pas dans le *Monde*. Il apparaît toutefois une fois dans les *Suppléments*. Donc il semble que Schopenhauer ait commencé à utiliser ce mot après la composition de l'œuvre principale. Dans le *Monde*, par contre, on utilise encore le terme d'*étiologie* pour couvrir le domaine du principe de raison : « Si nous nous tournons maintenant vers le large domaine des sciences naturelles et ses nombreuses subdivisions, nous pourrions y distinguer d'abord deux sections principales. Ou bien elles décrivent les formes, et c'est la *morphologie*, ou bien elles expliquent les changements, et c'est *l'étiologie*. [...] L'étiologie [...] nous apprend que, d'après la loi de cause et d'effet, tel état de la matière en produit tel autre, et, après cette explication, sa tâche est terminée. Ainsi elle se borne à nous démontrer l'ordre régulier suivant lequel les phénomènes se produisent dans le temps et dans l'espace, et à le démontrer pour tous les cas possibles ; elle leur assigne leur place dans le temps et dans l'espace suivant une loi, dont l'expérience a fourni le contenu, mais dont la forme générale et la nécessité nous sont connues indépendamment de l'expérience. Mais sur l'essence intime de n'importe lequel de ces phénomènes, il nous est impossible de formuler la moindre conclusion ; on la nomme *force naturelle*, et on la relègue en dehors du domaine des explications étiologiques (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 136-138 [SW I, p. 114-116]). On voit ici donc comment les deux termes, dianoïologie et étiologie ne sont pas superposables : le premier a une application spécifiquement philosophique, ou mieux épistémologique, comme théorie des représentations ; le second une application plus spécifiquement scientifique, comme doctrine du changement. Mais les deux, en fait, occupent le même domaine, qui est celui du devenir, donc le domaine représentatif dans lequel se montre la temporalité, et s'opposent donc à la doctrine de l'être, qui comme telle se pose en dehors du domaine temporel et en est représentatif à la fois.

Toute philosophie doit commencer par une investigation de la faculté de connaissance, de ses formes et de ses lois, comme de sa validité et de ses limites. Une telle investigation sera donc la *philosophie première*. Elle se divise d'une part, en examen des représentations premières, c'est-à-dire les représentations de la perception intuitive, ce que l'on peu nommer *dianoilogie* ou théorie de l'entendement ; et, d'autre part, en examen des représentations secondaires, les représentations abstraites, ainsi que l'ordre de leur traitement, formant ainsi la *logique*, ou théorie de la raison.¹³⁹

La quatrième racine, est d'une certaine, façon, elle aussi, une doctrine de la raison, en tant qu'elle étudie comment les concepts de la raisons agissent sur la volonté humaine. La façon selon laquelle Schopenhauer définit la raison pratique rappelle le concept de liberté négative kantienne, telle qu'elle est développée dans le *Canon* et dans *l'Antinomie* de la raison pure : à savoir comme capacité de l'homme à se poser des fins non immédiates. Dans ce passage important, Schopenhauer compare la raison comme *l'œil du temps intérieur* :

Après toutes ces considérations sur la raison, en tant que faculté de connaissance particulière, exclusivement propre à l'homme, et sur les résultats et les phénomènes qu'elle produit, et qui sont propres à la nature humaine, il me resterait encore à parler de la raison, en tant qu'elle dirige les actions humaines, et qu'à ce point de vue elle mérite le nom de « pratique »[...] Déjà au début de mes considérations sur la raison, j'ai remarqué en général combien les actions et la conduite de l'homme diffèrent de celles des animaux, et que cela provient uniquement de la présence de concept abstraits dans sa conscience. Cette influence est tellement frappante et significative, qu'elle nous met, avec les animaux, dans le même rapport que les animaux qui voient avec ceux qui ne voient pas [...] Ces derniers reconnaissent uniquement par le tact les objets qui leur barrent le passage ou qui les touchent ; ceux qui voient, au contraire, les reconnaissent dans un cercle plus ou moins étendu. L'absence de raison limite de la même façon les animaux aux représentations intuitives immédiatement présentes dans le temps, c'est-à-dire aux objets réels. Nous autre, au contraire, à l'aide des connaissances *in abstracto* nous embrassons non seulement le présent, qui est toujours borné, mais le passé et l'avenir, sans compter l'empire illimité du possible. [...]Ce qu'est l'oeil, dans l'espace, pour la connaissance sensible, la raison l'est, dans le temps, pour la connaissance intérieure.¹⁴⁰

Mais ce n'est pas tout. En s'accordant avec les considérations du Kant de la *KpV*, Schopenhauer voit bien que cette liberté de la raison face à la sensibilité n'est qu'apparente, en fait la *liberté d'un tournebroche*, et c'est selon cette perspective qu'elle se place dans une des quatre classes du principe de raison, qui est le principe de la nécessité. Les représentations abstraites peuvent simplement permettre aux impulsions de s'exprimer de façon plus médiate ; mais tout cela ne garantit d'aucune façon ni la liberté de l'agent, ni la moralité de l'action même. La raison, entendue comme capacité de l'homme d'agir en vue des concepts abstraits, donc pas immédiats, peut être source de la plus grande bonté, tout comme de la plus grande méchanceté. Donc elle est tout au plus *prudence*, mais certainement pas *vertu* : le *raisonnable* n'a rien à faire, à proprement parler, avec le *moral* :

La raison ici – on peut le dire maintenant- - est vraiment pratique ; partout où l'action est dirigée par la raison, où les motifs sont des concepts abstraits, où l'on n'est pas dominé par une représentation intuitive isolée, ni par l'impression du moment, qui entraîne l'animal, dans toutes ces circonstances, la raison se montre pratique. Mais que tout cela diffère absolument et soit indépendant de la valeur morale de l'action, qu'une action raisonnable et une action vertueuse soient deux choses différentes, que la raison s'allie aussi bien avec la plus noire méchanceté qu'avec la plus grande bonté et prête à l'une ou à l'autre une énergie considérable par son concours, qu'elle soit également prête et puisse aussi bien servir à exécuter méthodiquement, et avec suite, un bon et mauvais dessin, des maximes prudentes et des maximes insensées[...] tout cela je l'ai déduit dans mon *Supplément*, et éclairci par des exemples.¹⁴¹

¹³⁹ Schopenhauer, A. : *Parerga et Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Coda, 2005, p. 425 [SW V, p. 23].

¹⁴⁰ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 123 [SW I, p. 99-100].

¹⁴¹ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p.125 [SW I, p. 102].

Dans la spécification des quatre domaines du principe de raison Schopenhauer prend, ici aussi, des positions *inactuelles*, dans les deux sens. En *réactionnaire*, en proposant une notion de raison, comme représentation du deuxième degré, donc à la limite comme *ars combinatoria*, qui ne prend pas en compte tout le développement de cette notion à partir de la réflexion kantienne et post-kantienne ; donc, en fait, en ôtant tout caractère productif à la raison¹⁴². En *révolutionnaire*, en proposant la notion d'intuition intellectuelle, non pas au sens schellingien, mais dans un sens proprement schopenhauerien. Schopenhauer rompt avec l'esthétique kantienne, conçue comme pure passivité, et montre comment déjà, à un niveau sensible, agissent les structures de l'intellect, qui se réduisent essentiellement au principe de raison. La déduction transcendantale n'a pas de place ni de sens dans le système de Schopenhauer.

Là réside une grande différence entre Kant et Schopenhauer : pour ce dernier le principe de causalité (qu'il met en œuvre, ne l'oublions pas, dans l'étude de l'intelligence animale) n'est pas véritablement une catégorie hétérogène aux formes sensibles que sont le temps et l'espace. On voit la conséquence : la *déduction transcendantale* au sens kantien ne s'impose pas.¹⁴³

Ici on ne peut pas s'arrêter davantage sur les détails de la *Dissertation*, et on veut par contre voir comment cette même doctrine est pertinente en rapport à la question de la temporalité, et comment *en identifiant le catégoriel en soi avec le principe de raison, Schopenhauer vise, au fond, à caractériser le domaine de la représentation par sa liaison profonde avec la temporalité*. En fait, même si le temps ne joue pas un rôle dans tous les domaines de l'application du principe de raison (pour exemple dans le domaine de la raison il n'a pas de rôle), Schopenhauer affirme à plusieurs reprises que la temporalité est en soi l'expression la plus pure du principe de raison. On reprend ici le passage auquel se réfère Marquet dans la [Note 89](#).

Ces quatre lois ont été trouvées suivant le principe de *spécification* : on doit admettre d'après celui d'*homogénéité* que, de même qu'elles se rencontrent dans une expression commune, elles dérivent aussi d'une seule et même constitution originaire identique de toute notre faculté de représentation, comme de leur racine commune, que nous pourrions considérer dès lors comme le germe le plus profond de toute dépendance, de toute relativité, de toute disposition au changement et de toute finitude des objets de notre conscience prisonnière de l'intuition sensible, de l'entendement et de la raison, du sujet et de l'objet ; ou comme le germe de ce monde que le grand Platon réduit, à diverses reprises, à être « *toujours en devenir et en train de disparaître*, mais qui n'existe jamais réellement » dont la connaissance ne serait qu'un « *objet de l'opinion jointe à la sensation irraisonnée* » et que le christianisme appelle un *monde temporel* dans un sens très exact par rapport à cette forme de notre principe que j'ai désigné au §46 comme le schéma le plus simple et l'archétype de toute finitude, la *temporalité*. La signification générale du principe de raison comme tel revient à cela que toujours et partout aucune chose n'existe que *par l'intermédiaire d'une autre*.¹⁴⁴

¹⁴² Ce point a été souligné de façon presque provocatrice, mais substantiellement correcte, par Young, qui fait de la raison schopenhauerienne un *logiciel* capable au plus d'élaborer des informations, mais pas de créer des contenus : « Correctly understood, in short, reason, is in essence nothing more than a computer program. If you give it information it can calculate other information, but by itself it can generate no information at all ». (Young, J.: *Schopenhauer*, Routledge, 2005, p. 34). Traduction : « Bref, la raison, bien comprise, n'est essentiellement rien de plus qu'un logiciel. Si l'on lui donne l'information, il peut calculer d'autre information, mais il ne peut produire par lui-même aucune information ». En fait cette vision, qui n'est autre chose que la version moderne de la notion classique de raison comme *ars combinatoria*, notion d'une certaine façon *restaurée* par Schopenhauer, ne prend pas en considération l'aspect sotériologique de la raison schopenhauerienne, à savoir son pouvoir de totalisation qui sera la base du quatrième livre du *Monde*. Sur ce point voir l'important article de Volpi : Volpi, F. : *Schopenhauers Unterscheidung von Vernunft und Verstand und ihre Begriffsgeschichtliche Relevance*, in *Zeit der Ernte*, hrsg. W. Schirmacher, fromman-holzboog, 1982, p. 278-299.

¹⁴³ Philonenko, A. : *Schopenhauer – Une philosophie de la tragédie*, Vrin, 1980, p. 50.

¹⁴⁴ Schopenhauer, A. : *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. F.-X. Chenet, Vrin, 1991, p. 292 [SW III, p.266]. Un autre passage des *Parerga* exprime le même concept : « Le *temps* n'est pas une simple forme *a priori* de notre connaissance, il en est la base ou la base fondamentale, l'étoffe première de la fabrication du monde qui se manifeste à nous dans sa totalité, et le support de toutes nos saisies intuitives. Les autres formes du principe de raison suffisante en sont inséparables, et nous ne pouvons éviter de nous représenter toutes choses les unes après les autres. Le *quand* est encore plus inévitable que le *où*. Et pourtant, tout ce qui se manifeste dans le temps est pure apparition » (Schopenhauer, A. : *Parerga et Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Coda, 2005, p. 445 [SW V, p. 49-50]).

*Le temps est donc la forme basilaire du principe de raison : et, ajoutons-nous, c'est ce qui informe la conscience empirique. C'est cela la première conclusion de ce paragraphe. Temporalité et principe de raison sont la forme même du devenir, comme chaîne de causes et effets (principe de raison) et comme présent qui se nie continuellement (temporalité). En ce sens, on est d'accord avec Most, qui montre comment la notion schopenhauerienne de temps, tout en se professant kantienne, est en réalité une trahison de la notion du temps de l'esthétique de la *KrV* (et, ajoutons-nous, se rapproche beaucoup plus de la notion hégélienne de temporalité) :*

Kant hatte die Auffassung vertreten, daß die Zeit unwandelbar ist und der Wechsel „nur die Erscheinungen in der Zeit“, nicht aber die Zeit selbst trifft. Diese These Kants hat Schopenhauer schroff abgelehnt [...] Er hat die Zeit als „die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinanderseins“ bezeichnet, ja geradezu gesagt: „Sukzession ist das ganze Wesen der Zeit“ [...] Demgemäß hat er bildlich von dem „bestandlosen Fluß“ der Zeit, von ihrem „rastlosen Lauf“ und „unaufhaltsamen Strom“ gesprochen.¹⁴⁵

La temporalité est donc le même principe du devenir, il est pour ainsi dire la chaîne de causes et effets pensée sans l'espace, comme succession pure. On voit donc comment il partage les deux éléments du devenir, déjà mentionnés dans les passages des [Notes 96, 99 et 101](#), à savoir *l'irréalité et l'inquiétude*. On peut voir comment ces deux attributs, irréalité et inquiétude, appartiennent au temps, et à sa forme principale, qui est le présent. Sous un premier aspect, le présent est ce qui s'annule continuellement dans son conséquent et qui, par ce même aspect, se caractérise comme quelque chose de vain, de futile, et par là comme un manque de réalité, à la limite comme néant, et donc comme illusion. Le passage suivant du *Monde* est le pendant du passage précédent de la *Dissertation* :

Si après avoir lu la dissertation qui sert d'introduction au présent ouvrage, on a bien saisi l'unité primitive du principe de raison, sous la diversité possible de ses expressions, on comprendra combien il importe pour pénétrer à fond l'essence de ce principe, de l'entendre, tout d'abord, dans la plus simple de ses formes pures : le temps. Chaque instant de la durée, par exemple, n'existe qu'à condition de détruire le précédent qui l'a engendré, pour être aussi vite anéanti à son tour ; le passé et l'avenir, abstraction faite des suites possibles de ce qu'ils contiennent, sont choses aussi vaines que le plus vain des songes, et il en est de même du présent, limite sans étendue et sans durée entre les deux. Or, nous retrouvons ce même néant dans toutes les autres formes du principe de raison [...] toute cela ne possède qu'une réalité purement relative ; la chose, en effet, n'existe qu'en vertu ou en vue d'une autre de même nature qu'elle et soumise ensuite à la même relativité.¹⁴⁶

Toutefois, cette caractérisation on pourrait dire *transcendantale* du temps, comme la forme la plus simple du principe de raison, n'est pas unique, et peut-être pas la plus importante. D'un point de vue que l'on peut à bon droit nommer *existentiel*, le mouvement continu du temps ne se caractérise pas comme la vanité face à la réalité, mais comme l'inquiétude face à la paix et, enfin, comme le malheur face au bonheur. A bien voir, le temps et le principe de raison, le voile de Maya, plus qu'un *songe* est un *cauchemar* :

Notre existence n'a pas d'autre fondement que le présent qui s'enfuit constamment. Aussi sa forme est-elle essentiellement le mouvement continu, sans possibilité d'atteindre le repos auquel nous aspirons sans cesse. Nous sommes comme un homme qui descend en courant une montagne, qui tomberait s'il voulait s'arrêter et ne se maintient sur ses jambes qu'en poursuivant sa course ; [...] L'agitation est donc la forme originelle de l'existence. Dans un tel monde, où aucune stabilité d'aucune sorte, aucun état durable ne sont possibles, mais où tout chose est en proie à un éternel mouvement et au changement, où tout se hâte, fuit, se maintient sur la corde tendue en avançant et en s'agitant toujours, il ne faut même songer au bonheur. Il ne

¹⁴⁵ Most, O.J. : *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*, Klostermann, 1977, p. 11. Traduction: « Kant a représenté la thèse que le temps est immuable et le changement ne regarde « que les phénomènes dans le temps », mais pas le temps lui-même. Cette thèse de Kant, Schopenhauer l'a rejetée sèchement [...] Il a défini le temps comme « la condition de possibilité de la succession », il a plutôt affirmé: « la succession est toute l'essence du temps » [...] Par conséquent, il a parlé figurativement du « flux inconsistant » du temps, de son « cours agité » et de son « courant intenable » ».

¹⁴⁶ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 30 [SWI, p. 8-9].

peut habiter là où on ne se trouve, comme dit Platon, que « le continuel devenir, et jamais l'être ». Avant tout, nul être humain n'est heureux ; il aspire durant sa vie entière à un prétendu bonheur qu'il atteint rarement ; et quand il l'atteint, c'est seulement pour être désenchanté [...] peu importe, après tout, s'il a été heureux ou malheureux, dans une vie qui a seulement consisté en un présent sans durée et qui maintenant est finie. Cependant, il y a lieu de s'étonner de voir comment, dans le monde humain et le monde animal, ce grand mouvement complexe et sans repos est produit et maintenu en activité par ces deux impulsions simples, la faim et l'instinct sexuel, auxquelles vient s'ajouter un peu d'ennui, et comment elles ont le pouvoir de former le *premier moteur* de la machine si compliquée qui met en mouvement le spectacle de marionnettes multicolore.¹⁴⁷

Par ces deux passages on voit comment le *devenir*, qui est *l'esprit de la temporalité*, est le centre même de la *conscience empirique*, en partageant avec elle exactement l'élément de *l'illusion* (en tant que conscience) et de *l'inquiétude* (en tant qu'empirique). On peut donc formuler ici la seconde conclusion du paragraphe : *le monde de la représentation (ce qui est la conscience empirique dans les Manuscrits de Jeunesse) se caractérise essentiellement comme le monde du devenir, et le devenir porte avec soi les attributs de l'irréalité (l'être pour autre, l'inconsistance) et l'inquiétude (la poussée en avant)*. Il est important de distinguer ces deux aspects, pour comprendre la différence entre le geste généalogique et sotériologique dans le système de Schopenhauer. En ce sens, *le devenir de la représentation s'oppose à l'Etre de la volonté, comme l'irréalité face à la réalité, tandis que son inquiétude s'oppose au calme de la conscience meilleure, comme le malheur face au bonheur*. Si le mouvement sotériologique vise le deuxième aspect de la conscience empirique, et donc oppose la paix à l'inquiétude, le bonheur au malheur, comme ce que l'on peut obtenir seulement *en dehors* de la conscience empirique, et donc fondamentalement *en dehors de l'inquiétude du temps*, le geste généalogique, par contre, vise le premier aspect de la représentation, en opposant la réalité à l'illusion, et cherche donc à découvrir ce qui se cache *derrière* l'irréalité du temps, ce qui est le fondement de cette illusion qu'est la temporalité.

Mais ce n'est pas tout. On a parlé, à propos de Schopenhauer, d'un *cartésianisme à l'envers*¹⁴⁸, tel que l'on a décrit le mouvement qui va du transcendantal à la doctrine de la volonté comme de *refaire le cogito*¹⁴⁹. Schopenhauer en fait développe dans le premier Livre du *Monde* une analyse du monde de la représentation qui est mise, dès le principe en fait, sous l'égide de l'irréalité. Le monde de la présence est mis en doute non pas dans sa *quiddité*, mais dans son *quoddité*, dans son existence même, et dans cette opération Schopenhauer reconnaît explicitement l'héritage cartésien :

Descartes est probablement le premier qui soit arrivé au degré de conscience que cette vérité fondamentale exige ; quoique provisoirement et sous forme de doute méthodique, il en a fait le point de départ de sa philosophie. En somme, en donnant le *Cogito ergo sum* comme la seule chose certaine, et l'existence du monde comme problématique, il avait trouvé le point de départ général, et d'ailleurs le seul juste, en même temps que le seul point d'appui de toute la philosophie. Ce point d'appui, c'est essentiellement et nécessairement le *subjectif*, la conscience propre. Car cela seul est une donnée immédiate ; tout le reste,

¹⁴⁷ Schopenhauer, A. : *Parerga et Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Coda, 2005, p. 638 [SW V, p. 309-310].

¹⁴⁸ « Wir sahen: Schopenhauer ordnet den Leib dem Intellekt vor. Er ist der *umgekehrte Cartesianer*. Wie Descartes die menschliche Ganzheit zugunsten des Intellekts auflöst, so löst Schopenhauer sie auf zugunsten des Leibes. Das heißt konkret: Schopenhauer nähert den Menschen in entschiedener Weise dem *Tier* an. Und diese Annäherung bedeutet eben, daß der Wille kein vernünftiges Vermögen, sondern leibhaft bestimmt ist ». (Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*, Klett-Cotta, 1972, p. 401). Traduction: « Nous l'avons vu: Schopenhauer ordonne le corps avant l'intellect. Il est le *cartésien inversé*. Comme Descartes dissout la totalité humaine en faveur de l'intellect, de la même façon Schopenhauer la dissout en faveur du corps. Cela signifie concrètement: Schopenhauer rapproche l'homme de manière décisive de l'animal. Et ce rapprochement signifie également que la volonté n'est pas du tout une faculté raisonnable, mais corporellement déterminée ».

¹⁴⁹ « En quel sens Schopenhauer refait le *cogito* ? Au sens où pour comprendre son propre point de départ, il lui faut refaire l'expérience de ce que Descartes déjà tenait pour le commencement. La philosophie est ce qui commence par frapper toute objectivation de l'indice de la fiction (le monde représenté peut être un rêve, peut être une fiction) et qui découvre, ce faisant, un pôle de certitude absolu, absolument et immédiatement certain de soi – ce que Descartes appelle l'*ego*, ce que Schopenhauer appelle la « conscience propre » et un peu plus loin la « volonté ». Pour Schopenhauer, comme pour Descartes, ce n'est qu'en vivant l'évidence de la « conscience propre » dans l'immédiation qu'il sera possible de redonner solidité (Descartes) « appui », « sens » et « signification » (Schopenhauer) au monde .représenté » (Stiegler, B. : *Refaire le cogito : Schopenhauer et le commencement cartésien* in *La Raison dévoilée - Etudes schopenhaueriennes*, C. Bonnet / J. Salem (éd.), Vrin, 2005, p. 65).

quoi qu'il soit, trouve son moyen et sa condition dans la conscience ; il lui est soumis par conséquent. Aussi est-ce avec raison que l'on considère Descartes comme le père de la philosophie moderne, et qu'on la fait commencer avec lui.¹⁵⁰

En ce sens, le passage généalogique de la représentation à la volonté est une sorte de *pars destruens* du système, et la volonté se montre donc comme *ce qui reste* après avoir fait abstraction de tout le monde de la représentation. C'est de cette façon que, à notre avis justement, Simmel interprète le rôle de la volonté à l'intérieur du système de Schopenhauer :

Um den Sinn dieses Willens, der unsere metaphysische Wirklichkeit sein soll, ganz zu verstehen, darf man ihn nicht in irgendwelcher einzelnen, durch einen Zweck bestimmten, psychologischen Willenssache suchen, sondern vielmehr in dem, was übrig bleibt, wenn wir das Willen von allen Inhalten, Vorstellungen, Motivierungen abgesondert haben, in denen es sein Kleid, seine Erscheinungsform findet.¹⁵¹

On voit donc que la découverte de la volonté est faite par élimination, par négation, et en ce sens avec une méthode cartésienne. La volonté se montre en fait comme une sorte de *résidu du transcendantal* exactement comme le *je pense* cartésien, qui se montre en fait comme un reste du procédé du doute. Le terme résidu (*Residuum*) on peut le trouver dans un passage du *Monde* qui est un terme clé dans ce contexte

L'étiologie sera parvenue à son but quand elle aura reconnu comme telles et déterminé toutes les forces primitives de la nature et quand – en se fondant sur le principe de causalité – elle aura solidement établi les lois qui président à la production des phénomènes dans le temps et dans l'espace et qui en déterminent l'ordre de dépendance. Mais il restera toujours des forces primitives, il y aura toujours un résidu irréductible, un contenu de la représentation, qui ne pourra se ramener à sa forme et qu'on ne pourra expliquer conformément au principe de raison, en le déduisant d'autre chose.- car il y a dans tous les objets de la nature un élément inexplicable, dont il est inutile de chercher la cause ; c'est le mode spécifique de leur activité, c'est-à-dire le mode de leur existence, leur essence même [...] Quand l'objet serait dépourvu de toute autre propriété, quand ce serait un grain de poussière, il manifesterait encore, par sa pesanteur et son impénétrabilité, ce quelque chose d'inexplicable, et ce quelque chose est à l'objet ce que la volonté est à l'homme.¹⁵²

On voit donc comment le mouvement qui conduit à la volonté est un *refaire le je pense* ; c'est un processus d'élimination du médiatisé, processus d'élimination qui permet d'arriver à l'immédiat, à l'indéductible, à ce qui est sans fondement. Toutefois Schopenhauer n'est pas Descartes, et pas seulement parce que, comme on l'a fait noter, ce qui reste n'est pas le *cogito*, mais le *volo*, pas seulement parce qu'il rompt le primat occidental de la raison¹⁵³. Mais encore, parce que cette œuvre d'élimination, par laquelle on veut arriver à un élément qui n'est plus éliminable, cette œuvre *n'est pas seulement cela*. Elle est aussi, et c'est ici la spécificité du généalogique, une œuvre de *dévoilement*. A

¹⁵⁰ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 672-673 [SW II, p. 4-5].

¹⁵¹ Simmel, G. : *Schopenhauer und Nietzsche in Gesamtausgabe*, Band 10, Suhrkamp 1995, p. 203. Traduction: « Pour comprendre pleinement le sens de cette volonté, qui doit être notre réalité métaphysique, on ne peut pas le chercher dans quelque acte psychologique singulier, déterminé par un but, mais beaucoup plus dans ce qui reste, une fois que nous avons isolé la volonté de tout contenu, représentation, motivation, dans lesquels elle trouve son vêtement, sa forme phénoménique».

¹⁵² Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 168-169 [SW I, p. 47-48].

¹⁵³ Ce point a été souligné plusieurs fois. On a cité Gehlen et Schulz. Ici on veut aussi reporter un passage important de Barbara Stiegler, qui, en reprenant nous semble-t-il l'héritage de Michel Henry, centre au niveau terminologique en fait la rupture de la pensée de Schopenhauer par rapport à toute une tradition. « Refaire le *cogito* ne consiste plus à me penser de façon réflexive (à me penser en train de penser), mais à éprouver l'évidence immédiate et vécue de ma propre chair, à éprouver dans une immédiate évidence que *je suis ma chair, donc je suis*. La puissance incomparable du livre II du *Monde* réside dans cette découverte : que le milieu du *cogito* n'est pas la pensée pure qui s'opposerait au sentir du corps, mais la chair comme milieu de l'immédiation. Bref, que le sous-sol le plus sûr de toute la modernité n'est pas la conscience intellectuelle mais le milieu charnel de l'affectivité » (Stiegler, B. : *Refaire le cogito : Schopenhauer et le commencement cartésien* in *La Raison dévoilée - Etudes schopenhaueriennes*, C. Bonnet / J. Salem (éd.), Vrin, 2005, p. 68-69).

savoir : la volonté n'est pas seulement l'autre de la représentation, et pas même seulement un résidu, ce qui reste quand on a enlevé la représentation ; *elle est aussi le vrai visage de la représentation, ce qu'elle signifie réellement*. Il y a un côté existentiel, qui va au delà du cognitif, du geste généalogique, qui confère à ce geste son caractère pour ainsi dire *tragique*. Si la Philosophie commence comme le *Don Juan* avec un accord en Mineur, l'entrée en scène de la Volonté est comme l'entrée en scène de la statue du Commandeur, qui ouvre l'abîme de la réalité face aux mensonges de la quotidienneté. C'est en ce sens que Schopenhauer peut être réclamé comme le grand-père de la généalogie, et de l'école du soupçon : parce que le passage du phénomène à l'essence est un passage qui est aussi, pour ainsi dire, *expressif et existentiel* (voir à cet égard la [Note 156](#)), qui nous montre la signification de l'illusion, qui est *dévoilement*, au sens de *démasquement*. Comme le fait bien noter Safranski, le passage de la représentation à la volonté constitue une rupture non seulement et en première instance sur le plan des résultats et des affirmations, mais surtout sur celui de la typologie du questionnement. Le questionnement qui vise le monde comme volonté est un questionnement qui vise la signification du monde, et non ses causes ; le questionnement qui nous conduit au monde de la volonté est un questionnement fondamentalement *herméneutique*. La modalité du questionnement soulignée par Rosenzweig dans la [Note 24](#) est une modalité qui commence à fonctionner à partir du deuxième livre, et c'est sur ce point que ce livre constitue la rupture de Schopenhauer aussi bien avec le premier livre, qu'avec toute une tradition philosophique qui faisait du questionnement sur le *quid* le centre même de l'investigation philosophique. *Schopenhauer rompt avec la tradition non seulement par ce qu'il trouve, mais surtout par ce qu'il cherche, et par la façon dont il le cherche :*

Schopenhauer entreprend donc de *comprendre* le monde comme « volonté ». L'accent est mis sur la *compréhension*. Comprendre, ce n'est pas expliquer. Schopenhauer doit faire clairement apparaître cette différence. Nous procédons par l'explication quand nous recherchons des causes. C'est ainsi que doit travailler notre entendement. Schopenhauer l'a montré dans sa thèse de doctorat. « Explique » fait partie de l'activité représentante : nous relierons des objets causalement. On peut aussi « expliquer » de cette manière des actions de la volonté ; Schopenhauer a aussi montré dans sa thèse comment la volonté est mue par des motifs. Cependant, considérée ainsi, la volonté n'est pas la volonté vécue de l'intérieur, mais un objet parmi des objets. Dans la compréhension, en revanche, il ne s'agit pas de relier causalement cet « objet nommé volonté » avec d'autres objets ; la compréhension ne recherche pas la cause et l'effet, le *pourquoi*, mais elle comprend la *signification*, demande *ce qu'est* la volonté. Et ce qu'est la volonté, nous ne pouvons l'apprendre qu'en nous-mêmes, en nous-mêmes où, non seulement nous rencontrons la volonté comme objet de notre représentation, mais où aussi nous la vivons « de l'intérieur », c'est-à-dire où nous *sommes* nous-mêmes volonté. Si nous voulons comprendre le monde nous devons nous comprendre nous-mêmes. La métaphysique schopenhauerienne de la volonté n'est pas en concurrence avec les sciences de la nature, une *analytique* du monde empirique, c'est une *herméneutique de l'existence*. Elle n'explique pas les uns par les autres les rapports causaux de *l'étant*, mais elle demande ce qu'est *l'être*.¹⁵⁴

La volonté commence donc de plus en plus à se montrer pour ce qu'elle est : elle est la vérité qui se cache derrière le mensonge de la représentation, l'être qui se cache derrière l'illusion du devenir, *le pouvoir et la violence qui se cachent derrière l'idéologie*. *La volonté ne s'oppose pas à la représentation ; bien plus, elle l'explique*. Ce point est à notre avis très important non seulement pour comprendre le sens même de la doctrine de Schopenhauer, mais plus spécifiquement, dans le contexte de ce travail pour comprendre comment la volonté se rapporte face à la forme spécifique du principe de raison, qui est la temporalité. C'est de tout cela que l'on va s'occuper dans le prochain paragraphe.

¹⁵⁴ Safranski, R. : *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990, p. 258-259.

2. Le passage du phénomène à la chose en soi : l'éternité de la volonté comme racine du temps

Dans le paragraphe précédent on a montré la spécificité du mouvement qui conduit Schopenhauer du monde de la représentation à celui de la volonté ; un mouvement qui n'est pas seulement un mouvement d'élimination, une sorte de *pars destruens* du système schopenhauerien, mais aussi une vraie et propre œuvre de *dévoilement*. Tout comme la volonté en fait n'est pas seulement l'autre de la représentation, ce qui reste ; mais c'est aussi l'essence même de la représentation, son fondement, ou mieux, *son vrai visage*. Ce point est fondamental pour l'interprétation que nous voulons donner de la volonté en relation à la temporalité.

La thèse que on veut soutenir fondamentalement dans ce chapitre, c'est que *l'incommensurabilité* qui informe réellement le *Monde* n'est pas celle entre volonté et représentation, donc celle entre phénomène et chose en soi, mais celle entre conscience empirique et meilleure, qui se reflète dans la division entre première partie et seconde partie du livre. Comme le montre le passage suivant de Schopenhauer, la structure de la première partie du *Monde* oppose le monde comme représentation et comme volonté, mais en fait, il les oppose non pas comme *deux mondes*, mais comme *deux points de vue du monde*. *L'objet d'investigation est en fait le même dans les deux premiers livres*. Et il faut dire : cet objet même, c'est la totalité : au-delà du monde comme volonté et du monde comme représentation, qui sont les deux points de vue sur la totalité, il n'y a rien. On verra que cette formulation devra être corrigée dans la deuxième partie du *Monde* :

La seule chose dont il soit fait abstraction ici [...] c'est uniquement la *volonté*, qui constitue l'autre côté du monde : à un premier point de vue, en effet, ce monde n'existe absolument que comme *représentation*. ; à un autre point de vue, il n'existe que comme *volonté*. Une réalité qui ne peut se ramener ni au premier ni au second de ces éléments, qui serait un objet en soi [...] cette prétendue réalité, dis-je, est une pure chimère, un feu follet propre seulement à égarer la philosophie qui lui fait accueil.¹⁵⁵

Mais ce n'est pas tout. La question n'est pas seulement des deux différents points de vue mais aussi de leur relation intrinsèque, et c'est ici que les considérations suivantes de Berg sont importantes. Représentation et volonté ne sont pas deux points de vue *paritaires*, qui se posent *l'un à côté de l'autre*, mais d'une certaine façon ils se posent *l'un derrière l'autre*. On le voit dans cette importante formulation de Berg, qui en fait réaffirme le *ton herméneutique* du questionnement schopenhauerien (voir [Note 154](#)) :

Die Aufnahme des Kantischen Begriffspaares „Ding an sich“ und „Erscheinung“ bei Schopenhauer darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Schopenhauer diesem Begriffspaar eine von Kant unterschiedene Bedeutung beilegt. Das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung wird von Schopenhauer gerade nicht als eine Grund-Folge Relation aufgefaßt, vielmehr bestimmt Schopenhauer dieses Verhältnis identitätsphilosophisch, womit seine Willensmetaphysik in eine viel engere Nähe zu Schelling als zu Kant rückt. Das Verhältnis zwischen dem Willen als dem Ding an sich und dem Leib als seiner Erscheinung wird von Schopenhauer „*expressivistisch*“ ausgelegt: der Wille drückt sich als das Subjektive im Leib als dem Objektiven aus, er manifestiert bzw. objektiviert sich im Leib.¹⁵⁶

Tout cela est juste, et s'accorde bien avec les affirmations de Safranski citées précédemment. Mais ce n'est pas complet. Si le processus généalogique, comme on l'a vu, est la mise en place d'un

¹⁵⁵ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 27 [SW I, p. 5].

¹⁵⁶ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 193. Traduction: « La réception chez Schopenhauer du couple kantien des notions « chose en soi » et « Phénomène » ne doit cependant pas masquer le fait que Schopenhauer assigne à ce couple de notions une signification différente de celle de Kant. Le rapport entre la chose en soi et le phénomène n'est pas interprété par Schopenhauer comme une relation de cause-effet, beaucoup plus Schopenhauer détermine ce rapport selon la perspective d'une philosophie de l'identité, dans la mesure où sa métaphysique de la volonté se rapproche beaucoup plus de Schelling que de Kant. Le rapport entre la volonté comme chose en soi et le corps comme son phénomène est interprété par Schopenhauer de façon « expressive »: la volonté s'exprime comme subjectif dans le corps comme objectif, elle se manifeste et s'objective dans le corps ».

questionnement herméneutique, qui interroge donc sur la signification, il est aussi et en même temps un processus *d'investigation ontologique*. *Le passage de la représentation à la volonté n'est pas seulement un passage de l'épistémologique à l'herméneutique, mais aussi de l'ontique à l'ontologique*. Le passage du transcendantal à la métaphysique de la volonté est aussi un mouvement progressif de *recherche du fondement* (Schopenhauer utilisera souvent la métaphore de la racine face à la plante), mouvement qui restaure une scission entre *ordo cognoscendi* et *ordo essendi*, qui avait été annulée par le projet philosophique et ontologique fichtéen de la *Wissenschaftslehre*, qui *commence par ce qui est sans fondement*. Le mouvement généalogique est en ce sens une vraie et propre *ordo cognoscendi*, qui commence par ce qui est secondaire dans l'ordre ontologique, mais qui se manifeste en première instance. Le même Berg, en fait, confirme tout cela dans le passage suivant :

Für Schopenhauer dringt die Metaphysik nicht nur tiefer als die Erkenntnistheorie in das Sein der Welt vor, da sie das Wesen der Welt expliziert und nicht wie die Erkenntniskritik bei der formalen Analyse der Vorstellung stehen bleibt. Vielmehr erweist sich im Verlauf der Metaphysik die menschliche Erkenntnis als ein Produkt des Wesens der Welt. Die spannungsreiche Verhältnis von Erkenntnistheorie und Metaphysik besteht darin, daß die Erkenntniskritik die notwendige Voraussetzung der Metaphysik ist, aber zugleich der letzte Aufschluss über die Erkenntnis erst in der Metaphysik gegeben werden kann. Für den Philosophen ist die formal durch die Erkenntnisbedingungen des Subjekts vermittelte Welt als Vorstellung das Erste, für das Sein der Welt ist aber das Ding an sich, das in der Welt als Vorstellung erscheint, das Erste.¹⁵⁷

Tout cela devient décisif quand on passe à l'analyse de l'élément qu'on a vu comme caractérisant le monde comme représentation, élément qui est celui de la temporalité, comme forme du devenir. Parce que si d'un côté, et c'est cela l'interprétation que l'on donne le plus souvent à ce point, la volonté, en tant que chose en soi, est l'autre de la temporalité, elle est *hors du temps*, donc en ce sens éternité (et Schopenhauer utilise plusieurs fois ce terme), de l'autre part, elle est aussi *le fondement* (ou, comme le dit Schopenhauer, *la racine*) *de la temporalité*. On a vu précédemment comment la conscience empirique est distinguée par Schopenhauer d'un côté de la conscience meilleure et de l'autre, pourrait-on dire, de *l'inconscience empirique, ce qui deviendra la volonté, fondement de la conscience empirique*. Pour reprendre la métaphore médicale, *le symptôme s'oppose d'une côté à la santé, de l'autre à la maladie même, qui est ce qui se manifeste dans le symptôme*. De la même façon, la temporalité est distincte d'un côté de *l'autre de la temporalité*, qui est l'éternel proprement dit, l'éternel de la conscience meilleure : de l'autre de son fondement, de sa racine, l'hors temps de la volonté que Schopenhauer, et c'est cela le problème, nomme encore éternité, sans faire de distinction terminologique. *Pour Schopenhauer aussi bien la volonté que sa négation sont en dehors du temps : mais il faut comprendre qu'ils sont dans une relation bien différente avec le temps même. Une relation d'opposition d'un côté et de fondement de l'autre*.

Ainsi on voit que l'éternité qui est propre à la volonté n'est pas une éternité qui est opposée ou exclusive du temps, mais c'est la même *éternité du temps*, ce n'est pas l'être comme opposé au devenir, mais c'est le même *être du devenir*. On pourrait presque dire, et ici on le dit avec tous les risques liés au cas, la volonté se pose face au temps de la même façon que, dans le système hégélien, se pose le concept : la volonté schopenhauerienne, tout comme le concept hégélien, est la *puissance du temps*, en tant que force qui se *manifeste à soi-même par et à travers le temps*¹⁵⁸. La thèse que l'on

¹⁵⁷ Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und 'Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 95. Traduction: « Pour Schopenhauer la métaphysique ne pénètre pas seulement plus profondément dans l'Être du monde que la théorie de la connaissance, en tant qu'elle explicite l'essence du monde et ne s'arrête pas, comme la critique de la connaissance, à l'analyse formelle de la représentation. Beaucoup plus, la connaissance humaine se révèle au cours de la métaphysique comme un produit de l'essence du monde. La relation conflictuelle entre épistémologie et la métaphysique, c'est que la connaissance critique est la condition nécessaire de la métaphysique, mais en même temps, la dernière explication de la connaissance peut être donnée seulement dans la métaphysique. Pour le philosophe, le monde comme représentation, en tant qu'il est médiatisé formellement par les conditions de connaissance du sujet, est le premier ; mais pour l'être du monde, c'est la chose en soi, qui se manifeste dans le monde comme représentation, qui est ce qui est premier. »

¹⁵⁸ Et c'est ici qu'on peut voir à la fois la relation *d'opposition et de spécularité* entre Schopenhauer et Hegel: le temps de Schopenhauer, en première instance le temps historique, n'est pas la manifestation de la raison, mais bien plus la

veut soutenir dans ce paragraphe, c'est exactement celle-ci : le passage de la représentation à la volonté ne doit pas être conçu comme une *sortie de la temporalité*; l'éternité de la temporalité, si elle est telle, n'est pas du tout une éternité qui exclut le temps, mais au contraire qui le fonde. Elle est en dehors du temps, parce que, d'une certaine façon, elle *contient en soi* le temps, comme une de ses manifestations. En ce sens, pour reprendre une image utilisée dans le deuxième chapitre, elle est une *éternité pleine*, qui contient le temps, l'espace et la causalité comme *ses* manifestations. Le passage de la représentation à la volonté s'avère donc presque une *entrée dans la temporalité*, un voyage *dans la profondeur* de la temporalité pour en découvrir le fondement, la racine. Par cette interprétation, on va consciemment *contre* la formulation classique de l'extratemporalité de la volonté, qui sonne ainsi :

La volonté comme chose en soi est, ainsi que nous l'avons dit, en dehors du domaine du principe de raison, sous toutes ses formes ; elle est, par conséquent, sans raison (*grundlos*), bien que chacun de ses phénomènes soit complètement soumis au principe de raison [...] elle est une comme quelque chose qui est en dehors de l'espace et du temps, en dehors du principe d'individuation, c'est-à-dire de toute possibilité de pluralité.¹⁵⁹

En fait, si on prend l'opposition chose en soi - phénomène comme une opposition *exclusive*, alors il est clair que la volonté occupe un domaine dans lequel le temps n'a pas de place, une *éternité sans relation* avec le temps. *Mais toute la question est exactement là*, dans la *relation* que Schopenhauer instaure entre chose en soi et phénomène, relation qui, aussi en restant seulement à la *lettre* du texte schopenhauerien (qui en ce sens se méprend autant sur la lettre que sur l'esprit du texte kantien), est une relation inclusive. Schopenhauer affirme à plusieurs reprises que l'intellect, et donc le monde de la représentation, est *l'accident* de la volonté, qui est donc *substance*.

Nous pouvons dire encore en termes plus métaphoriques, et symboliques en quelque sorte : - la volonté est la substance de l'homme, l'intellect en est l'accident ; la volonté est la matière, l'intellect la forme ; la volonté est la chaleur, l'intellect la lumière [...] Un autre terme de comparaison nous sera fourni par la plante [...] La racine est l'élément essentiel et primitif dont la mort entraîne celle de la fleur, elle est donc primaire ; la fleur, elle est l'élément apparent mais dérivé, elle meurt sans que la racine disparaisse, elle est donc secondaire, La racine représente la volonté, la fleur intellect.¹⁶⁰

De ce texte on voit comment Schopenhauer était conscient du fait que la relation entre volonté et intellect est un des points non clarifiés de son système (tout comme la relation entre chose en soi et phénomène est probablement *le problème* du post-kantisme). Parce que si tout principe de relation se trouve limité au domaine du phénoménal, on voit le problème qui en résulte. Pour sortir du problème, Schopenhauer doit utiliser la modalité métaphorique, qui peut être très efficace mais qui, d'une certaine façon *confesse une impasse spéculative*, en particulier quand les métaphores utilisées sont du domaine catégoriel. Et, il faut le dire, l'utilisation de la relation substance-accident est autant problématique que celle de cause-effet, aussi parce que, entre autres, Schopenhauer considère les deux catégories comme équivalentes¹⁶¹ Ce qui reste, c'est que Schopenhauer en fait *instaure une relation* entre phénomène et chose en soi. Et dans cette relation, ce qui compte c'est que le phénomène ne peut pas exister sans la chose en soi, il en est dépendant. La volonté est la *condition nécessaire, mais pas*

manifestation de la non-raison : et en fait, plus que *manifester* le rythme du concept, il *dissimule* la répétition infinie de la volonté.

¹⁵⁹ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 155-156 [SW I, p. 134].

¹⁶⁰ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 898-899 [SW II, p. 225-226]. Finalement on peut cataloguer ce passage comme un exemple d'*usage transcendant des catégories*, pratique théorique que Schopenhauer condamne explicitement dans le passage cité en [Note 123](#). Schopenhauer le sait bien, et c'est pour cette raison qu'il ajoute la précision « en termes plus métaphoriques et symboliques ». Ce qui reste, c'est que la métaphore utilisée est elle de substance-accident, donc finalement une *métaphore inclusive et pas oppositive*. La volonté ne peut pas se poser comme exclusive de la représentation.

¹⁶¹ « Le concept de substance n'a, en réalité, d'autre contenu que celui du concept de matière. Quant aux accidents, ils correspondent simplement aux différentes espèces d'activité ; par conséquent, la prétendue idée de substance et d'accident se réduit à l'idée de cause et d'effet, idée de l'entendement pur » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 575 [SW I, p. 543-544]).

suffisante, de l'apparition de l'intellect, et de toutes les formes catégorielles qui dépendent de lui. En ce sens les deux métaphores utilisées par Schopenhauer ne sont pas très heureuses. En fait la volonté de Schopenhauer ne peut être ni la substance de l'intellect (ce qui serait une relation de causalité), ni sa racine, ce qui pose encore une relation causale temporelle entre les deux. Ici on va chercher à être *plus schopenhauerien de Schopenhauer* en rappelant une métaphore schellingienne, utilisée dans *Les Ages du monde*, et on va affirmer ce qui suit : la relation la plus métaphoriquement correcte entre volonté et représentation est celle qui passe entre le *germe et la plante*. Pour s'en convaincre, on peut voir le passage suivant :

La source d'où émanent les individus et leurs forces est inépuisable et infinie, autant que le temps et que l'espace ; car, comme le temps et l'espace, ils ne sont que le phénomène et la représentation de la volonté. Aucune mesure finie ne peut jauger cette source infinie ; aussi chaque événement, chaque œuvre étouffée dans son germe a-t-elle encore et toujours l'éternité entière pour se reproduire. Dans ce monde de phénomènes toute perte absolue est impossible, comme tout gain absolu. La volonté seule existe : elle est la chose en soi, elle est la source de tous ces phénomènes.¹⁶²

Ce passage, qui est pratiquement une anticipation de la doctrine de Nietzsche de l'éternel retour, nous montre comment la notion d'éternité ou dehors temporalité, ne peut pas du tout être conçue comme *exclusive* de la temporalité, en tant qu'elle est la *source même* de cette temporalité ; on pourrait dire *son ADN*. Dans une note de Jeunesse Schopenhauer s'exprime de cette façon :

Jener Wille lebt durch alle Zeit, denn er ist ihr wesentlich, wie sie ihm.¹⁶³

Dans le *Monde* il est encore plus explicite :

L'individu prend sa racine dans l'espèce, le temps dans l'éternité : et de même que chaque individu n'est individu que pour renfermer en soi l'essence de son espèce, de même il n'a de durée dans le temps que pour exister aussi dans l'éternité.¹⁶⁴

Dans les *Parerga* enfin, le même concept est soutenu avec la référence classique à l'image plotinienne :

Platon avait déjà dit dans le *Timée* et Plotin le répète : « *le temps est l'image mobile de l'éternité.* » A ce point de vue, on pourrait nommer le temps une éternité séparée, et soutenir ainsi l'affirmation selon laquelle s'il n'y avait pas d'éternité, le temps non plus ne pourrait être, l'unique raison pour laquelle notre intellect peut produire celui-ci, c'est parce que nous-mêmes nous nous tenons dans l'éternité. - Depuis Kant, le concept de *l'être hors du temps* a été introduit dans le même sens en philosophie ; mais il faut l'employer avec beaucoup de précaution, car il est en effet de ceux qu'on peut bien penser, mais qui ne peut être ni incarné ni réalisé par aucune perception intuitive.¹⁶⁵

Ces passages à notre avis appuient de façon décisive notre thèse, à savoir que le passage de la représentation à la volonté qui s'avère dans le deuxième livre ne peut pas du tout être compris *seulement et simplement* comme une *sortie du temps*, mais *aussi et en même temps* comme un *voyage à l'intérieur du temps*, pour en découvrir la racine même. Tout comme la volonté est la racine de l'intellect, l'éternité est la racine du temps. L'éternité propre à la volonté est donc une éternité qui a en soi le germe de la temporalité, qui est presque la force et la puissance de la temporalité même ; une éternité sans laquelle *le temps non plus ne pourrait pas être*, et qui, dans cette formulation, se montre

¹⁶² Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 238 [SW I, p. 216].

¹⁶³ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I §263, p. 161. Traduction: « Toute Volonté vit pour tout le temps, car il lui est essentiel, comme elle à lui ».

¹⁶⁴ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 1092 [SW II, p. 416].

¹⁶⁵ Schopenhauer, A. : *Parerga et Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Coda, 2005, p. 443 [SW V, p. 47-48].

exactement comme la *condition nécessaire de la temporalité*. La thèse que l'on veut donc soutenir dans ce paragraphe est que, nonobstant les *affirmations officielles* (qui ont généré aussi une *interprétation officielle*) de Schopenhauer, selon lesquelles la volonté, en tant que chose en soi, se trouve hors du temps, il y a un niveau différent de lecture, qui se montre dans différents lieux de l'œuvre, selon lequel la volonté est en fait la puissance même du temps, sa racine ou son germe. Quelque que soit le terme employé, ce qui reste c'est qu'en tout cas la volonté n'exclut pas le temps ni ne s'oppose à lui, mais plutôt l'explique et le rend possible : le temps schopenhauerien est par sa nature impuissant, et il a sa puissance dans la volonté.

Mais ce n'est pas tout. Par cette interprétation, on veut ici montrer comment la temporalité, en tant que phénomène de la volonté, en tant que symptôme d'une pathologie, se montre comme ce qui, d'une certaine façon, dans le monde de la représentation, nous fait sortir de ce monde même, c'est presque *l'élément qui nous conduit de la représentation à la volonté*. En suivant la trace de la temporalité on peut arriver à sa racine, à son germe, à son fondement : et c'est celui-ci exactement le travail généalogique, un travail d'archéologie, qui est à la fois dévoilement et démasquement, découverte d'un niveau de la réalité à la fois plus profond et plus authentique. Ce n'est donc pas la volonté qui nous conduit hors du temps, mais plutôt le temps qui nous conduit hors de la représentation. Les lignes suivantes chercheront à démontrer cette thèse.

L'idée que le temps ne soit pas seulement la forme privilégiée du principe de raison, mais aussi (et surtout) la forme qui est propre à la volonté, a été soutenue récemment dans un article de Barbaric, qui s'exprime de cette façon :

Obwohl der Zusammenhang des Willens mit der Zeit bei Schopenhauer nicht eigens thematisiert wird, ist die Vermutung, dass die auf das Engste verbunden sind, kaum irreführend. Wie der Wille, um wirklich wollen zu können, sozusagen immer von neuem von sich absehen, sich nach einem Anderen und Neuen ausrichten muss, so lebt auch die Zeit davon, dass sie von jedem gegenwärtigen jetzt unmittelbar weggeht und zu einem Anderen und Neuen fließt.¹⁶⁶

Ici Barbaric affirme ce que l'on a déjà vu, et qui représente pour ainsi dire un *basso continuo* de la première réflexion de Schopenhauer. Le temps comme expression même du devenir, dans son flux continu, montre en soi un aspect presque existentiel, cette inquiétude continuelle, qui est expliqué, dans le second livre, comme la caractéristique propre de la volonté. Cette considération est importante mais doit être à la fois *complétée et renforcée*, en tant qu'elle n'est *pas encore suffisante* pour montrer une inhérence radicale entre temporalité et volonté. En ce contexte, le *Supplément* consacré à la connaissance de la volonté devient fondamentale. Dans son étude sur Schopenhauer, Julian Young, en se fondant aussi sur les manuscrits de Schopenhauer¹⁶⁷, assigne à ce chapitre le rôle de répondre au problème qui d'une certaine façon a hanté Schopenhauer après la publication du *Monde*, problème qui s'enracine encore une fois dans l'héritage du post-kantisme, et se réduit fondamentalement à la question suivante : *si toute connaissance est conditionnée par les formes a priori de la connaissance, et si la volonté en tant que chose en soi, se trouve en dehors de toute forme a priori (temps, espace et causalité), comment est-il possible de connaître la chose en soi ?* Selon Young le Chapitre XVIII des *Suppléments* est conçu pour répondre à cette question, et la réponse est fondamentalement la suivante. Selon cette réponse, *la volonté n'est jamais connue* : aussi l'expérience interne, l'expérience de la propre existence, que Schopenhauer nomme la *porte secrète*¹⁶⁸ qui nous conduit à la connaissance immédiate de la volonté, est médiée par une forme *a priori*, celle du temps :

¹⁶⁶ Barbaric, D. *Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 476. Traduction: « Bien que l'interrelation de la volonté avec le temps ne soit pas thématifiée individuellement chez Schopenhauer, la supposition qu'ils soient strictement liés est à peine trompeuse. Comme la volonté, pour pouvoir vraiment vouloir, doit pour ainsi dire toujours de nouveau renoncer à soi, se diriger vers un Autre et un Nouveau, de la même manière vit le temps, en tant qu'il fuit immédiatement de tout maintenant et s'écoule vers un Nouveau et un Autre ».

¹⁶⁷ Voir Young, J.: *Schopenhauer*, Routledge, 2005, p. 12-14.

¹⁶⁸ « En conséquence, on ne dépassera jamais la représentation, c'est-à-dire le phénomène, si l'on part de la *connaissance objective*, autrement dit de la représentation ; on s'en tiendra au côté extérieur des choses, sans pénétrer dans leur être intime,

N'oublions pas cependant [...] que cette perception intime que nous avons de notre propre volonté est loin de fournir une connaissance complète et adéquate de la chose en soi. Ce serait le cas si cette perception était tout à fait immédiate. [...] Toutefois cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir de la forme de l'espace et de la forme de la causalité, médiatrice de toute intuition sensible. Ce qui demeure, c'est la forme du temps, et le rapport de ce qui connaît à ce qui est connu. Par conséquent, dans cette connaissance intérieure, la chose en soi s'est sans doute débarrassée d'un grand nombre de ses voiles, sans toutefois qu'elle se présente tout à fait nue et sans enveloppe. Comme la forme du temps est inhérente à notre volonté, nous ne la connaissons que dans ses *actes* isolés et successifs, non pas dans son tout, telle qu'elle est en soi et pour soi ; et c'est pourquoi aussi personne ne connaît *a priori* son caractère, qui ne se révèle qu'imparfaitement par la voie de l'expérience [...] Par là la doctrine kantienne de l'incognoscibilité de la chose en soi est modifiée en ce sens, que cette chose en soi n'est inconnaissable qu'absolument, mais qu'elle est remplacée pour nous par les plus immédiats de ses phénomènes, qui se différencie radicalement de tous les autres, précisément par ce caractère immédiat ; nous devons donc ramener tout le monde des phénomènes au phénomène dans lequel la chose en soi se présente avec le moins de voiles, et qui ne reste phénomène que parce que mon intellect, seul susceptible de connaître, est toujours distinct du moi comme volonté et ne se trouve pas affranchi de la forme du temps, même dans la perception *intime*.¹⁶⁹

Ici on voit comment il devient problématique d'appuyer *simplement et directement* l'interprétation de Barbaric. Schopenhauer ici réaffirme fondamentalement la position kantienne du *Paralogisme*, à savoir que la connaissance de la chose en soi, et donc de la volonté, en fait n'est jamais immédiate, et que le temps en fait est simplement la première forme de médiation de la connaissance, *la première forme phénoménale*, donc finalement la dernière barrière entre monde de la volonté et monde comme représentation. *Le temps semble être exclu encore une fois et définitivement du domaine de l'en-soi*. D'autre part, ici on veut appuyer l'interprétation de Barbaric, dans le sens suivant : si comme le dit justement Berg (voir [Note 156](#)) le monde comme représentation n'est pas l'effet ou la conséquence de la volonté, mais d'une certaine façon son *visage*, en tant que son *expression*, alors il faut dire que, à l'intérieur de ce monde, le rôle privilégié du temps face à la volonté se développe sur deux niveaux :

- Dans sa *relation épistémologique* à la volonté, en tant que *dernière* forme *a priori* de la représentation qui reste une fois qu'on a enlevé les autres. C'est cela qui est affirmé par le dernier passage cité.
- Dans sa *relation expressive* avec la volonté, et c'est le point souligné par Barbaric, en tant que c'est exactement cette forme *a priori* qui exprime le caractère propre de la volonté. Le rôle central du temps comme forme privilégiée du principe de raison dérive exactement de son caractère existentiel. *L'inquiétude et l'absence de repos ne sont exprimées ni par l'espace ni par la causalité, mais exactement par le temps*. Si la causalité est elle-même inquiétude, elle l'est seulement quand elle s'exprime *dans et à travers le temps*, dans la forme du *devenir*. La causalité *logique*, par exemple, n'a rien en soi qui puisse suggérer le sentiment d'inquiétude propre de la volonté. C'est exactement par le temps que le monde de représentation *trahit*, pour ainsi dire, sa dérivation du principe métaphysique de la volonté

sans connaître ce qu'elles sont en soi et pour soi. Jusqu'ici je suis de l'avis de Kant. Mais, en regard de la vérité qu'il a établie, j'ai posé la vérité suivante qui en constitue le contrepoids, à savoir que nous sommes ne pas seulement *le sujet qui connaît*, mais que nous appartenons *nous-mêmes* à la catégorie des *choses à connaître*, que nous sommes *nous-mêmes la chose en soi*, qu'en conséquence, si nous ne pouvons pas pénétrer du *dehors* jusqu'à l'être propre et intime des choses, une route partant du *dedans* nous reste ouverte : ce sera en quelque sorte une voie souterraine, une communication secrète qui, par une espèce de trahison, nous introduira tout d'un coup dans la forteresse, contre laquelle étaient venues échouer toutes les attaques dirigées du dehors » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 890 [SW II, p. 218-219]).

¹⁶⁹ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 892-893 [SW II, p. 220.221].

On voit qu'on se trouve dans une sorte d'impasse : d'un côté, le temps dès le principe joue dans le système de Schopenhauer le rôle de *représentant le plus fidèle de la volonté* à l'intérieur du monde comme représentation. De l'autre, en tant que forme *a priori*, il est simplement *une des formes* de la représentation, bien que la plus profonde à niveau *archéologique*. Mais la même expression du temps comme *inhérent à la volonté* (voir passage en [Note 169](#)) montre comment Schopenhauer même se trouve, plus au moins consciemment, dans une situation ambiguë. *Pour sortir de cette impasse, il faut la pousser jusqu'au bout*, et voir comment, ici, Schopenhauer montre dans ce point ce qui, à notre avis, peut être défini comme un *vide* ou *une fracture* dans son système.

Si l'expérience interne est la connaissance *la moins médiate* de la volonté, et fondamentalement dans cette affirmation Schopenhauer se montre fidèle à l'héritage kantien, en tant que l'expérience interne est et reste phénomène, il y a un autre domaine dans lequel le sujet fait une connaissance *immédiate* de la volonté, et ce domaine est celui de la *douleur*. L'exposition de la théorie de la douleur de l'existence, qui est habituellement considérée comme le centre même de la doctrine de Schopenhauer, est à notre avis un des points les plus faibles de tout son système.

Déjà en considérant la nature brute, nous avons reconnu pour son essence intime l'effort, un effort continu, sans but, sans repos ; mais chez la bête et chez l'homme la même vérité éclate bien plus évidemment. Vouloir, s'efforcer, voilà tout leur être ; c'est comme une soif inextinguible. Or tout vouloir a pour principe un besoin, un manque, donc une douleur ; c'est par nature, nécessairement, qu'ils doivent devenir la proie de la douleur. Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui ; leur nature, leur existence, leur pèse d'un poids intolérable. La vie donc oscille comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui.¹⁷⁰

Ici il faut noter avant tout une chose : *si la volonté est douleur, il est difficile d'imaginer une volonté hors du temps. La douleur, l'effort même, présuppose la durée temporelle pour pouvoir s'épanouir, et le besoin aussi présuppose l'espace temporel pour pouvoir se satisfaire*. Toutefois, encore une fois, on pourrait résoudre la question en s'appuyant sur le passage précédent, et en affirmant que le temps dans lequel se manifeste la douleur est la forme phénoménale la moins médiate de la volonté, et donc *qu'enfin aussi la douleur est un phénomène*. Et cela, si l'on veut respecter la cohérence du système de Schopenhauer, est l'unique interprétation possible. *Si la volonté est hors du temps, alors la douleur doit être considérée comme un phénomène*. Ici on ne partage pas cette possible interprétation ; avant tout parce que l'on pense que Schopenhauer, quand il affirme que la volonté est essentiellement douleur et effort, il veut la caractériser comme *chose en soi*, comme *essence intime de la nature*. Mais encore, et c'est là le point qui nous intéresse, parce qu'en fait dans ce passage Schopenhauer semble envisager la possibilité d'une *temporalité propre de la volonté*, une temporalité faite de tensions et relâchements, qui semble avoir peu à voir avec le temps représenté et phénoménal, qui est homogène et linéaire¹⁷¹, un temps donc qui est exactement *inhérent à la volonté*, qui n'est pas seulement son phénomène le plus proche, mais qui regarde la volonté dans son essence, dans sa pulsation vitale.

Quelques pages après le passage cité, on trouve un autre passage qui est à notre avis la clé pour sortir de cette impasse :

La mélodie nous offre comme une histoire très intime de la volonté arrivée à la conscience des mystères de la vie, du désir, de la souffrance et de la joie, du flux et du reflux du cœur humain. La mélodie, c'est un écart par lequel on quitte la tonique et, à travers mille merveilleux détours, on arrive à une dissonance douloureuse, pour retrouver enfin la tonique, qui exprime la satisfaction et l'apaisement de la volonté ; mais

¹⁷⁰ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 394 [SW I, p. 367-368].

¹⁷¹ Dans les chapitres sur le *praedicabilia a priori* on peut trouver les deux caractérisations suivantes : « 6. Le temps est homogène et continu, autrement dit aucune de ses parties n'est différente d'une autre et on ne pourrait les séparer entre elles qu'à condition de supprimer le temps[...]11 Le temps peut être représenté intuitivement *a priori* sous la simple forme d'une ligne » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 724 [SW II, p. 55]).

après elle, plus à rien faire, et quant à la soutenir un peu longtemps, ce serait la monotonie même, fatigante insignifiante, et qui traduit l'ennui¹⁷²

La référence au domaine musical ne peut pas être ignorée ; non seulement parce que la musique occupe une place significative dans le système schopenhauerien, mais aussi et surtout pour le *rôle critique* qu'elle occupe. Comme on le sait la musique occupe une place particulière dans la hiérarchie des arts, en tant qu'elle seule est une *reproduction immédiate* de la volonté, sans médiation d'aucune forme phénoménale. Lisons Schopenhauer :

Mais la musique, qui va au-delà des Idées, est complètement indépendante du monde phénoménal ; elle l'ignore absolument, et pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers n'existerait pas ; on ne peut en dire autant des autres arts. La musique, en effet, est une objectivité, une copie aussi immédiate de toute la volonté que l'est le monde [...] ce qui distingue la musique des autres arts, c'est qu'elle n'est pas une reproduction du phénomène ou, pour mieux dire, de l'objectivité adéquate de la volonté ; elle est la reproduction immédiate de la volonté elle-même et exprime ce qu'il y a de métaphysique dans le monde physique, la chose en soi de chaque phénomène. En conséquence le monde pourrait être appelé une incarnation de la musique, tout aussi bien qu'une incarnation de la volonté.¹⁷³

Ici on le voit : *la musique n'est pas le phénomène le plus proche de la volonté, mais c'est une reproduction de la volonté même*. Ce que l'on savait déjà. Ce qu'on n'a pas assez noté, c'est *que la musique, jusqu'à preuve du contraire, c'est l'art du temps. La temporalité est l'élément dans lequel se montre et se développe la musique*. Mais on voit alors comment cette analogie entre les dissonances et consonances de la musique avec le mouvement de plaisir et douleur de la volonté, semble en fait suggérer la configuration non pas d'une volonté *éternelle* qui se trouve dans *l'autre du temps*, mais d'une *temporalité autre que la temporalité phénoménale, une temporalité vécue, qui est propre à la volonté elle-même, et pas à son phénomène*.

En fait, l'idée que l'on soutient ici, c'est que la notion de temporalité nouménale (dans le sens schopenhauerien, comme temps de la volonté), comme temporalité propre du sujet voulant, qui obéit donc à la même structure désirante de la volonté, une structure faite non seulement et en première instance de causes et effets (temps phénoménal), mais plutôt de tensions et relâchements (temps nouménal), de dissonances et consonances, cette temporalité qu'on peut à notre avis justement définir comme *temporalité vécue*, est la *grande absente* du système schopenhauerien. Schopenhauer reste fidèle à la configuration kantienne et quand il parle de temps, il entend seulement le temps phénoménal, le temps du monde. En fait, dans le deuxième chapitre, on a aussi soutenu la thèse d'une *temporalité pratique et individuelle* qui fonctionne à l'intérieur du système kantien, une temporalité qui n'est pas du tout la *duratio noumenon* (au sens kantien), en tant qu'elle structure au contraire le domaine du phénoménal et de la nécessité, en tant que temporalité structurée selon les représentations liées aux inclinations subjectives, à l'amour propre; chez Kant, l'hypothèse d'une temporalité individuelle dérive du fait d'une chaîne des représentations qui sont liées et presque guidées par l'amour propre. Ce qui ne se trouve pas chez Kant, ce qui rend donc cette absence beaucoup moins *dissonante*, c'est une description phénoménologique du niveau volitif, des successions volitives du sujet. C'est cette description qu'on trouve à maintes reprises dans la métaphysique de la volonté de Schopenhauer, description qui en fait requiert l'hypothèse d'une temporalité de la volonté (temporalité qui est donc, dans le système schopenhauerien, vraiment *duratio noumenon*), et qui donc rend son absence encore plus *scandaleuse*.

Mais ce n'est pas tout. On a fait noter, à commencer par Nietzsche¹⁷⁴, que l'un des problèmes de toute la métaphysique de la volonté schopenhauerienne est le manque d'une théorie de l'individualité.

¹⁷² Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 405 [SW I, p. 378].

¹⁷³ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 329, 335-336 [SW I, p. 304, 310].

¹⁷⁴ « Schopenhauer n'a pas résolu le problème de l'individuation, et il le savait » (Nietzsche, *Œuvres Complètes*, t. XI, p. 49, cité par Rosset, C.: *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 99).

Que cela soit un problème dans le système de Schopenhauer est démontré au moins par deux points relatifs à la métaphysique de la volonté :

- D'un côté, la douleur de la volonté dans le système de Schopenhauer n'est pas comprise seulement comme besoin, mais aussi comme *choc*. On ressent la douleur quand quelque chose s'oppose à l'effort de la volonté :

Cet effort qui constitue le centre, l'essence de chaque chose, c'est au fond le même [...] qui en nous, manifesté avec la dernière clarté à la lumière de la pleine conscience, prend le nom de *volonté*. Est-elle arrêtée par quelque obstacle dressé entre elle et son but du moment ; voilà la *souffrance*. Si elle atteint ce but, c'est la satisfaction [...] Or nulle satisfaction n'est de durée ; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau. Nous voyons le désir partout arrêté, partout en lutte, donc toujours à l'état de souffrance ; pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance.¹⁷⁵

Or, indépendamment des probables résonances fichtéennes de ce passage, ici on veut simplement faire remarquer un problème à notre avis structurel dans le système même de Schopenhauer. Selon Schopenhauer volonté et représentation sont les deux côtés du monde, respectivement l'essence et son phénomène, le primaire et le secondaire. Et ce qui compte plus: *tertium non datur*. Il n'y a d'autre chose dans le monde en dehors de volonté et représentation (voir [Note 155](#)). Dans ces conditions, on a vraiment des difficultés à imaginer ce qui peut s'opposer à la volonté. On pourrait dire : son phénomène, la représentation. Mais ce n'est pas le cas. L'opposition de la représentation à la volonté est l'affaire de la sotériologie, pas de la métaphysique de la volonté. On verra tout cela dans le prochain chapitre. En fait, et c'est cela le point important, *ce n'est que par la notion d'une volonté individuelle que l'on peut comprendre l'idée d'une douleur provoquée par une opposition à la volonté*.

- De l'autre côté, dans son dernier livre, Schopenhauer affirme que la compassion, à savoir la possibilité de s'identifier avec la douleur d'autrui, doit être comprise comme le grand mystère de l'éthique :

Mais comment une souffrance, qui n'est pas la MIENNE, qui ne me touche pas MOI, peut-elle donc devenir, à l'instar de la mienne propre, un motif pour moi et m'inciter à agir ? Comme nous l'avons dit : bien que cette souffrance soit hors de moi, qu'elle ne me soit donnée que par une intuition ou une connaissance extérieure, je m'ÉPROUVE cependant AVEC l'autre, je la RESSENS comme MIENNE, alors qu'elle n'est pas DANS MOI, mais DANS L'.AUTRE [...] Je le répète, c'est exactement CE PHENOMENE qui est MYSTERIEUX : car il est quelque chose dont la raison ne peut pas rendre immédiatement compte, et dont on ne saurait déterminer les causes par la voie de l'expérience. Et pourtant il se produit tous les jours. Tout un chacun l'a souvent éprouvé lui-même, même l'individu le plus insensible et le plus égomaniaque n'y est pas resté étranger.¹⁷⁶

Ici encore, on ne comprend pas comment doit être défini un mystère ce qui, en fait, devrait être la naturelle conséquence de la non individualité de la volonté. Le mystère, s'il y en a un, devrait être la séparation, l'égoïsme, ce que, au contraire, Schopenhauer accepte comme le *point de départ* de la métaphysique de la volonté, point de départ qui produit l'illusion de l'individuation, de la différenciation entre les individus. Schopenhauer justifie le phénomène de l'égoïsme de cette façon :

Aussi cet individu peut n'être qu'un insecte ou un ver ; en parlant elle-même par sa bouche, la nature s'exprime ainsi : « Je suis seul le tout du tout ; tout repose sur ma conservation ; le reste peut périr, il ne

¹⁷⁵ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 391-392 [SW I, p. 365].

¹⁷⁶ Schopenhauer, A.: *Les deux problèmes fondamentales de l'éthique*, ALIVE, 1998, p. 199-200 [SW III, p. 699].

compte réellement pas ». Tel est le langage de la nature au point de vue particulier, c'est-à-dire au point de vue de la conscience intime, et c'est là le fondement de l'égoïsme propre à tout être vivant.¹⁷⁷

Ce passage, à notre avis, n'est *pas du tout convaincant*. En fait *l'égoïsme n'est pas du tout une conséquence immédiate du fait de sentir en soi la totalité de la volonté*. Tout au contraire, une conséquence possible est celle de se sentir, dans une perspective panthéiste, comme une seule chose avec la totalité de la nature. *Le phénomène de la séparation, qui est le phénomène originaire de l'égoïsme, n'est pas déductible de la doctrine de la volonté telle qu'elle est exposée par Schopenhauer : il est par contre déductible de la doctrine de la corporéité, que Schopenhauer, en cela vraiment philosophe inactuel, ébauche, sans en tirer toutes les conséquences. C'est l'ambiguïté du corps, qui est à la fois séparé et réceptif, qui est capable, à notre avis, de donner raison aussi bien de l'égoïsme, que de la compassion.*

En fait, ici encore, *Schopenhauer se trouve déchiré entre l'héritage kantien, auquel il veut, de façon presque didactique rester fidèle, et les contenus de sa propre philosophie, qui vont non pas nécessairement contre cet héritage, mais contre l'interprétation qu'en donne Schopenhauer*. La non individualité de la volonté dérive d'un côté de l'identification de toute individualité avec celle produite par les structures *a priori* de la connaissance, et de l'autre de l'exclusion de la volonté de ces mêmes structures qui sont confinées au phénomène. Par contre, le contenu de sa propre philosophie, qui voit dans le corps l'expression immédiate de la volonté, pousse naturellement vers une conception *monadique* de la volonté, vers une conception d'une volonté qui est aussi individuelle, et donc vers la conception d'une *individualité autre* de celle phénoménale (de la même façon que le temps de la volonté est un *temps autre* face au temps phénoménal). C'est par le concept de *chair* que Schopenhauer aurait pu et dû former un concept d'individu qui ne coïncide avec celui de la représentation, une individualité qui n'est donc pas en première instance *détermination*, et donc *négation*, mais *séparation*, et donc *position*. En fait, d'une individualité qui ne soit pas seulement celle du *Körper*, de la représentation, mais celle du *Leib*, de la corporéité.

C'est l'interprétation du *cogito* en termes d'immédiateté, et l'interprétation de l'immédiateté en termes d'affectivité, qui ordonne de comprendre que le *cogito* ne pourra plus se faire dans la pure pensée, ou dans l'âme qui pense opposée au corps qui sent, mais dans ce que Schopenhauer appelle la « chair » (*Leib*). La traduction de Burdeau rend indifféremment *Körper* et *Leib* par le terme commun de « corps ». Dans le lexique de Schopenhauer, les deux termes sont pourtant radicalement distincts, et c'est pourquoi nous proposons de reprendre la distinction qui s'imposera plus tard pour la traduction de certains textes de Husserl, entre « chair (*Leib*) » et « corps » (*Körper*). Par « corps » (*Körper*), Schopenhauer (et la langue allemande en général) entend l'ensemble des étants objectivés ou objectivables par la représentation. « Corps » veut dire ce qui se tient devant moi comme représentation, qu'il s'agisse du corps inanimé d'un objet, ou du corps représenté d'autrui. Par « chair » en revanche, Schopenhauer entend tout autre chose. Si tous les étants représentés sont des corps, la chair est le seul étant dont l'une des faces échappe à la représentation.¹⁷⁸

En fait, si Schopenhauer est capable de distinguer et différencier terminologiquement le corps représenté du corps vécu, il n'est pas capable de penser, symétriquement, une individualité qui ne soit pas celle représentée, celle du *principium individuationis*. Ainsi, le *Leib doit rester phénomène, ou « presque phénomène », objectivation de la volonté, parce qu'il est individuel. Son individualité ne dépend pas de son être volonté, mais de son être objectivation*. Mais ce n'est pas tout. *C'est par le concept de chair, et donc d'une individualité non phénoménale, d'une individualité vécue, que Schopenhauer aurait dû et pu, à notre avis, forger le concept d'une temporalité qui est différente de celle phénoménale, et qui d'autre part la fonde, exactement comme la volonté fonde la représentation,*

¹⁷⁷ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1366 [SW II, p. 687].

¹⁷⁸ Stiegler, B. : *Refaire le cogito : Schopenhauer et le commencement cartésien* in *La Raison dévoilée - Etudes schopenhaueriennes*, C. Bonnet / J. Salem (éd.), Vrin, 2005, p. 67-68.

une temporalité, comme on l'a vu, qui vit des pulsions cardiaques, et pas de chaînes causales, un temps « musical » parce qu'avant tout un temps émotif, un temps vécu. Mais encore, cela aurait produit un résultat plutôt radical, à savoir celui de fonder l'infinité des chaînes causales sur la finitude du Leib, de la chair, de fonder l'universalité du temps représenté sur l'individualité du temps vécu. Ce qui reste, c'est que Schopenhauer ne fait rien de tout cela, et en fait il n'est pas capable de produire un concept de *temporalité autre*, et il réduit donc aussi l'expérience interne à une expérience encore soumise à la forme du temps représenté (en ce sens encore fidèle à l'héritage kantien du paralogisme). C'est Michel Henry qui montre parfaitement ce point :

Schopenhauer n'a pu éluder cette question de la dissociation entre l'expérience interne et l'expérience externe : tandis que celle-ci est composée par les trois constituants du *principium individuationis* – intuitions de l'espace et du temps et causalité – l'expérience interne comporte exclusivement « la forme du temps et le rapport de ce qui connaît à ce qui est connu ». Encore ce temps qui constitue ainsi comme chez Kant la forme du sens interne, ne diffère-t-il en aucune façon du temps kantien de la représentation mais s'identifie-t-il au contraire à lui, c'est la structure la plus profonde de la représentation et sa condition ultime [...] *L'opposition de l'expérience interne et de l'expérience externe n'est plus décisive, loin de mettre en cause l'essence de la représentéité, elle se situe à l'intérieur de celle-ci et y renvoie explicitement.*¹⁷⁹

La position ambiguë du Chapitre XVIII des *Suppléments* (voir [Note 169](#)) est exactement le résultat de cette *absence conceptuelle dans le répertoire schopenhauerien*. Quand Schopenhauer se trouve face au problème de justifier la connaissance de la chose en soi par son corps, qui est en fait la *manifestation de l'individualité de la chair*, il choisit une *position de compromis*, et affirme que l'expérience interne est « presque » phénomène, et « presque » chose en soi. *En fait, c'est l'héritage kantien qui, ici, ne se montre pas seulement comme une superstructure de l'appareil conceptuel de Schopenhauer (comme l'affirme entre autres Gehlen – voir [Note 19 du Chapitre I](#)), mais comme quelque chose qui agit en profondeur dans son système. L'expérience de la volonté, en tant qu'expérience individuelle et temporelle, doit rester phénomène.* Et la chose en soi reste inconnaissable, en tombant dans la nuit de l'inconscient :

On a beau dire alors que « malgré toutes ces imperfections la perception dans laquelle nous saisissons les impulsions et les actes de notre volonté propre est de beaucoup plus immédiate que toute autre perception », qu' « elle est le point où la chose en soi entre le plus immédiatement dans le phénomène, où elle est éclairée de plus près par le sujet qui connaît », reste que ce phénomène, que sa lumière, que cet apparaître, n'est plus celui du vouloir lui-même, mais en diffère foncièrement [...] Ainsi Schopenhauer n'a-t-il pu mettre en cause l'essence de la représenter que pour sombrer dans une philosophie de la nuit. Loi d'être écarté, le dilemme accablant de la pensée occidentale se repose avec plus de force : ou la représentation ou l'inconscient.¹⁸⁰

L'incapacité de Schopenhauer de produire un concept de temps vécu, concept qui est en fait *requis* par son système (comme est ainsi requis le concept d'une individualité qui n'est pas *détermination et négation*, selon le *principium individuationis*, mais *séparation*) a comme conséquence *que la volonté, au lieu de se montrer dans une temporalité autre, est forcée de se placer dans l'autre de la temporalité*. Tout cela produit par là une série de contradictions presque *schizophréniques*. La volonté, en tant que chose en soi, se pose hors du temps ; en tant que fondement de la représentation, elle inclut le temps en elle, en s'identifiant avec la force même du temps, avec cette inquiétude qui produit, comme effet, la chaîne infinie des causes et effets. Le résultat est une volonté qui n'est pas éternelle au sens strict, parce qu'elle n'exclut pas le temps phénoménal, au contraire le fonde; mais qui n'est pas simplement perpétuelle, en tant qu'elle ne s'identifie pas avec l'infinité du temps phénoménal, même si elle est perpétuelle, dans le sens où elle *ne passe jamais*, qu'elle n'a ni commencement ni fin, et qu'elle, d'une certaine façon, est la même essence du temps, et son fondement, on pourrait dire le *rythme du temps*, et donc contient le temps en soi, plutôt que de

¹⁷⁹ Henry, M. : *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 2003, p. 176.

¹⁸⁰ Henry, M. : *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 2003, p. 176-177.

l'exclure. De même, si la volonté est en dehors du temps, ce n'est pas parce qu'elle s'oppose au temps, mais plutôt, comme on l'a déjà dit, parce qu'elle l'inclut, comme une des ses manifestations, de ses accidents.

Mais ce n'est pas tout. En caractérisant la volonté comme besoin et douleur, Schopenhauer *trahit* sa pensée d'une volonté qui est inhérente à la temporalité même, parce que ni besoin, ni douleur ne peuvent en fait être pensés qu'à l'intérieur d'un contexte temporel. La douleur a besoin du temps comme de l'*élément dans lequel elle peut s'épanouir*. L'éternité vide en dehors et au-dessus de la temporalité, est sans douleur et sans besoin, en tant que paix éternelle. C'est l'éternité et la paix de la *conscience meilleure*, qui n'a rien à voir avec celle de la volonté. La volonté schopenhauerienne par contre, c'est la vie infinie, une notion qui est beaucoup plus hégélienne que kantienne ; une notion qui vit de ses propres pulsations, et qui est donc, en tant que répétition de l'alternance entre besoin et satisfaction est une *perpétuité, mais une perpétuité émotive, qui ne peut pas s'identifier avec la ligne de chaîne et des effets, mais plutôt avec la répétition d'un rythme vital, d'une pulsation vitale*. L'infinité de la volonté n'est pas celle linéaire de causes et effets, mais celle répétitive des tensions et relâchements, une infinité qui en fait est la *répétition infinie* d'un rythme vital. *Schopenhauer arrive ainsi à modeler la volonté, qui est par définition non-individuelle et hors-temporelle, sur un modèle de temporalité individuelle, à savoir la répétition d'une alternance, d'un rythme, structure qui est le propre de la temporalité du corps*. Ou encore, il modèle l'infinité de la volonté sur le besoin, qui est le trait distinctif de la finitude.

On voit donc maintenant comment se justifie la thèse soutenue précédemment, à savoir celle de voir la temporalité comme l'élément de communication entre représentation et volonté. *Le parcours en profondeur qui va de la représentation à la volonté est à la fois le parcours qui va de la temporalité à son principe, on pourrait dire du temporel à la temporalité*¹⁸¹. Le passage suivant de Bouton montre parfaitement comment la temporalité dans le système de Schopenhauer montre trois niveaux différents, qui sont trois pas successifs du *voyage vers le fond de la vallée*.

