Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 14 (1954)

Artikel: La philosophie Schellingienne de la Liberté

Autor: Gueroult, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883379

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La philosophie Schellingienne de la Liberté

par M. Gueroult

„La liberté, a écrit Schelling[1], est l'alpha et l'oméga de toute philosophie". Cette déclaration semble impliquer que le problème de la liberté commande absolument pour Schelling toute la philosophie. Sur ce point il serait donc d'accord avec Fichte, qui écrivait à Reinhold que „son système n'était du commencement jusqu'à la fin qu'une analyse du concept de liberté". Pourtant, lorsqu'on pense au philosophe de la liberté, c'est à Fichte que l'on songe, plutôt qu'à Schelling. Il y a chez celui-ci une philosophie de la liberté, mais sa philosophie paraît dominée par d'autres problèmes. Aussi, pour caractériser la façon dont se pose pour Schelling le problème de la liberté, est-il nécessaire de la confronter avec la façon dont originellement il se posait pour Fichte.

Le point de départ de Fichte est double:

1°) systématiser le Kantisme à partir d'un principe qui en assure l'unité et rend compte de ses prémisses inconscientes: 2°) fonder philosophiquement la libre action de l'homme dans le monde.

Point de départ complexe qui semble envelopper un conflit, car systématiser la philosophie n'est-ce pas enchaîner la pensée à une nécessité logique? et fonder la liberté n'est-ce pas affranchir l'homme de toute nécessité? L'effort de Fichte consiste à concilier ces deux urgences en montrant: 1°) que la spéculation qui systématise le Kantisme est la seule à pouvoir fonder la liberté, parce qu'elle a la liberté même (le Moi) pour fondement; 2°) que la liberté est seule capable de permettre l'instauration de la spéculation qui accomplit l'achèvement du Kantisme. Il se trouve que cette spéculation satisfait à la fois à la raison qui impose la nécessité et au coeur qui exige la liberté. Et il en est ainsi sans que jamais la spéculation ne soit infléchie de son cours naturel par quelque sollicitation abusive du coeur. Si la spéculation me révélait que toute

---

[1] *Aus Schellings Leben. In Briefen* I, p.76. — Cf. *Vom Ich,* I, 1, p.177: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist Freiheit".

liberté n'est qu'illusoire et que règne partout une nécessité de fer, je n'aurais qu'à m'incliner, la mort dans l'âme. Mais elle révèle précisément que la nécessité n'est que l'instrument de la réalisation de ma liberté. La conciliation ainsi obtenue montre que des deux questions la plus importante était en réalité celle de la liberté. Il s'agissait pour Fichte de se délivrer de l'angoisse que faisait régner en lui l'oppressant nécessitarisme rationnel de Spinoza. Renverser le Spinozisme par l'accomplissement intégral du Kantisme, anéantir le Dieu substance par la sublimation rationnelle du Moi humain, telle est la formule de la *Wissenschaftslehre*. Par là est fondée la liberté comme pouvoir de modifier absolument la nature, comme liberté d'une action efficace: „Agir, agir, voilà pourquoi nous sommes ici bas!"

De cette position initiale découlent certaines conséquences:

1°) Si la liberté rend en fait possible la spéculation (la *W-L*), si celle-ci en est, en ce sens, le produit et la manifestation, la spéculation est d'autre part en elle-même nécessité, et en ce sens il y a opposition entre spéculation et liberté: la spéculation n'est pas ce en quoi se réalise la liberté; elle n'est que l'instrument qui sert à authentifier la croyance que j'ai en celle-ci. La liberté ne se réalise pas par la spéculation, mais par l'action sur ce que est extérieur à nous. La spéculation n'est jamais une fin. D'où cet adage souvent répété: „La spéculation n'est pas la Vie". Adage qui a reçu successivement deux significations différentes: A) notre destination, c'est uniquement d'agir sur les choses; B) la spéculation ne saurait être la vie en Dieu, être cette pénétration dans et par la Vie divine qui se produit par la croyance sur le plan de la religion. Seconde signification qui s'affirmera après 1801, surtout en 1806 dans *l'Anweisung zum seligen Leben.*

2°) La liberté dont il s'agit, c'est la liberté d'agir sur le monde avec une efficacité réelle, de façon à le modifier; c'est la liberté de l'homme travaillant sur cette terre à réaliser un idéal en transformant la nature et la société: *Freiheit* est toujours lié à *Handeln* qui désigne, non simplement une action spirituelle de l'esprit sur lui-même, mais en outre une action de l'esprit sur les choses par l'intermédiaire du corps. Si la réalisation de la liberté suppose d'abord une révolution intérieure par laquelle l'homme devient spirituellement libre, cette révolution intérieure, qui n'est nullement due à la spéculation, apparaît comme la condition d'une transformation extérieure par laquelle seule se réalise finalement le *Frei-sein.* En ce sens, Fichte se trouve à cette époque plus près que tous les autres philosophes allemands (Schiller excepté) de la conception

