

Marc RICHIR

INCONSCIENT, NATURE ET MYTHOLOGIE CHEZ SCHELLING

1. L'intuition intellectuelle chez le premier Fichte

Pour mieux apprécier le statut du *bewusstlos* (sans conscience) et de ce qu'il y a de *bewusstlos* dans l'intuition intellectuelle chez Schelling, plus particulièrement dans la Réponse à Eschenmayer de 1801, nous dégagerons d'abord brièvement le statut de l'intuition intellectuelle chez le jeune Fichte, en particulier dans la Seconde Introduction à la W-L parue en 1797, dans les sections 4 et 5. Le Moi, explique Fichte dans la section 4, n'est rien d'autre que « le retourner en soi » (*das Zurückkehren in sich*), et il n'est là que pour le philosophe qui s'adonne au philosopher, non pas dans un concept, qui présuppose l'opposition du Non-Moi, mais dans une simple intuition. Ce Moi n'est donc pas une conscience, et pas du tout une conscience de soi, pour lesquelles le surgissement du Non-Moi est nécessaire ; par ce dernier, le Moi est *transposé* dans la *possibilité* de la conscience de soi, et dès lors de toute autre conscience, sans que surgisse encore *eo ipso* pour autant une conscience effective. Autrement dit, le philosophe ne peut intuitionner qu'en soi l'acte du Moi, et pour pouvoir l'intuitionner, il ne peut que l'accomplir, à son gré (*willkürlich*) et librement. Dès lors, c'est lui-même que le philosophe voit (en tant qu'il philosophe) ; il intuitionne immédiatement son agir (*Handeln*), il sait ce qu'il fait parce que c'est *lui* qui le fait, et en cela, déjà, il comprend son acte de philosopher, ce retournement en soi, comme *agir revenant en*

1. Nous utiliserons le texte édité par F. Medicus et publié chez Meiner, Hamburg, 1954, Philosophische Bibliothek, Bd. 239, sous le titre *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Nous citerons dans le cours de notre texte par le signe ZE.W-L, suivi de l'indication de page.

soi – étant entendu que l'agir n'est pas un être, et l'être pas un agir, et que cet agir se distingue de l'agir en général dont il y a le concept dans l'expérience, là où il y a toujours déjà de l'être en rapport avec l'agir. Cet agir revenant en soi est donc interne, inconditionné et absolu : c'est le point de départ de l'idéalisme transcendantal (de la W-L).

Dès lors, dans la section 5, Fichte définit l'intuition intellectuelle en ces termes : « Cet intuitionner présumé du philosophe, de lui-même dans l'accomplissement de l'acte par lequel le Moi surgit pour lui, je le nomme intuition intellectuelle. Elle est la conscience immédiate que j'agis et que j'effectue tel acte » (ZE.W-L, 49). Cela, chacun doit le trouver immédiatement en soi-même ou ne le trouvera jamais : car cette intuition n'est l'objet d'aucune démonstration, mais elle survient à tout moment de la conscience de tout un chacun. Même, ajoute Fichte, « je ne puis faire aucun pas, ne mouvoir ni la main ni le pied sans l'intuition intellectuelle de ma conscience de soi dans ces actions ; c'est seulement par cette intuition que je sais que je le fais » (*Ibid.*). Autrement dit, l'intuition intellectuelle n'est rien que l'aperception transcendantale immédiate de la conscience, ou plus précisément, si l'on se reporte à la section 6, à la confrontation avec Kant, l'aperception pure, le « Je pense » par lequel « peuvent être accompagnées mes représentations », c'est-à-dire encore « l'unité originaire de l'aperception » en tant que le « Je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, et être un seul et le même en toute conscience. C'est en ce sens précis que Fichte entend l'intuition intellectuelle : non pas au sens métaphysique classique critiqué par Kant, mais au sens d'une intuition non sensible et si l'on veut, vide de tout contenu intuitif, ou sans *Darstellung* intuitive, parce que le mouvement de retour en soi de ce qui advient comme un Moi n'est pas un être. Ce n'est, phénoménologiquement, que le « savoir » tout implicite de l'éveil (je « sais » que je suis éveillé sans devoir y réfléchir), qui peut toujours, *potentiellement*, devenir actuellement conscient de soi de manière réfléchie, mais qui, le plus souvent, ne l'est pas. Ou encore, cette intuition vide est celle « de la simple (*blosse*) activité (*Tätigkeit*), qui n'est rien qui se tient (*nichts Stehendes*), mais un avancer (*Fortgehen*), pas un être, mais une vie » (ZE.W-L, 51). Ainsi le philosophe le trouve-t-il comme un *factum* de la conscience, alors même que pour le Moi originaire,