On trouve trois figures du temps dans la pensée de Schopenhauer. La première provient en droite ligne de l'*Esthétique transcendantale* de Kant. Le temps est une forme pure de l'intuition qui enveloppe toutes les représentations, il est le cadre *a priori* et subjectif de la succession des phénomènes [...] Sur ce concept idéaliste du temps se greffe une compréhension héraclitéenne. En tant que forme du monde phénoménal, le temps est un flux éternel, un perpétuel devenir [...] Le Vouloir-vivre est hors du temps, il n'est soumis ni à la forme de l'intuition, qui ne concerne que les représentations, ni au devenir. L'éternité du Vouloir jointe au temps linéaire de la représentation engendre cependant une troisième conception du temps comme éternel retour du même. Car la volonté se manifeste dans le monde comme représentation selon une temporalité spécifique, qui est un inlassable recommencement, une perpétuelle répétition [...] Répétition, l'existence individuelle, qui n'est que l'alternance indéfinie du désir et de sa réalisation.[...] Répétition l'existence historique, qui n'est que la reprise d'un même drame dont seuls changent les personnages et les costumes, ce que Schopenhauer résume par la forme « *eadem sed aliter* ».¹⁸²

*En fait, le passage de la représentation à la volonté, aussi paradoxal qu'il puisse paraître, c'est le passage de l'universalité du principium individuationis à l'individualité de la chair, du Leib, et à la fois passage du temps de la représentation, le temps linéaire et homogène, au temps du besoin et du désir, le temps de la répétition, en fait, le temps de la vie (Zeit des Lebens) en tant que temps de la chair, et donc temps individuel en tant que « mon » temps. En fait, l'impossibilité de Schopenhauer de penser le temps de la vie n'est que l'autre côté de son impossibilité de penser une individualité autre que celle phénoménale, l'individualité de la chair*¹⁸³. *Ces deux aspects auraient trouvé dans la notion*

¹⁸¹ En fait, à notre avis c'est exactement cette répétition infinie qui constitue la *temporalité du temps, die Zeilichkeit der Zeit*, qui nous fait apparaître le temps pas seulement comme *illusion*, mais aussi comme *force*.

¹⁸² Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 119-120.

¹⁸³ Voir sur ce point la [Note 103](#) du [Chapitre II](#). Encore une fois c'est l'héritage kantien qui empêche Schopenhauer de *suivre jusqu'au bout sa découverte*, la découverte du corps humain comme chair. Cet héritage dit qu'espace et temps sont des formes des phénomènes. Comme l'individualité n'est que la détermination spatio-temporelle, elle *ne peut qu'être phénoménale*. En fait, à notre avis (et ici on partage évidemment la position de M. Henry) c'est la notion de *Leib* qui vraiment, dans l'économie du système de Schopenhauer, devrait être identifiée avec la chose en soi donc avec la *Volonté*.

d'un temps individuel, fondement du temps du monde, leur élément unificateur. Ils restent par contre divisés, pour se rencontrer ensuite dans le *voyage à rebours*, dans la sortie de la volonté.

Lorsque enfin l'objet s'affranchit de toute relation avec ce qui n'est pas lui et le sujet, de toute relation avec la volonté ; alors, ce qui est ainsi connu, ce n'est plus la chose particulière en tant que particulière, c'est l'Idée, la forme éternelle, l'objectivité immédiate de la volonté ; à ce degré par suite, celui qui est ravi dans cette contemplation n'est plus un individu (car l'individu s'est anéanti dans cette contemplation même), c'est le sujet connaissant pur, affranchi de la volonté, de la douleur et du temps.¹⁸⁴

Ici on le voit : la libération de la volonté est à la fois *libération du moi et libération de la douleur du temps*. On voit encore la *schizophrénie* de Schopenhauer. D'un côté, le temps est la première forme phénoménale qui, d'une certaine façon, se superpose à la volonté pour la rendre connaissable dans l'expérience interne, c'est donc le *premier voile de Maya*. De l'autre, il est le noyau même de la volonté, ce dont il faut se libérer. Temporalité, individualité et volonté sont les trois personnages qui, dans le deuxième livre du *Monde*, ne se rencontrent jamais. *Ces trois notions qui, dans la métaphysique de la volonté, agissent de façon parallèle mais, d'une certaine façon, non synchronisée, se trouvent réunies dans le moment successif, dans la théorie esthétique, qui représente à la fois le premier moment de la sotériologie schopenhauerienne, et aussi celui qui reste le plus proche de la structure de l'éthique kantienne. Parce que là il n'y aura plus d'ambiguïté. Le sujet de la connaissance, pour pouvoir se libérer de la volonté, pour pouvoir se défaire de ce lien qui l'accable et qui l'emprisonne, doit en fait sortir du moi, et par là, sortir du temps*. On verra tout cela dans le prochain paragraphe.

Comme le fait justement noter D. Jacquette (Jacquette, D. : *Schopenhauer*, Mc Gill- Queen's University Press, 2005, p. 16), il n'est pas un cas qui n'utilise le terme *noumène* pour définir la chose en soi ; parce qu'il lui était évident, à lui aussi, que la notion de *Volonté* à peu à voir avec le *Nous*, avec la pensée ou la raison. En ce sens, donc, le temps individuel, le *temps de la volonté*, qui est *temps de la vie* ne serait pas *duratio noumenon* mais plutôt *duratio bion*.

¹⁸⁴ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 231 [SW I, p. 210-211].

D. Le moment sotériologique : l'émancipation du moi et du temps

1. Introduction

Dans ce dernier paragraphe on veut analyser la seconde partie du système schopenhauerien, partie que Rudolf Malter a définie comme *sotériologie*, et qui se structure en deux parties, l'une esthétique et l'autre éthique. Que ces deux parties du système de Schopenhauer doivent être pensées ensemble, est montré par plusieurs passages du texte schopenhauerien. On veut citer ici un passage des *Manuscrits de Jeunesse*, daté de 1812. En fait le premier passage dans lequel apparaît la notion de conscience meilleure, passage qui montre comment, dans l'élaboration de cette notion, la totalité du système de Schopenhauer se trouve déjà préfigurée :

Will es bessres Bewußtseyn seyn so können wir positiv von ihm nichts weiter sagen, denn unser Sagen liegt im Gebiet der Vernunft; wir können also nur sagen was auf diesem vorgeht, wodurch wir von dem bessern Bewußtseyn nur negativ sprechen. — Die Vernunft also leidet dann eine Störung: als theoretische sehn wir sie verdrängt und an ihrer Stelle das Genie, als praktische [sehn wir sie] verdrängt und an ihrer Stelle die Tugend.¹⁸⁵

Ici on voit comment génialité et vertu sont, toutes deux, une émancipation (ici on parle d'une *altération* de la raison, qui produit une *substitution*) de la raison ; de la raison théorétique, ce qui sera plus tard le monde comme représentation, et de la raison pratique, ce qu'ici est nommé encore *instinct*, et qui sera ensuite la vraie et propre *volonté*. En ce moment de la réflexion, raison pratique et théorétique sont encore tenues sur un *niveau paritaire* : la doctrine généalogique, par contre, arrivera à montrer comment la raison théorétique n'est que le produit de la raison pratique, comment la représentation n'est que le phénomène de la volonté. Mais dans cette note, c'est déjà la structure du *Monde* qui est préfigurée, avec la couple Livre I-III (premier et deuxième point de vue du *monde comme représentation*) et II-IV (premier et deuxième point de vue du *monde comme volonté*). La dichotomie *volonté- représentation se répète donc deux fois dans le texte* : une fois, dans le domaine de la *conscience empirique*, comme le domaine de l'assujettissement du sujet, de *l'état de minorité* ; une seconde fois, dans une modalité émancipée, dans la modalité de la *conscience meilleure*, comme *altération et libération de la première modalité*. Ce qui relie les deux parties du système, c'est donc ce que l'on peut nommer le processus d'émancipation du sujet de la *structure interne de la raison*, donc du *pouvoir de la volonté*, processus d'émancipation qui, comme on le montrera, est à la fois émancipation *du temps et du moi*. A savoir, dans ce paragraphe, en analysant le moment émancipatoire et sotériologique du système schopenhauerien, on veut retracer exactement cet héritage kantien qu'on a décrit et analysé dans le deuxième chapitre, *héritage qui prend le départ de la structuration d'un sujet pratique plongé dans le temps et dans le moi, et qui, à partir de cette situation à la fois structurelle et factice, se montre capable de s'exposer à un processus d'émancipation qui est aussi, pour ainsi dire, un processus de dépouillement de ces deux fardeaux*. Le Paragraphe va donc se structurer selon trois moments :

- Un premier moment qui décrit l'émancipation esthétique, qui se produit comme oubli du moi et du temps, et qui plus spécifiquement, va se constituer comme *perte du passé*.

¹⁸⁵ Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, 1966-75, I, §35, p. 24. Traduction (Chenet-Hildenbrand): « S'il veut être conscience meilleure nous ne pouvons dire de lui positivement rien de plus, car nos dires se trouvent sur le terrain de la raison ; nous ne pouvons donc dire que ce qui se produit sur ce terrain, par quoi nous ne pouvons parler que négativement de la conscience meilleure. — La raison en souffre alors une altération : en tant que *raison théorique*, nous la voyons supplantée et, à sa place, nous voyons le *génie* ; en tant que *raison pratique*, nous la voyons supplantée et à sa place, nous voyons la *vertu* ».

- Un second moment qui décrit l'émancipation éthique qui se développe comme négation de la volonté, et qui, plus spécifiquement, se produit comme *résignation*, à savoir comme perte du temps dans la modalité du *futur*, dans le sens où le sujet se montre comme un sujet qui ne veut rien
- Un dernier moment, qui synthétise le contenu du chapitre, et montre comment le système schopenhauerien, en reprenant une thèse de L. Hühn, montre un aspect de *radicalisation de l'héritage kantien de la KpV et de la RGV*, héritage qui place Schopenhauer dans une constellation philosophique qui ne peut pas rentrer dans l'orbite hégélienne.

2. L'émancipation esthétique du temps : la perte du passé entre génialité et folie

L'esthétique de Schopenhauer est certainement et justement l'une des parties les plus connues de son œuvre, et pour plusieurs raisons : en particulier l'esthétique de la musique le place, encore une fois, dans une position *inactuelle* face à ses contemporains. Schopenhauer est parmi les premiers penseurs à avoir pensé la musique dans son importance *indépendamment des autres domaines symboliques*, pour ainsi dire, et qui a donc donné en particulier à la musique instrumentale toute l'importance que l'esthétique classique lui avait plus ou moins nié. Plus en général, l'esthétique de Schopenhauer est pleine de pages riches d'érudition et de sensibilité uniques.

L'esthétique de Schopenhauer est aussi importante parce qu'ici, encore plus qu'ailleurs, semble se montrer l'héritage philosophique, aussi bien platonicien que kantien, dans lequel s'enracine la pensée de Schopenhauer. La doctrine des idées de Platon, tout comme les doctrines kantienne du beau, et du sublime¹⁸⁶, semble trouver ici une place évidente. En fait, on pourrait démontrer que ce *n'est pas du tout évident* : l'ancrage schopenhauerien dans le platonisme et dans le kantisme n'est pas en fait compréhensible par le simple usage de notions qui (comme le même usage de la notion de *chose en soi*) sont en fait, dans ce cas en particulier, presque une *manipulation*. Schopenhauer, c'est cela notre thèse, a à l'esprit son idée de l'esthétique, et comme on l'a vu dans le passage cité, c'est une idée qu'il a du début de sa réflexion, et, d'une certaine façon, il *emprunte* certaines notions de la tradition pour développer des idées qui sont nées indépendamment de ces mêmes notions. C'est aussi ainsi que se produisent des mécompréhensions et des ambiguïtés, comme on a vu, par exemple, avec le *statut d'extratemporalité* propre de la chose en soi.

Dans ce chapitre on ne pourra pas prendre en considération tous les aspects de l'esthétique, ce qui a déjà été fait à maintes reprises et de façon excellente. Donc, comme toujours, on détachera de l'argumentation les aspects qui sont fonctionnels au discours. Toutefois, pour comprendre dans quelle perspective l'esthétique de Schopenhauer nous intéresse, il faut exactement partir d'une de ces mécompréhensions schopenhaueriennes, à savoir la question du *désintérêt*, comme caractéristique propre du plaisir esthétique. Comme on le sait, Kant avait fait de cette catégorie le trait distinctif de sa théorie esthétique. Le questionnement kantien était celui de comprendre comment est possible un jugement de goût *universel et nécessaire*, et en ce contexte la notion du désintérêt était l'élément qui permettait à Kant d'opposer le jugement de goût à un sentiment subjectif, le plaisir, que n'aurait jamais été capable de fonder seul un jugement de goût universel. En ce sens, *le désintérêt de jugement de goût s'opposait à l'intérêt du jugement de plaisir, exactement comme le désintérêt de la loi morale (qui met hors jeu les inclinations individuelles) s'opposait au plaisir subjectif* :

Cette définition du beau peut être déduite de la définition précédente, qui en faisait l'objet d'une satisfaction indépendante de tout intérêt. En effet : ce dont quelqu'un a conscience que la satisfaction qu'il en retire est chez lui-même indépendante de tout intérêt, cela ne peut pas être jugé autrement par lui que comme contenant nécessairement un principe de satisfaction pour tous. Dans la mesure, en effet, où cette satisfaction ne se fonde pas sur une inclination quelconque (ni sur quelque autre intérêt réfléchi), mais où, au contraire, celui qui porte un tel jugement se sent entièrement *libre* quant à la satisfaction qu'il attribue à l'objet, il ne peut dégager au principe de ladite satisfaction aucune condition d'ordre personnel et privé, dont le sujet qu'il est serait le seul à dépendre ; et il doit donc nécessairement regarder cette satisfaction comme fondée sur ce qu'il peut supposer exister en chacun ; par voie de conséquence, il devra se croire nécessairement fondé et attendre que tous éprouvent une satisfaction semblable. Il parlera donc du beau comme si la propriété était une propriété de l'objet et comme si le jugement était un jugement logique (comme s'il en constituait une connaissance grâce à des concepts de l'objet), alors qu'en fait ce jugement n'est qu'un jugement esthétique et n'a pour contenu qu'un rapport de la représentation de l'objet au sujet ; et

¹⁸⁶ « On verra plus loin qu'il existe, cependant, au moins deux points de concordance entre Schopenhauer et Kant en matière esthétique : l'idée d'un « désintéressement » de l'art (la théorie schopenhauerienne de la contemplation conférant cependant à l'idée kantienne du désintéressement une signification assez nouvelle), et la théorie du sublime (celle-ci directement calquée par Schopenhauer sur celle de Kant tout comme, avant Schopenhauer, Schiller avait repris et abondamment illustré le thème). » (Rosset, C.: *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 157).

ce parce que ledit jugement présente quant même avec le jugement logique cette ressemblance, que l'on peut le supposer valable pour tous.¹⁸⁷

Ce qui compte c'est que la question du désintéret dans la perspective de Kant, *est garante non pas de l'objectivité, mais plutôt de l'universalité du jugement de goût*, ou mieux : *l'objectivité chez Kant est une question toujours liée à double fil avec celle de l'universalité*. En ce sens, jugement déterminant et jugement réfléchissant ne sont pas différents. Mais ce qui reste, c'est que le jugement de goût ne change pas de nature : il reste *jugement réfléchissant*, donc un jugement qui n'a pas à faire avec ce que l'on peut nommer la réalité, avec le monde extérieur, avec l'existence de l'objet, avec le *dass*. Il est un jugement qui traduit un état particulier de concordance entre différentes facultés du sujet, et donc en ce sens, reste subjectif, ne sort pas des activités des facultés. Dans le jugement réfléchissant, on pourrait dire, *il n'y a pas de passivité radicale*, et donc, d'une certaine façon, il n'y a pas *d'ontologie*. Par contre *dans la perspective schopenhauerienne, la question du désintéret est exactement liée à la question ontologique*. En fait la catégorie du désintéret est utilisée par Schopenhauer pour faire entrer le discours sur l'esthétique dans le parcours qui l'intéresse principalement. On peut déjà exposer ici la thèse que l'on veut soutenir: par la notion de désintéret, Schopenhauer ne veut pas opposer le jugement de goût à un jugement subjectif, tout au contraire. Par cette notion, *Schopenhauer oppose la contemplation esthétique à la connaissance scientifique, qui, bien qu'universelle, est et reste une connaissance intéressée*. L'analyse généalogique, qui a investigué la *pathologie* de la raison théorétique, nous a montré comment les fonctions intellectuelles sont en fait soumises aux fonctions volitives :

Le thème central du Monde comme volonté et comme représentation – sa « pensée unique », dit Schopenhauer lui-même – est la pensée de la subordination de toutes les fonctions de représentation aux fonctions de volonté : autrement dit, préfiguration de l'idée généalogique du conditionnement de toute pensée consciente par des motivations inconscientes (Marx, Nietzsche, Freud). Pensée révolutionnaire en son temps, par laquelle Schopenhauer rompt avec tout ce qui, dans son passé philosophique, peu prendre le nom d'idéalisme, et se sépare radicalement de ses contemporains immédiats (Fichte, Schelling, Hegel).¹⁸⁸

Chez Schopenhauer, la question de *l'universalité* et celle de la *vérité* restent toujours distinctes ; connaissance scientifique et esthétique sont donc *tous deux* connaissances universelles ; de plus, si l'on veut préciser, c'est la connaissance esthétique qui porte avec soi certains caractères de l'individualité, en considérant qu'il est le lieu de la génialité, caractéristique propre seulement à certains individus. Et le même plaisir esthétique est analysé par Schopenhauer sur un plan individuel, non pas collectif. Si dans le plaisir esthétique, comme on le verra, il y a une perte d'individualité, celui-ci est un processus qui se réalise *dans chaque individu*, et pas nécessairement : *l'universalité du moment esthétique dérive de la possible mise hors jeu de l'individualité, et non par la nécessaire imposition de l'universalité aux individus*. Bref, l'esthétique schopenhauerienne est incapable de fonder une quelconque collectivité ou *communauté esthétique*, et en tout cas ce n'est pas là que l'on peut trouver sa visée ni primaire ni secondaire. *Ce qui distingue la contemplation désintéressée de la connaissance intéressée n'est donc pas l'opposition universel-singulier, mais, comme le note bien ici Philonenko, l'opposition ontique-ontologique*. La connaissance scientifique, en tant que connaissance intéressée, est une connaissance qui n'arrive pas à l'essence des choses. Dans ce passage, Philonenko donne raison indirectement à Marquet (voir [Note 17](#)), en nous montrant dans quelle mesure la pensée de Schopenhauer est arrivée dans celle de Heidegger, de façon plus ou moins consciente :

Si l'on accorde que la connaissance du Beau est une connaissance, on voit que cette thèse n'est plus une sentence absolue. Aussi la connaissance au service de la volonté, que l'on peut nommer tantôt intérêt, tantôt curiosité, définit la connaissance *ustensile* ; en revanche la connaissance pure du beau et une connaissance

¹⁸⁷ Kant, I.: *Critique de la faculté de juger*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1985, p. 139-140 [AK V, p. 211].

¹⁸⁸ Rosset, C.: *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p. 151.

ontologique. La distinction entre l'ontique et l'ontologique, si chère à nos contemporains, trouve ici une application claire qui permet de méditer sur la condition humaine.¹⁸⁹

Si maintenant on veut encore interroger ce qui distingue l'ontique de l'ontologique, et en quoi l'ontologique représente une forme de *connaissance meilleure* que la forme ontique, il faut recourir à la notion d'*adéquation*. La question de la vérité chez Schopenhauer est fondamentalement reconductible non pas à son universalité, mais à la traditionnelle notion de *adaequatio rei*. Ainsi la connaissance des idées, qui est la connaissance propre à la contemplation esthétique, est privilégiée en relation à la connaissance *scientifique*, non pas parce qu'elle est universelle (ce qui est aussi la connaissance selon le principe de raison), mais en tant qu'elle est *connaissance adéquate* de la chose en soi. En fait, l'Idée est objectivité immédiate, donc adéquate, de la chose en soi. Elle est la *représentation de la chose en soi* : mais le génitif ici n'est à pas prendre au sens subjectif, comme dans le cas de la connaissance régie par le principe de raison. Le passage de la vision intéressée à celle désintéressée est en fait celui d'un regard *guidé par* la volonté à un regard *jeté sur* la volonté. *La connaissance scientifique est donc la « représentation de la chose en soi », dans le sens qu'elle est une représentation « produite par la chose en soi », on pourrait dire la « chose en soi représentante » ; tandis que dans le cas de la contemplation esthétique, elle est la « chose en soi représentée », et donc « représentation adéquate » de la chose en soi :*

L'idée n'est pour nous que l'objectivité immédiate, partant adéquate, de la chose en soi, laquelle, à son tour, correspond à la volonté, mais à la volonté en tant qu'elle n'est point encore objectivée, devenue représentation [...] L'Idée de Platon, au contraire, constitue nécessairement un objet, une chose connue, une représentation ; c'est précisément par ce caractère mais, il est vrai, par ce seul caractère, qu'elle se distingue de la chose en soi.¹⁹⁰

Schopenhauer, on le voit, *se meut continuellement entre révolution et restauration*, et ceci est, comme on l'a vu dans le premier paragraphe, un côté de son inactualité : d'un côté il est le premier à démonter l'illusion du primat de la raison face à la volonté, opération par laquelle il est justement considéré comme le *grand-père des généalogistes*, de l'autre, il restaure une notion traditionnelle de vérité, qui d'une certaine façon se pose *en dissonance* avec l'implantation kantienne de sa théorie de la connaissance. En fait, les deux perspectives interagissent : la connaissance scientifique est *inadéquate* parce qu'elle est *idéologique*, parce qu'elle interpose entre sujet et objet un voile, un masque, qui doit être enlevé. *La conception de connaissance comme adaequatio rei entraîne la notion généalogique de démasquement et de dévoilement* (qui, à vrai dire, peut elle aussi être reconduite à une notion de vérité encore plus traditionnelle, celle de ἀλήθεια). Ce qui reste, c'est que le *voile de Maya*, pour être enlevé, nécessite d'une opération de dépouillement, et c'est cette opération qui constitue le vrai et propre processus sotériologique, commun autant à l'esthétique qu'à l'éthique. Chez Schopenhauer, *le moment théorique et le moment pratique se trouvent toujours liés* : aussi bien dans le premier moment de son système, dans le moment *pathologique*, dans lequel le théorique est conditionné par le pratique, que dans le moment sotériologique, dans lequel le sujet connaissant (la *force de l'esprit*) réussit à se libérer de l'empire de la volonté, *émancipation pratique qui seule permet la connaissance adéquate de la chose en soi*. Pour accéder à la vérité, le sujet connaissant doit renoncer à sa volonté, qui interfère dans l'activité de connaissance par l'intermédiaire du corps ; et, ce qui importe ici, en se dépouillant de son *corps*, le sujet peut se dépouiller de ses deux principaux *effets idéologiques*, l'individualité et le temps qui, tous deux, empêchent la chose en soi de se manifester de façon adéquate. C'est encore l'image de Platon qui revient dans cet important passage

Pour qu'effectivement nous ne connaissions plus ni choses particulières, ni circonstances accessoires, ni changement, ni pluralité ; pour qu'au contraire nous percevions seulement les idées et les degrés

¹⁸⁹ Philonenko, A. : *Schopenhauer – Une philosophie de la tragédie*, Vrin, 1980, p. 123.

¹⁹⁰ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 226 [SW I, p. 205-206].

d'objectivation de cette volonté unique qui correspond à la véritable chose en soi ; pour qu'en un mot nous possédions une science pure et sans obscurité et que par le fait notre monde puisse être qualifié de *nunc stans*, il faudrait que nous n'unissions plus la qualité de sujets connaissant à celle d'individus, c'est-à-dire que notre intuition ne s'opérât plus par l'intermédiaire d'un corps, car c'est le corps qui nous suggère nos intuitions par ses affections ; il n'est lui-même qu'un vouloir concret, objectité de la volonté, c'est-à-dire un objet parmi des objets ; or, en qualité d'objet, il ne peut, dans la mesure où il le fait, arriver à la conscience, à moins de se soumettre aux formes du principe de raison ; c'est dire qu'il implique déjà et que par le fait il introduit le temps en toutes les autres formes que ce principe résume. Le temps n'est que le point de vue partiel et incomplet auquel l'être individuel contemple les Idées, lesquelles sont en dehors du temps et, par le fait éternelles ; c'est ce qui fait dire à Platon que le temps est l'image mouvante de l'éternité.¹⁹¹

Par ce passage on voit déjà comment la vision des idées porte avec soi une émancipation de l'individualité et du temps. Ici encore, il faut noter comment la même notion d'idée, qui est en tant que manifestation adéquate de la volonté, *non-individuelle et a-temporelle*, aurait pu et dû suggérer à Schopenhauer la notion d'une *temporalité individuelle*, ce qui, comme on a vu dans le paragraphe précédent, ne se passe pas, générant une suite d'équivoques sur le statut non temporel de la volonté. En tout cas, les idées sont *hors du temps*, non de la façon dont l'est la volonté, en tant que *contenant le temps*, mais en tant que *dépouillées* du temps, *sans temps*, *exclusives* du temps. Par ce regard objectivant, le sujet devient pur sujet connaissant, émancipé et libéré, *affranchi de la volonté, de la douleur et du temps*¹⁹².

La première thèse, pas particulièrement originale, que l'on veut détacher dans ce paragraphe est donc la suivante. *L'esthétique se montre comme le premier moment émancipatoire du système de Schopenhauer, en tant qu'elle se produit par et à travers un affranchissement du sujet de la connaissance du pouvoir de la volonté, spécifiquement comme un affranchissement de l'individualité et du temps*¹⁹³. *Cet affranchissement est à la fois un processus extatique, à savoir un mouvement de sortie du moi, par lequel on perd conscience du soi dans la même mesure qu'on prend conscience du monde extérieur, et un mouvement de sortie du temps, par lequel le sujet de la connaissance accède à la vision de l'hors temporel qui se montre dans les idées.* Enfin il est un mouvement de libération (on pourrait dire de *révolution*), une conversion de relation de puissance entre intellect et volonté, relation dans laquelle le soumis réussit à s'émanciper. Et c'est dans cette conversion que Schopenhauer même voit la liaison entre le troisième et le quatrième livre, ce qui justifie la notion de *sotériologie* utilisée par Malter dans son étude :

¹⁹¹ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 227-228. [SW I, p. 207].

¹⁹² Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 231 [SW I, p. 210].

¹⁹³ Donc on est seulement en partie d'accord avec l'affirmation suivante de Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003 : « Schopenhauers Philosophie will Metaphysik sein : Die durch die Konstitutionsleistungen des Bewußtseins bedingte Welt als *Vorstellung* ist eine erscheinende Welt, in der das *Ding an sich* als das *Wesen* dieser Welt erscheint. Trotz des kritizistischen Ausgangspunktes bleibt Schopenhauer nicht bei der Welt als *Vorstellung* stehen, sondern beansprucht für sich, das in der *Vorstellung* erscheinende *Ding an sich* erkannt zu haben. Die Metaphysik ist nach Schopenhauer eine *monistische* Wesensphilosophie: Die Vielheit der erscheinenden Welt wird aus Einen Prinzip, dem *Wesen* dieser Welt, verstanden. Wie Fichte, Schelling und Hegel versucht auch Schopenhauer, die Transzendentalphilosophie Kants mit einer Einheitsmetaphysik zu versöhnen » (Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003, p. 94.). Traduction: « La philosophie de Schopenhauer veut être métaphysique: le monde comme *Représentation*, conditionné par les activités constitutives de la conscience, c'est un monde phénoménal, dans lequel la *chose en soi* se manifeste comme *essence* de ce monde. En dépit du point de départ critique Schopenhauer ne s'arrête pas au monde comme représentation, mais réclame pour soi d'avoir connu la chose en soi qui se manifeste dans la représentation. La métaphysique selon Schopenhauer est une philosophie *moniste* de l'essence: la pluralité du monde phénoménal est comprise à partir d'un seul principe, l'essence de ce monde. Comme Fichte, Hegel et Schelling, Schopenhauer aussi essaie de réconcilier la philosophie transcendantale de Kant avec une unité métaphysique» L'affirmation de Berg serait correcte si le système de Schopenhauer se terminait par le deuxième livre du *Monde*. Par contre, le troisième livre du *Monde* montre une force opposée à la volonté, ce que Schopenhauer nomme comme *Kraft des Geistes*, par laquelle il est possible à l'individu de se libérer de la volonté, et par là de son individualité. Le troisième Livre, à notre avis, met en place un dualisme de forces, ce qui est confirmé aussi par le passage cité en [Note 194](#). Dans le quatrième livre la question est différente (voir le paragraphe suivant).

La connaissance pure, sans mélange de volonté, se produit donc, lorsque la conscience des autres choses s'élève à une telle puissance que la conscience du moi propre disparaît. Car, pour embrasser le monde d'une vue proprement objective, il faut ne plus savoir qu'on y appartient ; et les choses gagnent en beauté à nos yeux, à mesure que la conscience extérieure s'accroît et que la conscience individuelle s'évanouit [...] Il résulte de tout ce qui précède que la pure objectivité de l'intuition, moyen de reconnaître non plus l'objet isolé comme tel, mais l'idée dans son espèce, demande qu'on ait conscience, non plus de soi-même, mais des seuls objets perçus, et que la conscience propre ne subsiste qu'à titre de soutien de l'existence objective de ces objets. La difficulté pour cet état de se produire et par là sa rareté ont pour cause que l'accident (l'intellect) doit y dominer et annuler en quelque sorte la substance (la volonté), ne fût-ce qu'un instant. C'est là aussi le principe de l'analogie et même de la parenté de cet état avec la négation de la volonté exposée par moi à la fin du livre suivant.¹⁹⁴

Dans ce passage, et c'est celle-ci la *seconde thèse* que l'on veut détacher, on décrit fondamentalement ce que, dans les *Manuscrits de Jeunesse*, était le passage de la conscience empirique à la conscience meilleure. L'identification de la volonté comme la « pathologie de la raison » qui fait de la conscience ordinaire une conscience empirique, permet maintenant à Schopenhauer de voir le passage à la conscience meilleure comme un processus de libération, d'émancipation de quelque chose qui jusqu'ici a exercé à notre insu un pouvoir sur nous-mêmes. L'altération de la raison, c'est en fait la guérison d'une maladie que l'on ne savait pas avoir contracté. Il y a ici à la fois continuité et rupture face au passage des *Manuscrits de Jeunesse* cité en [Note 126](#). Si le caractère d'incommensurabilité entre conscience meilleure et empirique reste, et par là aussi le caractère discontinu du passage de l'une à l'autre, ce qui se montre plus comme une conversion que comme un processus, la métaphysique de la volonté a donné pour ainsi dire, à cette « mathematische Linie » une consistance dynamique : en fait la conscience empirique est telle en raison d'une force, d'un pouvoir, qui détermine ses modalités de représentation, ses *a priori*, et qui doit être dominée par une force de quelque façon opposée. Encore une fois : la généalogie s'est montrée comme le processus diagnostique capable de montrer comment le symptôme était en fait le symptôme d'une pathologie, qui agissait à un niveau plus profond, et qui se montre maintenant à la lumière de la connaissance, et qui doit être éliminé pour pouvoir produire le passage de la pathologie à la santé.

Mais maintenant on veut être plus précis et voir comment l'émancipation esthétique de la volonté se produit dans le domaine qui nous intéresse, dans le contexte de ce travail, à savoir celui de la temporalité ; on veut donc voir quelle est la spécificité de l'émancipation temporelle dans le domaine esthétique. Pour faire cela, on va s'appuyer sur la théorie schopenhauerienne de la génialité, partie centrale de son esthétique et qui l'a justement rendu fameux. Sans pouvoir analyser les détails de la figure du génie dans le système de Schopenhauer, on veut ici s'arrêter sur le lien qu'il instaure, à un certain moment de l'analyse, entre génialité et folie : selon Schopenhauer *le génie et la folie ont un côté par lequel ils se touchent et même par lequel ils se pénètrent*. Dans quelques pages, Schopenhauer ébauche une théorie extraordinaire de la folie¹⁹⁵, qui fait de lui en ce cas vraiment l'anticipateur de toute recherche psychanalytique. Ce qui nous intéresse en ce contexte c'est le passage suivant :

En effet, le plus souvent, les fous ne se trompent point dans la connaissance de ce qui est immédiatement présent ; leurs divagations se rapportent toujours à ce qui est absent ou passé, et par suite, elles ne concernent que le rapport de ce qui est absent ou passé avec le présent. En conséquence, leur maladie me paraît atteindre surtout la mémoire ; elle ne la supprime pourtant, pas tout à fait [...] elle rompt plutôt le fil de la

¹⁹⁴ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1094, 1096 [SW II, p. 418-420].

¹⁹⁵ Il faut rappeler que Schopenhauer avait directement vu des malades mentaux, par ses visites à l'hôpital pour malades mentaux de Berlin pendant son séjour berlinois de 1881-1813 : « Seine Studieninteressen in den Berliner Jahren von 1811 bis 1813 waren wieder breit gefächert. Besonderer Erwähnung wert ist der Tatbestand, dass er Psychiatrie bzw. den Wahnsinn, vor „Ort“ studierte: Mehrfach hatte er Zugang zur Irrenabteilung der Berliner Charité » (Fleischer, M.: *Schopenhauer*, Herder, 2001, p. 14). Traduction : « Ses intérêts d'étude dans les années de Berlin de 1811 à 1813 étaient de nouveau amplement diversifiés. Une mention particulière mérite le fait qu'il ait étudié la psychiatrie et plus particulièrement la folie « sur le terrain » : il a eu plusieurs fois accès, à l'asile de fous de la Charité de Berlin ».

mémoire ; elle en brise l'enchaînement continu et rend impossible tout souvenir régulièrement coordonné du passé.¹⁹⁶

Or, ce qui selon Schopenhauer rassemble génialité et folie, c'est la perte de liaisons relationnelles dans la vision des objets ; *comme le fou perd le fil du passé, le génie voit l'objet en dehors des relations temporelles*. Mais ici on veut enfin pousser cette analogie jusqu'au but, et voir comment cette perte du passé, cette rupture du lien avec le passé, est ce qui spécifiquement se produit dans la contemplation esthétique, contemplation qui représente l'état normal dans le génie et *l'état d'exception* dans l'homme normal. On veut voir cela de deux points de vue, l'un subjectif et l'autre objectif¹⁹⁷ :

- Du point de vue objectif, à savoir du point de vue de l'objet de l'esthétique, de l'œuvre d'art la contemplation esthétique, comme on l'a vu, consiste en une vision eidétique, capable de « voir » en dehors du principe de raison, de *détacher*, pour ainsi dire, l'objet de la représentation de ses relations causales. En ce sens, l'idée platonicienne est une sorte de *bâtarde*, une *représentation qui ne s'est pas soumise au principe de raison*, et en première instance en dehors du temps :

La chose particulière qui se manifeste sous la loi du principe de raison n'est donc qu'une objectivation indirecte de la chose en soi (qui est la volonté) ; entre cette objectivation médiate et la chose en soi il y a encore l'Idée ; l'Idée est la seule objectivité immédiate de la volonté ; car elle ne comporte aucune forme particulière de la connaissance en tant que connaissance, si ce n'est que la forme générale de la représentation, c'est-à-dire celle qui consiste à être un objet pour un sujet.¹⁹⁸

Donc la question est la suivante : que l'idée soit éternelle, on le savait : elle se pose en dehors du temps, *étrangère à la pluralité comme au changement*¹⁹⁹. Mais *l'Idée* reste en tout cas *représentation*, et se montre ici la *spécificité* de son *extratemporalité*. Parce que *dans le monde de la représentation, toute détermination guidée par le principe de raison est fondamentalement une détermination du présent par et à travers le passé. Dans le monde de la nécessité et du principe de raison, le passé est la condition nécessaire et suffisante pour la manifestation du présent. L'affranchissement de ce principe signifie donc une rupture du lien entre passé et présent, entre une représentation et son antécédent temporel*. Il signifie fondamentalement voir l'œuvre d'art, l'objet, l'idée, dans sa présence, détachée de sa relation avec le passé : *la vision esthétique est ce qui voit, fondamentalement, dans chaque objet, la production d'un miracle. La manifestation de l'œuvre d'art, et de l'idée qui y est exprimée, n'a pas de justification dans un objet en dehors d'elle, qui d'une certaine façon le produit et le détermine : elle est sans fondement, et cet être sans fondement est, dans le spécifique, une présence qui n'a pas sa raison d'être dans le passé*

- Du point de vue subjectif, à savoir du point de vue de l'activité même de la contemplation esthétique, donc de la *fruition* de l'œuvre d'art, la notion au travers de laquelle on veut conduire l'analyse est celle de *l'oubli* : outre le passage cité en [Note 197](#), Schopenhauer répète cette notion encore deux fois dans autant de pages :

¹⁹⁶ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 248 [SW I, p.226].

¹⁹⁷ « J'espère avoir montré clairement par ces considérations la nature et l'importance de la condition subjective du plaisir esthétique ; cette condition, nous l'avons vu, consiste à affranchir la connaissance que la volonté asservissait, à oublier le moi individuel, à transformer la conscience en un sujet connaissant pur et affranchi de la volonté, du temps, de toute relation. En même temps que ce côté subjectif de la contemplation esthétique, son côté objectif, c'est-à-dire la conception intuitive de l'Idée platonicienne, se manifeste toujours à titre de corrélatif nécessaire » (Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 256 [SW I, p. 234-235]).

¹⁹⁸ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 227 [SW I, p. 200].

¹⁹⁹ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p.220 [SW I, p. 206].

Mais cet état est justement celui que j'ai signalé tout à l'heure à titre de condition de la connaissance de l'idée ; c'est la contemplation pure, c'est le ravissement de l'intuition, c'est la confusion du sujet et de l'objet, c'est l'oubli de toute individualité, c'est la suppression de cette connaissance qui obéit au principe de raison et qui ne conçoit que des relations [...] Cet affranchissement de la connaissance nous soustrait à ce trouble d'une manière aussi parfaite, aussi complète, que le sommeil et que le songe, heur et malheur sont évanouis, l'individu est oublié²⁰⁰

Ici on le voit : l'affranchissement de la volonté, qui est affranchissement du moi et du temps, se produit en fait comme *oubli* du temps. Mais *tout oublié est toujours une perte du passé* : c'est pour cette même raison que l'état de contemplation *ne peut pas être déduit*, il produit une discontinuité dans le temps, une sorte d'*île de l'éternel* : on se trouve presque plongé dans la contemplation esthétique, sans savoir *pourquoi*.

Nous n'avions jusqu'ici examiné l'intellect que dans sa condition primitive et naturelle d'esclave au service de la volonté ; dans ce troisième livre, il apparaît délivré de cette servitude ; mais hâtons nous de remarquer, il s'agit ici non pas d'un affranchissement durable, mais seulement d'un court instant de répit, d'une libération exceptionnelle et, à vrai dire, momentanée du service de la volonté.²⁰¹

Dans le moment esthétique le principe de raison est mis *hors jeu*, pour ainsi dire, aussi bien du côté de l'objet, comme représentation eidétique, que dans l'*Erlebnis* du sujet, comme oubli du moi, qui est finalement oubli de son passé. La troisième thèse du paragraphe consiste donc en ceci : *la spécificité de l'affranchissement de la temporalité dans l'expérience esthétique est celle de la perte du passé*. La rupture du lien entre passé et présent représente la *brèche* par laquelle le sujet, dans la contemplation esthétique, se montre capable de *sortir du rayon d'influence du temps, de sa force gravitationnelle, de son pouvoir*. L'idée même se montre comme éternelle, hors temps, et impersonnelle, elle se montre, en tant que représentation immédiate de l'en soi, comme une *représentation sans raison, et donc comme un présent sans passé*. De plus, la perte du moi dans le processus de jouissance esthétique se produit par la modalité de *l'oubli de la propre individualité ce qui suggère encore une rupture de la liaison avec le passé, une perte de la mémoire (ce qui est confirmé aussi par le rapprochement avec la notion de folie)*. Bref, *la perte du passé se montre d'un côté comme vision libre du principe de raison, et donc présence détachée de son passé ; de l'autre dans la notion d'oubli (de la volonté, de l'individualité, du temps), comme subjectivité sans moi et sans mémoire, ce qui représente le côté fou de la génialité*. Dans la contemplation esthétique *on perd le temps parce qu'on l'a oublié, et donc on gagne l'éternel parce qu'on a perdu le passé*.

²⁰⁰ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 253, 255 [SW I, p. 231-233].

²⁰¹ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 1089 [SW II, p. 413].

3. L'émancipation sotériologique du temps : la perte du futur entre compassion et résignation

Le dernier Livre du *Monde* est la partie de son œuvre, sinon la plus *appréciée*, certainement la plus *discutée*. C'est ici que fondamentalement se forme l'image du Schopenhauer conservateur, non militant, et d'une certaine façon, *hypocrite*²⁰². Au-delà des lieux communs, cette partie de l'œuvre de Schopenhauer est significative par des prises de positions qui sont restées presque une *marque* de sa pensée. C'est dans ce livre que Schopenhauer développe sa théorie de l'histoire, qui est en fait une *négarion* de l'histoire, ainsi que sa théorie de l'Etat, qui est aussi une *déconstruction* de l'Etat. L'anti-hégélianisme de Schopenhauer trouve dans le quatrième livre du *Monde* des thèses et formulations très efficaces. Ici, comme toujours, on devra se limiter à analyser les parties du livre qui sont significatives dans le contexte de la thèse. On verra donc voir comment et par quelle spécificité se développe le processus sotériologique commencé dans le Troisième Livre.

Comme souligné par Schopenhauer dans le passage cité en [Note 194](#) le Quatrième Livre montre, lui aussi, comme le troisième, un processus d'émancipation du sujet de la connaissance de la volonté : et, ajoutons-nous, il s'articule aussi selon les deux directions qu'on a identifiées, à savoir comme *sortie du moi et sortie du temps, comme un processus extatique et extratemporel*. En fait, le Quatrième Livre, comme le troisième, décrit le passage de la conscience empirique à la conscience meilleure, mais à la différence de l'esthétique, qui décrivait la manifestation de la conscience meilleure comme un *état temporaire*, on décrit ici un passage *définitif*, un voyage sans retour, une guérison définitive de la pathologie de la volonté. Et c'est sous cette perspective qu'on a habituellement défini la différence entre le troisième et quatrième livre : si le Troisième Livre décrit une émancipation *temporaire* (voir [Note 201](#)), et donc d'une certaine façon *incomplète* du pouvoir de la volonté, le Quatrième Livre consiste en une émancipation *définitive*, donc d'une certaine façon dans un *accomplissement d'un processus qui, dans le moment esthétique s'était réalisé seulement partiellement*. Ici, on ne veut pas suivre ce critère, qui risque, sous l'opposition *partiel-complet*, ou *temporaire-définitif*, de cacher les différences et les spécificités de la sotériologie éthique face à la sotériologie esthétique. On veut ici par contre analyser ces différences sous quatre points de vue :

- Une première considération à faire est la suivante : le changement du troisième au quatrième livre est avant tout un *changement de faculté*. Si les protagonistes du troisième livre étaient l'imagination et l'intellect, dans le quatrième livre c'est la *raison* qui occupe le rôle de libérateur (au moins dans sa partie finale). Le quatrième livre décrit le processus émancipatoire de la raison. C'est avec raison que Malter parle de *soteriologische Funktion der Vernunft*. La raison est ce qui produit l'auto-négation de la volonté grâce à son pouvoir de totalisation.

Pourtant, si le sentiment nous livre ainsi sans défense à la peur, la raison, elle a droit d'intervenir ; elle peut triompher en bien des points de ces impressions fâcheuses, nous élever jusqu'à un état d'esprit du haut duquel nous ne voyons plus l'individu, mais seulement l'ensemble des choses. Aussi une philosophie, dès quelle arrive au point où nous voilà parvenus dans nos spéculations, sans même aller plus loin, est déjà en mesure de vaincre les terreurs qu'inspire la mort, du moins dans la mesure où, chez le philosophe dont il s'agit, la réflexion a prise sur le sentiment spontané.²⁰³

²⁰² « Many interpreters follow Bertrand Russell in viewing Schopenhauer's « salvation » as a last-minute failure of nerve ; an « insincere » twist stuck on to the end of a work whose true conclusion is bleak despair. In fact, however, the idea of ecstatic access to a Platonic domain belonged to the heart of Schopenhauer's thinking from the very beginning » (Young, J.: *Schopenhauer*, Routledge, 2005, p. 7). Traduction: «Beaucoup d'interprètes suivent Bertrand Russell dans la considération du « salut » de Schopenhauer comme un échec de nerf de dernière minute, un renversement« hypocrite » à la fin d'un travail dont la vraie conclusion est le sombre désespoir. En fait, cependant, l'idée d'un accès extatique à un domaine platonicien appartenait au cœur de la pensée de Schopenhauer dès le début » Ici on ne partage pas du tout la lecture du domaine du néant comme un domaine *platonicien* : mais on partage l'affirmation que la doctrine de la négation de la volonté appartient à la réflexion de Schopenhauer à partir des *Manuscrits de Jeunesse*, dans sa doctrine de la *conscience meilleure*.

²⁰³ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 360-361 [SWI, p. 334].

Mais il faut encore préciser : si le troisième chapitre mettait en œuvre une opposition entre intellect et volonté, opposition qui voyait *l'intellect dans la position de rebelle*, qui se libère du pouvoir de la volonté, ici on ne peut pas dire la même chose. *La raison en fait ne s'oppose pas à la volonté*, mais elle l'annule : ici la raison semble se poser comme *grandeur négative*, mais pas de façon kantienne, comme *positif de signe opposé* : elle est vraiment une *anti-force*, ou encore (pour reprendre l'interprétation d'un *Schopenhauer matérialiste*), une sorte *d'antimatière*, un *antidote qui annule la force, plutôt que de s'imposer sur elle*. La considération de Berg citée en [Note 193](#), qui à notre avis n'était valable en relation au troisième livre, reste valable dans le quatrième.

- Une deuxième considération à faire est la suivante : dans la contemplation esthétique, il y avait un processus *synchronique* de sortie de l'individualité et de sortie du temps, dans le sens où la vision eidétique, vision de l'extratemporel, produisait *immédiatement et en même temps* un détachement de l'individualité, donc une extase. *L'extase esthétique est immédiatement extratemporelle, et le détachement de l'individualité est immédiatement identifiable avec la vision extratemporelle eidétique, en tant qu'il est aussi une identification avec l'objet de la contemplation*. Dans le processus éthique par contre les deux moments sont distincts et successifs, et le processus donc est en ce cas *diachronique* : *la perte de l'individualité, donc le moment extatique, qui se réalise dans le moment de la compassion, ne porte pas immédiatement avec soi une annulation de la temporalité*. La compassion est encore *douloureuse*, et donc, d'une certaine façon, elle est encore *sous le pouvoir de la volonté*. En fait, plus que comme une sortie du temps, on pourrait définir la compassion comme une *collectivisation* du temps, un *partage* du temps, une perte du temps individuel qui débouche dans un temps collectif, ce qui n'est pas encore une annulation du temps : on le verra dans le prochain point. Mais, ce qui compte ici, c'est que *c'est seulement dans le moment final, dans la négation de la volonté, dans l'exercice de l'ascétisme, que l'individu cesse de vouloir, et donc se détache totalement de sa volonté, et par là de toutes les manifestations produites par elle, temps inclus*. *L'extase éthique par contre n'est pas immédiatement et pas encore négation de la volonté : la « caritas » n'est pas encore « ascétisme » :*

Je l'ai montré, les vertus morales, la justice et la charité, proviennent, lorsqu'elles sont sincères, de ce que le vouloir-vivre, lisant au travers du principe d'individuation, se reconnaît lui-même dans tous ses phénomènes ; elles sont donc avant tout une marque, un symptôme, que la volonté qui se manifeste ici n'est plus aussi profondément enfoncée dans l'erreur, mais que la désillusion s'annonce ; on pourrait dire par métaphore qu'elle commence à battre des ailes, pour s'envoler loin de là [...] Ce qui rend l'intégrité si respectable, ce sont justement les sacrifices qu'elle coûte : dans les bagatelles on ne l'admire pas. Son essence consiste proprement en ce qu'au lieu de faire retomber sur d'autres, à l'exemple de l'injuste, par ruse ou par violence, les charges et les douleurs que la vie entraîne avec soi, le juste en porte lui-même sa part ; il consent à assumer tout entier le fardeau complet du mal qui pèse sur la vie humaine. La justice sert ainsi aux progrès de la négation du vouloir-vivre, puisqu'elle a pour conséquences le besoin et la souffrance, véritable destinée de la vie humaine, qui nous portent à leur tour à la résignation. Nous y sommes à coup sûr conduits plus vite encore par une vertu qui va encore plus loin, la charité, *caritas* : car elle consiste à prendre même sur soi les douleurs échues primitivement à d'autres, à s'attribuer ainsi une part de misères plus grande que n'en devrait éprouver chaque individu dans le cours des choses. Celui qui est animé de cette vertu commence par reconnaître son être propre dans chaque autre créature, Il identifie par là son propre sort avec celui de l'humanité en général.²⁰⁴

On le voit : le passage de la justice à la *caritas* est un progressif *processus de totalisation*, il est plutôt une totalisation de la volonté et de son essence, qui est la douleur, une sorte de *remplissement qui précède son évidement total*. La *caritas* n'est pas encore libération de la douleur, mais au contraire *prise en charge* de la totalité de la douleur. De la même façon, elle n'est pas immédiatement *négation* du temps, mais semble plutôt suggérer la *fondation d'un temps commun*, d'une *communion des temporalités* qui fonde la communauté souffrante.

²⁰⁴ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1373-1374 [SW II, p. 693-694].

- *L'extase produite par la compassion est une sortie du moi individuel pour se plonger non pas dans le monde des objets, mais dans le monde des personnes.* Si dans le passage cité en [Note 194](#) Schopenhauer montre comment la sortie du moi qui se produit dans la contemplation esthétique produit une identification avec l'objet de la représentation qui, en fait, est une *représentation d'un non-objet*, l'extase qui se produit dans le moment éthique produit une identification avec la souffrance des autres ; donc, pour reprendre la formulation du passage, *on perd conscience de soi même, dans la mesure où on gagne conscience non pas des « autres choses », mais des « autres personnes »*²⁰⁵. C'est pour cette raison qu'elle n'est pas encore une sortie de la volonté, mais seulement *l'élimination du déchirement interne à la volonté*. L'éthique de Schopenhauer est aussi la doctrine de la communauté, et donc, d'une certaine façon, semble recouvrir la fonction de la *Dialectique* de la *KpV*. A notre avis, le passage de l'*Analytique* à la *Dialectique* de la *KpV*, comme passage de l'*impératif catégorique* au *Souverain Bien*, et comme passage du *déontologique* à l'*espéranciel*²⁰⁶, peut être lu (pas exclusivement, mais aussi) de la même façon par laquelle Bruch a lu le passage de la première partie à la deuxième partie de la *RGV*, à savoir un passage de l'individu à la communauté.

Si l'on ne considère que les titres des seconde et troisième parties de la *Religion*, il semble que la troisième prolonge et achève le processus de conversion morale engagé par la seconde. A la « lutte du bon principe contre le mauvais pour la domination sur l'homme » succède « la victoire du bon principe sur le mauvais » et « l'établissement d'un royaume de Dieu sur terre ». En réalité, il s'agit moins de deux étapes successives d'un même processus, que de deux points de vue complémentaires. Dans la deuxième partie, conformément à presque tout le passé de sa philosophie morale, Kant se place au point de vue de l'*individu* ; dans la troisième partie, la *communauté* devient le sujet du redressement et du progrès moral.²⁰⁷

Chez Schopenhauer aussi, le passage de l'esthétique à l'éthique est un passage d'une extase, qui est aussi une *conversion, individuelle*, à une *extase communautaire*. Mais, et c'est ici le trait essentiel, *Schopenhauer dérobe la communauté aussi bien à l'empire de l'intelligible qu'à la dimension d'un futur espéranciel*. Comme le note Barbara Stiegler, *la communauté de Schopenhauer n'est pas la visée d'une communauté intelligible mais, tout au contraire, la description phénoménologique d'une communauté de la chair et de la présence de la chair, qui se réalise dans un présent infiniment douloureux*.

Si le fond de l'immédiation est l'affectivité et si le fond de l'affectivité est le souffrir, Schopenhauer découvre que le solipsisme du premier *cogito* est en son fond débordé par l'évidence, plus souterraine encore, d'une être-en-commun. Au fond de la conscience de soi en effet, il y a une conscience de la souffrance passive, et au fond de cette souffrance passive, la conscience qu'une même souffrance continue me relie à tout ce qui est vivant. Telle est la seconde grande découverte de Schopenhauer : la conscience immédiate de souffrir n'est jamais d'abord une conscience esseulée, mais toujours d'abord

²⁰⁵ On pourrait discuter de la question de savoir si cette sortie n'est pas nécessairement une sortie vers une *communauté*, mais plus en général vers le monde vivant. « Schopenhauer, in sharp contrast with Kant's limitation of moral responsibility to rational beings, regards compassion for all suffering beings, including human being and non-human animals, as morally obligatory » (Jacquette, D. : *Schopenhauer*, Mc Gill- Queen's University Press, 2005, p. 222). Traduction : « Schopenhauer en contraste aigu avec la limitation kantienne de la responsabilité morale aux êtres rationnels, considère la compassion pour tous les êtres souffrants, êtres humains et animaux non-humains inclus, comme moralement obligatoire ». On sait que, pour cette raison, Schopenhauer est considéré comme un précurseur de l'éthique animale. Ce qui reste, et ce qui est décisif en ce contexte, c'est que le monde visé (pour ainsi dire) dans la compassion, n'est pas un monde d'objets et de relations, ce n'est pas le monde structuré par le principe de raison, mais le *monde de la vie*, structuré plutôt, pourrait-on dire, par le *principe de passion*.

²⁰⁶ En fait, dans ce travail on insiste dans cette interprétation de la structure des critiques kantienne, dans lesquelles on veut remarquer la rupture entre *Analytique* et *Dialectique*. En ce qui concerne la *KpV*, cette lecture qu'on donne ici n'est pas du tout partagée par toute la littérature. Le plus illustre des commentateurs qui sont *contre* cette lecture est Hermann Cohen, qui insiste dans *une lecture qui voit le moment espéranciel comme déjà inclus dans le moment impératif, ou encore, le moment réglementaire inclus dans celui déontologique*. Voir sur ce point la [Note 117 du Chapitre II](#).

²⁰⁷ Bruch, J.-L. : *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, p. 157.

la conscience d'une souffrance commune. Le souffrir est en son fond com-patissant ou sym-pathique, parce que toute souffrance est en son fond pré-individuelle. Cette vérité, décrite exemplairement – s'après Schopenhauer – par saint Jean en termes d'*agapé*, ne doit pas s'entendre comme un commandement moral, mais comme la description phénoménologique la plus rigoureuse de ce qui fait le fond de la conscience souffrante : éprouver l'appartenance de tous les vivants à l'unité de la même « Vie », archi-unité que Schopenhauer étend, par-delà le christianisme, à tous les existants.²⁰⁸

La communauté éthique n'est pas *visée*, mais *pâtie*, elle n'est pas l'objet de l'espérance, mais l'acceptation d'une douleur. Il semble presque que la séquence entre troisième livre et quatrième inverse la séquence entre *Analytique* et *Dialectique* de la *KpV*. Le moment de remplissement totalisant de la sensibilité précède le moment de détachement produit par la raison. Mais exactement par cette inversion, la liberté négative de Schopenhauer, cette négation de la volonté, comme négation de l'amour de soi, n'aura rien ni du caractère déontologique de l'impératif catégorique, ni du caractère espéranciel du *Souverain Bien*. Tout au contraire, la négation de la volonté schopenhauerienne se réalise *dans la tonalité de la résignation* qui est exactement la *négation de l'espérance*, et qui confère donc au dernier moment du système schopenhauerien une caractérisation qui résulte incompatible avec tout héritage kantien. C'est cela le prochain et dernier point que l'on veut analyser.

- Le dernier moment de l'éthique accomplit la vraie et propre sotériologie de la raison. C'est dans le moment de l'ascète que s'accomplit la sotériologie de la raison. Le remplissement totalisant de la douleur universelle tombe, pour ainsi dire sous le regard de la raison, et par ce regard même il perd son efficacité. Lisons Schopenhauer :

Celui qui est encore captif dans le principe d'individuation et dans l'égoïsme, qui ne connaît que des choses individuelles et leurs rapports à sa propre personne, peut y trouver des motifs toujours nouveaux pour sa volonté ; mais la connaissance du tout, telle que nous venons de la décrire, la connaissance de l'essence des choses en soi est au contraire pour la volonté un calmant. La volonté alors se détache de la vie ; les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir [...] nous respectons entièrement celui qui souffre seulement lorsque, ne voyant dans la vie qu'une longue chaîne des douleurs, ou déplorant un mal profond et incurable, il envisage non pas seulement la suite des circonstances qui ont fait de sa vie précisément un tissu de misères [...] il faut encore que son regard s'élève du particulier au général, qu'il considère sa propre douleur comme un exemple de la douleur universelle ; alors il atteint à la perfection morale, et pour lui un cas unique représente des milliers de cas, la vie du monde ne lui apparaît plus comme la douleur du monde, et il se résigne [...] Si l'on veut arriver à la délivrance et commander le respect, il faut que la douleur prenne la forme de la connaissance pure et que celle-ci amène à la vraie résignation, comme calmant du vouloir.²⁰⁹

Le passage de la compassion à l'ascétisme est un *passage du plein au vide* : le regard totalisant de la raison, d'une certaine façon, *dépotentialise* et par là *anéantit* la totalité. *La totalité regardée perd son pouvoir sur le regard, et elle se montre comme néant*. On pourrait déjà par là définir la sotériologie de la raison comme une négation de la temporalité, qui, comme accident de la volonté, est niée *par et avec elle*. Le pouvoir du temps est par là nié avec et en même temps que le pouvoir de la volonté. En ce sens, le je connaissant ne prend pas *la revanche* sur le je voulant, comme dans l'esthétique, mais il est pour utiliser encore cette expression, un *résidu*, il est ce qui reste une fois que tout le reste disparaît.

²⁰⁸ Stiegler, B. : *Refaire le cogito : Schopenhauer et le commencement cartésien* in *La Raison dévoilée - Etudes schopenhaueriennes*, C. Bonnet / J. Salem (éd.), Vrin, 2005, p. 73. Ici on voit encore : l'extase éthique, extase comme perte de l'individualité, n'est pas encore un détachement, n'est pas encore un moment de *sortie*, mais un *aller à fond*. L'abandon du je éthique, plus *qu'un mouvement de sortie vers le monde des idées* (qui en fait rappelle le mouvement platonicien de la sortie de la caverne), c'est un aller au fond vers le sous-sol de la volonté collective.

²⁰⁹ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 477, 496-497 [SW I, p. 448, 468-469].

Mais encore, on veut mieux spécifier le côté temporel, ou mieux extra temporel, de ce *résidu sotériologique*. Comment se produit la hors temporalité de l'ascétisme ? Quelle est sa spécificité ? Il faut encore donner la parole à Schopenhauer :

En effet, ce que les mystiques chrétiens appellent grâce efficace et régénération correspond à ce qui est pour nous l'unique manifestation immédiate du libre arbitre. Elle ne se produit pas avant que la volonté, parvenue à la connaissance de sa nature en soi, n'ait tiré de cette connaissance un calmant et ne soit par là même soustraite à l'action des motifs, action qui ressortit à un autre monde de connaissance où les objets ne sont que des phénomènes [...] considérons ceux qui se sont élevés au-dessus du monde et chez qui la volonté, parvenue à la plus haute conscience d'elle-même, s'est reconnue dans tout ce qui existe pour se nier ensuite elle-même librement ; maintenant ils n'attendent plus qu'une chose, c'est de voir la dernière trace de cette volonté s'anéantir avec le corps même qu'elle anime ; alors, au lieu de l'impulsion et de l'évolution sans fin, au lieu du passage éternel du désir à la crainte, de la joie à la douleur, au lieu de l'espérance jamais assouvie, jamais éteinte, qui transforme la vie d'un homme, tant que la volonté l'anime, en un véritable songe, nous apercevons cette paix plus précieuse que tous les biens de la raison, cet océan de quiétude, ce repos profond de l'âme, cette sérénité et cette assurance inébranlables [...] c'est vraiment la bonne nouvelle, dévoilée de la manière la plus complète, la plus certaine ; il n'y a plus que la connaissance, la volonté est évanouie.²¹⁰

L'ascète par l'émancipation de la raison se soustrait à l'action des motifs ; il n'espère ni ne craint plus rien. Si la sortie de la temporalité produite par la contemplation esthétique se réalisait sous la catégorie de *l'oubli*, dans l'exercice de l'ascétisme c'est la notion de *résignation* qui informe de soi la négation du temps et de la volonté. *La résignation ne se montre pas comme perte de la mémoire, propre du fou et du génie, et donc comme la perte du passé, mais plutôt comme perte de l'espérance, et donc comme perte du futur.* Ce qui compte en ce contexte, et c'est la thèse principale du paragraphe, c'est *que la spécificité du hors-temporel éthique face au hors-temporel esthétique n'est pas simplement la différence entre temporaire et définitif, mais elle est différence entre oubli et résignation, entre perte du passé et perte du futur.* Par là, la sotériologie de la raison, comme négation de la volonté, est spécifiquement *négarion du futur* : on ne désire et on ne craint plus rien, on reste simplement en attente. Le lien représentatif tranché n'est plus celui qui passe entre une représentation et son antécédent, lien intérieur au domaine représentatif et théorétique, et qui est spécifiquement un lien entre passé et présent. *Le lien tranché ici est un lien pratique, et c'est le lien entre la volonté et les motifs, qui sont en fait les représentations d'un futur souhaité.* Le *quiétif* de la volonté tranche le futur de l'horizon du moi ; c'est par cette sortie qu'il va vers le hors-temporel, pour y rester définitivement. Parce qu'il n'y aura pas de futur qui pourra le reporter dans le pouvoir de la volonté.

²¹⁰ Schopenhauer, A. : *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, p. 506, 515 [SW I, p. 478, 486].

4. Conscience meilleure, généalogie, sotériologie : l'héritage kantien dans le système de Schopenhauer

Dans ce dernier paragraphe on veut chercher à *tirer les conclusions* de ce qui a été dit dans ce chapitre. Cette opération n'est pas simplement un *résumé*, mais plutôt *la mise en relation du contenu du chapitre avec la perspective de la Thèse*, en particulier avec les énoncés du deuxième chapitre. C'est là en effet qu'on a donné les coordonnées à travers lesquelles on veut lire aussi bien l'œuvre de Schopenhauer que celle de Schelling. On a voulu dans ce contexte-là voir comment dans la philosophie de Kant, en particulier dans son système de philosophe pratique, se configure un *ensemble structuré de thèses* qui, d'un côté, sont incompatibles avec le système développé dans la *KrV*, en justifiant par là l'affirmation de Brandt d'un système pratique *paritaire (ebenbürtig)* à celui théorique, et qui de l'autre, exactement à la lumière de cette incompatibilité, reste inassimilé et inassimilable par l'œuvre encyclopédique hégélienne. Tout cela devait servir à fournir les lignes directrices de la lecture de Schopenhauer et Schelling, lecture qui voulait exactement retracer dans la pensée de ces deux auteurs un héritage commun dans la philosophie kantienne, héritage qui posait les deux philosophes en dehors de tout hégélianisme. Cet héritage commun a été fondamentalement analysé dans le deuxième chapitre en trois points :

- Une structure antinomique de la pensée kantienne, centrée autour *des oppositions parallèles nécessité- liberté et temporalité- extratemporalité* (ou encore *perpétuité -éternité*), qui commence à se manifester de façon évidente déjà dans la *Dissertation*, mais qui trouve sa formulation la plus claire et féconde dans la *Troisième Antinomie* de la *KrV*.
- Une structuration d'un sujet pratique qui est inassimilable à celle du sujet théorique. Un sujet pratique qui est *structurellement et pathologiquement affecté par le temps*, un temps qui est lié à double fil à l'individualité, un temps qu'on pourrait nommer comme *égocentrique*. Cette structure comme elle a pu fonctionner dans la *GMS*, se développe complètement dans la *KpV* et arrive à se radicaliser dans la *RGV* avec la doctrine du mal radical²¹¹.
- Une relation entre éternité et temporalité qui, en conséquence de cette structure même, se configure comme *œuvre émancipatrice* de l'éternité face à la temporalité. *L'extratemporel pratique est ce qui, d'une certaine façon, dépouille le sujet de sa temporalité et, en même temps, de son individualité*. Cette relation renverse la structure de la *KrV*, dans laquelle le je pense et ses appareils catégoriels, qui se trouvent en dehors de l'empire de la temporalité, se trouvent face au matériel de la sensibilité, soumise à la forme de la temporalité, dans une relation d'assimilation. *Lehors temps théorique assimile le temporel, au lieu de s'émanciper de son empire*.

Dans ce chapitre on a donc voulu vérifier *si et comment* cet héritage commun fonctionne dans le système schopenhauerien. Ces trois points rentrent tous trois dans le système schopenhauerien de façon structurelle :

- L'antinomie conscience empirique-conscience meilleure, développée dans le *Manuscrits de Jeunesse*, et qui a été (à notre avis avec raison) par plusieurs commentateurs identifiée comme une sorte de *présence absente* dans tout le système schopenhauerien, reprend fondamentalement les connotations de l'opposition mise en place dans la *Troisième Antinomie*. La conscience meilleure se pose en opposition à celle empirique exactement comme la liberté face à la nécessité, et comme l'extratemporalité face au temporel. Toutefois, comme on l'a vu, Schopenhauer ajoute en fait à

²¹¹ On pourrait peut-être identifier la notion de mal radical avec la notion même de temps individuel, dont la *venue à l'existence* serait exactement le résultat d'un acte intemporel, sorte de *naissance du temps individuel qui ne peut pas être déduite temporellement*. Il est possible que nous réalisions cela dans un autre travail.

cette opposition un élément étranger à l'héritage kantien. Le devenir phénoménal, qui est le processus même de la conscience empirique, n'a pas seulement la connotation de la nécessité, mais aussi celle de *l'illusion et de l'inquiétude*. Si par le premier aspect elle se montre comme *apparence*, dans le second elle se montre comme *apparence de quelque chose* : l'inquiétude du temps est une sorte de *symptôme* qui réclame une *analyse diagnostique*, qui sera accomplie par la *généalogie*.

- La métaphysique de la volonté, moment *généalogique* du système, qui s'accomplit comme recherche et découverte de la structure sous-jacente au transcendantal, domaine analysé dans la *Dissertation* et qui couvre fondamentalement la notion de conscience empirique, se montre à notre avis comme une *radicalisation de la structure du sujet pratique kantien*. Que la volonté schopenhauerienne soit un mal radical est une thèse tant évidente que correcte. Mais plus spécifiquement, on a voulu montrer comme les deux éléments fondamentaux de la volonté sont d'un côté l'égoïsme, de l'autre la structure répétitive, sorte de *rythme* d'un *temps de la vie* qui forme le *sous-sol* du temps linéaire de la représentation. On sait bien que cette affirmation va contre la thèse formulée explicitement par Schopenhauer de l'extratemporalité de la volonté. Mais d'autre part, elle accepte les suggestions d'autres lieux du texte schopenhauerien, en première instance de l'affirmation de l'éternité comme *racine* de la temporalité, aussi bien que de la douleur et de la répétition comme structures fondamentales de la volonté, affirmations qui s'accordent mal avec une présumée volonté extratemporelle, excluant la temporalité. *Schopenhauer, dans sa doctrine de la volonté telle est notre thèse, se meut à l'intérieur d'un conflit entre les contenus de sa pensée et les notions kantiennees utilisées pour l'exprimer*. La volonté, comme chose en soi, *doit* être hors- temporelle ; mais en fait, comme fondement du transcendantal, elle doit aussi être *le fondement de la temporalité* , se poser face à elle comme la substance face à ses accidents, et donc d'une certain façon, *contenir le temps* (ce qui, d'un point de vue purement spatial, ne contredit pas la thèse de l'extratemporalité). *La volonté est en dehors du temps dans le sens où elle soutient le temps: elle est le fondement même du temps, comme sa condition nécessaire. Le temps (dans le sens où l'entend Schopenhauer, comme temps phénoménal), sans volonté, ne pourrait pas exister, il dépend de la volonté ; c'est pour cette raison que le temps phénoménal, et avec lui tout le domaine représentatif, est fondamentalement « impuissant »*. De plus, la thèse que l'on soutient donc ici est que dans la notion de volonté comme désir et répétition, on peut retracer le germe d'une temporalité vécue, une temporalité qui n'est pas *cinétique*, mais plutôt *dynamique*, une temporalité qui exprime en soi non pas *l'écoulement du devenir*, mais plutôt *l'épanouissement d'une force*. En ce sens *la volonté, extratemporelle en tant que fondement du temps de la représentation, ne serait pas le lieu de « l'autre de la temporalité », mais plutôt d'une « temporalité autre », temporalité non représentée, temporalité vécue*. En fait, telle est notre thèse, les deux premiers livres du *Monde* illustrent en fait *l'empire de la temporalité* analysé à un *niveau accidentel – cinétique* (temporalité linéaire, comme domaine de la représentation – principe de raison qui se montre comme structure de *l'écoulement du temps*) et *essentiel- dynamique* (temporalité rythmique et répétitive, comme domaine de la volonté – répétition de la séquence désir- satisfaction qui se montre comme structure de la *force du temps*). Par là, cette *force du temps*, qui est *force d'un temps égocentrique et désirant, emprisonne le sujet, aussi bien pratique que théorétique, et c'est cela, à notre avis, l'aspect de radicalisation du sujet pratique kantien* (et c'est cela qui fait de Schopenhauer le grand-père des généalogistes). *Chez Schopenhauer la structure du sujet pratique n'est pas « paritaire » de celle du sujet théorétique, elle est plutôt son essence même, sa raison d'être*. La structure égocentrique de la volonté *colonise* aussi le domaine théorétique, qui devient par là une application régionale du pratique, domaine d'une illusion au-dessus de laquelle se cache l'essence agissante. *La science avec Schopenhauer devient le domaine de la doxa*. En ce sens, *Schopenhauer est vraiment le pendant spéculaire de Hegel*. *Si celui-ci, comme on l'a vu, conçoit fondamentalement l'acte pratique comme une application régionale de l'acte théorétique, comme en fait un acte de la raison, Schopenhauer voit par contre dans tout*

acte théorique une opération au service de la volonté. Ainsi, plutôt que de faire de l'histoire la ruse de la raison, Schopenhauer fait de la science la ruse de la volonté.

- L'esthétique et l'éthique du système schopenhauerien constituent le moment *émancipatoire et donc sotériologique* du système, elles se montrent comme le véritable domaine de l'extratemporel, qui est également domaine de la conscience meilleure. En fait, elles montrent deux modalités différentes du passage de la conscience empirique à la conscience meilleure. L'élément commun des deux derniers livres du *Monde*, ce qui permet enfin de les grouper sous une catégorie commune, celle de *sotériologie*, n'est pas seulement la question de *l'émancipation et du salut conséquent* qui se produit dans la contemplation esthétique et dans le processus éthique : il y a aussi la modalité de cette émancipation qui, dans les deux cas, passe à travers une *perte du moi et une perte du temps*. A savoir, l'esthétique et l'éthique qui, toutes deux, décrivent en fait le passage de la conscience empirique à la conscience meilleure, montrent en fait un passage qui est à la fois extatique et extratemporel. L'extase du moi produit, comme sa conséquence, une sortie du temps, qui est en fait sortie de la conscience *empirique*, qui est conscience *temporelle*. Ce qui change, par contre, c'est exactement la modalité par laquelle se produit cette sortie, modalité qui est celle de *l'oubli*, dans le cas de l'esthétique, et celle de la *résignation*, dans le cas de l'éthique. C'est par cette différence que l'on a voulu montrer comme la sortie du temps dans la contemplation esthétique se produit par une *perte du passé*, qui est le versant temporel de l'oubli ; tandis que, dans le cas de l'ascétisme, elle se produit par la modalité de la *résignation*, donc par une *perte du futur*. C'est exactement sur le dernier moment que Schopenhauer ne sort pas seulement de l'hégélianisme, mais aussi du kantisme. En fait, le phénomène éthique décrit par Kant dans l'impératif catégorique, la donation de la loi, trouve un pendant schopenhauerien dans le moment esthétique, dans lequel l'idée platonicienne joue en fait le même rôle que la loi kantienne : une représentation de l'irreprésentable, une représentation de l'en-soi, qui produit en fait une sortie du sujet de son temps intérieur. Par contre, on ne trouve trace chez Kant du processus presque *mystique* décrit par Schopenhauer dans son dernier livre : *la hors-temporalité de Kant est toujours un moment préparatoire au renouvellement, à la visée d'un futur espéranciel qui puisse relancer une bonne alliance, entre sensibilité et intellect, sorte de « Bien Radical » (Souverain Bien) de l'éthique kantienne. Ce moment manque totalement dans le système schopenhauerien : la négation de l'histoire, décrite elle aussi dans le quatrième livre, a son pendant dans le moment de la résignation, qui est, en fait, comme négation du futur, la perte de toute possible perspective historique. Schopenhauer commence en piétiste, continue en généalogiste et termine en mystique. Sa pensée, comme toute les pensées authentiquement originales, ne se laisse pas enfermer dans une étiquette, ni dans l'accusation d'irrationaliste, ni dans l'éloge de généalogiste.*

CHAPITRE IV

TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LA PHILOSOPHIE MEDIANE DE SCHELLING

A. INTRODUCTION ET PLAN DU CHAPITRE

1. Introduction : la philosophie médiane de Schelling comme pensée de l'éternelle liberté

Le sujet de ce chapitre est l'analyse de la pensée de Schelling, en suivant les lignes exposées précédemment, dans les trois premiers chapitres de ce travail. Comme on l'a plusieurs fois répété, le sens de ce travail est celui de lire la pensée de Schelling et de Schopenhauer à la lumière de l'opposition ou de la relation entre temporalité et éternité, relation qui s'inscrit à notre avis à l'intérieur d'un *héritage kantien commun aux pensées des deux auteurs*. Dans cette opération, on s'est fixé *en première instance, deux objectifs généraux propres à l'ensemble du travail, l'un principal et l'autre, pour ainsi dire, collatéral, objectifs qui, seulement avec ce quatrième chapitre, peuvent être satisfaits*. Ces objectifs ont été pour ainsi dire *anticipés* à la fin du premier chapitre, quand on a défini l'approche de ce travail comme une *approche thématique et historico-philosophique* à la fois :

- D'un côté, et c'est celui-ci l'objectif principal, on a voulu lire la relation entre Schelling et Schopenhauer *en dehors et au-delà* de la question des possibles plagiat de l'un sur l'autre. La pensée qui est derrière cette approche est que l'évidente familiarité de contenus entre les deux philosophes peut et doit se retracer, au moins en première instance, non pas dans une influence directe de l'un sur l'autre, mais plutôt dans une *réflexion commune autour de problèmes restés ouverts dans la philosophie kantienne*¹. Le choix qu'on a fait ici, celui de la *relation entre temporalité et éternité*, n'exclut pas que d'autres thématiques, comme par exemple celle du mal radical, peuvent jouer le même rôle (et l'ont en fait déjà joué)² de *boussole capable de nous orienter à l'intérieur du paysage spéculatif de la pensée kantienne*, paysage qui constitue à notre avis l'élément à l'intérieur duquel la relation entre Schopenhauer et Schelling reçoit sa dimension la plus légitime et la plus féconde à la fois.
- De l'autre, comme *effet collatéral de l'analyse*, on a voulu *octroyer*, pour ainsi dire, à Hegel le rôle de *grand synthétiseur* de toute la pensée qui l'avait précédé, rôle qui, à notre avis, a influencé l'historiographie philosophique de ces deux derniers siècles de façon plus profonde que l'on pouvait le penser. En fait, on a défini tout ce qui est venu après Hegel et contre lui, comme post-hégélianisme, comme si Hegel était une sorte de *colonne d'Hercule à rebours* de l'histoire de la philosophie. Il faut à notre avis se questionner sur le fait que la catégorie du post-kantisme couvre,

¹ On s'approprie donc ici l'approche explicitement adoptée en ces années par L. Huhn, et d'une certaine façon anticipée dans les articles publiés par I. Vecchiotti à la fin des années quatre-vingt. Voir [Chapitre I, Notes 4 et 6](#).

² Lore Hühn est l'auteur qui, ces dernières années, a lu la pensée de Schopenhauer et Schelling comme une radicalisation de la doctrine kantienne de mal radical. Voir [Chapitre I, Notes 172-178](#). Voir aussi Peetz dans le passage cité dans le [Chapitre I, Note 148](#).

aussi bien spatialement (la pensée allemande) que temporellement (les premières années du 19^{ème} siècle) un domaine très limité, tandis que le post-hégélianisme est une *catégorie philosophique avec un pouvoir colonisant dévastateur*, capable de s'étendre dans toute l'Europe (sinon aussi au-delà) et jusqu'à nos jours. Cette circonstance dérive, à notre avis, du *crédit qu'on a prêté* à l'image de lui-même que Hegel a donné déjà dans ses premières publications, image qui fait de lui le philosophe capable de synthétiser les pensées de Kant, Fichte et Schelling, séquence linéaire de philosophies qu'on nomme, encore aujourd'hui (en partie très justement), *Idéalisme*, et par là de se poser comme sorte de *summa* synthétisante de la pensée occidentale. Dans ce travail on veut aussi montrer comment en fait, si l'on peut justifier l'utilisation de la catégorie philosophique d'*Idéalisme*, pour caractériser un certain nombre de penseurs post-kantiens, en tant que penseurs qui ont réfléchi *sur et après* Kant, cette catégorie n'est certainement pas une *suite logique* (trinitaire ou quaternaire, dépendant de l'inclusion de Kant, *idéaliste manqué*, dans le *club*) de pensées qui se synthétisent dans la pensée hégélienne, et qui par cette synthèse incluent tout ce qui s'est passé dans les *deux* derniers *millénaires*. On veut montrer comment Hegel en fait, n'a pas même synthétisé ce qui s'était passé dans les *deux* dernières *décennies*, et que l'héritage post-kantien est bien plus riche que ce que Hegel a pu assimiler dans son système. En fait, comme on a vu dans le troisième chapitre, dans cet héritage se mouvaient, Schopenhauer, que Hegel n'a *jamais considéré, ni synthétisé*. Mais, comme on verra dans ce dernier chapitre, se mouvaient aussi Schelling, dont les pensées développées au moins à partir de 1804, pensées qui se mouvaient *aussi* à l'intérieur d'une *radicalisation de certaines positions kantiennes*, n'ont jamais trouvé place dans l'*organisme métabolisant* hégélien. Pensées donc que l'on a, en fait, beaucoup de difficultés à catégoriser encore dans le terme d'*Idéalisme*.

Ces deux points, qui constituent la perspective générale du travail, seront repris explicitement dans la *Conclusion*, dans laquelle on veut faire le bilan de toutes les analyses faites. Mais avant d'en arriver là, il faut analyser la pensée de Schelling, sorte de « *conscience philosophique* » du *post-kantisme*, le penseur qui a vu et qui est passé à travers la naissance, l'affirmation et l'effondrement de l'idéalisme, jusqu'à poser les bases, selon plus d'un commentateur, des philosophies post-hégéliennes, *la philosophie post-hégélienne par excellence, le matérialisme historique*, incluse. Mais en fait, Schelling n'a pas eu besoin d'espérer le développement et l'effondrement de l'hégélianisme pour poser ces bases mêmes : en fait, quand Hegel publiait la *Phénoménologie de l'Esprit*, en 1807, Schelling avait déjà commencé son *voyage philosophique, sa sortie de l'idéalisme*. C'est de cela qu'on parlera dans les prochaines pages.

1.1. Le *Freiheitsschrift* comme laboratoire spéculatif de la pensée médiane de Schelling

La thèse d'un Schelling *matérialiste* n'est pas une nouveauté, du moins dès la deuxième moitié du 20^{ème} siècle. Plus d'un commentateur, ces cinquante dernières années, est arrivé à parler d'un Schelling *matérialiste*. On cite ici un passage d'une étude récente de Žizek :

Nous avons écrit le présent livre avec l'espoir qu'il contribuera à faire percevoir les *Weltalter* comme l'une des œuvres germinatrices du matérialisme. Comme tel, il s'oppose fermement à la posture courante, qui réduit Schelling à un phénomène « intermédiaire » : nous sommes très loin de considérer la description schellingienne de l'Absolu comme un court-circuit incohérent entre la problématique métaphysique de l'Absolu et la problématique post-métaphysique de la contingence, de la temporalité et de la finitude.³

Ce passage de Žizek se réfère à la grande œuvre de Schelling jamais publiée, *Weltalter*, et ce n'est pas une surprise. Déjà Habermas, il y a cinquante ans, avait consacré à cette œuvre de Schelling une partie significative de sa *Dissertation*, suivie ensuite par un essai inclus dans *Théorie et Pratique*, entièrement centré sur *Weltalter*, dans lequel il soutenait la thèse d'un « matérialisme caché de la philosophie des Ages du monde »⁴, spécifiquement en relation aux positions *anarchistes* de celui-ci, liées à double fil avec l'ontologie ébauchée dans la grande œuvre inachevée, positions repoussées dans la phase successive de la dernière philosophie.

L'idée d'une suppression radicale de la domination politique, repoussée par Schelling dans ses dernières œuvres, est reprise à son compte par la tradition marxiste. Marx comprend la dialectique hégélienne selon un modèle qui a été d'abord explicité par Schelling. Sans examiner ici ce qu'il en est de cette continuité dans l'histoire des idées, nous tenterons de montrer que Schelling anticipe, à ce tournant de son idéalisme, certaines intentions propres au matérialisme historique.⁵

En fait, dans la difficile périodisation de la pensée schellingienne, il est plus ou moins une thèse acceptée, celle de faire de *Weltalter* le *point central d'une phase médiane de la pensée schellingienne*, phase qui, déjà, produit une rupture avec la philosophie de l'identité, mais qui ne s'identifie pas encore avec le dernier Schelling, celui de la différenciation/opposition entre philosophie négative et positive. En fait, dans ce chapitre, *on va traiter de ce Schelling-là*, comme on a déjà affirmé dans le dernier Paragraphe du premier chapitre.