française de *l'Encyclopédie* où la liberté est liée à la transformation des choses matérielles et des institutions humaines, au progrès matériel terrestre. Pour Leibnitz, Lessing, Herder, etc. la liberté s'épuise au contraire dans une simple *révolution intérieure.* Démontrer que l'homme est un sujet absolu qui projette hors de lui la matière des choses et imprime en elle, en tant que lois de la nature, les lois de son propre esprit, c'était fonder la *Realität,* c'est à dire *l'Anwendbarkeit* de l'autonomie; bref, c'était prouver que la nature est faite non seulement pour que puisse s'exercer efficacement l'action libre, mais pour être transformée par cette action. Cette primauté de l'action s'exerçant sur les choses extérieures et produisant leur transformation est ce qui conduit Fichte à instituer une comparaison entre sa philosophie et la Révolution française: „Mon système, écrit-il à Baggesen, est le premier systéme de la liberté. De même que cette nation [la France] délivra l'humanité des chaîne naturelles, mon système la délivra du joug de la chose en soi, des influences extérieures et son premier principe fait de l'homme un être autonome".

3⁰) La troisième conséquence, c'est que l'Absolu posé à l'origine et au fondement est l'Absolu de l'homme, — non de l'individu, certes, — mais de ce qui constitue essentiellement l'homme en tout homme, c'est à dire la conscience de soi, qui est en même temps position absolue de soi, c'est à dire *liberté. Freiheit* et *Fürsich* sont originellement identifiés dans le premier principe. Il en résulte que l'être du moi (le *Was,* le *So sein*) est entièrement constitué par l'acte de position du *Pour soi,* (du *dass,* du *weil*) auquel rien ne saurait préexister. D'où la formule: *„Es ist so, weil ich es so mache",* où le *So sein* est conçu comme absolument posé par le *Für,* et où se trouvent affirmés de la liberté, identifiée au *pour soi,* à la fois le caractère de principe premier, et la caractère créateur qui fait d'elle un *machen.*

* *

Si nous nous tournons vers Schelling, nous voyons qu'il en va tout à fait différemment. D'abord, il n'a pas comme Fichte à établir péniblement contre le nécessitarisme spinoziste les droits et la réalité de la liberté, ni à surmonter la dispersion du Kantisme pour instaurer son unité génétique, car, ces deux tâches, Fichte, les a accomplies. Aussi, dès le début, son génie s'envole t-il vers le résultat déjà acquis; il s'y installe et d'une seule vue repense à partir de là tout l'ensemble dans une unité simplificatrice, destructrice du moralisme[2]. L'affirmation du premier

principe absolu n'est donc pas *conditionnée* par une spéculation procédant de façon nécessaire à partir du moi fini donné, mais, s'instituant d'emblée, elle apparaît tout aussi inconditionnée que l'inconditionné qu'elle affirme. Le premier acte de la philosophie est position absolue d'une liberté absolue, libre affirmation de la liberté, affirmation inconditionnée de l'inconditionné.

Dès le début, se manifeste une intuition qui se déploie au delà des limites du savoir théorique, parce qu'elle est l'intuition de l'illimité (étant l'acte de l'inconditionné lui-même), parce qu'elle se manifeste comme la cause des limites du savoir théorique: „N'avez vous jamais eu l'intuition, ne serait-ce que très vague, que ce n'est pas la faiblesse de votre raison, mais votre liberté absolue qui rend inaccessible le monde intellectuel à toute puissance *objective?* que ce qui a enfermé les objets de la connaissance dans les limites du monde phénoménal, ce n'est pas l'état borné de votre savoir, mais votre liberté illimitée?" [2]

La première affirmation de la philosophie est donc un acte, et, dès le début, la spéculation (au sens de philosophie) apparaît comme s'identifiant avec la praticité. Mais, en même temps, l'unité génétique de la philosophie étant acquise du premier coup par cette intuition de l'inconditionné qui est position de la liberté, spéculation et praticité ne s'opposent plus l'une à l'autre comme la nécessité et la liberté, pas plus que le spinozisme bien compris ne s'oppose comme nécessité à la liberté.

Par là se manifeste on le voit une totale divergence d'avec Fichte. Mais cette divergence, comment la caractériser? Ne peut on pas penser que Schelling a radicalement simplifié la philosophie fichtéenne de la liberté? Au lieu de deux problèmes: un problème de systématique, un problème pratique, il n'y en aurait plus qu'un: le problème pratique. La pensée de l'autonomie ne serait plus seulement une pensée impor-

---

[2] „Si tu n'as pu parvenir jusqu'à la Divinité qu'à travers la loi morale, ce n'est pas une raison de se servir pour la juger de ce critère et de l'enfermer dans ces limites. Bref, tant que la marche de ta philosophie est progressive, je t'accorde tout; mais, cher ami, ne t'étonne pas de me voir refaire en sens inverse le chemin que j'ai fait avec toi et détruire en rétrogradant tout ce que tu as si péniblement construit. Tu ne peux chercher ton salut que dans une fuite incessante, garde toi bien de t'arrêter, car où que tu t'arrêtes, je m'empare de toi et t'oblige à rebrousser chemin avec moi, mais chacun de nos pas sera marqué par une destruction: paradis devant nous, désert et désolation dernière nous" *Briefe über Dogmatismus und Criticismus,* I ster Brief I, 1, p. 289. (2) *Ibid.,* Xer Brief, I, 1, p. 340.

tante parmi d'autres, mais l'unique; elle commanderait toute la doctrine qui ne serait rien d'autre qu' „une intuition pratique du monde". Telle est par exemple l'interprétation de Fuchs[3].