c'est une *Tathandlung*, c'est-à-dire « une pure activité (*Tätigkeit*) qui ne présuppose aucun objet, mais le porte lui-même en avant (*hervorbringt*), et où par suite l'agir (*Handeln*) devient immédiatement action (*Tat*) » (ZE.W-L, 54). Rappelons enfin que l'attestation de ce *factum* est fournie, selon Fichte, par l'élevation de la conscience au sublime et par l'articulation (pour lui directe) de celui-ci à la Loi morale, par laquelle je me regarde moi, comme de moi-même actif : « par là surgit pour moi l'ingrédience tout à fait étrangère de l'effectivité réelle (*reelle Wirksamkeit*) de mon soi (*meines Selbst*) dans une conscience qui sans cela ne serait que la conscience d'une suite de mes représentations » (ZE.W-L, 52). La nécessité, y compris celle de l'exposé de la science du système (W-L) est donc d'ordre pratique, intrinsèque à la liberté originaire et à la stricte auto-nomie du Moi. L'acte premier du philosophe, qui élabore la doctrine scientifique (*Lehre*) du savoir ou de la philosophie (*Wissenschaft, Wissen*), est donc éthique par son attestation dans la conscience du philosophe.

Il fallait rappeler cette extraordinaire rigueur fichtéenne avant d'en venir à sa reprise, par Schelling, en 1801, et sans insister – ce n'est pas ici notre objet – sur les déformations que Fichte fait subir à l'architecture kantienne (entre le champ théorique et le champ pratique, il y a tout l'abîme de la troisième Critique dont la médiation est sautée dans sa complexité). Voyons à présent ce que dit Schelling de l'intuition intellectuelle dans la *Réponse à Eschenmayer*.

2. L'intuition intellectuelle et son « sans conscience » chez Schelling en 1801

Comme en écho à la *Zweite Einleitung* fichtéenne, Schelling écrit qu'il faut avant toute chose « distinguer la philosophie sur le philosophe de la philosophie elle-même » : pour pouvoir philosopher, je dois déjà avoir philosophé (c'est pour nous la question de l'institution symbolique de la philosophie). Mais il ajoute : « Il ne fait pas de doute que cette philosophie sur le philosophe est subjectivement (en rapport au

2. *Ueber den Wahren Begriff der Naturphilosophie...*, sv, éd. Cotta, I, IV, 79 SV., 1859. Nous mettrons directement dans notre texte les indications de page.

sujet philosophant) le *premier*, et il fait tout aussi peu de doute que dans la question : comment la philosophie est-elle possible ?, je me sois déjà pris dans la puissance (*Potenz*) la plus élevée, et donc que je réponde à cette question seulement pour cette puissance. » (84) Il n'est donc pas possible de dériver cette puissance de la réponse à la question puisque la question la présuppose circulairement. Dès lors, « aussi longtemps que, dans le philosopher, je me tiens dans cette puissance, je ne puis regarder (*erblicken*) aucun objectif autrement que dans le moment de son entrée (*Eintreten*) dans la conscience (car cette dernière est précisément la puissance la plus élevée à laquelle j'ai élevé mon objet une fois pour toutes par la liberté), mais au grand jamais dans son surgissement (*Entstehen*) originaire dans le moment de son *premier* ressortir (*Hervortreten*) (dans l'activité *sans conscience*) – il a, tandis qu'il me vient dans les mains, déjà parcouru toutes les *métamorphoses* [nous soulignons] qui sont nécessaires pour l'élever dans la conscience. Voir l'objectif dans son premier surgissement n'est possible que si l'on *dépotentie* (*depotenziert*) l'objet de tout philosopher qui est = Moi dans la puissance la plus élevée, et si l'on construit par le début avec cet objet réduit à la première puissance. » (84-85)