La question qui se pose maintenant est d'établir *où commence et où finit cette phase médiane* de la pensée schellingienne, et quels textes prendre en considération dans ce chapitre. En relation à la première question, le choix est celui de faire du *Freiheitsschrift*, publié en 1809, le début de la seconde phase de la pensée schellingienne. Cette Thèse est généralement acceptée : ici on peut citer le passage suivant de Veto, qui ébauche une hypothèse de périodisation (qu'ici on accepte seulement en partie) :

Nous pensons que s'il existe une césure, une rupture fondamentale dans la pensée schellingienne, elle se situe au début de sa première période de Munich et elle se trouve manifestée avec éclat par les *Recherches*. Il y a un premier Schelling dont la production littéraire se conclut avec le grand pamphlet spéculatif contre Fichte et un second qui prend son envol au début de la première période de Munich [...] Quant au second Schelling, celui des silences et des promesses, sa spéculation se divise en deux grandes époques. D'abord la Philosophie intermédiaire, qui, formulée avec éclat par les *recherches* et les *Conférences de Stuttgart*, finira par s'enliser dans le récit spéculatif des *Ages*. Ensuite la *Spätphilosophie* proprement dite, ébauchée à Erlangen, élaborée en détail pendant plus d'un quart de siècle de réflexion et de rédaction inlassables dans les systèmes de philosophie négative et positive de Munich et de Berlin.⁶

Donc le *Freiheitsschrift* est plus ou moins généralement accepté comme le *texte de rupture* de Schelling, rupture pas nécessairement avec Hegel, mais avant tout avec ses positions précédentes.

³ Žizek, S. : *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, Harmattan, 1997, p. 11-12.

⁴ Habermas, J. : *Théorie et Pratique*, Payot, 1975, p. 230.

⁵ Habermas, J. : *Théorie et Pratique*, Payot, 1975, p. 230.

⁶ Veto, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, p. 310-311.

Toutefois, comme le suggère aussi Veto par la référence à la *première période de Munich*, Schelling avait commencé déjà en 1806, en particulier dans une série d'écrits consacrés à la philosophie de la nature, à formuler des thèses qui rompaient avec la philosophie de l'identité. Cette thèse a été soutenue par d'illustres commentateurs schellingiens, à commencer par Fuhmans:

Schelling hat diese große, helle Philosophie der absoluten Identität allen Seins nach 1806 nicht weiterausgebaut und zu einem umfassenden System weitergeführt, sondern er gab sie bald danach auf [...] Bis 1806 hat Schellings ganzes Bemühen aber eigentlich immer nur dem Idealen gegolten: daß „Reales“ nie sei ohne „Ideales“, Natur nie ohne Geist usw. Das „Reale“ wurde in seinem Sein wenig gedacht. [...] Das war die neue Form, die Schelling seit 1806 seinem Real-Idealismus gegeben hat: Sein als Ganzes lebt aus Drang und Geist, aus Wille und Verstand, aus Blut und logos, aus Bewegtheit und Besonnenheit, aus irratio und ratio, aus dynamis und ordo - oder wie immer man diese beiden Grundmächte fassen will. Beide Mächte sind göttliche Mächte, sind gottersprungene Mächte.⁷

En continuant dans ce *chemin à rebours*, on peut aussi, avec raison, faire régresser la date du passage au second Schelling à 1804, date de la composition de *Philosophie et Religion*, œuvre dans laquelle, comme le note Habermas, Schelling avait déjà répondu à la question que Hegel posera trois années après dans la *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, à savoir celle d'une pensée capable de rendre compte non seulement de l'Absolu, mais aussi et surtout de la finitude, du travail du négatif.

Le célèbre règlement de compte auquel Hegel soumet le concept schellingien d'identité absolu et l'intuition intellectuelle qui lui correspond concerne aussi le Schelling du *Bruno*. En fait, cette philosophie de l'identité ne « prenait pas au sérieux l'être- autre de l'aliénation, non plus que le dépassement de cette aliénation » ; il manquait à son Absolu « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif ». Or, dans un traité qui se donnait pour une simple suite du *Bruno*, Schelling avait anticipé de deux ans cette critique formulée par la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Dans l'écrit « Philosophie et religion », on trouve pour la dernière fois une définition positive de l'intuition intellectuelle, cependant que pour la première fois le problème du « détachement des choses finies de l'Absolu » se pose de façon si pressante que Schelling se croit obligé de nier l'existence d'une osmose constante entre l'Absolu et le réel. Le passage de l'un à l'autre ne lui semble guère pensable que comme « rupture totale avec l'Absolu, par un bond ».⁸

Ce n'est pas tout. Habermas affirme qu'en *Philosophie et Religion*, Schelling élabore pour la première fois la notion d'*autre Absolu*, capable de rendre compte du mal dans le monde, notion qui constitue à son avis le centre même de la réflexion des *Âges du monde* et, par là, de la philosophie médiane et qui fait de cette œuvre même une anticipation d'une lecture de l'histoire humaine qui sera reprise par le matérialisme historique :

Il faut donc que le renversement des principes et la corruption du monde soient advenus de par l'usage d'une liberté qui est *comme* celle de Dieu sans être cependant la sienne propre – la liberté d'un ancien dieu, Adam Kadmos, le premier homme. C'est en 1804 que Schelling a introduit cette idée d'un autre absolu : « Le pendant de l'Absolu, en tant qu'il est lui-même un Absolu partageant tous les caractères du premier, n'existerait pas véritablement en lui-même et ne serait pas absolu s'il ne pouvait se saisir dans son ipséité pour constituer véritablement *l'autre Absolu* ». Nous pouvons affirmer que la démonstration de cet *alter deus* constitue le véritable sujet de la philosophie des âges du monde, même si les divers fragments ne sont pas parvenus jusqu'au passage où cet *alter deus* apparaît vraiment dans le système, c'est-à-dire au moment où la création *praeter deum* se transforme en une création *extra deum* [...] C'est dans le premier fragment

⁷ Fuhmans H., *Einleitung* à Schelling, F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, 1964, p. 17, 21, 27. Traduction : «Schelling après 1806 n'a pas ultérieurement développé cette grande et brillante philosophie de l'identité absolue de tout être jusqu'à un système complet, mais il l'a abandonné peu après [...] Jusqu'en 1806, Schelling a en fait consacré tout son effort seulement à l'Idéal : Le « Réel » n'est jamais sans l' « Idéal », la Nature sans l'Esprit etc. Le « Réel » a été peu pensé dans son être. [...] La nouvelle forme, que Schelling depuis 1806 a donné à son idéalisme réel est la suivante: l'Être dans son ensemble se développe par l'impulsion et l'esprit, par la volonté et l'intellect, par le sang, et le logos, par l'émotion et la réflexion, par la *irratio* et la *ratio*, par la *Dynamis* et l'*ordo* - ou comme l'on veut saisir ces deux forces fondamentales. Les deux puissances sont des puissances divines, puissances jaillissant de Dieu ».

⁸ Habermas, J. : *Théorie et Pratique*, Payot, 1975, p. 192.

sur les âges du monde que Schelling établit l'existence de ce Dieu ; il utilise pour ce faire la catégorie mystique de la *contractio*.⁹

Ce thème de la contraction divine comme commencement de l'histoire (premier homme), donc finalement comme généalogie du temps, sera développé dans le paragraphe consacré aux *Âges du monde*. Ce qui reste pour le moment est ce qui suit : *Schelling n'a pas eu besoin de critiques hégéliennes pour prendre de la distance par rapport à la philosophie de l'identité*. Qui lit toute la production postérieure à 1809 comme une réaction schellingienne aux critiques hégéliennes manque certainement un aspect fondamental de la question. Mais ce n'est pas tout. La notion d'un *Autre Absolu* est déjà en fait une *déclaration de guerre* non seulement contre la philosophie de l'identité, mais contre toute l'ambition de la philosophie idéaliste, ambition qui s'exprime dans le programme fichtéen de la *Wissenschaftslehre*, et qui consiste, en fait, dans la tentative de *déduire la pluralité de l'unité*, ou encore *la finitude de l'absolu* (qui, en tant qu'*Absolu*, ne peut être qu'un), ambition qui avait été assimilée (bien que d'une façon totalement différente de la manière fichtéenne) par le même Schelling dans sa première production¹⁰, donc le Schelling *fichtéen* mais aussi (et surtout) le Schelling *spinoziste*. Ici, on veut donc déjà réaffirmer une des thèses directrices de ce travail ; Schelling a commencé à développer certaines thèses, qui s'avéraient inassimilables pas seulement avec sa production précédente, mais avec la future production hégélienne, avant toute critique hégélienne de son système. *Ses prises de position non idéalistes, qui se développent dans la phase médiane de sa pensée, aussi existentialistes ou matérialistes soient-elles, ne sont en première instance ni une réaction aux critiques hégéliennes, ni une prise de distance qui ferait suite à un bilan du système hégélien (ce qui se passera avec la dernière philosophie)*. Ces positions en fait se développent avant la première formulation du système hégélien, à savoir avant la publication de la *PhdG*. Pour cette raison, on a souvent utilisé la formule de *pensée extra-hégélienne*, qui, selon nous, est plus appropriée que celle de *post-hégélianisme* pour une pensée qui, en vertu de son développement immanent, a été capable de formuler des thèses et positions inassimilables par tout hégélianisme, et d'une certaine façon, par tout idéalisme.

Schelling donc dans *Philosophie et Religion* rompt avec cette ambition idéaliste d'une *Philosophie comme science déductive*, et affirme, par la notion d'*Autre absolu*, qu'en fait *l'Absolu lui seul n'est pas tout puissant*, d'une certaine façon, qu'il a besoin de *quelque chose d'autre* pour se manifester dans le monde. Rupture radicale, sans doute et qui anticipe une thématique qui sera reprise, avec des termes presque identiques, en *Weltalter* (voir [Note 158](#)). Toutefois, dans l'analyse de la pensée médiane de Schelling, qu'on veut développer dans ce chapitre, on veut partir de l'écrit de 1809, du *Freiheitsschrift*. Pourquoi ? Pas seulement pour suivre la thèse soutenue par Vetö et d'autres, donc pas pour une question historiographique, mais surtout pour une question de *contenu* et de *méthode*. Dans son important essai publié en 1972 Bracken va jusqu'à faire du *Freiheitsschrift* l'œuvre dans laquelle Schelling développe, pour ainsi dire, la *structure spéculative* de sa pensée mature, structure qui l'accompagnera jusqu'à l'élaboration de la *Spätphilosophie* :

⁹ Habermas, J. : *Théorie et Pratique*, Payot, 1975, p. 203-204. En ce sens, la notion d'*Autre absolu* semble jouer le rôle de cellule germinale d'un possible *messianisme* schellingien, messianisme qui, lui aussi, sera repris par un certain matérialisme historique.

¹⁰ « Wie die Darstellung der Identitätsphilosophie gezeigt hat [...] hatte Schellings Denken von Anfang an eine wesenhafte Mitte: alles Denken ging im Grunde um das *eine* Problem des Verhältnisses des absoluten zum endlichen Sein. Geprägt von neuzeitlicher Denkgesinnung, beeinflusst von Spinoza, von Shaftesbury, von Herder, von Goethe, von Hölderlin u.a. schien es Schelling die große Aufgabe der Philosophie, Welt von Gott her zu begreifen und ihr vom Absoluten her Rang und Würde zu geben [...] In solchem Ringen erreichte Schelling 1800 die *erste Höhe* seines Philosophierens » (Fuhrmans, H.: *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Schwann, 1954, p. 285). Traduction : « Comme l'exposition de la Philosophie de l'identité l'a montré [...] la pensée de Schelling avait dès le début un centre essentiel: toute pensée traite essentiellement du problème de la relation de l'être absolu avec le fini. Marqué par la pensée moderne, influencé entre autres par Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Hölderlin, il sembla à Schelling que la grande tâche de la philosophie était celle de comprendre le monde à partir de Dieu et de lui donner rang et dignité à partir de l'Absolu [...] Dans un tel effort Schelling atteint en 1800 le premier sommet de sa philosophie ».

Schelling hat seit 1809 regelmäßig ein methodisches Prinzip gebraucht, das sein Denken über die Freiheit Gottes oder des Menschen weitgehend beherrschte. Mit anderen Worten, Schelling hat ein bestimmtes Denkmodell der Freiheit in seiner Abhandlung von 1809 benutzt, das er später nie wieder in Frage gestellt hat.¹¹

Selon Bracken la structure de pensée développée dans le *Freiheitsschrift* est fondamentalement celle de la relation entre fondement et existence, qu'il définit comme le processus de personnalisation de l'homme, processus qui est pris comme structure ontologique avec une portée absolue¹². On n'est pas en désaccord avec cette thèse, mais ici on veut à la fois la développer et la compléter. A notre avis, ce n'est pas seulement l'élaboration d'un *pattern spéculatif* capable de penser l'acte libre de l'être humain qui fait du *Freiheitsschrift* une œuvre inaugurale de la phase médiane de la pensée schellingienne. En fait l'écrit de 1809 produit un nouveau commencement dans la pensée schellingienne pour bien d'autres raisons. *Ici on soutient la thèse que l'écrit de 1809 est une sorte de laboratoire, dans lequel sont ébauchées presque toutes les thèses développées dans les années suivantes, et qui constituent la structure non seulement de la philosophie médiane, mais aussi de la dernière philosophie.* D'une certaine façon on pourrait dire que le *Freiheitsschrift* distribue les cartes spéculatives que Schelling va jouer dans les quarante années suivantes. On veut ici, en voie préliminaire, faire une première liste de ces cartes, liste qui n'a la prétention d'être ni exhaustive, ni complète, mais qui nous fournit une première carte conceptuelle pour affronter ce labyrinthe philosophique représenté par la production médiane de Schelling :

- **L'approche anthropologique.** A partir de 1809, Schelling commence à adopter de façon de plus en plus consciente ce qu'on a nommé l'*approche anthropologique* :

Ce qui doit d'emblée pour Schelling guider le « chercheur » ou le « dialecticien » en quête de la vie divine, c'est le modèle anthropologique. La thèse centrale de l'anthropomorphisme, élaborée en 1809 dans les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, et défendue par Schelling contre les vives attaques d'Eschenmayer, sous-tend aussi bien le projet inachevable des *Weltalter* que la philosophie positive. Si la place de l'homme est au centre, c'est d'abord parce que Dieu l'a voulu ; c'est lui qui était visé à travers tout le procès de la création [...] L'homme créé à l'image de Dieu est son véritable *alter ego*, cette autre liberté en laquelle Dieu s'aperçoit [...] C'est pourquoi, sans voir le cercle dans lequel il se meut désormais, Schelling s'orientera toujours plus résolument sur cette maxime formulée dans la première version des *Agas* : « ...plus nous prenons en effet les choses de façon humaine et plus nous pouvons espérer nous approcher de l'histoire véritable » (Urf. , 10).¹³

Cette approche est certainement un des aspects qui relie *directement* (cette fois sans le médiateur de l'héritage kantien) la philosophie de Schelling à celle de Schopenhauer¹⁴. On a cité plusieurs

¹¹ Bracken, J., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, 1972, p. 10-11. Traduction : « Schelling a régulièrement utilisé depuis 1809 un principe méthodologique qui a largement dominé sa pensée sur la liberté de Dieu ou de l'homme. En d'autres termes, Schelling a utilisé un paradigme particulier de la liberté dans son essai de 1809, qu'il n'a ensuite jamais remis en question ».

¹² Voir Bracken, J., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, 1972, p. 17-18.

¹³ Courtine, J.-F.: *Extase de la raison*, Galilée, 1990, p. 245, 247.

¹⁴ Un possible héritage commun de Schelling et Schopenhauer de cette approche anthropologique (et pas seulement) peut être celui bohémien, qui, comme le note Habermas, est à considérer comme une des potentielles sources (avec Baader et Herder, entre autres) à partir desquelles Schelling a défini son approche anthropologique : « Auf welchem Wege Schelling die anthropomorphistische Methode übernahm, ist im einzelnen schwer zu klären. Er ist sicher über Baader nicht nur mit Böhme und Oetinger, sondern auch mit St. Martin (und wieder mit Herder) in Berührung gekommen » (Habermas, J.: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bouvier, 1954, p. 227). Traduction : « Par quelle voie Schelling a emporté la méthode anthropomorphique, c'est difficile à préciser dans le détail. A travers Baader, il est sûrement venu en contact non seulement avec Boehme et Oetinger, mais aussi avec Saint Martin (et encore avec Herder) ». Sur l'héritage bohémien commun à Schelling et Schopenhauer, a été récemment publié le Volume d'une Journée d'études sur la *Philosophie de la Volonté* en Böhme, Schelling et Schopenhauer qui s'est tenue à Görlitz en juin 2007. Ce texte a été publié quand la rédaction de ce travail était déjà presque finalisée, et n'a donc pas pu être intégré. On donne en tout cas ici la référence : Bonheim, G. (Hrsg.) , Regelhy T. (Hrsg.): *Philosophien des Willens: Böhme, Schelling, Schopenhauer*, Weissensee Verlag, 2008.

fois l'image schopenhauerienne du *Makranthropos*, qui synthétise efficacement l'approche schopenhauerienne. Cette *approche commune* a été récemment soulignée par Schneider et Hennigfeld (voir [Chapitre I, Section C 2.1](#), et en particulier la [Note 139](#)), avec une attention spécifique au concept de Volonté. On cite ici un passage de Hennigfeld :

Der Name *Anthropologie* soll hier nicht für einen eigenständig durchgeführten Teilbereich der Philosophie beansprucht werden. Ebenso wenig werden spezielle Varianten dieser philosophischen Disziplin favorisiert: etwa empirisch oder existenzphilosophisch orientierte, biologisch, medizinisch oder naturphilosophisch fundierte Anthropologie. Vielmehr soll der Begriff „Anthropologie“ anzeigen, dass menschliche Selbsterfahrungen und Erfahrungsmöglichkeiten zum Dreh- und Angelpunkt philosophischer Argumentation werden.¹⁵

Hennigfeld fait justement noter qu'*approche anthropologique* ne signifie pas élection de l'anthropologie comme science fondatrice du réel. Cette précision *n'est pas seulement une précision* mais entraîne la constatation décisive que dans l'approche anthropologique, ce qui est en question, c'est exactement *l'anthropos*. C'est Heidegger qui, avec une veine polémique justifiée, souligne ce point :

En effet l'objection d'« anthropomorphisme » s'expose immédiatement elle-même à des vives objections en sens contraire, en ceci qu'elle se borne à une pure et simple constatation. A l'arrière-plan se trouve toujours cette conviction, qui n'est pas discutée plus avant, que chacun sait très bien en général ce qu'est l'homme [...] Même si Schelling n'a pas médité jusqu'au bout et de façon principielle ce doute qui suscite l'anthropomorphisme [...] il est bien clair en tout cas que le fait de la liberté humaine comporte à ses yeux sa factualité propre. L'homme n'est pas donné comme un objet d'observation, à qui nous prêterions ensuite nos sentiments étriés de tous les jours, mais l'homme est expérimenté en un regard lancé dans les abîmes et les sommets de l'être en prenant de vue ce qu'a de terrible la déité, l'angoisse liée à la vie de tout ce qui est créé, la tristesse de toute création -créé, la méchanceté du mal et la volonté de l'amour.¹⁶

Heidegger centre le point décisif : on ne part pas d'un objet-homme établi, à partir duquel on cherche à construire une cosmologie ou pire une métaphysique. On ne part pas d'une science établie (l'anthropologie) pour faire de ses contenus des thèses avec une portée ontologique. Schelling ne veut pas construire une métaphysique *more anthropologico demonstrata*. En fait, par cette approche, Schelling (et Schopenhauer avec lui) ouvre la voie beaucoup plus à la méthode phénoménologique, qui fait de *l'Erlebnis* du vécu, la *donnée primaire* à partir de laquelle construire tout édifice spéculatif. Et, pourrait-on ajouter, la philosophie a toujours décrit des *Erlebnisse* : *l'ego cogito* de Descartes, en fait, est un *Erlebnis* comme le *je veux* de Schopenhauer. Mais il est certainement vrai que, *dans la philosophie moderne, le Schelling post-1809 (et le Schopenhauer post-1819) est le premier qui, de façon consciente et méthodique, accepte de construire un système philosophique à partir des vécus primaires qui constituent une sorte d'« alphabet métaphysique » capable de nous donner la clé pour la compréhension du réel.*

¹⁵ Hennigfeld, J.: *Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur Welt als Wille und Vorstellung* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006, p. 459. Traduction : «Le nom *Anthropologie* ici ne doit pas être revendiqué comme une branche de la philosophie développée indépendamment. Moins encore sont favorisées des variantes spécifiques de cette discipline philosophique: comme une *Anthropologie* empiriquement ou existentiellement orientée, ou fondée biologiquement, médicalement, ou sur la philosophie de la nature. Le concept d'« *Anthropologie* » doit beaucoup plus indiquer que les expériences de soi et les possibilités d'expériences de l'homme deviennent le point focal de l'argumentation philosophique ».

¹⁶ Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F Courtine, Gallimard, 1993, p. 280-282.

- **La question de la compatibilité entre liberté et système.** C'est la question qui ouvre et clôt la philosophie médiane de Schelling : elle occupe les premières pages du *Freiheitsschrift* et la totalité de la première partie des *Leçons d'Erlangen*, ce que l'on veut nommer ici le *discours de la méthode* de la philosophie médiane. Il faut immédiatement préciser : la liberté a été *depuis toujours* un thème de la philosophie schellingienne. On le verra tout de suite (voir [Note 46](#)). En fait c'est tout le mouvement idéaliste qui, aux yeux de Schelling même¹⁷, pense la philosophie fondamentalement comme *exposition de la liberté*. En ce sens, le *Freiheitsschrift* ne produit aucune rupture. *Mais c'est seulement en 1809 que Schelling commence à problématiser la question de sa compatibilité avec le système.* Ce qui avant était donné comme une tâche à accomplir, sans mettre en doute sa possibilité d'être accomplie, *commence seulement maintenant à poser explicitement problème.* Et ce problème, comme l'affirme Heidegger, ne l'abandonnera plus jusqu'à sa mort :

Le système qu'il s'agit d'établir ne renferme pas le concept de liberté comme un concept parmi d'autres, mais la liberté est le foyer central du système. Le système lui-même devient « système de la liberté ». [...] Tout l'effort de Schelling de 1809 jusqu'à sa mort, durant le travail silencieux de ces quarante-cinq ans, a été consacré à la fondation, à l'édification du système de la liberté et à son élaboration dans une œuvre structurée.¹⁸

On peut se poser la question suivante : si la liberté, en fait, a toujours été au centre de l'intérêt spéculatif de Schelling, pourquoi commence-t-il seulement maintenant à problématiser sa compatibilité avec le système ? Sans avoir la possibilité de développer cette question, qui d'un point de vue historico-philosophique est à notre avis potentiellement très féconde, on veut seulement suggérer l'hypothèse que, *sur ce point spécifique*, la publication de la *Phénoménologie de l'Esprit* en 1807 peut avoir joué un rôle important, si ce n'est décisif. En fait, la cible de ce questionnement n'est pas en première instance *Hegel*, mais *Spinoza*, en tant que la question de la liberté et du système devient immédiatement la question du *panthéisme*, et par là la question du *spinozisme* : Schelling prend dès 1809 des distances par rapport à ses positions spinoziennes précédentes exactement en relation à la question de la liberté. Mais possiblement, cette prise de distance a été *renforcée* par la publication d'un système totalisant comme celui de la *PhdG*, qui, sans être immédiatement panthéistique, se révélera dans quelques années, avec la publication de la *Science de la Logique*, au moins *pan-logique*. Et ce qui fait problème, c'est exactement le *pan*. Parce que la question est exactement celle de faire coexister un système qui a l'ambition de décrire la totalité de façon systématique, avec la notion de liberté qui, évidemment, semble ne pas pouvoir trouver place dans une structure totalisante du réel. Donc, si d'un côté le spinozisme, comme modèle de système panthéistique, est déjà en 1809 *visé* explicitement, comme on le verra tout de suite, le système hégélien, de l'autre côté, n'est pas encore *visé directement* dans ce questionnement sur le système, bien que déjà d'une certaine façon *envisagé*. Il sera visé plus tard, quand Schelling devra renoncer à élaborer un système de la liberté, sorte de *système des systèmes*, comme il est défini dans les *Leçons d'Erlangen* (voir [Note 219](#)), et arrivera à la conclusion qu'exactly la *liberté réelle* (que, déjà en 1809, Schelling distingue de la liberté idéale propre des systèmes idéalistes) est l'élément qui fera éclater le système en deux systèmes parallèles, l'un qui couvre la nécessité et l'autre qui couvre la liberté : ce sera la division en philosophie négative et philosophie positive. Ainsi pourrait-on dire, en simplifiant mais substantiellement avec raison : *si, dans la phase médiane de sa philosophie, Schelling fait le bilan du spinozisme, c'est seulement dans sa philosophie tardive qu'il ferait le vrai bilan de l'hégélianisme.*

¹⁷ « De manière générale c'est l'idéalisme qui pour la première fois a établi la doctrine de la liberté dans la seule région où elle devient compréhensible. L'essence intelligible de chaque chose, et en particulier de l'homme, est d'après lui en dehors de toute connexion causale, comme en dehors et au-delà du temps » (Schelling, F.W.J., *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 167 [SW VII, p 383]).

¹⁸ Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F. Courtine, Gallimard, 1993, p. 46.

Mais ce n'est pas tout. La question de la compatibilité entre liberté et système, à savoir la question du *bilan du spinozisme*, nous intéresse directement en tant qu'ici Schelling se trouve à affronter la *question de la troisième antinomie*, la question de la compatibilité entre liberté et temporalité. Faire le bilan et prendre ses distances par rapport au spinozisme signifie, pour Schelling, entre autres, rétablir une *position pré-kantienne* sur la liberté, à savoir la position selon laquelle dans un regard *sub specie aeternitatis*, il n'y a de place pour la liberté, du moins pour la liberté réelle, humaine. En spinoziste critique, Schelling note simplement que la substance spinozienne, qui est en fait en dehors du temps, ne rend pas compte de la liberté. Spinoza, comme le dit Schelling, pense Dieu comme la totalité des choses, mais dans cette totalité, en tant que totalité des *choses*, c'est la *vie* qui reste d'une certaine façon, exclue :

Voici donc, une fois pour toutes, notre opinion précise sur le spinozisme ! Ce système n'est point un fatalisme en ce qu'il appréhende les choses comme comprises en Dieu, puisque, ainsi que nous l'avons montré, le panthéisme ne rend pas impossible à tout le moins la liberté formelle ; il faut donc que Spinoza soit fataliste pour une tout autre raison, indépendante du panthéisme. L'erreur de son système ne réside nullement en effet en ce qu'il pose les choses *en Dieu*, mais en ceci précisément que ce sont des *choses* ; elle réside dans le concept abstrait des êtres mondains, voire de la substance infinie elle-même qui pour lui est également une chose.¹⁹

Ici n'est pas le lieu pour établir si la lecture de Schelling de Spinoza est correcte ou pas²⁰. Ce qui nous intéresse, ce sont les répercussions de cette lecture sur la notion kantienne de liberté. *Parce que si, selon Kant, l'en-soi est simplement le hors temps, alors il n'est pas, par cette seule caractérisation, un domaine capable d'héberger la liberté. C'est pour cela que Schelling s'en prend à Kant, en affirmant que d'un côté, dans sa philosophie pratique, il donne une spécification positive de la notion de la liberté, et par là de l'en-soi ; de l'autre, dans la KrV, en posant l'en-soi comme simplement en dehors du temps, il donne une définition purement négative de celui-ci, et par là de la liberté :*

Car il demeurera toujours singulier que Kant, après avoir tout d'abord distingué les choses en-soi des phénomènes, de manière simplement négative, par leur indépendance vis-à-vis du temps, et après avoir ensuite effectivement traité, dans les discussions métaphysiques de la *Critique de la raison pratique*, l'indépendance à l'égard du temps et la liberté comme des concepts corrélatifs, ne se soit pas avancé jusqu'à l'idée de transférer aussi aux choses cet unique concept positif possible de l'en-soi, ce qui lui eût permis de s'élever immédiatement à un point de vue supérieur, et de dépasser la négativité qui caractérise sa philosophie théorique.²¹

Dans ce passage, il y a le destin de toute la production médiane de Schelling. A ce moment de sa production, Schelling ne songe pas, même de loin, à la possibilité qu'il touche ici exactement le point critique de tout système de la liberté, que la difficulté de Kant à donner une définition positive de la liberté dans la philosophie théorique n'est pas une *difficulté contingente*, mais une *impossibilité systémique*. *Il n'y a pas de point de vue supérieur : c'est par cette constatation que Schelling coupera quelques années plus tard sa dernière liaison avec l'idéalisme, ambition fichtéenne avant d'être hégélienne : l'ambition de construire un système totalisant à partir d'un principe unique*. Enfin, il sera forcé, finalement, à faire la même chose que Kant, et à rompre le

¹⁹ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 136 [SW VII, p. 349].

²⁰ Pour ébaucher notre opinion sur cette question. La lecture de Schelling serait correcte si l'on accepte la notion de singularité comme une donnée à l'intérieur du système spinozien. *Si l'on a des singularités dans le système de Spinoza, ces singularités sont des choses et non des personnes*. Mais il y a toute une lecture spinozienne qui fait de l'anti-subjectivisme le centre même de tout le système spinozien, qui en fait veut faire exploser toute singularité dans un système des relations. Donc la question n'est plus celle de savoir si les singularités spinoziennes sont des personnes ou des choses ; la question devient celle de savoir s'il y a des singularités en soi. Schelling, face à cette objection aurait, à notre avis, répondu de cette façon : *c'est exactement parce que Spinoza pense seulement des choses, qu'il peut rompre toute singularité dans un système des relations*. Et, à notre très modeste avis, il aurait eu raison.

²¹ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 138-139 [SW VII, p. 351-352].

système en deux systèmes parallèles, dans l'un desquels seulement il y a une place pour une définition positive²² de la liberté. Dans ce passage fondamental, il nous semble que Marquet touche, bien que par un autre chemin, ce même point:

Même si la liberté est aussi l'inconditionnée, l'existence nécessaire, est-ce bien à une seule et même philosophie qu'il appartient de la connaître comme ceci *et* comme cela ? La philosophie entière des *Âges du monde* reste posée sous l'exposant unilatéral de la liberté, comme la « philosophie de l'identité » était posée sous l'exposant de l'être : toute division qui s'y fait jour se réduit aussitôt à n'être que l'opposition de deux types de volonté. Il est trop tôt, encore, pour qu'elle renvoie à l'articulation de deux philosophies.²³

On voit l'enjeu de la question: *Schelling en 1809, en se posant la question du panthéisme, et en première instance du spinozisme, se pose face à la question que si, en kantien, et finalement en idéaliste (voir Note 17), il réalise le fait que la liberté ne peut pas trouver de place dans le temps phénoménal, donc à l'intérieur du devenir réglé par la suite des causes et des effets, d'autre part il réalise, en spinoziste, qu'elle n'a même pas de place dans le hors-temps d'un Dieu qui ne devient pas. Schelling, d'une certaine façon, d'un côté reproche à Spinoza d'avoir « éliminé » la liberté de son système, en faisant de son Dieu un « Dieu des morts »²⁴ ; de l'autre il reproche à Kant (au moins au Kant de la KrV) d'avoir « marginalisé » la liberté, en l'expulsant d'un territoire, celui de la philosophie théorique, pour le confiner dans le « ghetto » de la philosophie pratique. Cette constatation est le moteur de la réfection du Schelling après 1809, et l'amènera, quelques années plus tard, à s'efforcer d'ébaucher un système philosophique *totalisant* qui a en son centre *le temps comme lieu de la liberté* ; mais un temps qui est tel seulement par l'action vivifiante de l'éternel. Ce sera exactement *ce temps-là, le temps de l'histoire humaine, un temps fécondé continuellement par l'action antagoniste de l'éternel, qui se montrera finalement comme la « terre promise de la liberté humaine »*. L'ambition de pouvoir, sinon déduire, du moins raconter l'origine de ce *temps-autre* à partir de *l'autre du temps*, c'est la dernière ambition fichtéenne, et par là hégélienne, de Schelling. En ce sens, la philosophie médiane de Schelling, et en première instance *Weltalter*, incarne d'une certaine façon le destin du post-kantisme et son ambition d'aller au-delà de Kant à travers Kant. Ce destin, c'est le destin d'un échec. Mais c'est seulement grâce à cet échec, qui l'entraînera à constater une fracture systémique entre le théorique et le pratique, entre le logique et l'historique, et finalement entre l'intemporel et le temporel, fracture que d'une certaine façon Kant avait produite sans la théoriser, que Schelling trouvera finalement sa dimension philosophique et sa prise de position face à Hegel.*

- **La mise en question radicale de la méthode philosophique comme enchaînement de concepts (*Darstellung*).** Si la philosophie doit être capable de faire place à la liberté, elle ne peut plus être conçue à la manière traditionnelle, comme enchaînement de concepts. Ici, la critique vise à la fois Spinoza et Fichte en première instance, et Hegel en deuxième instance. Si le système de la liberté ne peut pas être un système structuré *ordine geometrico*, il ne peut pas être néanmoins un système structuré *ordine deductivo*. A partir de 1809 Schelling prend ses distances *non seulement des contenus, mais aussi de la méthode* de sa philosophie précédente, au moins dans toutes ses productions inspirées par le programme fichtéen de la *Wissenschaftslehre*. Et cette prise de

²² Possiblement c'est aussi à cause de cette opposition que les deux philosophies de Schelling sont appelées positive et négative. La philosophie négative, finalement, donne une définition seulement *négative* de la liberté, comme ce qui, en fait, échappe à toute définition dans le système, en tant que système de la nécessité. C'est seulement dans la philosophie positive que la liberté se montre, ou mieux, se révèle ; dans laquelle la donation n'est pas en première instance donation du *Gegenstand*, d'une objectivité soumise à la nécessité du catégoriel.

²³ Marquet, J.-F. : *Liberté et existence*, Gallimard, 2005, p. 479-480.

²⁴ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 134 [SW VII, p. 346].

distance va de pair avec l'affirmation de la liberté de Dieu dans la création du monde : c'est parce que Dieu est libre dans l'acte de créer, donc au fond à cause de la personnalité de Dieu, que l'existence même du monde ne peut pas être déduite, mais seulement racontée. Ainsi Marquet peut bien affirmer la rupture, stylistique avant tout, qui se produit dans le *Freiheitsschrift* :

Lorsque en 1809 Schelling publie ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les problèmes qui s'y rattachent*, il ne fait apparemment rien d'autre que continuer l'édification du système dont l'exposé de 1801 nous avait donné la première partie [...] Néanmoins, il suffit de parcourir cet essai pour constater que loin de compléter simplement la philosophie de l'identité, il signifie, au contraire, une *conversion* radicale de la réflexion schellingienne. Le cadre même du système est resté à peu près le même ; mais la simultanéité est devenue succession, l'éternel présent a éclaté en une durée, l'exposé s'est transformé en récit.²⁵

Cette mise en question du style de philosophie se verra de plus en plus radicalisée et débouchera sur la phrase probablement la plus fameuse des *Âges du monde*, la phrase d'ouverture : « Le passé est su, le présent est connu, l'avenir est pressenti. Ce qui est su est objet de récit, ce qui est connu objet d'exposé, ce qui est pressenti objet de prophétie »²⁶. On verra ensuite en détail les conséquences de cette formulation, qui est beaucoup plus qu'une *belle formule*. Pour le moment, il nous intéresse de montrer comme l'écrit de 1809 détermine une rupture avec la philosophie de l'identité *pas seulement de contenu, mais aussi stylistique*, et comme *cette dernière est conséquence de la première. La liberté réelle n'est pas objet de déduction, et donc ne peut pas être objet d'exposé*: cela est le grand acquis stylistique du *Freiheitsschrift*. Par là, Schelling ne s'oppose pas seulement à la philosophie de l'identité, mais à toute la tradition de la métaphysique occidentale qui, à partir au moins de l'abandon de la forme dialogique socratique, a fait de l'exposé la forme canonique de l'analyse spéculative. Et cet aspect donne déjà la dimension de la radicalité de ce petit écrit de 1809.

- **La distinction entre fondement et existence, qui produit la rupture de la philosophie de l'identité.** Cette thèse, formulée déjà clairement dans le *Freiheitsschrift*, sera la base de toute la production médiane de Schelling. On peut la définir comme le *noyau spéculatif* de la doctrine des puissances, qui se trouve exposée aussi bien dans *Weltalter* que dans les *Leçons d'Erlangen*. En fait, pour reprendre la thèse de Bracken, on peut dire que cette relation est le centre de cette structure fondamentale de l'acte libre, structure qui, aux yeux de Bracken, est la *formule spéculative* qui accompagnera la pensée de Schelling jusqu'à la fin de sa vie (voir [Note 11](#)). Finalement, cette formule est la réponse à l'impasse dans laquelle se trouve à un certain moment Schelling, impasse exposée dans le point précédent. En fait, aux yeux de Schelling, le hors-temps n'est pas seulement une définition *insuffisante* pour définir positivement la liberté face à la nécessité. Elle est aussi *déroutante*. Ce qui est hors-temps, qui exclut le temps, exclut aussi par définition le devenir. Mais la liberté, comme veut l'entendre Schelling, comme liberté *en acte*, comme liberté *effective*, pourrait-on dire *en situation*, est avant tout *création du nouveau*. On pourrait bien dire que la notion de *création* est aussi (comme la notion de liberté) une *constante spéculative* de la production schellingienne après 1809. *La liberté donc, aux yeux de Schelling, ne doit pas exclure le devenir, elle doit par contre rendre possible l'idée d'un devenir différent du devenir phénoménal comme chaîne de causes et effets. Et c'est à cette question qu'avec la relation entre fondement et existence on veut donner une réponse*. Il faut en ce sens détacher deux aspects décisifs :

²⁵ Marquet, J-F. : *Liberté et existence*, Gallimard, 2005, p. 391-392.

²⁶ Schelling, F.W.J. : *Les Âges du Monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 11 [WMS, p. 3].

- A. Du point de vue *ontologique* la notion de Fondement produit une rupture avec la notion spinozienne de *causa sui*, qui va prendre une tournure révolutionnaire ; la *causa sui* est *ce qui a l'autre en soi*. Dans ce passage de Heidegger, c'est le sens de toute la production de Schelling à partir de 1809 qui est magistralement esquissé :

Schelling rappelle la détermination courante de l'essence de Dieu comme *causa sui*, *causa de soi-même* en tant qu'existant, fondement de son existence. (...) Mais, remarque schelling, le fondement n'est visé ici qu'à titre de concept ; les auteurs qui parlent de *causa sui*, de cause ou de fondement de soi, ne cherchent pas à déterminer la teneur essentielle de ce qu'ils nomment fondement (...) Le fondement, en son acception purement formelle, signifie simplement le point de départ de l'existence de Dieu, et ce point de départ (...) est Dieu lui-même. Or c'est précisément cette question de la modalité de la fondation dont Schelling veut se rendre maître par la pensée (...) Dieu en tant qu'existence, c'est à dire le Dieu existant, est le Dieu qui est *en soi-même* historique (...) Dieu, *en tant que l'Existant*, est le Dieu *absolu*, ou encore le Dieu en tant qu'il est devenu lui-même ; en un mot : *Dieu-même*. Dieu envisagé comme fondement de son existence n'« est » pas encore à proprement parler Dieu tel qu'en lui-même : *ipse*. Et cependant Dieu « est » son fond. Certes le fond est quelque chose de distinct de Dieu, mais il n'est pas cependant « en dehors » de Dieu. Le fond en Dieu est en Dieu ce qui n'« est » pas véritablement Dieu lui-même, mais ce qui lui est précisément fondement de son ipsité, de son être-même. Schelling nomme ce donnement, ce fond, la « nature » en Dieu.²⁷

- B. D'un point de vue *logique*, la relation entre fondement et existence est la relation entre une condition nécessaire, mais non suffisante, avec son effet. A savoir, dans l'effet il y a quelque chose en plus que dans la cause, quelque chose qui n'est pas déjà en puissance dans la cause. C'est pour cette raison qu'il est libre face à sa cause (sur ce point voir [Notes 73 et 74](#)). La relation entre fondement et existence, c'est une relation qui, même en étant une relation causale, n'est pas structurée selon le principe de raison suffisante. C'est cette distinction qui fonde finalement l'opposition entre *logique et historique*, dont on parlera dans le [Paragraphe B 1.1](#)). La liberté schellingienne se déroule donc dans le temps, mais dans un temps créateur, qui n'est pas du tout une « chaîne sans porte ni fenêtre ». Mieux encore : *elle est ce qui rend possible ce temps créateur, temps véritable en tant que temps historique, en tant que temps, devrait-on dire, il-logique. C'est seulement par l'action de l'éternelle liberté qui, on le verra tout de suite, représente à notre avis la notion centrale de la philosophie médiane, que le temps est quelque chose de plus qu'une image mobile de l'éternité*. Schelling accepte totalement l'héritage kantien de la *Troisième Antinomie*, et affirme avec lui l'incompatibilité entre liberté et temps phénoménal, en tant que chaîne de causes et effets. Mais, fort de son héritage spinoziste, il voit immédiatement que l'éternité de la substance spinoziste est aussi peu libre que la chaîne causale (et temporelle) kantienne. *Pris entre deux feux*, il sera presque forcé de trouver un *tertium datur*. Celui-ci sera d'un côté la relation fondement-existence, capable de rendre compte d'un effet libre de sa cause, d'un devenir qui est aussi création, génération, d'un devenir donc différent de la chaîne causale de Kant ; de l'autre notion de *éternelle liberté*, qui, comme on verra tout de suite, est une éternité vide, plus proche du modèle eckartien que du modèle spinoziste, une éternité qui est plus *néant* que *totalité*, éternité *vide et donc sans attribut*, en tant qu'elle est attribut sans sujet, acte sans puissance. Cette *éternité non spinozienne* sera l'élément capable de féconder la chaîne causale, de faire du devenir aussi une création, capable d'être le *catalyseur* de cette même relation de fondement existence. Plus précisément : *capable de faire de la nécessité un fondement de la liberté*.

²⁷ Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F Courtine, Gallimard, 1993, p. 190-191.

- **La notion de nature comme égoïté, qui se distancie de la notion de nature comme production infinie des années de jeunesse.** Le Schelling le plus connu, à savoir celui des œuvres publiées, est connu surtout comme « le philosophe idéaliste de la nature ». La question de rendre compte de la nature, après que Fichte eut *subjectivé* le monde, a été la première *mission philosophique* de la réflexion schellingienne. Dans ce rôle de *philosophe idéaliste de la nature*, Schelling déclare aussi son voisinage avec tout ce mouvement qu'on a appelé *Frühromantik* : avec tous les risques de généralisations (qui sont d'autre part nécessaires, au risque sinon de toujours faire des listes d'auteurs côte à côte), on peut raisonnablement affirmer que chez toute une génération de penseurs allemands s'est affirmée une vision de la nature qui s'opposait principalement à la notion développée par les Lumières françaises, donc une version *mécaniciste* de la nature, et qui donc voyait dans celle-ci non tant un ensemble de lois mais plutôt force productrice et génératrice, bref une force *vitale*. C'est le concept de *natura naturans*²⁸, opposé à celui de *natura naturata* qui définit au mieux cette focalisation vers l'aspect producteur de la nature:

Charakteristisch für die Frühromantiker, welche die ernüchternde Kälte der neuzeitlichen Aufklärung und ihr entzaubertes, mechanistisches Weltbild mit allen Mitteln bekämpften, war die Vorstellung eines göttlichen Alls, das sie hingebungsvoll, geradezu religiös verehrten. In allem Wunderbares und Geheimnisvolles entdeckend, empfanden Tieck, Novalis, Brentano, Wackenroder, Friedrich Schlegel und der junge Schelling, um nur einige Namen zu nennen, die Natur als lebendige, alles beseelende Macht [...] Bei alledem waren die Frühromantiker hauptsächlich der Tagseite der Natur zugewandt.²⁹

La notion centrale dans cette première philosophie schellingienne de la nature est celle de *productivité* : la nature se montre comme capacité de produire infiniment de nouvelles formes, sans arrêter cette productivité face à aucune d'entre elles. Elle est à proprement parler *productivité infinie* :

Pour la science de la nature, la nature n'est donc primitivement que productivité, et la science doit partir de cette productivité comme de son principe. Dans la mesure où nous ne connaissons le tout des objets qu'en tant qu'ensemble des êtres, ce tout est pour nous un simple *monde*, c'est-à-dire un simple produit [...] Dans la mesure où nous pensons le tout des objets non pas simplement comme produit, mais nécessairement et en même temps comme productif, ce tout s'élève pour nous jusqu'à la *nature*, et dans l'usage courant de la langue, c'est bien cette *identité du produit et de la productivité*, et rien d'autre, qui est désignée par le concept de nature. La *nature* comme simple *produit (natura naturata)*, nous l'appelons la nature en tant qu'*objet* (c'est à elle seule que se rapporte toute empirie). La *nature comme productivité (natura natuans)*, nous l'appelons la *nature en tant que sujet* (c'est à elle seule que se rapporte toute théorie).³⁰

Mais ce n'est pas tout : la productivité infinie est une force *expansive*, force indéterminée et sans ordre, qui s'objective et s'ordonne dans les différentes déterminations grâce à l'action d'une force *limitante-formalisante*, qui lui est opposée :

Puisque la productivité absolue ne se dirige que vers le produire en soi, non vers le produire de quelque chose de déterminé, la tendance de la nature par laquelle cela en vient en elle à un produit sera le *négatif* de la productivité [...] Là où la nature se perd dans l'informe, la productivité s'épuise en lui (C'est ce

²⁸ En fait cette notion, normalement considérée comme *notion spinoziste par excellence*, et dont l'utilisation témoigne certainement de la *Spinoza Renaissance* dans le post-kantisme allemand, en première instance dans la pensée de Schelling, a été utilisée avant Spinoza par Bruno, autre auteur sur lequel Schelling a réfléchi et écrit, et dont la vision d'un univers infini et vivant s'accorde mieux avec la *Stimmung* romantique que celle spinozienne, qui est en fait, comme le notera dans quelques années le même Schelling, une conception mécaniciste.

²⁹ Wetz, F.J.: *Schelling zur Einführung*, Junius Verlag, 1996, p. 142. Traduction : «Caractéristique des premiers romantiques, qui combattaient par tous les moyens le froid désenchanté des Lumières et leur vision du monde mécaniste, c'était la notion d'un univers divin, qu'ils ont vénéré avec dévouement, presque religieusement. En découvrant le merveilleux et le mystérieux dans le tout, Tieck, Novalis, Brentano, Wackenroder, le jeune Friedrich Schlegel et Schelling, pour ne citer que quelques noms, ont ressenti la nature comme une puissance dynamique et vivante [...] par tout cela, les premiers romantiques étaient principalement orientés vers le côté diurne de la Nature ».

³⁰ Schelling, F.J.W.: *Introduction à l'Esquisse d'un système de Philosophie de la Nature*, Livre de Poche, 2001, p. 88-89.

qu'on appelle le devenir latent.) – Inversement, là où triomphe la structure, là où la productivité est donc *limitée*, la productivité fait surface ; elle n'apparaît pas pour ainsi dire comme produit (susceptible d'être exhibé) mais *en tant que* productivité, bien que passant par le produit, comme c'est le cas dans les phénomènes caloriques.³¹

Cette dialectique transpose, entre autres, dans la philosophie de la nature une opposition de matrice fichtéenne, entre activité infinie, expansive, et activité limitante, qui se pose comme le négatif de l'activité, comme une non-activité, le non-moi qui limite le moi. C'est par cette limite que l'activité informe et indéterminée prend une détermination. La force expansive, qu'elle soit celle du moi ou celle de la nature, est pour ainsi dire, originellement *immatérielle*, et c'est seulement par la matière, par sa masse inerte, *limitante en tant qu'inerte*, en tant que *non-force*, qu'elle peut se déterminer.

A un certain moment de la réflexion schellingienne cette dialectique *ne fonctionne plus*, et elle arrive jusqu'à une sorte *d'inversion* : cette inversion va produire en fait, *presque naturellement*, la formulation de la relation entre fondement et existence dont on a parlé dans le point précédent. Comme le fait notre très bien Vetö, le passage de la notion de nature de productivité infinie à fondement advient par le médiateur du concept de *pesanteur* :

La formalisation métaphysique de la Nature, principe « opposé à toute figure », en fondement sera accomplie à travers la notion de pesanteur que Schelling considère comme « la nature dans la nature » Les *Recherches* présentent le philosophème du *Grund* à travers le renvoi à des textes de l'*Exposé* sur la pesanteur. La pesanteur précède et fuit l'existence effective, articulée. Elle est le principe d'évanescence, d'impermanence des choses. Elle les attire vers le bas, vers un centre lui-même en fuite incessante. L'attraction qui émane de la pesanteur condamne les choses matérielles à une condition d'instabilité [...] Une puissante succion s'exerce sur elles à partir du centre, voudrait les aspirer, les happer à chaque instant. La pesanteur est pour ainsi dire le principe égoïste. Elle a dû certes permettre aux choses de sortir de l'involution, de l'indifférence primordiale, d'accéder à l'existence propre, mais elle ne désire que « cacher à nouveau ce que, contrainte, elle avait dévoilé » [...] Ressort métaphysique de la contingence radicale des choses particulières, la pesanteur est le principe de leur finitude, d'une finitude qui, tout en étant à l'origine de leur terrible fragilité, les isole les unes des autres, voire les oppose entre elles.³²

Ce point est fondamental, parce que c'est ici qu'on comprend comment et pourquoi le Schelling médian rompt, et rompt radicalement, avec ses positions précédentes, et par là avec ses positions idéalistes et fichtéennes. *La question n'est pas simplement celle de faire de la nature, en lieu du sujet, le principe producteur de la totalité. La question est bien plus radicale et abstraite : la question est de voir comment on pense cette même nature, par quelle modalité spéculative on structure ce même principe producteur.* Jusqu'au moment où Schelling continue à identifier la nature comme force productrice, comme productivité infinie limitée par une force opposée capable, en vertu de cette opposition, de lui donner forme, en tant que lui offrant une *limitation*, Schelling, en fait, *continue à penser à l'intérieur des coordonnées spéculatives fichtéennes*. La vraie rupture advient dans le moment où Schelling commence à penser cette force, opposée à la force expansive, non plus comme force formatrice, en tant que force limitante, mais comme force destructrice, en tant que force *centripète*. *L'action de cette force ne sera plus celle de donner forme à l'informe force expansive et productrice, mais au contraire de tuer les articulations de*

³¹ Schelling, F.J.W.: *Introduction à l'Esquisse d'un système de Philosophie de la Nature*, Livre de Poche, 2001, p.111.

³² Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, p. 318-319. On voit ici le renversement du concept hégélien de *mauvais infini* : en fait, l'instabilité du devenir ne réside pas dans son extériorité, dans son être toujours au-delà de la chose, dans une faute de consistance, mais au contraire dans le pouvoir contractant de cette force centripète, capable de réclamer à soi en tout moment les choses qui se sont générées à partir d'elle. Ce concept est décrit de façon synthétique, mais efficace, par Safranski : « Dans son écrit *Sur l'essence de la liberté humaine*, Schelling a recours à l'argument cosmo-théologique : le fondement créateur – la *natura naturans* comme condition de la *natura naturata* – est à l'origine du monde, mais peut l'engloutir à nouveau. Dans ce mouvement de rétraction, le fondement créateur devient un abîme » (Safranski, R.: *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, Grasset, 1999, p. 59). La notion de pesanteur comme volonté joue un rôle décisif aussi chez Schopenhauer, comme on l'a déjà souligné dans la [Note 71 du Chapitre III](#).

cette même forme expansive, en lui ôtant, d'une certaine façon, l'oxygène nécessaire à son expression, mais en même temps en lui offrant une consistance, une base, finalement un fondement à partir duquel elle (la force expansive) peut se produire. L'équilibre entre force attractive et répulsive en fait n'est plus décrit comme équilibre capable de produire des formes déterminées, mais comme éclosion, comme courbure sur soi-même. Et c'est à partir de ce moment que Schelling sera capable en quelques années de penser, presque par réflexe, un je centripète, un je clos sur soi-même, qui sera pour ainsi dire le paradigme anthropologique de la notion de contraction divine (voir [Note 109](#)). C'est la prise en charge de la force centripète comme force à la fois fondatrice et destructrice (Voir passage de Safranski en [Note 32](#)), sorte de trou noir métaphysique, qui ouvre le chemin du Schelling non- idéaliste. C'est à partir d'ici qu'un certain héritage kantien commence à fonctionner ; et c'est à partir d'ici que Schelling se pose d'avance en dehors de l'orbite hégélienne.

On a parlé d'inversion face aux positions précédentes. En fait l'inversion se produit ici à deux niveaux :

- A. Un niveau pourrait-on dire *dynamique-spatial* : le moment du désordre n'est plus l'expansion vers l'extérieur, mais au contraire la contraction. L'articulation, par contre, est le résultat du dépassement d'une force centripète par une force d'expansion. Le modèle que Schelling prend, comme on le verra, est le modèle linguistique : la production du langage, comme articulation, comme activité expressive, c'est exactement *ex-expression, Aus-drück*, mouvement d'expansion capable de vaincre la résistance qui vient du dehors, sorte de violence qui nous pousse au silence. *A partir de 1809 Schelling commence à penser le commencement, la production, la création, en fait tout ce qui est lié à la notion de liberté, comme prise de parole. Et dans cette prise de parole, l'ex-expression coïncide avec l'articulation. Le mot n'a pas besoin d'une matière inerte pour prendre forme : elle a besoin par contre d'un espace vide pour se faire audible, de vaincre, de dépasser les limites matérielles d'un mur du silence, pour pouvoir se révéler dans son ordre producteur. Dans la prise de parole, productivité et ordre se produisent dans un même geste.* Le désordre se lie par contre à la destructivité d'une force centripète capable de détruire toute larve de mot avant qu'elle puisse prendre vie, mais aussi capable de lui offrir une sorte de « consistance sémantique » ; cette force destructrice sera réfléchie quelques années plus tard dans le mouvement du temps inauthentique, *roue de la naissance*, Dieu Chronos capable de détruire ses enfants. Elle sera réfléchie, plus précisément, comme *violence* (Voir [Section C 3.1, en particulier la Note 180](#)).
- B. Un niveau pratique-moral : la productivité naturelle perd son caractère lumineux, et donc positif, qu'elle avait dans la notion de *Frühromantik*. Au lieu d'être harmonie, elle est plutôt égoïté. La *productivité* devient en fait *violence*, mouvement qui, plutôt que de suggérer la création, se rapproche plutôt de la répétition et de la destruction. La nature à un certain moment se montre non plus comme productivité, mais comme violence destructrice. Cette vision d'une nature ténébreuse, une nature qui associe maintenant Schelling beaucoup plus à Schopenhauer et Leopardi qu'à Eichendorff et Novalis, a été imputée entre autres à l'influence de Böhme, qui devient par là une sorte de père commun de la notion de Nature schopenhauerienne et schellingienne. Le passage suivant de Wetz synthétise efficacement ce point :

Schelling begegnete derartige Vorstellungen zum ersten Mal in München, wo er mit Franz von Baader und Johann Wilhelm Ritter, einem früheren Kollegen aus Jena, freundschaftlich verkehrte [...] Sie alle entwickelten eine das Abgründig-Irrationale beachtende Naturphilosophie, deren Vordenker der Mystiker Jakob Böhme (1575-1624) war; wie Spinoza die Frühromantik prägte er

die Spätromantik. Ohne seine Theosophie sind die Naturspekulationen Friedrich Schlegels, Baaders und Gorres' wie auch Schellings *Weltalter* kaum denkbar.³³

En fait, comme on l'a vu précédemment, Schelling avait déjà en 1806 posé les bases pour penser une nature égoïque et destructrice. Donc il nous semble que l'hypothèse d'une influence de tout l'environnement philosophique de Munich soit plus que soutenable, aussi chronologiquement. Ce qui reste, c'est que cette notion de *nature égoïque* dominera toute la philosophie médiane. La nature, comme lieu de la violence, et aussi comme lieu de *l'état de nature hobbesien*, en fait, dans laquelle l'égoïsme qui s'est fait loi fait de toute production une production destinée à la destruction. Et, on ouvre et on clôt immédiatement une parenthèse politique, l'Etat sera vu par le Schelling médian à la façon de Weber, comme *monopolisateur de la violence* : donc en fait, comme *institutionnalisation de l'Etat de Nature* plus que comme son dépassement. Mal nécessaire, peut être, mais surtout *mal*. Un autre point sur lequel Schelling et Schopenhauer parlent le même langage.

- **La modification de la notion de prédication, comme clé pour comprendre la spécificité de la liberté humaine.** Hogrebe a écrit un livre sur *Weltalter*, dans lequel la clé de lecture du texte entier est celle d'une *théorie de la prédication*. On peut être plus ou moins d'accord dans l'interprétation d'un texte qui, en fait, interprète une *théorie de la temporalité*, comme texte de « philosophie du langage ». Ce n'est pas ici la question qui nous intéresse. Ce qui est vrai c'est que, à partir de 1809, Schelling commence à donner une interprétation de la prédication qui est informée, fondamentalement, de la relation fondement-existence exposée dans le troisième point. Laissons parler Heidegger :

Le sujet est le prédicat signifie donc : S fonde la possibilité de l'être de P, S est le fondement qui lui est sous-jacent et qui ainsi le précède. « S est P », cela veut dire : S « fonde » P, lui fournit son fondement. A ce propos Schelling rappelle que déjà la logique ancienne avait bien vu ce point, quand elle concevait le sujet comme *antecedens* et le prédicat comme *consequens*, ou encore le sujet comme *implicitum* et le prédicat comme *explicitum*. La question est pas ici de savoir dans quelle mesure cette indication est défendable historiquement [...] Il suffit de remarquer que ce qui importe ici aux yeux de Schelling, c'est de montrer que la signification du « est », et, par suite, l'essence de l'être, ne s'épuisent pas dans la pure et simple mêmeté.³⁴

Dans la suite du chapitre on ne reviendra sur cette question de la prédication qu'en tant qu'elle intéresse, de façon à la fois *oblique et décisive*, la relation entre temporel et éternel. On veut donc ici pour le moment noter en voie préliminaire trois points généraux :

- A. Comme dans la question relative à la compatibilité entre liberté et système, on peut ici aussi faire l'hypothèse que, sur ce point spécifique, la publication de la *PhdG* ait joué un rôle important. Il semble que Schelling ici veut répondre à la formulation hégélienne de la proposition spéculative, développée dans la Préface de la *PhdG*³⁵, formulation très importante non seulement en général pour la compréhension de la pensée hégélienne, mais plus spécifiquement dans l'économie de ce travail. C'est ici que se montre ce *mouvement*

³³ Wetz, F.J.: *Schelling zur Einführung*, Junius Verlag, 1996, p. 143. Traduction : «Schelling a rencontré de telles idées pour la première fois à Munich, où il fréquentait amicalement Franz Baader et Johann Wilhelm Ritter, un ancien collègue de Jena [...] Ils ont tous développé une philosophie de la Nature attentive à l'irrationalité insondable, dont le précurseur était le mystique Jakob Boehme (1575-1624) ; comme Spinoza avec le premier romantisme, il a marqué le romantisme tardif. Sans sa théosophie, les spéculations sur la nature de Friedrich Schlegel, Baader et Görres, ainsi que *Weltalter* de Schelling, sont difficilement concevables ».

³⁴ Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F Courtine, Gallimard, p. 138-139.

³⁵ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 67-68 [W III, p. 56-58].

métabolisant de la substance hégélienne dont on a parlé dans le deuxième chapitre. La proposition spéculative est en fait un mouvement dans lequel s'opère une *métabolisation du sujet par le prédicat* ; la copule cause un mouvement de *phagocytose* par lequel le sujet se *jette*, pour ainsi dire, dans l'élément du prédicat pour s'y perdre. Par ce mouvement, le sujet vacille, et il perd exactement sa fonction de fondement, il est aboli (*aufgehoben*) dans le prédicat : « Commençant par le sujet, comme si celui-ci demeurait le fondement, elle trouve, dès lors que c'est au contraire le prédicat qui est la substance, le sujet passé au prédicat, et par là même aboli »³⁶. Bien ; *l'interprétation schellingienne de la proposition spéculative s'oppose radicalement à cette dynamique ontologique*. En fait, comme on a vu dans le passage de Heidegger, pour Schelling le prédicat n'est pas ce qui *relève* le sujet, mais au contraire c'est ce qui *s'en détache*, comme l'existant se détache de son fondement. La relation entre existant et sujet produit un *hiatus* entre les deux, dont le verbe *être* constitue le signe linguistique. Schelling conçoit l'acte langagier comme *articulation*, donc comme *dissociation* plutôt que comme *assimilation*, comme libération d'un être caché, comme venu à la lumière, acte qui est aussi en fait procréation, et non relève, *Aus-druck, ex-expression* et par là *extériorisation* et non intériorisation de l'extérieur. Dans cette conception du langage, illustrée dans le passage suivant, se réalise à notre avis une des ruptures les plus radicales de Schelling avec tout hégélianisme à venir :

Mais en réponse au désir qui est, à titre de fond, encore obscur, la première émotion de l'être-là divin, une représentation réflexive interne se forme en Dieu lui-même, grâce à laquelle, puisqu'elle ne peut avoir d'autre objet que Dieu, Dieu s'aperçoit de lui-même en une image (*Ebenbild*)[...] Cette représentation est en même temps l'entendement – le *Verbe*, le « mot » de ce désir, et l'esprit éternel qui éprouve en soi le Verbe et du même coup le désir infini, cet esprit, mis en mouvement par l'amour qu'il est lui-même, profère le Verbe, de telle sorte que c'est maintenant l'entendement lié au désir qui devient volonté librement créatrice et toute-puissante [...] Le premier effet de l'entendement dans la nature est la scission de forces, car c'est seulement ainsi qu'il parvient à déployer l'unité retenue en elle inconsciemment.³⁷

- B. La prédication, comme *articulation de la pensée*, en tant qu'elle instaure une relation entre fondement et existence à travers la liaison du verbe *être*, produit le passage du principe d'identité au principe de causalité. On prend ici le passage de Iber :

Die Identität im Verhältnis von Subjekt und Prädikat wird von Schelling als Verhältnis von Grund und Folge interpretiert. Der Identitätssatz ist in seinem ontologischen Kern daher der Satz des Grundes. [...] Daher muß das Gesetz der Identität in höherem Sinne verstanden werden und seine Anwendung auf die Gegenstände der Metaphysik, Gott, Welt und Mensch, finden. Hier zeigt sich: Gott läßt als Grund den Menschen als Folge sein. Damit ist der Mensch abhängig. Das Abhängige hängt von seinem Grund aber nur nach der Seite seines Werdens ab, nicht in dem, *was es wird*.³⁸

En fait, Schelling en 1809 donne une définition de l'acte prédicatif en utilisant une structure qui, quelques années après, lui servira pour définir la généalogie du temps. Un temps qui, il faut encore le rappeler, ne peut pas du tout s'identifier avec le temps phénoménal kantien, un temps qui est temps créateur. Un temps qui, en tout cas, constitue la *topique philosophique* que Schelling veut comprendre, aussi bien par la notion de fondement- existence que par la théorie de la prédication. Et c'est ici qu'on se détache partiellement de l'interprétation de Hogrebe : *il*

³⁶ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 68 [W III, p. 57].

³⁷ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 147 [SW VII, p. 360-361].

³⁸ Iber, C. : *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, de Gruyter, 1994, p. 187-188. Traduction : « L'identité dans la relation entre le sujet et le prédicat est interprétée par Schelling comme relation de cause et effet. Le mouvement identitaire est dans sa base ontologique, par conséquent, le principe de raison. [...] Le principe d'identité doit donc être compris dans un sens plus élevé et trouver son application dans les objets de la métaphysique, Dieu, le Monde et l'Homme. Il s'avère ici que Dieu, en tant que fondement, laisse être l'homme comme conséquence. Par là l'homme est dépendant. Toutefois le dépendant dépend de son fondement seulement du côté de son devenir, non pas dans *ce qu'il est* ».

nous paraît qu'en fait les Ages du monde est et reste une théorie du temps, et pas une théorie de la prédication. Schelling comprend l'acte prédicatif, et plus en général l'acte expressif-langagier, comme génération, comme création du nouveau : mais c'est exactement cette création du nouveau, l'objet qu'il juge intéressant d'expliquer, et dont l'acte langagier constitue une des manifestations les plus décisives. Bref : à notre avis la théorie de la prédication est une « application régionale », tout au plus une application privilégiée, d'un principe qui a son lieu d'origine dans le temps. C'est le temps créateur qui constitue l'« original ontologique » d'une structure, celle de fondement-existence, qui logiquement est représentée par la notion de condition nécessaire (et non suffisante), linguistiquement par la relation sujet-prédicat, pragmatiquement par le geste de la prise de parole et théologiquement par la relation entre Père et Fils (voir [Paragraphe C3.5](#)).

- C. La structuration de la prédication par la relation fondement-existence est ce qui permet à Schelling d'en finir officiellement avec Spinoza. Si la formule du panthéisme est la formule « Dieu est tout », alors Schelling se montre capable de penser cette formule de façon différente d'une *identification* du Tout avec Dieu, identification qui constitue le risque du déterminisme. En fait cette formule, et c'est ici la radicalité de la pensée schellingienne, n'est pas réversible : la prédication, selon Schelling, instaure une relation *irréversible*, et c'est cette *irréversibilité* qui constitue son caractère temporel. Ainsi que, si Dieu est Tout, on ne peut pas dire de la même façon que Tout est Dieu. La fondation du monde en Dieu n'octroie pas au monde-même la possibilité de se dégager de Dieu : et c'est cette possibilité qui constitue à la fois la possibilité de la liberté et du mal, mal qui représente, par là, la spécificité de la liberté humaine. Il y a un *excès* du Monde face à Dieu, que le spinozisme ne permet pas de penser, et qui, par contre, aux yeux de Schelling, est compatible avec un panthéisme pensé à la lumière de la nouvelle notion de prédication.

On a fait par là une *première liste* de thèmes qui trouvent leur première formulation explicite dans le traité de 1809 et autour desquels, à notre avis, s'organise la réflexion de Schelling dans les années suivantes. Tous ces thèmes seront repris et développés par Schelling dans la suite de sa réflexion, quelques-uns jusqu'à la fin de sa vie, d'autres de façon plus décisive dans les années de la philosophie médiane, dont certains seront aussi développés dans la suite du chapitre, pendant l'exposition des différents textes. Toutefois, il y a un thème, ou mieux une *notion*, qu'on peut réellement considérer comme *spécifique* et presque *exclusive* de la philosophie médiane, et qu'on veut prendre comme la vraie et propre *notion centrale* de celle-ci, en nous différenciant en ce sens de la thèse de Bracken, ou mieux, en la complétant.

1.2. L'éternelle liberté comme notion centrale de la philosophie médiane de Schelling

Dans ce paragraphe on veut anticiper quelques premiers éléments de la notion de *éternelle liberté*, notion qui en fait commence à apparaître à la fin du *Freiheitsschrift*, bien que *habillée* encore avec la terminologie de la philosophie de l'identité, à savoir avec le terme d'*indifférence*, et qui sera ensuite développée dans les *Agès du monde* jusqu'à devenir la vraie *protagoniste* des *Leçons d'Erlangen*, en particulier des onze premières Leçons (les seules traduites en français) qui peuvent être considérées, et *ont* été considérées³⁹, comme le *discours de la méthode de la philosophie médiane*. On veut la présenter déjà ici, dans ce premier paragraphe, non seulement pour compléter la *liste spéculative* présentée dans le paragraphe précédent, mais parce que, à notre avis, c'est par cette notion qu'on peut vraiment cerner ce qu'on a nommé ici la *philosophie médiane* de Schelling.

La notion d'indifférence est exposée dans le *Freiheitsschrift* dans le passage suivant :

L'esprit lui-même n'est pas encore le plus-haut ; il n'est que l'esprit ou le souffle de l'amour. Mais c'est l'amour qui est le plus-haut. Il est ce qui était là avant que ne fussent le fond et l'existant (à titre d'entités séparées), mais il n'était pas encore en tant *qu'amour*, mais..., mais comment nous faut-il le désigner ? C'est ici que nous touchons enfin le point ultime de toute cette recherche [...] Nous avons déjà expliqué qu'il devait nécessairement y avoir un être (*Wesen*) *antérieur* à tout fond et à tout existant, donc en général à toute dualité. Comment pourrions-nous le nommer autrement que fond-originaire (*Ungrund*) ou mieux *non-fond* (*Ungrund*) ? Puisqu'il précède toutes les oppositions, celles-ci ne peuvent être ni discernables, ni présentes de quelque autre façon en lui. Il ne peut donc pas être caractérisé comme identité, mais seulement comme absolue *indifférence* des deux principes. [...] L'indifférence n'est pas un produit des opposés, qui ne sont pas non plus contenus en elle *implicite*, mais elle est un être propre, à part de toute opposition, et sur lequel se brisent tous les opposés [...] L'essence du fond, comme celle de l'existence, ne peut être que ce qui *en avant* de lui, précède tout fond, autrement dit l'absolu *Prius* comme tel, le non-fond. Mais ce dernier, comme nous l'avons montré, ne peut être absolu qu'en se dissociant en deux commencements également éternels, non pas qu'il soit l'un et l'autre *en même temps*, mais il est présent *en même façon* dans chacun, il est donc en chacun le tout ou un être propre.⁴⁰

Il faut à notre avis détacher trois aspects de cette notion qui sont stratégiques du point de vue du système de la philosophie schellingienne, en particulier de la philosophie médiane :

- Il faut avant tout éclairer ce qui suit: la notion d'*Indifférence* qui apparaît à la fin du *Freiheitsschrift* en 1809 rompt radicalement avec l'*indifférence de subjectif et d'objectif*, qui est la raison (ou l'identité) de 1801. Ici il ne faut pas se laisser tromper par la terminologie. La philosophie de l'identité parle déjà d'indifférence, mais c'est une *indifférence qui contient en soi tout*, parce que *rien ne peut être en dehors d'elle* :

J'appelle *raison* la raison absolue, ou la raison pensée comme indifférence totale du subjectif et de l'objectif (...) Que la raison soit pensée de cette façon (...) et l'on s'aperçoit aussi immédiatement qu'en dehors d'elle rien ne peut être.⁴¹

L'indifférence qui commence à se dessiner en 1809 dans les dernières pages des *Recherches* est par contre encore un absolu, mais, comme on le verra, un *absolu vide* qui *ne contient pas tout le reste*, parce que, *tout au contraire*, *il se trouve en dehors de tout le reste*. *L'indifférence est en*

³⁹ « Die zwölf Jahre nach dem Erscheinen der Freiheitsschrift vorgetragene Erlanger Vorlesungen bemühen sich, im Rahmen der neuen Anthropologie, den Ansatz der philosophischen Methode auszuarbeiten » (Habermas, J.: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bouvier, 1954, p. 293-294). Traduction : « Les *Leçons d'Erlangen*, soutenues douze ans après la publication du *Freiheitsschrift*, cherchent à développer l'approche de la méthode philosophique dans le cadre de la nouvelle anthropologie ».

⁴⁰ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 187-189 [SW VII, p. 405-408].

⁴¹ Schelling, F.W.J. : *Exposition de mon système de philosophie*, trad. E. Cattin, Vrin, 2000, p.45-47 189 [SW IV, p. 114-115].

dehors de toute prédication et en conséquence en dehors de toute opposition : la rupture de 1809 est à la fois la rupture avec Spinoza et avec Hegel.

L'indifférence n'est pas un produit des opposés, qui ne sont pas non plus contenus en elle *implicite*, mais elle est un être propre, à part de toute opposition, et sur lequel se brisent tous les opposés, un être (*Wesen*) qui n'est précisément rien d'autre que le non-être (*Nicht-seyn*) des oppositions, et qui, pour cette raison ne saurait recevoir aucun prédicat, si ce n'est précisément celui de l'absence des prédicats, sans être pour autant un rien ou un monstre (*Unding*).⁴²

En fait, pourrait-on dire, en simplifiant jusqu'à la provocation, *la notion d'indifférence, qui deviendra éternelle liberté, c'est une sorte de renversement de l'idée spinozienne de causa sui*. En fait, comme on le verra, le Dieu comme *causa sui* peut seulement se concevoir dans le système schellingien de 1809 comme *ce qui a en soi son fondement* (voir [Note 27](#)). *Mais l'éternelle liberté, c'est exactement l'absence du fondement : elle est Ur-grund en tant que Un-grund*. Pour cette même raison, Schelling arrivera à utiliser la formule provocatrice de la mystique, celle d'une *supra-divinité*. L'éternelle liberté se pose au-dessus de Dieu, exactement parce qu'elle, à la différence de Dieu, est *sans fondement*. *Elle n'a de fondement, ni en soi ni en dehors de soi. Et c'est pour cette absence qu'elle ne peut parvenir, toute seule, à l'existence. Parce que l'existence a besoin d'un être qui puisse lui servir de fondement*. On verra tout cela plus tard. Pour le moment, on veut seulement souligner comme cette notion peut se définir comme une liberté *pauvre*, à savoir, une liberté *privée de l'être*, ou, pour utiliser la formule de Marion, un *Dieu sans l'être* :

Sous le titre *Dieu sans l'être* nous n'entendons pas insinuer que Dieu ne soit pas, ni que Dieu ne soit pas vraiment Dieu. Nous tentons de méditer ce que F.W. Schelling nommait « la liberté de Dieu à l'égard de sa propre existence ». Autrement demandé, nous tentons de rendre problématique cette évidence, où les philosophes issues de la métaphysique conviennent avec les théologiens issus du néo-thomisme : Dieu, avant tout autre chose, a à être.⁴³

Finalement, dans cette notion, s'accomplit sans doute une des ruptures radicales de Schelling avec Hegel, en particulier avec le Hegel de la *Science de la Logique*. La logique hégélienne *commence par l'Être* : l'Être, ce n'est pas seulement *le moment initial* de l'ontologie hégélienne, mais précisément par ce rôle, il est aussi *l'élément* dans lequel tout son système se meut. Schelling, par contre, décide de commencer par le non-être, et en plus, comme on le verra, un non-être qui a peu à voir avec le non-être hégélien : un non être qui est *absence* et non *négation*, parce qu'il n'y a encore *rien à nier*.

- On a fait noter à raison comment, dans la formulation de cette notion, Schelling plonge ses racines dans la mystique allemande, Eckhart et Böhme avant tout. Et on a par là, en ce cas *sans raison* (du moins à notre avis) identifié dans cette notion une liaison avec la partie finale du système de Schopenhauer, ce qui, à notre avis, n'est pas du tout le cas. Même si aussi bien Schelling que Schopenhauer se réfèrent explicitement à l'héritage de la mystique allemande, *l'éternelle liberté* de Schelling, a bien peu à partager avec la *Stimmung* de la résignation, qui est l'élément affectif propre à la notion de *Néant* schopenhauerien, comme on a vu dans la partie finale du troisième chapitre⁴⁴. Et c'est dans cette différence de *Stimmung* qu'on peut comprendre la *fonction*

⁴² Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 188 [SW VII, p. 406].

⁴³ Marion, J.-L. : *Dieu sans l'être* PUF, 2002, p. 10-11.

⁴⁴ Ce qui montre, entre autres, que la référence à un héritage commun ne signifie pas automatiquement la répétition ou le partage d'une notion ou d'un concept. Par contre, ce sont exactement les différences qui peuvent se produire dans l'inscription dans cet héritage commun, qui montrent ses virtualités spéculatives. C'est le cas, dans ce cas, dans la notion de Néant et de Éternelle liberté de Schopenhauer et Schelling. Encore une fois la question, au moins dans ces cas, ne peut pas se réduire au *gossip philosophique*, de savoir si quelqu'un a emprunté un concept à un autre. Schopenhauer et Schelling avaient tous deux assez de talent philosophique pour développer des systèmes des concepts absolument autonomes et originaux. Ce qui ne les empêche pas de s'inscrire dans des héritages philosophiques et culturels communs : et c'est de ce dernier aspect qu'on veut ici parler.

systemique de l'éternelle liberté dans la philosophie schellingienne. Bien sûr, Schelling aussi utilise la notion de *Néant* pour décrire l'éternelle liberté (Voir [Note 137](#)) : mais ici encore, comme dans le cas précédent relatif au terme indifférence, il ne faut pas se laisser tromper par le terme. Si, comme on l'a montré dans le [Chapitre III](#) (voir [Paragraphe D3](#), et en particulier la [Note 210](#)), le Néant de Schopenhauer est le résultat de l'élimination du futur comme mise hors jeu des motifs agissant sur la volonté, l'éternelle liberté schellingienne se montrera en *Weltalter* comme *avenir radical* (voir [Paragraphe C3](#), et en particulier les [Notes 150 et 209](#)). En fait la notion de éternelle liberté, bien plus qu'un élément *quiétif*, de résignation, ce qu'est le *Néant* schopenhauerien, joue un rôle *vivifiant* dans le Système schellingien. Ce rôle se montre déjà dans *Weltalter*, mais devient explicite dans les *Leçons d'Erlangen*. C'est ici que se définit le rôle systémique de cette notion, qui devient non seulement le point central du système schellingien, mais aussi son *principe dynamique*. L'éternelle liberté est à la fois le foyer du système et ce qui permet au système même de se développer, soit son principe à la fois unificateur et vivifiant.

De même qu'il n'y a qu'un seul et même sujet pour animer les différents membres d'un organisme, il ne doit y avoir qu'un seul et même sujet passant à travers tous les moment du système – sans que les membres ainsi traversés soient identiques au sens de l'identité du pareil au même. Car [...] cet unique sujet doit nécessairement transir toutes les choses sans demeurer en aucune. S'il s'arrêtait, en effet, la vie et le développement en seraient entravés. *Transir toutes choses et n'être rien*, autrement dit, *n'être rien* de tel qu'il ne puisse aussi être autre – voilà donc ce qui est requis. *Quel* est ce sujet qui est en tout et ne demeure en rien ? [...] Je ne saurais davantage l'exprimer en disant simplement : il est celui qui est libre de prendre figure. Car dans ce cas, cette liberté apparaîtrait comme une *propriété* qui présuppose un sujet distinct et indépendant d'elle, alors que la liberté est ici au contraire *l'essence* même du sujet, ou encore le sujet lui-même n'est *rien d'autre que l'éternelle liberté*.⁴⁵

On a nommé le système du Schelling médian comme le *système de la liberté*. En fait, cette définition risque à notre avis de se révéler déroutante. Parce que, et cela il faut toujours le garder à l'esprit, la philosophie de Schelling, et plus en général la philosophie idéaliste, a toujours entendu se montrer comme une philosophie de la liberté. On prend ici une définition classique du *Système de l'idéalisme transcendantal* :

Quiconque nous a suivi jusqu'ici avec attention voit à l'évidence que c'est la *liberté* qui constitue le commencement et la fin de cette philosophie, [la liberté c'est à dire] l'absolument indémontrable qui ne se démontre que par lui-même. Ce qui dans tous les autres systèmes risque de ruiner la liberté est, dans ce système, déduit de la liberté elle-même.⁴⁶

Alors on voit comment parler de *système de la liberté* ne nous aide pas beaucoup. Les systèmes de Schelling, pour ne pas parler de son prédécesseur Fichte, avec lequel le Schelling médian se pose en rupture explicite, ont toujours voulu être des *systèmes de la liberté*. Si on peut détacher une *philosophie médiane*, qui se pose en rupture aussi bien avec les positions fichtéennes qu'avec la plus récente philosophie de l'identité, ce n'est pas parce qu'il est un *système de la liberté*, mais parce qu'il pense pouvoir satisfaire cette ambition par une notion *spécifique* de liberté, notion qui se détache radicalement des positions formulées dans les textes précédentes, et qui se matérialise dans la notion de *l'éternelle liberté*. Liberté à partir de laquelle, comme on l'a vu, *rien ne peut être déduit*, et qui par là, *ne peut jamais devenir du passé* ([Note 150](#)).

- La *troisième point* que l'on veut détacher, c'est la pertinence de cette notion pour le thème spécifique de ce travail, la relation entre éternité et temporalité. Le prédicat d'éternel nous indique comment la question de l'éternité, et celle liée de la temporalité, jouent un rôle décisif dans la philosophie médiane de Schelling. Aussi bien le *Weltalter* que les *Leçons de Erlangen* (la

⁴⁵ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 277, 281 [SW IX, p. 215, 220].