Il est de fait que, ici comme partout et toujours, l'intuition de Schelling est un coup d'oeil génial d'unité simplifiante. Mais, ceci dit, il faut bien constater que cette vision, si elle simplifie, ne simplifie pas *la doctrine de Fichte.* Elle y substitue une doctrine différente où les mots *liberté, action* et *pratique,* prennent un sens nouveau. Si l'on accepte ces mêmes mots, argent comptant, on pourra admettre qu'il s'agit bien là d'une exaltation de la liberté fichtéenne, mais si on rend aux mots le sens que Fichte leur donnait, on arrivera à une conclusion toute différente.

Que l'on considère cette liberté absolue que, dans le *Vom Ich,* Schelling pose comme principe, et l'on s'apercevra qu'elle n'a rien à voir avec la liberté fichtéenne, qu'elle refoule celle-ci au second plan et que Fichte, au fond, ne pourrait y apercevoir que la mort de la liberté telle que lui l'entend. Le premier principe, dit Schelling, étant un inconditionné, est soustrait à toute condition, donc il est activité absolue qui se pose par soi, bref il est liberté absolue; il est, en conséquence, Moi et non Chose, car étant *Unbedingt,* il n'est pas *Ding.* Ainsi, alors que Fichte pose mon Moi comme Absolu, parce qu'il conçoit que ce Moi conditionne tout et que rien ne peut le conditionner, Schelling pose l'Absolu comme Moi, parce qu'il conçoit que l'inconditionné exclut ce qui est chose. Au lieu de poser l'Absolu par le Moi, il pose le Moi par l'Absolu: „L'Absolu ne peut être donné que par l'Absolu. Il y a un Absolu parce qu'il y a un Absolu"[4]. La liberté de l'Absolu, c'est cette nécessité de se poser par soi et non par un autre qui est celle de la substance spinoziste. Si Spinoza est repoussé, c'est seulement parce qu'il ne s'est pas aperçu qu'un tel être par soi, étant inconditionné, ne pouvait pas être chose et était nécessairement sujet. Pour sauver la philosophie et l'homme, il ne s'agit donc plus de ruiner le Spinozisme, il s'agit de le repenser conformément à l'intuition que Spinoza a expérimentée en fait. Mais la liberté qui est ici posée n'a plus rien à voir avec la liberté fichtéenne.

---

[3] Fuchs, *Vom Werden dreier Denker, Fichte, Schelling, Schleiermacher,* p. 190 sq.

[4] *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), p. 92, note; — *Vom Ich,* p. 163.

En effet, elle est la liberté d'un Absolu qui est actuel autant que l'est mon Moi fini, lequel n'est pas l'Absolu et n'a d'infinité que comme réalisation indéfinie d'un idéal. Il y a donc deux libertés: la liberté de l'Absolu et la liberté du Moi empirique, celle-ci exigée par la possibilité pratique de mon Moi fini, c'est à dire par le *Sollen*. Autant la première se conçoit aisément, puisque la liberté se définit par la causalité inconditionnée, autant la seconde est inconcevable, car comment attribuer une liberté à un être compris dans la sphère des choses conditionnées? Toutefois, le Moi empirique, étant Moi, participe de la causalité absolue qui constitue toute l'essence du Moi, cette causalité devenant limitée du fait des objets qui limitent le Moi. Au lieu de poser immédiatement la réalité absolue du Moi, la liberté se voit obligée alors de la réaliser progressivement et devient empiriquement infinie. Alors que la liberté absolue ne produit rien qui ne soit dans le Moi, la liberté empirique produit ce qui n'est pas en lui: elle *transcende* la limite du Moi, d'où son nom de liberté *transcendantale*[5]. Par là on comprend que ce qui est, dans l'être fini, loi morale, c'est à dire loi impérative et productrice, soit dans le Moi absolu loi constitutive immanente, c'est à dire loi de la nature[6].

Chez Fichte, il n'y a au contraire qu'une seule liberté, celle que Schelling appelle transcendantale, car l'Absolu n'est pas *réel, wirklich*[7], comme le prétend Schelling, il n'est qu'idéal. Il n'y a donc pas d'autre liberté que la liberté humaine (empirique). La liberté absolue n'est tout au plus qu'un idéal à réaliser. Ou encore, elle n'est qu'un *concept* pour le philosophe, et non une réalité.