Ce texte, manifestement en rupture par rapport à Fichte, contient paradoxalement le germe de la phénoménologie. Au fond, ce que Schelling reproche à Fichte – et nous allons voir que le reproche, et le paradoxe, s'approfondiront –, c'est que le regard du philosophe n'atteint chez lui que le philosophe, le factum rationnel (éthique) de la conscience, et pas véritablement la Tathandlung, la pure activité (pour Fichte : du Moi) dans son premier surgissement (cette fois en tant qu'activité sans conscience), pour ainsi dire dans son état natif (sa « première puissance »). Corrélativement, Schelling suppose que cet état a parcouru tout un ensemble de *métamorphoses* pour s'élever à la dernière puissance, celle de la conscience. Véritable transit phénoménologique (ce sera l'objet de la phénoménologie de l'analyser jusqu'au plus fin) à travers des « puissances » (*Potenzen*) dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont le plus souvent inaperçues. Restent cependant deux questions méthodologiques : 1) que signifie la « dépotentiation » ? Est-ce l'actualisation par le philosophe de ce qui, autrement, demeure en puissance, même s'il a toujours déjà agi ? Mais alors, quels

sont les moyens méthodiques de cette actualisation ? Est-ce l'analyse phénoménologique, alors même que Schelling utilise le terme fort peu phénoménologique de « construction » ? Que signifie ici « construction » ? 2) Il y a quelque mauvaise foi, sinon tout simplement une faute de lecture contre Fichte, à affirmer que le Moi est *déjà* dans la puissance la plus élevée : Fichte nous a bien expliqué que le Moi comme *Zurückkehren in sich* n'est ni conscience ni conscience de soi, mais leur *possibilité* si surgit le Non-Moi. Cependant, l'on sait que derrière cette réduction du Moi Schelling cherche la nature ou le germe de la nature – cela même que Fichte n'acceptera jamais.

On voit toute la complexité de la situation. Et l'on connaît la « solution » schellingienne, trop simple en apparence pour être prise au mot : « Cela [scil. la dépotentiation] n'est possible que par une *abstraction* [nous soulignons] à déterminer aussitôt de plus près, et avec cette abstraction on se transpose hors du domaine de la *W-L*, dans celui de la philosophie *purement théorique*. » (85) La *W-L* en effet est toujours déjà philosophie sur la philosophie, et d'autre part, « l'agissant n'est pas non plus *en soi* = Moi, il n'est = Moi que dans cette identité de l'agissant et du réfléchissant sur cet agissant » (*ibid.*). Autrement dit, la *W-L* « accueille déjà son objet (l'agissant, le produisant) en tant que Moi, bien qu'il ne devienne = Moi que dans la mesure où le réfléchissant le pose comme identique avec lui, ce qui cependant ne se produit que dans l'agir *libre* et *conscient* ; l'agissant dans l'agir *libre* est encore le même objectif, ce qui a agi dans l'intuition sans conscience ; il n'est librement agissant que parce qu'il est posé comme identique à l'intuitionnant. » (86) Dans nos termes, cela signifie que l'identification de l'agissant et du réfléchissant est une *déformation cohérente* de l'agissant, sa transposition architectonique depuis un registre où il se situe plus originairement (« en soi ») à un registre, celui du Moi ou de la *Potenz* plus élevée du Moi, qui est registre *moins* originaire où le registre *plus* originaire est *éclipsé*, perdu, échappant aux possibilités du Moi. C'est ce que veut dire la transposition de l'agir sans conscience (*bewusstlos*) en agir libre (le seul pris en compte par Fichte, selon Schelling). Or, poursuit Schelling, « si je fais abstraction de ce qui n'est posé dans l'objet du philosophe que par l'agir libre, il reste en arrière comme un *purement objectif* ; par cette abstraction, je me *transpose* [nous

soulignons] au point de vue du philosophe purement théorique (libéré de toute immixtion subjective et pratique) : ce philosophe purement théorique donne comme produit la Naturphilosophie ; car par cette abstraction j'obtiens le concept du pur sujet-objet (= nature), duquel seulement je m'élève au sujet-objet de la conscience (= Moi) ; [...]. » (*Ibid.*)