⁴⁶ Schelling, F.W.J. : *Le Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. C. Dubois, Peeters, 1978, p. 40 [SW III, p. 376].

deuxième partie) sont en fait une tentative de construire une généalogie du temps, un commencement du temps. Ce point, qui n'est pas thématiquement explicitement dans le *Freiheitsschrift* et dans les *Conférences de Stuttgart*, y joue en tout cas un rôle significatif là aussi. La notion de l'éternelle liberté, comme on verra, a cette fonction spécifique de permettre (ou au moins, d'essayer) de penser un *commencement du temps*. Mieux encore, elle est, comme on le verra ensuite, ce qui se pose *avant* tout commencement. Il faut dans ce sens se détacher, ou mieux compléter le passage avec lequel Zizek ouvre son beau livre :

Comment commencer un essai sur Schelling ? La solution la plus appropriée est sans doute de se concentrer sur le problème essentiel de l'idéalisme allemand, celui du *Commencement lui-même* – on se souvient de l'élaboration détaillée qu'en fait Hegel, avec toutes ses implications, dans sa *Science de la Logique*. La contribution « matérialiste » de Schelling se résume au mieux dans sa thèse fondamentale selon laquelle, pour le dire sans détours, le vrai commencement n'est pas au commencement : il y a quelque chose qui précède le Commencement lui-même – un mouvement rotatoire dont le cercle vicieux, dans un geste homologue à la section du nœud gordien, est rompu par le commencement proprement dit, l'acte primordial de la décision.⁴⁷

Or, à notre avis, la radicalité de Schelling ne consiste pas seulement dans le fait d'avoir envisagé ce passé éternel qui, on le verra, deviendra en *Weltalter le temps en puissance*, passé radical, temps qui est éternelle répétition, donc perpétuité plus qu'éternité, et qui est dépassé par le mouvement émancipatoire de l'éternel. La radicalité de Schelling se montre plutôt encore plus dans le fait d'avoir essayé (essai qui, bien que seulement en partie, échouera) d'envisager quelque chose qui se pose encore *avant ce temps en puissance*, cette éternité pleine, bien que non encore développée, éternité qui, elle vraiment, est le pendant de la volonté schopenhauerienne. Par ce point on voit comment la philosophie médiane se meut dans une série de questions qui sont celles qui rentrent dans l'héritage kantien de la *KrV*. Que la question de la liberté soit reliée à celle du commencement est le point cardinal de la *Troisième Antinomie*, selon laquelle la chaîne causale temporelle ne laisse aucune place à la liberté pratique ; et donc celle-ci, en devant se fonder sur la liberté transcendante comme capacité de commencer de soi-même, peut trouver un espace seulement dans le monde nouménal. La *KpV* trouvera dans le respect de la loi, vrai et propre schématisation pratique, *l'incarnation de la liberté transcendante*, la mise en acte de ce nouveau commencement. La spécificité de la solution kantienne à la liberté, c'est que, d'une certaine façon, *sa possibilité (non pas possibilité logique, mais possibilité ontologique) coïncide avec son actualisation*. C'est dans le même exercice du respect que l'homme se découvre capable de renaître face à la loi ; la décision vers et pour la loi n'est pas précédée d'une possibilisation, mais pour ainsi dire se *précipite immédiatement dans la chaîne temporelle, en provoquant une fracture dans celle-ci. La décision pour la loi n'est précédée d'aucune in-décision. Le respect ouvre une brèche dans le temps, et cette brèche est la possibilité même de la conversion comme nouvelle naissance, comme nouveau commencement. En fait, il n'y a pas un « avant la décision » : on ne décide pas de respecter la loi : on la respecte simplement*. C'est cela à notre avis la spécificité du moment déontologique de l'éthique kantienne, et donc aussi de la relation entre temporalité et éternité qui y est rattachée. *Le hors-temps kantien entre dans la temporalité sans préavis, comme la foudre, comme une « hache pour la mer gelée en nous »*⁴⁸. Et c'est sur ce point que Schelling se détache, au moins partiellement, de Kant. En fait, *la notion schellingienne de éternelle liberté n'est pas du tout un simple rejeton de la notion de respect kantien, de l'extase du sujet pratique kantien face à la loi*. Pour donner ici une première approximation du problème, Schelling veut tenir compte pas seulement de l'extase, mais aussi du processus qui d'une certaine façon la prépare, la précède. Certes, la notion de éternelle liberté va occuper la même fonction que le respect face à la loi de Kant, celle de provoquer une coupure dans le temps et une sortie du moi. *Mais Schelling veut*

⁴⁷ Zizek, S. : *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, Harmattan, 1997, p.15.

⁴⁸ Kafka, *Lettre à Oskar Pollak* en Kafka, F. : *Œuvres Complètes*, Gallimard, T.3, 1984.

étudier cette coupure à l'intérieur du temps, il ne veut pas perdre le mouvement vital du développement. Il est intéressé à la conversion comme moment du progrès, de l'évolution. Ainsi que pour Schelling, l'éternité est toujours dépassement du temps (et par là renouvellement du temps), et non négation du temps :

La vraie éternité n'est pas celle qui est exclusive du temps en général, mais celle qui abrite dans son sein le temps soumis à son pouvoir. La vraie éternité est une victoire sur le temps, le temps surmonté et dépassé ; ce n'est pas sans raison que la langue hébraïque si profonde désigne par un seul mot « victoire » (qu'elle pose comme une des principales particularités de Dieu) et « éternité » (Naezsch).⁴⁹

La notion schellingienne de l'éternelle liberté n'a donc pas une filiation kantienne immédiate : elle provient de la mystique rhénane. Toutefois, il serait une erreur superficielle que de considérer la question de l'éternelle liberté comme une *réponse eckhartienne à une question kantienne*. En fait Schelling, plus que de dire toujours la même chose, a posé toujours la même question, et la question de Schelling est celle de l'idéalisme allemand, ou mieux encore du *romantisme allemand*, celle relative à l'essence de la vie, ou mieux encore à la *dynamique de la vie* ; *qu'est-ce qui rend vivant la vie ? Celle-ci est la question de Schelling, qui le conduit de la philosophie de la nature à une philosophie de l'histoire, en passant par une philosophie du temps, celle qu'ici on prend en considération. Il a donné différentes réponses à cette question, réponses qui en fait sont le réflexe du développement interne de sa pensée, qui s'est toujours développée autour de cette question. S'il emprunte des notions de la mystique rhénane, tout comme plus tard il empruntera des notions de l'aristotélisme (à savoir ce qu'il y a de plus éloigné de la mystique rhénane), c'est toujours pour trouver des formules à des concepts qui sont déjà dans son esprit*. La notion de éternelle liberté, comme on le verra répond à la possibilité de donner raison de la liberté comme liberté vivante, comme capacité de la vie à se renouveler. L'éternelle liberté est le concept qui permet à Schelling de penser le mouvement de conversion, de renouveau spirituel. Qui est la métaphore la plus évidente de la seconde naissance, du second commencement dans lequel se réalise la liberté. Et c'est sur ce point que l'héritage kantien montre toute sa puissance.

Enfin, ce que l'on veut souligner dans cette Introduction, c'est que la notion de éternelle liberté qui, à notre avis, est le centre autour duquel gravite toute la philosophie médiane de Schelling, va prendre le rôle de cette éternité émancipatrice qui constitue, selon nous, l'héritage kantien à l'intérieur duquel se meuvent les pensées de Schopenhauer et Schelling. Schelling prend en charge, comme on verra, tout l'héritage kantien du sujet pratique, en particulier toute cette partie qui sera développée dans la notion de mal radical, à savoir *la pathologie radicale du sujet pratique*. Toutefois, sur ce point spécifique, Schelling se montre le plus courageux des trois. *Le pari de Schelling est celui de faire de l'éternité l'âme même du temporel, le catalyseur du temps, l'élément qui fait du devenir temporel pas seulement une image mobile de l'éternité, mais aussi et surtout la création du nouveau* : ce pari et cette ambition philosophique pose la pensée schellingienne dans une orbite qui anticipe vraiment toutes les philosophies du temps qui ne naîtront qu'un demi-siècle plus tard, Bergson et Heidegger avant tout. En plus, la notion d'éternité pauvre, privée de l'être, éternité qui se pose avant le temps, donc cette investigation d'un état antérieur au temps, donne à la pensée du temps de Schelling une radicalité méconnue aussi bien à Kant qu'à Schopenhauer. *Ce penseur veut aller plus loin que Descartes : il veut trouver ce qui se trouve avant le fondement, et il passe vingt ans de sa vie à donner à cette ambition, à cet esprit une lettre adéquate*. Que *Weltalter* et les *Leçons d'Erlangen* ne soient pas devenus deux chefs-d'œuvre publiés, qu'ils soient en fait des œuvres inachevées, est seulement une partie de la question, et probablement la moins intéressante. Aussi *Sein und Zeit* est une œuvre inachevée, ce qui ne l'a pas empêché de devenir l'une des cinq œuvres clé de la philosophie contemporaine. *Cet homme a cherché en fait à aller plus loin que ses contemporains : plus que le « Proteus der Philosophie », il pourrait être appelé l'« Ulysse de la pensée »*. *Celui qui pour premier*

⁴⁹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 85-86 [SW VIII, p. 260].

a été capable de s'aventurer dans un espace dont, jusqu'à ce moment, tout philosophe avait détourné le regard.

2. Plan du chapitre

Dans ce chapitre, on va analyser les textes principaux qui composent la *philosophie médiane* de Schelling, à savoir les *Recherches* de 1809, les *Conférences de Stuttgart, Weltalter* et les *Leçons d'Erlangen*. On prend donc la période qui va de 1809 à 1821 comme la période *intermédiaire* de la pensée schellingienne. Cette délimitation, bien qu'en fait arbitraire comme toute autre, a été justifiée dans les pages précédentes en prenant comme notion centrale de ces textes celle de *éternelle liberté*, à laquelle s'accompagne, à partir des *Leçons d'Erlangen*, celle d'*extase*, à la fois *condition et actualisation* de l'éternelle liberté. En fait, d'autres ont préféré faire rentrer les *Leçons d'Erlangen* dans la philosophie dernière⁵⁰. Nous, on reste fidèle à ce choix qui, d'autre part, a lui aussi ses partisans. On prend ici le passage de M.C. Challiol-Gillet comme exemple :

Cette philosophie intermédiaire peut être située de 1809 à 1821, sans que ces dates soient autre chose que de commodes points de repère qui ne prétendent pas figer une pensée évolutive. Cette période, qui va des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* aux *Leçons d'Erlangen*, en passant par les *Conférences de Stuttgart* et les trois versions des *Âges du monde*, présente également une unité du point de vue de l'intuition intellectuelle, origine de l'extase.⁵¹

Ici, il faut dès le début faire une précision : ici *on ne cherchera pas* à re-construire un possible *Système de la Liberté*, comme système de la philosophie médiane de Schelling. En première instance parce que cette opération a déjà été faite par des illustres représentants de la critique schellingienne, Fuhrmans en tête⁵². Mais surtout pour une question de perspective : ce chapitre *ne veut pas* être une exposition de la philosophie médiane de Schelling, mais veut vérifier dans les textes qui appartiennent à cette période de la production schellingienne, l'hypothèse de travail de cette thèse. On va donc, analyser les textes mentionnés selon les *perspectives* suivantes, qui sont tout à la fois les *objectifs* du chapitre :

- On va lire les différents textes en essayant d'en dégager la façon dont aussi bien les concepts de temps et d'éternité, que leur relation réciproque, sont pensés et structurés. Comme on verra, ces notions sont explicitement mises au centre des derniers deux textes pris en considération, mais ils jouent un rôle décisif, bien que non explicite, aussi dans les *Recherches* et dans les *Conférences de Stuttgart*.
- On va voir *si et comment* les analyses de Schelling développées dans ces textes se rapprochent ou s'opposent à la pensée de Schopenhauer en passant par l'héritage kantien, en particulier par cet héritage qu'on a défini dans le [Chapitre II](#) comme *spécificité de la finitude pratique*. Sur ce point, on peut prendre comme approche ce passage de Challiol Gillet, qui est complémentaire à celui cité précédemment et qui, à notre avis, explique parfaitement *le point décisif* de la rupture de la philosophie médiane face à la Philosophie de l'identité:

On peut ainsi distinguer, jusqu'à l'apparition explicite de l'extase, deux grands moments dans la pensée de Schelling. Des premiers écrits à *Philosophie et Religion* règne l'intuition intellectuelle, qui pourtant laisse déjà apparaître son insuffisance. Des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* à Erlangen, la

⁵⁰ Voir par exemple Vetö en [Note 6](#).

⁵¹ Challiol-Gillet, M.-C.: *Schelling, une philosophie de l'extase*, PUF, 1998, p. 141.

⁵² Fuhrmans a publié en 1954 un texte fondamental, dont le titre est exactement *Schellings System der Weltalter*, dans lequel il décrit de façon systématique, les notions et idées développées par Schelling dans les écrits qui vont de 1809 à 1821.

perspective change tout au moins dans la présentation même de l'Absolu et du système, la continuité étant par ailleurs bien plus grande qu'on ne pourrait d'abord le supposer. Il s'agit désormais de tenter de cerner l'origine de l'effectivité en Dieu lui-même. Les trois états des *Agès du Monde* en sont l'éloquente illustration. Alors s'impose une distance de plus en plus radicale entre Dieu et l'homme, dont la notion de chute, dans *Philosophie et religion*, n'est encore que la préfiguration. A partir de là, il est facile de comprendre que l'homme ne peut espérer rejoindre authentiquement ce dont il s'est lui-même séparé que par une ek-stase par un hors-de-soi radical. La première différence entre l'intuition intellectuelle et l'extase consiste ainsi dans la relation même de l'homme à l'Absolu.⁵³

Le point qui est ici justement souligné par Gillet est le suivant : le concept *d'extase* qui commence à se développer déjà dans les *Recherches et Weltalter*, et qui est méthodiquement exposé dans les onze premières *Leçons d'Erlangen* est la *directe conséquence de la prise en charge de la finitude humaine, qui est une finitude pratique, conséquence d'un acte, bien qu'immémorial, qui pose entre l'homme et l'Absolu une sorte de hiatus*. C'est parce que l'homme, en conséquence de cette chute, se trouve presque *emprisonné dans sa finitude*, qu'il doit sortir de lui-même, pour retrouver un contact avec l'absolu. Comme on verra, cette prise de position n'est qu'une radicalisation de l'héritage kantien développé dans la *KpV* et dans le *Religionsschrift*, dans lequel le moi pratique se trouve, *en tant que moi et en tant que pratique*, comme emprisonné dans soi-même. Cette clôture du moi pratique dans soi-même, donc finalement cette notion d'un je pratique comme d'un moi *dominé par l'égoïsme*, constitue à la fois le point dans lequel Schelling s'insère dans un héritage kantien très précis et se rapproche de la pensée schopenhauerienne.

- On va voir *si et dans quel sens* Schelling est celui qui peut vraiment se définir comme le *synthétiseur du post-kantisme*, en tant qu'il a cherché à unir, ou mieux encore, à *faire coexister* les deux versants du post-kantisme, le pratique et le théorique. En particulier, on veut voir dans *Weltalter* la tentative d'unir deux perspectives du post-kantisme qui vont se révéler inconciliables. Cette tentative, vraiment (contrairement à la tentative hégélienne) synthétiseuse du post-kantisme, échoue ; non pas en raison d'une insuffisance interne, mais en raison de l'objectif qu'elle se propose, à savoir, comme le dirait Schopenhauer, celle de *synthétiser l'incommensurable*. Ici, on prend comme perspective préliminaire le passage important de Marquet sur le destin de *Weltalter* cité en [Note 23](#). Les deux volontés, auxquelles Marquet fait référence ici, sont la volonté qui *veut quelque chose* (existence nécessaire) et la volonté *qui ne veut rien* (liberté). Pour nous en fait la question de la rupture du système sera analysée sur un autre point de vue, pas du tout incompatible avec celui-ci. *L'échec de Weltalter, dans notre perspective, est l'échec d'une tentative de donner raison, de l'intérieur même du système, de l'origine du temps tout comme de la liberté dans ce temps même*. Ou encore, pour reprendre l'expression de Challiol-Gillet, de chercher à *expliquer l'origine de l'effectivité, le passage d'une non-effectivité hors temporelle (l'éternelle liberté comme indifférence) à une effectivité temporelle (la temporalité réelle comme émancipation du temps par l'éternité)*. En fait, Schelling en 1815 arrivera à affirmer explicitement que la liberté, et finalement le Moi réel que nous connaissons, est toujours une liberté et un Moi qui agit, sinon *dans le temps*, au moins *à partir du temps*, qui donc présuppose le temps, et spécifiquement le *passé radical*, comme l'élément à partir duquel il exerce son acte. La naissance du temps ne peut être ni déduite (ce qui était déjà évident en 1811) ni racontée (et c'est cela la nouveauté de 1815), dans un système pratique, parce qu'il est ce qui se place avant toute pratique. *Le je pratique est depuis toujours jeté dans le temps*⁵⁴, qui est aussi *son temps*, un temps dont il doit sortir dans un mouvement extatique pour se mettre de nouveau en contact avec l'Absolu. C'est, dans notre perspective, ce point qui marque la fracture de *Weltalter*, qui cherchait à déduire le temps pratique à partir d'une liberté *sans temps et sans pratique*, et qui provoque aussi son échec, et le passage à

⁵³ Challiol-Gillet, M.-C.: *Schelling, une philosophie de l'extase*, PUF, 1998, p. 138.

⁵⁴ Petite parenthèse heideggérienne: pour Heidegger aussi le je théorique est jeté dans le temps. Mais c'est exactement pour cette raison que dans le [Chapitre II](#) on a soutenu la thèse qu'il gomme la différence entre système théorique et système pratique de Kant, exactement comme le fait Hegel, mais dans un sens inverse.

la philosophie positive. *Mais c'est aussi cette ambition qui fait, à notre avis, de Weltalter l'œuvre destinale du post-kantisme : œuvre qui échoue exactement parce qu'elle veut être synthèse du non synthétisable, en tant qu'elle veut enclore dans un système ce qui en nécessite deux, œuvre donc qui produira par son échec la fracture en philosophie positive et négative, fracture qui à notre avis représente la vraie synthèse du post-kantisme, synthèse non- synthétisante, synthèse capable de poser le pratique et le théorique sur un plan paritaire.*

Comme dans le *deuxième chapitre* (et à la différence du *troisième*) ces trois objectifs ne seront pas poursuivis séquentiellement. L'argumentation suivra la chronologie des écrits, et la référence aux différents points cités dépendra des contenus même de l'analyse. Pour des raisons d'espace, on ne va pas donner la même importance et le même espace aux quatre écrits. On va en ce sens donner priorité au *Freiheitsschrift* et à *Weltalter* : au premier, parce qu'à notre avis, comme on l'a montré, il constitue la genèse même de la philosophie médiane, l'œuvre dans laquelle une série de nouveaux concepts apparaît pour la première fois ; au deuxième parce qu'il constitue le moment central cette même philosophie. Les *Conférences de Stuttgart* et les *Leçons d'Erlangen* seront en tout cas analysées dans les aspects les plus significatifs en ce contexte.

B. TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LE *FREIHEITSSCHRIFT* ET DANS LES CONFERENCES DE STUTTGART

1. Les *Recherches sur la liberté humaine* : la genèse de la philosophie médiane

1.1. Liberté et système entre esprit géométrique et temporalité

Les premières lignes des *Recherches sur la Liberté humaine*, qui sont censées être un écrit d'occasion⁵⁵, plongent l'argumentation de façon presque *violente* dans le cœur de l'héritage kantien de la *Troisième Antinomie* :

Puisque l'on attribue d'emblée à l'être dont la nature est spirituelle la raison, le penser et le connaître, c'est tout d'abord sous cet angle que l'on a évidemment envisagé l'opposition de la nature et de l'esprit. La croyance bien arrêtée en une raison simplement humaine, la certitude du caractère entièrement subjectif de toute pensée et de toute connaissance, et de l'absence totale de raison et de pensée (*Gedanken*) dans la nature, en plus du mode de représentation mécaniciste qui domine partout, dans la mesure où même la dimension dynamique ressuscitée par Kant se changea à son tour en un simple mécanicisme supérieur, sans avoir été en aucune façon reconnue dans son identité avec le spirituel, voilà qui suffit à justifier le cours singulier suivi jusqu'ici par la spéculation [...] Il est temps que surgisse l'opposition supérieure, ou plutôt l'opposition véritable, celle de la nécessité et de la liberté, avec laquelle seulement peut commencer l'étude du point médian le plus secret de la philosophie.⁵⁶

Ce passage est important parce que Schelling fait référence *deux fois* à Kant : dans un premier moment dans la citation d'une « dimension dynamique ressuscitée puis trahie par Kant », référence à notre avis aux *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, et après dans la référence, explicite, à l'opposition de la *Troisième Antinomie* qui, au-delà des intentions schellingiennes, constitue une référence kantienne. Comme le fait indirectement noter Heidegger, ces deux références sont connectées : si Schelling va jusqu'à affirmer que l'opposition véritable est celle entre nécessité et liberté, et pas celle entre nature et esprit, c'est parce que *seule la première est une opposition dynamique*, à savoir une opposition de forces, tandis que la seconde est, pour ainsi dire, une *opposition logique*, division *topologique* d'un domaine divisé en deux territoires par une ligne précise :

Ces quelques phrases retracent le mouvement fondamental de l'histoire de la question de la liberté dans la philosophie moderne, de Descartes jusqu'à l'idéalisme allemand. Il suffit de souligner le point capital : depuis longtemps la liberté passe pour le privilège de l'esprit ; elle n'a pas sa place dans le champ de la nature. Selon cette perspective, la liberté devient la marque distinctive dans l'opposition de la nature et de l'esprit [...] dans la nature il n'y a rien de spirituel et de rationnel, la nature n'est rien d'autre que le domaine du changement purement local de différentes masses ponctuelles. Mais l'esprit lui-même est le « Moi » en tant que « je pense », il est « sujet ». Désormais, dans la mesure où la liberté accède véritablement à la conscience, et où elle devient une question, elle constitue, en tant que fait de l'expérience de soi-même, une détermination de l'esprit comme « je pense ». La liberté, en tant qu'égoïté, trouve conformément à l'opposition qui a été établie l'élément qui lui est étranger, ce qui est autre, dans la nature entendue comme nature mécaniciste.⁵⁷

En fait, la vraie cible de cette affirmation de Schelling, c'est le cartésianisme, ou au moins l'interprétation courante du cartésianisme (et à plus forte raison sa reprise dans le système spinozien),

⁵⁵ Sur les événements liés à la publication du *Freiheitsschrift* on peut voir les pages 499-514 de la monographie de Tilliette sur Schelling. D'autre part Challiol-Gillet illustre très bien comment la *Freiheitsschrift*, bien qu'écrit en réponse à une attaque de Schlegel, est aussi un texte dans lequel Schelling règle ses comptes non *seulement avec les autres, mais aussi avec lui-même, avec sa production précédente*. Voir Challiol-Gillet, M.-C.: *Schelling, une philosophie de l'extase*, PUF, 1998, p. 143

⁵⁶ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 121 [SW VII, p. 333].

⁵⁷ Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F. Courtine, Gallimard, p. 109.

comme division de la totalité entre *res cogitans* et *res extensa*. Schelling par contre ne veut ni une nature sans esprit, ni un esprit sans nature mais, en même temps, il ne veut pas les confondre. Il doit trouver un niveau plus profond d'opposition, qui permette de différencier nature et esprit sans identifier d'emblée l'un avec la nécessité et l'autre avec la liberté.

C'est donc l'opposition dans son ensemble qui se transforme, qui repose sur un autre sol et reçoit une autre portée ; la racine de l'opposition « nature et liberté », précédemment en vigueur, est désormais arrachée. Ce qui implique que la nature n'est pas ce qui est purement et simplement dépourvu d'esprit, et surtout que la liberté n'est pas simplement ce qui est étranger à la nature – pure et simple égoïté du « je peux » [...] Ce n'est donc pas la nature et la liberté, mais « la contradiction de la nécessité et de la liberté » qui constitue désormais la véritable question philosophique, au sens qui vient d'être indiqué.⁵⁸

Schelling trouve donc ce niveau plus profond et plus radical dans l'opposition entre nécessité et liberté. Cette opposition au lieu de *diviser la totalité en deux parties*, c'est une opposition qui s'applique à tout le domaine ontique, et c'est cela qui intéresse Schelling. Mais c'est exactement sur ce point, dans cette réaffirmation de la centralité d'une opposition qui, en fait, avait été récemment mise par Kant au centre de la réflexion philosophique, que Schelling rompt avec Kant. Parce que, si l'on s'en tient aux deux critiques, Kant lui-même, avait d'une certaine façon transposé l'opposition cartésienne dans celle entre phénomènes et chose en soi, règne de la nécessité et de la liberté, rupture qui (comme on l'a montré dans le [Chapitre II](#)) provoquait celle entre le système de la connaissance, royaume des phénomènes et de la nécessité, et celui de l'éthique, royaume de la chose en soi et de la liberté. Schelling ne veut ni l'un ni l'autre : et c'est ici qu'il se montre encore *idéaliste* et, d'une certaine façon, *fichtéen*. Il veut tout reconduire à un unique principe, il n'accepte pas un système qui ne soit pas totalisant :

Jusqu'ici le champ systématique était articulé selon la distinction de domaines respectifs de la nature et de la liberté. C'est en ce sens que la philosophie se divisait encore pour Kant en une métaphysique de la nature et une métaphysique des mœurs (de la liberté) [...] Il s'agit à présent de montrer que la liberté étend son règne sur tous les domaines de l'étant, mais qu'elle se concentre en l'homme avec un singulier relief, réclamant ainsi un nouvel ajointement de l'étant dans son ensemble. L'horizon du système a besoin d'une délimitation et d'une articulation nouvelles.⁵⁹

Dans ce dernier passage, il y a à la fois l'ambition et l'échec de la philosophe médiane, à savoir de construire un *système de la liberté*. Nous nous sommes intéressés avant tout au premier aspect : parce que c'est grâce à cette ambition inouïe, celle de *systématiser l'anarchie*, que Schelling va jusqu'à révolutionner avant la notion de liberté et nécessité (dans le *Freiheitsschrift*), et immédiatement après (en *Weltalter*), celle d'éternité et de temporalité aussi bien que leur relation. Mais aussi le second aspect, l'échec de cette ambition, sera pris en considération comme un *échec productif*, capable de *générer* pour ainsi dire le passage à la dernière philosophie de Schelling et par là la fracture du système de la liberté en deux systèmes parallèles.

Pour comprendre comment Schelling se pose face à la question de la compatibilité entre système et liberté, il faut mettre en relation le point souligné par Heidegger dans le dernier passage cité avec le passage de Schelling cité en [Note 21](#). Le point est le suivant : *Schelling en 1809 ne veut pas construire un système de la liberté à côté ou en opposition à un système de la nécessité*. Schelling à ce moment est convaincu qu'un système qui a l'ambition de se poser comme système de la totalité, doit avoir son centre névralgique dans la notion de la liberté. C'est dans cette prise de position que la question de la compatibilité assume une connotation radicale : on pourrait dire que, aux yeux du Schelling de 1809, *sans liberté pas de système*. Et c'est avant tout à l'ambition de l'héritage fichtéen qu'il se connecte, en prenant en même temps des distances par rapport à sa solution :

⁵⁸ Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F Courtine, Gallimard, p. 110.

⁵⁹ Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F Courtine, Gallimard, p. 111.

Il serait encore plus rapide et plus expédiant de nier le système même au sein de la volonté ou de l'entendement de l'être premier, et de prétendre qu'il n'y a en général que des volontés particulières, chacune d'elles constituant pour soi un point central ou, selon l'expression de Fichte, que c'est le moi de tout un chacun qui est la substance absolue. Cependant la raison, qui tend à l'unité, tout comme le sentiment qui repose sur la liberté et la personnalité, ne sont jamais déboutés que par un coup de force qui en impose un moment, mais qui finalement s'effondre. Ainsi même la doctrine fichtéenne a dû attester qu'elle reconnaissait l'unité, ne fût-ce que sous la forme indigente d'un ordre moral du monde, mais par là même elle s'est immédiatement engagée dans des contradictions insolubles et des positions intenable. Il semble donc que [...] la question de la liaison du concept de liberté avec la totalité de la vue du monde doit toujours demeurer l'objet d'une tâche nécessaire qui, si elle ne trouvait pas de solution, ébranlerait le concept de liberté et ôterait à la philosophie toute valeur. Car c'est cette tâche capitale et elle seule, qui forme le ressort inconscient et invisible de tout effort vers la connaissance, du plus bas au plus sublime degré [...] Et prétendre se tirer d'affaire en renonçant à la raison, voilà qui ressemble davantage à une déroute qu'à une victoire.⁶⁰

Il n'y a pas donc *un système de la liberté* aux yeux de Schelling ; c'est le système qui, pour être tel, à savoir pour être totalité vivante et non agrégat mort des parties juxtaposées, *doit être système de la liberté*. Et c'est pour cette raison que la liberté ne peut pas se limiter, comme se passe encore chez Kant, du moins dans les trois *Critiques*, à s'appliquer à des êtres (raisonnables) et pas à d'autres (naturels) ; et c'est donc par cette même raison que la question de la compatibilité entre liberté et système devient immédiatement *la question du panthéisme*. Parce que, dans le panthéisme, ce qui compte avant tout c'est le *pan*, la totalité. Il faut comprendre comment l'idée d'une totalité puisse s'accorder avec l'idée de liberté ; mais en même temps, et peut être *surtout*, comment l'idée de liberté puisse informer de soi la totalité de l'étant. Celle-ci est la question de Schelling en 1809 ; ou mieux c'est la question qui, en 1809, devient « la question centrale » de la réflexion schellingienne.

Si le *fait de la liberté*, dans l'ouverture du traité, était un quelque chose dont le *sentiment* est *empreint en tout un chacun*⁶¹, donc en fait quelque chose dont on a une sorte d'évidence interne, dans la suite du travail Schelling s'exprime de cette façon :

Seul celui qui a goûté à la liberté peut éprouver le désir de faire que tout soit analogue à elle, de l'élargir aux dimensions de tout l'univers.⁶²

Mais cette spiritualisation de la nature ou, pour le dire en termes de l'époque, cette *romantisation du monde*, n'est pas seulement et en première instance une opération forcée d'analogie entre l'homme singulier et l'univers. *Le mouvement n'est pas unidirectionnel, de l'homme à l'univers, mais aussi à rebours*⁶³. L'homme qui a essayé la liberté n'est en fait pas seulement celui qui éprouve le *désir de l'élargir à tout l'univers*, mais aussi celui capable de *reconnaître la liberté dans tout l'univers, d'écouter cette voix de la liberté* qui vient de la nature, selon le principe d'Empédocle, qui sera explicitement formulé dans les *Leçons d'Erlangen*⁶⁴. Finalement, *la Nature nous dit continuellement qu'elle n'est pas seulement le produit de l'esprit géométrique* :

La nature tout entière nous dit qu'elle ne pourrait exister en vertu d'une simple nécessité géométrique [...] sinon l'entendement géométrique, dont le règne a été si durable, l'aurait pénétrée depuis fort longtemps, donnant à son idole – les lois universelles et éternelles de la nature – , bien plus de vraisemblance qu'il n'a fait jusqu'ici, puisqu'il lui faut au contraire reconnaître chaque jour davantage l'irrationalité du rapport qui unit la nature à lui. La création n'est pas une donnée factuelle (*Begebenheit*) mais un acte (*Tat*). Il ne s'agit point d'événements résultant de lois universelles, mais c'est Dieu, autrement dit la personne même de Dieu,

⁶⁰ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 125-126 [SW VII, p. 337-338]. La partie finale de ce passage jette beaucoup de doutes sur l'interprétation lukacsienne d'une *destruction de la raison* par le dernier Schelling. C'est exactement le contraire que Schelling veut montrer ici.

⁶¹ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 124 [SW VII, p. 336].

⁶² Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 138 [SW VII, p. 351].

⁶³ C'est ici que se joue une différence importante avec Schopenhauer. Voir sur ce point la [Note 141 du Chapitre I](#).

⁶⁴ « Mais comment pouvons-nous expérimenter cette liberté éternelle, comment connaissons-nous ce mouvement ? Telle est la question qui surgit à présent. Il est une antique doctrine disant que le semblable ne peut être connu que du semblable » (Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p.282 [SW IX, p. 221]).

qui est la loi universelle, et tout ce qui a lieu, a lieu en vertu de la personnalité divine, et non d'après une nécessité abstraite que nous-mêmes, pour ne rien dire de Dieu, ne supporterions pas dans notre propre agir.⁶⁵

La question de la *portée cosmique* de la liberté qui, à notre avis et dit entre parenthèses, est le pendant spéculatif de l'ambition de Novalis de « *romantiser le monde* »,⁶⁶ est décisive parce qu'elle force Schelling à ne pas traiter la liberté comme une « exception à la règle », mais, pour ainsi dire, comme « un autre type de règle », comme une règle différente de la nécessité et de l'esprit géométrique. Parce qu'ici Schelling *ne veut pas opposer l'arbitre à la nécessité*, mais il veut opposer à la nécessité géométrique (ou logique) un autre type de « nécessité ». Ici, on va s'appuyer sur le texte de Hutter qui, bien que centré sur la pensée du dernier Schelling⁶⁷, nous aide à comprendre ce point : parce qu'en fait, à notre avis, c'est exactement en 1809 que Schelling pose les bases de sa dernière philosophie. Un des chapitres du texte de Hutter s'intitule : *L'opposition « logique-historique »*, et s'ouvre avec ce passage :

Was Schelling mit dem Begriff des Logischen meint, erläutert er anhand eines Beispiels: „Wenn der Geometer aus der Construction des Dreiecks beweist, daß dem größeren Winkel auch die größere Seite gegenüberliegt, so hängt diese Eigenschaft ganz von der Natur des Dreiecks rein logisch ab. Diese Folge geht aus der Ursache hervor ohne That, folgt aus dem Begriff von selbst“ (IM 10). Das von Schelling gewählte Beispiel ist freilich viel mehr als ein bloßes Beispiel. Zutreffender ist es das Urphänomen zu nennen, in dem das „Logische“ der Deutung zugänglich wird, weil es in ihm - dem „Geometrischen“ oder „Mathematischen“ - seine genaueste Ausprägung findet.⁶⁸

Ce point est très important, parce que l'on voit ici que Schelling veut montrer quelque chose de commun à la géométrie et aux mathématiques et en particulier à la *démonstration* géométrique ou mathématique, et à la façon avec laquelle elle s'impose : à savoir, dans la façon avec laquelle l'effet suit la cause. Schelling affirme dans un passage de la *Grundlegung der positiven Wissenschaft* : „Das Negative der Mathematik besteht darin, daß hier eine Verneinung einer wirklichen Folge stattfindet“⁶⁹. Cette négation d'une *notion authentique de la conséquence* est commune aux deux

⁶⁵ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 178 [SW VII, p. 395-396].

⁶⁶ Sur ce point la *Stimmung Frühromantik* est maintenue. Schelling ne perdra jamais cette idée d'une force productrice, capable de donner vie à la totalité. Le changement, qui en fait est plus une addition et une spécification, se passe dans le rôle attribué à la pesanteur, comme « nature dans la nature », élément qui s'oppose à l'articulation et à l'expansion (Voir [Note 32](#)) *Si la liberté se manifeste dans la nature, elle ne se manifeste dans la nature tout court, mais dans le spirituel dans la nature* ou, selon l'expression des *Conférences de Stuttgart*, « l'immatériel dans le matériel » (Voir [Note 111](#)) : parce que dans la nature il y a aussi un élément qui bloque le développement, un élément égoïque et répétitif, une sorte de *coaction à répéter* qui s'oppose à la vie infinie de la *natura naturans*. C'est le changement qui se passe à partir au moins de 1806. En ce sens, et ce n'est pas un jeu de mots, *l'homme mauvais, c'est l'être le plus naturel de tous*.

⁶⁷ Ici on prend consciemment le risque de lire le Schelling médian avec *les yeux du dernier Schelling*. En fait, comme toujours, il n'est pas ici question de se mouvoir dans une alternative entre opposition et identification de deux périodes de la production schellingienne, mais de voir *chaque fois si les contenus particuliers justifient un appui à la production dernière de Schelling. Les contenus viennent toujours avant les périodisations et les classifications : c'est notre critère*. La difficulté est chaque fois celle d'être assez rigoureux pour ne pas envisager des consonances superficielles entre contenus qui en fait sont différents entre eux : mais on préfère courir ce risque-là, plutôt que de s'appuyer sur de rassurantes catégories historiographiques ou philologiques. Dans ce cas particulier, on pense que *l'opposition logique-historique* exposée par Hutter dans le passage cité, en s'appuyant sur les *Leçons de Munich*, soit l'explicitation de thèses déjà contenues dans le *Freiheitsschrift*, thèses qui, quelques années plus tard, *et ce n'est pas du tout un hasard*, conduiront Schelling à formuler une théorie du temps.

⁶⁸ Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Suhrkamp, 1996, p. 77. Traduction : «Ce que Schelling entend par le concept de logique, il l'explique avec un exemple: «Lorsque le géomètre dans la construction du triangle montre que le plus grand angle est en face du plus grand côté, cette propriété dépend totalement, de façon purement logique, de la nature du triangle. Cette conséquence suit la cause sans acte, elle résulte du concept même» (IM 10). L'exemple cité par Schelling est bien sûr beaucoup plus qu'un simple exemple. En réalité il est à indiquer comme le phénomène premier dans lequel « le Logique » devient accessible à l'interprétation, car il trouve en lui, dans le « géométrique » ou « mathématique » - son expression la plus précise». La citation est prise *des Leçons de Munich* de 1827-28 sur le *System der Weltalter*.

⁶⁹ Schelling, F.W.J.: *Grundlegung der positiven Philosophie*, Bottega d'Erasmus, 1972, p. 75, cité en Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Suhrkamp,

sciences (mathématique et géométrie) et en constitue *l'esprit logique*. Ici donc Schelling se détache doublement de Kant :

- En mettant en commun deux sciences qui, dans la *KrV*, étaient distinctes de façon décisive, comme sciences de l'espace et du temps
- En trouvant dans *l'esprit logique* leur aspect commun, esprit qui a évidemment peu à voir avec le domaine *sensible* que Kant assigne aux deux sciences. Schelling, par cette affirmation, si l'on veut être conséquent, arrache géométrie et mathématiques au domaine de la sensibilité pour les remettre dans le domaine du catégoriel.

Notre thèse, c'est que toutes ces considérations valent pour Schelling aussi pour *l'entendement géométrique* dont il parle dans le *Freiheitsschrift*. C'est dans cet écrit que la relation fondement – existence, comme relation différente et opposée à celle *logique* de raison suffisante, si non formulée pour la première fois, est au moins réaffirmée de façon décisive, et donc, à notre avis, lier ces considérations sur l'esprit logique, *coupable* de nier le concept de conséquence, aux *Recherches* de 1809 nous paraît, *sur le plan des contenus, légitime* (voir [Note 67](#)). Mais il reste tout de même plutôt paradoxal que Schelling affirme que l'esprit logique, en fait donc l'esprit de la science démonstrative par excellence, d'une certaine façon *nie le concept de conséquence*. Pourquoi cette affirmation ? Laissons parler Hutter : il prend comme exemple la démonstration géométrique du théorème de Pythagore (exemple déjà utilisé par Schopenhauer dans sa *Dissertation*). A un certain moment, en regardant la figure géométrique, on a, pour ainsi dire, une sorte d' *insight* par laquelle le théorème devient une *évidence* :

Jetzt sieht man sozusagen auf einen Blick, daß es sich so verhält, wie es zu beweisende Satz aussagt ; und man sieht zugleich, daß es sich nicht nur bei den beiden ausgezeichnetem Quadraten so verhält, sondern daß es sich bei allen anderen ebenso verhalten wird, oder schärfer ausgedrückt : ebenso verhalten *muß*. Erst wenn sich diese Allgemeingültigkeit und Evidenz eingestellt hat, wenn man das eigentümliche Gefühl des *Zwingenden* verspürt hat, das in der angeführten geometrischen Konstruktion liegt, hat man jene Erfahrung gemacht, die Schelling mit dem Begriff des „Logischen“ zu fassen versucht [...] Das *Zwingende* des Beweises ist die Veranlassung, genauer gesagt; die Nötigung, ihn für evident und wahr zu halten. Mit anderen Worten: es ist die bezwingende Macht der logischen Evidenz, die das Endgültige in jeder „logischen“, bzw. „evidenten“ Antwort ausmacht und das Fragen nach einer Begründung beruhigt und zufrieden sein läßt.⁷⁰

Pas de problème jusqu'ici. Il faut encore comprendre pourquoi Schelling affirme que cette *contrainte* produit en fait une négation du concept de conséquence. C'est encore Hutter qui est très clair sur ce point :

Die Folge die durch eine rein logische Folgerung erzeugt wird, ist deshalb keine wirkliche Folge, weil ihr die Eigenständigkeit fehlt: sie ist unmittelbar mit dem Grund gegeben, aus dem sie „ohne Zutun“ folgt. Dagegen setzt eine „wirkliche Folge“, soviel kann man Schellings Andeutungen entnehmen, eine größere Eigenständigkeit der Folge, eine wirkliche Differenz zwischen Grund und Folge voraus.[...] Diese bei einer

1996, p. 80. Traduction: « Ce qu'il y a de négatif dans les mathématiques, c'est que se trouve ici une négation de la conséquence authentique ».

⁷⁰ Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Suhrkamp, 1996, p. 78-79. Traduction : «Maintenant, on voit, pour ainsi dire d'un coup d'œil qu'il se comporte comme il est dit dans la proposition à prouver, et nous voyons aussi qu'il se comporte comme cela non seulement dans le cas des deux carrés choisis, mais qu'il se comportera de la même manière dans tous les autres domaines similaires, ou, plus précisément exprimé: il *doit* se comporter de la même manière. Ce n'est que lorsque cette universalité et évidence s'est montrée, quand on a éprouvé le sentiment caractéristique de la *contrainte* qui se trouve dans la construction géométrique exécutée, que l'on fait cette expérience, que Schelling cherche à saisir dans le concept du « logique » [...] la *contrainte* de la preuve est la cause, plus particulièrement, la nécessité de le considérer comme évident et véridique. Dans d'autres mots, c'est la puissance irrésistible de l'évidence évidente que constitue l'élément définitif dans chaque réponse « logique » ou « évidente » et qui laisse apaisée et satisfaite la demande d' une fondation».

wirklichen Folge nötige Überbrückung nennt Schelling die Tat, welche von der logischen Notwendigkeit negiert wird.⁷¹

Un premier point est maintenant clarifié: l'esprit logique donne une notion fautive de la relation entre fondement et conséquence, parce qu'*entre les deux il ne se passe rien*. Ici la démonstration géométrique est prise comme prototype d'un passage de la cause à l'effet qui est un passage « logiquement nécessaire ». On peut aussi prendre l'exemple physique par excellence, la chute d'un poids : entre le moment dans lequel un poids est laissé tomber et le moment où il atteint le sol, *dans cet espace temporel, il ne se passe rien ; le grave ne fait rien*, en fait, pour utiliser le mot de Schopenhauer, *il y a ici seulement un passage d'un état à l'autre de la matière*. Ce passage, ce n'est le fruit ni d'une décision, ni d'un acte, mais, du moins semble-t-il, est *seulement une question de temps*. Mais en fait il n'en est rien :

Das Negative des Logischen wird jetzt in einem engeren und zugleich bestimmten Sinne als Verneinung der Zeit aufgefaßt. [...] Solange das Problem noch nicht klar ist, sucht das Denken nach Anhaltspunkten zur Klärung, und bei dieser Suche wird die Zeit (auf)dringlich [...] Ist hingegen die Lösung gefunden, klärt sich das Problem genau in dem Maße, wie die einzelnen Denkschritte bei der Vergegenwärtigung des Sachverhalts immer schneller und müheloser zurückgelegt werden können, bis zuletzt die Sache „völlig klar“, der Fall gelöst ist. Jetzt braucht man virtuell überhaupt keine Zeit mehr, sich den Sachverhalt vorzustellen, alles ist im Nu, in einem einzigen Überblick erfaßt. Nun stellt sich auch der zwingende Eindruck ein, die Sache sei „logisch“. Grund und Folge sind tatsächlich „mit einem Schlag gesetzt“ [...] Zugleich hat man aber auch das Empfinden, mit der Eliminierung der Zeit löse sich der Sachverhalt selbst von zeitlich-geschichtlichen Abhängigkeiten ab. Notwendigkeit bedeutet deshalb allzeitliche, überzeitliche, im Grunde: zeitlose Geltung.⁷²

Maintenant, on est arrivé à un second point important: quand Schelling en 1809 s'en prend à *l'esprit géométrique* qui domine la vision courante de la nature, esprit qui s'est presque réimposé nonobstant la tentative dynamique de Kant, esprit qui à son avis ne laisse aucun espace à la liberté, et qui ne donne raison de l'acte (die *Tat*) comme expression de cette même liberté, il ne veut pas nier *la nécessité en soi*, mais une spécifique forme de nécessité qui, d'une certaine façon, *élimine le temps*. *Le temps, dans la relation logique de cause et conséquence, relation qui devrait depuis toujours déterminer le domaine du devenir, en réalité « ne fait devenir rien »*. Le regard *sub specie aeternitatis* de la démonstration logique accomplie et comprise, c'est un regard qui *montre l'accessoire et l'illusoire du temps*. On n'utilise pas l'expression *sub specie aeternitatis* au hasard : dans ce passage Schelling règle encore une fois ses comptes avec Spinoza. En fait, le temps, dans le système spinozien, est une illusion. *Mais le point de Schelling est précisément que « le temps spinozien », le temps attribut du Dieu spinozien, d'un Dieu qui ne devient pas réellement, un Dieu des choses et non des hommes (Note 19), un Dieu dans lequel le concept de « causa sui » signifie finalement l'égalité avec soi-même, parce qu'entre cause et conséquence il n'y a pas de différence, seulement et spécifiquement ce temps-là est illusion*. Donc, pour le dire de façon provocatrice, *Spinoza a tort parce qu'il a raison*.

⁷¹ Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Suhrkamp, 1996, p. 80. Traduction : «La conséquence générée par une conclusion purement logique, n'est donc aucune conséquence réelle, parce qu'elle n'a pas l'autonomie: elle est donnée directement par la cause, à laquelle elle suit « sans intervention ». En revanche, une conséquence «réelle», autant que l'on puisse le déduire des indications de Schelling, présuppose une plus grande autonomie de la conséquence, une réelle différence entre cause et conséquence. [...] Schelling nomme ce franchissement, nécessaire dans une conséquence réelle, l'acte, qui est nié par la nécessité logique».

⁷² Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Suhrkamp, 1996, p. 85-86. Traduction : « Le négatif du *logique* est désormais compris dans un sens plus restreint et plus défini, comme une négation du temps. [...] Tant que le problème n'est pas clair, la pensée cherche des points d'arrêt comme d'éclaircissements, et dans cette recherche le temps devient pressant [...] par contre une fois trouvée la solution, il éclaircit le problème exactement dans la mesure où chaque étape dans le raisonnement peut être couverte dans la re-présentation des faits toujours plus rapidement et sans effort, jusqu'à ce qu'enfin la chose soit «complètement claire » [...] Maintenant, il ne faut en fait pas de temps pour se représenter les faits , tout est en un éclair, saisi dans un seul regard ». Maintenant se présente l'impression contraignante, que la chose est « logique ». Cause et conséquence sont en effet «posées dans un coup » [...] en même temps on a aussi la sensation que, avec l'élimination du temps, le fait même se détache de toute dépendance temporelle historique. Nécessité signifie donc validité omni temporelle, supra temporelle, fondamentalement intemporelle».

Mais cette affirmation est aussi *anti-kantienne*, étant donné que les mathématiques, dans le système kantien la science de *l'a priori temporel*, aux yeux de Schelling obéissent à l'esprit logique-géométrique aussi bien que la géométrie ou la physique newtonienne, donc obéit à *l'esprit qui nie le temps*. Mais c'est exactement ici l'enjeu en question. Parce que l'affirmation de Schelling est *que la question de la temporalité face au non temporel n'est pas celle de la succession face à la simultanéité, mais celle d'une vraie succession face à une fausse ou, pour le dire directement, celle de l'a priori face à l'a posteriori*. La thèse qui est incluse dans le passage précédent, c'est qu'une succession déterminable *a priori*, en réalité, aux yeux de Schelling est une *fausse succession*, dans laquelle le temps joue un rôle accessoire. Et il joue un rôle accessoire parce que, dans ce temps qui passe entre cause et conséquence, il n'y a pas d'acte, mieux encore, il n'y a pas d'acte libre, et donc il ne se passe rien. Alors, pour être plus précis, il faut dire : il est une succession, donc un temps illusoire, parce que la condition se pose, face à sa conséquence, non seulement comme *condition nécessaire* mais aussi comme *condition suffisante* ; ou encore, pour le dire avec Heidegger, il n'est *pas seulement son fondement*, mais aussi *sa ratio*⁷³. *Et c'est pour cela qu'elle est déterminable a priori : parce que, une fois donnée la cause, rien ne peut empêcher qu'exactly cette conséquence soit produite. Ce qui, dit en synthèse et entre parenthèse, est le noyau du principe de falsifiabilité de Popper. C'est exactement cette relation de condition suffisante que Schelling en 1809 veut contester, et c'est en ce point que les considérations de Hutter s'avèrent pertinentes et même décisives face au *Freiheitsschrift* :*

Déjà dans le rapport du sujet à prédicat, nous avons montré le rapport de fondement à conséquence, et c'est pourquoi le principe de raison [principe de fondement] est aussi originel que le principe d'identité. L'éternel doit donc immédiatement et tel qu'il est en lui-même, être aussi fondement. Ce dont il est fondement, de par son essence, et dans cette même mesure un être dépendant, et, conformément au concept d'immanence, c'est aussi un être compris en lui. Mais la dépendance n'abolit pas la subsistance-par-soi, l'autonomie, elle n'abolit pas non plus la liberté. Elle ne détermine pas l'essence, elle dit seulement que le dépendant, quel qu'il soit, ne peut être qu'à titre de conséquence de ce dont il dépend ; elle ne vous apprend rien sur ce qu'il est ou n'est pas. Tout individu organique, en tant qu'être-devenu, est toujours par un autre, dont il dépend par conséquent selon le devenir, mais non point selon l'être.⁷⁴

C'est seulement par cette nouvelle notion de fondement que Schelling envisage la possibilité d'un système de la liberté, et en particulier d'un panthéisme de la liberté : parce que c'est seulement par là que le devenir de Dieu, son existence, est foncièrement quelque chose de différent de son fondement, quelque chose qui n'est pas contenu dans son fondement. Le Dieu au début n'est pas le Dieu accompli⁷⁵. Mais ici c'est surtout une nouvelle conception du temps qui se montre : *un temps sans liberté, et donc sans acte, un temps dans lequel le moment précédent détermine de façon univoque celui consécutif, n'est pas un temps réel : ceci est le point que, à notre avis, Schelling envisage déjà en 1809, quand, dans le passage cité précédemment, il affirme que « la création n'est pas une donnée*

⁷³ « « Fondement » (*Grund*), cela signifie toujours pour Schelling : l'assise-fondamentale, le soubassement, la « base », et non pas le « fondement » au sens de la raison, de la *ratio*, à quoi s'oppose et répond le concept de conséquence, dans la mesure où la *ratio* rend compte du pourquoi, de la raison pour laquelle telle chose vaut ou ne vaut pas. « Fondement » - « fond » -, c'est précisément pour Schelling le non-rationnel ; mais nous devons cependant nous garder de rejeter ce fond dans le « marais primordial » du soi-disant « irrationnel » » (Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F. Courtine, Gallimard, p. 187). Ce point se relie aux considérations faites dans le Paragraphe précédent sur la distinction fondement- existence.

⁷⁴ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p., 133 [SW VII, p.346]. Dans ce passage, qui montre la pertinence des considérations précédentes de Hutter avec le *Freiheitsschrift*, s'est déjà incluse la critique de la preuve ontologique : si Dieu est le Dieu des vivants, si Dieu est le Dieu qui se montre dans un temps véritable, alors il ne peut pas être déduit à priori, mais seulement *après coup*, à posteriori.

⁷⁵ C'est sur ce point que se montre la liaison entre la structure logique envisagée dans le *Freiheitsschrift*, et la problématique successive de la réflexion schellingienne, qui sera celle du temps et finalement celle de l'historicité : « L'opposition entre *Grund* et *Folge* (la suite, consécution ou conséquence des choses à partir de l'Absolu ou de Dieu) va se redoubler en Dieu dans la tension entre *Grund* et *Existenz* (analogue au rapport, dans la nature, entre la pesanteur et la lumière), amenant à poser en Dieu une nature dont son existence consiste à se détacher et qu'il lui appartient de surmonter, comme fondement de « ce qui en Dieu n'est pas *Lui-Même* »[...] L'antécédent et le conséquent, l'implicite et l'explicite vont donc se retrouver en Dieu, et dans l'idée d'une explicitation de l'être divin s'annonce déjà le thème de l'historicité » (David, P. : *Schelling – de l'absolu à l'histoire*, PUF, 1998, p. 75-76).

factuelle, mais un acte ». D'une certaine façon la relation fondement – existence élaborée dans les *Recherches* est la *formulation minimale du concept du temps*, d'un temps qui n'est ni répétition, ni « image mobile de l'éternité » ; d'un temps créateur. Et alors, si Bracken dans la [Note 11](#) a raison, il faut dire que le concept du temps (et celui d'historicité, qui en est la directe conséquence) est la structure directrice de la philosophie de Schelling à partir de 1809. Et c'est pour cette même raison que les réflexions de 1809 vont le conduire, quelques années plus tard, à chercher à construire une imposante théorie du temps.

On voit donc que l'héritage kantien, qui en fait agit profondément dans la pensée schellingienne, s'avère tout de même presque inversé dans la structure conceptuelle schellingienne. En réalité, dans l'opposition de la *Troisième Antinomie*, le temps qui est constitué de la chaîne de causes et effets, en tant que temps logique, devient aux yeux de Schelling une *illusion du temps*. Si Kant a ressuscité une dimension dynamique dans la philosophie de la nature, ce n'est certainement pas la nature de la *KrV*, domaine de la législation *a priori* des catégories. La nature kantienne exposée dans la *Critique de la raison pure*, la nature qui constitue le domaine de l'antithèse de la *Troisième Antinomie*, cette nature-là (qui, évidemment, aux yeux de Schelling n'est pas du tout la même nature que celle des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*) est une nature construite avec le même esprit géométrique que celui de Descartes et Spinoza, une nature qui en fait reste *res extensa*, et qui avant tout est *res*, c'est une chose, parce que dans son royaume il n'y a pas de place pour la liberté. Pour cette même raison, le temps de cette nature est un temps faux, un temps illusoire⁷⁶.

Mais ce n'est pas tout. L'on pourrait penser que, en n'étant pas véritable temps, il doit être éternité. Il semble que la nécessité aussi logique ou géométrique soit-elle, soit la parfaite expression du domaine intemporel. En fait, il n'en est rien. C'est encore Hutter qui nous aide :

Notwendigkeit bedeutet deshalb allzeitliche überzeitliche, im Grunde: zeitlose Geltung. Deshalb behandelt Spinoza die Attribute des Notwendigen und des Ewigen völlig parallel, Schellings Programm einer geschichtlichen Philosophie richtet sich gegen „diese falsche Ewigkeit“.⁷⁷

La référence à Spinoza nous montre comment ici la question est exactement celle abordée en 1809. Le Dieu spinozien, à bien y regarder, n'est ni éternel, ni temporel. Le panthéisme spinozien, comme on l'a vu, en parlant d'un *Dieu des morts*, capable de donner raison seulement d'un monde des choses, se montre incapable de donner raison aussi bien du temps réel que de l'éternité réelle. Mais cette accusation en fait est applicable à toute conception mécaniciste de la nature, comme chaîne de cause et effets.

Dans ce cas, qu'entend-on au juste par spinozisme ? S'agit-il de l'ensemble de la doctrine qui se trouve développée dans les écrits de cet auteur, donc aussi par exemple sa physique mécaniste ? Sinon, d'après quel principe prétendra-t-on séparer et diviser ici où tout doit se tenir en une suite si extraordinairement une ? Cela demeurera toujours un phénomène singulier dans l'histoire du développement de l'esprit allemand que l'on ait pu un jour lancer cette affirmation que le système qui mêle confusément Dieu et les choses, le créateur avec la créature – car c'est bien ainsi qu'il fut compris - , et qui soumet toutes choses à une nécessité aveugle et privée de pensée, constitue l'unique système possible de la raison [...] Pour comprendre cette thèse, il faut se représenter l'état d'esprit qui régnait à l'époque précédente : à ce moment-là, le mode de pensée mécaniste, [...] avait gagné à peu près tous les esprits ; même en Allemagne, on commençait à tenir cette manière de voir et ce type d'explication pour l'unique et la véritable philosophie [...] On voulut

⁷⁶ En ce sens les positions de Schelling et de Schopenhauer sont à la fois proches et opposées. Les deux affirment l'illusion du temps comme chaîne de causes et effets. Mais pour Schopenhauer ce temps-là, le temps phénoménal kantien, est l'unique temps conçu dans son système, ce qui l'entraînera, comme on a cherché à le montrer dans le [Chapitre III](#), à des contradictions insolubles, en particulier à la nécessité de confiner la Volonté dans le domaine du hors temporel. Sur ce point on peut voir les considérations faites dans la partie finale du [Paragraphe C](#) du [Chapitre III](#). Par contre Schelling, à partir de 1809, cherche à penser non seulement l'autre du temps, mais surtout un temps autre que le temps phénoménal. L'illusion du temps, c'est l'illusion d'un temps faux ; ainsi comme le fatalisme du panthéisme, c'est le fatalisme d'un faux panthéisme.

⁷⁷ Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Suhrkamp, 1996, p. 86. Traduction : « Nécessité signifie donc validité omni temporelle, supra temporelle, fondamentalement intemporelle. Pour cette raison Spinoza traite les attributs de la nécessité et de l'éternel de façon complètement parallèle. Le programme schellingien d'une philosophie historique se dirige contre cette « fausse éternité ».

tirer les dernières conséquences, et comme l'esprit allemand ne pouvait appréhender la philosophie mécaniste que dans sa plus haute expression (ou prétendue telle), on en vint ainsi à énoncer l'horrible vérité : toute philosophie, sans exception, pourvu qu'elle soit purement rationnelle, est ou sera spinoziste !⁷⁸

On voit donc que, selon Schelling, *le refus du spinozisme dans une certaine philosophie allemande est en fait le refus de sa philosophie mécaniciste de la nature*. Le spinozisme est pris comme exemple du *système philosophique mécaniciste le plus cohérent et complet*. Donc l'adversaire n'est pas le panthéisme en soi, qui en fait aux yeux de Schelling n'est pas du tout incompatible avec la liberté, mais la vision mécaniciste de la nature qui, dans le panthéisme le plus parfait, celui spinozien, était la vision dominante⁷⁹. *C'est cela, et non le panthéisme, le problème*. Mais par là est compréhensible aussi la position face à Kant ; l'accusation adressée à Kant dans le passage cité en [Note 21](#) est exactement d'avoir d'un côté envisagé positivement la liberté, de l'autre de n'avoir pas été capable d'*informer la totalité* de cette même liberté, en laissant la nature (du moins celle de la critique KrV) dans le domaine du mécanisme. Ainsi, comme on l'a déjà vu dans le Paragraphe précédent, *Spinoza et Kant se trouvent dans une position presque symétrique : l'un a été capable de construire un système complet et cohérent, au prix d'exclure de ce même système la notion authentique de liberté ; l'autre a été capable de donner raison de la liberté, au prix de la confiner dans une partie du système, lui ôtant la place systématique qu'elle mérite. L'alternative est celle entre un système sans liberté et une liberté non panthéiste*.

On est donc dans la situation suivante: si Schelling au début de son ouvrage prend comme point de départ l'opposition kantienne nécessité- liberté, il change totalement les termes de cette opposition. D'un côté, *la nécessité kantienne n'est ni temps ni éternité*, elle est le domaine du mécanisme, du logique, donc quelque chose qui n'est ni temps véritable ni éternité véritable. De l'autre, la liberté kantienne est définie dans la raison pure simplement négativement, comme indépendance à l'égard du temps⁸⁰. Schelling veut trouver une définition positive de la liberté capable de faire de celle-ci non seulement un élément ou une partie de son système, mais l'élément central et unificateur du système même. Et en fait, c'est en cherchant à définir positivement cette liberté que Schelling commencera, déjà dans l'écrit de 1809, à élaborer un concept d'éternité et de temps qui se détache de toute philosophie contemporaine à lui, et qui sera formulée explicitement seulement à partir de *Agès du Monde*. C'est par cette nouvelle conception du temps que se réalise la rupture définitive pas seulement avec Spinoza, avec le maître du *more geometrico*, mais aussi avec Fichte (et sont compris avec lui

⁷⁸ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 135 [SW VII, p. 347-348].

⁷⁹ En fait, à y bien voir, la philosophie mécaniciste de la nature est vue par Schelling comme une « application régionale » de *l'esprit géométrique*, qui donc est *le vrai adversaire*. En fait, la même accusation d'« abolition du temps » sera pour le dernier Schelling le trait caractéristique de la philosophie négative, pas seulement entendue comme philosophie de la nature : « Quel est en effet, aux yeux de Schelling, le trait le plus accusé de la philosophie « négative » ? C'est de bannir tout élément historique de son explication du monde, de rapporter l'existence de ce monde à ses conditions de possibilité telles que rassemblées par et sous le concept et d'en déduire logiquement le monde lui-même – soit, bien sûr, le monde à l'inverse des philosophies a priori. « rationaliser », c'est tout bonnement « exclure [tout] contenu historique ». L'indépassable exemple d'une procédure « négative » de ce genre en philosophie demeure [...] le *mos geometricus* spinozien, lequel déduit le monde comme on peut déduire les propriétés d'un triangle. Si en revanche la philosophie positive peut à bon droit être dite historique, si pour elle, doctrinalement, l'historicité n'est pas quelque chose de contingent, c'est avant tout parce qu'elle s'oriente principalement sur le fait, l'acte, l'évènement, le *quod* ou le *dass* en tant qu'ils ne se laissent pas appréhender a priori dans l'élément d'un penser » (Bensussan, G. : *Commencement et différence dans la pensée schellingienne de l'histoire*, in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* n. 15, Automne 2003, p. 161). Si l'on relie ce passage avec les considérations de Hutter, dans lesquelles il s'avère que la structure fondement existence envisagée dans le *Freiheitsschrift* est ce qui s'oppose à « l'esprit logique », l'on voit comment la réflexion schellingienne sur la liberté entraîne presque naturellement une réflexion sur le temps (ce qui sera la tâche de *Weltalter*) et, finalement, une réflexion sur l'histoire, mieux sur l'historicité de l'histoire, ce qui sera la tâche de la philosophie positive.

⁸⁰ Mais de plus, aux yeux de Schelling, cette affirmation outre que négative est finalement fautive: parce que le temps qui aux yeux de Kant ne peut pas supporter la liberté, ce temps-là deviendra bientôt, *une illusion du temps*. A bien y regarder, aux yeux de Schelling, la négativité de la liberté serait son indépendance face à la nécessité logique. La liberté n'est pas le *non temporel*, mais le *non logique*. Ce qui, encore une fois, se montre comme une formulation rigoureuse de la *voix du sens commun*.

Hegel et le Schelling de 1801⁸¹), le maître du *more deductivo*; l'ambition, du moins *l'ambition déductive* de la *Wissenschaftslehre* finit, pour Schelling, en 1809.

1.2. Les trois notions de liberté dans le *Freiheitsschrift*

On a soutenu que c'est dans la liberté que réside l'acte ultime potentialisant (*potenzierende Akt*) par lequel toute la nature se transfigure et s'éclaire en sensation, en intelligence et enfin en volonté. En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est être primordial et c'est à lui seul que reviennent tous les prédicats de ce dernier : absence de fondement, éternité, indépendance à l'égard du temps, auto-affirmation. Tout l'effort de la philosophie ne vise qu'à trouver cette suprême expression.⁸²

Ceci est le *passage décisif* de tout ce travail, celui qui, selon beaucoup de commentateurs, *marque le point de contact entre Schelling et Schopenhauer*. Ici on prend explicitement position contre cette interprétation généralement acceptée. Si on lit le passage dans sa totalité, on voit qu'ici Schelling envisage en fait une *fonction transfigurante et éclairante* (« la nature se transfigure et s'éclaire ») de la liberté sur la nature qui *s'achève* (« s'éclaire en sensation, en intelligence et enfin (*endlich*) en volonté ») dans la volonté. C'est une *progression* dont on parle ici, qui est en fait une *progression kantienne* : sensibilité, raison pure, raison pratique. *La volonté dont on parle ici, c'est en fait une volonté éclairée par la liberté, donc finalement une volonté libre*. Or, cette volonté libre a, à notre avis, bien peu à partager avec la volonté schopenhauerienne, ou avec toute autre version d'une volonté irrationnelle ou irrationaliste. Il faut être attentif à attribuer à Schelling dans ce passage, et en général dans le texte de 1809, une simple opposition entre entendement et volonté, comme si la volonté chez Schelling était simplement *le réel et donc l'irrationnel*⁸³. La volonté peut être aussi irrationnelle, mais cette *volonté irrationnelle* est une sorte de *volonté inachevée*. Quelques pages après Schelling, dans la définition de la *nature en Dieu*, affirme ce qui suit :

Si nous cherchons à rapprocher de nous cet être, à l' « humaniser », nous pouvons nous exprimer ainsi : il est le désir (Sehnsucht) qu'éprouve l'éternellement Un de s'enfanter soi-même. Il n'est pas l'Un lui-même, mais lui est cependant co-éternel. [...] Considéré en lui-même, il est donc aussi volonté ; mais une volonté en laquelle il n'y a point d'entendement, une volonté qui pour cette raison n'est pas une volonté autonome et parfaite, puisque c'est l'entendement qui est, à proprement parler, la volonté au cœur de la volonté.⁸⁴

On verra ensuite ([Note 113](#)) comment l'identification de cette volonté aveugle avec un *désir d'enfanter* s'avère problématique. En fait cette volonté sans entendement, cette volonté imparfaite, trouvera une place significative dans les écrits postérieurs (avant tout dans *Weltalter*, avec l'image de la *roue de la naissance* de matrice bohémienne⁸⁵, celui-ci étant le vrai précédent schellingien de la volonté schopenhauerienne), avec une configuration différente, qui est avant tout contractive et égoïque. En fait, cette volonté à la *Schopenhauer*, aux yeux de Schelling est une volonté qui n'est pas du tout sans fondement, en tant qu'elle est *le fondement par excellence*, la nature à l'état pur, force

⁸¹ « C'est la nature de la philosophie que de supprimer complètement toute succession et toute extériorité, toute différence du temps et en général celle que la simple imagination mêle au penser », (Schelling, F.W.J., *Exposition de mon système de philosophie*, trad. E. Cattin, Vrin, 2000, p.45 189 [SW IV, p. 115]). En fait, un système philosophique construit *more deductivo* n'est qu'une immense démonstration géométrique. Chercher à faire de cette démonstration une exposition de la liberté est évidemment, aux yeux de Schelling, chercher à construire un cercle carré.

⁸² Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, 137 [SW VII, p. 350].

⁸³ Fuhrmans dans son *Anmerkung* à ce passage, identifie sans demi-mesure cette volonté à l'être réel, donc à l'être irrationnel : « Das Reale wird hier zum ersten Male als Wille formuliert ». (Schelling, F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, 1964, Anmerkung 2, p. 141). Traduction : « Le réel est formulé ici pour la première fois comme Volonté ».

⁸⁴ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 145 [SW VII, p. 359].

Voir sur ce point aussi la [Note 162](#).

⁸⁵ Voir Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 58 Note b.

dynamique incapable de s'épanouir dans un mouvement cinétique, force qui revient sur soi-même et, par là, perpétuelle répétition. On le verra ensuite (voir [Paragraphe D 3.4](#)). Ce qui compte en ce moment c'est que *dans le passage particulier cité en [Note 82](#), ce n'est pas de cette volonté dont on parle, pour la simple raison que cette volonté est une volonté non éclairée, c'est une volonté emprisonnée en soi-même, une volonté qui est nécessité et pas liberté. La volonté dont on parle ici, c'est par contre une volonté, sinon déjà libre, certainement libératrice, sinon déjà émancipée, certainement émancipatrice.* On va en ce sens s'appuyer sur l'analyse de Jankélévitch :

Le « Grund » se recourbe sur soi et grandit par une exaltation tout intérieure. Plus précisément encore la première puissance est la *Volonté* (« Wille ») qui deviendra *Vouloir* (« Wollen »). Schelling insiste souvent sur cette distinction. La *Volonté* est la forme latente, le *vouloir* l'aspect transitif de la première puissance.⁸⁶

Or, cette distinction qui est probablement valable à l'intérieur de la dernière philosophie de Schelling, ne fonctionne pas immédiatement dans ce passage particulier du *Freiheitsschrift* ; parce qu'ici la *volonté*, le *Wille*, est exactement ce qui apparaît dans la *première partie* du passage, cité en [Note 82](#) comme dernier stade de la progression, et par conséquent certainement pas une volonté *de forme latente*. En fait, la distinction semble plutôt être celle entre une volonté statique et une volonté dynamique, ou encore entre une volonté non-engagée (*der Wille*) et une volonté *engagée, en situation*, ou pour utiliser le mot de Jankélévitch, *transitive* (*das Wollen*). En ce sens, le *Wollen*, qui devrait être la *notion schopenhauerienne par excellence de Schelling* (parce que *c'est dans cette forme qu'elle apparaît dans la deuxième partie du passage, à savoir celle schopenhauerienne*), se révèle exactement être son opposé : non pas répétition, mais plutôt *transition* et *progression*, et donc finalement *histoire*. Donc, comme le relève Jankélévitch, en se référant explicitement au passage du *Freiheitsschrift*, en admettant tout de même que dans ce contexte Schelling parle du vouloir non-rationnel, *pas encore éclairé*, en tant que *volonté engagée*, ce n'est pas cela qui ferait de Schelling un *Schopenhauer ante litteram*, en tant que dans le système de ce dernier la dimension de l'historicité n'a presque aucun rôle :

La pensée de Schelling demeure pourtant bien éloignée de celle de Schopenhauer. Le vouloir est l'*être primordial*, (« Urseyn »). Et point du tout la « chose en soi », l'essence métaphysique de l'univers. Il commence simplement l'histoire de la création - et l'on sait par ailleurs combien cet élément d'historicité est étranger à la doctrine de Schopenhauer, dans laquelle le temps dépend de notre appareil de représentation.⁸⁷

Une fois close cette *parenthèse schopenhauerienne*, on veut ici détacher la notion de vouloir comme volonté engagée, transitive, qui représente à notre avis une première dimension de la liberté.

En fait, dans les pages suivantes le passage cité, Schelling commence à élaborer une *première définition positive de la liberté* comme l'élément qui pousse la totalité à se développer, comme sorte de *catalyseur* du système, qui va aboutir à une formulation explicite de son rôle systémique dans les *Leçons d'Erlangen* (voir [Note 45](#)). Cette liberté *éclairante et universalisante*, c'est exactement ce qui s'oppose à la volonté aveugle, et qui s'appuie sur celle-ci comme sur son fondement, *capable de faire de cette même volonté aveugle et égoïque une volonté éclairée et universelle* : c'est exactement par cette opposition à la volonté contractante qu'elle est principe de développement. *La volonté*

⁸⁶ Jankélévitch, V. : *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, 1933, p. 132. En fait, aussi dans ce passage, Jankélévitch insiste sur la notion de vouloir comme première puissance, finalement, comme *commencement* de la progression historique. Ici on pense que, *dans ce passage particulier*, le vouloir n'est pas entendu par Schelling dans ce sens particulier. Au-delà de la distinction entre *volonté* et *vouloir*, nous pensons que dans ce passage, quand Schelling affirme qu'« En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir », il affirme le vouloir comme *puissance idéale et émancipatrice*, comme la liberté capable de passer à travers les différences phases de l'être pour se transfigurer en volonté achevée. Le *Wollen* dont on parle ici, même s'il est liberté *engagée*, reste tout de même *liberté* ; l'affirmation de son indépendance par rapport au temps est à notre avis un autre indice qui *encourage* pour ainsi dire notre interprétation. Le vouloir, comme l'entend Jankélévitch, comme commencement, n'est pas indépendant du temps : il est plutôt ce qui fonde le temps même.

⁸⁷ Jankélévitch, V. : *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, 1933, p. 133.

universelle n'est donc pas une volonté des ténèbres, mais une volonté de la lumière. Si l'on devait vraiment choisir une phrase clé du *Freiheitsschrift*, ici l'on ne choisirait pas le passage sur la volonté, mais cette simple affirmation : « Toute naissance est naissance des ténèbres à la lumière »⁸⁸. Si la naissance est le prototype d'un devenir non mécanique, d'une conséquence qui n'est pas contenue dans son fondement, dans ce passage Schelling nous dit que ce qui pousse à sortir du fondement pour amener à l'existence est la lumière. Quelques pages après ce passage il expliquait la coexistence en Dieu de fondement et existence par l'opposition entre pesanteur et lumière :

Comme il n'y a rien qui soit intérieur ou extérieur à Dieu, il faut donc qu'il ait en lui-même le fondement de son existence. C'est ce qu'affirment d'ailleurs toutes les philosophies ; mais elles parlent de ce fondement comme d'un simple concept, au lieu d'en faire quelque chose de réel et d'effectif. Ce fondement de son existence, que Dieu a en lui-même, n'est pas Dieu considéré absolument, c'est-à-dire en tant qu'il existe ; car il est seulement ce qui fait le fond de son existence, il est la *nature* en Dieu ; un être (*Wesen*) sans doute inséparable de lui, mais cependant distinct. Ce rapport peut être illustré analogiquement par celui qui est dans la nature entre la pesanteur et la lumière. La gravité précède la lumière à titre de fond éternellement obscur, qui n'est pas lui-même *actu* et qui s'enfuit dans la nuit tandis que se lève la lumière (l'existant). La lumière elle-même ne parvient pas à briser complètement le sceau sous lequel elle est enfermée.⁸⁹

Si là le passage fondement- existence, comme *devenir non mécanique*, comme *devenir libre et donc réel*, sera défini vingt années plus tard comme *l'historique*, et deux années plus tard comme la génération du temps, il faut dire que c'est exactement *la lumière* qui rend le temps réellement temporel. En fait, cette métaphore n'est *pas seulement une métaphore*. Quelques années avant la composition du *Freiheitsschrift*, la lumière avait été définie de la façon suivante :

CCVI De même que l'essence dans la pesanteur n'est pas elle-même dans l'espace, mais au-dessus de tout espace, de même l'essence de la lumière n'est pas dans le temps, mais au-dessus de tout temps.

CCVII L'essence de la lumière pose tout temporel comme éternité, de même que l'essence dans la pesanteur pose tout spatial comme unité.⁹⁰

Ici on voit comment ce qui sera explicité dans les *Agès du Monde* avait déjà été préfiguré dans les écrits de 1806. *L'opposition pesanteur -lumière est la première formulation de la relation entre fondement et existence.* Ce qui nous intéresse dans ce contexte est *l'identification de la lumière avec l'éternel* : parce que, à notre avis, c'est à *cet éternel* que Schelling se réfère dans le passage cité en [Note 82](#), quand il parle d'*indépendance à l'égard du temps*. Et surtout parce que cette caractérisation sera maintenue aussi ensuite, et s'avère décisive dans ce contexte. Si on considère le rôle que la lumière joue dans la relation entre fondement et existence, comme la force qui amène en fait *le fondement à l'existence, force capable donc de générer un devenir réel, non logique* et si, en même temps, l'on tient en compte de l'association entre lumière et éternité formulée en 1806, on peut voir comment, en 1809, c'est déjà une des thèses capitales de *Weltalter* qui est, si non explicitement formulée, au moins implicitement ébauchée : *c'est l'éternel qui fait du temps un temps réel*. C'est celle-ci l'absurdité qui sera formulée dans *Weltalter*, mais qui trouve déjà sa base spéculative dans les *Recherches*. *Le passage de l'obscurité à la lumière est la génération du temps grâce à l'action de l'éternel : et c'est cette même action qui représente la première dimension positive de la liberté.* Éternité en acte, liberté en situation, liberté qui s'oppose à la force contraignante du fondement et se montre capable d'émanciper l'existence. *La lumière est la liberté comme liberté qui nous libère d'une oppression, liberté non comme arbitre, mais comme émancipation*⁹¹. Et cette liberté émancipatrice, bien que non directement, se relie, par la métaphore de la lumière, avec la notion d'éternité, éternité

⁸⁸ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 146 [SW VII, p. 360].

⁸⁹ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 144 [SW VII, p. 357-358].

⁹⁰ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 108 [SW VII, p. 237].

⁹¹ Sur ce point on veut explicitement faire référence aux dernières pages du [Chapitre II](#).

elle aussi émancipatrice, mais surtout éternité capable de donner vie à un temps véritable, en tant que capable de porter à la lumière une existence qui n'est pas contenue dans son fondement.

On peut donc dire que la première définition positive de la liberté est exactement celle-ci : *la force capable de sortir du fondement et d'accéder à l'existence, donnant vie à une succession réelle, et donc (on le verra dans Weltalter) à un temps réel*. Par cette caractéristique, elle se montre comme *une force à la fois d'émancipation et d'expansion* : parce que *existence*, dans le glossaire schellingien de 1809 n'a pas du tout la même signification que pour le dernier Schelling, à savoir ce qui s'oppose à l'essence : ici *existentia* s'oppose au fondement comme l'explicite s'oppose à l'implicite. Le terme doit être entendu avant tout dans sa signification étymologique, comme *ex-sistere*, se montrer au dehors :

Schelling emploie d'ailleurs le terme existence en un sens beaucoup plus proche de ce que dit littéralement le mot lui-même, que ne l'est acception depuis longtemps usuelle d'« exister » entre du comme « être-subsistant ». Ex-sistence= *ce qui procède hors de soi-même et se manifeste dans cette pro-cession (das aus sich Heraus-tretende und im Heraus-treten sich Offenbarende)*. Cet éclaircissement : « fondement » au sens de ce qui constitue l'assise, le soubassement, « existence » au sens de ce qui se manifeste soi-même, montre déjà que la distinction schellingienne ne coïncide nullement avec la distinction, qui est courante en philosophie, de l'*essentia* et de l'*existentia*, de l'essence – « Wesenheit » - et de l'existence – « Dasein », de la quiddité et de la quodité.⁹²

On peut dire donc que dans cette définition de liberté on a obtenu *la dimension cosmique*⁹³, on devrait même dire *panthéistique* de la liberté. C'est grâce à cette force que l'homme se montre capable de progresser de la nature à l'esprit, ou encore, comme formulé dans le passage en [Note 82](#), de la sensation à la volonté (qui en ce sens ne peut pas être la volonté égoïque de la nature). Or la question maintenant est la suivante : est-ce de cette dimension de la liberté que l'on parle dans le titre des *Recherches*, est-ce cette liberté la vraie *liberté humaine* ? Pas du tout, et on le sait bien. La liberté humaine, c'est en fait une sorte de liberté à *la deuxième puissance*, en tant qu'elle n'est pas seulement une force de *libération et d'expansion* mais, pourrait-on dire, une force de *détachement*, détachement et affranchissement de deux principes, du fondement et de l'existence, de la lumière et de la pesanteur : *ce détachement est à la fois ipséité et esprit*.

Le principe surgi du fond de la nature, par lequel l'homme est séparé de Dieu, est l'ipséité en lui, ipséité qui cependant, de par son unité avec le principe idéal, devient *esprit*. L'ipséité comme telle est esprit, ou encore, l'homme est esprit en tant qu'être centré-sur-soi, particulier (séparé de Dieu) et c'est précisément cette relation [la liaison de soi à soi] qui constitue sa personnalité. Mais parce que l'ipséité est esprit, elle s'élève de même coup du créaturel au supra-créaturel, elle devient volonté s'apercevant elle-même dans sa complète liberté, non plus instrument de la volonté universelle à l'œuvre dans la nature, mais au-dessus et en dehors de toute naturalité. L'esprit est au-dessus de la lumière, de même que dans la nature il s'élève au-dessus de l'unité de la lumière et du principe obscur. Parce qu'elle est esprit, l'ipséité est donc libre vis-à-vis des deux principes.⁹⁴

C'est dans cet affranchissement des deux principes que la liberté humaine est possibilité du bien et du mal : en tant qu'elle peut établir la connexion entre fondement et existence de façon correcte (*naturelle* devrait-on dire) ou perverse, malade⁹⁵. Comme esprit, dans le premier cas, comme ipséité dans le second. *L'ipséité, à bien voir, c'est un esprit malade*. Mais ce n'est pas tout : en fait l'homme est depuis toujours mauvais, l'esprit est depuis toujours malade : en fait la doctrine de la liberté humaine de Schelling, comme on l'a déjà fait noter, est une *radicalisation de la doctrine kantienne du mal radical*. Schelling va jusqu'à affirmer que le mal est le *fondement à la deuxième puissance*, le

⁹² Heidegger, M., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.F. Courtine, Gallimard, p. 187.

⁹³ Cette fonction *cosmique* dans les *Leçons d'Erlangen* deviendra aussi sa fonction *systémique*.

⁹⁴ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 150 [SW VII, p. 364].

⁹⁵ L'utilisation de la métaphore médicale n'est pas un simple choix personnel. Elle est utilisée massivement dans la production médiane de Schelling ; voir [Note222](#).

nouveau fondement capable de donner lieu à la deuxième révélation après celle naturelle, la révélation de l'histoire humaine :

Car de même que dans la création initiale, qui n'est rien d'autre que la naissance de la lumière, il a fallu que le principe obscur existait à titre de fond, afin que la lumière pût se lever en s'en dégageant (comme de la simple puissance on s'élève à l'acte), de même il faut un autre fond pour la naissance de l'esprit, et par conséquent un second principe de ténèbre [...] La naissance de l'esprit ouvre le règne de l'histoire comme la naissance de la lumière celui de la nature. On retrouve dans l'un comme dans l'autre les mêmes périodes de la création⁹⁶ ; l'un est l'image et l'éclairement de l'autre. Le même principe qui dans la première création, était le fond, réapparaît ici encore, mais dans une figure supérieure, comme le germe et la semence d'où se développe un monde supérieur. Car le mal n'est rien d'autre que l'archi-fond (*Urgrund*) pour l'existence, et dans la mesure où il tend à s'actualiser dans un être créé, il n'est donc en fait que la puissance du fond à l'oeuvre dans la nature élevée à un degré supérieur.⁹⁷

Comme le fondement en Dieu était un Dieu non véritable, *ce qui en Dieu n'est pas lui-même*, de la même façon l'ipséité n'est pas l'homme lui-même. Et, dans les deux cas, cette chute dans l'autre que soi requiert une *émancipation* qui est aussi une *restauration* en tant qu'elle est une guérison. Mais ce passage est important aussi parce qu'on voit comment, par la reprise et *radicalisation du mal radical* (Voir [Chapitre I, Note 148](#)), Schelling prend aussi sur soi tout l'héritage kantien du sujet pratique, un sujet pathologiquement affecté par la sensibilité, selon Kant, un sujet pathologiquement affecté par l'ipséité selon Schelling. En fait, les deux choses coïncident, parce que la sensibilité pratique kantienne est en fait l'égoïté, l'amour propre.