Des ces deux libertés, quelle est pour Schelling la vraie liberté, celle qui doit retenir avant tout la philosophie? C'est, de toute évidence, la liberté absolue. C'est elle (et non la liberté transcendantale, liberté de deuxième zone, liberté du moralisme) ce qu'il appelle *l'alpha* et *l'oméga* de la philosophie: „Ce tout de notre savoir, écrit-il, ne se soutiendrait pas s'il n'était pas supporté par quelque chose qui ne se soutiendrait pas par sa propre force, c'est à dire qui ne serait pas un réel *(Wirkliche)*

---

[5] *Vom Ich*, p. 87 sq. Le mot *transcendantal* prend ici un sens tout différent de celui qu'il a chez Kant et chez Fichte; il désigne une *transcendance horizontale*.

[6] *Ibid.* I, 1, p. 240—241.

[7] *Ibid.* I, 1, p. 177.

par liberté. Le commencement et la fin de toute philosophie, c'est la liberté" [8].

Or cette liberté là, c'est précisément pour Fichte la négation de toute vraie liberté.

Dira-t-on qu'elle était déjà chez lui, soit comme idéal pour le moi naturel, soit comme concept dans la tête du philosophe? mais cet idéal conçu comme réalisé serait pour Fichte la liberté humaine portée à l'absolu, et non anéantie dans l'Absolu. Sans doute, la réalisation de l'idéal suppose-t-elle la suppression de l'opposition — d'où naît la conscience réelle de soi — entre le moi et le non-moi à l'intérieur du *pour-soi,* mais elle ne suppose nullement la suppression du *pour-soi* lui-même dans l'intériorité d'un être par soi où le *Was,* bien qu'en soi identique au *Für,* ne serait pourtant pas réduit à la pure et simple position absolue du *Für.* Pour Fichte, rappelons-le, le *Für sich* est la raison du *Von sich,* l'Absolu est absolue position du *Für,* conscience pure de soi. Sa formule, c'est: *„Es ist so, weil ich es so mache"* contrairement à la formule de Schelling qui serait: *„Ich bin, weil es so ist* ou plutôt, *Ich ist, weil so ist es"* („Il y a un Absolu uniquement parce qu'il y a un Absolu").

La liberté absolue de Schelling n'a donc rien de commun avec la notion fichtéenne de liberté absolue. Infinie, nécessaire, éternelle, étrangère à tout *Sollen,* à toute sagesse, à toute moralité, rien ne la différencie de la puissance absolue de la substance spinoziste. Cette liberté qui se confond avec la nécessité interne d'être par soi, où la subjectivité est réduite à la pure et simple inconditionalité, où ne se distinguent ni possibilité, ni réalité, ni nécessité, est un *automatisme spirituel* et non une *autonomie.* Finalement, recevant la caractéristique de l'immutabilité, du repos *(unveränderlich* I, 1, p. 192, *Unwandelbarkeit,* p. 180), de l'être pur (p. 209, 223), elle achève de se caractériser en contraste avec l'authentique liberté, comme une simple spontanéité, c'est à dire comme action d'un être agissant de lui-même selon la loi de sa nature. Or, c'est à un tel concept que Kant et Fichte s'étaient opposés par l'*autonomie,* où l'être n'est pas, comme dans l'automatisme, *déterminé à se déterminer lui-même* (par sa nature), mais se détermine absolument en posant lui-même la loi, et en s'élevant ainsi au dessus de toute *nature.* Cette autonomie suppose invinciblement une *conscience de soi,* et en même temps une liberté authentique, car l'acte de se donner la loi ne peut-être lui-même que „sans loi". Cette liberté retient l'essentiel de la

---

[8] *Ibid.* I, 1, p. 177.

causalité humaine par concept, où un concept est intentionnellement érigé comme préconception *(Vorbild)* de ce qui *sera* nature, et où la conscience apparaît comme principe producteur. Que l'on considère cette liberté portée à l'absolu et l'on a le Moi Fichtéen, où le *Für* (conscience pure de soi), en se posant lui-même, constitue entièrement son *Was.* En introduisant dans le Moi absolu la notion de *loi de la nature,* Schelling détruit entièrement le concept Fichtéen (et Kantien) de la liberté.

* *

A ce reniement de cette liberté proprement humaine, à cette dissociation de la liberté pratique du moi humain et de la liberté absolue, se lie une dissociation non moins significative: celle de la conscience pure de soi et du Moi absolu, de la conscience proprement dite et de l'intuition intellectuelle. Etant l'acte libre de ce qui est immuable[9], la liberté absolue, nous dit Schelling, est soustraite à la conscience de soi qui est conscience empirique changeante. Etant conditionnée par la liberté inconditionnée, la conscience de soi ne peut recevoir en elle cet inconditionné: elle suppose un objet, tandis que la liberté absolue nie tout objet. La conscience de soi, où le moi est en perpétuel danger de se perdre lui-même, n'est pas un acte libre, mais un effort imposé par le non-moi au moi désireux de sauver son identité et de se ressaisir dans le flot changeant qui l'emporte. L'absolue liberté n'est donc saisissable que par l'anéantissement du moi empirique, c'est à dire de tout objet: alors se produit l'intuition intellectuelle qui porte sur ce qui à aucun degré n'est objet[10].