Nous butons ici sur des paradoxes. Que signifie cette abstraction qu'il faut comprendre comme aboutissant à une transposition (architectonique) en sens inverse de celle qui a toujours déjà eu lieu dans la *W-L*, c'est-à-dire comme étant, du point de vue phénoménologie, une epochè hyperbolique (radicale) de la conscience et de cela même (l'aperception transcendante immédiate) dont la conscience (libre et éthique, dans la *W-L*) est la possibilité ? Soit. Ainsi trouverait-on comme "reste" de cette abstraction ou de cette epochè, l'agissant en soi à l'écart de l'agissant se retournant sur lui-même. Mais alors, n'est-ce pas comme si, pour parler la langue néoplatonicienne, l'abstraction consistait à séparer (ce qui serait une monstruosité pour le néoplatonisme) le próodos de l'épistrophè, le reproche adressé à Fichte étant de partir seulement de cette dernière ? Ensuite, peut-on comme Schelling, prendre prétexte de ce que la *Tathandlung* ne s'atteste que dans le factum rationnel (éthique) de la conscience pour l'absorber complètement dans ce dernier (alors que Fichte parlait de l'ingrédience tout à fait étrangère de "mon soi") ? Enfin, si la nature est un pur sujet-objet, en quoi a-t-elle encore un "soi" ? Qu'est-ce qui fait que le « purement objectif » a lui aussi un "soi" ? Et quel est ce "soi" ? Est-ce le fond "sans conscience" de l'aperception transcendante immédiate, avant même qu'elle ne se couple avec une conscience, et même, de là, avec une conscience de soi explicite, donc abstraction faite de ce couplage et de son attestation actuelle dans l'agir libre et conscient (supposant la *Sittlichkeit*) ? Et ce fond peut-il être même l'objet (vide) d'une « intuition » ? De l'intuition de quel "soi" ? Est-ce le "soi" que nous dirions aujourd'hui « inconscient », qui n'est en effet, un peu en jouant sur les mots, plus un Moi, mais qui serait pour ainsi dire le fond de la nature en nous, cependant fond ou "soi" en réalité anonymes ?

On en revient donc à la question de l'accès que le philosophe doit se ménager, si possible méthodiquement, pour atteindre le pur sujet-objet « à la puissance 0 » (87), en court-

circuit des métamorphoses que lui fait subir l'élévation à la puissance (au registre) de la conscience (sujet-objet subjectif) dans laquelle, selon Schelling (mais pas selon Fichte) entre toujours déjà le Moi à sa plus haute puissance. Il est vrai que demeure la question de ce que nous venons de nommer le « couplage » potentiel du Moi de l'aperception transcendante immédiate à la conscience et à la conscience de soi. Il faut dès lors, explique Schelling, « se détacher du subjectif de l'intuition intellectuelle » (*ibid.*) Plus précisément, écrit-il, « je requiers, en vue de la *Naturphilosophie*, l'intuition intellectuelle comme elle est requise dans la *W-L* ; mais je requiers en outre encore l'abstraction de l'intuitionnant dans cette intuition, une abstraction qui m'abandonne le pur objectif de cet acte, lequel est en soi [nous soulignons] simplement sujet-objet, mais d'aucune façon = Moi [...] » (87-88) Il faut donc rompre le couplage, tirer le Moi de sa propre intuition, « en un mot le poser comme sans conscience ». (88) « Mais, poursuit Schelling, le Moi, dans la mesure où il est sans conscience, n'est pas = Moi ; car le Moi n'est le sujet-objet que dans la mesure où il se reconnaît lui-même en tant que tel. Les actes qui là étaient établis comme actes du Moi, donc aussitôt dans la puissance la plus élevée, sont proprement ici des actes du pur sujet-objet, et ne sont comme tels pas encore sensation, intuition etc. [...] » (*ibid.*).

La question est bien évidemment : qu'est-ce qu'une intuition intellectuelle sans sujet, donc sans conscience ? Autrement dit, qu'est-ce qu'une aperception transcendante immédiate découplée de la conscience, un éveil non explicitement réfléchi qui ne serait pas celui d'un Moi, et que n'accompagnerait aucune conscience ? Reconnaissons que du point de vue de l'attestation strictement phénoménologique, c'est une pure et simple absurdité, en d'autres termes, que cette « abstraction » de l'intuitionnant dans l'intuition est plus facile à dire qu'à effectuer (à supposer qu'elle le soit), sans compter qu'elle consiste à couper à la hache dans la pensée fichtéenne – il n'est pas étonnant que Fichte s'en soit indigné. Mais ne peut-on dire aussi, et c'est là que se trouverait le génie schellingien, que cet « éveil » de l'activité sans conscience est une sorte presque inconcevable d'éveil nocturne, anonyme et aveugle dans la nuit ? Peut-être est-ce cela même que Schelling pressent confusément comme la nature, et où ce qui peut survenir ne