Or, cette pathologie deviendra dans *Weltalter* une *pathologie du temps* : la clôture sur soi, c'est la clôture sur son propre passé, incapacité de rompre l'éternelle répétition du temps. On le verra. Mais il est déjà clair dans le *Freiheitsschrift* que l'homme, exactement par cette liberté à la deuxième puissance, cette liberté qui est affranchissement des deux principes (fondement et existence – pesanteur et lumière) qui en fait génèrent le temps, par cette même liberté, il se pose *en dehors du temps*. Si le mal radical est là depuis toujours, l'homme a toujours la capacité de se rehausser de nouveau au-dessous et en dehors du temps, pour pouvoir re-convertir la structure égoïque du temps même.

L'homme, bien qu'il soit né dans le temps, a pourtant été créé au début de la création (au centre). L'acte par lequel sa vie est déterminée dans le temps n'appartient pas lui-même au temps, mais à l'éternité ; il ne précède pas non plus la vie en un sens temporel, mais il la précède à travers le temps (sans lui donner prise), comme un acte éternel de par sa nature. Par cet acte, la vie de l'homme remonte jusqu'au commencement de la création ; il est ainsi au dehors du créé, libre, et lui-même éternel commencement.⁹⁸

Il y a donc un principe dans l'homme capable de le détacher de la nature et de sa nature : c'est exactement ce pouvoir de détachement, qui lui donne le pouvoir du bien et du mal. C'est à cause du *mésusage* de cette faculté que l'homme a donné *l'incipit* à l'histoire humaine ; et c'est seulement grâce à cette même faculté que l'homme est toujours dans la possibilité de re-convertir l'histoire humaine dans une histoire qui est aussi histoire de Dieu, révélation de Dieu.

On a donc déjà vu deux modalités de la liberté, l'une *cosmique* et l'autre plus spécifiquement *humaine*, on devrait dire *pratique*. Pour Schelling, ce n'est pas assez. A la fin de son écrit, il commence à ébaucher ce qui, à notre avis, est la notion centrale de la philosophie médiane, la notion de éternelle liberté qui, dans ce texte, assume encore la terminologie de la philosophie de l'identité, celle d'*indifférence*. On a déjà vu dans l'Introduction comment cette *indifférence* qui apparaît à la fin du *Freiheitsschrift* ne peut pas du tout être associée à l'indifférence de 1801 en tant qu'elle est

⁹⁶ Dans ce passage on voit comment certains concepts des *Âges du Monde* sont déjà à l'oeuvre.

⁹⁷ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 161-162 [SW VII, p. 377-378].

⁹⁸ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 169 [SW VII, p. 385-386]. Ce passage trouve son pendant dans le passage de *Weltalter* cité en [Note 133](#), où l'on parle d'un principe *ultra-mondain* de l'homme. En fait, se hausser au-dessus du temps, c'est aussi se hausser au-dessus du monde. On le verra ensuite.

excluante et non *incluante*, elle est *vide* et non *pleine*. Mais surtout, on a vu (Note 43) que cette liberté, c'est la liberté face à l'être, liberté d'être ou de ne pas être. Cette liberté c'est donc, comme le fait parfaitement noter Courtine, la spécificité de la *liberté divine*.

Si l'être de Dieu doit se dire *au futur*, ce n'est pas parce que le Dieu est éternellement en devenir. (Schelling critique même expressément dans ce contexte, et contre Hegel, l'idée d'un Dieu en devenir et d'un devenir éternel), mais c'est parce qu'il appartient au Dieu, non seulement d'être *libre de l'être* (*frei von dem Seyn*), c'est-à-dire non contaminé par l'être, indemne de l'être (*mit dem Seyn unbehaftet*), mais encore, libre vis-à-vis, à l'encontre de l'être (*frei gegen das Seyn*), c'est-à-dire pure liberté d'être ou de n'être pas, d'assumer, de prendre sur soi un être, sans jamais rien abdiquer pourtant de sa possibilisation.⁹⁹

L'éternelle liberté, comme liberté divine, représente à notre avis la troisième dimension de la liberté dans le Freiheitsschrift, en reprenant les trois dimensions de la dialectique transcendantale kantienne (Homme, Monde, Dieu). On a déjà analysé cette notion dans le paragraphe précédent : maintenant on veut seulement ajouter deux considérations reliées à la question de la temporalité, question centrale dans ce travail :

- *En premier lieu, c'est seulement la possibilité de l'indifférence de s'immerger dans chacun des deux principes opposés, chacun pris pour soi, sans pour ainsi dire ressentir l'opposition, qui permet à Schelling de penser de façon rigoureuse un Dieu qui soit à la fois un et double. Cependant, les deux principes ne se posent pas face à Dieu dans la même position. L'un des deux (le réel), ce n'est pas le Dieu véritable, mais ce qui en Dieu n'est pas lui-même. Comme on l'a vu, ce principe une fois ressenti comme le non-soi, devient le fond, comme fond contenu en Dieu même. Le surgissement du fond est le surgissement de la possibilité de l'opposition. Mais jusqu'à ce moment, il sera une altérité non-contradictoire¹⁰⁰. Cette situation n'est pas ce qui « n'est plus » contradictoire (synthèse hégélienne), mais ce qui « n'est pas encore » contradictoire. C'est pour cette même raison qu'elle se pose, pour ainsi dire, avant le temps qui, en Weltalter, sera explicitement défini comme contradictoire de façon essentielle (voir Note 144). Cela constitue un point de rupture capital. On peut presque dire que le passage de 1801 à 1809 est celui de l'indifférence à ce qui est indifférent ou, pour reprendre les termes de 1801 (Voir Note 41), passage de l'indifférence du sujet et objet à l'indifférence du sujet face à l'objet ; l'Ungrund schellingien est un sujet capable de s'extasier dans l'objet¹⁰¹. L'indifférence n'est pas le tout mais elle est partout. Et c'est cette caractéristique qui fait, à notre avis, de l'indifférence (et donc de l'éternelle liberté) le précurseur de l'extase, qui sera formulée seulement en 1821, dans les Leçons d'Erlangen. Dans cette situation, Dieu se montre capable d'habiter, pour ainsi dire, dans l'autre ; l'Ungrund schellingien est un Moi capable d'habiter l'altérité, sans la supprimer. Mais ce qu'on veut détacher, c'est que cet autre reste tel, aussi dans l'indifférence envers lui, et le moment à partir duquel il se montre comme autre (le moment dans lequel il est activé) deviendra le*

⁹⁹ Courtine, J.-F.: *Extase de la raison*, Galilée, 1990, p. 232-233.

¹⁰⁰ Ici, on rejoint les considérations de Marquet, qui marque le passage de l'identité en 1809 comme un passage du *ni...ni* au *et...et* : « La disjonction, le *et...et*, constitue désormais la vérité profonde de l'indifférence, alors que dans la philosophie de l'identité celle-ci était plutôt pensée sur le mode négatif (*ni...ni*) » (Marquet, J.-F.: *Liberté et existence*, Gallimard, 2005, p. 420). Il faut ajouter que cet *et...et* est à comprendre comme la possibilité d'être d'une certaine façon, *soi-même et l'autre de soi*. Pour cette raison un des deux éléments pourra ensuite être posé comme *Grund*. L'indifférence initiale n'est pas un troisième terme, mais la possibilité pour l'un des deux termes (la lumière, l'idéal) de *se plonger*, pour ainsi dire, aussi dans l'autre terme, réel. Pour cette même raison, dans le pouvoir du bien et du mal, les deux termes ne sont pas dans une position d'indifférence ; *c'est le pouvoir qui peut indifféremment agir selon sa destination, ou contre elle. L'indifférence est du côté de l'activité (ou non-activité ce qui en ce moment importe peu), non du côté des éléments, qui maintiennent leur différence, même si non encore oppositive*. Pour cette raison j'utilise l'expression *habiter l'altérité*. *Pour la liberté tout lui est indifférent ; mais rien ne lui est égal*.

¹⁰¹ L'extase des *Leçons de Erlangen* est à notre avis la formulation rigoureuse de ce que j'appelle ici *habiter l'altérité*. Et c'est sur ce point que le détachement de Hegel est radical. Si le commencement hégélien, c'est l'être, qui contient potentiellement en soi toutes les déterminations, le commencement (ou *l'avant-commencement* schellingien), c'est l'extase, qui est *sans être et par là en dehors de toute détermination*. On verra tout cela particulièrement dans le Paragraphe consacré aux *Leçons d'Erlangen*.

fondement, le *Grund*. *C'est parce que Dieu au principe a été capable d'habiter l'altérité, qu'il sera capable, dans un deuxième moment, d'héberger l'altérité (la Nature de Dieu) en Lui. L'indifférence se montre par là comme le premier état du développement de Dieu, ou mieux encore, l'état qui précède tout développement : et c'est exactement par ce point qu'il se caractérisera définitivement en Weltalter comme éternité, éternité pure, qui n'a encore aucune relation avec la temporalité.*

- *En deuxième lieu, le passage de l'indifférence, à la formation du fondement, ou encore la chute de l'indifférence vers le fondement est le non déductible par excellence. La non-déductibilité du fondement est presque fille de l'absence de fondement de la liberté divine. En fait, le fondement ne peut pas être fondé, et donc ne peut pas être déduit ; rigoureusement, c'est une affirmation absolument sensée. Schelling pose comme moment initial non pas la puissance pure, mais l'acte pur : la notion de éternelle liberté, c'est le renversement d'Aristote. Cet acte pur ne peut pas produire la puissance du fondement, elle peut seulement la ressentir comme telle. Le matérialisme de Schelling se fonde en fait sur la reprise d'une notion d'origine mystique, qu'on peut définir comme l'immatériel (dans les *Conférences de Stuttgart* Schelling parlera de l'immatériel dans le matériel (voir [Note 111](#))), et à partir duquel donc la matière ne peut d'aucune façon être déduite. Et en fait, en 1809, elle n'est pas ni déduite, ni racontée : elle est donnée comme un fait : Dieu a en soi le fondement de son existence, Dieu a en soi l'autre de soi (voir [Note 89](#)). *C'est seulement à partir des Conférences de Stuttgart, avec la notion de contraction, que la matière, ou encore la nature, devient un événement au lieu d'être une donnée.* Par là, la matière en Dieu, et par là sa venue à l'existence, ne sera pas déduite : le phénomène de la contraction n'est pas un substitut de la preuve ontologique. Elle sera racontée. Mais il faut préciser ici ; ce récit n'est pas réellement le récit d'une série temporelle ; il est bien plus, il est le récit du passage de l'éternité à la temporalité, à savoir de la hors temporalité à la possibilité et à la force du temps (ce qui sera nommé en *Weltalter* la *généalogie du temps*). *La formation du fondement, en créant les présupposés d'un devenir qui n'est pas logique, mais réel, constitue en fait la genèse même du temps. Le grand pari de Weltalter sera exactement celui de mettre en forme de récit (donc d'une histoire) ce qui, par lui-même, déborde le temps même ; c'est en fait de chercher à raconter temporellement la naissance du temps.* Cette tentative, qui va contre la prohibition de Schopenhauer citée en [Note 122](#) du [Chapitre III](#), échoue : Schelling en 1815 retournera, finalement à une position similaire à celle de 1809, dans laquelle la nature en Dieu est une donnée : plus précisément, elle sera *passé radical*.*

Pour résumer : la notion de éternelle liberté constitue le vrai point de rupture de 1809 : c'est la notion qui permet à Schelling de se détacher de l'identité de 1801 ; mais c'est surtout par cette notion que Schelling commence à s'engager dans une réflexion sur la temporalité qui va s'explicitier deux années après dans *Weltalter*. Ce n'est pas seulement une question chronologique : *ce que l'on soutient ici, c'est que Schelling commence à thématiser le thème du temps et de l'éternité à partir d'une réflexion précédente sur la dichotomie entre liberté et nécessité, qui ouvre l'écrit de 1809.* Et c'est dans ce point que nous voyons l'influence de Kant, et de la *Troisième Antinomie*. Schelling, en se posant dans les *Recherches* la question de l'opposition entre nécessité et liberté, arrive, presque immédiatement, à toucher les problèmes relatifs à la relation entre temporalité et extratemporalité. En fait, cette significativité de l'antinomique kantienne dans sa réflexion sera presque confessée trente années plus tard par Schelling lui-même quand, dans son introduction de Berlin, il identifie dans les deux côtés des antinomies, la rupture entre philosophie positive et négative

Et même Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, a un développement très significatif, qu'il intitule *Antithétique de la raison pure*, et où il pose des antinomies, c'est à dire des contradictions, dans lesquelles la raison doit tomber avec elle-même relativement aux idées cosmologiques. Mais que sont-elles d'autre, sinon autant d'expressions de l'opposition de la philosophie négative et de la philosophie positive ? En toute régularité, la thèse des antinomies kantienne se place du côté positif, l'antithèse du côté négatif [...]

L'antinomie prétendue n'est donc pas, comme Kant l'admet, un conflit ou une collision de la raison avec elle-même, mais une contradiction entre la raison et ce qui est plus que la raison, à savoir la science proprement dite, la science positive.¹⁰²

Avant d'admettre l'incommensurabilité des deux côtés de l'Antinomique, Schelling devra passer par la preuve de *Weltalter*, tentative non pas de *synthèse à la Hegel* (qui voyait dans la notion de *Wechselwirkung* la synthèse entre thèse et antithèse¹⁰³), mais de faire *coexister* à l'intérieur d'un système liberté et nécessité, temporalité et extratemporalité. On le verra dans le prochain Paragraphe. Mais il faut s'occuper avant des *Leçons de Stuttgart*, autre *laboratoire de pensée* dans lequel se préparent des notions qui dans les *Recherches* étaient restées encore inaperçues.

¹⁰² Schelling, F.W.J., *Philosophie de la Révélation- Livre Premier* trad. sous la dir. De J.F. Courtine et J.F. Marquet, Gallimard, 1989, p. 171 189 [SW XIII, p. 145-146]. Comme on l'a déjà dit dans le [Chapitre II \(Note 36\)](#), on pense ici que cette identification, qui en tout cas reste problématique, doit être à notre avis limitée aux antinomies dynamiques ; dans les deux premières antinomies elle n'est pas concevable. Reste en tout cas, et c'est cela qui en ce moment importe, le fait *de l'importance de cette partie de la philosophie kantienne dans la pensée schellingienne*.

¹⁰³ Voir [Chapitre II, Note 85](#).

2. Les Conférences de Stuttgart : le complètement du puzzle spéculatif

L'importance des *Conférences de Stuttgart*, tenues en 1810 dans un domicile privé, à l'intérieur de la philosophie médiane, est représentée par la première exposition, du moins dans la philosophie médiane, de la *doctrine des puissances*, qui sera ensuite développée aussi bien en *Weltalter* que dans les *Leçons d'Erlangen*. Dans l'exposition de cette doctrine, il faut détacher au moins cinq points qui s'avèrent philosophiquement significatifs :

- La première formulation de la notion de catabole, qui sera reprise dans *Weltalter*, et qui est liée à l'ordre de présentation des puissances.
- La première formulation de la notion de contraction qui, fondamentalement, décrit la genèse du fondement, qui dans le *Freiheitsschrift* était encore introduit dans le système comme une *donnée*, sans en analyser la *genèse*.
- Dans cette même analyse du phénomène de contraction, on a la première formulation radicale de *temps individuel*, qui sera reprise dans *Weltalter*.
- Comme conséquence des deux points précédents, la notion de *fondement* se précise de façon plus définie que dans les *Recherches* comme *égoïté*.
- Le développement d'une série des réflexions sur la philosophie de l'histoire et de l'Etat (avec des positions presque *anarchiques*) qui restent les seules dans la philosophie médiane, mais qui tout de même, ont eu une importance décisive dans la Bibliographie schellingienne ; il faut citer à cet égard les travaux que Habermas a consacré exactement à cet aspect de la philosophie médiane.

Dans ce Paragraphe on ne va pas analyser le dernier point, parce qu'il ne concerne pas le sujet de cette thèse de façon décisive ; par contre, on va s'arrêter sur les quatre premiers points qui, en tout cas, seront repris de façon plus approfondie et détaillée dans *Weltalter*.

La doctrine des Puissances, comme le note Vetö, est une sorte de constante dans la philosophie schellingienne, au moins à partir de la *Naturphilosophie* :

La doctrine des puissances est une constante de la spéculation schellingienne. Empruntée à Eschenmayer, elle apparaît dans la *Naturphilosophie*. Elle accompagnera le Système de l'Identité, ponctuera la marche des exposées de la philosophie intermédiaire pour devenir l'armature métaphysique de toute la *Spätphilosophie*.¹⁰⁴

Toutefois, à écouter les mots de Schelling, la doctrine des puissances assume une importance décisive pour la première fois dans les *Leçons de Stuttgart* :

Ici prend donc naissance pour nous pour la première fois le concept des « *puissances* », d'une signification si haute pour la totalité.¹⁰⁵

Dans ce travail, on ne va pas faire une analyse de la doctrine des puissances : on pense que cette doctrine, pour être bien exposée, doit s'appuyer *sur tous les textes et dans toutes les versions* dans lesquelles elle est exposée, versions qui souvent sont différentes entre elles aussi bien dans la structure que dans le vocabulaire employé. Ici, on mentionnera donc seulement les *éléments minimaux* qui nous permettent de nous orienter dans cette « *alphabet métaphysique* », et qui nous permettent de voir *si et comment* ces mêmes éléments sont significatifs dans ce travail.

La structure basilaire de la doctrine des puissances est la tripartition entre une puissance réelle (A=B - Nature), une idéelle (A2 - Esprit) et une qui est la liaison des deux (A3 - Ame). La

¹⁰⁴ Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, p. 352.

¹⁰⁵ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 208 [SW VII, p. 427].

terminologie relative à ces puissances n'est pas toujours cohérente ¹⁰⁶. Une formulation terminologique à notre avis très intéressante et féconde est celle que Schelling choisira dans les *Leçons d'Erlangen*. On le verra plus tard. Pour le moment on veut par contre souligner une série de points qui, bien que liés à la doctrine des puissances, ont une importance autonome dans la doctrine schellingienne intermédiaire:

- La formulation de l'ordre inversé entre la dignité des puissances et leur présentation : à savoir, la puissance la plus haute en dignité est celle qui se montre à la fin du processus :

Nous avons d'abord un plus haut et un plus bas – une différence de *dignité*. L'idéal est supérieur en dignité au réel [...] Cependant quelque chose de plus qu'une simple différence de dignité est désormais donnée au même coup. La première « puissance », par nature, doit précéder la seconde ; entre les deux « puissances » il y a donc une priorité et une postériorité ; le réel est *natura prius*, l'idéal *natura posterius*. Le plus bas est évidemment posé par là *avant* le plus haut, mais non pas selon la dignité, ce qui contiendrait évidemment une contradiction, mais selon l'*existence*.¹⁰⁷

Cette inversion entre les deux ordres anticipe d'une certaine façon ce qui, dans un fragment de *Weltalter*, sera appelé la *catabole*¹⁰⁸, le mouvement par lequel la *première* puissance se pose *au fond*, dans le niveau le plus profond et le plus bas des puissances, et par cette *précipitation*, permet l'élévation des puissances supérieures : sorte d'*enracinement* de Dieu en soi-même, grâce auquel il acquiert la force pour se développer, pour se manifester. Bref, cette inversion des puissances est la traduction dans le *langage spéculatif des puissances* de la relation entre fondement et existence, déjà développée dans le *Freiheitsschrift*.

- La première formulation de la doctrine de la contraction divine. Ce point est très important non seulement en général dans l'économie de la pensée de Schelling, mais aussi parce que c'est à partir d'ici que commence à se développer plus spécifiquement la réflexion sur temporalité et éternité dans la pensée médiane de Schelling. Pour comprendre le sens de la doctrine de la contraction divine, il faut encore une fois partir du *Freiheitsschrift*. Dans l'explicitation de la relation entre fondement et existence, Schelling définit d'un côté Dieu comme *causa sui*, à la *Spinoza* ; de l'autre, il souligne comment, en entendant le concept de *cause* comme *fondement*, il faut finalement comprendre cette notion en ce sens : Dieu est l'unique être qui a en soi la différence, l'autre de soi (voir aussi le passage de Heidegger cité en [Note 27](#)). Or, dans le *Freiheitsschrift*, l'autre en Dieu était d'une certaine façon *une donnée* : Dieu avait déjà, depuis toujours l'altérité en soi, la Nature en soi (voir [Note 89](#)), et le commencement de sa révélation dans cette nature même était celle de *poser cette altérité intérieure comme fondement*. Le pas en avant des *Conférences de Stuttgart* est celui de montrer la *genèse du fondement en Dieu*, genèse qui se réalise par le phénomène de la contraction divine : *la contraction est l'acte de genèse de la Nature*. C'est par cette contraction que se réalise l'activation d'une des puissances, la première, qui devient par là la puissance du commencement ; pas seulement dans le sens où elle est la première d'une série, mais aussi dans un sens plus radical, dans le sens où elle est *le*

¹⁰⁶ Ce discours vaut en général pour tous les concepts développés dans la philosophie médiane, et aussi à l'intérieur des trois Versions des *Âges du Monde*. On prend ici le passage suivant de Wieland : « Eine besondere Schwierigkeit für den Interpreten liegt auch in der Tatsache, daß Schelling sich keiner eindeutigen Terminologie bedient. Manche Stellen bleiben daher schon aus diesem Grunde unklar und sind verschiedener, bisweilen ganz entgegengesetzter Auslegungen fähig » (Wieland, W.: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Carl Winter Universitätsverlag, 1956, p. 13, p. 13). Traduction : « Une difficulté particulière pour les interprètes réside dans le fait que Schelling ne se sert d'aucune terminologie univoque. Certains points restent donc peu clairs déjà pour cette raison, et se prêtent à des interprétations différentes, parfois opposées ».

¹⁰⁷ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 208-209 [SW VII, p.427].

¹⁰⁸ Schelling, F.W.J. : *Les Âges du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 294 [WMS, p 252] . Sur ce point, et sur la différence avec Schopenhauer, on peut voir les importantes considérations de Schulz dans les [Notes 109 et 111 du Chapitre I](#).

commencement de toute série ; c'est par cette contraction que la simultanéité des puissances se rompt en succession : la contraction de Dieu produit la naissance du temps :

Si l'essence originaire veut donc la scission en deux des « puissances », il lui faut nécessairement poser cette priorité de la première « puissance » comme effective (transformer cette priorité simplement idéale ou logique dans une priorité effective), c'est-à-dire *se restreindre* elle-même volontairement à la première, supprimer la simultanéité des principes telle qu'elle est originairement en elle [...] Si la priorité de la première « puissance » devient effective, l'identité des « puissances » dans l'absolu n'est pas supprimée pour autant, elle est seulement transformée en concaténation ou cohésion de ces « puissances ». Auparavant, les « puissances » se trouvent en elle à l'état de complète indifférence indistinctibilité. De même, c'est *implicite*, en tant qu'unité ou qu'éternité que le temps s'y trouve. Du fait que Dieu se restreint volontairement à la première « puissance » - n'est volontairement que l'une alors qu'il pourrait être tout -, de ce fait il institue un commencement du temps (*n.b.* : sans l'instituer dans le temps).¹⁰⁹

- Si la contraction est ce qui donne naissance à un temps, c'est déjà l'idée d'un temps intérieur qui est présentée ; avant tout parce que le mouvement même de contraction revient à se concentrer sur soi-même, et donc suggère l'idée même d'une *éclosion sur soi-même* ; mais surtout parce que *le temps est généré par la contraction*, il n'est donc pas l'élément *dans lequel* se produit la contraction¹¹⁰. Le mouvement de contraction est, pour ainsi dire, *en dehors du temps*, en tant qu'il est le geste producteur et fondateur du temps. C'est à partir de tout cela que Schelling arrive à formuler l'une des théories du temps les plus radicales de l'histoire de la philosophie :

A proprement parler, *toute* chose (et non pas seulement l'univers) a le temps dans soi-même. Il n'est point de temps *extérieur*, commun ; tout temps est subjectif, c'est-à-dire un temps interne que toute chose a en soi-même, et non en dehors de soi. Mais comme toute chose singulière a d'autres choses devant soi et hors de soi, son temps peut par suite être comparé avec le temps d'autres choses, puisqu'elle n'a bel et bien qu'un temps propre subjectif. Ainsi prend naissance l'*abstractum* temps – à savoir par comparaison seulement, par mesure, mais en soi il n'y a aucun temps. Le réel dans le temps ce ne sont que les diverses restrictions par lesquelles passe un être. Philosophiquement, nous ne pouvons donc proprement dire que ceci : une chose est passée par telles et telles restrictions, mais non point : elle a vécu *pendant tel et tel temps*.¹¹¹

- Si la contraction est, finalement, le soubassement au fondement, ce fondement, première puissance, se pose maintenant clairement comme ipséité, comme égoïté :

Selon cette conception il y a donc également deux principes en Dieu. [...] Si cette force était seule, Dieu ne serait qu'être singulier, isolé, particulier, il n'y aurait aucune créature. Il n'y aurait rien qu'un être éternellement clos sur soi, plongé en soi-même, et cette force propre de Dieu, étant toujours une force infinie, serait un feu consumant où ne pourrait vivre nulle créature [...] Mais de toute éternité s'oppose à ce principe un autre principe, l'amour par lequel Dieu est proprement l'être de tous les êtres. Toutefois le simple amour considéré pour soi-même ne pourrait *être*, ne pourrait subsister, car, en vertu justement de sa nature expansive, infiniment communicative, il se perdrait (*zerflissen*) s'il n'y avait en lui une force contractive [...] Or ces désignations des deux principes qui viennent d'être trouvées ne sont que

¹⁰⁹ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 209-210 [SW VII, p. 428].

¹¹⁰ Ce point est fondamental pour comprendre aussi les autres moments du mouvement des puissances, y compris le passage à l'existence. Tous ces moments, comme on le verra très clairement dans *Weltalter*, ne sont pas pour ainsi dire *temporels*, mais plutôt *temporalisants* : ils ne se passent pas dans le temps, mais plutôt ils produisent le temps. Ce point est à notre avis le plus rigoureux développement de la doctrine kantienne du caractère intelligible. Si l'on ne veut pas entendre cette notion à la *Schopenhauer*, de façon essentialiste, donc comme une affirmation de la prédétermination de toute action pratique, il faut exactement poursuivre la voie « existentialiste » (on utilise le terme de Bouton du passage cité en [Note 124](#)), qui, elle aussi, pour être poursuivie rigoureusement doit mettre en cause la question de l'extratemporalité de l'acte pratique. Extratemporalité qui est en fait une *institution du temps*.

¹¹¹ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 212 [SW VII, p. 431].

les expressions humaines correspondant à ces expressions abstraites : idéal et réel. L'amour est l'idéal, l'égoïsme est le réel en Dieu.¹¹²

Ce passage n'est pas du tout banal : comme le note Marquet, dans les *Recherches* le fondement avait un statut ambigu ; contractif, en tant que fondement de la force d'expansion, en tant que pesanteur ; mais aussi expansif, en tant que désir d'enfanter (voir passage cité en [Note 84](#)) Dans *Stuttgart*, cette ambiguïté est définitivement éliminée. Sans la première puissance Dieu serait en fait exactement sans puissance, donc un Dieu *impuissant*, sans consistance, sans force intérieure; mais s'il restait arrêté à cette première puissance, il serait un Dieu « seulement en Puissance », donc un Dieu *frustré*, un Dieu clos sur soi même, incapable d'exprimer cette force accumulée par la contraction. *Il serait un Dieu dynamique mais pas cinétique ; il serait un Dieu seul*. La première puissance est force centripète. C'est seulement par la seconde, qu'il devient capable de générer :

Dans les *Recherches*, et malgré certaines réticences, le *Grund* demeurait principalement fondement de la manifestation divine, il était désir d'*engendrer* Dieu, de le révéler au-dehors ; dans les conférences, au contraire, Schelling l'identifie de plus en plus à l'aséité, à la *Selbsteit* divine, le désignant par là comme un principe de fermeture et de contraction ; il devient ainsi, par rapport à Dieu, ce qu'il était déjà par rapport à la créature, c'est-à-dire racine de l'être en soi-même.¹¹³

Par cette précision des *Leçons de Stuttgart*, Schelling, comme on l'a déjà vu dans le Paragraphe précédent, rompt définitivement avec la notion de nature *Frühromantik*, une *natura naturans* qui est force de génération, force d'expansion. Le Schelling de *Stuttgart* nous montre finalement une nature qui est la nature de Schopenhauer, et non celle de Novalis: une nature qui est éclosion, égoïsme et, à la limite, folie. Par cette définition de la contraction comme formation et activation du fondement, et donc par la définition du fondement, finalement de la Nature même comme ipséité, Schelling ajoute les dernières pièces du *puzzle spéculatif* qu'il cherchera à monter en *Weltalter*. C'est de cela que l'on va s'occuper dans le prochain Paragraphe.

¹¹² Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 218-219 [SW VII, p. 438-439]. Dans cette notion de contraction comme *égoïté* joue à notre avis un rôle important la considération de la première puissance comme pesanteur, qui est maintenue aussi dans les *Conférences de Stuttgart* : « La première « puissance » [...] se comporte de nouveau comme *involution*, et le principe de cette involution est la pesanteur. A la force de la pesanteur qui règne dans le A=B, s'oppose un A2 qui se rapporte de nouveau à la pesanteur, comme l'étant absolu, le A absolu se rapport au B initial, à la nature. De même que celui-ci éveille dans la nature l'opposition et, avec elle, la vie, de même le A2 de la nature éveille dans la pesanteur l'opposition et, avec elle, la vie. Cet A2= l'*éther*, l'immatériel dans le matériel. » (Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 228 [SW VII, p. 449]). Voir aussi les considérations liées au passage cité en [Note 170](#).

¹¹³ Marquet, J-F. : *Liberté et existence*, Gallimard, 2005, p. 432.

C. TEMPORALITE ET ETERNITE DANS *LES AGES DU MONDE*

1. Introduction

Il y a des œuvres philosophiques qui deviennent un symbole pour leur réussite ou complétude : c'est le cas, pour citer seulement ceux des deux derniers siècles, de la *Critique de la raison pure* de Kant, de la *Science de la Logique* de Hegel, ou encore de *l'Être et le Néant* de Sartre, le *Monde* de Schopenhauer ou *Totalité et Infini* de Levinas. Œuvres qui, dans certains cas, sont le résultat d'années de préparation et qui arrivent comme l'accomplissement d'un effort intense et perdurant. *Weltalter*, est peut être le plus fameux texte philosophique *ayant échoué* de l'histoire de la philosophie. Son histoire est devenue presque le symbole de l'échec, de l'effort qui n'aboutit pas au résultat ; étrange et cruel destin pour une œuvre qui veut précisément décrire la structure temporelle de la venue à l'existence, de l'aboutissement de l'effort. *Weltalter, l'œuvre qui voulait décrire la naissance et l'épanouissement du temps comme venue à la lumière à partir d'un fond obscur, cette œuvre n'a jamais vu la lumière.* Les mots de Tilliette sont presque devenus classiques pour définir cette situation biographique et historiographique :

Ce qu'on appelle couramment l'échec de *Weltalter* est une bataille perdue, un drame à la fois existentiel et intellectuel [...] Si l'on essaie ici de dédramatiser l'aventure, ce n'est pas qu'on ne méconnaisse l'aspect pathétique. Nous avons vu à Berlin la pile de grandes feuilles en désordre, que peu de mains ont froissées, avec la répétition monotone de l'inscription liminaire : *das Vergangene wird gewusst...* Ces vestiges du *Nachlass* ne lassent pas d'être impressionnants. Et l'anéantissement des autres traces, celles qui étaient conservées à Munich [...] a mis sur l'échec historique le sceau de la tragédie.¹¹⁴

L'attention que l'on a toutefois consacrée à cet échec est une sorte *de triomphe posthume*. En fait, si l'on pense aussi bien à l'intérieur qu'en dehors du domaine philosophique, ce n'est pas du tout un scandale. Les œuvres non publiées et/ou non complétées ont souvent été le centre d'un intérêt quelque fois supérieur à *l'œuvre officielle*. Les *Pensées* de Pascal, sont des fragments d'une œuvre à venir; les inédits de Edmund Husserl sont de loin une des sources les plus importantes de la réflexion philosophique contemporaine ; la *dixième symphonie* de Mahler, ni publiée ni complétée, est l'une des œuvres de Mahler les plus exécutées et écoutées ; la *Pietà Rondanini* de Michelangelo, est une sculpture d'une force expressive inouïe, exactement grâce à cette incomplétude. Donc *pas de Scandale* : une œuvre non finie ou non publiée peut être tellement réussie, ou en tout cas tellement significative, qu'elle peut obtenir après coup toute l'attention qu'elle aurait méritée. Mais dans le cas de *Weltalter* ce n'est pas seulement la question de sa réussite ou sa radicalité, qui ne sont pas évidemment mises en doute, qui a généré cette attention : c'est aussi et surtout sa *fonction stratégique*, devenue encore plus évidente par la publication des fragments posthumes, à l'intérieur de la production schellingienne. Lisons encore Tilliette :

Pourtant c'est paradoxalement la catastrophe qui a stimulé l'intérêt pour l'œuvre inachevée et oubliée. Jusque-là l'important fragment édité dans les *Sämtliche Werke* avait passé quasi inaperçu, témoin muet et isolé [...] Mais le mouvement qui entraînait irrésistiblement la *Forschung* vers le Schelling de la maturité et de la vieillesse arrivait, dans le sillage de l'écrit sur la liberté, aux parages des *Weltalter*. [...] La publication hâtive, après le désastre, par Schröter, des copies rescapées de deux *Urfassungen* –de 1811 et 1813 - , a accéléré le mouvement [...] Seul de la *Forschung* actuelle Walter Schulz écarte sans coup férir les *Weltalter* comme une impasse éclatante et heureusement surmontée par Schelling. Pour les autres, au contraire, la « dernière philosophie » serait plutôt la « solution de compromis » élevée sur les « ruines » des *Weltalter* (Habermas).¹¹⁵

¹¹⁴ Tilliette, X. *Schelling- Une philosophie en devenir*, Vrin, 1992, t. I, p. 583.

¹¹⁵ Tilliette, X. *Schelling- Une philosophie en devenir*, Vrin, 1992, t. I, p. 584.

Weltalter n'est donc pas seulement, à sa façon, un texte *réussi* ; il est aussi et surtout un texte *important*, parce qu'il représente, sinon le sommet de toute la production schellingienne, certainement *le moment central de sa production médiane*, qui est en fait le domaine de ce chapitre. Toutefois, en relation à cette Thèse, il y a un *troisième élément* qui fait de *Weltalter* le texte central de ce quatrième chapitre. Comme l'exprime très bien Xian dans le texte cité dans le [Chapitre I, Note 213](#), si d'un côté le *temps* est une sorte de *constante cachée* de la production schellingienne, c'est seulement dans *Weltalter* que ce sujet devient le thème explicitement central. De plus, comme le montre encore très bien Xian dans le texte cité dans le [Chapitre I, Note 214](#), *Weltalter*, pour la façon dans laquelle il structure le temps, est un texte dans lequel *l'éternité joue un rôle d'importance au moins égale à celui du temps*. En considérant le thème de la thèse, il est facile de voir comment ce texte est destiné à être le texte central du chapitre.

Il reste toutefois un point à souligner, relatif à la question du *critère herméneutique* de celui qui écrit, critère exprimé plusieurs fois dans ce texte. On peut voir en particulier la partie finale du premier chapitre, dans laquelle on confirmait l'approche suivante : *les œuvres publiées ont, à notre avis, une position privilégiée face aux inédits dans l'interprétation de la pensée d'un auteur*. Selon nous, les manuscrits ne doivent jamais être *mis en compétition* avec les Œuvres publiées pour les démentir, comme si se cachait seulement là la *vraie et secrète pensée d'un auteur*. A notre avis, la priorité donnée aux Œuvres publiées face aux inédits est avant tout une manifestation de respect pour la volonté d'un Auteur.

Il est toutefois curieux que l'on ait été forcé de faire *deux exceptions* dans ce travail : dans le premier chapitre, pour l'importance donnée aux *Manuscrits de Jeunesse* de Schopenhauer ; et ici pour la prise en examen d'une série de textes qui n'ont pas été publiés. Toutefois, les deux situations sont très différentes :

- Dans le cas de Schopenhauer, comme on l'a vu, il s'agissait d'utiliser une série de manuscrits élaborés avant la publication des œuvres majeures, comme sorte d'*appui herméneutique* pour la compréhension de ces dernières. La doctrine de la *Conscience Meilleure* n'a pas été utilisée comme doctrine *alternative* à la doctrine de la *Volonté* élaborée dans le *Monde* mais d'une certaine façon, comme *doctrine de support* à celle-ci, capable de nous montrer le sens final d'une œuvre parfaitement accomplie comme *Le Monde*. Fonction qui fait de ces *Manuscrits* quelque chose de très proche des *Manuscrits de Jeunesse* de Hegel, écrits dans lesquels certaines lignes directrices de toute la pensée développée ensuite sont données (voir sur ce point les [Notes 86 et 87](#) du [Chapitre III](#)). Et c'est dans ce sens qu'à notre avis Safranski a nommé *das bessere Bewusstsein* comme la *philosophie secrète* de Schopenhauer (voir [Chapitre III, note 111](#)).
- Dans le cas de Schelling il s'agit de tout autre chose : Schelling après 1809 n'a presque plus *rien publié*. Toute la phase médiane et la dernière philosophie se sont en fait développées dans des textes qui n'ont jamais vu la lumière. Ce n'est pas le lieu ici de se demander *pourquoi* Schelling n'a pas voulu publier, s'il y a une sorte de résistance inconsciente à la publication, face aux publications hégéliennes d'œuvres parfaitement achevées d'un point de vue architectonique, ou si simplement il pensait que sa pensée n'avait pas encore obtenu le degré de clarté nécessaire pour mériter la publication d'une œuvre. *Ce qui reste, c'est que dans l'étude du Schelling médian l'utilisation des inédits n'est pas même une question de choix, mais une simple nécessité. Soit l'on décide qu'après 1809 Schelling n'a plus rien pensé ; soit l'on s'appuie sur les inédits*. Et par cette simple constatation, on clôt ici la question.

2. La question de la temporalité dans *Weltalter* comme conséquence de la critique du spinozisme

Weltalter est une œuvre consacrée essentiellement au temps; comme le fait bien noter Pascal David¹¹⁶, elle est à la fois *un système et une généalogie du temps*, dans le sens qu'elle a l'ambition à la fois d'expliquer la naissance du temps et de faire du temps même le centre vivant du système. On verra tout cela dans les prochaines pages. Préliminairement ici, on veut avant tout voir comment cette œuvre se place face au reste de la production schellingienne, en particulier face aux autres œuvres de la philosophie médiane. Une première approche est celle de Wolfgang Wieland, qui a lu en fait *Weltalter* comme une simple théorie du temps, bien qu'une théorie du temps *vécu*, modelée sur l'expérience *vécue* du temps, et donc pas comme une théorie *logique* ou *scientifique* du temps : une théorie du temps donc qui ne décrit pas celui-ci comme un objet entre les autres qui appartiennent à l'entreprise encyclopédique de la philosophie, mais qui, en décrivant l'expérience humaine *vécue* de la temporalité, se montre en fait comme le centre du système ontologique dans son ensemble:

Als Fundament der Ontologie Schellings erwies sich dabei die Erfahrung, freilich nicht im naiven Sinne dieses Begriffs [...] sondern im ausgezeichneten Sinne einer Selbsterfahrung, in der sich der Mensch zu sich selbst verhält, indem er sich auf sich selbst versteht. Im Durchgang durch die Interpretation des Menschen auf sein Verhältnis zur Zeit bzw. auf seine eigene Zeitlichkeit hin können dann die ontologischen Grundlagen Schellings im Zeitbegriff als Schlüssel zum Verständnis seines „Systems“ aufgewiesen werden.¹¹⁷

D'une certaine façon, l'approche de Wieland est celle de voir dans *Weltalter* quelque chose de similaire aux *Recherches* de 1809: comme là la question était de faire de la liberté, et spécifiquement de la liberté humaine, le centre même du système, ainsi il est ici question de faire du temps, du temps humain en particulier, le centre et l'âme même du système ontologique. Cette perspective n'est pas en soi incorrecte. Mais à notre avis, elle risque de perdre de vue la relation que *Weltalter* entretient immédiatement avec les *Recherches*, et, plus en général, avec la production de Schelling aussi bien antérieure que postérieure. Parce qu'une fois que l'on a confirmé, avec Wieland, que *Weltalter* s'occupe de l'expérience *vécue* du temps, la question à se poser est la suivante : *pourquoi Schelling en 1811 décide-t-il de consacrer dix années à la construction d'un système du temps ?* C'est à la réponse à cette question que l'on veut consacrer les prochaines lignes, avant d'affronter le contenu du texte.

Le fatalisme affirme la prédétermination complète de l'avenir. Mais qu'est-ce que l'avenir ? Selon quelles modalités le temps entre-t-il ici en conflit avec la liberté humaine ? Tant que ces questions ne sont pas résolues ni même posées, le problème du fatalisme ne peut que resurgir. Or, ces questions n'ont pas été posées explicitement par les penseurs de cette époque. On trouve des réflexions sur le temps, mais sans lien avec la liberté. On trouve des réflexions sur la liberté, mais sans lien avec le temps. A une exception près toutefois : il s'agit de la pensée de Schelling, qui va peu à peu remettre en cause la conception atemporelle de la liberté pour penser une temporalité de la liberté dans laquelle s'esquisse, pour la première fois, l'idée d'une plasticité ou du moins d'une organicité du temps.¹¹⁸

Le passage est extrait du texte de Bouton *Temps et Liberté*, déjà utilisé dans les chapitres précédents et que l'on va utiliser en particulier dans ce passage du Paragraphe. Pourquoi y a-t-il une

¹¹⁶ « *Les Ages du monde* se présentent comme une méditation sur le temps visant à exposer un « système des temps » (p.11 et *passim*) lui-même conçu comme une « généalogie du temps » (p. 75), cette dernière expression définissant le plus explicitement, nous semble-t-il, le projet du livre ». (Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 316).

¹¹⁷ Wieland, W.: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Carl Winter Universitätsverlag, 1956, p. 8. Traduction : «Le fondement de l'ontologie de Schelling s'avère donc être l'expérience, certainement pas dans le sens naïf du terme [...] mais dans le sens spécifique d'une expérience de soi, dans laquelle l'homme se met en relation à lui-même, dans la mesure où il se comprend lui-même. En passant par l'interprétation de l'homme sur sa relation au temps et à sa propre temporalité, les fondements ontologiques de Schelling peuvent être présentés dans la notion du temps comme la clé pour la compréhension de son système».

¹¹⁸ Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 130.

question du fatalisme, à laquelle le monde philosophique allemand du début du siècle doit répondre ? En fait, on l'a déjà vu dans la partie consacrée aux *Recherches* : c'est la question du *spinozisme*, question qui domine certainement la *Stimmung* philosophique du post-kantisme pour un certain nombre d'années, en produisant ce qu'on a nommé *Spinoza-Renaissance*, et dont Schelling et certainement l'un des protagonistes. Mais en fait, le *coupable* de tout cela, c'est Jacobi, l'importance qu'il a eue dans l'évolution de la pensée post-kantienne, et par là de la pensée contemporaine, n'étant certainement pas proportionnée à la bibliographie sur lui :

Dans ses *lettres sur Spinoza* parues en 1785 peu de temps après la *Critique de la raison pure*, Jacobi soutient que le principe de raison entraîne l'abolition du temps, auquel est substituée la succession logique atemporelle, et la suppression de la liberté, soumise à l'ordre nécessaire des causes. Son verdict est sans appel. Le rationalisme conduit inéluctablement, via le panthéisme, au fatalisme : « Toute voie qu'emprunte la démonstration mène au fatalisme » cette critique englobe la « philosophie leibnizio-wolffienne » qui « est non moins fataliste que celle de Spinoza ». Kant échappe de justesse à ce jugement, uniquement dans la mesure où il a lui-même instruit le procès au rationalisme, en limitant le savoir au profit de la croyance. Jacobi conclut que la raison est incapable de comprendre la liberté, qui se dérobe au principe de raison suffisante, il oppose au rationalisme une philosophie de la croyance, qui peut seule à ses yeux rendre compte de l'existence de Dieu et de la liberté humaine.¹¹⁹

Comme l'exprime implicitement Bouton¹²⁰, on pourrait en fait lire la philosophie de Schelling comme une réponse permanente aux affirmations de Jacobi. Schelling, comme le fait encore une fois très bien noter Bouton, se trouve dans une situation paradoxale : d'un côté il est un des représentants les plus importants de la *Spinoza-Renaissance*, de l'autre il ne peut pas accepter le fatalisme qui, en suivant les indications de Jacobi, est la conséquence nécessaire du spinozisme. La première solution schellingienne est une sorte de *fertilisation* du Spinozisme par le Kantisme :

La conséquence de cet héritage spinoziste dans la pensée de Schelling est que la liberté est reliée au temps de manière purement négative, comme vis-à-vis de quoi elle doit se libérer. Le Moi absolu a en effet la forme originare « *de l'être pur éternel* », il est posé en dehors de tout temps, de toute durée, son éternité « ne peut se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps » selon la formule de Spinoza (*Ethique V*, pro. 23, scolie) citée par Schelling. Assurément nous ne sommes pas nous-mêmes d'emblée un tel Moi. Aussi Schelling oppose-t-il au Moi absolument éternel le Moi empirique et fini, soumis aux vicissitudes changeantes du temps. Quelle est la relation entre les deux Moi ? Schelling répond à cette question par une sorte d'impératif d'identité, qui est une reformulation de la loi morale kantienne [...] Autrement dit, le Moi fini doit s'élever à travers les changements temporels à l'identité du Moi absolu, qui seul connaît l'identité absolue. Cette sortie hors du fini est pensée de deux manières. Du point de vue théorique, c'est l'intuition intellectuelle qui assure l'accès à l'éternité [...] Dans une perspective pratique, la réponse du Moi fini à l'impératif d'identité est un effort infini qui maintient le Moi dans un mouvement temporel sans fin [...] Schelling retrouve par ce biais l'une des solutions kantiennes au problème de l'articulation entre temps et liberté, celle fondée sur le postulat de l'immortalité de l'âme. L'impératif d'identité exige que le Moi fini se situe dans l'horizon d'une immortalité dont la signification véritable est celle d'une durée infinie.¹²¹

Or, dans ces passages du *Vom Ich* cités par Bouton, on voit comment Schelling commence *dès le début de sa production* à relier la question de la liberté à la question du temps *aussi* en conséquence de son spinozisme ; mais on détache surtout un mouvement spéculatif qui sera maintenu essentiellement aussi dans les écrits postérieurs à 1809, à savoir : le mouvement qui conduit du temps à l'éternité est fondamentalement un *mouvement émancipatoire, de libération*. Toutefois, les termes et les modalités de ce mouvement vont changer radicalement après 1809. En fait, la question est la suivante : dans le Schelling spinozien, la faute du temps face à l'éternité est fondamentalement celle de l'irréalité : la libération du temps, c'est, finalement, en suivant dans ce cas l'héritage spinozien (et il faudrait ajouter,

¹¹⁹ Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 129-130.

¹²⁰ « Dès son commencement, la philosophie de Schelling part en guerre contre le fatalisme, en faisant de la liberté le fondement même de son système » (Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 131).

¹²¹ Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 131-133.

en consonance à une certaine caractérisation schopenhauerienne du temps), une *libération de l'illusion* :

Schelling opte ici pour une autre conception du temps, qui a tendance à le priver de toute réalité objective. Chaque chose, considérée en soi, dans son appartenance à la substance, et parfaitement éternelle [...] le temps n'est dès lors qu' « une simple manière de penser les choses dans l'abstraction de l'éternité ou du tout ». L'avenir, de ce point de vue, renvoie au concept de la chose finie, à sa possibilité, il est seulement « *le pensable* », « un produit manifeste de la simple imagination ». L'irréalité du temps face à l'éternité de l'absolu est le dernier mot de la pensée schellingienne de l'identité.¹²²

Or, cette dichotomie temps- éternité comme illusion et réalité commence à changer à partir de 1809, et de façon explicite dans les *Âges du Monde* (voir [Note 143](#)). Comme on l'a vu dans le Paragraphe précédent, la perspective qui commence à se dessiner en 1809, la perspective historique, part du présupposé presque opposé : l'irréal, c'est le logique, en tant qu'il décrit un devenir qui est faussement temporel. *L'illusion du temps, c'est en fait une fausse temporalité : c'est la rupture du Schelling de 1809*. Mais encore plus important, si la liberté est inconciliable avec la fausse temporalité de la chaîne nécessaire de causes et effets, elle est aussi inconciliable avec une éternité qui n'est que cette même chaîne regardée *sub specie eternitatis* ; si l'éternité doit être simplement le regard d'ensemble jeté sur une succession logique, elle est autant *non-libre* que l'est la chaîne kantienne de l'antithèse de la *Troisième Antinomie*. En fait, *c'est seulement en 1809 que Schelling prend au sérieux la considération de Jacobi sur le spinozisme* : c'est seulement dans le *Freiheitsschrift*, qu'il affirme l'*inconciliabilité* de tout spinozisme avec la notion de liberté. Mais la sortie que cherchera Schelling sera cette fois tout à fait originale : elle sera une révolution aussi bien de la notion d'éternité que de la notion de temps : et cette révolution, c'est une révolution qui passe par la *philosophie pratique*. Parce que dans le *Freiheitsschrift* la question du fatalisme, qui est en première instance la question du spinozisme, vient pour ainsi dire *surdéterminée* par un héritage spécifiquement kantien, à savoir la notion de caractère intelligible. Or, de cette notion on peut donner une première lecture, que Bouton nomme *essentialiste* :

Si l'acte inaugural est éternel, et si l'essence singulière qui en découle est elle-même hors du temps, l'équilibre entre nécessité et liberté est rompu au profit de la seule nécessité. Tout commencement, toute action n'est qu'une répétition, le déroulement d'une essence fixée une fois pour toutes dans une décision originelle.¹²³

Cette lecture, finalement, est la lecture schopenhauerienne du caractère intelligible, une lecture qui réduit finalement la liberté (en tant que l'essence de l'homme est fondée par un *acte*) à la *liberté d'une nécessité* (en tant que cet acte fonde finalement une *essence*). Or, la lecture schellingienne de la doctrine kantienne est différente, c'est une lecture pour ainsi dire *existentialiste*, et c'est la lecture heideggérienne de Schelling qui, plus que toute autre, souligne cette différence :

La seule issue consiste bien plutôt à dépasser le concept traditionnel d'éternité. Pour sauver la liberté humaine il faut renoncer à la conception de la liberté humaine comme pure atemporalité, il faut renouer avec le temps. C'est la voie choisie par Heidegger dans son commentaire de 1809 [...] L'éternité authentique est la contemporanéité paradoxale des trois dimensions du temps, le dépassement de la succession linéaire. Heidegger applique cette notion à la décision inaugurale de l'essence. Cet acte est éternel non pas au sens où il serait absolument hors du temps, *nunc stans* intemporel, mais parce qu'il délivre à l'homme sa temporalité authentique. La décision inaugurale constitutive de l'essence est une « décision en faveur de la temporalité » [...] Pour préserver la théorie schellingienne de la liberté, Heidegger tente d'y retrouver sa conception de la résolution développée dans *Etre et temps* [...] La contemporanéité des trois dimensions temporelles signifie que dans l'instant de la décision authentique, le *dasein* reprend son passé et anticipe son avenir, il englobe la totalité de son existence temporelle entre naissance et mort [...] Dès lors que la décision inaugurale de l'essence est plongée dans le bain de la temporalité, elle devient dynamique, susceptible d'être changée à

¹²² Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 135.

¹²³ Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 147.

tout moment. Mais il est difficile de retrouver cette conception dynamique de la décision dans le traité de 1809, parce que Schelling n'a pas encore franchi « l'abîme » entre le temps et l'éternité. L'éternité signifie encore l'indépendance à l'égard du temps et non une temporalité supérieure d'où pourrait jaillir l'instant décisif. La décision pour la temporalité est encore en gestation, elle ne sera vraiment accomplie que quelques années plus tard, dans les ébauches des *Ages du monde*.¹²⁴

Dans ce passage Bouton affirme que Heidegger interprète Schelling avec les concepts de *Sein und Zeit*. On peut être plus ou moins d'accord avec cette affirmation. Par contre, ce qui est à notre avis incontestable, c'est qu'Heidegger lit le *Freiheitsschrift* avec les yeux du *Weltalter*: Le *Freiheitsschrift*, en fait, *ne produit pas encore une théorie de la temporalité*. Ce qu'il fait, plutôt, c'est de *produire une sorte de « besoin philosophique » pour une telle théorie*. Finalement, le *Freiheitsschrift* se montre fidèle à la doctrine kantienne du mal radical, en affirmant que l'acte intemporel de l'homme ne fonde pas une essence, mais une configuration pathologique de forces, en tant que l'ipséité est posée non comme fondement mais comme existence. A la fois, cette configuration pathologique, comme on l'a vu dans la [Note 97](#), est le fondement d'un temps autre que celui naturel, d'un temps historique, temps qui est autre que le temps naturel. *A savoir, déjà dans l'écrit de 1809, faute d'une théorie de la temporalité, il y a l'explicite liaison entre la notion de liberté humaine et la question de la temporalité historique*. Mais finalement, déjà dans la notion de fondement comme base était incluse *in nuce* l'idée d'une temporalité compatible avec la liberté, d'un *hiatus* entre cause et effet capable de donner hospitalité à la liberté. La critique du principe de raison suffisante (comme répétition du principe d'identité, comme *image mobile de l'identité*, donc la critique du « logique » comme d'une éternité et d'un temps faux, illusoire, qui sont *l'éternité et le temps des morts*), ensemble avec la liaison entre liberté humaine et philosophie de l'histoire, se rejoignent dans cette formulation des *Ages du Monde*, dans laquelle Schelling *formule explicitement l'exigence d'une théorie de la temporalité*, en affirmant comment est venu le moment d'ébaucher un système du temps :

Autrefois, à l'époque où on traitait encore les grands problèmes isolément ou par chapitres, il pouvait être méritoire de distinguer forme et essence, apparence et réalité dans nos représentations du temps. Dans l'état actuel de la science, c'est à bon droit que nous exigeons de tout voir d'emblée en vie et en acte. Nous pressentons qu'un organisme réside, profondément enfoui, dans le temps, et cela jusqu'en ses plus infimes divisions [...] Peut-être serait-il à vrai dire trop présomptueux de vouloir déjà contempler les profondeurs du temps ; le moment est du moins venu de développer dans toute son ampleur le grandiose système des temps.¹²⁵

Dans ce passage on voit comment la question de la liberté conduit Schelling, presque de façon naturelle, à s'occuper de la temporalité. Le *Freiheitsschrift* avait montré comment le panthéisme à la *Spinoza*, un panthéisme qui se reflète à la fois dans la structure du système (*ordine geometrico*) et dans la structure du temps (suite de cause et effets), ce panthéisme ne peut pas donner raison de la liberté humaine et, finalement, de la *vie au sens fort*. Si le temps n'est qu'une *image mobile de l'éternel*, il est dans le pire des cas *illusion*, dans le meilleur, *réalité sans place pour la liberté*. Schelling, face à cette impasse, commence à penser à la fois une éternité *hors temporelle au sens fort*, dans le sens qu'elle exclut du soi le temps, sans avoir de relation avec lui, pas même une relation oppositive, comme le réel face à l'illusion, une éternité réellement *indifférente*, éternelle liberté qui se pose face à la force du temps comme une *non force*, et à une temporalité qui se nourrit de cette même éternité, mais cette fois transfigurée en une éternité émancipatoire, une éternité *en situation*, qui s'oppose réellement au pouvoir du temporel comme une *force opposée* à lui, *force idéale opposée à la force réelle*, et qui par cette opposition se montre capable de rompre périodiquement la chaîne temporelle de la nécessité, pour relancer une nouvelle époque temporelle. Ces deux éternités sont à la fois différentes et apparentées : *Weltalter* montrera cette relation en différenciant une « volonté qui *ne veut rien* » (indifférence) et une « volonté d'amour » (force idéale opposée à la force réelle). Ce ne sont pas de

¹²⁴ Bouton, C. : *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008, p. 147-149.

¹²⁵ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 146 [WMS, p. 122].

simples formules ; c'est une révolution de la façon de penser le temps, et finalement la vie, révolution qui justifie les lectures matérialistes du Schelling médian. Cette révolution s'accomplit, en fait, dans l'œuvre inachevée par excellence de l'idéalisme allemand : *Weltalter*.

3. *Weltalter* – Considérations préliminaires et approche de lecture

Des trois livres qui devaient constituer l'œuvre des *Agès du Monde*, un seul nous est arrivé : celui consacré au passé. En revanche, on a de nombreuses versions de cette même section, comme on le sait : une première datée de 1811, et les deux autres respectivement de 1813 et 1815. Seule la dernière fait partie des *oeuvres complètes*, les deux autres versions ayant été publiées seulement en 1946. On peut donc exposer son contenu de façon pour ainsi dire synchronique, en exposant une sorte de *doctrine des Agès du monde*, indépendamment des différentes versions : c'est par exemple ce que fait Žizek. Ou l'on peut, plus traditionnellement, faire une exposition diachronique, comme le fait Brito, ou même Habermas. La position de ce travail est double : non dans le sens où l'on cherche à synthétiser, mais dans le sens où l'on veut *maintenir les deux positions* citées ci-dessous, et plus précisément :

- D'un côté on soutient que, si l'on élimine *l'Introduction*, qui est commune aux trois textes, en fait, les trois versions de *Weltalter* sont presque *trois œuvres différentes*. Et ce n'est pas seulement une question de *différentes sections* (l'on sait en fait que l'unique version d'une certaine façon *complète* est celle de 1811, dans laquelle on a une section finale, qui ne se retrouve pas dans les deux autres versions). C'est surtout une question de *vocabulaire philosophique*, qui change radicalement entre les trois versions (on pense à la métaphore trinitaire, qui apparaît seulement dans la première version, ou à *l'opposition bohémienne* entre *éternel oui* et *éternel non*, qui apparaît dans la troisième version, sans avoir été anticipée dans les deux autres) et, encore plus, de *positions spéculatives*, qui dans certains cas changent de façon décisive.
- D'autre part, *ces trois œuvres*, outre qu'elles possèdent le même titre, *s'occupent finalement de la même chose*. Pas seulement du temps, mais plus précisément du passé, ce qui n'est pas du tout évident, dans une œuvre qui s'occupe du temps ; parce que cette particularité signifie implicitement que les trois versions des *Weltalter* présupposent une partition du temps en trois dimensions ; et surtout, ce qui est décisif, comme on le verra tout de suite, *il signifie aussi l'assomption d'une hétérogénéité de ces trois dimensions du temps, telle qu'elle mérite trois expositions autonomes (passé, présent, futur)*.

Cette *ambiguïté entre différence et identité*, nous a conduit à choisir une approche qu'on pourrait définir comme *synoptique* : à savoir, au lieu d'exposer les trois versions comme des textes différents, et en souligner les points de contact, on va détacher certaines thématiques, ou mieux une sorte de *plateforme spéculative* qui est commune aux trois textes, pour voir après, comment, à l'intérieur de cette base commune, les trois versions des *Weltalter* donnent des solutions différentes, quelques fois opposées, aux différentes thématiques qui sont aussi différents problèmes philosophiques¹²⁶. Il faut le dire tout de suite : *cette plateforme n'a pas la prétention d'être complète*, pour trois raisons : avant tout parce que si l'on voulait analyser *tous les contenus* développés dans *Weltalter*, il faudrait y consacrer une thèse à part. *Cette Thèse, par contre, n'est une Thèse ni sur Weltalter, ni sur Schelling, mais sur un sujet spécifique que l'on souhaite retracer chez un certain nombre d'auteurs*. En deuxième lieu, et c'est une conséquence immédiate du premier point, parce qu'on va sélectionner certains points qui sont essentiels à ce travail : en troisième lieu, parce que les trois versions des

¹²⁶ On prendra normalement par défaut la Version de 1811, pour voir après si et comment les autres deux s'en détachent.

Weltalter contiennent des développements qui ne sont pas communs aux trois, mais qui apparaissent seulement dans l'une des trois. Cette plateforme spéculative commune doit donc par nécessité être sélective. Par cette approche on veut souligner comment les trois versions de *Weltalter* sont finalement trois tentatives de donner des réponses, qui sont évidemment différentes entre elles, certaines fois de façon radicale, à une problématique commune: cette problématique est finalement encore enracinée dans le début du *Freiheitsschrift*, et consiste essentiellement dans la tentative de rendre pensable une temporalité capable d'offrir l'hospitalité à la liberté humaine.

3.1. L'incipit des Ages du Monde : ruptures stylistiques et temporelles

Le passé est su, le présent est connu, l'avenir est pressenti.

Ce qui est su est objet de récit, ce qui est connu objet d'exposé, ce qui est pressenti objet de prophétie.¹²⁷

Cette phrase, qui est une sorte de double affirmation, est certainement la plus fameuse de *Weltalter*, et il faut dire, avec raison : pas seulement parce qu'elle est très bien réussie. En fait, c'est presque la destinée de la philosophie médiane qui est incluse dans cette formule. Aussi bien sur le versant des contenus que sur le versant stylistique. On va commencer par ce dernier :

- Du point de vue stylistique, les *Ages du Monde* se posent contre toute la tradition de la philosophie occidentale, au moins à partir d'Aristote. Il semble que, ce qui peut être su, connu au sens fort, donc aussi philosophiquement su, c'est seulement le passé. Et ce domaine de la connaissance philosophique et donc scientifique (non logique), est l'unique soumis à la catégorie du savoir au sens fort, du *Wissen*, tandis que le domaine du présent est propre à la connaissance, à l'*Erkennen*. Jusqu'ici la chose ne semble pas être particulièrement problématique. La fracture entre *Erkennen* et *Wissen* entre connaissance et savoir, semble couvrir en première approximation, celle kantienne entre sensibilité et entendement propre à la *KrV*. Le présent est connu en tant que présence, donc finalement en tant que donnée immédiate: le passé, par contre, semble être le résultat d'un travail de catégorisation, d'une activité de médiation, qui produit le passage de la connaissance au savoir. Mais la question ici, c'est que ce qui devrait être le catégorisé, le passé comme objet du savoir, donc en théorie le savoir philosophique au sens fort, est ici objet du récit, tandis que ce qui est objet d'expérience (donc dans la perspective kantienne, soumis en première instance à la catégorie du temps) est objet d'exposé. Ici il y a presque une inversion du schéma kantien : parce que dans la *KrV*, s'il y a un lieu qui peut se rapprocher de la forme du récit, c'est celui consacré à la « formation du passé par le présent », par exemple la déduction transcendantale ou la deuxième analogie de l'expérience. Qui sont exactement la description d'une expérience, et pas d'un savoir, qui sont en fait la description d'un présent. En tout cas, Kant en fait ne pense pas cette fracture, s'il y en a une dans la *KrV*, et conçoit la totalité de la *KrV* comme un exposé, une exposition des facultés de la connaissance. Et l'exposition, la *Darstellung*, c'est la forme traditionnelle et par excellence de la philosophie au moins à partir d'Aristote, à partir du moment de l'abandon définitif de la forme du dialogue socratique. Par contre, et c'est là l'un des aspects de sa radicalité, Schelling dans *Weltalter* semble préfigurer une fracture stylistique intérieure à la philosophie, qui en fait force la philosophie même à aller au-delà et en dehors de soi-même, à n'être plus seulement connaissance, ou science, ou amour de la connaissance, mais aussi narration et prophétie. Toutefois, Schelling ne réussira jamais à définir un style alternatif à la philosophie traditionnelle. Et le virage vers la mythologie et la révélation peut être lu comme un virage vers ces sources de l'histoire humaine qui sont déjà narration et prophétie. La philosophie, après avoir cherché à se faire narration, devient pensée sur les narrations de l'histoire humaine. Narrations

¹²⁷ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 11 [WMS, p. 3].

qui sont pensées comme tautologies, exactement *comme narrations*. Schelling restera fidèle à l'exigence d'un style narratif pour donner raison du temps réel ; mais il renoncera à le produire lui-même, en philosophe. Le philosophe n'est ni un poète ni un prophète : mais il doit s'occuper des poètes et des prophètes pour pénétrer l'essence de la liberté et du temps. Et l'ambition des *Âges du Monde*, qui veulent en ce sens fonder un système des systèmes, une *méta-philosophie*¹²⁸, capable d'embrasser aussi ce qui se pose *en dehors* de la philosophie traditionnelle, en tant que narration et prophétie, devra finalement se convertir à l'ambition plus modeste d'une philosophie de la narration et de la prophétie : *Philosophie de la Mythologie et de la Révélation*. On pourrait donc, et c'est ce qu'on fait ici, suggérer l'hypothèse que l'échec des *Âges du Monde* soit aussi (et peut-être surtout) un *échec stylistique, et donc langagier*. Comme si, une fois que Schelling avait décidé d'abandonner le vieux langage philosophique, il n'avait pas été capable d'en trouver un nouveau. Encore une fois, *sortie vers une terre promise, jamais trouvée*.

- Du point de vue du contenu, cette formule affirme implicitement une rupture, une hétérogénéité entre les trois dimensions du temps. Ce point est, à notre avis, la plus grande *conquête philosophique* de cette œuvre, acquis qui pose Schelling vraiment dans une position absolument *inactuelle* face à ses contemporains. Cette explicite et consciente affirmation d'une rupture entre les temps, affirmation d'une radicalité sans égale, pose Schelling à la fois en dehors (pour une fois) de tout post-kantisme et de tout hégélianisme. Sur ce point, il n'y a pas de filiation possible, du moins pas de filiation immédiate¹²⁹ ; *sur ce point Schelling a réellement commencé un nouveau chemin de la pensée*. Mais il faut préciser. Pourquoi hétérogénéité ? Parce que le temps n'est pas la ligne continue de matrice kantienne. Schelling s'explique dans les premières lignes de la Version de 1811 :

Si le monde n'était, comme certains <soi-disant> sages l'ont <estimé>, qu'une chaîne de causes et effets, allant à l'infini dans un sens comme dans l'autre, il n'y aurait au vrai sens des termes ni passé ni avenir. Mais cette <ineptie> devrait avoir disparu, comme de juste, avec le système mécanique, car c'est à lui seul qu'elle appartient.¹³⁰

Ce passage démontre la pertinence des considérations sur l'opposition logique-historique qu'on a fait à propos du *Freiheitsschrift*. La prise de position contre le Dieu spinozien qui n'est pas un Dieu en devenir ne peut pas du tout être confondue avec une prise de position *pour la temporalité tout court* : parce que la question est exactement de savoir *quelle temporalité est capable de générer un devenir réel*. La temporalité kantienne, la temporalité phénoménale de l'Antithèse de la *Troisième Antinomie*, c'est une illusion de temporalité, parce qu'elle est en fait *l'image mobile de l'éternité* ; mais encore, faut-il ajouter, en reprenant le passage cité en [Note 77](#), elle est *l'image mobile d'une fausse éternité*, l'éternité d'un Dieu des morts, l'éternité d'un être sans vie : *c'est la mort, en fait, qui se cèle derrière le « système mécanique »*. Le refus de Schelling d'une temporalité mécanique, c'est la formulation rigoureuse du refus romantique de la philosophie de la nature des *Lumières* qui, selon l'interprétation qu'en donne le romantisme, laissait en dehors tout ce qui, dans la nature, est vivant, une philosophie qui s'occupe de la *natura naturata*, sans laisser aucune place pour la *natura naturans*. Schelling dans les *Âges du monde* veut penser un temps capable de romantiser le monde ; en ce sens, il poursuit le but du romantisme, bien que passé à travers la rigueur de la spéculation sur l'héritage kantien. Mais ce n'est pas tout. Si le temps linéaire de Kant est un temps faux, alors le temps réel ne peut pas être une ligne *continue* : et c'est ici que se pose la question de l'hétérogénéité. Parce que l'affirmation de Schelling est que, par

¹²⁸ L'idée d'un système des systèmes, *système de l'Esprit*, sorte de *meta-système philosophique*, est formulée aussi bien dans *Weltalter* que dans les *Leçons d'Erlangen*. Voir à ce propos les [Notes 216 et 217](#).

¹²⁹ On pourrait facilement citer Saint Augustin pour la tripartition du temps, ou Eckhart et Böhme pour la notion de éternelle liberté. Mais en fait, une théorie du temps de cette sorte, à la fois révolutionnaire et rigoureuse, n'avait été jamais construite, du moins à ma connaissance.

¹³⁰ Schelling, F.W.J. : *Les Âges du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 21-22 [WMS, p. 10-11].

exemple, le passé n'est pas simplement le présent qui est passé, ce n'est pas la part de la ligne du temps qui se trouve derrière moi . Entre le passé et le présent, *il y a du vide*:

Combien peu connaissent un véritable passé ! Sans un présent vigoureux, résultant d'une scission de soi-même, il n'y a nul passé ! L'homme qui n'est pas capable de s'opposer à son passé n'en a pas, ou bien plutôt il n'en sort jamais mais vit constamment en lui. Il en va de même de ceux qui regrettent le passé, qui ne veulent pas suivre le mouvement, quand tout va de l'avant, et qui montrent, par l'éloge bien impuissant qu'ils font des temps révolus, comme par leurs stériles invectives contre le présent, leur incapacité à faire quoi que ce soit dans ce présent.¹³¹

Le temps réel est un temps discontinu : ceci est le premier acquis de Schelling : et cela justifie l'importance donnée à la phrase initiale de *Weltalter*. Si passé, présent et avenir sont *objets hétérogènes de sciences hétérogènes*, c'est avant tout parce que le temps n'est pas une ligne continue : le temps est une suite d'époques, qui restent chacune séparée des autres. Cette position est, en soi, déjà suffisamment radicale pour faire de Schelling un philosophe pour le moins audacieux. Mais ce n'est encore rien : parce qu'après quelques lignes il arrive à préciser *de quelle façon* les trois temps ne sont pas seulement *séparés*, mais aussi *hétérogènes* :

<Mais> même si se trouvait vérifiée, dans tous ses sens, l'antique parole selon laquelle il ne se passe rien de nouveau dans le monde ; si, à la question : qu'est-ce qui est advenu ? La réponse devait être toujours : Cela, précisément, qui adviendra par la suite, et à la question : qu'est-ce qui adviendra ? Cela, précisément, qui est advenu, en ce cas, donc, il s'ensuivrait seulement que le monde n'aurait en lui ni passé ni avenir : que tout ce qui est advenu en lui depuis le commencement, et tout ce qui adviendra jusqu'à la fin n'appartiennent qu'à un seul vaste temps : que le passé proprement dit, le passé radical, est le temps d'avant le monde ; que l'avenir proprement dit, l'avenir radical, est le temps d'après le monde - et ainsi se déploierait devant nous un système des temps dont le système des temps humains ne serait qu'une réplique, une répétition dans un cercle plus restreint.¹³²

Maintenant on le voit : l'hétérogénéité des temps est l'hétérogénéité face à la notion de *mondanité*. Le passé et le futur sont le temps qui se passe *avant et après le monde* : pour cette même raison, l'antithèse de la *Troisième Antinomie* est déjà hors jeu, en tant que *représentant kantien officiel du temps du monde*, comme second objet de la *Dialectique Transcendantale*. Mais encore, si l'on veut critiquer Schelling à travers les yeux de Kant (du moins du Kant de la *KrV*), on devrait demander comment l'homme peut savoir quelque chose qui excède le monde. La réponse de Schelling est tranchante :

Il faut reconnaître à l'homme un principe extérieur au monde, et supérieur à ce monde ; car comment pourrait-il sinon, seul parmi toutes les créatures, refaire au sens inverse le long chemin des développements qui séparent le présent de la nuit des temps ? Comment pourrait-il, lui, être le seul à remonter jusqu'au commencement des temps s'il n'y avait en lui un principe extérieur au commencement des temps ?¹³³

L'affirmation d'un homme qui, au lieu d'être *jeté* dans le monde, jouit d'une dimension qui *excède* le monde, donc l'affirmation implicite d'une *extra mondanité*, ou possiblement mieux encore d'une *ultra mondanité* de l'homme, jette un énorme doute sur toutes les lectures qui veulent rapprocher *Weltalter* immédiatement de l'œuvre heideggerienne, en particulier de *Sein und Zeit*. On ne peut s'occuper de cela dans ce contexte. On veut par contre, immédiatement s'occuper de cette dimension humaine qui est ultra mondaine, dimension qui, à notre avis, constitue la clé de toute la philosophie médiane de Schelling : c'est la notion de *éternelle liberté*.

¹³¹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 22 [WMS, p. 11].

¹³² Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 22-23 [WMS, p. 11].

¹³³ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 12 [WMS, p. 4].

3.2. L'éternelle liberté, *Alpha et Oméga* du système du temps

La notion de éternelle liberté, comme on l'a vu, n'est pas une absolue nouveauté des *Weltalter* : le *Freiheitsschrift*, par la notion d'indifférence, une indifférence totalement *autre* à celle du système de l'identité, avait déjà anticipé cette notion. En fait cette notion est à notre avis le vrai fil rouge, la vraie *constante spéculative de la philosophie médiane de Schelling*, et c'est pour cela qu'on en a donné une première exposition dans le premier paragraphe. Par contre, maintenant on veut voir en détail comment cette notion se développe explicitement dans les *Agés du Monde*, et quelle fonction systémique elle occupe dans les trois versions.

La notion de éternelle liberté est officiellement introduite dans la première Version des *Agés du Monde* avant ce qui, aux yeux de Schelling, devait être l'exposition du temps :

Avant de fouler depuis son début le long et obscur chemin des temps, qu'il nous soit permis toutefois d'exprimer en peu de mots ce qu'il y a <d'éminent au-dessus de tout temps>, et qui va se révéler dans tout le développement. Les meilleures doctrines, toutes les doctrines supérieures sont sur ce point unanimes ; l'être est déjà un état inférieur de l'essence, et son état inconditionné et primitif est au-dessus de tout être. Chacun de nous a le sentiment que qui dit être dit Nécessité. Tout être tend à se révéler et, dans cette mesure, à se développer ; tout étant a en lui l'aiguillon qui l'incite à progresser et à s'épandre, et renferme quelque chose d'infini qu'il aimerait exprimer ; car tout étant aspire à n'être pas seulement intérieur mais bien, au contraire, à être de nouveau, à savoir extérieurement, ce qu'il est. C'est seulement au-dessus de l'être que la véritable, l'éternelle liberté a sa demeure. Liberté – tel est donc le concept affirmatif de l'éternité, ou de ce qui est au-dessus de tout temps.¹³⁴

Or, ici se passe une première chose importante: Schelling décide que l'exposition du temps doit être précédée de quelque chose qui se trouve *au-dessus* du temps, *en dehors* du temps¹³⁵ ; mais cet être « au-dessus de tout temps » c'est aussi être « au-dessus de l'être », et donc au-dessous de toute nécessité, parce que « Chacun de nous a le sentiment que qui dit être dit Nécessité ». Ce point est fondamental pour comprendre ce qui relie *Weltalter* d'un côté au *Freiheitsschrift*, de l'autre côté à la dernière philosophie, spécifiquement à la critique de la preuve ontologique de Dieu qu'on trouve dans l'Introduction de Berlin. Dans ce passage, en fait, on a la mise en place d'un *couple de triades* : d'un côté *éternité- liberté- absence d'être*, de l'autre *temps- nécessité- être*. Ici, on voit comment *le problème de la liberté est aussi le problème du temps*, en tant qu'ici il se montre que la liberté absolue se trouve en dehors de tout temps ; mais de la même façon on voit que le problème du temps, de la genèse du temps, est le *précurseur de la question ontologique par excellence, à savoir la nécessité de l'être de Dieu* : parce que l'éternelle liberté c'est la liberté d'un Dieu *qui n'a pas l'être, en tant qu'il est l'être même*, comme Schelling le précisera dans la Troisième Version, quand, à propos encore de l'éternelle liberté de Dieu, il affirmera ceci :

Elle [la divinité] n'est pas, en ce sens qu'on ne peut pas lui attribuer quelque chose qui soit différent de son essence, car elle est elle-même son être propre, et cependant il est impossible de lui refuser l'être, et cela justement parce que l'être constitue son essence. Vouloir conclure de cette preuve dite ontologique de l'unité de l'être et de l'essence que Dieu est un être nécessairement existant, c'est en manifester une certaine incompréhension. En effet, le concept de l'existant implique une différence par rapport à l'être, différence qu'on nie justement en ce qui concerne Dieu et, d'après une vieille sentence, ce qui est Etre-soi-même n'a pas d'être (*Ejus quod est Esse, nullum est Esse*). Envisagé du point de vue de sa plus haute ipsité, Dieu est non un être nécessairement réel, mais l'éternelle liberté.¹³⁶

¹³⁴ Schelling, F.W.J. : *Les Agés du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 25-26 [WMS, p. 14].

¹³⁵ Cette caractérisation de l'éternelle liberté comme *au-dessus du temps*, montre à notre avis aussi la volonté de la caractériser comme quelque chose qui *n'est pas touchée par le temps*. Ce point s'avèrera décisif en particulier pour la troisième Version, comme on le verra. C'est pour cette raison que l'on pense que la caractérisation de hors temps soit, dans ce contexte, essentiellement correcte, même si elle ne correspond pas exactement à la *lettre* du texte schellingien.

¹³⁶ Schelling, F.W.J., *Les Agés du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 57 [SW VIII, p. 237-238].

Dieu dans sa pureté n'a pas l'être, parce qu'il n'a pas de fondement, à savoir, parce qu'il n'a ni nature ni passé. L'être de Dieu est quelque chose qui s'y ajoute en un deuxième moment, et qui se montre seulement, *comme son fondement*, après sa venue à l'existence, à savoir après sa Révélation. Pour cette même raison, *l'être de Dieu ne peut pas être déduit a priori, mais, tout au plus, montré et raconté a posteriori* (et ce sera la tâche de la Philosophie de la Mythologie et de la Révélation). Ceci est, réduit à l'essentiel, la critique de la preuve ontologique qui est potentiellement déjà comprise en *Weltalter*, dont l'ambition de raconter la *naissance du temps* se montre, en même temps, comme l'ambition de raconter la *venue à l'existence de Dieu*. Mais avant d'arriver à ce point là il faut encore faire des précisions. Comment se caractérise l'éternelle liberté, cette divinité qui est aussi éternité, et qui par là est au-dessus de Dieu. Le texte de 1811 la caractérise par trois points :

- Elle est, comme on l'a déjà vu, *éternité au sens fort*, dans le sens où elle est au-dessus de tout temps (et donc au dessus de l'être). *Cette éternité initiale (indifférence), non-efficiente, à la différence de l'éternité efficiente (volonté d'amour) est encore sans relation avec le temps, et c'est exactement ici que se pose le problème de savoir comment donner raison de la naissance du temps*. On verra comment, exactement dans ce point, se joue une des questions critiques de *Weltalter* qui conduira Schelling à différents remaniements.
- Elle est *néant*, en tant qu'il est *volonté qui ne veut rien*, à savoir, dans le vocabulaire du *Freiheitsschrift*, elle est *indifférence* :

Assurément c'est un néant, mais comme la <pure> liberté est un néant ; comme la volonté qui ne veut rien, qui ne désire aucune chose (*Sache*), à laquelle toutes choses (*Dinge*) sont égales, et qui de ce fait n'est mue par aucune. Une telle volonté est néant, et elle est tout, Elle est néant dans la mesure où elle ne désire pas devenir elle-même efficiente, ni n'aspire à aucune effectivité. Et elle est tout parce que c'est d'elle seulement, comme éternelle liberté, que vient toute force, parce que toutes les choses sont au-dessous d'elle et qu'elle règne sur tout, elle sur qui rien ne règne.¹³⁷

Le néant dont on parle ici *n'est pas le néant d'une négation, mais d'une absence* : c'est une *grandeur négative*, mais pas à la façon kantienne. C'est une *anti-force*, ou encore une *anti-matière*. Elle est absence d'être, comme Schelling l'exprime encore mieux dans un passage successif, dans lequel on voit comment le passage de Marion, cité en [Note 43](#), s'avère absolument correct : Schelling, dans *Weltalter* (mais en fait déjà dans le *Freiheitsschrift*), commence à penser un *Dieu sans l'être* :

C'est la pure joie en soi-même, qui ne se connaît pas, les sereines délices, comblées d'elles-mêmes et ne pensant à rien, la calme intimité qui se réjouit de son non-être.¹³⁸

Ici on voit comment ce *néant* ne peut pas du tout être conçu de façon hégélienne, comme ce qui *s'oppose* à l'être. La question n'est pas seulement de répéter que le néant de Schelling ne s'oppose pas à l'être mais qu'il lui est indifférent. C'est beaucoup plus, c'est affirmer que, *de ce néant, ne peut découler, comme par un mouvement nécessaire, aucun devenir (comme cela se passe dans la Logique hégélienne), exactement parce qu'il se pose avant tout devenir, avant toute temporalité*.

- Il est, comme conséquence de cette première caractérisation, *absence d'effectivité*, ou encore, *absence de puissance*. Schelling utilise ici la métaphore de l'enfant pour l'illustrer ; nous pensons qu'ici Schelling décrit *de facto* la notion de *grâce*, qui est, en fait, la caractérisation la plus immédiate de l'enfant :

¹³⁷ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 26 [WMS, p. 15].

¹³⁸ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 28 [WMS, p. 16].

C'est précisément pourquoi l'éternité <, elle qui n'est rien d'étant et, extérieurement, est> la plus pure absence d'efficacité, est en elle-même la suprême essentialité. Mais comment nous y prendre pour décrire cette pureté ? Il nous suffit de nous enquerir de ce qui en l'homme précède tout être effectif, tout être conditionné ; car ce qui est suprême en l'homme, c'est en Dieu, comme toutes choses, l'essence, l'éternité proprement dite. Regardez <un> enfant, ignorant en soi toute différenciation, et vous connaîtrez en lui une image de la plus pure divinité. Nous avons déjà désigné ailleurs le Très-Haut comme la véritable unité absolue du sujet et de l'objet, car il n'est ni l'un ni l'autre, et cependant il est l'un et l'autre en puissance.¹³⁹

La question qui se pose maintenant est exactement celle de savoir comment sortir de cet état d'autosuffisance vide : cette question est la question du passage de l'infini au fini, qui, comme l'avait affirmé Fuhrmans dans le passage cité en [Note 10](#), est la *question centrale* de la Philosophie schellingienne, c'est la question qui le conduira, finalement, à rompre le système philosophique en deux systèmes. En fait, c'est exactement dans l'évolution de la notion de éternelle liberté, ou mieux de sa *position systémique* à l'intérieur des trois versions, qu'on peut presque suivre le *laboratoire spéculatif* dans lequel se forme l'idée d'une impossibilité de passer, à l'intérieur du même système, du non-être à l'être, ou, en termes hégéliens, de la *Science de la Logique* à la *Philosophie de la Nature*. Procédons avec ordre.