Là encore, malgré les apparences, nous nous éloignons à tire d'ailes de Fichte. Pour celui-ci, le Moi absolu n'étant pas conçu comme abolition de la conscience pure de soi *(reines Selbstbewußtsein),* mais simplement comme anéantissement de la conscience *réelle* de soi *(reelles Selbstbewußtsein)* (moi empirique) au profit de la conscience *pure* de soi, l'intuition intellectuelle n'est nullement l'organe privilégié qui saisit la liberté absolue en acte, vu qu'il n'y a pas de tel absolu en acte. Elle est, certes, intuition de ce qui n'est pas objet, puisqu'elle ne saisit que l'activité, mais cette activité, constitutive de mon moi actuel, c'est celle du moi empirique tendant vers l'infini, immanente à lui, indissolublement liée à l'intuition sensible. Elle n'est posée séparément comme

---

[9] *Ibid.,* p. 180.
[10] *Ibid.,* p. 179—182.

telle que par la philosophie construisant le concept de Moi. L'opposition schellingienne entre l'intuition intellectuelle comme appréhension d'un absolu actuel et la conscience de soi pour qui cet Absolu est un au delà, l'opposition entre la liberté absolue et la liberté transcendantale, cette dernière étant entièrement rejetée dans le moi empirique, confirme que le pour soi n'est plus qu'une forme dégradée de l'Absolu, que la liberté absolue, négation du *Für sich* en général et de la sphère de la moralité, est à l'opposé de cette liberté de l'homme ou liberté transcendantale, qui est pour Fichte la suprême réalité actuelle.

De là pour Schelling des conséquences remarquables. Puisque l'Absolu est négation, non seulement de la conscience *réelle* de soi, mais de la conscience pure de soi *(reines Für)*, il n'y a plus de différence, quant au but et au résultat, entre les philosophies qui poursuivent l'anéantissement de l'objet par le sujet et celles qui poursuivent l'anéantissement du sujet par l'objet, car l'anéantissement de l'objet est celui du sujet et réciproquement. Il n'y a plus de différence dans l'Absolu entre le dogmatisme et le criticisme[11]. Thèse des *Lettres* de 1795, thèse qui ne doit pas nous surprendre, puisque dans l'Absolu nature et moralité, nécessité et liberté, s'identifient: „la liberté, parce que l'Absolu agit en vertu de sa propre puissance, la nécessité, parce que l'Absolu n'agit ainsi que conformément aux lois de son être, aux nécessités de son essence[12]".

Une spéculation qui nous confère une telle vision ne peut plus être présentée, ainsi que la présentait Fichte, comme n'apportant aucune révolution dans notre façon d'être et de penser, comme n'ayant d'autre fonction que de traduire une instauration morale déjà accomplie, que de fournir à la moralité ses titres de créance, de sorte que celle-ci soit tenue pour le point de vue suprême. On ne peut plus admettre qu'elle n'ait qu'un rôle négatif: celui de réduire à néant les entreprises cap-

---

[11] Ce dogmatisme, que Schelling considérait encore comme réfutable théoriquement dans le *Vom Ich* (I, 1, p.170, 196) cesse de l'être dans les *Briefe über Dogmatismus und Criticismus,* où l'Absolu est conçu comme repos. Seul est réfutable le *dogmaticisme* qui veut découvrir par la raison théorique ce qui d'après la *Critique* ne peut l'être que par la raison pratique (I,1,p.300). Toutes les objections que la *Critique de la Raison Pure* a formulées contre le dogmatisme s'adressaient au dogmaticisme, c'est à dire à un système qui a été érigé à l'aveugle, sans analyse préalable de la faculté de connaissance (I, 1, p. 302).

[12] *Briefe über Dogmatismus und Criticismus,* IXer Brief, I, 1, p. 330—331.

tieuses contre la morale, ou qu'un rôle éducateur; qu'elle ne soit qu'une *simple théorie* d'un *fait de conscience* fondamental. Mais cette philosophie est au contraire elle-même un *fait de conscience* fondamental où s'accomplit pour la première fois une intuition qui nous élève à l'expérience de l'éternité, expérience de l'inconditionné que Spinoza a eue, tout en l'interprétant à tort comme abandon à l'objet[13]. Bref, la spéculation, loin d'être opposée à la Vie, comme chez Fichte, est promotion de la liberté absolue; elle est ce en quoi notre liberté se réalise pratiquement et abolit, par dépassement, le pur moralisme.