peut, du moins en principe, que surprendre le philosophe par son surgissement originaire, par ce qui, en lui, paraît comme produit à l'aveugle et du fond de la nuit dans le « purement objectif de l'intuition intellectuelle ». On peut admettre en ce sens, que ce genre de produit, comme les rêves, ne consiste en rien d'autre qu'en ce qu'on nomme, depuis Freud (mais pas avec la théorie de Freud), les « formations » de l'inconscient. En termes schellingiens, ces dernières seraient les traces archaïques de la nature (en nous ?) qui n'advieudraient à la conscience, échappant à la transposition, que parce que la conscience ne saurait pas qu'en faire.

→ Il n'en va cependant pas ainsi, ni chez le jeune Schelling, ni plus tard chez Hegel. Rappelons que le présupposé métaphysique de Fichte est l'existence d'un savoir (*Wissen*) ou d'un « système » de l'esprit humain dont la *W-L* est l'exposé scientifique (philosophie de la philosophie). Schelling garde, tout au moins jusqu'au tournant de 1809, cette présupposition, en y ajoutant la présupposition non moins sinon plus métaphysique encore, que la nature se constitue originairement en système, un peu organisé, dans la *Naturphilosophie*, à la manière néoplatonicienne, en « niveaux d'être », en « puissances » dans lesquelles l'élan naturel (*proodos*) connaît autant de « retours sur soi » (*epistrophai*) qui demeurent potentiels (*Potenzen*) tant que le philosophe ne les a pas portés par la « construction » à l'actualité de ce qui doit en principe être une science.

Schelling écrit en effet ceci, qui est métaphysique, précisons-le, dans la mesure où il n'y en a aucune justification philosophique ni aucune attestation phénoménologique possible : « Ce pur sujet-objet est déjà déterminé par sa nature à l'activité, c'est-à-dire à l'activité déterminée. Cette activité déterminée, suivie à travers toutes ses puissances, donne une suite de produits déterminés, tandis que, avec ce qui en elle est illimitable, elle se *potentie* (*potenziert*) [nous soulignons] uniformément avec ces produits. » (90) Il s'agit donc dans la *Naturphilosophie*, d'assister de sa construction cette auto-construction des puissances du pur sujet-objet, qui donne, Schelling y fait explicitement allusion, à la nature la double dimension spinoziste de la *natura naturans* (l'illimité de l'activité) et de la *natura naturata* (la limitation du produit). Et l'on sait à quel point sera « fantaisiste » ou « imaginaire » cette

sorte de « physique » construite en double de la *W-L* (Schelling écrit encore p. 92 : « Les actes qui sont déduits dans la partie théorique de l'idéalisme sont les actes dont les puissances simples existent dans la nature, et qui sont établis dans la *Naturphilosophie*... »).

La justification de cette double série ne peut être qu'instable : « par là que je fais abstraction de l'activité intuitionnante dans l'intuition intellectuelle, je ne prends le sujet-objet qu'à partir de sa propre intuition (je le rends sans conscience) [nous soulignons], pas à partir de la mienne. Il demeure aussi constamment en tant que *ma* construction, compris dans mon intuition, et je sais qu'en général je n'ai à faire qu'avec ma propre construction. » (91) Notons d'abord, encore une fois, tout ce qu'il y a de problématique – tant métaphysiquement que phénoménologiquement – dans la « propre intuition sans conscience » du sujet-objet par lui-même (il faudra les *Recherches* de 1809 pour accrocher celui-ci au statut de « nature en Dieu »), et tout ce qu'il y a dès lors de paradoxal dans le fait de supposer que le pur sujet-objet persiste (en quel état ? parce qu'il y a été actualisé ?) dans mon intuition (intellectuelle), et ne le fait qu'en tant que *ma* construction. Cela ne fait que reposer encore la question de ce qu'il faut entendre plus précisément par « construction ». D'autant plus qu'il s'agirait, comme nous avons cru le comprendre, de la « construction » de l'éveil nocturne, anonyme et aveugle dans la nuit, au sein de l'éveil diurne, mais lui-même vide de toute *Darstellung* intuitive, de l'aperception pure, ou de l'aperception transcendante immédiate de l'ego. Qu'est-ce donc qui peut contrôler, sinon garantir, la légitimité de la « construction » ? L'abstraction ne devient-elle pas tout à fait folle ? Ou bien en sommes-nous au point où nous ne comprenons plus rien ? Terribles ambiguïtés schellingiennes avec lesquelles chacun se débrouille comme il peut. En quel sens faut-il entendre le propos suivant : « La tâche est de rendre objectif le sujet-objet et de le tirer hors (*herausbringen aus*) de lui-même jusqu'au point où il coïncide avec la nature (en tant que produit) ; le point où il devient nature est aussi celui où l'illimitable en lui s'élève au Moi, et où l'opposition entre Moi et nature, qui est faite dans la conscience commune, disparaît complètement, [où] la nature = Moi et le Moi = nature. A partir de ce point où tout ce qui est encore activité (non pas produit)