Dans les versions de 1813¹⁴⁰ et de 1815¹⁴¹ les trois caractéristiques de l'éternelle liberté, à savoir sa position au-dessus du temps, le concept de néant et celui de non effectivité, sont maintenues presque identiques : il semble donc que, sur le plan des contenus, ces trois versions n'aient pas de différences dans la caractérisation de l'éternelle liberté. Et en fait c'est comme cela, et cela ne vaut pas seulement pour les trois Versions de *Weltalter*. Ici on pense que Schelling, pendant toute la philosophie médiane¹⁴², maintient une notion de éternelle liberté qui essentiellement ne change pas. La différence, toutefois, se montre de plus en plus dans la *position systémique* de cette notion. On pourrait dire qu'on assiste à un *déplacement progressif* de la notion de éternelle liberté, du début du système (dans la Version de 1811) vers le centre de celui-ci (Version de 1815). Dans la Version de 1811, la notion de éternelle liberté est introduite pratiquement au début de l'écrit (si l'on exclut l'Introduction, qui est commune aux trois Versions), après quelques lignes de présentation du sujet du texte. Par contre, la version de 1813 ne commence pas par l'éternelle liberté mais par une présentation du temps qui, au lieu de rester une simple présentation du sujet, comme en 1811, affirme deux choses fondamentales en relation au temps :

- L'affirmation de la *réalité du temps*, qui s'oppose radicalement aussi bien à la notion kantienne du temps comme forme de l'intuition qu'à la notion spinozienne du temps comme illusion produite par l'imagination (Voir [Note 122](#)) :

Il est aisé de dire, et c'est d'ailleurs maintenant une opinion universellement admise, que le temps n'est rien de réel (*wirklich*), rien d'indépendant de notre mode de représentation. Et tant d'apparences, fausses en partie, se sont immiscées, en raison d'une fausse représentation, dans le concept du temps, qu'il semble pardonnable de le tenir pour un simple mécanisme de nos pensées, qui cesserait dès que nous ne compterions plus les jours et les heures. Et pourtant, chacun apprend sans conteste de ses propres faits et gestes le caractère essentiel du temps : quand à ceux qui affirment qu'il n'est rien, le temps se charge de les contraindre à pousser des hauts cris sur sa terrible réalité.¹⁴³

¹³⁹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, 27-28 [WMS, p. 15-16].

¹⁴⁰ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 148, 157-158 [WMS, p. 124, 133].

¹⁴¹ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 53-56 [SW VIII, p. 234-237].

¹⁴² La question de voir *si et comment* cette notion intéresse aussi les textes de la dernière philosophie déborde les limites de ce travail.

¹⁴³ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 145-146 [WMS, p. 121-122].

- L'affirmation de la *contradiction comme la forme fondamentale aussi bien du temps, que de la vie*. Et c'est en fait cette *familiarité du temps et de la vie* qui, d'une certaine façon, constitue la *terrible réalité* du temps :

Celui qui se contente de prendre le temps tel qu'il se présente sent en lui un conflit entre deux principes ; l'un qui incite à aller de l'avant, qui pousse au développement, l'autre qui refrène, qui retient et contrarie le développement. Si ce dernier n'offrait pas de résistance, il n'y aurait pas de temps, parce que le développement se passerait en un instant, sans répit ni succession ; et si le second principe n'était pas constamment surmonté par le premier, il y aurait repos absolu, mort, léthargie, et pour cette raison il n'y aurait pas non plus de temps. Mais si nous pensons ces deux principes comme agissant également en un seul et même Etre, nous sommes alors en pleine contradiction [...] Les principes que nous percevons dans le temps sont donc les véritables principes internes de toute vie, et la contradiction n'est pas seulement possible, elle est bel et bien nécessaire [...] Bien que, dans la vie comme dans le savoir, les hommes ne semblent rien tant redouter que la contradiction, il leur faut bien pourtant s'y heurter parce que la vie même est en contradiction. Sans contradiction il n'y aurait aucune vie, aucun mouvement, aucun progrès, mais une mortelle léthargie de toutes les forces. Seule la contradiction pousse voire contraint à agir. La contradiction est donc proprement le poison de toute vie, et tout mouvement vital n'est rien d'autre que la tentative de surmonter ce poison.¹⁴⁴

Or, bien que celle-ci soit encore une présentation générale du temps, toutefois, elle affirme déjà deux choses décisives : la contradiction comme essence du temps, et la tentative de surmonter la contradiction comme essence du *mouvement vital*. La deuxième en particulier est décisive parce que c'est *le point à partir duquel Schelling introduit la notion de éternelle liberté*.

Si par conséquent nous reconnaissons la contradiction, nous reconnaissons aussi ce qui est sans contradiction. Si celle-là est l'élément moteur dans le temps, dans l'absence de contradiction réside l'essence de l'éternité. Et si à vrai dire toute vie n'est qu'un mouvement visant à échapper à la contradiction, le temps lui-même n'est rien d'autre qu'une quête constante de l'éternité. Et si l'absence de contradiction se tient en permanence à l'arrière-plan de toute contradiction, il s'ensuit que derrière tout temps et au-dessus de tout temps subsiste toujours encore quelque chose qui n'est pas dans le temps.¹⁴⁵

Ici on a déjà un premier changement face à la première Version : parce que maintenant l'éternelle liberté se présente non plus comme *incipit* (ou mieux, comme ce qui précède *l'incipit*), mais comme quelque chose de *second*. En fait le point de départ en 1813 est la contradiction : mais la contradiction se montre *comme telle*, comme contradiction, comme quelque chose à dépasser, seulement en vertu de l'éternelle liberté, de l'absence de contradiction, dont nous avons en nous un sentiment immédiat (comme on avait, dans le début du *Freiheitsschrift*, un sentiment immédiat de la liberté). Ainsi qu'il semble que l'éternelle liberté n'est pas ce *à partir de quoi* doit se former la contradiction, mais plutôt ce *vers quoi* la contradiction tend pour se résoudre, elle se montre non pas comme un *terminus a quo*, mais comme un *terminus ad quem*. Ainsi l'affirmation suivante de Brito, qui se réfère en particulier à la version de 1815, pourrait s'appliquer aussi à la version de 1813 :

¹⁴⁴ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 146-148 [WMS, p. 122-123].

¹⁴⁵ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 148 [WMS, p. 124]. La solution à cette contradiction, comme le note Marquet dans la [Note 100](#) est différente de la philosophie de l'identité. Ce qui est en dehors de la contradiction, ce n'est pas quelque chose d'autre face aux deux contradictoires, mais plutôt quelque chose qui est capable d'être l'une et l'autre, mais pas en même temps : « Une contradiction est à vrai dire bel et bien pensable dans l'Exprimé ; mais seulement au cas où des termes contradictoires sont *également en acte* dans le même être ; car si de deux opposés l'un est posé comme inactif, toute contradiction cesse. On peut bien dire par exemple ; un seul et même homme=X est mauvais et il est bon ; c'est-à-dire que bon et mauvais peuvent être exprimés à propos d'un seul et même homme. Il y aurait contradiction si chacun de ces deux prédicats était posé comme efficient » (Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 152 [WMS, p. 127]). On a voulu citer ce passage aussi pour faire noter comment, quand on parle de l'éternelle liberté dans *Weltalter*, en fait, on parle de la même liberté humaine du *Freiheitsschrift*, la liberté pour le bien et le mal. C'est pour cela que Schelling affirme là que l'homme, dans son acte libre, est *comme Dieu*. Finalement, dans la notion d'extase élaborée dans les *Conférences de Erlangen*, Schelling arrive à affirmer que cette indifférence, cette éternelle liberté, qui dans le *Freiheitsschrift* était encore liberté divine, est aussi accessible à l'homme.

Le passage de l'unité à la contradiction est inconcevable ; car comment ce qui en soi est *un*, entier et complet pourrait-il sortir de cet état de paix ? Le passage de la contradiction à l'unité est, au contraire, toute nature, car la contradiction est insupportable, et tous ceux qui s'y trouvent engagés ne connaissent pas de repos, tant que n'est pas trouvée l'unité qui la réconcilie et la surmonte.¹⁴⁶

En fait, Brito a raison de faire particulièrement référence à ce passage à la Version de 1815 : pas seulement parce que Schelling là, comme on le verra tout de suite, affirme explicitement que « le passage de l'unité à la contradiction est inconcevable¹⁴⁷, mais surtout parce que, *dans la Version de 1813, sa position reste encore ambiguë*. Parce que, si d'un côté il expose la contradiction *avant* l'éternelle liberté, et il affirme qu'en fait celle-ci se montre comme *quelque chose à venir*, un état qui souhaite d'être récupéré *dans un futur*, d'autre part il pose dans les pages suivantes *la même question posée en 1811*. Comment est-il possible que quelque chose soit sorti de l'absence d'effectivité ou, encore, comment est-il possible que le temps soit sorti de l'éternité :

Or c'est ici que surgit la grande énigme de tous les temps : comment quelque chose pourrait-il sortir de ce qui n'agit pas vers l'extérieur et n'est pas non plus en soi-même quelque chose ? Et pourtant la vie n'en est pas restée à cette immobilité et le temps est non moins certain que l'éternité, au point que celle-ci, telle qu'on la regarde habituellement, est refoulée par le temps : un monde aux mouvements incessants dont les forces toujours sur le qui-vive sont en perpétuel conflit semble avoir pris la place qu'occupaient auparavant la suprême indifférence, l'éternel repos, l'éternel consentement.¹⁴⁸

En fait cette ambiguïté, à savoir une éternelle liberté qui est à la fois commencement et fin, n'est pas une *faute* ou une *méprise* de Schelling : cette ambiguïté est inhérente à la même notion de éternelle liberté, parce que la *tendance* vers elle, ou mieux encore la *direction* qui devrait nous conduire vers elle, assume dès le début les connotations d'un *retour* : le désir d'éternité, le désir de l'absence de contradiction, c'est dès le début le désir de quelque chose qu'on a perdu. Nous avons un sentiment immédiat de ce lieu, comme de quelque chose dans quoi l'on veut rentrer :

Mais comment se fait-il que si la contradiction, à ce qu'il semble, est nécessaire, elle soit cependant si insupportable à toute vie et que rien ne veuille y persévérer mais s'efforce continuellement au contraire de s'y arracher ? En vérité cela ne pourrait se comprendre s'il n'y avait derrière toute vie, et pour ainsi dire comme son constant arrière-plan, l'absence de contradiction, si un sentiment immédiat de celle-ci n'était inhérent à tout être vivant, par lequel il est poussé à y retourner. En l'absence, en effet, d'une telle unité régissant tout, la contradiction elle-même ne pourrait être comprise.¹⁴⁹

La métaphore de l'enfance utilisée dans le 1811 est très significative en ce contexte. Et c'est évident qu'ici Schelling ne fait que conceptualiser une structure spéculative théologique, celle de la chute, la notion de Paradis Perdu, d'un *état de non-nature* devrait-on dire, que l'on veut récupérer. Mais il est important de voir comment Schelling développe cette même structure sur le versant *temporel*, sans autre référence qu'aux catégories *temporelles*. Ici c'est d'un *désir d'éternité* qui est aussi un *désir de liberté* dont il s'agit, désir qui prend presque immédiatement la forme de la *nostalgie* ; qui se montre en fait comme un souvenir d'un passé et comme le désir d'un futur. C'est dans cette valence double que se joue l'ambiguïté. Et il faut le dire, cette ambiguïté est maintenue dans les deux Versions de 1811 et 1813, comme on le voit dans ces deux passages :

En regard à l'homme, toute science est remémoration ; rapportée à l'éternité, elle ne l'est pas, car celle-ci ne peut jamais devenir du passé. Seul l'homme a besoin d'une libération, afin que son essence soit à nouveau ce qu'elle est en soi – un éclat (*Blick*) de la plus pure divinité, dans laquelle sujet et objet sont aussi peu différenciés que dans la divinité elle-même.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Brito, E. : *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987, p. 227.

¹⁴⁷ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 34 [SW VIII, p. 219].

¹⁴⁸ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 159 [WMS, p. 135].

¹⁴⁹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 148 [WMS, p. 124].

¹⁵⁰ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 28 [WMS, p. 16].

Il est une question que se pose l'enfance et qui tracasse encore l'âge mûr : d'où est-ce que tout est sorti ? Mais ce dont tout est sorti ne peut être rien d'autre que ce dont tout sort maintenant encore et en quoi tout retourne, et qui par conséquent n'était pas tant *avant* le temps, mais plutôt toujours encore et à chaque instant *au-dessus* du temps.¹⁵¹

Alors on voit maintenant comment la formule la plus appropriée de l'éternelle liberté en 1813 est celle qui en clôt l'exposition :

Nous reconnaissons donc, dans la volonté qui ne veut rien – l'Exprimant, le Moi de l'éternelle et primordiale divinité elle-même, qui peut dire de lui-même : Je suis l'A et l'Ω, le commencement et la fin.¹⁵²

Ce qui se passe en 1815, et ce qui fait de la dernière Version le premier pas vers la dernière philosophie de Schelling, est ce qui suit. En premier lieu, Schelling affirme explicitement qu'une science qui veut parler de la vie, donc non pas une science logique, cette science-là, la science cherchée par tous les romantiques, doit admettre la *contradiction comme postulat*. Et cette fois, ce n'est pas seulement l'exposition de la contradiction avant l'éternelle liberté qui importe : c'est surtout la *prise de conscience et l'explicitation méthodique de ce changement face à la première version*, ce qui, en 1813, ne se passe pas de façon si nette :

Sans contradiction il n'y aurait ni vie, ni mouvement, ni progrès, mais repos éternel : toutes les forces dormiraient d'un sommeil de mort. Si la nature première avait été d'accord avec elle-même, elle le serait restée ; elle serait une unité invariable et n'atteindrait jamais aucun but ; elle serait d'une immobilité éternelle sans progrès. L'existence d'une contradiction dans la nature première est une certitude, tout comme celle de l'existence de la vie elle-même. S'il est certain que l'essence de la science consiste dans la progression, cette certitude comporte pour elle la nécessité de poser comme premier postulat celui de la contradiction. Le passage de l'unité à la contradiction est inconcevable. Car comment ce qui en soi est *un*, entier et complet pourrait-il être amené, incité à sortir de cet état de paix ? Le passage de la contradiction à l'unité est, au contraire, tout naturel, car la contradiction est insupportable pour tous, et tous ceux qui s'y trouvent engagés ne connaîtront pas de repos, tant que ne sera pas trouvée l'unité qui résout et surmonte la contradiction.¹⁵³

Sans contradiction, pas de vie : déduire la contradiction de l'unité serait comme déduire la vie de la mort : l'affirmation contenue dans ce passage est la critique la plus radicale de la philosophie de l'identité, critique qui était déjà contenue dans la *querelle* sur le spinozisme du *Freiheitsschrift*. *La contradiction, et par là la vie n'est pas déductible, et donc, ce qui est décisif pour nous, le temps n'est pas déductible*. Il est *descriptible*, ce qui est autre chose : la science peut décrire le temps et la vie, elle peut décrire le *temps de la vie*, mais pas le déduire, parce que déduire quelque chose signifie le faire remonter à quelque chose de différent de lui : mais l'unique chose différente de la vie, c'est la mort.

Dans ce passage se produit donc déjà une *première rupture* face aux deux Versions précédentes. Parce qu'il est maintenant clair que la non-contradiction ne peut pas être « l'arrière-plan » de la contradiction. *La contradiction est un postulat*, récite le passage des *Âges du Monde*: *et il n'y a pas d'arrière-plan pour un postulat*. Mais par là, *l'éternel ne peut pas être l'arrière-plan du temps*. La question qui en 1815 suit l'exposition de l'éternelle liberté n'est pas de savoir comment il est possible de déduire le temporel de l'éternité, où encore la réalité de la non-efficience : la question est celle de savoir comment cette éternelle liberté agit sur le temps de la nature, qui est en première et dernière instance contradiction, comment donc cette nature peut-elle être délivrée par l'action émancipatrice de l'éternelle liberté.

Il est prouvé que ni en Dieu ni en dehors de lui l'existence réelle soit une conséquence de la simple nécessité de la nature. C'est pourquoi nous avons été obligé d'admettre, en dehors et au-dessus de cette nécessité inhérente à Dieu et dont les trois puissances forment la nature éternelle, l'existence d'un autre attribut, celui

¹⁵¹ Schelling, F.W.J. : *Les Âges du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 158 [WMS, p. 134].

¹⁵² Schelling, F.W.J. : *Les Âges du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 159 [WMS, p. 134].

¹⁵³ Schelling, F.W.J., *Les Âges du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 34 [SW VIII, p. 219].

de la liberté éternelle, de la volonté pure. Ou, pour nous exprimer autrement ; nous avons été obligé de reconnaître que dans le Dieu réel et vivant, se trouve réalisée l'unité de la nécessité et de la liberté. Il nous reste maintenant à montrer comment cet Etre supérieur, cet Etre le plus élevé arrive à résoudre la contradiction ; la contradiction, c'est-à-dire comment l'Etre aveugle, en lutte contre lui-même, peut être délivré de la nécessité.¹⁵⁴

La *seconde rupture* de 1815, fille de la première, est la suivante : la fonction *génétique*, pour ainsi dire, ou mieux encore pré-génétique de l'éternel face au temps, ou de la liberté face à la nécessité est décidément surplombée par sa fonction *émancipatrice et rédemptrice*. Si la contradiction avait été définie comme une sorte de *combustible du temps* (Note 144), l'éternité se montre maintenant clairement comme l'oxygène qui rend possible cette combustion. L'éternelle liberté est ce qui transforme, dans une sorte d'opération alchimique, le désir répétitif de la contradiction dans la nostalgie à s'y soustraire. Ainsi peut-on dire, si le temps est organisme, l'éternité est le soleil capable de le faire fleurir :

Cette vie aux éternels recommencements est animée du désir de se soustraire à ce mouvement involontaire et aux tourments qui en résultent : et c'est par sa simple présence, sans aucun mouvement (car il n'est encore que le vouloir pur), comme par magie, pour ainsi dire, que l'Être supérieur éveille en lui la soif de liberté. La passion, en s'atténuant, devient nostalgie, le désir sauvage devient aspiration à s'unir à la volonté qui ne veut rien, à l'éternelle liberté comme pour retrouver le seul Moi véritable, le Moi le plus élevé.¹⁵⁵

L'éternelle liberté se définit donc de plus en plus comme *liberté à venir*. S'il y est encore question de nostalgie, c'est la *nostalgie de quelque chose qu'on n'a jamais eu*¹⁵⁶. Rupture donc importante, face à 1813 : mais rupture qui n'est pas encore la rupture au sens fort. La rupture se passe une vingtaine de pages après, quand Schelling revient sur la question qui avait déjà été posée dans les Versions précédentes, à savoir: comment le passage de l'éternelle liberté au temps, de l'absence d'effectivité au devenir réel est-il possible ? Comment est-il possible pour Dieu de sortir de lui-même : Schelling montre qu'en fait la question du passage à l'être est aussi la question de la révélation de Dieu et donc du devenir de Dieu, étant donné que le Dieu enfermé en lui même, et donc le Dieu en repos, c'est exactement le Dieu *sans être* :

Comment en effet ce qui est étranger à la nature, ce qui ne connaît aucun désir, aucune convoitise, a-t-il pu devenir nature ? Comment ce qui était originellement pur et totalement enfermé en soi a-t-il pu, à un moment donné et par un acte donné (car on ne pourrait guère songer à autre chose), sans raison suffisante, sans cause visible sortir de lui-même, supprimer ou interrompre son éternelle unité et son repos éternel ? Ce sont là des choses qui échappent à toute explication et dont il est impossible de se faire une idée quelconque [...] Or, c'est une question qu'on s'est posée de tout temps que celle de savoir comment le Dieu pur qui, en soi, n'est ni existant ni non-existant, peut être étant ; l'autre question, celle de savoir comment le Dieu non révélé, enfermée en lui-même peut devenir extérieurement révélé, n'est qu'un corollaire de la première.¹⁵⁷

Ce passage montre comment la question de *Weltalter*, à savoir la question de la généalogie du temps, est finalement la question qui, quelques années plus tard, deviendra la critique de la preuve ontologique. Maintenant on veut faire noter comment, même si le questionnement semble reprendre les termes des deux premières Versions, il y a en fait une différence : cette fois la question, pour être précis, n'est pas celle du *passage* de l'Absolu au fini, de l'unité à la contradiction, parce que cette question a d'une certaine façon déjà trouvé réponse avant, et de façon négative : *le passage de l'unité à la contradiction n'est pas pensable*. La question cette fois est celle de comprendre la *provenance de l'Autre de Dieu, Autre* qui seul rend possible l'opposition et donc la révélation de Dieu dans le Monde.

¹⁵⁴ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 59-60 [SW VIII, p. 239].

¹⁵⁵ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 60 [SW VIII, p. 239].

¹⁵⁶ C'est ce point qui relie, à notre avis, la version de 1815 de *Weltalter*, probablement par l'intermédiaire de Rosenzweig, avec l'*incipit* de *Totalité et infini*, résumé dans cette formule extraordinaire : « Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point » (Levinas, E. : *Totalité et infini*, Livre de Poche, 1990, p. 22).

¹⁵⁷ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p.79- 80 [SW VIII, p. 255-256].

A savoir : ici Schelling repose la question dans les termes du *Freiheitsschrift*, dans lequel le fondement avait été nommé comme *l'Autre en Dieu* (voir [Note 89](#)) mais encore plus dans les termes de *Philosophie et Religion*, dans lesquels on arrivait à parler d'un *Autre Absolu* (Voir [Note 9](#)):

Puisque Dieu est en soi ni existant ni non-existant et ne peut non plus devenir existant par l'effet d'un mouvement qui lui serait inhérent, et qu'il doit toujours, alors même qu'il existe réellement, rester le super-existant, il en résulte que ce n'est pas en lui-même, mais par rapport à *autre chose* qu'il peut être ou devenir (éternellement) existant ; et cela même dans la mesure seulement où cette *autre chose* est pour lui l'être, ou se trouve avec lui dans un rapport d'être. Ceci est en soi suffisamment clair et difficile à contester. Mais d'où vient cet *Autre* ? Question à laquelle il est difficile de répondre à cause de la nature de cet *Autre*.¹⁵⁸

Or ici Schelling reprend en partie l'argumentation du *Freiheitsschrift*, en critiquant les différentes théories qui ont cherché finalement *l'origine de la nature*. Mais ici, dans la critique, est finalement incluse aussi la théorie exposée dans le même *Freiheitsschrift*, selon laquelle Dieu a en soi *l'Autre de soi même, son fondement* :

C'est encore la théorie en vigueur parmi les théologiens qui se rapproche la plus de la vérité, théorie d'après laquelle la première base de ce qui diffère de Dieu a été l'effet, non d'un acte ou mouvement extérieur, mais de la pure et calme volonté. Ces théologiens ont donc entrevu la vérité, mais ils ont aussi déformé le véritable concept en faisant une distinction entre cette volonté et Dieu lui-même. A supposer que cette volonté soit éternelle, on ne voit pas comment, dans l'éternité pure, elle peut être distincte de Dieu, d'autant plus que les plus sagaces parmi ces théologiens enseignent et ont toujours enseigné que tout ce qui est en Dieu est Dieu lui-même et que la volonté de Dieu n'est pas autre chose que Dieu voulant [...] Aussi la théorie des théologiens pourrait-elle être exposée comme suit : Dieu est la « cause originelle » (cause première : *Ur-Sache*) de cet *Autre* ; non la volonté efficiente, mais la volonté calme, essentielle, et qui n'a besoins de rien d'autre que de cet Être fondu dans l'Essence, pour être cet *Autre* [...] Puisque Dieu est la cause de *l'Autre*, en vertu non de sa volonté particulière, mais de sa simple essence, cet *Autre*, sans être son essence à proprement parler, n'en est pas moins quelque chose qui en fait partie, et cela naturellement et inséparablement. Il en résulte que, si la divinité pure est = A, cet *Autre* est = B et que le concept complet de la divinité existante et vivante s'exprime non par A seul, mais par A+B.¹⁵⁹

Mais finalement aussi cette solution du *Freiheitsschrift*, qui avait évolué dans la théorie de la *contractio* des deux premières Versions de *Weltalter*, est finalement *réfutée*, et *par cette même réfutation Schelling franchit finalement la frontière de la philosophie de l'Identité, en entrant de façon définitive dans un autre ordre conceptuel* :

Il semble donc que c'est en suivant cette autre voie c'est-à-dire en partant de la pure spiritualité qu'on aboutisse à ce concept de la divinité. Mais cette voie ou cet enchaînement ne serait tout au plus qu'une voie ou un enchaînement dialectique, et non historique, c'est-à-dire scientifique à proprement parler. Il nous est impossible de remonter par la pensée jusqu'à cette abstraction. Nous ne connaissons Dieu que dans ses rapports avec la nature éternelle qu'il domine, cette synthèse étant notre première pensée, la plus ancienne. Nous ne connaissons pas d'autre Dieu que le Dieu vivant, et cette coexistence en lui de la vie la plus élevée et d'une vie naturelle constitue le mystère originel de son individualité ou, pour nous servir de la profonde expression de l'apôtre (Hébreux, 7, 16) le miracle de la vie indissoluble.¹⁶⁰

Ce passage, c'est à notre avis le *passage clé de la Version de 1815*, passage qui, peut-on dire, donne naissance à l'idée de *Philosophie Positive*. *En fait, dans ce passage s'est déjà ébauchée l'opposition entre la philosophie négative (enchaînement dialectique) et la philosophie positive (enchaînement historique)*. De plus, Schelling montre que toute philosophie pratique, donc historique, doit partir de la prise en charge d'une facticité, et que donc il y a un *supplément d'origine indépassable*. Cette position, c'est finalement la prise en charge et la radicalisation de l'héritage kantien du sujet pratique, un sujet pathologiquement affecté par la sensibilité et aussi, on l'a vu, par le

¹⁵⁸ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 81 [SW VIII, p.256-257].

¹⁵⁹ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 82-84 [SW VIII, p.257-258].

¹⁶⁰ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949. p. 84 [SW VIII, p. 258-259].

temps. Cette radicalisation sera suivie ensuite dans les détails, même dans la configuration de cette pathologie, qui est en fait celle d'un temps répétitif, clos sur lui-même. Pour le moment, on veut par contre voir comment, d'un point de vue du système, Schelling veut configurer cette solution. A savoir, si on ne peut *ni expliquer le passage* de l'éternité au temps, du non-être à l'être, *ni donner raison de l'origine* de cette affection temporelle et ontologique, *ni l'accepter simplement comme donné*, à savoir, à la façon du *Freiheitsschrift*, le considérer comme ce qui en Dieu n'est pas lui-même, comment peut-on le considérer ? C'est ici que la solution schellingienne devient décisive en ce contexte : l'Autre de Dieu, son fondement, la Nature en Dieu, doit être pensé comme *passé radical*, comme *passé qui est là depuis toujours*. Il est le contraire de l'éternelle liberté qui, selon la version de 1811, ne devient jamais passé (Voir [Note 150](#)) : le temps éternel, la nécessité éternelle, par contre, n'a jamais été futur :

Mais si l'on veut donner à l'idée de cette synthèse une base scientifique (et l'on ne peut guère faire autrement), on doit prendre pour point de départ ce que dans cette synthèse même Dieu pose comme étant son éternel passé, et ce qui en lui-même ne peut être posée autrement que sous la forme du passé.¹⁶¹

Ici il faut dire trois choses :

- La notion de passé radical est à notre avis la *prise de conscience méthodique de la critique du spinozisme* développée dans le *Freiheitsschrift*. Le changement de la notion de *causa sui* dans la notion d'un Dieu qui a son fondement en lui-même (voir [Notes 27 et 89](#)), donc fondamentalement d'un Dieu qui est déjà temporel en soi, entraîne l'impossibilité de déduire le temps (et la nature). *Si Dieu a en soi son fondement, cela signifie que Dieu a eu un passé depuis toujours : ceci est l'acquis de la Version de 1815 qui fait du passé pré mondain (notion de passé déjà présente dans les Versions précédentes) aussi un passé pré divin.*
- De plus, si le passé est passé radical, un passé qui n'a jamais été futur, c'est la transcendance même de l'éternelle liberté qui est à la fois garantie. Si l'éternelle liberté, dans la Version de 1811, sera forcée à se plonger dans la matière, pour générer le temps et le devenir, et donc à perdre pour ainsi dire sa position, à perdre sa pureté (*Lauterkeit*), en 1815 (mais selon Tilliette déjà en 1813¹⁶²) l'apparition de l'éternelle liberté comme une liberté non plus capable de *créer le temps à partir du néant*, pour ainsi dire, mais plutôt de *régénérer le temps à partir du passé* (ce qui, en fait, est aussi création du temps, en tant que génération d'un temps nouveau), cette nouvelle situation met enfin l'éternelle liberté dans une situation de *sécurité*. On verra tout cela dans les prochains Paragraphes.
- Mais ce n'est pas tout ; c'est seulement maintenant que Schelling, de façon très rigoureuse du point de vue de l'exposition, commence l'exposition du passé, dans des termes similaires à ceux de la première Edition. Et c'est maintenant que s'explique finalement la différence entre l'éternité *vide et pure*, inefficente, pour ainsi dire, et l'éternité en situation, l'éternité efficiente, donc entre l'éternelle liberté et la liberté temporelle, ou encore entre la volonté qui ne veut rien et l'amour,

¹⁶¹ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 84 [SW VIII, p. 259]. Quelques pages avant il y a encore une formulation de la notion de passé radical comme passé *éternel* : « Si nous voulions suivre la voie du simple exposé historique, c'est-à-dire scientifique, nous devrions traiter ce qui, en Dieu, constitue son éternel passé, comme ce qui est vraiment antérieur à Dieu, comme ce qui l'a précédé. Le fait qu'il s'agit d'un passé *éternel* ne serait pas de nature à nous gêner : Dieu lui-même reconnaît que cette vie est devenue ce qu'elle est grâce à lui et par rapport à lui ; en disant qu'il s'agit d'un passé *éternel*, nous ne faisons qu'user d'une dernière qualification ajoutée au grand concept dont la connaissance constitue le résultat auquel nous a conduit toute notre recherche » (Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 78-79 [SW VIII, p.254]).

¹⁶² « La parthénogénèse de la volonté éternellement avide ne ramène pas le risque, encouru dans la première Version, d'aliéner le vouloir impassible et de l'entraîner à la torture. La dialectique périlleuse qui aboutissait à la passion de l'*Urwesen* est reportée entièrement sur la volonté inchoative et désirante, qui est la volonté de la Nature. Le pur vouloir – l'éternité – est définitivement immunisé » (Tilliette, X. *Schelling- Une philosophie en devenir*, Vrin, 1992, t. I, p. 616).

qui est à la fois surmontement et donc revitalisation du temps. On peut reprendre ici le passage cité en [Note 49](#) :

La vraie éternité n'est pas celle qui est exclusive du temps en général, mais celle qui abrite dans son sein le temps soumis à son pouvoir. La vraie éternité est une victoire sur le temps, le temps surmontée et dépassé ; ce n'est pas sans raison que la langue hébraïque si profonde désigne par un seul mot « victoire » (qu'elle pose comme une des principales particularités de Dieu) et « éternité » (Naezach).¹⁶³

Maintenant s'explique le passage du rôle génétique au rôle émancipatoire de l'éternité dans le système schellingien : *c'est parce que le passé est un passé radical, un passé qui n'a jamais été un passé à venir, que l'éternité ne peut pas avoir un rôle génétique, elle n'a pas de rôle fondateur. Le temps a été là depuis toujours. Le temps ne se pose pas, il s'impose ou, mieux encore, il s'est imposé depuis toujours. Par contre, l'éternité n'a pas de pouvoir, elle ne pose rien : elle se rebelle contre l'imposition du temps (1811) ou séduit le temps à sortir de soi-même (1815).* Elle est en tout cas la force capable à chaque fois de nous libérer, on dirait de nous *sauver* du pouvoir du temps et de la nécessité, et de renouveler, faire progresser cette même nécessité. C'est ici la grande différence entre la solution schellingienne et la solution schopenhauerienne : Schelling, à la différence de Schopenhauer, se montre capable de mettre éternité et temps dans une relation dialectique¹⁶⁴, telle que l'éternité, par son œuvre émancipatrice, est ce qui se montre capable de surmonter le temps, et de lui donner un souffle. *Le temps se montre dès le principe comme un temps qui est aussi une nécessité, un temps qui exerce un pouvoir, un temps finalement violent.* Cette position est commune à Schopenhauer et Schelling. Mais ce dernier pose les bases d'une philosophie de l'histoire, en envisageant la possibilité *d'un temps autre en relation au temps de la nécessité, un temps qui est une suite d'époques rythmée par la succession des révolutions de l'éternité.* Ces révolutions sont autant de libérations du pouvoir étouffant de la matière. Par là, *le matérialisme de Schelling, plus que de se caractériser par une doctrine de la matière, se caractérise par une doctrine de la non-matière (voir Note 111) : et par conséquent, elle est une philosophie de l'histoire, et donc une philosophie du temps, avant tout parce qu'elle est une philosophie du hors temporel, de ce qui n'est pas soumis au pouvoir du temps.*

Si le point commun entre Schelling et Schopenhauer consiste aussi bien dans la notion d'un temps qui est une cage, cage de la nécessité, que dans la notion d'éternité comme rédemptrice et salvatrice, la différence se montre exactement dans la modalité de cette rédemption. Pour les deux, le temps est originellement maladie, et tous deux utilisent explicitement la métaphore médicale : mais Schelling, à la différence de Schopenhauer, entrevoit la possibilité d'un temps non pathologique, d'une guérison du temps dans le sens non pas subjectif, mais objectif. Ce n'est pas qu'il faille *guérir et se libérer du temps* (comme c'est le cas chez Schopenhauer) : c'est qu'il faille *guérir et libérer le temps*, il faut libérer le temps de sa maladie. Et cette maladie est l'égoïté du temps, sa clôture en soi-même : la pathologie du temps est la pathologie du moi, et sa guérison ne peut être qu'extatique (Voir [Note 53](#)). Mais si pour Schopenhauer la perte du moi est aussi la perte du temps tout court, pour Schelling, c'est au contraire la *revitalisation* du temps, sa mise en mouvement, sa *guérison*. Pour comprendre comment l'éternelle liberté peut féconder et guérir la pathologie du temps, non pas en l'éliminant, mais en produisant *un temps non-pathologique*, il faut préliminairement voir comment Schelling structure ce temps de la nécessité, ce temps qui est éternelle répétition. Pour comprendre le processus de guérison, il faut avant tout analyser la pathologie : c'est ce qu'on va faire dans les prochains Paragraphes.

¹⁶³ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 85-86 [SW VIII, p. 260].

¹⁶⁴ Voir la [Section 2.4 du Chapitre I](#), en particulier les interventions de C.Bickmann et de C.A. Scheier.

3.3. La possibilité du temps : la contraction de Dieu et le commencement de la Nature (Versions de 1811 et 1813)

On a vu que les Versions de 1811 et 1813, après avoir exposé la notion de éternelle liberté, posaient la question du passage à l'existence. Fondamentalement, en termes hégéliens, la question qui se posait ici était de chercher à produire le passage de la *Science de la Logique* (bien qu'une *Logique sans être*) à la *Philosophie de la Nature*. La question qui se pose est exactement celle de *décrire les commencements de la Nature* :

Qu'est-ce qui a pu inciter cette félicité à abandonner sa pure limpidité pour sortir dans l'être ? – Telle est la formulation habituellement donnée à la question du rapport de l'éternité à l'être, de l'infini au fini [...] Qui est à même de décrire avec précision les palpitations d'une nature lors des premiers commencements ? Qui peut prétendre dévoiler ce lieu secret où naquit l'essence ? Cependant on peut voir que toute nature, en sa première intimité, n'est rien d'autre qu'une paisible rêverie sur elle-même- rêverie, cependant, qui ne peut jamais être conscience d'elle-même, parce que la nature n'est pas à même de détacher d'elle cette rêverie ; c'est un mouvement d'entrer-en-soi, un se-chercher et un se-trouver d'autant plus exquis que plus intime ; ce mouvement engendre le *désir* de s'avoir et de se reconnaître extérieurement, lequel désir à son tour conçoit la volonté qui à l'existence est commencement. Cette volonté n'est que conçue, elle n'est pas engendrée, car au sein de la pure essence il n'y a nulle force <d'engendrer> et d'agir au dehors. Cette autre volonté tendue vers l'existence *s'engendre* donc *elle-même*, et pour cette raison mérite le nom de volonté éternelle.¹⁶⁵

Dans ce passage, ce qui compte, c'est la métaphore de la rêverie et l'image de se chercher et de se retrouver. Une image que l'on peut à notre avis définir de *narcissiste*. Par cette image, Schelling déclare déjà ici que cet état de commencement de la nature est un état qui *ne connaît pas encore le conflit* :

Il est encore trop tôt pour songer d'ores et déjà ici à un conflit entre le sujet et l'objet, ou à une discordance des forces au sein de l'être ; chacune de ces deux forces se réjouit bien plutôt, en une gracieuse réciprocité, de trouver (*finden*) l'autre comme d'être trouvée par l'autre. Ce n'est pas sans délices que la pureté éprouve (*empfindet*) sa réalité première et la plus pure, tandis que la force contractante se réjouit, elle, de voir sa rigueur et sa rudesse tempérée, comme de voir apaisée sa soif de contraction. Et comme ce n'est pas un lien nécessaire qui enchaîne les deux forces au sein de l'être, mais seulement l'activité libre, se répétant à chaque instant, et jouant pour ainsi dire avec elle-même, du principe contractant, le libre mouvement de ces deux forces n'est nullement enrayé ; aspirant librement à chaque instant à se démarquer, et à chaque instant de nouveau paisiblement réunies, ces deux forces produisent dans l'Existant les plus pures délices de la calme contemplation, où se révèle à ce dernier la merveille de son Etre propre.¹⁶⁶

Or quelles sont ces deux forces dont on parle ici ? Elles sont exactement la force de contraction, qui avait déjà été formulée dans les *Conférences de Stuttgart*, à partir de laquelle l'éternelle liberté commence à *prendre consistance*, en se ramassant sur elle-même ; et la force d'expansion, l'amour, qui est, pour ainsi dire, l'éternelle liberté qui est devenue maintenant latente, comme *comprimée* par la contraction : et l'équilibre de ces deux forces constitue leur lien, et est nommé *volonté éternelle*, comme première volonté qui n'est encore ni affirmant ni niant ; elle est calme comme l'éternelle liberté, mais déjà, pour ainsi dire *incarnée*. Or, *cette première volonté se pose face au temps comme le grain face à la plante : elle est la possibilité du temps*:

On considère communément que le temps est le contraire et l'opposé de l'éternité, tout en entretenant avec celle-ci un rapport nécessaire. Se représenter ce rapport comme si l'éternité cessait dans le temps, par lequel elle serait posée comme passé, cela s'avère impossible. Car l'éternité est éternellement telle, et tout passé appartient lui-même d'emblée au temps. Si nous confions à la terre une graine, celle-ci est indépendante du temps de la plante à venir en tant qu'elle est l'œuvre d'un autre temps, et elle pourrait à bon droit être considérée comme éternelle par rapport à la plante ; mais à peine les forces de la terre et de l'eau

¹⁶⁵ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 29 [WMS, p. 16-17].

¹⁶⁶ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p.43- 44 [WMS, p. 30].

ont-elles agi en elle que déjà elle s'engrène dans le temps de la plante en devenir, non pas du fait qu'elle perdure en elle, mais au contraire du fait qu'en tant que graine elle cesse alors d'être pour être posée comme passé. Voilà suffisamment démontré que cette graine contenait déjà le temps à titre de possibilité.¹⁶⁷

Donc cette première volonté est un principe opposé à l'éternité, en tant qu'il est le temps en puissance : mais en tant qu'il n'est pas le temps en mouvement, mais pour ainsi dire *en quiétude*, une sorte de *temps immobile*, de ce point de vue il est pareil à l'éternité : en fait, il sera défini ensuite comme temps éternel :

Mais on peut tout aussi peu penser l'éternité comme posant immédiatement le temps : car on ne voit pas comment elle deviendrait en quoi que ce soit efficiente, ni comment elle ferait, elle qui est l'absolument pareil à soi-même, pour produire ce qui lui est non pareil. Seul un principe distinct de l'éternité comme telle, et même, un principe activement opposé à l'éternité peut être ce qui pose en premier lieu le temps. Pourtant, ce principe ne saurait être séparé absolument de l'éternité ; en vertu de l'opposition même [entre ces deux principes], il lui faut, d'une autre manière, ne faire à nouveau qu'Un avec lui. Si cette seconde volonté, qui s'engendre elle-même dans la limpidité de l'essence, est la volonté tendue vers l'existence, et si l'être va de pair avec une aspiration à la révélation et au développement, alors, c'est à cette autre volonté qu'il revient de poser la possibilité d'un temps ; car de réalité effective du temps il n'est encore nullement question.¹⁶⁸

Or, ces deux volontés, l'éternelle liberté et la volonté éternelle, l'éternité inefficente et la possibilité du temps, coexistent dans ce premier étant dans une sorte de lien inconscient, sorte *d'équilibre cybernétique* entre les deux forces qui n'est pas encore conscient de lui-même. On dit *équilibre*, mais il faut préciser : en fait, dans cette première volonté c'est la force contractante qui domine, en tant qu'elle contient en soi la force expansive. *Mais c'est une domination pacifique, qui n'est pas encore sentie comme telle, comme si le conflit possible n'avait pas encore explosé.* La première volonté, la volonté éternelle, est donc la première époque sous l'égide de la force contractante, en tant que celle-ci produit immédiatement une force expansive à son intérieur. On voit donc qu'on est face à une première configuration des trois puissances: une force contractante (A=B), une force expansive (A2) et un lien (A3) bien que *non encore posé*. Mais dans cette première configuration, les puissances sont encore dans un état de non conflit, et coexistent pacifiquement. Le commencement de la nature est une *incarnation sans conflit, une nature pacifique* : une nature en puissance, qui n'est pas encore sortie de soi-même, on pourrait dire *un Dieu déjà incarné, mais qui n'est pas encore fils : une sorte d'hérésie.* En tout cas, cette partie des *Âges du Monde* décrit en fait la doctrine des puissances déjà exposée dans les *Conférences de Stuttgart* : le passage de l'éternelle liberté à une articulation trinitaire, articulation dans laquelle les trois puissances coexistent entre elles sans entrer en conflit, dans une situation d'indifférence réciproque. Autant dire, cette première nature est exactement un de ces concepts médians dont *Weltalter* déplore l'absence dans l'histoire de la philosophie¹⁶⁹. *C'est une nature qui maintient encore la caractéristique ontologique de l'éternelle liberté, à savoir l'indifférence.* Elle est encore temps en puissance, parce que les puissances qui agissent en son sein ne sont pas encore en conflit, donc un temps sans contradiction, un temps éternel:

Nous n'avons donc plus à considérer dorénavant deux volontés, mais la volonté une issue de la concrétion de ces deux volontés que j'appellerai *la première volonté efficiente*, ou encore, eu égard à sa totalité, tout simplement la première effectivité [...] Un Être qui ne s'assume pas soi-même, est comme s'il n'était pas. Se vouloir soi-même, s'accepter soi, se rassembler en soi et être entier, toute cela ne fait qu'un et c'est en

¹⁶⁷ Schelling, F.W.J. : *Les Âges du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 30 [WMS, p. 18].

¹⁶⁸ Schelling, F.W.J. : *Les Âges du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 30-31 [WMS, p. 18].

¹⁶⁹ « Il est aisé de remarquer que la principale infirmité de la façon de philosopher qui a cours aujourd'hui réside dans le manque de concepts intermédiaires ; on dira par exemple que ce qui n'est pas libre au sens moral ne peut être que mécanique, que ce qui n'est pas *étant* ou est *non-étant* n'est rien du tout ou encore que ce qui n'est pas doué d'intelligence est sans entendement aucun. Les concepts intermédiaires sont précisément pourtant les plus importants, car ce sont les seuls susceptibles de fournir de véritables explications dans toute la science » (Schelling, F.W.J. : *Les Âges du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 60 [WMS, p. 44-45]). Ce passage, qui est mis à la fin de l'exposition de la folie divine, de la nature conflictuelle (prochain Paragraphe) est à notre avis encore plus apte à exprimer le concept de *nature primordiale*, qui est en fait quelque chose d'intermédiaire entre l'efficience et la non efficience, ou encore, entre la contradiction et l'absence de contradiction, entre l'unité et la multiplicité ou encore *entre l'éternité et le temps*.

cela seulement que consiste l'existence active et véritable [...] Tout développement présuppose un enveloppement. Pourquoi toutes choses progressent-elles de la petitesse vers la grandeur, vu que s'il ne s'agissait que de progresser l'inverse se pourrait tout aussi bien ? C'est dans la concentration que réside le commencement. Tout être est contraction et la force fondamentale de resserrement est la force proprement originelle qui constitue la force radicale de la nature [...] Ces mêmes forces dont la présence simultanée et l'action conjuguée constituent la vie intérieure sont celles qui dans leurs manifestations successives, apparaissent comme les principes de la vie qui se développent extérieurement et de ses périodes consécutives. Ces mêmes degrés qui peuvent être considérés dans leur simultanéité comme autant de puissances (*Potenzen*) de l'être apparaissent dans leur succession comme autant de périodes du devenir et du développement.¹⁷⁰

Ici il faut dire deux choses :

- La liaison avec le passage des *Conférences de Stuttgart* cité dans la [Note 109](#) est évidente. Mais est ici encore plus spécifique la correspondance entre puissance et temps : chaque puissance est une *Période du Temps*, une *temporalité spécifique* qui se développera, extérieurement, dans le monde une fois que l'indifférence réciproque sera rompue. Elle deviendra un *Age du monde*.
- En plus, ici on commence à voir comment la contraction, qui est aussi égoïsme, est proprement la *nature dans la nature* (voir [Notes 32 et 111](#)). *La génialité de Schelling, c'est de voir dans le passage à la nature, finalement dans l'incarnation non pas une extériorisation, mais en fait une contraction, un mouvement de retraite : « L'expansion est spiritualisation, la contraction est incarnation »*¹⁷¹. *La différence avec tout hégélianisme est évidente : le passage à la Nature n'est pas un sortir de soi, mais un rentrer en soi. Mais à cet état du processus, il n'y a pas encore une violence contractante, parce qu'il n'y a pas encore conflit avec la force expansive.*

Or, cet état *primordial et presque innocent* de la Nature se maintient presque identique dans la Deuxième Version¹⁷². Par contre, la Troisième Version *ne contemple pas* une telle situation. Et il ne la contemple pas sous deux aspects :

- Parce que le *passage* de l'éternelle liberté à la nature a été déclaré officiellement *inconcevable*, dans le passage cité en [Note 160](#) : *il n'y a pas de contraction, ou d'autre catégorie spéculative capable de donner raison du passage, de donner raison de la Chute de l'Absolu, de la naissance d'un Autre absolu, en tout cas du passage du non être à l'être, de l'inefficience à l'effectivité*. La Nature, finalement, est depuis toujours là, en tant que passé radical qui n'a jamais été futur : on l'a vu dans la [Note 161](#).
- Parce que cette Nature qui est depuis toujours la nature éternelle qui est passé radical, *cette Nature est depuis toujours conflictuelle, c'est déjà lutte et conflit*, c'est la figure de la route du temps qui apparaît dans les deux autres Versions comme passage successif à la nature primordiale, et que l'on verra tout de suite. *En 1815, il n'y a plus de place pour une Nature pacifique, pour une Nature indifférente envers soi-même, sorte d'oxymore spéculatif par lequel Schelling avait essayé de donner raison du passage vers la Nature.*

A notre avis se joue ici un moment critique de la spéculation schellingienne, pas seulement 1) pour la compréhension de l'évolution de *Weltalter* mais, du moins à notre avis, aussi en relation 2) à la compréhension de l'évolution de l'œuvre schellingienne et 3) de son inscription dans un certain héritage post-kantien. Procédons avec méthode:

¹⁷⁰ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 35-38 [WMS, p. 22-25].

¹⁷¹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 51 [WMS, p. 36].

¹⁷² Voir Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 171-174 [WMS, p. 145-149].

- Sous le *premier aspect*, c'est exactement en vertu de cette discontinuité que l'éternelle liberté en 1815 n'est plus *forcée* de perdre sa position, de se mettre en jeu. Le passage de l'éternelle liberté à la nature par le phénomène de la contraction est en fait le moment dans lequel l'éternelle liberté s'incarne finalement, se contracte, et donc, finalement, perd sa position et sa pureté. Par l'assomption de la contradiction comme postulat et de la nature comme passé radical, Schelling réussit à sauver la position et finalement la transcendance de l'éternelle liberté, qui, en 1815 va agir par un processus *top-down*, et pas *bottom-up*. On se réfère ici entre autres au passage cité en [Note 155](#), dont on partage totalement l'interprétation qu'en donne Habermas dans ce passage clé de son étude des *Âges du monde*:

Dans la dernière version – la seule version autorisée – des *Âges du monde*, la contraction n'est plus valable que pour la nature en Dieu et non plus pour Dieu lui-même, lequel, par excellence inaccessible, se maintient toujours hors du « jeu » des forces. La divinité sans nature, en tant qu'elle est volonté qui ne veut rien, assume pour ainsi dire d'en haut l'être sans repos de la nature divine. Le fait d'« assumer l'être » signifie ici que la divinité, en assumant l'Autre qui se trouve en elle, prend elle-même une autre forme ; mais en même temps il ne s'agit d'assumer que dans le sens hypothétique où l'on se charge de quelque chose afin d'observer, sans y être impliqué et sans aucun danger, ce qui se produit alors. Le fait d'assumer l'être ressemble dans une certaine mesure à la liberté de l'artiste qui peut créer d'une façon ou bien d'une autre. Un Dieu pareillement distant se tient dans un éloignement suffisant au-dessus de tous les dangers et de toutes les catastrophes pour pouvoir aider à se relever une humanité déçue. Ce n'est plus la *contraction*, mais la *condescendance* divine qui est désormais le signe de la création.¹⁷³

- Sous le *deuxième aspect*, c'est exactement ce point qui marque, à notre avis, le commencement de la division entre philosophie négative et positive. La thèse qu'on soutient ici est la suivante : *par l'élimination de cet état de nature primordiale, nature qui est une sorte de concept médian entre éternité et temps, entre liberté et nécessité, entre inefficience et réalité dans cette élimination, Schelling en 1815 crée pour ainsi dire la fracture qui constituera la division entre philosophie positive et philosophie négative*. En 1815, on affirme à la fois l'in-déductibilité de la Nature et de la contradiction : une philosophie qui se veut *historique* et non *dialectique* au sens péjoratif (voir [Note 160](#)) doit présupposer depuis toujours une nature qui soit aussi une vie conflictuelle.
- Sous le *troisième aspect*, il s'agit évidemment ici de la prise en charge de la subjectivité pratique kantienne: *la philosophie pratique part d'un sujet depuis toujours affecté par la sensibilité, à savoir affecté par la Nature et surtout affecté par le temps, et cette affection se précise chez Schelling comme définition de ce temps comme passé radical*. On verra tout de suite que cette prise en charge ne regarde pas seulement la position systémique des différents éléments, mais aussi leur configuration : parce que ce passé radical, cette nature éternelle qui est contradiction et désir, est finalement une nature et une temporalité close sur elle-même, et seulement en vertu de cette clôture, répétitive : finalement, c'est un *temps égoïque*. C'est de cela qu'on va s'occuper dans le prochain Paragraphe.

¹⁷³ Habermas, J. : *Théorie et Pratique*, Payot, 1975, p. 217.

3.4. La force du temps : nature égoïque et temps répétitif

3.4.1. La folie divine : le déclenchement du conflit des puissances dans la Version de 1811

« Or, la vie suprême elle non plus, et elle moins que toute autre, ne peut en rester à un tel moment ». ¹⁷⁴La nature innocente n'est pas *éternellement* innocente. Les puissances restent dans l'indifférence seulement *pour un certain temps*. Il faut dire qu'ici se montre un point problématique dans l'exposition de la première Version qui, possiblement, a été une des raisons des changements apportés dans les Versions successives (voir [Note 186](#)). En fait, aussi bien dans les *Conférences de Stuttgart* que dans *Weltalter*, le passage de l'indifférence à la contraction avait été décrit comme se passant *avant le temps* (voir [Notes 111 et 170](#)). Ce qui est déjà difficile à comprendre, parce que la contraction, en soi, n'est pas un changement d'état, mais un processus, qui semble, d'une certaine façon, présupposer un temps dans lequel il se passe. Mais, en fait, cette contraction pouvait encore être décrite en termes intemporels, en fait, comme *l'acte intelligible par excellence*, l'acte de la chute, qui est marqué non pas par un développement, mais par une discontinuité, le passage du pur à l'impur, de l'indifférence au désir, ou finalement de l'éternité au temps (bien qu'encore comme possibilité). Cependant, penser en termes de discontinuité le passage de la nature primordiale, pacifique, indifférente, cette sorte de Nature gracieuse, à la nature proprement dite, la nature égoïque et conflictuelle, se montre encore plus difficile, sinon impossible. Parce qu'ici le passage des trois puissances d'un état d'indifférence à un état de conflictualité semble vraiment un passage temporel, une sorte *d'évolution* plus qu'une *conversion* (ou chute), évolution qui, encore, présuppose un élément temporel. En tout cas, on ne veut pas ici faire une analyse des possibles raisons qui ont poussé Schelling à changer la *Darstellung* du système en 1813 et en 1815, parce qu'il faudrait voir la totalité de l'exposition, et pas seulement ce point particulier. Ce qu'on veut faire ici, par contre, c'est *décrire le nouvel état rejoint de la Nature* en 1811 après son état primordial: à savoir l'état de l'opposition de forces, du conflit, pour voir ensuite *si et comment* cet état est transposé dans les autres Versions. On va encore, comme on l'a souvent fait dans ce travail, essayer d'articuler l'exposition en différents points, qui sont aussi différents *stades* du processus :

- Le premier stade de ce nouveau moment du développement, c'est le passage, pour ainsi dire, *de l'harmonie au rythme* : ou mieux encore, pour continuer la métaphore musicale (qui en fait, est utilisée aussi par Schelling pour décrire ce moment ¹⁷⁵) de passer *de l'harmonie à l'alternance entre dissonance et consonance*. Finalement, ce qui se passe c'est que la volonté d'expansion, qui dans la première incarnation était simplement passive, commence à *sentir cette contraction comme une constriction*. Elle commence donc à chercher à se libérer, à sortir de cette cage, tout en n'en ayant pas encore la force : se crée ainsi le *mouvement rythmique de systole et diastole*, sorte de cœur battant de la première nature : ce rythme est en fait, *en tant que rythme, répétitif* :

Dans le conflit entre ces deux volontés antagonistes, la volonté existante perd sa liberté propre : première pulsation, elle devient pour ainsi dire le cœur battant de la divinité qui, dans l'incessante alternance de la systole et de la diastole, cherche un repos qu'il ne trouve pas. Mais plus elle éprouve, de cette façon même, la détresse (*Noth*) et la contrariété, et plus elle aspire, elle aussi, à la libération et au salut qui la ferait échapper à cette nécessité (*Nothwendigkeit*). Dans l'expansion, l'être, et avec lui le

¹⁷⁴ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 48 [WMS, p. 33-34].

¹⁷⁵ « Comme seuls des sons semblent sortir de cette lutte entre la spiritualité et la corporéité, seule la musique est à même de donner une image de cette nature primitive et de son mouvement ; car tout son être réside lui aussi dans ce caractère cyclique, la musique partant d'une note fondamentale pour retourner enfin, après toutes sortes de variations, à son commencement » (Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 58 [WMS, p. 43]).

conflit, sort de l'unité et remet celle-ci en liberté ; mais dans l'union cette dernière est continuellement tenue de ne pas échapper et continuellement maintenue, et de nouveau contractée en être ; mais du même coup la voilà de nouveau posée comme étant. C'est là un mouvement involontaire qui, une fois commencé, ne cesse pas de se réaccomplir par lui-même.¹⁷⁶

- Le deuxième stade, c'est le surgissement du *conflit*, et, par là, de la *violence* :

Or l'état intermédiaire entre le divorce et l'union – car rien n'est tranché en faveur de l'un ou de l'autre – n'est autre que le *conflit*. A force d'être séparées, d'être sans arrêt rappelées à l'unité, les deux forces, dont les rapports consistaient dans le premier état de l'être en un jeu harmonieux où elles se sollicitaient paisiblement, en viennent à s'opposer en un conflit de plus en plus violent.¹⁷⁷

- Le troisième stade, c'est l'acquisition d'un mouvement *rotatoire et chaotique*, qui accentue aussi bien l'aspect *égocentrique* que celui *répétitif*, déjà anticipés dans le premier passage respectivement par la prépondérance de la force de contraction et par la structure rythmique de la systole et de la diastole. Ce mouvement est compris par Schelling comme le *premier et nécessaire* stade à l'épanouissement de la vie, stade *chaotique* en tant qu'*inarticulé* :

Il est frappant de constater que dans toute la nature il n'est pas de vie autonome qui ne commence par un mouvement autour de son centre, ou d'un centre extérieur [...] On ne serait sans doute pas trop mal inspiré de comparer ce divin chaos, les astres qui se meuvent à une vitesse inconcevable autour de leur axe propre et du centre, à celui des infusoires. La circulation du sang, ce chaos simplement intériorisé et déjà soumis à des forces supérieures, conserve encore la forme ancienne du mouvement dans le tout comme dans le singulier, et la nature, éprise d'une plus grande quiétude, semble ne rien chercher avec d'autant de zèle qu'à échapper à ce mouvement et à démêler les forces adverses : c'est ce qu'elle commence par la merveille de l'articulation – cette merveille d'une indicible sublimité, que nul n'a encore comprise – jusqu'à ce qu'elle réussisse à dissocier les deux forces dans le système du libre mouvement.¹⁷⁸

- Le dernier stade, c'est l'explosion de la *folie divine*, qui donne à ce moment de la nature à la fois aussi bien son aspect *douloureux*, que son aspect terrifiant et irrationnel, vrai moment dionysiaque du développement de la vie :

Tout développement vital a pour conséquence de déranger, par la contradiction qu'il oppose à l'être, la simplicité première du vivant, et de le livrer à la souffrance et à la douleur. Qu'il nous suffise de rappeler ici les maladies qui affectent le développement de la vie humaine, tant au sens physique que moral. La douleur est quelque chose de nécessaire et d'universel, elle est l'inévitable transition vers la liberté [...] Sorti de l'état d'intimité, de clairvoyance où toute l'intériorité est comme comblée de lumière, et n'étant plus ravi par des visions bienheureuses et prémonitoires, l'Être existant dans ce conflit est absorbé comme en ces rêves accablants surgis du passé : mais dès que le conflit s'envenime de sauvages fantasmagories font irruption dans son intériorité, dans lesquelles il éprouve tout ce que son être propre a de terrifiant [...] C'est une espèce de folie qui représente l'état ultime du conflit et de la contradiction internes poussés au plus haut point. Ce n'est pas sans raison que les Anciens ont parlé d'un délire divin.¹⁷⁹

Si l'on considère la référence à la notion de nécessité (*Nothwendigkeit*) et de structure circulaire et répétitive du processus, on peut dire que Schelling, dans ces trois points, accomplit en fait une sorte de *révolution morphologique de la notion kantienne de nécessité et de temporalité* : au lieu de faire de celle-ci une *chaîne logique* (et, aux yeux de Schelling, intemporelle) de cause et effets, il la pense comme un *cercle dynamique*, une force qui est, finalement, courbée sur soi-même. Cette nécessité en tant que pulsation rythmée, c'est finalement le temps individuel, temps *inauthentique* non pas en tant qu'*illusion* du temps, mais en tant que temps malade, ou encore

¹⁷⁶ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 49 [WMS, p. 35].

¹⁷⁷ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 51 [WMS, p. 37].

¹⁷⁸ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 53 [WMS, p. 38-39].

¹⁷⁹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 55-57 [WMS, p. 40-42].

temps frustré, temps courbé sur lui-même, incapable de s'épanouir, *temps continuellement conçu et avorté, finalement sorte de larve du temps*. Ce temps qui ne devient jamais temps véritable, ce temps incapable de créer en tant que Chronos¹⁸⁰ destructeur de ses propres fils, est explicitement, déjà en 1811, défini par Schelling comme *temps éternel* :

Le temps naît immédiatement par différenciation des forces posées en lui non pas simplement dans leur unité mais en leur équipollence. Mais d'emblée ce temps n'est pas un temps durable, ordonné : contraint à chaque instant par une nouvelle contraction, par la simultanéité [...] il lui faut engloutir à nouveau les créatures qu'il vient d'engendrer ; c'est pourquoi il n'est pas non plus un temps qui pourrait trouver son commencement effectif, qui pourrait devenir explicite, manifeste : dans cette mesure, il mérite le nom de temps sans commencement, et même, puisqu'il n'est que dans l'Éternel et ne peut devenir extérieur, du temps éternel- ; comme on le voit sans peine, les deux expressions sont à rendre en un sens totalement différent de leur sens habituel.¹⁸¹

Le temps de la nécessité n'est donc pas du tout *illusion*, à la façon de Spinoza, il n'est pas du tout image mobile de l'éternité, image en tant que produit de *l'imagination*, il est par contre une *pathologie*, et le passage douloureux décrit dans les passages précédents, c'est la douleur qui est nécessaire dans tout processus de guérison. Pour rompre le cercle de ce temps clos sur soi-même, et pour finalement créer une ligne, une ligne qui ne soit pas expression d'une *chaîne nécessaire*, mais d'une *libre progression*, il faut que ce cercle soit brisé par l'action *émancipatrice* (et douloureuse en tant qu'émancipatrice) d'une éternité qui, elle, *s'oppose au temps clos non pas comme le réel face à l'illusoire, mais comme la santé face à la maladie*.

Ce qui en 1801 était encore illusion (voir [Note 122](#)), devient donc en 1811 réalité pathologique. Or, la *réalité* de ce temps, sa dimension *d'effectivité*, réside à notre avis dans sa nouvelle dimension dynamique. En fait, ce moment du développement de la nature est selon nous le moment dans lequel la *possibilité* du temps se développe en *force* du temps, et qui donc marque l'abandon définitif du domaine du non-effectif: si le temps en 1815 est explicitement défini comme contradiction, en 1811, Schelling montre que l'opposition, le conflit, est le passage nécessaire pour passer de la simultanéité à la succession. Mais ce qui est décisif est ce qui suit : *c'est seulement par le mouvement de contraction qu'il est possible produire ce conflit, et donc cette force, cette effectivité : la contraction est ce qui, aux yeux du Schelling de 1811, devait produire une force (et une temporalité) à partir de la non effectivité de l'éternelle liberté : en ce sens, le passage à l'effectivité produit, presque comme destinée, le passage à la pathologie. Parce que la pathologie de ce temps, par contre, c'est exactement dans sa morphologie et dans sa clôture, dans sa configuration close et circulaire, qui d'une certaine façon, frustre cette même force dynamique en produisant un mouvement rotatoire qui est éternelle frustration, et par là éternelle répétition, au lieu d'être épanouissement d'une force*.

¹⁸⁰ Dans cette image il y a un vrai et propre renversement face à la notion hégélienne de la temporalité. Celui-ci voyait dans la figure de Chronos l'explication du *temps linéaire*, comme temps destructeur ([Voir Chapitre II, Note 191](#)) ; tandis que le temps créateur était un temps circulaire, capable de *revenir sur soi pour se reprendre*, en faisant, dans cette reprise, de chaque instant (*Jetzt*) un *présent* (*Gegenwart* – [Voir Chapitre II, Notes 189 et 190](#)). Chez Schelling c'est exactement l'inverse : pas seulement parce que la figure de la circularité est une figure essentiellement destructive du temps ; mais aussi parce que le temps créateur se montre dans le *présent*, comme moment de la rupture de ce cercle du passé, moment de la scission (qui en fait, pose le passé *comme passé*), qui semble suggérer une *directionnalité* du temps (même s'il s'agit, ce qui est décisif, d'une *directionnalité non continue*, qui procède par ruptures) qui en constitue la *créativité*, et donc *l'historicité*. Ce renversement se réalise aussi sur le plan *égologique* : le Chronos hégélien est destructeur exactement en tant que *privé du Moi*, incapable de retenir l'instant, on pourrait dire un *temps sans mémoire* ; par contre, le temps créateur est le temps assimilé par le moi. Chez Schelling c'est exactement le contraire : Chronos est exactement la destruction du retour continu sur soi, incapable de s'émanciper, tandis que le présent créateur se produit par un mouvement extatique, une perte du soi, qui est aussi un *oubli* de soi, qui permet la création d'un nouveau temps. Voir sur ce point [le Paragraphe 3.5 de ce Chapitre](#), et la [Note 195 du Chapitre II](#).

¹⁸¹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 96 [WMS, p. 77]. En ce sens, le passage à la Version de 1815 ne sera que la prise au sérieux de cette formulation. Si le temps cyclique est rotatoire, c'est un temps éternel, il ne peut pas y avoir eu un commencement. Il est passé radical.

3.4.2. *Excursus* : Irrationalisme et Pessimisme chez Schopenhauer et Schelling : un double malentendu

Ici il faut s'arrêter un moment parce que sur cette notion, dans cette configuration de la *nature retournée sur elle-même* se joue un moment important de la question des pensées de Schopenhauer et Schelling et de leur relation. En fait, on sait bien que la notion de *Volonté* chez Schopenhauer est, finalement, la formulation métaphysique de la notion physique de *Force*. Aux yeux de Schopenhauer, la notion de force est le postulat de toute explication *physique*, et seulement la *métaphysique* est capable de donner raison de ce postulat ([Note 152 - Chapitre III](#)). Donc à notre avis, s'il y a une notion dans laquelle les pensées de Schelling et Schopenhauer se rapprochent, c'est dans la formulation d'une dimension dynamique de la réalité qui, bien loin d'être épanouissement et productivité (comme la *natura naturans* de la *Frühromantik*), se montre comme destructrice, douloureuse et irrationnelle. Mais ce n'est pas seulement dans son contenu général que ce voisinage peut être vérifié : on affirme ici qu'au moins trois aspects de ce moment du développement de la nature schellingienne dans *Weltalter* se trouvent presque littéralement transposés dans la notion de *Volonté* schopenhauerienne :

- Aussi bien la référence à la musique, que celle au mouvement rythmique, fait de tensions et de relâchements, se trouvent explicitement formulées dans la notion schopenhauerienne de volonté. Le passage cité dans la [Note 172 du Chapitre III](#), en fait, n'utilise pas seulement la même métaphore musicale, mais presque la même configuration. Ce qui rapproche la mélodie de la volonté, c'est exactement cette structure faite de tensions et de relâchements, qui imite pour ainsi dire la structure rythmique de la volonté, qui passe comme une pendule, de la souffrance à l'ennui (en fait cette métaphore s'applique encore mieux à l'harmonie, en particulier au système tonal). Le refus de toute philosophie de l'histoire par Schopenhauer se fonde, entre autres, dans la considération que le progrès historique n'est que l'apparence d'une structure rythmique, et donc répétitive propre de la volonté. Mais ce qui compte, c'est que *cette structure répétitive n'est pas l'effet d'une pathologie de la volonté : en fait, dans le système de Schopenhauer, la pathologie c'est la volonté même. Il n'y a pas une configuration bonne de la volonté, il n'y a pas de bien radical*. Et c'est sur ce point que se montre la différence avec Schelling.
- La nature conflictuelle est aussi un trait de la volonté schopenhauerienne, comme on le sait trop bien. On peut citer ici le passage cité en [Note 175 du Chapitre III](#). La volonté Schopenhauerienne est souffrance, et cette souffrance est la conséquence d'un conflit entre le désir et ce qui s'oppose à ce désir.
- Sur l'aspect douloureux de la Volonté, d'une irrationalité qui fonde la rationalité même, il n'est pas même nécessaire de souligner la parenté entre les deux auteurs, si l'on considère que Schopenhauer est *le pessimiste par excellence*. La douleur est l'essence même de la Volonté et par là, de la réalité. On peut prendre encore comme exemple la [Note 175 du Chapitre III](#).

Finalement, on peut voir comment *sur ce point particulier*, dans cette notion particulière, le présumé voisinage entre Schelling et Schopenhauer *existe* : néanmoins, dans ce cas aussi, parler d'un possible plagiat est plutôt improbable, en considérant que cette configuration particulière de la nature ne se trouve pas développée dans le *Freiheitsschrift*¹⁸², dernière œuvre publiée par Schelling et étudiée par Schopenhauer. En fait, *la notion qui, probablement plus que toute autre, pourrait rapprocher Schelling et Schopenhauer appartient à une oeuvre qui a été publiée de manière posthume et que donc Schopenhauer n'a jamais pu lire, certainement pas en 1819*. Mais ce n'est pas tout. En fait, cette

¹⁸² Voir le Paragraphe consacré au *Freiheitsschrift* et en particulier le début du [Paragraphe B 1.2](#) sur ce point particulier. A notre avis, la référence du *Freiheitsschrift* à la notion de Volonté (*Wille*) ou de Vouloir (*Wollen*), sur laquelle on a construit un siècle de Bibliographie sur Schopenhauer et Schelling, n'a rien à voir avec la notion schopenhauerienne de Volonté.

notion n'est pas seulement une notion *inédite* chez Schelling, elle est aussi et surtout une notion, un *passage* dans l'œuvre de Schelling. Si le premier point tranche immédiatement la question d'un possible plagiat de Schopenhauer envers Schelling, la seconde jette aussi une ombre sur la possible catégorisation de la phase médiane de la pensée de Schelling comme une parenthèse *pessimiste* de sa philosophie. En fait, quand on parle de cette notion comme d'un *passage*, on l'entend en deux sens :

- Dans un premier sens, en tant que ce stade du développement est une *transition* vers quelque chose d'autre (voir [Note 179](#)) parce que ce *stade pathologique* du processus est exactement un *stade*, donc quelque chose qui sera dépassé par le développement successif. Dans la possibilité d'un dépassement positif de l'irrationnel et de la douleur réside la grande différence entre Schopenhauer et Schelling¹⁸³. *La douleur chez Schelling n'est pas fondation, mais passage, transition*. L'alternative à l'action répétitive et douloureuse de la temporalité égoïque n'est pas un *renoncement*, mais plutôt une *victoire* sur celle-ci (voir passage cité en [Note 163](#)). En ce sens, même en admettant un possible pessimisme de Schopenhauer, ce n'est pas par cette voie qu'on peut faire la même imputation à Schelling. *La douleur de la vie est une pathologie dont on peut se libérer, non seulement par amputation, mais aussi par guérison*.
- Dans un deuxième sens, parce que cette insistance sur ce moment douloureux est une prérogative de la première Version de 1811, pour être ensuite éliminée dans la seconde Version et réapparaître, avec d'autres connotations, dans la dernière Version. *Donc aussi dans le Schelling médian (qui est en tout cas le Schelling le plus böhmien, le Schelling chez lequel le côté obscur de la Nature est mis en évidence), l'insistance sur un côté nécessairement douloureux de la réalité n'est pas un moment prépondérant et en tout cas pas définitif*. On verra tout cela dans le prochain Paragraphe

Avant de continuer l'analyse, on veut conclure ce bref *excursus*. On a cherché à montrer comment la thèse de la possible influence de Schelling sur Schopenhauer se nourrit de deux malentendus : l'un relatif au *Freiheitsschrift*, dans lequel on attribue à un passage de ce texte ([Note 82](#)) une notion schellingienne qui va en effet être développée seulement dans *Weltalter*. L'autre relatif à ce même texte du *Weltalter*, dans lequel cette même notion d'une volonté *irrationnelle et douloureuse* assume en tout cas des connotations différentes, en constituant un moment transitoire du système et pas du tout son moment fondateur ou définitif. On dit tout cela entre autres pour confirmer l'approche qui doit, à notre avis, être prise en compte pour analyser de façon féconde la relation entre ces deux auteurs : en fait, ce n'est pas la correspondance entre notions singulières (et encore moins la possibilité d'un plagiat de l'un sur l'autre) qui peut jeter une lumière sur la relation entre Schelling et Schopenhauer, parce que, si on va un petit peu dans le détail, on peut trouver de grandes différences, sinon immédiatement dans les contenus, au moins dans la fonction systémique de celles-ci. La relation, si elle veut être une relation non seulement thématique, mais aussi historico-philosophique (ce qui est, en fait, l'ambition cachée de toute accusation de plagiat de l'un sur l'autre) ne va donc pas se trouver dans des notions singulières, mais plutôt dans la prise en charge d'un héritage commun (et en fait probablement plus d'un) : dans notre cas, on a concentré l'attention sur une *certaine configuration du sujet pratique* kantien, à laquelle correspond une certaine configuration de l'éternité face à la temporalité, configuration qui s'oppose à celle mise en place dans la *KrV*, donc à celle du sujet théorique. Les analogies qu'on cherche ne sont donc pas des analogies de contenus, et moins encore simplement terminologiques¹⁸⁴, mais plutôt de *structures* et des *configurations* de pensées. Une différence qui n'est pas seulement celle du général (structure) face au particulier (contenu) : mais qui

¹⁸³ Voir aussi sur ce point l'importante contribution de A. Pieper, cité en [Note 137 du Chapitre I](#), et le passage de Jankélévitch cité en [Note 87](#).

¹⁸⁴ Voir sur ce point la [Note 178 du Chapitre I](#).

veut montrer plutôt comment *les structures de pensées informent les visions du monde de façon plus radicale que les pensées mêmes.*¹⁸⁵

3.4.3. L'action rédemptrice de l'éternelle liberté dans les Versions de 1813 et 1815

Dans la version de 1813 il n'y a pas de folie et de laceration divine, on n'a pas un conflit douloureux entre les puissances. Le passage de la simultanéité à la succession, de la coexistence pacifique des puissances à leur détachement advient non pas à travers un processus douloureux, mais comme *en un éclair*, par un *Augenblick*. La décision divine n'est précédée d'aucune *in-décision* conflictuelle ou douloureuse. Le Dieu de 1813 est un Dieu qui décide immédiatement, comme par inspiration :

Comme Dieu n'a disposé d'aucun temps qui lui eût permis de s'aviser avant que d'agir, et comme néanmoins la décision ne pouvait résulter que de la volonté la plus éminemment libre, il a bien fallu [...] que ces trois volontés fussent conciliées par une action d'une soudaineté originelle, irréfléchie et néanmoins parfaitement conçue, imposant à toutes trois son évidence, où tout fut condensé et accompli comme en un éclair. Il fut alors reconnu en un instant que la simultanéité des forces exprimantes devait prendre fin.¹⁸⁶

Ici on voit comment le point de rupture en 1813 est lié exactement à la question de l'origine du temps : si le passage de la coexistence à la succession constitue (comme l'avaient déjà affirmé les *Conférences de Stuttgart*) la *genèse du temps*, alors ce passage ne peut pas être un processus, comme celui décrit en 1811 : il doit être un passage discontinu, soudain, *un vide qui produit un avant et un après en même temps*.

Cet acquis sera maintenu dans la Version de 1815, mais complété, et d'une certaine façon *radicalisé*. En fait, si l'on va à la Version de 1815, il semble qu'on assiste à un retour à la Version de 1811, en tant que la configuration conflictuelle de la nature s'y trouve bien développée. Pas seulement : on la trouve dans deux situations différentes :

- Dans la notion initiale de *nature éternelle*, dans laquelle se trouve le premier aspect cité ci-dessous, à savoir ; *la rythmicité et la répétition*.

Et c'est alors que nous obtenons la notion complète de cette première nature [...] à savoir la notion d'un lien en état de rotation éternelle, d'une vie tournant dans une sorte de cercle et dont le bas se déplace sans cesse en haut, et le haut en bas [...] On peut également se représenter ce mouvement comme une systole et une diastole. Mouvement tout à fait involontaire qui, une fois commencé, se renouvelle lui-même. Le recommencement, la remontée est la systole, c'est la tension qui atteint son acmé dans la troisième puissance ; le retrait à la première puissance est la diastole, un relâchement, suivi immédiatement d'une contraction. Nous sommes donc ici en présence de la première pulsation du commencement de ce mouvement alternant qui anime toute la nature visible : éternelle contraction et éternelle expansion, flux et reflux éternels.¹⁸⁷

- Dans la partie finale du texte, dans laquelle on trouve accentué le dernier aspect, celui de la douleur : on pourrait dire, l'aspect *pathologique*.

¹⁸⁵En ce sens on soutient la thèse de Berg formulée dans le passage cité dans [la Note 206 du Chapitre I](#). Schopenhauer et Schelling, tout comme Hegel et Kant, sont *Systemdenker*, donc pensent avant tout des relations d'idées, plus que des idées singulières.

¹⁸⁶ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 206 [WMS, p. 178].

¹⁸⁷ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 46, 49 [SW VIII, p. 229, 231].

La douleur est un facteur universel et nécessaire de toute vie, le lieu de passage inévitable vers la liberté. Qu'on pense aux douleurs qui accompagnent le développement de la vie humaine, douleurs au sens physique aussi bien que moral. Nous n'hésitons pas à nous représenter comme souffrant l'Être originel [...] qui est la source et le porteur du développement [...] Ce n'est pas sans raison que les anciens parlaient d'une folie divine ou sacrée. C'est ainsi que nous voyons la nature, déjà engagée dans le libre épanouissement, devenir de plus en plus chancelante, comme si elle était prise de vertige, à mesure qu'elle se rapproche de l'esprit [...] Rien en effet n'exprime mieux cette folie que la musique ; par l'affaiblissement et le renforcement alternatifs des sons, elle imite le mouvement originel ; elle est elle-même comme une roue tournante, partant d'un point donné pour revenir enfin, après toutes sortes de détours, à son commencement.¹⁸⁸

Ce *dédoublement* n'est pas le fruit d'une méprise, mais est la conséquence du résultat spéculatif auquel Schelling est parvenu en 1815. En fait, les deux passages du texte montrent *deux moments très différents du développement* :

- Le passage initial, comme on l'a déjà souligné, montre le passé en tant que passé radical, passé qui n'a jamais été présent. Ce passé a été depuis toujours passé. Ce passé, finalement, c'est un passé *éternel*¹⁸⁹. Or, *c'est exactement en vertu de cette radicalité, que ce passé n'a pas en soi le moment douloureux, le moment de la naissance: parce qu'on ne peut pas décrire sa genèse. Le passé radical n'a pas d'origine, en tant qu'il est l'origine.* Ici la question est donc posée de façon encore plus radicale qu'en 1813 : ce n'est pas seulement la question de ne pas pouvoir décrire le passage de l'éternel au temps, de la simultanéité à la succession en termes temporels : c'est qu'on ne peut pas même décrire tout à fait ce passage. Ce qui n'est pas descriptible n'est pas seulement l'indécision qui précède la décision divine génératrice du temps : *c'est la première décision divine tout court et avec elle le passage de l'éternité au temps qui, en 1815, n'est plus descriptible, ni comme processus ni comme éclair.* C'est cela l'acquis méthodique de 1815 décrit dans le passage cité en [Note 160](#). C'est pour cette même raison que le moment précédant l'indécision, le moment de la nature primordiale, est totalement absent en 1815 : parce que *la contradiction, la nature en tant que nature conflictuelle, n'a pas d'origine, en tant qu'elle est l'origine, n'a pas de fondement, en tant qu'elle est le fondement éternel.*
- Le passage final montre, par contre, non pas *l'origine* du passé, *l'entrée* dans le passé, mais plutôt la *sortie* du passé, sortie qui sera partiellement décrite dans la Version de 1811, et qui n'est pas simplement une sortie du temps vers le hors temps, mais une sortie du passé dans le présent. Tout de même, ce passage est vécu et décrit comme *sortie*, et non comme *entrée*. A savoir : le passage du passé au présent c'est le moment dans lequel le passé ne sera plus vécu *comme présent*, mais sera pour ainsi dire, laissé derrière soi, par une œuvre qui, loin d'être celle d'une assimilation, est celle d'un détachement. C'est en fait un point souligné par Schelling au début de *Weltalter*: seul celui qui va se détacher de soi-même, connaît le vrai passé.

Combien peu connaissent un véritable passé ! Sans un présent vigoureux, résultant d'une scission de soi-même, il n'y a nul passé ! L'homme qui n'est pas capable de s'opposer à son passé n'en a pas, ou bien plutôt il n'en sort jamais mais vit constamment en lui.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 178, 180-181 [SW VIII, p.335, 337-338].

¹⁸⁹ Par la notion de passé radical Schelling renverse d'une certaine façon le deuxième postulat de la raison pratique kantienne, à savoir la notion de vie future, comme ligne infinie qui se pose devant nous. En fait, le passé, c'est une vie passée, une ligne qui se pose derrière nous, sans qu'on puisse en entrevoir le commencement. C'est la notion de supplément d'origine qui est ici à notre avis ébauchée.

¹⁹⁰ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 22 [WMS, p. 11]. Ce passage, tiré de la première Version reste presque identique dans les autres deux Versions. Voir Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 143 [WMS, p. 119] et Schelling, F.W.J., *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 84-85 [SW VIII, p. 259].

Or c'est exactement le passage du passé au présent, qui est aussi *passage du présent au passé*, qui se montre douloureux, parce que c'est le moment de la séparation : toute l'agonie de ce moment est l'agonie qui précède la séparation, c'est l'agonie qui précède une libération, une émancipation. Et c'est seulement sur ce point que ce moment rentre dans la Version de 1815 : non plus comme origine du temps, mais comme *renouvellement du temps*, comme *second commencement*.