En conséquence, on voit que l'accord entre les concepts fichtéen et schellingien de liberté est, dès l'origine, purement apparent. Certes, si l'on accepte d'être dupe de la terminologie, Schelling nous paraît avoir effectivement dépassé Fichte en muant la philosophie tout entière en intuition pratique: d'abord, dira-t-on, la philosophie est *opérante:* car, révélant à l'homme ses forces, elle lui ouvre effectivement les voies de l'action morale. C'est ce qui était déja proclamé dans le *Vom Ich:* „Le respect théorique conditionne le respect pratique[14]". De plus, la philosophie est elle-même un acte réalisant pratiquement la liberté. La position de l'inconditionné est un acte d'ordre pratique, puisque le théorique s'arrête aux limites de la sphère du conditionné. En outre, la *position* de ce problème philosophique: Comment passer de l'infini (inconditionné) au fini (conditionné)? est également une action d'ordre pratique, car dès que je pose cette question, je m'élève déjà, par le fait, au dessus du théorique (conditionné), jusqu'à son origine qui le dépasse. Ensuite, je découvre qu'un tel passage en réalité n'a jamais lieu et que je suis éternellement dans l'infini, bref que l'infini est éternellement en moi, et là encore je nie le théorique, car j'abolis *ipso facto* la condition qui me rendait fini et qui m'enfermait dans la sphère du théorique. Il y a là un postulat, une décision pratique, qui satisfait à l'exigence pratique de la thèse absolue, immanente à nous comme condition de la synthèse de l'objet et du sujet. De plus, l'esprit de ce postulat est commandé par la décision pratique gratuite et anticipée que j'ai prise originellement lorsque, en posant l'Abolu, j'ai librement décrété qu'il était soit objet (nécessité absolue), soit sujet (liberté absolue), car bien que dans l'Absolu, où s'identifient objet et sujet, ces oppositions n'aient pas de sens,

---

[13] *Ibid.*, VIIIer Brief, p. 319.
[14] I, 1, p.157.

ma décision engage d'avance pour moi la solution du problème du fini. Elle engage en effet la façon dont sera supprimé le passage de l'infini au fini: dans le premier cas, je voudrai supprimer le sujet et devrai poser que ma destination est renoncement à toute activité et repos au sein de l'objet; dans le second, je voudrai supprimer l'objet et je devrai poser que ma destination est activité illimitée et suppression de toute passivité à l'égard de l'objet. Enfin, comme dans ce dernier cas, mon postulat, c'est promouvoir l'activité illimitée; comme l'accomplissement de mon système, à savoir l'anéantissement de l'objet, mettrait nécessairement fin à toute activité pour y substituer le repos, l'inconscience absolue, bref, la perte du sujet; comme je serais par là ramené à la doctrine adverse, il est évident que pour satisfaire à ce postulat je ne devrai jamais l'accomplir; que je devrai en conséquence le concevoir comme irréalisable et n'admettre la réalisation du sujet que comme tâche infinie. Ainsi, dira-t-on, on ne voit plus partout qu'une série de postulats, d'actions pratiques absolument libres où la liberté ne se prouve pas, mais se réalise. On pourrait alors affirmer, avec plus qu'un semblant de raison, que l'exaltation de la liberté prêchée par Fichte arrive au paroxysme: „L'auteur, écrit Schelling, croit que l'homme est né pour agir et non pour spéculer, et que le premier pas dans la philosophie doit annoncer l'intervention d'un être libre. En tête de la science, il faut, non une proposition spéculative, mais un postulat: „Agis librement sur toi" et pas plus que le géomètre ne démontre la ligne en postulant de la tracer, le philosophe ne prouve la liberté, en requérant de la mettre en oeuvre"[15]. Ne croirait-on pas entendre Fichte lui même?

Qu'on prenne garde! Les mots *pratique, action, spéculation, liberté,* désignent maintenant tout autre chose: l'action n'est plus l'action réelle d'une volonté se dirigeant sur le non-moi en vue de le modifier, c'est une décision purement intellectuelle qui ne modifie que l'attitude de ma conscience. La *réalisation pratique* n'est ici que la création d'un système par un philosophe qui, ce faisant, obéit à une exigence postulative. La spéculation que Schelling rejette n'est que la connaissance théorique enfermée dans la sphère du conditionné, nullement cette spéculation supérieure qui, soit comme dogmatisme, soit comme criticisme s'oppose au dogmaticisme, en se développant au delà du théorique, donc dans le pratique comme sphère de l'inconditionné où nous introduit l'intuition intellectuelle. Ainsi, tous ces prétendus actes pra-

---

[15] *Intelligenz-Blatt z. A. L. Zeitung,* 1796, I, 1, p. 243.

tiques ne mettent en oeuvre qu'une *liberté de l'intelligence opérant sur les idées, non la liberté d'une volonté opérant sur les choses.* Attitude radicalement opposée à celle de Fichte, attitude qui nous ramène à cet égard au pré-kantisme de Leibniz, de Lessing, de Herder. Même lorsqu'il prescrit d'user du principe de l'Absolu de façon immanente, comme exigence d'une action réalisatrice, comme principe constitutif de notre destination, et non comme principe de notre connaissance, lorsqu'il interprète ce principe constitutif, selon le criticisme, comme la maxime de travailler toujours à réaliser le but, sans jamais concevoir sa réalisation comme possible, bref, comme la maxime de se donner pour but, non le but lui-même, mais l'activité qui va dans le sens de sa réalisation il s'agit là encore d'une prescription spéculative et non, d'une véritable maxime d'action. Le but qu'il faut concevoir comme irréalisable, c'est un système philosophique achevé. Il s'agit donc d'obtenir une certaine attitude *philosophiquement* créatrice, par opposition à une attitude *philosophiquement* théorique. Cette action étant purement philosophique ne modifie rien dans les choses, ne créée rien hors de la philosophie; elle ne fait que manifester ou exprimer un Absolu qui est spontanéité, où se confondent nécessité et liberté; en revanche, elle ne réalise pas cet Absolu. Cet Absolu n'a pas d'ailleurs à être réalisé, puisqu'il est réel de toute éternité.