dans la nature est passé dans le Moi, la nature ne dure et ne continue à vivre qu'en lui, le Moi est maintenant Un et tout, et tout est résolu en lui. Mais c'est précisément de ce point que commence aussi l'idéalisme. » (*Ibid.*) Autrement dit, et au moins en principe, la méthode consiste à nouveau à faire abstraction de l'intuitionnant subjectif dans l'intuition intellectuelle – ce qui est censé donner la *pure activité illimitée* (ou illimitable) –, et ensuite, pour ainsi dire, à *épuiser progressivement cette activité* (tirer le sujet-objet hors de lui-même) jusqu'à ce qu'elle laisse derrière elle la nature comme produit (la *natura naturata*) pour se retrouver, par un changement de registre – une élévation de puissance – dans le Moi, compris, dans nos termes, comme pur éveil. C'est donc bien comme si la nature s'était éveillée dans le Moi, ou comme si l'éveil du Moi était *de nature*, vie persistante de la nature face à ses produits, devenus dès lors les objets potentiels (potentiellement reconnaissables) de la conscience, et qui seraient à reprendre, à *cette puissance* ou à ce registre de la nature, dans les mêmes articulations que les articulations systématiques de l'idéalisme (*W-L*). Il y a quelque chose de « vicieux » dans cette sorte de garantie en circularité dont Schelling tentera de se sortir dans la philosophie de l'identité, en cherchant à se dégager des articulations de l'idéalisme. Mais ce sera, nous le savons, dans une sorte d'intempérance spéculative redoublée où la « vision » métaphysique de la nature et de son éveil, certes grandiose, se perdra de nouveau. Sans doute n'est-elle si difficile à dégager, tant, sinon plus, pour Schelling que pour nous, que parce que Schelling, pris dans l'effervescence de son époque et l'enthousiasme de la jeunesse, pris aussi par l'« esprit de système », a été longtemps fasciné par les prouesses possibles de la technique philosophique – il sera bien plus philosophe ou ne sera vraiment philosophe qu'après les tentatives encore plus fantasques de la philosophie de l'identité, où le « dire » est encore plus éloigné du faire effectif ou de l'effectuation réelle (*sachlich*). Déjà dans cette *Réponse à Eschenmayer*, qui est un écrit de transition, la justification et l'attestation philosophiques que *l'on fait bien ce qu'on dit qu'on fait*, sont nettement défailtantes ou quasi-acrobatiques. On serait tenté de dire qu'il ne s'agit là que d'un « délire métaphysique » tout *imaginaire*, d'une sorte de jeu de concepts, s'il n'y avait, de manière presque imperceptible,

l'empreinte du génie (dont la philosophie de l'identité est pour nous une sorte de phase inflatoire). C'est cette empreinte que, pour conclure, nous allons nous efforcer de mieux dégager encore, derrière l'aspect fluctuant des dérives et des sauts conceptuels. Qu'est-ce que Schelling peut encore apprendre aujourd'hui au philosophe et au phénoménologue ?