Par cette nouvelle configuration de la temporalité, une temporalité qui, en tant qu'éternel passé, est sans origine, mais qui, en tant que passage au présent, se montre capable de se renouveler, de se détacher de soi-même, c'est l'action dynamique de l'éternelle liberté qui change radicalement face à la version de 1811. Il faut rappeler ici le passage de Tilliette cité en [Note 162](#) sur l'*immunisation* de l'éternelle liberté dans la deuxième Version de *Weltalter*, et celui de Habermas relatif à la troisième Version ([Note 173](#)). En fait, à partir de 1813, la mise en mouvement des puissances advient, pour ainsi dire, de l'extérieur, à partir d'un point qui est supérieur au conflit des puissances : c'est ici une grande différence avec ce qui se passe en 1811, lorsque Schelling insiste encore sur le fait que l'évolution du processus doit se passer à partir d'une efficacité dynamique interne. *Il n'y a pas de Providence dans la première Version de Weltalter*. La nature doit sortir de l'état conflictuel par elle-même, avec tout le risque de faillir. L'éternelle liberté de 1811, qui se trouve, après la contraction, presque emprisonnée dans sa nécessité, est la force expansive qui pousse la nature hors de soi-même. On le verra tout de suite. Par contre, à partir de 1813, l'éternelle liberté exerce une force *attractive* envers la nature éternelle, une action de *séduction* et pas d'*expansion*. La modalité du processus n'est plus pour ainsi dire, celle d'une *efficacité de la cause*, mais plutôt celle d'une *séduction de la fin* : l'action, les puissances, sont mises en mouvement par quelque chose qui, en fait, se trouve en dehors d'elles. Cette différence est exprimée au mieux dans un passage de 1815 cité en [Note 155](#). C'est exactement sur ce point que l'affirmation de Habermas et de Tilliette, d'un sauvetage de la transcendance de la liberté, est correcte¹⁹¹. Mais c'est exactement sur ce point que, encore, on peut voir le nouveau rôle de l'éternité face au temporel. L'éternelle liberté ne perd pas sa pureté, et on le savait ; mais ce qui compte plus, c'est qu'à partir de cette même pureté, elle soit capable non plus de *fonder* le temps par sa propre contraction (on l'a vu dans les Paragraphes précédents), ni de le générer à partir de sa propre expansion (on le verra dans le prochain Paragraphes) mais plutôt de *libérer* et *émanciper* le temps de soi-même, dans une action qui est à la fois rédemptrice et thérapeutique, en tant qu'elle est finalement une aide pour faire sortir le temps de sa pathologie, qui est la pathologie du temps égoïque, et lui permettre de se développer en temps véritable, pour parvenir à l'existence. *L'éternelle liberté dès 1813 a une fonction de rédemption et non de génération ou de régénération*. L'éternel à partir de 1813 ne peut plus *ni fonder ni générer* : il peut seulement *émanciper et libérer*. L'éternité à partir de 1813 est une puissance exclusivement *émancipatrice*.

Cette nouvelle configuration conceptuelle qui, en fait, en 1813 est encore ambiguë, en tant qu'on a encore l'ambition de décrire le *passage à l'effectivité*, la formation du temps à partir de l'éternité, devient parfaitement définie en 1815 par la notion de *passé radical*. Le processus de *temporalisation* commence par l'être-là d'un passé radical, qui est la configuration d'un mouvement rythmique et circulaire, en fait d'un mouvement répétitif. *Le temps commence par une répétition, le développement commence par une éclosion. Et dès maintenant la question sera de décrire non pas l'origine de cette répétition et de cette éclosion mais plutôt sa mise en mouvement, sa sortie d'elle-même*. C'est à partir de cette nouvelle carte conceptuelle que commence à se configurer, à notre avis, la notion d'*extase*. Maintenant on comprend le sens du passage de Chailiol-Gillet cité en [Note 53](#) : si par le mal radical l'homme est depuis toujours clos sur lui-même, la conversion ne peut que se réaliser par un mouvement extatique, par une perte du soi. *La fécondation du temps par l'éternité doit se passer par des ruptures extatiques : parce que le temps du moi, tout en n'étant pas un temps illusoire (comme le*

¹⁹¹ En ce sens la considération de Safranski citée en [Note 32](#), qui en fait exprime l'idée d'une histoire schellingienne toujours au risque de la catastrophe, d'un développement toujours au risque de l'implosion, est valable surtout, et probablement de façon exclusive, pour la première Version de *Weltalter*.

temps logique de la science déductive), reste en tout cas un temps malade, un temps circulaire, le vrai Chronos qui détruit tout ce qu'il produit. Le moi, c'est une maladie et la guérison ne peut qu'être obtenue que par la perte du soi. La victoire de la lumière sur la pesanteur, de la liberté sur la nécessité, et finalement de l'éternité sur le temps, mouvement capable de générer le temps véritable, c'est en fait, bien plus qu'une victoire sur le non-moi, une victoire sur le moi. Plus encore, c'est avec la configuration du sujet pratique kantien, et finalement contre tout l'héritage fichtéen que se développe ici la pensée schellingienne : la résistance, c'est le moi, non le non moi. C'est cela, la radicale rupture contre toute philosophie structurée sur le modèle fichtéen¹⁹². Par la notion de passé radical s'accomplit à notre avis la prise en charge de l'héritage du sujet pratique kantien, un sujet « pathologiquement affecté par la sensibilité ». Ici comme là le moi se trouve depuis toujours affecté par sa propre nature, qui est aussi sa propre temporalité : l'éternelle liberté, et par là la hors temporalité, assume ainsi un rôle d'émancipation, qui est aussi un rôle de guérison face à la pathologie du moi et de sa temporalité. C'est grâce à l'oeuvre pédagogique du hors temporel que la temporalité pourra finalement devenir vraie temporalité. Les Versions de 1815 et 1813 n'arriveront pas à décrire cette libération, cette articulation de la temporalité qui est le passage au présent. On la trouve par contre dans la Version de 1811.

3.5. Engendrement du présent et système des temps : le trinitarisme non-hégélien de Schelling (Version de 1811)

Le trois Versions de *Weltalter* couvrent finalement seulement la première partie de l'oeuvre, le premier livre consacré au *Passé* : il y a des fragments consacrés au *Présent* qui n'ont évidemment pas la complétude d'un texte finalisé. Par contre, la Version de 1811 contient une partie finale qui, bien que non explicitement consacrée au *Présent*, développe en fait des contenus qui ne sont pas compris dans les deux Versions successives, qui sont une suite de l'argumentation précédente en montrant la nouvelle phase du processus successif à la crise douloureuse du conflit entre les deux volontés (crise qui, en 1815, constituait le dernier moment de l'exposition du passé), et qui donc fournissent un premier *indice* pour l'interprétation de cette partie de la Version de 1811 comme d'une première Version du *Présent*.

Un second indice, c'est l'utilisation massive en 1811 de la structure divine trinitaire (on le verra tout de suite), structure qui est mentionnée aussi dans un passage du Fragment sur le *Présent* :

Cette personne – non pas un autre Etre distinct du premier, mais le même Etre en un autre personne ; c'est pourquoi tous deux l'un dans l'autre et dans <la seconde> l'autre personne sont les mêmes principes, non seulement selon la qualité, mais aussi numériquement, que ceux qui étaient en B, mais dans un autre rapport. B n'est pas anéanti par là, ni absolument refoulé : il est seulement posé comme passé relativement à A, <comme passé> mais en tant qu'efficace dans le passé, et même comme l'éternel support de cette unité supérieure et <autre>ultime.¹⁹³

Finalement, le troisième indice est contenu dans le texte même de 1811 dans lequel on affirme le ceci : « Avec le Fils débute la seconde époque, le temps du présent, le temps où règne l'amour »¹⁹⁴. Trois indices font une preuve, comme on le sait. En théorie, donc, le Fragment du II Livre et la dernière partie de la Version de 1811 devraient parler de la même chose : du *Fils*, ou encore, du *Présent*. En fait, ce n'est pas totalement comme cela. La dernière partie de la Version de 1811 parle aussi, mais pas seulement du présent : finalement elle arrive à exposer, par le déploiement des trois figures de la divinité, ce qui, dans l'oeuvre achevée, aurait dû constituer *le système des temps* : en fait,

¹⁹² Voir sur ce point la [Note 181 du Chapitre I](#).

¹⁹³ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 297 [WMS, p. 255].

¹⁹⁴ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 77 [WMS, p. 59].

Schelling affirme dans les dernières pages vouloir exposer la généalogie du temps. Cette partie finale se montre donc comme une sorte de *condensé* de toute l'œuvre, et pas seulement de sa seconde partie.

Pour l'exposition du contenu de ces lignes, on peut donc avoir à la fois une perspective du moment successif du processus, à savoir du *présent*, et de la perspective générale de tout l'écrit. Pour cette raison, dans l'exposition du présent, on s'appuiera en tout cas sur cette partie finale de la Version de 1811 plus que sur les fragments consacrés spécifiquement au présent, parce qu'ici l'argumentation est certainement plus structurée et complète.

La nouvelle phase du processus est introduite dans le texte de 1811 par un passage qui pose en fait la question de la transition *du passé au présent* : mieux encore, pose la question de la transition *du présent au passé*, parce qu'ici la description est celle de la temporalité vécue, donc d'une temporalité dans laquelle, finalement il y a aussi *un passé qui suit le présent*, en tant que *présent devenu passé*¹⁹⁵

En cet état primitif où toutes les forces s'équilibrent, l'Un et aussi le tout, et inversement. Mais même cette unité n'est pas inactive : elle est posée au contraire par une force efficiente dans l'Être primitif [...] Mais c'est précisément ce système panthéiste du temps primitif, cet état primitif d'omni-unité et d'omni-réclusion qui se trouve de plus en plus refoulé et posé comme passé par le temps qui a suivi.—Par quoi cet état est-il devenu passé ? Telle est la question, car que cet état ne soit plus, l'extériorité de la nature, la tranquillité dont elle offre à nouveau l'apparence et sa complexion organique contrastant avec ce temps sauvage inorganique suffisent à nous en convaincre.¹⁹⁶

La question posée dans ce passage (*Par quoi cet état est-il devenu passé ?*) nous donne la clé pour comprendre la nouvelle configuration de la relation entre passé et présent. En fait, dans l'opinion commune du temps, cette question est totalement privée de fondement : pour que quelque chose devienne passé, il faut qu'il *passe*, simplement. En passant à travers le temps, tout devient, automatiquement et inévitablement, passé. La vision du temps proposée par Schelling s'oppose radicalement à cette conception. Et la différence du questionnement schellingien face à l'opinion commune est celle qui passe entre un questionnement *ontologique* et *ontique*. Parce qu'en fait, ce qui simplement passe, ce qui simplement par le passer du temps devient passé, ce sont *les choses qui sont dans le temps, mais pas le temps même*. Dans la conception commune du temps, en fait, on assume implicitement que le temps ne passe jamais, et que ce qui passe ce sont les choses, les *οὐτὰ* qui sont dans le temps. Mais ici Schelling questionne le temps lui-même, et pas ce qui est dans le temps. Le passé doit devenir tel lui-même, il doit se *transformer* en passé. Dans la différence de ce questionnement, ce qui est ciblé, c'est la notion spatiale du temps. A savoir, ce passage n'est pas pour ainsi dire un passage spatial, d'un lieu à un autre, comme si le passé et le présent étaient deux lieux placés sur une ligne qu'on est en train de parcourir. Le passage entre passé et présent, c'est un passage qui est aussi, et en première instance, une *métamorphose* : que le temps présent devienne passé ne signifie pas simplement qu'il passe à travers le calendrier et les cadrans des horloges. Parce que le temps qui passe à travers les horloges, c'est le temps du monde, c'est le présent, c'est *le temps qui ne passe jamais, et dans lequel tout se passe*. Mais le passé, c'est le temps avant le monde, on l'a vu dans la [Note 132](#). Il doit *devenir* passé, il doit se transformer en passé, et cette œuvre de transformation c'est le processus qui fait suite à la crise qu'on a décrit dans le Paragraphe précédent.

Avant de décrire cette *métamorphose* du temps, vraie *sortie de la larve du présent à l'existence*, hors de sa *chrysalide*, il faut toutefois faire une précision : on a ici accepté la thèse de Habermas et Tilliette, selon laquelle la Version de 1813 et surtout celle de 1815 montrent une action de l'éternelle liberté pour ainsi dire moins engagée, capable d'agir sans s'emmêler dans le processus d'opposition des puissances. En fait à notre avis, la vraie rupture advient en 1815, par la notion de passé radical¹⁹⁷,

¹⁹⁵ En fait, *tout passé n'est pas successif au présent*: comme on l'a déjà vu, la notion de passé radical formulée en 1815 montrera en fait un passé qui n'a jamais été présent.

¹⁹⁶ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 70 [WMS, p. 53].

¹⁹⁷ Pour préciser: la notion de passé radical apparaît déjà en 1811, comme temps d'avant le monde ([Note 132](#)). Mais c'est seulement en 1815 que Schelling *prend au sérieux* cette définition, en renonçant à essayer de montrer sa genèse. La radicalité du passé devient vraiment telle en 1815, et c'est seulement ici que la nouvelle approche de la philosophie positive commencera à prendre vie. Voir aussi [Note 160](#).

qui permet à l'éternelle liberté d'éviter la contraction, de s'incarner dans le jeu des puissances, et par là de perdre sa pureté. En 1815, l'éternelle liberté n'est jamais en situation, n'est jamais *engagée*. Donc d'une certaine façon, le passage au présent décrit en 1811 devrait être valide *seulement pour cette Version*, en considérant que l'action dynamisante de la liberté s'y exerce selon des modalités qui en 1815 ne seront plus valables. En fait cela n'est pas vrai, selon nous, pour les deux raisons suivantes:

- Avant tout parce que la différence entre 1811 et 1815 réside, à ce point du processus, plus dans une *absence*, que dans une vraie *différence*. En fait, le conflit des puissances qui doit aboutir à la formation d'un passé, n'est pas vraiment différent dans les deux Versions. La différence, c'est qu'en 1815 ce conflit n'était pas généré pour ainsi dire *du dedans, mais du dehors*, par l'action d'une éternelle liberté qui, elle, en 1811, s'était pour ainsi dire, engagée directement dans le processus. En fait, en 1811 les acteurs sont trois, et non pas quatre comme en 1815. En 1811 l'éternelle liberté, au moment de la crise, c'est pour ainsi dire *incarnée* dans une des volontés agissantes, et précisément dans la volonté d'expansion, dans la volonté d'amour.
- En deuxième lieu parce que cette *absence*, donc cette perte de transcendance de la liberté en 1811 est, il faut le rappeler, *momentanée*. Comme on le verra, l'éternelle liberté réapparaîtra exactement dans la dernière partie de la Version, sous la forme de la figure de *l'Esprit* (Note 207) qui est *troisième personne* d'un côté, mais de l'autre sorte de *quatrième puissance* qui s'ajoute au trois présentes (avec différentes configurations) dans les autres deux personnes.

En fait, rien n'empêcherait donc d'appliquer, pour ainsi dire, la sortie du processus de crise (que l'on a décrite dans les pages précédentes), développée en 1811, à la Version de 1815. Donc finalement, en l'état actuel des textes disponibles, on peut et on doit, à notre avis, prendre cette partie finale de 1811 comme la Version la plus complète du développement du présent. L'analyse que l'on va faire se concentrera, comme toujours, sur les points les plus intéressants pour ce travail.

Le premier point devant être clarifié en *voie préliminaire* est ce qu'on a déjà anticipé dans les lignes précédentes. Schelling, comme on l'a déjà dit, pense le temps selon trois catégories hétérogènes entre elles : on l'a vu au début, quand cette hétérogénéité était d'une certaine façon *affirmée* dans la formule initiale de *Weltalter*. Maintenant, après avoir décrit la structure du passé, on peut mieux voir en *quoi* elle consiste. Zizek définit cette hétérogénéité de la façon suivante:

La réussite de Schelling consiste en l'élaboration d'une théorie du temps dont la caractéristique unique est qu'il n'est pas formel mais qualitatif: contrairement à la notion classique du temps qui conçoit les trois dimensions temporelles comme des déterminations purement formelles (le même « contenu » pour ainsi dire « voyage » du passé vers le futur en passant par le présent), Schelling propose une détermination qualitative minimale de chaque dimension temporelle. Le mouvement rotatoire des pulsions *est en soi le passé* : il n'y a pas été présent avant d'être passé, il est passé *depuis le commencement des temps*. La scission est comme telle présente, c'est-à-dire que le présent désigne le moment de la division, de la transformation de la pulsation indifférenciée de la pulsion en différence symbolique, tandis que le futur désigne la réconciliation à venir.¹⁹⁸

Or, pour le dire tout de suite, on n'est pas totalement d'accord avec ce passage de Zizek qui, à notre avis, est pourrait-on dire *hégélien malgré lui*, peut être à son insu. L'utilisation de la métaphore trinitaire en fait permet à Schelling de penser cette hétérogénéité des trois dimensions du temps, mais c'est exactement *dans l'interprétation que Schelling donne de cette métaphore, que les caractéristiques des trois dimensions du temps se montrent à notre avis différentes, au moins en partie, de celles proposées par Zizek*. Procédons dans l'ordre :

¹⁹⁸ Zizek, S. : *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, Harmattan, 1997, p. 45-46.

- La solution de la « crise du passé », de la folie divine, consiste pour Schelling dans l'engendrement d'une autre personnalité. C'est seulement par ce processus que le désir de liberté (la liberté contractée) peut *sortir de sa frustration*, sans perdre son effectivité, sans rentrer à l'état de non-effectivité de la liberté primordiale :

Ce n'est donc ni par division, ni par séparation ou scission d'un des principes contenus en lui que le Dieu inclus dans l'être peut poser l'autre personnalité, mais seulement en restant, ce faisant, dans son intégrité et sa réclusion. Or poser de cette façon un autre en dehors de soi tout en restant entièrement en soi-même, cela s'appelle engendrer. Engendrement, auto-dédoubllement de l'Être inclus dans l'être, telle serait donc l'issue finale, la seule issue possible du suprême conflit.¹⁹⁹

- Dans ce processus d'engendrement, la force qui pousse au développement est l'amour, qui est, pour ainsi dire, *l'incarnation* de l'éternelle liberté dans le foyer de la contraction. L'amour c'est, pour le dire avec Sartre, l'éternelle liberté *en situation* :

L'amour est le facteur de tout développement. C'est l'amour qui pousse l'Être primitif à renoncer à sa réclusion. Car ce n'est pas simplement extérieurement, mais intérieurement aussi. Que la force de contraction est surmontée [...] Plus elle consent à la scission sans pour autant pouvoir renoncer à la contraction, plus elle en a le cœur gros ; en proie à une nostalgie croissante, elle devient plus pressante ; ses mouvements ne ressemblent plus aux tumultueuses bourrasques de l'hiver mais à la brise légère qui annonce le printemps, lorsqu'un souffle douloureusement délicieux fait frissonner la nature entière [...] de même que l'amour naît dans le cœur, le Fils éternel prend naissance à partir du foyer de contraction du Père éternel. Le vœu de l'amour est alors exaucé. Pour la première fois il reconnaît la force de contraction comme d'accord avec lui. Car l'amour elle-même, la limpide pureté en elle-même ne peut ni engendrer ni créer ; pour ce faire, elle a dû recourir à la force de contraction, la seule à être efficiente et génitrice, qui, de ce fait, est tout aussi éternelle qu'elle.²⁰⁰

Or, dans ce passage, qui peut à première vue paraître *une jolie métaphore sans grandes prétentions spéculatives*, se consume en fait, à notre avis, une autre grande rupture de Schelling avec Hegel, peut-être la plus radicale. L'amour hégélien est la force unifiante, la force qui permet à ce qui est séparé de se réunir : elle est, en ce sens, la *force métabolisante par excellence*. Schelling renverse totalement cette dynamique, en faisant de l'amour, et par là de l'éternité, la force de scission et d'émancipation : l'amour nous libère non pas de la séparation, mais de l'éclosion, l'amour est ce qui se montre comme force de libération. La haine ne se montre pas dans la division, mais dans l'oppression. Mais sur ce point, c'est aussi le schéma finalement hégélien de Zizek qui s'avère faux, du moins en partie : parce que *la conciliation, ce n'est pas du tout le moment du futur, comme réunion des opposés, dans un mouvement trinitaire de marque hégélienne : la réconciliation, c'est exactement le présent, comme moment de la libération, de la venue à l'existence : la rédemption est libération et non pardon* :

Le Fils est le conciliateur, le libérateur et le rédempteur du Père, et si la force du Père était avant le Fils, elle était tout autant avant le Père : car le Père lui-même n'est tel que dans et par le Fils. C'est pourquoi le fils est à son tour cause de l'être du Père, et c'est éminemment ici qu'il convient de citer cette formule bien connue des alchimistes : le Fils du Fils est celui qui était le Père du fils. Avec le Fils débute la seconde époque, le temps du présent, le temps où règne l'amour. Voilà donc confirmée [...] la loi que nous avons énoncée le plus haut : cette grande loi, régissant toute vie, qui veut que les mêmes forces qui se conjuguent intérieurement deviennent extérieurement indépendantes les unes à l'égard des autres, comme autant des puissances ayant chacune son temps à elle.²⁰¹

Il faut donc ici se détacher, au moins en partie, de Zizek : le *présent*, et pas le *futur*, c'est le temps de la réconciliation; et il est le temps de la réconciliation en tant que temps de la scission, mais d'une scission sans opposition : *c'est le temps de la libération, de l'articulation et donc de la*

¹⁹⁹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 73 [WMS, p. 56].

²⁰⁰ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 74-75 [WMS, p. 57-58].

²⁰¹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 77 [WMS, p. 59].

tolérance. Tout cela n'a rien à voir avec la figure hégélienne de la réconciliation, à savoir le *pardon*. La réconciliation schellingienne ne consiste pas, comme chez Hegel, dans la *reconnaissance de l'autre comme même*, reconnaissance dans laquelle *les blessures de l'esprit guérissent sans laisser de cicatrices*²⁰², mais plutôt dans la *reconnaissance de l'autre comme autre*, comme fils. Le conflit, c'est l'unité du divers, la réconciliation, c'est leur scission, et donc leur articulation : dans ce renversement réside le non hégélianisme le plus radical du Schelling médian.

- La notion schellingienne de réconciliation comme libération est la directe conséquence d'une notion de contradiction qui, elle aussi, n'est pas du tout conciliable avec celle hégélienne. Si chez Hegel, la contradiction se montre exactement comme division, en tant que contradiction déduite à partir d'une unité qui doit être réunie dans un moment successif, chez Schelling la contradiction ce montre en premier lieu comme conflit, comme opposition : c'est par cette caractérisation que la contradiction schellingienne se montre comme contradiction *réelle, effective* et non *logique* : et c'est pour cette même raison qu'elle est *non-déductible* :

Pour Schelling, est effectif ce qui, jamais et en aucune façon, ne saurait être le résultat d'une déduction. Est effectif ce qui n'est précédé d'aucune possibilité, ce qui, d'emblée, s'actualise dans le mouvement même de son actualisation, ce dont la réalité prévient toute potentialisation par le concept, lequel trie entre des possibles pour en éliminer les possibles contingents. On est presque devant une acception tautologique: est effectif ce qui est immédiatement dans l'effectivité, avant toute « présence d'esprit » comme pourrait dire Levinas. La vie finie est donc bel et bien contradiction et la contradiction, cette contradiction, est irréductible à la négativité logique d'un mouvement qui, pour être mouvement de soi, automatiquement, devrait se faire à soi-même son autre, son « *Gegenwurf* » (ce jet de soi comme un autre), selon la belle expression de Hegel, pour revenir à soi, se reprendre dans cet être-revenu – à soi qui est un être-devenu-soi. Le *Selbst*, sa récurrence, son incessant transit, signale une très radicale immanence, une vraie circularité qui ferait de la contradiction de la vie une diction continue de mouvements internes qui engloutirait toute vie comme hétérogénéité à pareille diction, qui en ferait le lieu non plus de *Widersprüche*, mais de *Gegenverhältnisse* comme dit Kant dans son essai sur les grandeurs négatives, Kant dont Schelling est finalement si proche avec le jeu des forces qui transit dans les *Âges* la vie et l'ouvre sur l'éternité.²⁰³

Le passé radical, en tant qu'opposition éternelle²⁰⁴, est *radical* exactement en tant que cette opposition est *in-déductible*. La non déductibilité de l'opposition réelle, c'est l'acquis spéculatif de la notion de passé éternel, et donc l'acquis spéculatif de la dernière Version de *Weltalter*, et il représente aussi le premier pas vers la formulation de philosophie positive.

²⁰² Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 441 [W III, p. 491]. C'est dans la partie finale de *l'Esprit* de la *PhdG* que le processus conflictuel qui avait commencé par la dialectique entre maître et valet se complète par la réconciliation entre conscience agissante (le valet) et jugeante (maître). Cette réconciliation est en fait une reconnaissance qui ne laisse pas subsister l'altérité, qui métabolise l'altérité par un processus que justement Hegel illustre par la métaphore de la *blessure sans cicatrices* : « Mais cet Autre renonce à la pensée qui fait le partage et à la dureté de l'être pour soi qui tient fermement à elle, pour la raison qu'en fait, il se contemple lui-même dans le premier. Celui même qui rejette son effectivité, et fait de soi de *Cela aboli*, s'expose par là en fait comme universel ; il rentre de son effectivité extérieure et retourne en soi, en tant qu'essence ; et donc la conscience universelle s'y reconnaît elle-même » (Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 441 [W III, p. 491]). La notion hégélienne de réconciliation comme recomposition, comme réunion, ne s'oppose pas seulement à Schelling mais aussi à Schopenhauer, qui fait de la notion de négation de la volonté, donc finalement du *détachement*, le trait fondamental de sa doctrine du salut. Pour Schopenhauer, comme pour Schelling, la douleur ne dérive pas en première instance de la *division* mais plutôt de *l'oppression*. Voir sur ce point le [Chapitre III, Paragraphe A 1.2](#).

²⁰³ Bensussan, G., *La Vie comme contradiction. De Hegel à Schelling*, Jahrbücher 2006/07 de la Hegel Gesellschaft, p. 136. Sur l'indéductibilité de la contradiction comme acquis de la dernière version de *Weltalter* voir en particulier la [Note 153](#).

²⁰⁴ « L'opposition s'engendre éternellement, pour être toujours dévorée par l'unité, et elle est toujours dévorée par l'unité pour revenir de nouveau à la vie. C'est là le foyer, le brasier dans la flamme duquel la vie sans cesse se consume, pour renaître rajeunie de ses cendres » (Schelling, F.W.J., *Les Âges du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949, p. 48 [SW VIII, p. 230]).

- La notion de présent comme libération est la conséquence de la notion de passé radical. Ce passé radical, on l'a vu, se caractérise comme opposition, opposition qui n'est pas en première instance *scission, division exigeant d'être réunie*, mais plutôt conflit irrésolu, donc finalement *contraction, clôture qui demande à être libérée*: dans cette situation, le présent en tant que temps de la rédemption se montre, encore une fois en opposition à Hegel, pas seulement comme le temps de la *scission* (et pas de la *synthèse*), mais surtout comme le temps de la *libération* et donc de *l'extase* (et pas de la ré-intériorisation du *pour-soi*)²⁰⁵. En fait *la division qui produit le présent n'est pas une division avec les autres, mais avec soi-même* : ce point, déjà affirmé dans le passage cité en [Note 131](#), est développé dans ses connotations spécifiquement *éthiques* dans la partie finale de *Weltalter*, dans laquelle la relation entre Père et Fils se montre comme relation entre deux Moi, le Moi de l'ipséité et le Moi meilleur, le Moi moral : le Moi Moral produit le présent en forçant le premier à renoncer à son ipséité : c'est par cette raison que la liberté est propre à la figure du Père, capable de renoncer à soi face au désir d'éternité du Fils :

Nous venons de montrer que le premier Moi, le Moi de l'ipséité, ne doit la liberté qu'à l'autre Moi, meilleur que lui, et ne saisit cette liberté qui, le sollicitant constamment de renoncer à l'ipséité, lui advient telle une lueur que pour en user pour soi-même, c'est-à-dire pour en mésuser. Ainsi serait donc démontré que seul le premier Moi peut être appelé moralement libre, au sens où une égale possibilité du bien et du mal est requise pour qu'il y ait liberté – non pas originellement libre, certes, mais seulement dans la mesure où dans cette scission des forces, lorsque éclatent les ténèbres, surgit une lueur de l'éternité, et donc aussi de la liberté de son essence. En Dieu aussi, par conséquent, seul le premier moi, ou le Père, peut être appelé libre au sens moral, dans la mesure où il est en constante scission par l'œuvre du Fils.²⁰⁶

Ce passage, et en particulier cette image du *Moi meilleur* (reprise aussi en 1815 – voir [Note 155](#)) montre comment le questionnement du *Freiheitsschrift* entre presque naturellement dans *Weltalter*, et que *le développement d'une doctrine de la temporalité n'est que la suite des questions posées par l'écrit de 1809*. Et dans ce passage se montre aussi l'héritage kantien, qui passe exactement dans les deux Ecrits, dans une configuration entre passé et présent, à savoir entre nécessité et liberté, qui reprend la structure du sujet pratique de la *KpV*. Le passage du Mal au Bien se montre à la fois comme *exposition à la lueur de l'éternité* et comme *scission et sortie du Moi*, qui est aussi scission du passé radical : dans ce double mouvement se montre comment *le non-hégélianisme schellingien exposé dans le point précédent se nourrit d'un héritage kantien qui, chez le Schelling médian, n'a jamais cessé de fonctionner, plus ou moins consciemment*.

- Finalement dans l'exposition de la scission- engendrement du Fils par le Père, Schelling introduit aussi la troisième Personne, *l'Esprit* :

C'est seulement grâce à cette troisième Personne que Dieu est un être véritablement entier, fermé, achevé en lui-même [...] Comme pour cette troisième Personne ce qui était auparavant subjectif, et a été élevé au spirituel par la scission, ne fait à nouveau qu'un avec l'être ou l'effectif, nous ne saurions en exprimer plus adéquatement l'essence qu'en disant qu'en elle réside à nouveau la pure limpidité primordiale, l'unité absolu du sujet et de l'objet en sa suprême réalisation : et dans cette mesure c'est Esprit qu'il conviendrait de la nommer – non pas cependant relativement, au même titre que l'étant élevé au spirituel opposé à l'être, mais bien, du fait de son élévation au-dessus de l'étant comme de l'être, l'Esprit en soi ou Esprit absolu.²⁰⁷

Or, l'Esprit réalise le *retour sur la scène de l'éternelle liberté* qui, dans la Version de 1811 avait disparu pendant quelques pages. On verra tout de suite comment cette réapparition assume les mêmes connotations que la Version de 1815. Il faut avant faire une précision sur la notion

²⁰⁵ Voir sur ce point la [Note 180](#).

²⁰⁶ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 120 [WMS, p. 98-99].

²⁰⁷ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 85 [WMS, p. 67].

d'Esprit : l'Esprit, dans ce passage de *Weltalter*, c'est l'unité qui vient après la scission. En cela, Schelling n'est ni anti-chrétien, ni anti-hégélien. Toutefois on a vu que, dans la notion de présent comme réconciliation, Schelling se montrait non-hégélien, il montrait une notion de réconciliation totalement différente de celle hégélienne. Il faut donc, que cette unité de l'Esprit, soit d'une certaine façon une *unité qui n'est pas en première instance réconciliation*. La réponse à ce paradoxe se trouve dans le passage suivant :

Cette unité ne doit pas être présente (*vorhanden*) ; car le présent (*Gegenwart*) repose sur l'opposition, il n'est que la transition de cette indifférence initiale profondément celée à l'unité ultime au comble de son déploiement. Cette unité ne peut être que toujours en devenir, s'engendrant constamment et, en un mot, du point de vue présent, à venir.²⁰⁸

L'Esprit, ce n'est pas la réconciliation parce que c'est une *unité à venir* : l'esprit, c'est la *promesse d'une réconciliation*, et il se montre par là comme *futur*, comme la troisième dimension du temps. Et c'est à partir de cette connotation que l'identification de l'Esprit avec l'éternelle liberté devient finalement décisive, et montre comment, sur ce point, la Version de 1811 rejoint celle de 1815 :

Or quel est le principe organisateur de ces périodes ? Sans aucun doute, celui qui contient le temps comme totalité. Et le temps complet, c'est l'avenir. Seul l'Esprit est donc le principe organique des temps. L'Esprit est affranchi de l'antagonisme entre la force contractante du Père et la force d'expansion du Fils [...] l'Esprit est donc le répartiteur et l'ordonnateur du temps. Car la différence et la suite des temps ne reposent que sur la différence entre ce qui est posé en chaque temps comme passé, comme présent et comme avenir.²⁰⁹

L'éternelle liberté, qui dans la version de 1815 était exactement cette force qui *comme par magie*, mettait en mouvement le passé radical (voir [Note 155](#)) en ordonnant les puissances qui, dans ce temps là, étaient dans une relation de *constante instabilité*, cette éternelle liberté se montre ici clairement comme *Esprit*, et donc comme *avenir*. L'avenir, qui est finalement au-dessus du temps, est par là aussi le catalyseur du temps, le principe dynamique (mais non efficient) du temps : *c'est seulement par la fécondation avec le non-temporel, que le temps peut réellement devenir tel*. Finalement, c'est l'éternel qui, encore une fois, produit le mouvement d'émancipation, qui permet le fleurissement du temps : c'est l'éternel qui constitue le soleil par lequel le germe du temps peut développer toutes ses potentialités. Dans cette fonction l'avenir devient *avenir radical, pendant symétrique du passé radical* de la dernière Version : ici il faut se rappeler du passage cité en [Note 150](#), de l'éternité (et de la liberté) comme ce qui ne peut pas devenir passé. *L'Esprit se montre par là non comme réconciliation présente, ce qui est le présent même, comme figure émancipatrice du Fils ; mais comme une réconciliation à venir, donc réconciliation qui est en fait, d'une certaine façon, continue impulsion au développement, et donc vrai catalyseur du temps. Si l'identification de la liberté avec l'exposition au hors temporel montre encore une fois le poids de l'héritage kantien dans la formulation de la théorie du temps de Weltalter, la clarté par laquelle Schelling fait de cette exposition l'œuvre même de fécondation du temps (concept qui, potentiellement est déjà contenu dans la notion de conversion du Religionsschrift kantien) constitue la spécificité schellingienne dans la réception de cet héritage. La temporalité, loin d'être une simple « image mobile de l'éternité », est par contre mise en mouvement, dynamisée, par l'éternité même ; là se trouve l'apport le plus radical de Schelling à la théorie du temps.*

²⁰⁸ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 84 [WMS, p. 66].

²⁰⁹ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 101 [WMS, p. 82].

4. Premières conclusions

Dans ce bref Paragraphe on veut seulement faire un premier résumé, *Zusammenfassung*, de tout ce qui a été analysé jusqu'ici, et anticiper, par là, certains thèmes qui seront développés dans la *Conclusion* vraie et propre du travail:

- *Weltalter*, bien qu'en développant un thème hétérogène de celui du *Freiheitsschrift*, à savoir une théorie du temps, se montre dès le principe comme la continuation et le développement des réflexions commencées en 1809, et qui, comme on l'a vu, constituent à notre avis le germe de la philosophie médiane de Schelling : c'est le passage cité en [Note 206](#) qui donne la mesure de la continuité entre les deux travaux, par la connotation éthique donnée au passage temporel vers le présent, connotation qui montre explicitement comment la théorie du temps développée en *Weltalter* n'est que le développement des réflexions éthiques et pratiques sur la question de la liberté humaine. *Si Schelling, durant toute l'œuvre, se montre intéressé par la relation entre temporalité et éternité, c'est parce que, comme le dit justement Bouton dans le passage cité en [Note 118](#), il s'intéresse en première et suprême instance à la relation entre temporalité et liberté.*
- Dans le développement de sa théorie du temps, Schelling se montre, comme il s'était déjà montré en 1809, comme un penseur qui pense déjà en dehors des catégories propres de l'hégélianisme. Ce point sera développé particulièrement dans la Conclusion. Ici on veut détacher, ou mieux mentionner seulement deux points : aussi bien dans la notion de éternelle liberté, non-être qui n'est pas opposition à l'être, mais *absence d'être* (voir entre autres [Note 138](#)), que dans la notion de la division comme moment de la réconciliation, développée dans l'analyse du présent ([Note 201](#)), Schelling formule des notions qui ne trouvent place dans le système hégélien. Et il faut dire qu'il y a une liaison entre ces deux notions extra-hégéliennes: *c'est exactement parce que la notion de liberté est absence d'être, que la conciliation n'est pas en première instance la recomposition des divisions, mais bien plus scission de soi-même, comme libération de l'oppression de l'être* (Voir [Note 134](#): « qui dit être dit Nécessité »).
- Cet *extra hégélianisme* schellingien se nourrit à notre avis d'un héritage kantien qui est resté depuis toujours inassimilé dans le système hégélien : c'est la thèse directrice de ce travail, et l'on veut souligner ici deux points de cet héritage qui sont présents dans *Weltalter* :
 - A. Le premier point est constitué par la prise en charge de l'héritage kantien provenant de la *Troisième Antinomie*, à savoir la lecture de l'opposition entre temporalité et extratemporalité comme opposition entre nécessité et liberté, donc selon des catégories qui appartiennent à la philosophie pratique, à l'*éthique*. Cet héritage fonctionne non seulement dans la formulation de la notion de *éternelle liberté*, ce qui montre déjà une liaison entre la liberté et l'extratemporalité, mais surtout par l'explicite identification de l'opposition éternité-temporalité avec celle de liberté- nécessité (voir [Note 134](#)).
 - B. Le deuxième point est lié à ce qu'on a plusieurs fois défini comme la spécificité de la finitude pratique, à l'œuvre dans la *KpV*, spécificité radicalisée par la notion de mal radical du *Religionsschrift*, notion à son tour reprise dans le *Freiheitsschrift*. Dans *Weltalter*, cette structure du sujet pratique reçoit une *connotation temporelle décisive*. Les deux notions par lesquelles Schelling montre de la façon la plus évidente sa reprise de cet héritage sont la notion de *passé et de futur radical* : l'une qui traduit la notion kantienne d'un sujet *pathologiquement affecté par la sensibilité* ; l'autre qui traduit, encore une fois en termes temporels, la spécificité du moment déontologique de l'éthique kantienne, moment qui, comme nous l'avons montré, se caractérise par une *exposition à la hors temporalité propre de la loi morale*. Finalement, si dans le système schellingien le futur radical ne passe jamais, c'est

parce qu'il est inassimilable par le temps, en étant à la fois son catalyseur : il est éternité au sens fort, comme ce qui se place *en dehors de tout, être, et par là en dehors de tout temps*. Et c'est par l'exposition à cette extratemporalité que le *Moi du Père* pourra générer son *Moi meilleur*, le *Fils*, dans un acte qui, exactement en se posant en dehors du temps, se montre capable d'en générer un nouveau.

Comme on a montré dans le [Chapitre II](#), le moment déontologique de l'éthique kantienne ne se caractérisa pas seulement par la notion de hors-temporalité, mais aussi par celle de hors-soi, de perte de l'égoïté. Ce dernier élément de l'héritage kantien, déjà présent dans la notion de *Moi meilleur* développée dans le passage cité en [Note 206](#), sera définitivement développé par la notion d'*extase*. Cette notion est la notion centrale des *Leçons d'Erlangen*, dernier écrit que l'on va analyser dans ce chapitre.

D. TEMPORALITE ET ETERNITE DANS LES *LEÇONS D'ERLANGEN*

1. Introduction

On a déjà montré ([Paragraphe A 2](#)) comment la périodisation des *Leçons d'Erlangen* est plutôt controversée : certains préfèrent la placer au début de la dernière philosophie de Schelling, en considérant qu'ici se trouve la première formulation explicite de la notion d'extase : d'autres, et c'est notre cas, préfèrent la considérer comme part de la philosophie médiane, en considérant la centralité de contenus qui sont, finalement, les mêmes que ceux développés dans *Weltalter*. Ce qui reste, c'est que ces *Leçons*, soutenues entre Janvier et Mars 1821, forment un texte problématique : le même Schelling déclare dans son testament : « Tout au plus certains éléments sont utilisables : à détruire si je n'ai pas encore trouvé le temps de le faire moi-même »²¹⁰. Aussi, pour cette raison, on va détacher de ce texte seulement certains éléments qui viendront compléter ce qui a été analysé dans les pages précédentes, en suivant ainsi l'approche déjà exposée, celle de considérer le *Freiheitsschrift* et *Weltalter* comme les deux textes centraux de la philosophie médiane de Schelling.

En fait, ces *Leçons* se divisent en deux parties, une première partie publiée dans les *Œuvres complètes*, la deuxième par contre publiée seulement en 1969 par Horst Fuhrmans.

Des cours d'Erlangen (inaugurés le 4 janvier 1821), l'éditeur des *Werke* n'a sauvé que l'introduction [...]. La copie Enderlein, publiée par Fuhrmans, nous transmet cependant le contenu de la seconde partie.²¹¹

En fait, ce n'est pas exactement comme cela. La copie d'Enderlein publiée par Fuhrmans en 1969 sous le titre de *Initia Philosophiae Universae*, couvre la totalité des *Leçons d'Erlangen* :

- Les onze premières *Leçons*, sous le titre de *Über die natur der Philosophie als Wissenschaft*, couvrent la partie publiée dans les *Œuvres complètes* mais avec un texte différent de celui-ci. Pour l'analyse de cette première partie, on utilisera le texte « officiel » des *Werke*, dans la traduction de Courtine et Martineau.
- Le *Leçons* de 12 à 36, sous le titre de *Schellings Systementwurf*, sont par contre une nouvelle tentative de formulation d'un système des puissances, avec une partie finale qui est une vraie et propre théorie du temps.

Comme le note Challiol-Gillet²¹², du point de vue historiographique le texte le plus intéressant est la première partie, au moins pour le fait qu'il introduise définitivement la notion d'extase dans le répertoire conceptuel schellingien ; toutefois on va aussi détacher quelques points relatifs au deuxième groupe des *Leçons*, points qui nous intéressent pour le sujet de ce travail, qui est celui de la temporalité.

²¹⁰ Fuhrmans H. : *Dokumente zur Schellingsforschung IV, Kant-Studien*, 51, 1959-60, cité en Brito, E. : *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987, p. 273, Note 1.

²¹¹ Brito, E. : *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987. P. 273.

²¹² Voir Challiol-Gillet, M.-C. : *Schelling, une philosophie de l'extase*, PUF, 1998, p. 215-216.

2. Sur la nature de la Philosophie comme Science : le Discours de la Méthode de la philosophie médiane

Habermas introduit ces *Leçons* en les définissant comme une sorte de *Discours de la Méthode* de l'approche anthropologique, approche dominante dans la philosophie médiane :

Die zwölf Jahre nach dem Erscheinen der Freiheitsschrift vorgetragene Erlanger Vorlesungen bemühen sich, im Rahmen der neuen Anthropologie den Ansatz der philosophischen Methode auszuarbeiten. Die Identitätsphilosophie hatte den Anspruch auf unmittelbare Erkenntnis des Absoluten in der intellektuellen Anschauung erhoben. Demgegenüber betont Schelling hetzt, daß erkennen an die Bedingungen menschlicher Existenz gebunden, daß der Weg des unvermittelten Kontakts mit dem Absoluten nicht möglich sei.²¹³

La considération de Habermas est sans doute correcte: en fait, la formulation de la notion centrale de ces *Leçons*, celle d'extase, n'est que la directe conséquence de la prise en charge de la finitude humaine (qui est une finitude pratique) dans tout exercice philosophique. C'est finalement le point souligné également par Challiol-Gillet dans le passage cité en [Note 53](#). Toutefois, il faut faire une précision : il n'est pas vrai que les *Leçons d'Erlangen* approchent *directement et en première instance* le problème de la méthode anthropologique. La question qui ouvre ces *Leçons* et qui, à notre avis, en constitue la *question motrice*, c'est la même question qui domine le début du *Freiheitsschrift*, à savoir *la question du système de la liberté*. Finalement, cette question n'a jamais abandonné Schelling après 1809 : et aussi dans les dernières pages du Fragment de 1811 de *Weltalter*, cette question est abordée, en anticipant le thème des *Leçons d'Erlangen*, qui semblent en ce sens (et pas seulement en ceci) être une sorte de continuation de la première Version de *Weltalter* :

Si le système dominant du temps primitif était celui de l'omni-unité, ou panthéisme, qu'est donc le système correspondant au présent, à ce temps qui dure encore ? Telle est la question qu'on peut se poser. Du fait que le présent, comme nous venons de le montrer, repose sur l'opposition, le système universellement dominant en lui ne saurait être mieux qualifié que par le terme de dualisme [...] En termes éthiques, notamment, le conflit du panthéisme et du dualisme peut être également considéré comme un conflit entre nécessité et liberté.²¹⁴

L'opposition entre panthéisme et dualisme, en fait, n'est pas simplement une *évolution*, mais aussi une *progression* : en fait comme le panthéisme est le système du temps primitif, il doit précéder le dualisme, qui, de son côté, a besoin pour ainsi dire, du panthéisme comme fondement à partir duquel il peut se développer :

Le dualisme lui-même exige donc le panthéisme comme un élément essentiel, comme une transition nécessaire qui seule lui permet de devenir dualisme proprement dit, ou efficient (réel). Si dualisme est entendu dans ce dernier sens, nous ne pouvons reconnaître entre lui et le panthéisme d'autre opposition que celle qui existe entre le germe et la plante qui en éclôt. En suivant cette analogie, nous pouvons bien nous imaginer un panthéisme sans dualisme, c'est-à-dire un panthéisme resté germe, ne s'étant pas épanoui en dualisme ; mais non pas, inversement, un dualisme qui ne contiendrait pas implicitement l'unité, tel ce dualisme initial, ou qui ne surgirait pas du panthéisme en présupposant celui-ci comme son involution.²¹⁵

²¹³ Habermas, J.: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bouvier, 1954, p. 293-294. Traduction : «Les *Leçons d'Erlangen*, soutenues douze ans après la publication du *Freiheitsschrift*, cherchent de développer l'approche de la méthode philosophique dans le cadre de la nouvelle anthropologie. La philosophie de l'identité avait formulé la prétention de la connaissance directe de l'Absolu dans l'intuition intellectuelle. En revanche, Schelling souligne maintenant que la connaissance est liée aux conditions de l'existence humaine, que le chemin du contact immédiat avec l'Absolu n'est pas possible ».

²¹⁴ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p.107, 112 [WMS, p. 87-88, 92].

²¹⁵ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 111-112 [WMS, p. 91].

Mais cette même progression semble requérir, pour ainsi dire, un troisième moment, une sorte de *système des systèmes* capable en soi de faire coexister les deux autres : c'est ce que dans *Weltalter* Schelling appelle *système de l'Esprit* :

Comme le système véritablement englobant ne peut porter son nom d'après l'un quelconque de ces moments particuliers qui, envisagés séparément, engendrent autant de systèmes particuliers, on ne saurait manifestement le nommer que d'après son ultime point de transfiguration, d'après cette suprême unité où tout conflit se résout. Et vu que celui-ci n'est autre que l'Esprit, la dénomination la plus appropriée serait système de l'Esprit, lequel est nécessairement de même coup celui de la vérité.²¹⁶

Or, cette parenthèse sur la partie finale de *Weltalter* était nécessaire parce que, à notre avis, la question initiale des *Leçons d'Erlangen* est exactement la question du *Système de l'Esprit*, à savoir d'un système capable de faire coexister en soi les différents systèmes singuliers. Et cela est illustré par le passage suivant :

Il faut abandonner l'espoir de jamais mettre un terme à ce conflit en faisant d'un système le maître de tous les autres [...] il ne faut pas s'imaginer [...] trouver une unité en laquelle tous les systèmes se *supprimeraient* réciproquement, [...] mais la tâche véritable est de faire en sorte qu'ils *coexistent* et *subsistent* effectivement.[...] de même que coexistent en un seul et même organisme les différents systèmes qui, par cette co-subsistance même, ouvrent une perspective (*Ansicht*) qui s'étend au delà de tous les système singuliers, la saine perspective où l'homme se sent bien.²¹⁷

Dans ce passage, la volonté de prendre distance par rapport à la prétention hégélienne de se poser comme le système qui englobe tous les autres est à notre avis évidente. Ce qui rend possible l'hypothèse que la problématisation de la coexistence entre liberté et système, bien qu'apparue explicitement dans les écrits de Schelling en 1809 comme *question du panthéisme*, donc comme *question du spinozisme*, a englobé dans les années suivantes un fort élément de réponse à l'exposition hégélienne d'un système philosophique totalisant. Finalement, le système que pense Schelling, c'est un système qui ne veut pas être *métabolisant*, mais *articulé*. En fait, l'opposition entre le passé et le présent avait été définie déjà dans *Weltalter*, entre autres, comme opposition entre une unité articulée et une inarticulée : la libération opérée par et dans le présent, était la libération qui pousse, pour ainsi dire, *une force contractée à s'articuler dans un mouvement coordonné*²¹⁸. Si panthéisme et dualisme se caractérisent comme le système du passé et du présent, capables finalement de coexister de façon articulée dans le système de l'Esprit, alors *l'opposition entre les pensées de Hegel et Schelling peut finalement sur ce point se synthétiser entre deux conceptions différentes de la totalité, une totalité « métabolisante » et une « articulante », cette dernière seule étant capable de faire coexister les différentes singularités sans mettre en place un processus de relèves successives des uns dans les autres.*

Or, *c'est seulement comme possible réponse à cette question, qu'émerge la notion de éternelle liberté, et ensuite d'extase, comme question de la méthode anthropologique.* La notion de l'éternelle liberté est en fait introduite par le questionnement relatif au principe interne de ce système de systèmes. Il faut trouver *un principe qui garantisse la coexistence des autres principes* et permette en même temps de les articuler dans une totalité organique. Ce principe unique ne doit donc pas être un principe qui contient le tout, sinon il serait ce qui, à la manière hégélienne, *phagocyte*, et par là annule la pluralité des systèmes, en tant que ces singularités ne seraient autre que sous système d'une unité

²¹⁶ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 125-126 [WMS, p. 103-104].

²¹⁷ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 274-275 [SW IX, p. 213].

²¹⁸ Voir [Note 178](#). Et c'est aussi en suivant cette notion d'articulation qu'on peut comprendre le mouvement de libération divin comme prise de parole. L'articulation, finalement, est la notion qui relie la notion d'émancipation avec la métaphore de la prise de parole utilisée à maintes reprises par Schelling. Voir par exemple, Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 74 [WMS, p. 57], ou encore Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 147 [SW VII, p.361].

plus grande. Donc elle doit être un principe qui n'englobe pas les individus, mais plutôt qui est capable de *s'immerger dans tout individu*, sans y rester. On reprend ici un passage déjà cité au cours du travail (Note 45):

De même qu'il n'y a qu'un seul et même sujet pour animer les différents membres d'un organisme, il ne doit y avoir qu'un seul et même sujet passant à travers tous les moments du système – sans que les membres ainsi traversés soient identiques au sens de l'identité du pareil au même. Car [...] cet unique sujet doit nécessairement transir toutes les choses sans demeurer en aucune. S'il s'arrêtait, en effet, la vie et le développement en seraient entravés. *Transir toutes choses et n'être rien*, autrement dit, *n'être rien* de tel qu'il ne puisse aussi être autre – voilà donc ce qui est requis. *Quel* est ce sujet qui est en tout et ne demeure en rien ? [...] Je ne saurais davantage l'exprimer en disant simplement : il est celui qui est libre de prendre figure. Car dans ce cas, cette liberté apparaîtrait comme une *propriété* qui présuppose un sujet distinct et indépendant d'elle, alors que la liberté est ici au contraire *l'essence* même du sujet, ou encore le sujet lui-même n'est rien d'autre que *l'éternelle liberté*.²¹⁹

A notre avis, ce passage montre comme *l'éternelle liberté joue, dans le système de la liberté, le même rôle que la méthode dans la Logique hégélienne*. Elle est l'élément dynamique du système, ce qui le fait progresser. Mais en même temps elle est totalement différente : l'éternelle liberté n'est pas *ce qui se maintient dans la contradiction*, mais *ce qui passe à travers la contradiction, sans y demeurer*. La différence que nous voyons là est celle qu'il y a entre une liberté, et donc entre une vie *nomade* et une vie *résidente*. Ce qui reste, c'est que l'éternelle liberté est le principe vivifiant des parties, et arrive donc à jouer, dans les systèmes philosophiques, le même rôle de principe ordinateur que l'éternelle liberté (et de l'avenir, qui lui est strictement apparenté²²⁰) jouait dans le système des temps. Elle est le catalyseur, force vivifiante qui permet aux singularités non pas de se *rejoindre* dans une unité supérieure, mais plutôt de *s'articuler* dans une totalité supérieure : elle est supérieure non en tant que totalisante, mais en tant que tolérante et articulante.

Et *c'est seulement sur à ce moment que la question de la méthode anthropologique se pose*, et elle se pose comme réponse au questionnement sur la possibilité de connaître cette éternelle liberté ; et la notion d'extase se montre comme *la seule relation qui permette au sujet humain d'entrer en relation avec cette éternelle liberté, avec ce principe vivifiant* :

On a cherché naguère à exprimer cette relation tout à fait spécifique par le terme d'intuition *intellectuelle*. [...] Puisque [...] cette expression a besoin d'être explicitée, il vaut mieux la laisser entièrement de côté. Pour désigner la relation ici en question, on utilisera de préférence le terme d'*extase*. Notre Moi y est en effet exposé *hors* de soi, c'est-à-dire hors de son lieu. Sa place est celle du sujet. Mais en face du sujet absolu, il ne peut demeurer sujet, puisque celui-ci ne peut se comporter comme objet. Il faut donc que le Moi *délaisse* son lieu, il faut qu'il s'expose *hors de soi*, comme un être n'étant plus là (*nicht mehr Daseyendes*). C'est seulement par ce sacrifice de soi-même que le sujet absolu peut s'ouvrir à lui – nous parlons ici de sacrifice, de renoncement à soi-même (*Selbstaufgegebenheit*) au sens où nous en apercevons un semblable dans l'étonnement [...] Ce qui est urgent pour l'homme, ce n'est pas de *rentrer* en soi, mais d'être exposé *hors de soi*. C'est précisément pour être *rentré* en soi-même qu'il a d'abord perdu ce qu'il devait être.²²¹

Finalement l'éternelle liberté est accessible seulement grâce à la capacité du sujet à jeter un *regard non-objectivant sur l'autre de soi*. C'est cela le point que finalement Schelling exprime ici: l'éternelle liberté est le regard posé sur un non-objet. La liberté est par là le non catégorisable, et à la fois le *non catégorisant* par excellence. Mais ce n'est pas tout. C'est seulement par ce regard finalement que le sujet devient libre, parce que « le semblable ne peut être connu que du semblable ». La sortie de soi est donc la condition qui permet à l'homme, non pas en première instance, de connaître l'éternelle liberté,

²¹⁹ Schelling, F.W.J. ; *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 277, 281 [SW IX, p.

²²⁰ Finalement, faire de l'éternelle liberté le principe du *Système de l'Esprit* est un *indice ultérieur* de la parenté entre éternelle liberté et avenir radical (avenir qui n'est jamais présent) : parce que l'Esprit, on l'a vu dans *Weltalter*, c'est exactement la dimension temporelle de l'avenir.

²²¹ Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 289-290 [SW IX, p. 215, 220].

mais de la vivre, de l'éprouver. *Elle est acte à la fois pratique et théorique*. Accès à la liberté qui est aussi réalisation de celle-ci

L'extase dont on parle ici n'a donc aucune couleur *irrationaliste* et par là *post-hégélienne* : au contraire, elle est substituée à la notion d'intuition intellectuelle, à notre avis, exactement pour répondre aux accusations d'irrationalisme de cette notion. Par contre, dans cette liaison entre extase et liberté, qui est éternelle liberté, se joue, encore une fois, la liaison avec l'héritage *kantien extra hégélien* de la *KpV*. Plus spécifiquement, *l'extase joue à notre avis le même rôle que le respect de la KpV kantienne, dans les deux sens, théorique et pratique* :

- Comme possibilité subjective d'accéder à la liberté, qui, en tant que éternelle liberté, est, elle aussi, comme la loi kantienne, *hors du temps*.
- Comme possibilité du sujet pratique de s'émanciper de son moi pratique, de *sortir de son moi*, et donc par là de regagner cette éternelle liberté qu'il avait depuis toujours perdu.

Mais ce n'est pas tout. La notion d'extase n'est que la conséquence, encore une fois, de la prise en charge de la finitude pratique, de la *pathologie pratique* telle qu'elle est développée dans la *KpV* et dans le *Religionsschrift*. L'usage fréquent de la métaphore médicale par Schelling²²² est significatif en ce contexte. L'extase, comme le respect kantien, c'est l'exposition du sujet pratique au hors temps, exposition qui seule lui permet de *guérir de sa pathologie*, qui est une pathologie d'un temps malade. *Le hors temps de l'éternelle liberté, comme la loi kantienne, permet de rompre le cercle nécessaire du temps pathologique du sujet pratique, le temps des pulsions, comme le dit correctement Zizek (Note 198)*. *Le mérite de Schelling est d'avoir développé radicalement le côté temporel de ce mouvement, côté temporel qui chez Kant restait encore implicite, faute d'une élaboration explicite d'un temps subjectif, d'un temps pathologique*. Cette influence kantienne, qui commence par la radicalisation de la doctrine du mal radical du *Freiheitsschrift*, arrive, en passant par le système des temps de *Weltalter*, jusqu'à la formulation la plus *schellingienne* des *Leçons d'Erlangen*, la notion d'extase : et elle arrive aussi à se montrer, de façon encore plus évidente, dans la deuxième partie de ces *Leçons*, par l'identification de la troisième puissance, la puissance de l'Esprit, puissance *au-dessus du temps et guérison du temps*, avec la catégorie du *Sollen*. C'est de cela que l'on va s'occuper dans le prochain et dernier Paragraphe.

²²² Schelling, F.W.J. : *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, p. 152 [SW VII, p. 366], 217 [SW VII, p. 436], 274 [SW IX, p. 212] ; Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 55 [WMS, p.40].

3. Schellings Systementwurf : doctrine des puissances et théorie du temps

La deuxième partie des *Leçons d'Erlangen*, comme le dit le titre même, *brouillon de système*, est une autre tentative de construire un système de la liberté, à partir de la doctrine des puissances. En ce sens, ce *brouillon* peut se considérer comme une sorte de *quatrième Version de Weltalter*, au moins pour trois raisons :

- Parce que, dès le début, il pose au centre de l'attention la notion de éternelle liberté, qui avait été méthodologiquement analysée dans les onze premières Leçons, et qui se montre, encore une fois, comme la notion centrale de la philosophie médiane.
- Parce que la *trame conceptuelle*, du moins dans ces traits essentiels, suit finalement celle de *Weltalter*, en prenant des éléments aussi bien de la Version de 1811 que de celle de 1815.
- Parce que dans les dernières pages on assiste à l'exposition d'une vraie et propre *théorie du temps*, qui finalement est le sujet des trois Versions de *Weltalter*.

Dans ce chapitre on a fait le choix de considérer *Weltalter*, avec le *Freiheitsschrift*, comme le texte central de la philosophie médiane ; de plus le texte d'Erlangen, comme on l'a dit au début, n'était pas tenu en grande considération par Schelling lui-même. Peut être est-ce aussi pour cette raison que ce texte de Schelling ne jouit pas d'une grande Bibliographie. Ici, on va s'appuyer sur les textes d'Iber et de Brito. En tout cas, on ne va pas refaire ici le travail qui a déjà été fait dans le Paragraphe précédent, à savoir celui d'*analyser en détail le même chemin conceptuel* qui, finalement, constitue cette même trame spéculative. On va par contre seulement souligner quelques points qui montrent en quoi ce texte se pose face aux trois versions de *Weltalter*.

Schelling commence le *Systementwurf* par l'exposition de la notion de éternelle liberté, ou *indifférence* :

Es ist nur Ein Laut schon in den ältesten Lehren, daß alles, was jetzt als vom Sein befangen erscheint, erst aus ursprünglicher Freiheit in des Seins schreckliche Welt herabgesunken sei. Es ist natürlich, daß sich damit der Gedanke einer unvordenklichen Schuld verbindet, durch welche die ewige Freiheit in diesen Zustand des Seins herabsank. Die älteste Frage des menschengeschlechtes war: wie das, was ursprünglich ewige Freiheit war, aus sich selbst herausgegangen sei?²²³

Une fois exposée la notion d'*indifférence face à l'être*, Schelling se trouve dans la situation dans laquelle il se trouvait en 1811 : celle de *donner raison aussi bien de l'Être, que de son assumption* par le *Dieu sans être*, qui est l'éternelle liberté. Sur ce point Iber est très clair :

Das Hauptproblem der *Erlanger Vorlesung* ist, wie von der absoluten Indifferenz zur Differenz, von der Einheit zur Entzweiung und damit von der potentiellen Einheit zur aktuellen Einheit des Absoluten zu gelangen ist [...] Schelling steht hier also wieder wie in den *Weltaltern* vor der Anfangsschwierigkeit, wie das Absolute aus einer Dimension vor aller Zeit, d.h. aus der Ewigkeit zu sich kommen kann.²²⁴

²²³ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 69. Traduction : «Or, c'est un dit déjà dans les enseignements les plus anciens que tout ce qui apparaît maintenant affecté par l'Être, est tombé de la liberté originelle dans le terrible monde de l'être. Il est naturel qu'on y associe l'idée d'une culpabilité immémoriale, par laquelle l'éternelle liberté est tombée dans cet état d'être. La plus vieille question de la race humaine a été : comment ce qui était initialement liberté éternelle est sorti de lui-même?».

²²⁴ Iber, C. : *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, de Gruyter, 1994, p. 255-256. Traduction : «Le problème principal des *Leçons d'Erlangen*, est de savoir comment on parvient de l'indifférence absolue à la différence de l'unité, à la division, et ainsi de l'unité potentielle à l'unité actuelle de l'Absolu [...] Schelling se trouve donc ici de nouveau, comme dans *Weltalter*, face à la difficulté du commencement, comme l'Absolu peut parvenir à soi-même à partir d'une dimension avant tous les temps, c'est à dire à partir de l'éternité».

Que la deuxième partie de ces *Leçons* devait être centrée sur la notion de éternelle liberté est évident en considérant le contenu de *l'Introduction méthodologique*. Moins évident est que l'approche choisie par Schelling se *rapproche* beaucoup plus de la Version de 1811 de *Weltalter* que de celle de 1815. A savoir, ici Schelling abandonne apparemment l'acquis méthodologique de la Version de 1815, exprimé dans le passage cité en [Note 160](#), dans lequel on affirmait qu'exactement ce passage de l'absolue éternité au temps, de l'indifférence à l'être, était impensable. Ici par contre, Schelling fait pour ainsi dire *un pas en arrière*, en reprenant l'approche de 1811 (et partiellement de 1813).

Toutefois, quelque chose reste de la dernière Version, parce que, au lieu de décrire le mouvement de contraction et le conflit successif, Schelling commence cette fois par donner, immédiatement après la notion de éternelle liberté comme indifférence, une *exposition des puissances* qui forment, d'une certaine façon, la *constitution interne* de cette éternelle liberté. Sur ce point, il reprend dans un certain sens l'exposition de 1815, qui montrait la nature en Dieu comme la coexistence inarticulée des trois puissances. Toutefois, ces puissances ne sont pas décrites comme la nature en Dieu, mais comme faisant partie directement de l'éternelle liberté, sans aucune différenciation. C'est encore Iber qui clarifie ce point.

Schelling unterscheidet in der *Erlanger Vorlesung* drei Potenzen des Absoluten: das „Seinkönnende“, das „Seinmüssende“ und das „Seinsollende“ – das Ermöglichungs-, das notwendige Durchgangs- und das Zielpotential des Prozesses. Diese Terminologie behält Schelling in der Spätphilosophie bei. Dadurch, daß Schelling die drei Potenzen als Potenzen *der* ewigen Freiheit faßt, verhindert er den Dualismus im Absoluten, der sich in den Weltaterentwürfen einstellte. Die Kraft zu ihrer Verwirklichung kommt der ewigen Freiheit jetzt selbst zu.²²⁵

En fait, à notre avis, l'absence de différenciation entre puissances et éternelle liberté est plus un défaut de cette exposition qu'une *qualité*. Parce que l'acquis de la Version de 1815 de *Weltalter* était exactement celle-ci : celle de poser, dès le principe, quelque chose qui est fondement de l'éternelle liberté sans s'identifier avec elle, mais qui rendait d'une certaine façon possible, en tant que condition nécessaire (voir [Notes 73 et 74](#)), son développement successif. Maintenant, par la disparition de cette relation, se pose en théorie encore le problème de savoir comment l'indifférence, qui est *une*, peut être aussi *trine*, peut enclorre en soi trois éléments. A savoir, *l'acquis de 1815 était que la naissance du temps, si on pouvait encore la nommer ainsi, était compréhensible seulement à partir du fondement d'un temps éternel, temps pathologique et égologique*. La création n'était pas *ex nihilo*, mais *ex malo* : la création du temps était finalement le passage du temps clos sur soi-même, du temps aveugle, au temps illuminé par la lumière de l'Esprit : *la création était aussi, et possiblement surtout, une guérison et une émancipation*. On l'a déjà dit : *dès 1815, la fonction génératrice de l'éternelle liberté est surplombée décidément par sa fonction rédemptrice*. Cet acquis, paraît disparaître dans *Erlangen*.

On ne va pas discuter plus longuement ce point ici parce qu'on ne veut pas donner une exposition détaillée de la théorie des puissances dans *Erlangen*. Par contre on veut voir comment ces trois puissances sont définies, parce que la façon selon laquelle ces trois puissances sont décrites est tout à fait nouvelle et elle montre un *pas en avant* vers la formulation de la philosophie positive, comme l'affirme Iber dans le passage cité dans la note précédente. Sur cette nouvelle définition des puissances selon les *trois auxiliaires de mode*, on veut souligner ceci :

- La notion de la première puissance, de la puissance réelle, comme *Seinkönnen*, est définie par Schelling de cette façon :

²²⁵ Iber, C.: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, de Gruyter, 1994, p. 251-252. Traduction : « Schelling différencie dans les *Leçons de Erlangen* trois Puissances de l'Absolu: le « Pouvoir- être », le falloir- être (*Seinmüssen*) et le devoir- être (*Seinsollen*) - la possibilisation, le passage obligé et le but potentiel du processus. Schelling maintient cette terminologie dans la dernière philosophie. En définissant les trois Puissances comme puissances *de l'éternelle liberté*, Schelling évite la dualité dans l'Absolu, qui s'était présentée dans les brouillons de *Weltalter*. Le pouvoir de sa réalisation appartient maintenant à l'éternelle liberté elle-même».

Wir haben diesen ersten Begriff als das Sein sich anziehen Könnende festgesetzt. Aber da zieht die ewige Freiheit ja nur sich selbst an, und insofern können wir also auch davon die Worte: selbstanzüglich, selbstannehmlich, selbstanziehend synonym gebrauchen mit dem, was wir oben nannten: das das Sein sich anziehen Könnende.²²⁶

Ici il faut dire deux choses. D'un côté, l'utilisation du verbe *anziehen* en ce contexte n'est pas totalement une nouveauté. Dans *Weltalter*, en fait, ce verbe est utilisé *en alternance ou en substitution* du verbe *contrahieren* pour définir exactement le mouvement de contraction de l'éternelle liberté qui sort de son état d'indifférence et d'inefficience. On peut ici prendre comme exemple (mais ce n'est pas le seul) le passage suivant de la Version de 1811 :

Il revient à la force originelle de contraction [*contrahierende Urkraft*] [...] de poser la première dimension, en vertu de laquelle les choses ne montreraient plus aucune diversité et n'auraient les unes à l'égard des autres ni liberté ni indépendance [...] Seule la présence d'une force s'exerçant à l'encontre de cette dernière [...] rend possible une distinction des choses comme une vie libre et indépendante entre les différents organes du grand tout. Mise en liberté face à la force de contraction [*gegen die anziehende Kraft*], mais non pour autant relâchée par elle, la force d'expansion fait éclater dans toutes les directions l'unité hors de laquelle elle cherche à s'enfuir.²²⁷

Ce qui relie les deux verbes, c'est avant tout et en première instance la référence spatiale, qui dans les deux cas indique un mouvement *centripète* et donc *égocentrique*. Mais il y a un autre aspect que Zizek souligne à propos de la notion de *Kontraktion* :

Bien entendu, Schelling joue sur le double sens du mot « contracter » : rétrécir, compresser, condenser et attraper, être affecté de, être emporté par... (une maladie) – la Liberté primordiale « contracte » l'Être comme un douloureux fardeau qui la courbe.²²⁸

Or, en fait la référence à la métaphore pathologique n'est pas, en ce cas, immédiate. D'un côté, en allemand on n'utilise pas couramment le verbe *kontrahieren* pour définir la *contraction* d'une maladie ; die *Kontraktion*, c'est finalement la contraction de quelque chose, aussi une contraction musculaire. La question de la *contraction* comme *l'assomption* de quelque chose, s'applique plutôt mieux au verbe *anziehen*, qu'on utilise aussi dans le domaine des vêtements (le costume, c'est *l'Anzug*). Mais ici aussi, finalement, l'identification avec la contraction d'une maladie est problématique. Finalement, le mot *anziehen* définit une *assomption active, et non passive de quelque chose* : on l'utilise pour définir un mouvement qui n'est pas *d'assumer sur soi quelque chose contre sa propre volonté*, mais de *l'attirer sur soi volontairement*, de la chercher et de la prendre sur soi, un petit peu comme avec les vêtements, et c'est dans ce sens à notre avis qu'il est entendu dans le passage cité en [Note 226](#) (en fait *annehmen* et *anziehen* peuvent tous deux signifier *revêtir*). Et ce point est décisif. Parce que l'on voit comment il est difficile d'identifier tout court cette puissance du *Seinkönnen* avec l'A=B de *Weltalter*, avec la *puissance de contraction*, die *anziehende Kraft*. . Parce qu'ici, il s'agit exactement de *la possibilité d'assumer cette contraction, d'assumer sur soi l'Être*. Finalement on se trouve ici encore dans la situation du *Dieu sans l'être*, à savoir d'un étant qui a la liberté d'être ou de ne pas être²²⁹. *A notre avis ici Schelling, encore une fois, se pose en dehors de l'acquis méthodologique de la dernière Version*

²²⁶ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 75. Traduction : «Nous avons établi ce premier concept comme le pouvoir d'attirer l'être à soi. Mais, l'éternelle liberté n'attire à soi en effet que soi-même, et donc nous pouvons également utiliser les mots revêtant soi-même, assumant soi-même, contractant soi-même, comme synonymes de ce que nous avons appelé: le pouvoir d'attirer l'être à soi»

²²⁷ Schelling, F.W.J. : *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992, p. 52-53 [WMS, p.38].

²²⁸ Zizek, S. : *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, Harmattan, 1997, p. 29.

²²⁹ Et il faut le souligner encore une fois: cette notion est à notre avis la *notion extra-hégélienne par excellence*. Hegel au début de la *Logique*, pose ces trois possibilités : être, non-être (négation de l'être) et devenir. A savoir, *ce qui se pose en dehors (ou au-dessus) de l'être ou du non-être, peut être seulement le devenir*. Par contre, la possibilité d'assumer l'être, *l'anziehenkönnen*, est exactement un tiers entre être et non être qui n'est pas en devenir. Parce que le Dieu en devenir est exactement le Dieu qui a déjà (et depuis toujours) assumé l'être sur soi.

de *Weltalter*, et par là, aussi en dehors de la configuration du sujet pratique kantien. Ici comme là, la liberté est depuis toujours une liberté qui s'applique contre un être : l'affectation est déjà là depuis toujours, il n'y a pas d'origine. En ce sens spécifique, il n'y a pas de différence entre sensibilité pathologiquement affectée et mal radical comme acte intelligible. Dans les deux cas, la structure égoïque des pulsions est présente depuis toujours. Par contre, Schelling en Erlangen semble encore une fois chercher à aller au-delà de cette structure pratique, par l'utilisation de ce concept de pouvoir être, qui n'est pas la puissance de l'être, mais la puissance du sujet d'assumer ou non l'être sur soi, concept qui à notre avis est à la fois le plus décisif et le plus problématique de toute la philosophie intermédiaire de Schelling. On peut possiblement établir un diagnostic : c'est l'impossibilité de soutenir conceptuellement cette notion de liberté d'être ou ne pas être et le passage successif à l'assomption de l'être par cette même liberté, vrai passage de l'en-soi au pour soi, de l'inefficience à l'efficience ou, en termes hégéliens, de la *Science de la Logique* à la *Philosophie de la Nature*, qui convaincra Schelling d'abandonner le terrain des concepts intermédiaires pour rompre l'unité du système de l'Esprit dans une dualité des systèmes. Finalement, la rupture du système unique dans un système de la nécessité (philosophie négative) et un système de la liberté (philosophie positive) n'est que la conséquence de l'impossibilité de soutenir la notion non pas d'une liberté face à la nécessité, mais d'un troisième élément se posant au-dessus et en dehors de ces dernières: liberté d'assumer ou non la nécessité sur soi. On verra cela dans la conclusion du travail.

- La notion de deuxième puissance comme *müssen*, est à notre avis critique, et peut être facilement mécomprise, spécifiquement en ce qui concerne sa relation à la troisième puissance au *sollen*. Les deux verbes, on le sait, traduisent le verbe français *devoir*, mais avec des connotations différentes. En particulier, dans la philosophie pratique kantienne, la référence à tout ce qui est légalité pratique, donc légalité libre, n'est jamais définie par le verbe *müssen*, mais par le verbe *sollen*. C'est le *sollen* qui définit tout le domaine de la liberté, comme domaine centré, pour ainsi dire, sur la notion de devoir. Par contre, le verbe *müssen*, dans la philosophie kantienne (et plus en général dans l'usage courant de la langue allemande) définit, plus qu'un devoir, une nécessité, et est par là applicable au domaine physique, naturel, et non au domaine moral. En ce sens, dans la structure du sujet pratique kantien, on pourrait détacher plutôt légitimement une dualité. Si tout ce qui relève de l'exposition du sujet pratique à la loi est le domaine du *sollen*, le domaine du *müssen* devrait indiquer, par opposition, tout le domaine naturel et par là (dans le cas de êtres vivants) instinctuel, le domaine de la nécessité des instincts et des pulsions, le domaine donc de l'amour propre et de l'égoïté.

Or, tout en reprenant cette notion de passé radical, la structure kantienne d'un sujet pratique hanté par une nécessité qui est aussi égoïté, Schelling n'entend pas du tout la notion de *Seinmüssende* de cette façon:

Das Seinmüssen ist das nicht sich Nehmende, sondern das sich Gebende: es ist ein außer sich gehender Wille und setzt ein andres voraus, da es der unselbstische Wille ist. Es setzt etwas voraus, dem es sich geben kann.²³⁰

Finalement, cette seconde puissance, la puissance de l'émancipation et la sortie de soi, qui dans la première Version de *Weltalter* se montrait comme une puissance non hégélienne, en tant que réconciliation qui est scission et non unité, se montre ici de son côté extra kantien, en tant que nécessité non naturelle, nécessité qui va contre la force contractante de la nature, sans s'identifier immédiatement avec la puissance du *sollen*. C'est une nécessité relevant d'une force expansive,

²³⁰ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 81. Traduction : « Le falloir-être, c'est ce qui ne se reprend pas, mais plutôt se donne soi-même: il s'agit d'une volonté qui va en dehors de soi et présuppose un Autre, parce qu'elle est la volonté désintéressée. Elle présuppose quelque chose à qui elle peut se donner».

sorte de *force émotive*, qu'on ne peut plus contenir, et donc, qui doit s'exprimer au dehors. En fait, cette notion de *müssen* qui est force expansive et articulante, force d'amour qui *présuppose l'altérité*, se montre, exactement par cette précision, encore une fois liée au geste linguistique, à la prise de parole : elle est finalement une *nécessité expansive en tant qu'expressive*. L'amour schellingien, force expansive capable de briser la contraction de l'être, *force donc articulante et non synthétisante ; au lieu de relever l'altérité, elle la laisse subsister parce qu'elle en a besoin, elle présuppose la séparation comme l'espace qui permet le déploiement de l'articulation*. Cette nécessité de l'amour, c'est donc une notion schellingienne en tout et pour tout et, à notre avis, c'est *l'apport, sinon immédiatement le plus important, certainement le plus original de la théorie du temps schellingien*. Elle formule le moment de *Renaissance*, moment qui se pose comme le *tiers* entre la temporalité du passé et l'extratemporalité du futur : *présent qui n'est ni dans le temps, ni au-dessus du temps, mais plutôt entre temps, rupture extatique du temps*.

- La notion de troisième puissance comme *Sollen*, est définie par Schelling de cette façon :

Die Vereinigung [der beiden] läßt sich [aber nun] so denken, daß es im Geben das sich Nehmende sein kann, daß es Freiheit ist, sich zu geben und sich nicht zu geben. Es ist der Begriff der Spontaneität. Diese ist in Bezug auf das Seinkönnen und das nicht sein können, das Seinsollende. Das Sollen kann nur stattfinden, wo es ein Seinkönnen stattfindet [...] Das Seinkönnen ist die erste Potenz des Seins, oder, wenn wir der Kürze wegen das Sein mit A bezeichnen, so ist das Seinkönnen A¹, das Seinsollen das Sein auf der 2ten Potenz, A², das Seinsollen das Sein auf der 3ten Potenz, A³.²³¹

L'assomption du *sollen* comme troisième puissance, puissance qui, dans l'économie conceptuelle de *Weltalter*, occupait la place du *futur* (Note 209), d'un futur qui était lié à double fil à la notion de *éternelle liberté* (Note 207), donc finalement à la hors temporalité, réaffirme par contre l'importance de l'héritage kantien dans la philosophie médiane de Schelling. Si dans *Weltalter* cet héritage était confirmé par l'affirmation de la liaison entre la puissance de l'Esprit et l'éternelle liberté (liaison en tout cas confirmée dans ce *brouillon de système*, comme le montre le passage cité en Note 238), capable, comme la loi morale kantienne, de faire sortir le Moi de son égoïsme, la reformulation de la troisième puissance par le verbe modal du *sollen* donne une *seconde confirmation terminologique* de la reprise de cet héritage.

On voit donc comment dans *Erlangen* Schelling trouve d'un côté une formulation à notre avis convaincante des trois puissances, formulation qui apporte définitivement un *élément de nouveauté* face à *Weltalter*. De l'autre côté, le contenu aussi bien que le *canevas spéculatif* suit celui de *Weltalter*, et en particulier celui de la première Version (mais avec des éléments provenant de la troisième, comme on le verra tout de suite). On part d'une éternelle liberté, qui est indifférence d'assumer ou non l'être ; on assume l'être, et par là on crée le conflit de cet être avec la liberté originelle ; ce conflit exaspéré devra exploser dans la scission des puissances qui est le commencement vrai et propre du temps. Or, le protagoniste principal de ce canevas est encore une fois le temps, dont la centralité est maintenue pendant tout l'écrit, jusqu'à la dernière leçon, dans laquelle Schelling formule une vraie et propre *théorie du temps, articulée en sept moments*. Et c'est cela le dernier point que l'on veut analyser dans ce texte, en soulignant les points qui, dans le développement de cette « histoire du temps », se rapprochent ou se détachent de l'exposition de *Weltalter*, aussi bien de celle de 1811 que de celle de 1815. On reporte ici le passage complet :

²³¹ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 79, 81-82. Traduction : «Mais [...] l'unité [des deux] se laisse maintenant penser, de sorte que dans le se donner peut être aussi le se reprendre, qu'il y a la liberté de se donner et ne pas se donner. C'est la notion de spontanéité. Celle-ci est, en relation au pouvoir-être et au ne pas pouvoir-être, le devoir être. Le devoir peut avoir lieu seulement là où il y a un pouvoir être [...] Le pouvoir être est la Première Puissance de l'être, ou, si l'on veut s'exprimer brièvement, on désigne l'être avec A, le pouvoir-être est A¹, le falloir-être l'être à la deuxième puissance, A², et le devoir être l'être à la troisième puissance, A³».

Noch werfen wie einen allgemeinen Blick zurück auf die großen Momente der ganzen Bewegung.

1. Der erste Moment der Bewegung ist jene Ewigkeit, die absolute Nichtzeit [ist], die uns bloß terminus a quo war
2. Die zweite Zeit ist, in welcher das Zufällige [...] Anlaß zur rotatorischen Bewegung gibt. Diese 2te Zeit ist bloß Übergangszeit, noch keine wirkliche Zeit, Zeit, die noch Ewigkeit werden will
3. Der dritte Moment ist die Zeit der Krisis, oder der Scheidung[...]
4. Der 4te Moment ist der zwischen Vergangenheit u. Gegenwart in der Mitte stehende Zeitpunkt; es ist gleichsam die prophetische Zeit. Dieser Moment ist die Mitte der ganzen Bewegung, das was wir die Schöpfung der Welt nennen.
5. Mit dem 5ten Moment beginnt die eigentl. Zeit. Dieser Moment ist der der Verwachsenheit Gottes, die Verschllossenheit Gottes in der Natur; es ist die unmittelbar vorzeitliche Zeit, in der sich die Zeit entwickeln mußte.
6. Mit dem 6ten Momente beginnt die Zeit im engsten Sinne, die eigentlich zeitliche Zeit, die menschliche Zeit.

Dieses auf die alte varronische Eintheilung der Geschichte angewendet, so entsprechen jene 3 ersten Momente der dunklen Zeit,[...] der 4te der mythischen, der heroischen, der 5te der chaotischen Schöpfung u. endlich der 6te Moment entspricht der geschichtlichen Zeit, u. dieß ist eigentlich die menschliche Zeit.