La philosophie nous révèle donc que le philosophe est libre et agit pratiquement en tant qu'il est une incarnation de l'Absolu, c'est à dire en tant qu'il est lui-même *manifestation libre* du génie librement créateur de philosophies, n'étant libre que par une création philosophique incessamment renouvelée.

De là ces formules: „Toute sublimité de la science réside dans son inachèvement; dès qu'il croit son système achevé, le philosophe ne peut plus se supporter lui-même, car il cesse d'être créateur pour tomber à l'état d'instrument de l'oeuvre qu' il a créée. Dès que notre système est achevé, il devient objet de savoir et cesse par là d'être objet de liberté“ [16]. D'où l'hostilité de Schelling à la nécessité démonstrative qui fait peser sur la liberté de l'esprit la contrainte insupportable du despotisme logique. Ainsi, de même que l'Absolu est identité de la nécessité et de la liberté, la philosophie est manifestation spontanée de l'Absolu en une suite de créations géniales où la liberté et la nécessité se trouvent confondues, et qui sont de même nature que les créations artistiques. Tou-

---

[16] *Briefe über Dogmatismus und Criticismus,* Ver Brief, I, 1, p. 307.

tefois, comme ces actes créateurs ne produisent rien dans les choses, qu'elles ne produisent pas les choses, mais les manifestent, comme l'Absolu dans son actualité leur est antérieur et non postérieur, Fichte ne pourrait y voir, comme il verrait dans les mots liberté, action, spéculation, praticité tels que Schelling les comprend, que la négation de son propre concept de liberté, que le concept d'une pseudo-liberté spinoziste qui n'institue rien de réel, mais qui émane d'un réel tout fait; liberté qui n'est que l'ivresse romantique du génie esthétiquement créateur, rempli d'un force divine qui ne vient pas de lui.

* *

Tel est l'aspect de la liberté dans la première philosophie de Schelling.

Le temps nous manque pour traiter de ce qu'elle devient dans la seconde. Du moins pouvons nous en quelques mots esquisser quelques uns de ses traits d'après ses recherches *„Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit"*.

Il semble d'abord qu'entre les deux conceptions de Schelling l'opposition soit radicale.

1°) La première supprime le problème du passage de l'infini au fini; la seconde considère ce problème comme primordial; satisfaisant aux critiques de Fichte, elle fait de la liberté comme égoïté le principe irréductible de l'existence hors de l'Absolu, elle fournit une sorte de succédané à la négativité réclamée par Hegel.

2°) La première philosophie fait de la liberté humaine une simple dégradation ou limitation de la liberté absolue, conformément aux réquisits du rationalisme classique; la seconde fait de cette liberté, non une limitation de la liberté absolue, mais un pouvoir positif, celui du mal, acte spontané et inexplicable qui introduit un élément irrationnel.

3°) Le centre de gravité de la première philosophie était l'intuition intellectuelle de la liberté absolue, non la conscience de la liberté transcendantale; le pivot de la seconde, c'est au contraire la liberté humaine ou égoïté qui, seule capable du mal en acte, est posée comme le véritable principe de l'existence.

4°) Selon la première philosophie, l'être de la nature et son développement, n'étant pas fondé dans un acte positif distinct de l'Absolu, était totalité de formes aperçues simultanément dans une intuition unique; elle devient dans la seconde une série successive d'actes par lesquels l'Idée déchoit effectivement de l'Absolu.

5°) Dans la première philosophie, l'histoire tendait à s'expliquer par la nature, dans la seconde, le devenir réel de la nature ayant sa condition nécessaire dans la liberté humaine qui, sans être engagée en lui, est son aboutissement, la nature n'est plus *Absolu,* mais support de l'esprit, tandis que la liberté humaine, capable de bouleverser les forces qui agissent en elle, lui commande. Ainsi l'histoire recèle la clef explicative de la nature dont les activités présupposent celles de l'histoire et tendent vers elles.

6°) A l'activité réalisatrice des choses, qui est propre au moralisme fichtéen, la première conception substitue une activité pratique, en réalité purement spéculative, liée à une révolution purement intérieure; la seconde conception attribue un pouvoir efficace à la Volonté fondamentale qui constitue l'âme humaine.

Tous ces contrastes sont indéniables. En concluera-t-on pour autant qu'il y a rupture entre les deux doctrines? Nullement; le lien profond entre elles s'atteste par trois traits.

A) La liberté réelle, même humaine, n'est pas fondée dans l'homme, mais dans un principe transsubjectif: Dieu.

La liberté, dit Schelling, dans *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit,* est inconditionnée ou n'est pas. Or l'inconditionné, c'est Dieu. Etre libre, c'est être en Dieu. Ce qui suit de l'Absolu exprime Dieu, donc est liberté. En conséquence, le panthéisme rationnel inclut la liberté, loin de l'exclure comme l'ont cru ceux qui voient dans l'Absolu une *chose.* Toutefois, la liberté réelle (humaine) comporte le pouvoir du mal, et la perfection de Dieu, si elle rend possible la liberté, exclut le mal. Sa perfection exclut donc la liberté réelle, force positive qui ne saurait être réduite à une limitation de la liberté absolue. La solution, c'est que le mal est en Dieu sans être en lui, bref qu'il y a en Dieu quelque chose qui n'est pas Dieu, à savoir ce qui en lui constitue sa nature en tant qu'elle aspire à se manifester et à exister, le *Grund* obscur et caché de son existence, qui, étant *avant* son existence, n'est pas lui, tout en étant en lui. D'où l'on voit que dans cette déduction, tout à fait en accord avec les principes des *Lettres sur le Dogmatisme et sur le Criticisme,* les éléments de la liberté humaine sont constitués en quelque sorte *avant l'homme* qui n'intervient que pour les actualiser. Ainsi la liberté proprement humaine reste, comme dans la première conception, *subsidiaire* par rapport à la liberté divine qui la conditionne.

B) L'autonomie et le caractère proprement créateur de la liberté humaine restent, maintenant comme auparavant, extrêmement compromis.

Puisque l'opposition entre le *Grund* et *l'existence* fonde en Dieu la possibilité du mal et du bien, toute la réalité de la liberté humaine reste absorbée en Dieu. C'est la volonté du *Grund* qui agit dans l'homme en stimulant son égoïsme et sa volonté particulière, de façon à favoriser en même temps, par réaction, l'éveil de la volonté d'amour (le bien)[17]. Ici, comme dans la première conception, la puissance d'agir véritable n'est pas dans la liberté humaine, mais en Dieu.

Sans doute, affirmera-t-on que la décision en faveur du mal et du bien est un acte libre de l'homme, qu'elle est comprise dans l'acte originel par lequel l'homme a librement constitué dans l'éternité son essence, acte constitutif, qui dans la suite se traduira par une série d'actes nécessaires dont pourtant nous nous jugeons, à juste titre, responsables. Ainsi on pourra dire qu' „il n'en résulte pour la liberté aucun préjudice, car le fait de laisser agir en soi le principe du bien ou celui du mal est justement la conséquence de l'acte intelligible qui détermine l'essence et la vie de l'homme"[18]. Il n'empêche „qu'au sens le plus strict du mot, écrit Schelling, tel que l'homme est constitué de façon générale, ce n'est pas lui-même qui agit, mais c'est lui qui est pour ainsi dire agi par l'esprit du bien ou celui du mal"[19]. En outre, l'actualisation du mal et sa domination par le bien grâce à la liberté humaine, ayant été posées par Dieu comme les conditions nécessaires de la révélation de Dieu à lui-même, la liberté humaine, dans sa position originelle aussi bien que dans la matière de ce qu'elle réalise, paraît dominée par la liberté absolue dont elle n'est qu'un instrument subsidiaire. Enfin, en Dieu même, la révélation à soi par l'intermédiaire de la victoire du bien sur le mal est liée aux conditions nécessaires de la manifestation de toute vie qui ne peut s'affirmer qu'à travers la lutte et les souffrances.

On voit par là s'atténuer à tous égards cette réalité spécifique et positive de la liberté que la seconde philosophie semblait devoir sauvegarder en face de la conception purement négative de la première. En même temps, s'atténue l'irrationalité et disparaît l'aspect tragique qui au premier abord semblait constituer le caractère fondamental des doctrines de la seconde phase.

C) Un dernier trait achève de rapprocher les deux philosophies: la primauté dans l'une comme dans l'autre de l'élément spéculatif, qui

---

[17] I, VII, p. 477.
[18] *Ibid.*, p. 485.
[19] *Ibid.*

constitue la vraie vie. La fin universelle de la liberté n'est pas réalisation ou modification de la nature physique ou sociale, dans sa matière même, par une action réellement efficace sur le dehors, mais la pénétration de la nature par la conscience, la réalisation d'un savoir où l'homme, en réconciliant en lui les deux principes hostiles, s'unit à Dieu, fait régner Dieu en lui, en achevant ainsi de promouvoir son existence réelle: „Ist in dem Menschen das finstere Prinzip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Lichte durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die ewige Liebe oder als wirklich existierend, das Band der Kräfte in ihm“ [20].

Concluons donc que, dans la philosophie schellingienne de la liberté, le spéculatif ne cesse de dominer le pratique, la contemplation de l'emporter sur l'action, la rationalisme sur l'irrationalisme, Dieu sur l'homme, et que jusque dans sa seconde phase, cette philosophie reste aussi éloignée que possible d'une véritable praticité, persuadée d'avoir entièrement atteint son but en promouvant une vision du monde et de l'histoire qui satisfait à des tendances manifestement esthétiques et quiétistes.

---

[20] *Ibid.*, p. 390.