7. Der 7te Moment ist die Zeit, in der keine Zeit mehr ist, die nachzeitliche Zeit, der siebente Tag, der große Sabbath, an dem Gott ruhet von seiner Arbeit.²³²

Comme nous pouvons le voir, le schéma est une sorte de combinaison des deux Versions de *Weltalter* ; parce que d'un côté l'on commence par l'éternelle liberté, et non par la rotation de la nature éternelle, en reprenant donc ici le schéma de 1811 ; de l'autre, les moments pour ainsi dire de crise se développent selon les modalités (et avec le vocabulaire) de 1815. Plus particulièrement, on va analyser dans les lignes suivantes quelques points qui éclairent la relation ambiguë de ce brouillon de système avec *Weltalter* :

- Le premier moment, celui de l'éternelle liberté, est caractérisé comme *passé radical* :

Die ewige Freiheit ist das, was nie seiend war, was [vielmehr] gleich als Vergangenes gesetzt werden muß. Ihre Vergangenheit ist unser ältestes Denken. Wir können uns nie denken, daß sie seiend war. Die ewige Freiheit ist das Undenkliche, das, dessen sich niemand denken kann als jemals seiend, sondern ewig nur als gewesen. Sie war ewig das Vergangene, sie kann nur gesetzt werden, um sogleich wieder aufgehoben zu werden.²³³

²³² Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 172-173. Traduction : « Maintenant on jette un regard général sur les grands moments de l'ensemble du mouvement.

1. Le premier moment du mouvement est celui de l'éternité, qui est absolu non temps, et qui est pour nous le simple *terminus a quo*
2. Le deuxième temps où l'aléatoire [...] donne naissance à un mouvement de rotation. Ce 2^{ème} temps, est purement transitoire, pas encore temps réel, temps qui veut encore devenir éternité.
3. Le troisième moment est le temps de crise, ou de la scission,
4. Le 4^{ème}, c'est le moment placé au centre, entre passé et présent, il est pour ainsi dire le temps prophétique. Ce moment est le centre de l'ensemble du mouvement, ce que nous appelons la création du monde.
5. Avec le 5^{ème} moment commence le temps véritable. Ce moment est le temps de la déformation de Dieu, la présence cachée de Dieu dans la nature, c'est le temps immédiatement pré-temporel, dans lequel le temps a dû se développer.
6. Avec le 6^{ème} moment commence le temps dans le sens le plus étroit, le temps réellement temporel, le temps humain.

Si l'on applique cela à l'ancienne division de l'histoire de Varron, alors les trois premiers moments correspondent au temps obscur, [...] le 4^{ème} au temps mythique, héroïque, le 5^{ème} à celui de la création chaotique et finalement le 6^{ème} correspond au temps historique, et c'est effectivement le temps humain.

7. le 7^{ème} moment, c'est le temps dans lequel il n'y a aucun temps, le temps post-temporel, le septième jour, le grand sabbat, dans lequel Dieu se repose de ses travaux».

²³³ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 92. Traduction : «L'éternelle liberté est ce qui ne fut jamais étant, ce qui [beaucoup plus] doit également être posé comme passé. Son passé est notre plus ancienne pensée. Nous ne pouvons jamais penser qu'elle était étant. L'éternelle liberté est l'immemorial, ce dont personne ne peut jamais penser comme étant, mais seulement comme déjà été depuis toujours. Elle était depuis toujours le passé, elle ne peut être posée que pour être immédiatement relevée».

Ce passage à notre avis confirme notre interprétation, qui fait de *l'incipit* une reprise du schéma de 1811. Parce qu'en 1815, le passé radical était justement non pas l'éternelle liberté, mais le temps éternel, le temps rotatoire, en tant que le passage de l'éternelle liberté à la rotation des puissances était impensable. Ici par contre, on reprend *l'incipit de 1811 : au principe était la liberté*.

- Le passage du premier au deuxième moment, de l'indifférence à la différence, de l'unité à la dualité, est décrit de cette façon:

Sobald sie ihres Sein inne wird, ist ihre Gleichgültigkeit gestört, und es ist ihr eine Alternative gestellt, ins Sein überzugehen oder nicht. – Aber von selbst kann sie ihres Seins nie inne werden; sie bleibt [...] in dem Zustande, den wir mit der Unbefangenheit des Kindes, das sich selbst nicht weiß, vergleiche. So unmöglich es nun ist, daß sie durch sich selbst ihres Seins inne werde, so darf sie doch nicht so bleiben; sie muß als durch etwas außer ihr ihres Seins inne werden [...] Es kann also nur etwas sein, das noch weiter vom Sein oder noch mehr über das Sein erhaben ist als die ewige Freiheit. [...] Als Bewegendes des Seins kann jenes andere nur das absolut Bestimmende, der ewige Imperativ der ewigen Freiheit, die ewige Freiheit als Gesetz gedacht, sein. Dieß ist die ewige Freiheit, die immer und ewig Freiheit fordert und alles in Freiheit zu führen sucht.²³⁴

Or, si ici le poids de l'héritage kantien est tellement évident qu'il ne mérite pas d'être mentionné encore une fois, on veut par contre souligner comment le passage à l'être advient, en ce cas, non pas *par contraction* (comme en 1811) mais plutôt *par activation*, donc en reprenant un schéma de 1815, dans lequel toutefois *l'action activatrice et émancipatrice de l'éternelle liberté*, avait la fonction non pas de sanctionner le passage à l'être, donc *passage du calme au mouvement*, mais plutôt la sortie de la rotation éternelle, donc *passage de la répétition à la progression*. Mais finalement, du point de vue du schéma, *le passage est le même et c'est la sortie du passé radical* : parce que ce qui est ici l'immobilité de l'éternelle liberté, était là la répétition de la rotation des trois puissances.

- Le moment de la crise représente apparemment un retour au schéma de 1815:

Die Erlösung von dem Umtriebe, dem es anheimgefallen ist, könnte also dem ersten Seienden dadurch werden, daß es den Willen aufgäbe, das Seiende selbst sein [zu wollen] [...] Es fragt sich nun, wie jene erste Natur zu dem Wille gebracht werde, sich selbst aufzugeben als das Seiende? Unstreitig nur durch die Not ihres Innern, durch die Angst ihres Lebens [...] Allein schon die Geneigtheit, ihr eignes Leben aufzugeben, mildert das Verhältnis der streitenden Potenzen und verwandelt die Sucht in Sehnsucht. Sehnsucht setzt schon etwas außer sich. Sehnsucht ist der erste Bruch in die starre Selbstheit.²³⁵

Il y a quasiment ici une reprise à l'identique du passage cité en [Note 155](#). *La sortie de la rotation* advient par des *modalités non-violentes*, pour ainsi dire ; d'autre part, on a une reprise de la notion

²³⁴ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 106. Traduction : «Une fois qu'elle devient consciente de son être, son indifférence est perturbée et lui est posée une alternative, passer à l'être ou pas. - Mais elle toute seule ne peut jamais prendre conscience de son être ; elle reste [...] dans l'état que nous comparons avec la naïveté de l'enfant, qui ne se connaît pas lui-même. Aussi impossible qu'elle devienne consciente de son être par elle-même, elle ne peut tout de même rester comme cela ; elle doit devenir consciente de son être par quelque chose en dehors de soi [...] cela peut être seulement quelque chose, qui s'est élevé au-delà ou au-dessus de l'être, comme l'éternelle liberté. [...] cet autre, comme mouvant de l'être, peut être seulement l'absolument déterminant, l'impératif éternel de l'éternelle liberté, l'éternelle liberté pensée comme loi. Telle est l'éternelle liberté qui appelle à jamais la liberté et cherche à tout conduire dans la liberté».

²³⁵ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 144-145. Traduction : «La rédemption de la conflictualité, dans laquelle il est tombé, pourrait, par conséquent, venir au premier étant en ce qu'il renonce à la volonté, de [vouloir être] l'étant même [...] Il est question maintenant de savoir comment cette première nature a été portée à la volonté d'abdiquer comme Etant? Sans doute seulement par sa détresse intérieure, par la peur de sa vie [...] déjà la disponibilité à renoncer à sa propre vie, adoucit le rapport des puissances en conflit, et transforme la convoitise en nostalgie. La nostalgie pose déjà quelque chose d'autre en dehors de soi. La nostalgie est la première brèche dans l'égoïté figée».

de génération du fils de 1811, représentée ici par la figure de l'abandon de soi, *renoncement à l'ipséité* (voir [Note 206](#)) qui permet le passage à l'état successif.

- Le point 4, qui culmine avec la création, et qui est encore défini comme appartenant au *temps pré-temporel*, est décrit en fait avec des modalités qui rappellent le passage au présent de 1811, sorte de second commencement, et donc seconde période du temps qui succède à la première : dans ce passage, en plus, s'est affirmée la discontinuité radicale de la notion schellingienne du temps avec celle kantienne, du moins celle opérant dans la *Troisième Antinomie*. Le temps schellingien est un temps discontinu, qui procède par ruptures, et non une chaîne linéaire de causes et effets :

Die Zeit, welche wir ausdrücken durch die Reihe A+A+A..., ist keine wahre Zeit, sondern eine Epoché, ein *επεχειν*, ein Aufhalten, Verhindern der wahren Zeit. Die wahre Zeit würde erst dann entstehen, wenn diese Eine Zeit als Vergangenheit gesetzt, aufgehören würde; wenn wir aus jener Reihe heraus und in eine andere gesetzt würden. Hierdurch wird klar, das die wahre Zeit in einer Succession von einander verschiedener, abgesonderter Zeiten besteht so wie die scheinbare Zeit in der Wiederholung Einer und derselben Zeit. Insofern können wir auch sagen: die wahre Zeit besteht in einer Succession von Aeonen. Und von dieser Zeit ist die Rede, wenn wir sagen: die Schöpfung ist „in der Zeit“ geschehen [...] Mit der Schöpfung beginnt eine ganz neue Reihe von Zeit. Der gegenwärtige Anfang ist ein schlechthin freier Anfang. Bisdahin konnte die Bewegung nicht stillstehen [...] Aber jetzt, bei dem gegenwärtigen Punkte, kann sie stillstehen [...] Die Schöpfung ist daher nicht eine blosser Fortsetzung der vorhergegangenen Bewegung, sondern sie ist eine völlig neue Bewegung, ein eigentlich zweiter Anfang.²³⁶

- Le point 5 représente le *moment chaotique*, le moment de la *folie et de la violence divine* en 1811 :

Es ist also hier wieder ein Kampf zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, wo es [zunächst] weder zu dem einen, noch zu dem anderen kommt [...] Die erste Schöpfung kann bloß eine chaotische sein, die erst durch die folgenden Momente zu Stand und Ordnung gebracht und zum eigentlichen *χρoσμοσ* ausgebildet wird [...] So muß Macht, Gewalt und Stärke vorangehen, ehe er sich als Liebe offenbaren kann. Denn Strenge muß sein, ehe Ruhe und Gerechtigkeit folgt. Gerade also das, was das innerste Princip des individuellsten Bestehens in Gott ist, muß herausgesetzt und zum Anfang gesetzt werden.²³⁷

On voit ici qu'il y a une *inversion* avec la version de 1811: la violence de Dieu suit la création au lieu de la précéder. *L'abandon du soi-même précède le temps chaotique, au lieu d'être son moment successif.*

- Les deux derniers points, qui culminent par le futur radical, futur qui n'est jamais présent, donc sort du *temps eschatologique qui débouche sur le hors temps sabbatique*, se confirment comme le temps appartenant à la troisième puissance, à la puissance de l'esprit, qui est aussi puissance de

²³⁶ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 160-161. Traduction : «Le temps que nous exprimons par la série est A + A + A, ce n'est aucun temps réel, mais un Epoché, une *επεχειν*, un arrêter, un empêcher le vrai temps. Le temps réel a été seulement créé quand ce temps, posé comme passé, a cessé d'être, quand nous en dehors de cette série sommes posés dans cette autre. Par là il est clair que le temps vrai consiste dans une succession de temps différents et séparés l'un de l'autre, ainsi que le temps apparent dans la répétition d'un seul et même temps. En ce sens, nous pouvons également dire que le temps vrai consiste en une succession d'éons. Et c'est de ce temps qu'il est question quand nous disons que la création s'est passée «dans le temps» [...] Avec la création commence une nouvelle série de temps. Le commencement présent est un commencement absolument libre. Jusqu'alors, le mouvement ne pouvait pas arrêter [...] Mais maintenant, au stade actuel, elle peut se reposer [...] La création n'est donc pas une simple continuation du mouvement précédent, mais il est un mouvement tout à fait nouveau, un vrai et propre second commencement ».

²³⁷ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 162-163. Traduction : «Donc, c'est encore une lutte entre l'intériorité et l'extériorité, ou [au principe] on n'arrive ni à l'un ni à l'autre [...] La première création ne peut être que chaotique, et seulement par le moment successif est conduite à l'ordre et la stabilité, et développée en un véritable *χρoσμοσ* [...] Donc la Puissance doit devancer la Violence et la Force, avant qu'elle puisse se révéler comme l'amour. Donc il faut de la rigueur, avant que calme et justice suivent. Donc c'est exactement le principe le plus intime de l'existence la plus individuelle de Dieu, qui doit être posé en dehors et au principe».

l'avenir : dans ce passage est aussi réaffirmé le parallélisme entre la succession des temps et la succession des systèmes. Finalement la question qui ouvre en 1809 la philosophie schellingienne médiane, la question du système de la liberté, l'*Alpha* de la philosophie médiane, devient aussi son *Oméga*, son moment final :

So immer verklärt u. auch selbst immer höher verklärend, steigt der schaffende Geist fort bis zu jenem Geschöpf, wo ihm die vollkommene Umwendung des Äußern in das Innere gelingt, wo die lautere Freiheit wiederhergestellt wird, welche die aus der Wirkung in die Ruhe zurückgebrachte, die sich selbst erkennende u. wissende Freiheit ist. [...] Die herrschende Potenz der letzten Zeit ist also die 3te Potenz, der Zeit, oder die höchste Freiheit. Hier sieht man, wie die 3 großen Systeme, Pantheismus, Dualismus u. das System der Freiheit oder des Geistes wirklich den drei verschiedenen Momenten oder Zeiten der Entwicklung entsprechen [...] Die herrschende Potenz der 3ten od. letzten Zeit ist die dritte Potenz, wodurch Gott erst wahrhaft Alles in Allem ist. Diese Zeit ist in Bezug auf uns die zukünftige Zeit, die Zeit, in der keine Zeit mehr sein wird – sie ist die Zeit der vollendeten, ganz u. vollkommen verwirklichten Ewigkeit.²³⁸

Finalement, on peut voir comment, dans ce brouillon de système, on trouve combinés différents éléments des différentes Versions de *Weltalter*. *Ce qui n'est pas en soi un défaut*. Si l'on a donné plus d'importance, dans ce chapitre, à *Weltalter*, qu'à cette deuxième partie des *Leçons d'Erlangen*, c'est pour une question de contenu. A notre avis, la succession des trois Versions de *Weltalter* montre une évolution qui produit la crise qui débouchera sur la dernière philosophie de Schelling. *L'impossibilité de penser Dieu avant le temps et avant l'effectivité, c'est l'acquis de la Version de 1815. Dans ce sens, ce brouillon de système semble encore hésiter, et constituer un dernier moment d'indécision avant de passer à la dernière philosophie*. On peut par là seulement partiellement partager ce passage d'Iber :

An dieser entscheidenden Argumentationsstelle zeigt sich, daß die *Erlanger Vorlesung* eine Zwischenstellung zwischen *Weltalter*philosophie und Spätphilosophie einnimmt. Daß die Setzung der Differenz aus keiner Notwendigkeit ableitbar ist, ist ein wesentlicher Gedanke der Spätphilosophie. Dem steht jedoch die ausgeführte Theorie in der *Erlanger Vorlesung* entgegen, die [...] begrifflich machen soll, „wie das Seinkönnende dazu gebracht worden ist, in das *wirkliche* Sein überzutreten“ (E. 116). Insofern ist die *Erlanger Vorlesung* als letzter *Weltalter*entwurf zu interpretieren. Hier wird nochmals der Versuch einer apriorischen von der Geschichte des Absoluten ausgehenden Konstruktion des wißbaren Kosmos unternommen. Die „Ekstase des Ich“ hat sich noch nicht zur „Ekstase der Vernunft“ fortbestimmt, die das Reich der Begriffe wirklich transzendiert. Die *Erlanger Vorlesung* unterscheidet noch nicht den (dialektischen) *Begriff* der absoluten Freiheit von dessen (unvordenklicher) *Wirklichkeit* und damit noch nicht zwischen negativer und positiver Philosophie.²³⁹

En fait, *der wesentliche Gedanke* de la philosophie dernière est à notre avis déjà présent dans la dernière Version de *Weltalter*, et on a cherché à le démontrer dans les pages précédentes. Si ce

²³⁸ Schelling, F.W.J. : *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969, p. 169-172. Traduction : «Donc l'Esprit créateur, toujours transfiguré et se transfigurant toujours plus, se dresse jusqu'à cette créature, où il réussit à retourner totalement l'extérieur en intérieur, où est rétablie la liberté pure, qui, ramenée de l'effectivité au calme est la liberté qui se sait et se connaît soi-même [...] La Puissance dominante du dernier temps est donc la 3^{ème} Puissance du temps, à savoir plus haute liberté. Ici nous voyons comment les trois grands systèmes, le panthéisme, le dualisme et le système de la liberté ou de l'esprit, correspondent aux trois différents moments ou temps du développement [...] La Puissance dominante du 3^{ème} ou du dernier temps est la troisième puissance, où Dieu devient vraiment tout en tout. Ce temps-ci est en relation à nous le temps futur, le temps dans lequel il n'y aura plus aucun temps - c'est le temps de l'éternité accomplie, totalement et complètement réalisée».

²³⁹ Iber, C.: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, de Gruyter, 1994, p. 263. Traduction : « A ce stade crucial de l'argumentation, il s'avère que les *Leçons d'Erlangen* occupent une position intermédiaire entre la philosophie des *Weltalter* et la dernière philosophie. Que la position de la différence n'est déductible d'aucune nécessité, est une idée essentielle de la dernière philosophie. Contre elle il y a la théorie développée dans les *Leçons d'Erlangen* qui doit rendre compréhensible « comme le Pouvoir être a été conduit à déborder dans l'effectivité » (E.116). En ce sens les *Leçons d'Erlangen* sont à interpréter comme le dernier brouillon des *Weltalter*. Ici encore on entreprend la tentative d'une construction *a priori*, émanant de l'histoire de l'Absolu, du Cosmos connaissable. L'« extase de moi » ne s'est pas encore développée dans l'« extase de la raison » qui transcende vraiment le domaine des concepts. Les *Leçons d'Erlangen* ne distinguent pas encore le *concept* (dialectique) de la liberté absolue avec l'effectivité (impensable) de celle-ci, et donc pas encore entre philosophie négative et positive».

Brouillon de Système peut donc être considéré comme la *dernière Version de Weltalter*, comme l'affirme justement Christian Iber, il faut préciser que c'est une Version qui, d'une certaine façon, *remet en discussion certains acquis de la Version précédente, acquis qui seront finalement le point de commencement de la philosophie dernière*. Finalement, ce *Brouillon de Système* semble une *dernière tentative, désespérée, de faire tenir ensemble l'intenable* : la tentative de déduire l'être de la liberté, ou encore la dualité de l'unité, tentative qui semble être la *destinée de la philosophie médiane*, trouve sa dernière expression dans ces *Leçons* de 1821 : en ce sens l'échec de *Weltalter*, ce n'est pas seulement l'échec de la philosophie médiane de Schelling, mais l'échec et la destinée de tout le post-kantisme, comme mouvement qui finalement visait, bien qu'avec des modalités chaque fois différentes, à reconduire la philosophie de Kant à un principe unique. Après cela, ce sera le passage à la fracture entre philosophie négative et positive qui fera de Schelling, et non de Hegel, le vrai *synthétiseur du post-kantisme*. C'est de cela que l'on va s'occuper dans les prochaines et dernières pages.

CONCLUSION

*Il n'y a qu'un seul luxe pour eux
et c'est celui des relations humaines*
(Camus, A. : *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942, p. 122).

Dans ces dernières pages, on ne veut rien ajouter de neuf à ce que l'on a dit dans les quatre chapitres précédents. Le sens de ces dernières pages est celui d'une *Zusammenfassung*, à notre avis particulièrement nécessaire en ce contexte. En fait, dans les chapitres précédents on a plusieurs fois fait des sortes de *petites conclusions*, pour montrer à chaque fois le chemin parcouru, et relancer la réflexion. On veut maintenant faire un *dernier point spéculatif*, pour reconfirmer autant les thèses que l'approche de ce travail, à la lumière aussi de toutes les analyses qui ont été faites.

Dans la partie finale du premier chapitre, on a présenté l'approche de cette étude en la définissant comme une approche *thématique*, avec une *surdétermination historico-philosophique* :

- L'approche thématique était l'analyse aussi bien des notions d'éternité et de temporalité, que de leur relation, dans les systèmes philosophiques de Schelling et de Schopenhauer
- La surdétermination historico-philosophique était celle de voir, dans le développement de cette thématique, la reprise d'un héritage kantien qui avait été *exclu a priori* par le système hégélien. On voulait par là *mettre en discussion aussi bien le rôle de Hegel comme grand synthétiseur du post-kantisme que (et en conséquence) le statut post hégélien du dernier Schelling et de Schopenhauer qui, à notre avis, commencent tous deux à développer des thèses extra-hégéliennes à partir d'une réflexion qui est en première instance celle de la discussion sur les questions laissées ouvertes par le système kantien, et non par le système hégélien.*

Dans cette conclusion on va faire un parcours inverse, en commençant par certaines précisions sur la thèse historico-philosophique pour réaffirmer finalement le parcours thématique développé dans le travail.

La thèse historico-philosophique que l'on veut affirmer dans ce travail semble reprendre et développer celle qui est à la base du travail de Miklos Vetö publié en 2000 ayant pour titre *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*. On a déjà plusieurs fois cité cette étude, en particulier dans les [Chapitres II et IV](#). Dans le premier passage de la Conclusion, chapitre final du travail, il y a une sorte de *formulation officielle* de la thèse centrale du travail :

Le kantisme est en même temps reconnaissance des limites de la raison et élargissement de sa portée. La première Voie de l'Idéalisme Allemand continue et accomplit l'élargissement, la Seconde récuse tout monisme rationaliste et veut redécouvrir et penser la liberté, l'existence et la transcendance. Or si les deux voies représentent avant tout le déploiement des potentialités immanentes de la Pensée, leur avènement effectif est aussi fonction des relations historiques entre les systèmes. La Seconde Voie se veut une réponse à la Première [...] La Seconde Voie de l'Idéalisme allemand se présente donc pour l'essentiel à travers la trajectoire du second Schelling qui, après avoir « vaincu » Fichte, se retourne contre son propre idéalisme absolu pour recibler par la suite sa critique en direction du système de Hegel.¹

¹ Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998, II, p. 460, p. 460. Une autre formulation de cette thèse, presque identique, est celle citée dans la [Note 211 du Chapitre I](#).

En fait la thèse de ce travail reprend seulement, pour ainsi dire, *la morphologie* de la thèse de Vetö, à savoir *l'idée d'un héritage double de la philosophie kantienne, et une partie de sa thèse, à savoir l'idée que l'idéalisme débouchant sur le système hégélien ne couvre qu'une partie de l'héritage kantien, en excluant totalement l'autre partie*. Mais pour le reste, si l'on va dans le détail, en fait, *ce qu'on a soutenu dans ce travail ne peut pas être comparé à la thèse de Vetö, aussi bien sur le plan de la portée que sur celui des contenus* :

- Sur le plan de la portée, parce qu'ici, par l'inclusion de Schopenhauer dans l'analyse, on a voulu élargir l'horizon de recherche de l'idéalisme à celui du post-kantisme. Si on parle de deux voies, on parle *de deux voies du post-kantisme*, et pas de l'idéalisme.
- Sur le plan des contenus, parce que le double héritage du kantisme n'est pas celui entre les *limites de la raison et de l'élargissement de sa portée*. Ici, en fait, on se pose la question sur un plan (qui n'est pas totalement un *autre* plan, mais ne coïncide pas simplement avec celui de Vetö) potentiellement plus radical. Parce *que la question que l'on s'est posé dans le deuxième chapitre est celle de l'unité de la raison*.

En reprenant certains points de l'article (à notre avis fondamental) de Brandt ([Chapitre II, Note 239](#)) sur la dernière partie de *l'Analytique* de la *KpV*, ainsi que les considérations de D. Henrich et de H.E. Allison ([Chapitre II, Note 96](#)), on s'est posé, dans le deuxième chapitre, la *question de l'unité de la raison kantienne, comme possibilité de penser raison pratique et raison théorique à l'intérieur d'une même structure conceptuelle*. Et la réponse qu'on a finalement donnée, dans ce chapitre même, était essentiellement *négative*. A savoir, on a affirmé que, à notre avis, Kant dans la *KpV* arrive à formuler une notion de sujet, radicalisée ensuite dans le *Religionsschrift*, qui ne peut pas être assimilée avec le sujet de la *KrV* ni le considérer, comme le fait entre autres Heidegger dans le cas de la notion du respect, comme une *application régionale* du sujet de la *KrV* (ainsi que le respect serait une *application régionale* du schématisme de la raison). C'est pour cette raison qu'on a parlé de *structure déontologique du sujet pratique* ([Chapitre II, B6](#)) ou *spécificité de la finitude pratique* ([Chapitre II, D2](#)), spécificité qu'on a détaillée dans les points suivants :

- Le rôle de la sensibilité dans la raison pratique est totalement opposé à celui de la raison théorique : *les pensées sans contenu sont vides*, déclare ainsi Kant dans la *KrV*. La raison a *besoin* de la sensibilité pour exercer ses fonctions, que celles-ci soient licites (*Analytique*) ou illicites (*Dialectique*). *La raison théorique est une raison qui a faim, l'activité catégorielle a besoin de matériel à catégoriser : la sensibilité apparaît dans la raison pure comme la nourriture du catégoriel²*. Dans le sujet pratique, par contre, la sensibilité apparaît dès le principe sous la forme pathologique, sous la forme de *l'excès* : elle n'est pas une nourriture, tout au contraire elle est un matériel presque *toxique*, une *pathologie* dont il faut se libérer. *La raison pratique ne doit pas assimiler le matériel sensible, mais plutôt l'expulser*. Pour cette raison, comme l'affirme explicitement Kant dans le passage cité dans la [Note 104 du Chapitre II](#), il n'y a pas une *Critique*

² Ici on reprend l'image suggérée par Hegel lui-même dans sa lecture de la sensibilité théorique kantienne : « On se représente ainsi la situation. Il existe des choses en soi extérieures, mais sans temps ni espace ; maintenant, la conscience arrive et elle comporte d'avance en elle espace et temps, comme la possibilité de l'expérience, exactement comme, pour manger, il y a une bouche et des dents, etc., comme conditions du manger. Les choses qui sont mangées n'ont ni bouche ni dents, et de même que la conscience inflige aux choses le manger, de même leur inflige-t-elle l'espace et le temps ; de même que les choses se mettent entre bouche et dents, de même se mettent-elles dans l'espace et le temps » (Hegel, G.F. *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, Theorie-Werk-Ausgabe, III, p. 341 [W XX, p. 340], cité en Hamacher, W. : *Pleroma – dialecture de Hegel*, Galilée, 1996, p.213). *Nous avons lu Hegel, d'une certaine façon, de la même manière que celle dont il a lu Kant*. Dans ce travail on a interprété le geste dialectique, de *l'Aufhebung*, comme *assimilation*, indépendamment de la lecture de cet important texte de Hamacher, en se limitant à prendre à la lettre certaines indications textuelles de Hegel pour interpréter le mouvement de la pensée comme une *digestion progressive* du domaine du sensible. Son opposition à la structure du sujet pratique kantien, un sujet qui, *pour bâtir son universalité doit se mettre en diète*, est ce qui compte en ce contexte. Voir sur ce point la [Note 244 du Chapitre II](#).

de la raison pratique pure. Dans la raison pratique, la *pureté* est ce qui doit être obtenu, pas ce qui doit être critiqué.

- La sensibilité, dans la *KrV* c'est le lieu de fondation de l'universalité. La guerre sans fin des systèmes métaphysiques, à laquelle Kant veut mettre fin par son œuvre de *critique*, a ses origines exactement dans la faute d'une vérification continue de l'activité catégorielle avec le matériel de la sensibilité ou, dit différemment : dans la faute d'une confrontation du sujet théorique avec le *monde*. C'est seulement par l'application licite de la force catégorielle, à savoir par la législation sur le matériel de la sensibilité, qu'on peut bâtir un monde commun. Quant à la raison pratique, elle porte sur soi le *fardeau de la sensibilité* qui est le *fardeau de l'amour propre*. La sensibilité, dans la structure du sujet pratique, bien plus qu'elle n'est le lieu de fondation de l'universalité, est lieu et cause de la *singularité* et seulement par sa mise hors jeu l'on peut bâtir le monde commun, le *mundus intelligibilis* des esprits.

*Si le monde des choses, corrélat de la raison théorique, se forme par l'assimilation du sensible par le catégoriel, le monde des personnes, corrélat de la raison pratique, se forme par la mise hors jeu de la sensibilité par la raison pratique. Finalement, la construction d'un monde commun, qui dans la *KrV* advient par un processus de remplissage, dans la *KpV* advient par évidement total, par la perte de la sensibilité qui, elle, ne fait que rompre le monde dans une infinité de mondes individuels³. C'est dans cette différence que se joue finalement, à notre avis, la question de l'unité de la raison. Et l'incompatibilité de la raison théorique et pratique est le pendant de l'incompatibilité entre un monde d'objets et un monde de personnes.*

Or, la première thèse qu'on a soutenue dans le [Chapitre II](#) est la suivante : *le système hégélien, nonobstant son ambition encyclopédique, n'a jamais pris en charge la structure du sujet pratique kantien.* On a cité une note fondamentale ([Chapitre II, Note 221](#)) extraite des *Principes de la philosophie du droit*, dans laquelle Hegel affirme explicitement l'équipollence entre acte pratique et théorique : *la volonté est une forme particulière de la pensée.* Dans les deux cas, il s'agit de métaboliser un contenu extérieur en quelque chose d'intérieur, c'est finalement une *forme d'appropriation* : *en pensant un objet, j'en fais une pensée, je supprime ce qu'il y a de sensible en lui, je le transforme en quelque chose qui est essentiellement mien.* La notion pratique de travail n'est qu'une *application régionale* de cette opération de *métabolisation* de l'objet sensible par le sujet. Or, cette notion de l'action pratique ou théorique est finalement calquée sur l'interprétation (déjà à l'œuvre dans *Foi et Savoir*, comme on l'a vu dans la [Note 216 du Chapitre II](#)) que Hegel donnait de la *déduction transcendantale des catégories*, comme appropriation, ou mieux, *réappropriation de la raison de son contenu qu'elle avait posé hors de soi.* Dans cette opération de métabolisation c'est évidemment la structure du sujet théorique de Kant (du moins, du *Kant lu par Hegel*⁴) qui sert de modèle à l'interprétation du pratique, et non l'inverse : il s'agit de s'approprier un contenu, finalement de le catégoriser, de légiférer sur l'extérieur, de *s'approprier de l'étranger*. Le moi hégélien, en ce sens modelé sur le moi fichtéen, c'est un moi *colonisateur*, et qui relève tout contenu qui se trouve devant lui. Donc *ce n'est pas simplement l'assimilation du pratique et du théorique par Hegel que l'on veut affirmer ici ; c'est surtout la modélisation de cette assimilation sur la structure du sujet théorique kantien, un sujet qui opère par remplissage successif, et non par évidement.* Finalement, aussi paradoxale cette thèse puisse-t-elle paraître, le monde dont on parle dans le système hégélien est et reste toujours un monde d'objets, non de personnes. Le processus de formation de l'intersubjectivité

³ Voir sur ce point l'importante contribution de C. Bickmann dans le [Chapitre I Section 2.4](#), en particulier la [Note 182](#).

⁴ Heidegger, on le sait, donne une interprétation tout à fait différente de la déduction, et en générale de la *KrV*. Mais, au moins sur ce point, ici, on partage beaucoup plus l'interprétation hégélienne. *La passivité, l'exposition à la temporalité, dont il est question dans l'interprétation heideggérienne, reste à notre avis, dans le cadre de la *KrV*, toujours un moment initial du processus de catégorisation, moment qui finalement se trouve éliminé (ou relevé) dans la formulation du jugement théorique, formulation qui vise exactement à une validité intemporelle, et donc non soumise au temps.*

en place dans la *PhdG*, à savoir le moment de la raison, commence par l'explicite négation de la reconnaissance de la personne comme élément capable de mettre en mouvement ce processus. Dans ce passage, Hegel renie le centre même de la *KpV* kantienne :

L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme *personne* ; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi autonome. Pareillement, tout comme il engage sa propre vie, chaque individu doit tendre à la mort de l'autre ; car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même ; son essence se présente à lui comme un autre, il est hors de lui-même ; il faut qu'il abolisse cet être hors de soi qui est le sien [...] dans cette expérience, il advient à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi. Dans la conscience de soi médiate, c'est le Je simple qui est l'objet absolu, objet qui cependant est pour nous ou en soi la médiation absolue, et a pour moment essentiel l'autonomie dans sa pérexistence propre. Le résultat de la première expérience c'est la dissolution de cette unité simple ; par elle sont posées une conscience de soi pure et une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais est pour un autre, c'est-à-dire comme conscience *qui est*, ou comme conscience dans la figure de la *chosité* [...] la première est le *maître*, la seconde, le *valet*.⁵

L'intersubjectivité hégélienne se forme et se construit toujours par la médiation de l'objectivité du monde, qui trouve a) son *incipit* dans la figure du *valet*, donc dans la réduction de l'autre à un objet, à une chose, b) son *principe vivant* dans la notion de *travail*, donc dans une notion d'action pratique qui est *transformation d'objets*, et c) sa *première expression accomplie* dans la notion d'*œuvre de tous et de chacun*, à savoir dans la notion d'un *monde* qui est *produit du travail*. Le rôle du valet pourra changer et va changer, mais ce qui restera, c'est qu'il jouera toujours un *rôle*, *determinatio atque negatio* qui représente le côté objectal de toute personne. Le valet pourra un jour devenir *maître*, *prêtre* ou aussi devenir *philosophe* : il ne sera plus à jamais une simple *personne*. Ce privilège, il l'a perdu dès le principe, et ne sera plus en condition de le regagner.

Or, la différence structurelle entre sujet théorique et pratique se montre aussi plus spécifiquement en relation à la thématique centrale de ce travail, celle de la temporalité et de l'éternité. En fait, comment se pose, face à cette double structure du sujet, l'opposition temporalité/ hors-temporalité ? En risquant d'être trop schématique, on peut dire que, aussi bien dans le sujet théorique que dans le sujet pratique kantien, la temporalité est, pour ainsi dire, la *forme même de la sensibilité*. Qu'il le soit dans la *KrV*, cela va sans dire : il est, *comme et plus* que la spatialité, la forme par laquelle le sensible se montre au sujet. Qu'il le soit aussi dans le cas du sujet pratique est moins évident : on a montré toutefois comment, dans la même formulation de l'impératif catégorique comme d'un *objet non représentable*, le problème que se posait Kant était le fait que les représentations, en tant que *représentations volitives du sujet pratique* ne pouvaient pas servir de base pour cet impératif même, parce qu'elles étaient liées à double fil pas seulement avec le sens interne (comme dans le sujet théorique), mais aussi et surtout avec les impulsions qui constituaient pour ainsi dire la *dynamique de l'amour propre* (et c'est dans ce lien entre représentations et amour propre que réside, finalement, la pathologie sensible du sujet pratique). *Par la notion d'un flux représentatif dominé pour ainsi dire par les impulsions du sujet, Kant, du moins cela est notre interprétation, pose en fait déjà les bases (et pas seulement les bases) d'une notion de temps individuel, qui sera développée durant le 19^{ème} siècle, et que déjà Schelling dans Weltalter commence à ébaucher.*

Par là, on voit alors comment se pose le temps dans les deux structures kantienne ; dans le sujet théorique, le temps est ce qui doit être *métabolisé* tandis que dans le sujet pratique, il est ce qui doit être *expulsé*. Et c'est l'éternel au sens fort, le *hors temporel*, qui dans les deux cas se montre comme l'opérateur de cette assimilation ou expulsion : dans le premier cas, par l'action du catégoriel envers le sensible, action assimilatrice au sens fort, en tant que capable de soumettre le matériel sensible à son activité ; dans le deuxième cas, par l'œuvre émancipatrice de la loi, capable cette fois de libérer le sujet pratique de son fardeau sensible et de l'émanciper, par là même, de son *temps interne* (à savoir du flux

⁵ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 153-154 [W III, p. 148-149].

représentatif, qui est pour ainsi dire la *manifestation intérieure de l'amour propre*), donc à la fois *de ses impulsions et de son moi*. Et c'est là que se trouve la dernière précision à faire : celle qui voit dans le *je pense* théorique, en tant que non affecté par la sensibilité un sujet qui est nécessairement hors temporel : c'est le paralogisme qui démontre tout cela. *Les représentations internes sont encore représentations, et donc ne touchent pas le je pense, qui doit les accompagner sans s'y mêler*. Par contre, le moi, pratique, selon la formulation de la *KpV* (radicalisée dans la notion de mal radical du *Religionsschrift*) se trouve depuis toujours pathologiquement affecté par la sensibilité, et donc par son temps intérieur. *Finalement c'est parce que le moi pratique est un moi essentiellement et pathologiquement sensible, et donc temporel, que le temps pratique, le temps de représentation du sujet pratique, est un temps égoïque. Et c'est de ce temps égoïque que le sujet pratique doit sortir, grâce à l'œuvre de guérison de l'impératif catégorique, hors temporel dans son contenu et extatique dans sa donation*.

Or la position de Hegel, selon ce point de vue aussi, est encore une fois univoque. L'œuvre assimilatrice du moi est destinée, finalement, à relever le temps dans sa totalité. C'est cela le point sur lequel débouche la *PhdG*. Le temps, dans le système hégélien, est la dimension par excellence de l'extériorité tandis que le moi est destiné, par son œuvre qui est l'œuvre du catégoriel, à interioriser toute extériorité, donc à *relever* toute temporalité. Le moi, à vrai dire, n'est jamais *dans* le temps : il est en dehors et à la fin du temps ; c'est, au contraire, le temps qui entre dans le moi, pour en être *pénétré et digéré*.

L'autre côté de son devenir, cependant, l'*Histoire*, est le devenir qui *sait* et *se fait savoir* en *s'intermédiant* - l'esprit aliéné au temps ; mais cette aliénation est tout aussi bien aliénation d'elle-même ; le négatif est le négatif de lui-même. Ce devenir présente un mouvement paresseux et une indolente succession d'esprits, une galerie d'images dont chacune est pourvue de la richesse complète de l'esprit et ne se meut précisément de si indolente façon que parce que le Soi-même doit pénétrer et digérer toute cette richesse de sa substance. Dès lors que son achèvement consiste à *savoir* parfaitement ce qu'il *est*, c'est-à-dire sa substance, ce savoir est *son entrée en soi*, dans laquelle il quitte son existence et lègue sa figure au souvenir.⁶

L'assimilation de la sensibilité, comme assimilation de l'étranger, est avant tout et en voie définitive assimilation du temps : l'assimilation de l'histoire, qui est finalement assimilation du temps, geste final et définitif de la PhdG est finalement le geste par lequel la substance-sujet hégélienne confesse sa filiation kantienne⁷, spécifiquement sa reprise de la structure du sujet théorique kantien, donc un sujet qui, selon nous, ne fait pas l'histoire, mais simplement l'observe⁸. Le hors temps

⁶ Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 523 [W III, p. 589]. Sur le savoir philosophique comme *suppression du temps* voir aussi la [Note 187 du Chapitre II](#).

⁷ Par là on ne veut pas du tout affirmer que la substance hégélienne soit *seulement* un rejeton du *je pense* kantien. On veut dire seulement qu'elle est, entre autres, constituée par une structure assimilative qui, dans le système kantien, fonctionne spécifiquement dans le sujet théorique, et non dans le sujet pratique.

⁸ L'effacement de la rupture entre sujet pratique et sujet théorique, effacement qui s'opère *à la faveur du sujet théorique*, est exprimé de façon radicale dans ces deux passages de Michel Henry, qu'on peut prendre comme une sorte de commentaire au passage précédent de la *PhdG* : « Lorsque l'action se laisse reconnaître dans le fond de son être et de son faire comme productrice de la conscience, lorsque, comme objectivation, elle est très exactement la production de l'objet, la formation de l'objet et, par suite, la vue de l'objet qu'elle aperçoit dans l'acte même par lequel elle le forme, alors il faut dire : *ce que fait l'action, c'est voir*. L'opposition de la praxis et de la théorie s'effondre dans l'hégélianisme où elle devient proprement leur identité. La praxis est théorie, elle est le voir lui-même dans son mouvement et dans son développement, dans le mouvement par lequel il s'objecte ce qu'il voit alors comme ce qu'il s'est objecté comme l'objet. La praxis est la conscience de l'objet[...] L'histoire pour Hegel est toujours l'histoire de l'expérience de la conscience, c'est l'histoire de *ce qui est pour elle*, de ce qui lui advient, de telle sorte que ce qui lui advient n'est jamais autre chose que la manière dont elle se le représente, dont elle le comprend » (Henry, M. : *Marx – Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976, , p. 337, 386). On pourrait objecter : mais c'est la spécificité de la *PhdG*, qui fait que l'action soit simplement pensée de l'action, en tant que cette œuvre est exactement une l'œuvre qui traite des formes de la conscience. Cette objection, à notre avis, ne met pas en lumière le point important : parce que c'est la même structure de la méthode dialectique, qui est finalement la structure assimilative de la pensée face à la multiplicité du sensible, méthode que Hegel veut aussi comme structure ontologique, qui fait de toute œuvre hégélienne un déploiement de la subjectivité théorique, même quand on parle du pratique. Et ce n'est pas un hasard si le texte hégélien ([Chapitre II, Note 221](#)) qui explicitement affirme l'identité du pratique et théorique appartient à *l'œuvre du philosophe pratique par excellence de Hegel*, à savoir les *Principes de Philosophie du droit*.

hégélien c'est le hors temps du Moi qui observe tout, verbalise tout et mémorise tout. Le mouvement dialectique, mouvement assimilateur par excellence, en tant que mouvement synthétisant, ne peut finalement qu'exclure tout « mouvement autre », comme l'est le mouvement émancipatoire du hors temps pratique kantien. Le système hégélien, qui se veut omni incluant, peut en fait opérer cette omni inclusion, cette assimilation encyclopédique, seulement au prix d'une (au moins une) exclusion préalable : l'exclusion d'une structure du sujet qui se dérobe à ce mouvement métabolisant, d'un sujet dont l'action n'est pas celle de l' « appropriation de l'autre » mais plutôt celle de l' « émancipation du soi », et c'est exactement cette structure qu'on a définie avec la spécificité du sujet pratique kantien.

Schopenhauer et Schelling, c'est cela la thèse de ce travail, sont les deux philosophes capables de prendre en charge ce second héritage kantien, cette structure *émancipatoire et anarchique* du sujet pratique kantien. Mais ils le font de façon radicalement différente, et cela se voit exactement face à la question de la relation entre éternité et temporalité. C'est de cette *prise en charge commune et de cette radicale différence* que l'on va parler dans ces dernières pages.

Chez Schopenhauer, on assiste à une vraie et propre radicalisation de la philosophie pratique kantienne, en deux sens. Pas seulement pour la radicalisation de la doctrine du mal radical, ce qui fait de la volonté une *force égoïque incapable de conversion*. Mais aussi (et cela n'est en fait que le *réflexe systémique* de cette même radicalisation) par le fait que *chez Schopenhauer le sujet pratique, pour ainsi dire, surplombe totalement le sujet théorétique. Le système de Schopenhauer ne produit pas une division de la raison, mais plutôt la suppression de la raison théorétique par la raison pratique*. Toute la structure du sujet théorétique kantien est *reléguée*, dans le système de Schopenhauer, en tant que *domaine de la représentation*, sous la catégorie dévaluante de l'illusion, de la non réalité⁹ : les phénomènes et ses lois, dont le principe de raison est le *représentant officiel*, finalement, sont *apparences*, et toutes ses structures cognitives ne sont que l'illusion produite par la volonté pour continuer à se reproduire. Par la notion de l'intellectualité de la perception, Schopenhauer fait de toutes les structures cognitives une sorte de *réflexe conditionnel* produit par le corps, et dont la fonction est celle de permettre la survivance de ce dernier. Il y a finalement chez Schopenhauer un *dévaluation absolue du geste linguistique* : Schopenhauer a écrit des pages sur la dialectique, dans lesquelles la notion clé de la métaphysique hégélienne est réduite, à son origine grecque, à la dialectique éristique des sophistes, donc finalement à une stratégie argumentative, donc un domaine de la rhétorique. Pour Schopenhauer finalement le *langage est impuissant*. Il n'est qu'un des moyens dont se sert la volonté pour poursuivre ses fins. *La volonté ne s'exprime pas du tout à travers le langage, mais plutôt se cache derrière lui, comme derrière le masque qui lui permet d'interagir dans le monde. La parole schopenhauerienne n'est jamais une parole d'expression¹⁰, et d'autant moins d'émancipation et de libération : la distance d'avec Schelling est en ce sens radicale.*¹¹ Ainsi, faire de Schopenhauer le *grand-père de la généalogie* n'est pas une exagération. Toute la critique marxienne de l'idéologie, jusqu'à ses filiations les plus importantes pour notre époque, celle de l'École de Francfort, ne peuvent pas récuser (et, avec Horkheimer en particulier, *n'ont pas recusé*) ses filiations schopenhaueriennes. Le passage du premier au second livre du *Monde* accomplit en fait ce parcours généalogique, parcours en profondeur, qui va de l'illusion à la vérité, du phénomène (apparence) à la chose en soi, du *sympôme* à la *maladie*, de l'ontique à l'ontologique.

⁹ Voir sur ce point le passage de Michel Henry cité dans la [Note 81 du Chapitre III](#).

¹⁰ Rôle qui est en fait pris par le corps, qui est *expression* de la volonté ([Chapitre III, Note 156](#)). Le corps finalement est le vrai *mot de la volonté*, mot initial et final, dont le mot humain n'est qu'une pâle copie symbolique. Et c'est ici la grande différence avec Schelling, qui par contre voit dans le mot humain un nouveau commencement, une nouvelle expression de la divinité, capable de générer finalement une nouvelle temporalité, la temporalité de l'esprit, ou encore, l'histoire. Voir [Chapitre IV, Note 92](#).

¹¹ Sur ce point voir les passages de Schulz cités en [Notes 109 et 111 du Chapitre I](#), qui montrent la différence entre Schelling et Schopenhauer en relation au primat de la volonté sur l'intellect et la [Note 142 du Chapitre III](#) relative à la reprise d'une notion pré kantienne de raison par Schopenhauer.

Or, Schopenhauer tout en agissant comme *le premier des généalogistes*, continue finalement à *raisonner avec les notions kantienne*s : ainsi que ce mouvement en profondeur, pour ce qui nous intéresse, se montre dans le système schopenhauerien comme un mouvement qui va du phénomène à la chose en soi, et donc du temps au hors temps. Le passage à la volonté, en tant que passage à la chose en soi, *ne peut être qu'un passage en dehors du temps*. Dans ce travail, on a toujours voulu voir dans la notion de volonté de Schopenhauer quelque chose qui ne peut pas simplement se poser comme *l'autre du temps*. En fait, le passage de la représentation à la volonté semble bien plutôt le passage *du cinétique au dynamique, le passage du mouvement phénoménal à la force de la chose en soi*. Et finalement, la relation que Schopenhauer pose entre chose en soi et phénomène, relation qui est celle entre substance et accidents, ou encore entre fondement et fondé est une relation qui a bien peu à faire avec la relation kantienne. *Schopenhauer pense avec son esprit mais avec les mots de Kant*. Cela produit, à notre avis l'équivoque d'une volonté qui, comme chose en soi, devrait être *kantien*nement hors du temps, mais comme substance, devrait pour ainsi dire soutenir le temps. En fait la volonté, cela est notre thèse, qui suit aussi les indications de Barbaric exposées dans la [Note 166 du Chapitre III](#), bien plus que l'autre du temps, semble être la force même du temps, la puissance du temps. Les [Notes 162 à 165 du Chapitre II](#) nous montrent des passages dans lesquels Schopenhauer produit des sortes de *lapsus*, en définissant l'éternité comme *racine de la temporalité*. Mais ce sont les contenus mêmes de la notion de volonté qui à notre avis encouragent cette interprétation. *On a montré comment, aussi bien par la définition de la douleur comme essence de la volonté, douleur qui en fait présuppose une durée dans laquelle elle peut se propager (Chapitre III, Note 170), que dans l'individuation d'un mouvement musical, rythmique et par là répétitif, de la volonté (Chapitre III, Note 172), ce qui fait de la musique (qui est finalement l'art du temps) l'art qui exprime immédiatement (en tant que non représentative) la volonté, mouvement fait de tensions et relâchements, la thèse d'une hors-temporalité de la volonté semble être presque insoutenable. La volonté se montre, bien plus que comme l'« autre du temps », comme un « temps autre », un temps autre que le temps phénoménal, le temps de la force et non celui du mouvement, le temps du sujet et non celui de l'objet, temps dynamique de la répétition, qui fonde le temps cinétique du devenir. La volonté de Schopenhauer se montre, c'est cela notre thèse, comme une préfiguration de la notion de temps individuel.*

Cette interprétation rend à notre avis beaucoup plus compréhensible la seconde partie du système schopenhauerien, la partie qui produit non pas un mouvement assimilatoire (de matrice hégélienne), mais exactement le mouvement émancipatoire propre du sujet pratique ; ce que l'on a appelé la *sotériologie* schopenhauerienne. Le sujet, proie des impulsions de la volonté, peut se libérer de cette pathologie seulement par le chemin de la guérison de l'art et de l'éthique. Dans les deux cas, il s'agit d'une action de l'éternel, cette fois vraiment hors temporalité. La hors-temporalité dont il est question dans la sotériologie n'est pas celle de la volonté (qui est en fait une *temporalité autre*), mais celle de la *conscience meilleure*, notion qu'on a trouvée et analysée dans les *Cahiers de Jeunesse* de Schopenhauer. *Cette notion, qui est une sorte de première version de la sotériologie schopenhauerienne, se pose en fait face à la conscience empirique (donc phénoménale) non pas dans une relation de fondement-fondé, mais plutôt dans une relation oppositive : elle n'est pas la maladie qui soutient le symptôme, mais plutôt la santé qui s'oppose à la maladie et aux symptômes*. La conscience meilleure, n'est pas un *temps égoïque* mais plutôt une *non-temporalité non égoïque* : cette hors temporalité se montre, celle-ci, vraiment, comme *l'autre du temps*, en tant qu'elle, au lieu de fonder le temps phénoménal (comme le fait finalement la volonté), se montre incompatible ou encore, comme le dit explicitement Schopenhauer, *incommensurable*- avec celui-ci (Voir [Notes 90 et 122 du Chapitre III](#)) *Elle est une éternité dont le temps phénoménal ne peut d'aucune façon être l'« image mobile » : elle est pure hors temporalité*. La sotériologie schopenhauerienne, qui peut par là se décrire comme la *production de la conscience meilleure*, s'avère être essentiellement une mise hors jeu de la volonté (qui, en tant que *pathologie* du sujet pratique qui requiert l'œuvre curative du hors-temporel,

joue le même rôle de la sensibilité dans la *KpV*), et par là donc une élimination du temps et du moi. Extase et éternité se montrent donc comme les deux ingrédients essentiels de la sotériologie schopenhauerienne, ce qui, encore une fois, montre la prise en charge de l'héritage kantien. La sotériologie se développe en deux étapes, l'une esthétique et l'autre éthique, qu'on a voulu spécifier, du point de vue des catégories temporelles, comme une perte du passé, par la catégorie de *l'oubli* qui produit l'expérience esthétique, et une élimination du futur, produite par la *résignation*, étape finale de l'expérience éthique. Ce qui reste, après cette œuvre curative, œuvre qui est finalement aussi une *diète*, et à la limite une *chirurgie*, en tant qu'*élimination du surplus pathologique* de la volonté, ce n'est pas la totalité hégélienne, « *vertige bachique, dans lequel il n'est pas un seul membre qui ne soit ivre* »¹² mais plutôt la catégorie indigeste à l'hégélianisme, le *néant* entendu comme *vide*, donc comme négation de l'être qui ne produit aucun devenir, parce qu'elle est la négation du devenir même. Si la prise en charge de l'héritage éthique kantien se montre aussi bien dans la structure volitive du sujet, vraie et propre radicalisation du sujet pathologiquement affecté de la *KpV*, que dans le chemin du salut qui passe par une action rédemptrice de la hors temporalité sur le moi sensible, qui est à la fois moi temporel et temporalité égoïque, la notion finale du système schopenhauerien, la notion de *néant*, dernière radicalisation de la notion de jeunesse de *conscience meilleure*, représente le point dans lequel Schopenhauer prend son chemin le plus autonome.

Si habituellement la relation entre Schelling et Schopenhauer a été toujours dominée par la question du plagiat, en particulier en relation à la notion de Volonté, qui commence à apparaître de façon constante dans la réflexion schellingienne au moins à partir de 1809, ici on a choisi un parcours radicalement différent. Pas seulement parce que, comme on a cherché à le montrer dans le [Chapitre IV](#), le « passage schopenhauerien le plus fameux de Schelling » (voir [Chapitre IV, Note 82](#)) est en fait le fruit d'une méprise ; mais surtout parce que l'on pense que l'inscription des deux auteurs dans le contexte commun du post-kantisme, et de ses questions ouvertes, est beaucoup plus féconde pour comprendre les possibles relations entre ces deux auteurs qui, il faut le rappeler, n'ont jamais été officiellement en contact. C'est exactement à partir de cette approche¹³ qu'on a affronté la question de la reprise schellingienne de l'héritage kantien, en particulier de la finitude du sujet pratique formulée dans la *KpV*, radicalisée dans le *Religionsschrift*, et plus spécifiquement de la relation entre temporalité et extratemporalité qui y est développée. Le *spécifique temporel de cet héritage* est, dans le cas de Schelling, encore plus significatif, en considérant que l'œuvre centrale de la philosophie médiane (la période de la production schellingienne qu'on a pris en considération), à savoir *Weltalter*, est en fait une étude sur la *généalogie du temps*. Alors ici, si l'on analyse la position de Schelling face à cet héritage, on peut dire qu'elle est à la fois moins et plus radicale de celle de Schopenhauer. *Sur le plan de la méthode*, il est moins radical, dans le sens qu'il n'y a pas chez Schelling une approche généalogique, capable de faire de la subjectivité pratique, finalement, *l'essence* de la subjectivité théorique, et donc de réduire celle-ci à pure apparence ou *épiphénomène* de celle-là¹⁴. En ce sens, Schopenhauer est justement, beaucoup plus que Schelling, un *anticipateur*. Dans la philosophie de Schelling il n'y a rien qui puisse faire penser à une *critique de l'idéologie*. *Si la notion de fondement obscur réclame une parenté avec celle de volonté Schopenhauerienne, en fait ce fondement laisse toujours subsister le côté visible, le côté phénoménal, avec une autonomie propre. La relation schellingienne entre fondement et existence ne peut pas être superposée à la relation schopenhauerienne entre volonté et représentation.* C'est pour cette raison que Berg a parlé d'un *dualisme* de Schelling face au *monisme* de Schopenhauer ([Chapitre I, Note 145](#)). Par contre, *sur le*

¹² Hegel, G.W.F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, p. 57 [W III, p. 45].

¹³ On veut rappeler ici comme cette approche n'est pas nouvelle. Elle a sans doute aujourd'hui en Lore Hühn son représentant le plus significatif (voir [Chapitre I, Note 6](#)), et a trouvé certainement dans les articles publiés dans les années quatre-vingt par I. Vecchiotti ([Chapitre I, Note 118](#)), une anticipation que l'on ne peut pas ignorer.

¹⁴ Ce point est strictement lié à la question de la relation entre idéal et réel. Chez Schelling, le réel est premier *dans l'ordre de la puissance, mais pas dans le rang*. Voir sur ce point, les considérations de Schulz dans les [Notes 109 et 111 du Chapitre I](#).

plan des contenus Schelling se montre plus radical de Schopenhauer, en tant qu'il se montre capable de développer une théorie de la temporalité qui, tout en étant apparemment moins kantienne que la théorie schopenhauerienne (qui reste toujours fidèle à la notion kantienne du temps phénoménal comme chaîne infinie de cause et effets¹⁵), en fait développe de façon plus conséquente les suggestions sur un *temps pratique et individuel* contenues dans la *KpV* et le *Religionsschrift*. Cette radicalisation de l'héritage pratique kantienne se développe, en particulier au regard de la question de la relation entre temporalité et éternité/hors temporalité, dans *Weltalter*, et non sans incertitude. Sans devoir répéter en détail ce que l'on a déjà analysé dans le [Chapitre IV](#), on veut ici souligner les trois points suivants :

- Dans les trois versions de *Weltalter* se détache la notion centrale de *liberté éternelle*, hors temporalité par excellence, *témoin* de la prise en charge de l'antinomie kantienne, dans laquelle la liberté appartenait finalement au domaine de la hors temporalité. En ce sens, la liberté éternelle est, pour ainsi dire, le *pendant schellingien de la notion schopenhauerienne de conscience meilleure*, non seulement pour sa radicale extra-temporalité, mais aussi pour la notion même d'extase, qui entraîne une « sortie du soi » qui est propre aussi bien à la notion de conscience meilleure, qu'à ses deux réalisations dans le système schopenhauerien, celle esthétique et celle éthique¹⁶. Hors temporalité et extase, indifférence entre objet et sujet, c'est le lieu dans lequel la liberté se trouve dans son état le plus pur. Mais, et c'est ici la grande différence avec Schopenhauer, chez Schelling la liberté éternelle se montre capable d'interagir avec le passé radical, donc avec la temporalité pathologique, et de la guérir. Finalement, dans le système de Schopenhauer il n'y a pas de *guérison*, mais de la *chirurgie* : *la guérison n'est que l'amputation de la volonté du sujet*.¹⁷ C'est Schelling qui se montre capable de penser un temps fécondé par l'éternité, d'un temps qui, seulement par l'œuvre contrastante de l'éternité, est capable de sortir de sa répétition égoïque. Cette notion d'une temporalité fécondée par l'éternité est à notre avis le point dans lequel Schelling montre tout son *charisme philosophique*, dans la mesure où il est capable d'explicitier *de façon à la fois rigoureuse et radicale* une relation entre temporalité et hors temporalité qui se trouvait déjà implicitement dans la *KpV*.
- Aussi bien dans la formulation de la notion de passé radical comme temporalité pathologique, close sur soi-même, que dans la notion de futur radical, futur qui ne sera jamais présent en tant qu'au-dessus de tout temps, Schelling arrive finalement à expliciter ce qui chez Kant, était seulement implicite, à savoir la notion d'une *temporalité volitive* et liée aux impulsions individuelles, donc finalement d'une *temporalité individuelle*, capable de sortir de soi-même grâce à la *rencontre avec le hors temporel*, ce qu'on a spécifié comme le moment déontologique de l'éthique kantienne. Schelling toutefois fait *un pas au-delà de Kant* et va jusqu'à affirmer qu'il y a seulement des temps individuels, et que le temps universel n'est que le résultat de cette fécondation continue. *Cette thèse forte, qui finalement rompt avec le kantisme de la KrV, n'est qu'une radicalisation de la structure ontologique de la KpV. Ici comme là, l'universalité ne provient pas du temps, mais de l'action fécondante de la hors temporalité (de la loi morale, chez Kant, de la liberté éternelle chez Schelling) envers le temps de l'amour de soi, le temps individuel.*
- Les trois versions de *Weltalter* montrent comment *la question de la finitude pratique, et de son origine, soit la question centrale de l'œuvre, dans laquelle se spécifie la question de l'origine du temps*. Si les deux premières versions cherchent encore à montrer, bien que sous forme de récit,

¹⁵ Voir sur ce point, [Chapitre I, Note 151](#), et l'intervention de C. Bickmann dans la [Section B 2.4](#) du même chapitre.

¹⁶ Sur ce point voir le [Chapitre I, Section C 2.4](#), et en particulier la [Note 180](#).

¹⁷ On radicalise par cette métaphore médicale (en tout cas souvent utilisée par les deux auteurs) le concept exprimé entre autres dans les [Notes 137 et 145 du Chapitre I](#). Chez Schopenhauer, il n'y a pas d'interaction véritable entre volonté et représentation : son dualisme est d'une certaine façon un *dualisme apparent*. C'est aussi par cette absence d'interaction que Schopenhauer se montre incapable de penser un temps historique différent du temps phénoménal. Voir aussi la [Section 2.4 du Chapitre I](#), en particulier les interventions de C. Bickmann et de C.A. Scheier.

l'origine du temps à partir de l'éternité, c'est la troisième Version qui arrive à spécifier *l'inexplicabilité* de l'origine du temps dans la notion de passé radical. *Cette notion représente finalement le moment par lequel Schelling prend en charge la structure du sujet pratique kantien, sujet pathologiquement affecté par la sensibilité ou, plus tard, par le mal radical.*

Enfin on peut, si l'on veut, lire ces indécisions comme la démonstration même de l'échec schellingien, échec qui en fait semble être le destin même de la philosophie médiane de Schelling. On peut, et à notre avis on ferait là une erreur. *En fait ici on pense que c'est seulement l'échec de Weltalter qui permet à Schelling de réaliser la nécessité d'une fracture intérieure au système philosophique.* La Version de 1815, la notion d'un passé radical comme d'une facticité irréductible, c'est le pas décisif qui montre l'exigence de couper, pour ainsi dire, le système en deux. *Cette rupture, qui sera réalisée dans la dernière philosophie, fait, à notre avis, de Schelling, beaucoup plus que d'Hegel, le vrai synthétiseur du post-kantisme. C'est lui qui se pose en dehors, et d'une certaine façon au-dessus, aussi bien de la dialectique hégélienne, qui efface la dualité entre praxis et théorique à la faveur du théorique, que de la généalogie schopenhauerienne, qui l'efface à la faveur du pratique, en faisant de tout geste théorique un simple épiphénomène du pratique.* En ce sens, on reprend d'une certaine façon une thèse ancienne de Eduard von Hartmann, qu'on a citée dans le premier chapitre ([Chapitre I, B4](#)), qui voulait faire de Schelling la *synthèse de Hegel et Schopenhauer*. En fait, dans ce travail, on a repris cette thèse mais en la développant dans une direction différente. Parce que, à notre avis, *la synthèse schellingienne, synthèse par excellence du post-kantisme, n'est pas vraiment la capacité de synthétiser dans le même système le principe idéal avec le principe matériel, ce qui constituait la thèse de von Hartmann. La synthèse schellingienne se montre à notre avis dans le choix de faire coexister dans la philosophie deux systèmes qui ne sont ni superposables, ni déductibles l'un de l'autre. C'est à notre avis cette coexistence du pratique et du théorique, comme de deux structures parallèles, qui constitue le noyau de l'héritage kantien que seul le dernier Schelling, en ce sens le plus post-kantien des post-hégéliens, se montre capable de soutenir dans toute sa richesse. En fait, Schelling se montre le synthétiseur du post-kantisme en tant qu'il est celui qui essaie jusqu'à la fin, d'inclure dans un seul système les deux structures du sujet, sans sacrifier l'une à la faveur de l'autre : et qui préférera, finalement, sacrifier l'unité du système face à la nécessité de gommer l'incommensurabilité du pratique et du théorique. En ce sens, il incarne la synthèse du post-kantisme en tant que capable de maintenir pratique et théorique dans leur autonomie : il est synthèse non synthétisante du post-kantisme.*

Weltalter, comme système qui veut à la fois déduire l'effectivité et rendre compte de la liberté, est en ce sens le livre destinal du post-kantisme. Le sacrifice de Weltalter sera, pour ainsi dire, le prix à payer pour rester fidèle jusqu'au bout à l'héritage post-kantien. La richesse de cet héritage, est finalement la formulation rigoureuse de cette considération qui vient du bon sens : *le monde des choses et le monde des personnes sont deux « objets » différents, que le simple concept de « monde » ne suffit pas à rendre superposables. La dualité du sujet pratique et théorique, et la différente structure de temporalité et hors temporalité qui y est liée n'est que le pendant subjectif de la dualité des deux mondes.* Faire du monde des personnes quelque chose d'autonome face au monde de la chosalité, c'est la grande leçon que Kant a voulu laisser à sa postérité, leçon que, à notre avis, seul Schelling a eu la force de pousser jusqu'au bout¹⁸, leçon qui en fait semble encore aujourd'hui en grande partie incomprise. Mais, pour certaines choses, il ne sera jamais trop tard.

¹⁸ On ne veut pas diminuer l'importance du moment schopenhauerien de la *compassion* qui, comme le note B. Stiegler dans la [Note 208 du Chapitre III](#), fonde finalement la notion de *monde souffrant des vivants* qui est, d'une certaine façon, autonome face au monde de la représentation. Mais il ne faut jamais oublier que la compassion *n'est pas le dernier mot* de l'éthique schopenhauerienne, et que, elle aussi, finalement se montrera comme *apparence*. L'autonomie gagnée par la *communauté souffrante* dans le moment de la compassion est perdue immédiatement après dans le moment de l'ascèse. L'élimination de l'égoïsme ne laisse rien subsister, ou mieux, laisse subsister le *rien* : comme le pratique a depuis toujours surplombé le théorique, son élimination produit aussi la disparition du dernier.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE EN ALLEMAND

Kant, I: *Gesammelte Schriften*, Ausgabe der Königlichen Preussischen Akademie, Berlin, 1902- [AK, I-XXIII]

Hegel, G.W.F.:

- *Werke in 20 Bänden*; Suhrkamp Verlag 1970 [W, I-XX]
- *Gesammelte Werke*, Meiner, 1968 – [GW, I-XXV]
- *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Meiner, 1955 [VG]

Schopenhauer, A :

- *Sämtliche Werke* [SW, I-VI], ed. Paul Deussen, Piper Verlag, München 1911-1941
- *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. Arthur Hübscher. Kramer, Frankfurt am Main, 1966-1975

Schelling, A:

- *Sämtliche Werke in 2 Abtheilungen* [SW, I-XIV], ed. F.K.A. Schelling, Stuttgart (Cotta) 1856-1861
- *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und. 1813* [WMS], ed. M. Schröter, Biederstein und Leibnizverlag, München 1946
- *Initia Philosophiae Universae, Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, éd. et comm. Horst Fuhrmans, Bouvier, 1969

BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE - TRADUCTIONS FRANÇAISES

Kant, I.:

- *Critique de la raison pure*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1990
- *Critique de la raison pratique*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1989
- *Critique de la faculté de juger*, ed. sous la direction de F. Alquié, Folio Gallimard, 1985
- *La fin de toutes choses*, trad. F. Proust, Flammarion, 1994
- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Le Livre de Poche, 1993
- *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. M. Naar, Vrin, 1994

Hegel G.W.F.:

- *Propédeutique philosophique*, traduction M Gandillac, Les Editions de Minuit, 1963
- *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991
- *Science de la Logique*, trad. P.-J Labarrière – G. Jarczyk., Aubier, 3 Vol., 1972 - 1981
- *Encyclopédie des sciences philosophiques - La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin 1970
- *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004
- *Encyclopédie des sciences philosophiques - Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2006
- *Manuscrits d'Iéna sur le temps*, trad. C.Bouton, in *Philosophie N° 49*, Les Editions de Minuit, 1996
- *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, 1979
- *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. R. Derathé, Vrin, 1975
- *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, in *Premières Publications*, trad. M. Méry, Ophrys-Gap, 1964
- *Foi et Savoir*, in *Premières Publications*, trad. M. Méry, Ophrys-Gap, 1964
- *L'esprit du christianisme et son destin*, précédé de *L'esprit du judaïsme*, Vrin, 2003

Schopenhauer, A. :

- *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. F.-X. Chenet, Vrin, 1991
- *Le Monde comme volonté et représentation*, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, PUF, 1966
- *Parerga et Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Coda, 2005
- *Correspondance complète*, Ed. A. Hübscher, Trad. C. Kaedicke, ALIVE, 1996
- *Les deux problèmes fondamentales de l'éthique*, Alive, 1998
- *De la volonté dans la nature*, PUF, 1996

Schelling, F. W. J.:

- *Les Ages du monde*, Versions 1811 et 1813, trad. P. David, PUF, 1992
- *Les Ages du monde*, Version 1815, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1949
- *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.F.Marquet, PUF, 1983
- *Œuvres métaphysiques*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980
- *Introduction à l'Esquisse d'un système de Philosophie de la Nature*, Livre de Poche, 2001

AUTRE BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE

Cassirer, E.: *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Cerf, 1999

Dilthey, W. :

- *Zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, in *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts – Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874*, in *GS XVI*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972
- *Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels*, in *GS IV*
- *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* in *GS VIII*

Hartmann, E von.:

- *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Otto Loewenstein, 1869
- *Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts*, Carl Duncker's Verlag, 1876

Heidegger, M:

- *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953
- *De l'essence de la liberté humaine – Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1987

Levinas, E. : *Totalité et Infini*, Livre de Poche, 1990

Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, Carl Schöber, 1865

Lukacs, G. : *La destruction de la raison*, L'Arche, 1958.

Nietzsche, F. : *Considérations inactuelles II et IV*, Folio Gallimard, 1990

Rosenzweig, F. : *L'Etoile de la rédemption*, Seuil, 2003

Simmel, G.:

- *Kant in Gesamtausgabe*, Band 9, Suhrkamp 1997
- *Schopenhauer und Nietzsche in Gesamtausgabe*, Band 10, Suhrkamp 1995

Trendelenburg, A.: *Logische Untersuchungen*, Verlag von S. Hirzel, 1862

Whitehead, A.N. : *Procès et réalité*, Gallimard, 1995

Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr, 1912

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE EN FRANÇAIS

Bensussan, G. :

- *Commencement et différence dans la pensée schellingienne de l'histoire*, in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* n. 15, Automne 2003
- *Le temps messianique*, Vrin, 2001
- *La Vie comme contradiction. De Hegel à Schelling*, Jahrbücher 2006/07 de la Hegel Gesellschaft

Bouton, C. :

- *Hegel et le problème du temps* in Schnell, A. (dir.) : *Le temps*, Vrin, 2007
- *Eternité et présent selon Hegel*, in *Revue Philosophique* n°1/1998
- *Temps et liberté*, Presses Universitaires du Mirail, 2008

Brito, E. : *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987

Bruch, J.-L. : *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968

Cassirer, E. – Heidegger, M. : *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Beauschesne, 1972

Challiol-Gillet, M.-C. : *Schelling, une philosophie de l'extase*, PUF, 1998

Chenet, F.-X. : *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer* in Lefranc, J. (dir.) : *Schopenhauer*, Cahiers de l'Herne, 1997

Clavier P., *Les antinomies cosmologiques*, PUF, 1997

Cohen-Halimi, M. (dir.) : *Kant – La rationalité pratique*, PUF, 2003

Courtine, J.-F. : *Extase de la raison*, Galilée, 1990

David, P. : *Schelling – de l'absolu à l'histoire*, PUF, 1998

Delbos, V. : *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, 1905

Ducros, L. : *Schopenhauer – Les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi*, Librairie Germer Baillière & C., 1883

Dupond, P. : *Raison et temporalité – Le dialogue de Heidegger avec Kant*, OUSIA, 1996

Foucher de Careil, A. : *Hegel et Schopenhauer*, Librairie Hachette, 1862

Guérout, M. :

- *La philosophie morale de Kant au stade de la Critique de la raison pure* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977
- *La critique hégélienne de la morale kantienne* in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977
- *Le jugement de Hegel sur l'Antithétique de la raison pure*, in *Etudes de philosophie allemande*, Georg Olms Verlag, 1977

Habermas, J. : *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976

Habermas, J. : *Théorie et Pratique*, Payot, 1975

Hamacher, W. : *Pleroma – dialecture de Hegel*, Galilée, 1996

Henry, M. : *Marx – Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976

Henry, M. : *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 2003

Hyppolite, J. : *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946

Hyppolite, J. : *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Editions du Seuil, 1983

Jankélévitch, V. : *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, 1933

Jaquet, C., *Sub soecie Aeternitatis*, Kimé, 1997

Kojève, A. : *Introduction à la lecture de Hegel*, TEL Gallimard, 1994

Lequan M. : *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001

Liotard, J.-F. : *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, 1991

Marcuse, H. : *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Les Editions de Minuit, 1972

Marion, J.-L. : *Dieu sans l'être* PUF, 2002

Marquet, J.-F. : *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Ellipses, 2004

Marquet, J.F. : *Schopenhauer et le principe de raison* in Mabile, B. (dir) : *Le Principe*, Vrin, 2006

Marquet, J.-F. : *Liberté et existence*, Gallimard, 2005

Michon, C. *Thomas d'Aquin et la Controverse sur l'éternité du monde*, Flammarion, 2004

Michon, C. *Prescience et liberté*, PUF, 2004

Nancy, J.-L. : *L'imperatif catégorique*, Flammarion, 1983

Philonenko, A. :

- *L'œuvre de Kant*, Vrin, 1969
- *L'œuvre de Fichte*, Vrin, 1984
- *Schopenhauer – Une philosophie de la tragédie*, Vrin, 1980

Rivelaygue, J. : *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1990

Rogozinski, J. :

- *Le don de la Loi*, PUF, 1999
- *Kanten*, Kimé, 1996

Rosset, C. : *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001

Safranski, R. : *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, Grasset, 1999

Safranski, R. : *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990

Stanguennec, A. : *Hegel critique de Kant*, PUF, 1985

Stiegler, B. : *Refaire le cogito : Schopenhauer et le commencement cartésien* in *La Raison dévoilée - Etudes schopenhaueriennes*, C. Bonnet / J. Salem (éd.), Vrin, 2005

Tilliette, X. : *Schelling- Une philosophie en devenir*, Vrin, 1992

Vetö, M. : *De Kant à Schelling – Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Millon 1998

Weil, E. : *Problèmes kantians*, Vrin, 1990
Zizek, S. : *Essai sur Schelling. Le reste qui n'écloit jamais*, Harmattan, 1997

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE EN ALLEMAND

- Barbaric, D. *Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Berg, R.: *Objektiver Idealismus' und ' Voluntarismus' in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003
- Bickmann, C., *Das Ethos der Willenverneinung*, in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Birnbacher, D.: *Schopenhauer als Ideologiekritiker*, in Birnbacher, D. (dir.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, 1996
- Bracken, J., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, 1972
- Brandt, R. : *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, in Höffe, O. (dir.): *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002
- Cohen, H.: *Kants Begründung der Ethik*, Bruno Cassirer, 1910
- Düsing, K.: *Der Begriff der Vernunft in Hegel Phänomenologie* in Köhler D., Pöggeler O.: *Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, 2006
- Fink, E. : *Hegel – Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, Klostermann, 1977
- Fleischer, M.: *Schopenhauer*, Herder, 2001
- Folkers, H.: *Der zweite Anfang. Oder: Die Unbedingtheit der Freiheit in der Bedingtheit der Geschichte* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Fuhrmans, H.: *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Schwann, 1954
- Fuhrmans H., *Einleitung à Schelling F.G.W., Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, 1964
- Gehlen, A.: *Die Resultate Schopenhauers* (1938) in *Gesamtausgabe – Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Klostermann, 1983
- Görland, I.: *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Klostermann, 1966
- Habermas, J.: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bouvier, 1954
- Hennigfeld, J.: *Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur Welt als Wille und Vorstellung* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Henrich, D.: *Ethik der Autonomie in Selbstverhältnisse*, Reclam, 2001
- Hermanni, F.: *Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Hilt, A.: *Erfahrungsdimensionen des Leidens – Zum Grund ethischer Intersubjektivität* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Horkheimer, M. : *Die Aktualität Schopenhauers* in Ebeling H., Lütkehaus, L. (dir.): *Schopenhauer und Marx*, Hain, 1980
- Horstmann, P. : *Deutscher Idealismus – ein Aufstand der Epigonen ? Überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung vom 7.2.1996 an der Humboldt-Universität –Berlin*, [http://209.85.129.104/search?q=cache:XtSp_Iv02CYJ:www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrstuehle/idealismus/mitarbeiter/Aufstand\(1996b\).pdf+horstmann+epigonen&hl=de&ct=clnk&cd=1&gl=ch](http://209.85.129.104/search?q=cache:XtSp_Iv02CYJ:www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrstuehle/idealismus/mitarbeiter/Aufstand(1996b).pdf+horstmann+epigonen&hl=de&ct=clnk&cd=1&gl=ch)
- Höffe, O.: *Introduction à la philosophie morale de Kant*, Vrin, 1993
- Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt a. M. 1996
- Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, 1973
- Hühn, L.:
- *Vorwort* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
 - *Der Wille, der Nichts Will. Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
 - *Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 2005
 - *Die tragische Selbstverfehlung menschlicher Freiheit. Zu Schopenhauers Lektüre des Schellingschen Freiheitsschrift in Zeit und Freiheit – Schelling –Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger- Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft – Budapest, 24 bis 27 April 1997*, Ethos Könyvek, 1999
 - *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers* in Iber/Pocai (Hgg.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*, Traude Junghans Verlag Cuxhaven & Dartford, 1998
- Hübscher, A.: *Denker gegen den Strom*, Bouvier Verlag, 1973
- Iber, C.: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, de Gruyter, 1994
- Kamata, Y.: *Der Einfluss von G.E. Schulze und Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung*. in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Kiss, E.: *Schellings System in isomorpher Relation zu Schopenhauers Systematisierung aufgrund der nachschriftlichen Nachlasses in Zeit und Freiheit – Schelling –Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger- Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft – Budapest, 24 bis 27 April 1997*, Ethos Könyvek, 1999
- Koch, A.F.: *Dasein und Fürsichsein (die Logik der Qualität)* in Koch, A.f., Schick, F. (dir.) : *Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, 2002

- Koßler, M.: *Empirischer und intelligibler Charakter: von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1995
- Kossler, M.: "Der Gipfel der Aufklärung" in Broese, K., Hüting, A., Immel, O., Reschke, R. (dir.): *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*, Akademie Verlag, 2003
- Kümmel, F., *Über den Begriff der Zeit*, M. Niemeyer, 1962
- Malter, R.: *Arthur Schopenhauer – Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, frommann-holzboog, 1991
- Malter, R.: *Der eine Gedanke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988
- Mayer, E. von, *Schopenhauer Aesthetik und ihr Verhaeltnis zu den aesthetischen lehre Kants und Schellings*, Max Niemeyer, 1897
- Most, O.J. : *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*, Klostermann, 1977
- Müller-Lauter, W.: *Das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer in Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Königshausen & Neumann, 1993
- Noack, L. : *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin, 1859
- Peez, S.: *Kraft der Freiheit. Überlegungen zu Schellings Konzept der Willensfreiheit*. in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Pieper, A.: *Selbstbestimmung? Zur Frage der Autonomie des Willens in Schellings Freiheitsschrift* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Piper, R. (Hrsg): *Die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers*, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1917
- Scheier, C.-A.: *Schopenhauers Abschied vom Subjekt-Objekt und die intentionale Ethik* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
- Schirmacher, W. : *Asketische Vernunft: Schopenhauer im Deutschen Idealismus* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1984
- Schmidt, A.: *Idee und Weltwille – Schopenhauer als Kritiker Hegels*, Carl Hanser Verlag, 1988
- Schmidt, A.: *Schopenhauer als Aufklärer*, in Birnbacher, D. (dir.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, 1996
- Schneider, A.: „Sich selbst überlassen ist die Natur des Menschen ein Leben der Widrigkeit und Angst.“ - *Zur Gemeinsamkeit der Erfahrung des Lebens bei Schelling, Schopenhauer und Nietzsche und zu Unterschieden ihrer Bewältigung* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 2004
- Schulz, O.: *Schopenhauer als Aufklärer des Irrationalen* in Birnbacher, D., Lorenz, A., Miodonski, L. (dir.): *Schopenhauer im Kontext*, Königshausen & Neumann, 2002
- Spierling, V.: *Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Voerstellung“*, Suhrkamp, 1984
- Schulz, W.: *Philosophie in der veränderten Welt*, Klett-Cotta, 1972
- Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, 1955
- Siep, L.: *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie* in Vieweg, K., Welsch, W. (dir): *Hegels Phänomenologie des Geistes – ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, 2008
- Volpi, F. : *Schopenhauers Unterscheidung von Vernunft und Verstand und ihre Begriffsgeschichtliche Reelevanz*, in *Zeit der Ernte*, hrsg. W. Schirmacher, fromman-holzboog, 1982, p. 278-299
- Wetz, F.J.: *Schelling zur Einführung*, Junius Verlag, 1996
- Wieland, Wolfgang: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Carl Winter Universitätsverlag, 1956
- Wohlfahrt, G.: *Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels*, in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XIII/1980
- Xian, G. : *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*, Kovac, 2005

BIBIOGRAPHIE SECONDAIRE EN AUTRES LANGUES

- Allison, H. E.: *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990
- Beck, L.W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University Of Chicago Press, 1960
- Bird, G.: *The Revolutionary Kant – A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Open Court, 2006
- Guyer, P.: *Kant*, Routledge, 2006
- Invernizzi, G.: *Schopenhauer e la filosofia di Schelling* in ACME – Rivista di Filosofia – Volume XXXVII, I, 1984
- Jacob, A.: *From the World-Soul to the Will – The Natural Philosophy of Schelling, Eschenmayer and Schopenhauer* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1992
- Jacquette, D. : *Schopenhauer*, Mc Gill- Queen's University Press, 2005
- Kemp Smith, N.: *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Prometheus Books, 1923
- Paton, H.J.: *The categorical imperative*, PENN, 1971
- Segala, M. :
- *Willensverneinung, philosophy of nature, sciences: Schopenhauer versus Schelling* in Hühn, L.: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, 2006
 - *Schopenhauer è antischellinghiano?* In ACME – Rivista di Filosofia – Volume XCII, II, 2001
- Vecchiotti, I.:
- *Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1987
 - *Sviluppo e senso delle anotazioni schopenhaueriane a Schelling (1.Teil)* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988
 - *Sviluppo e senso delle anotazioni schopenhaueriane a Schelling (2.Teil)* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1989
 - *Zum Problem der Beziehungen zwischen den Theorien von Schopenhauer und Schelling* in *Zeit der Ernte*, frommann-holzboog, 1982
- Young, J.: *Schopenhauer*, Routledge, 2005
- Wood, A. : *Preface and Introduction*, in Höffe, O. (dir.): *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, 2002