3. Quelques prolégomènes pour une interprétation phénoménologique de la métaphysique schellingienne

Si nous repartons de l'aperception pure du Moi, ou de l'aperception transcendantale immédiate en tant qu'éveil – éveil qui, notons-le, pour s'éveiller à lui-même ou s'attester dans la conscience, n'a pas nécessairement besoin, comme chez Fichte, de la *Sittlichkeit* –, et en tant qu'éveil comme incessant retournement en soi *de l'activité*, on voit bien, comme nous l'avons déjà interprété pour simplement comprendre, que ce même éveil, s'il est pris *sans conscience*, ne peut s'attester, pour nous, que comme cette sorte étrange d'éveil qu'il y a tout de même dans le rêve quand nous sommes *en sommeil*. Si la nature est dynamisme, « intuition » que Schelling avait en commun avec certains de ses contemporains, si elle a en son soi une activité infinie et en elle-même illimitable, ce soi est lui-même nocturne, anonyme, et aveugle, en sommeil, et ses productions sont *comme* des rêves, toujours porteurs d'une *Potenz*, d'une *dynamis* malgré le registre où le rêve paraît se stabiliser : la nature n'est proprement en acte que quand elle s'éveille dans la puissance du Moi, dans l'éveil (mais alors elle est objet produit), parce que, sans cesse, en elle-même, elle *manque son acte*, parce que les registres de ses *Potenzen*, atelier des métamorphoses aveugles qui vont du premier surgissement, « en rêve », à l'éveil de la conscience, demeurent toujours, en tant que tels, *en puissance, sans acte propre*. Et cela, Schelling mettra du temps à le découvrir puisqu'il faudra attendre la *Spätphilosophie*, et la reconnaissance du fait que la « vraie » nature et non pas celle qui est « construite », est la nature en nous et en Dieu, c'est-à-dire le champ de la *mythologie*. En 1801, le court-circuit par le spinozisme est trop immédiat pour que Schelling puisse s'apercevoir que dès lors le terme de *Potenz* a un *double sens*, non pas seulement celui,

mathématique, de l'élévation à la puissance (auto-multiplication), mais encore celui, philosophique, d'être-en-puissance, de demeurer pour une part *indéfini*, flou et surtout *instable*. C'est seulement en 1809 que Schelling aura une longue explication avec le spinozisme. Court-circuit trop immédiat aussi pour que Schelling puisse déjà se résoudre à accepter comme dans les *Weltalter*, et un peu dans l'esprit de Leibniz, que la nature est un insondable sommeil, et qu'elle peut se prendre à « rêver » si elle est en Dieu et en nous, si Dieu et nous-mêmes pouvons être surpris, dans le sommeil, par la production de « rêves » – nous disons de « rêves » plus ou moins cohérents et non pas de rêveries éveillées –, le producteur de rêves pouvant être assimilé à l'*inconscient*, même si les découvertes freudiennes ont montré que l'*inconscient* symbolique de la psychanalyse doit beaucoup plus aux « systèmes symboliques » dans lesquels vit la conscience qu'à la nature, elle-même décidément insondable, parce que rien d'autre que puissance, être-en-puissance, *Potenz*, que l'élévation à l'acte *transpose* (nous avons lu le terme chez Schelling, et nous le prenons quant à nous comme transposition architectonique) à un *autre* registre, en *hiatus* par rapport au premier, et qui est tout à la fois, dans leur couplage, celui de l'éveil et celui de la conscience (au sens technique de ce qui se réfléchit et a des « représentations »).

Pour le dire autrement, le sujet-objet objectif, qui conjugue la *natura naturans* et la *natura naturata*, est une sorte d'*inconscient métaphysique* dont Schelling a pensé, dans l'intempérance inflatoire de sa jeunesse, « construire » le « système » – au-delà, cela va sans dire, de toutes les limitations critiques que Kant avait imposées à la méthode philosophique. Sans cesse, avant 1809, Schelling retombera dans cette ornière de se croire en mesure de dévoiler, dans l'acte du discours philosophique, ce qui n'est que puissance, depuis toujours et à jamais : de cette croyance viennent les artifices de la polarisation de l'*Indifferenz* et l'incompréhensible notion de « différence quantitative » qui finalement, au-delà de l'analyse en discours, n'est différence que pour le concept, comme si le *hiatus* entre registres pouvait être franchi par la seule parole. Dans la même perspective, si l'on se réfère, à partir de 1809, à ce qui traverse la pensée schellingienne depuis les *Weltalter* jusqu'à la *Spätphilosophie*, la mythologie apparaît comme une sorte de

« rêve métaphysique », certes pris, chez Schelling, dans la structure fondamentale, mais progressivement et profondément remaniée, de l'onto-théologie, et où la Révélation, plus précisément l'avènement du Christ, est censé annoncer l'éveil (réalisable en transparence seulement dans l'eschatologie). En ce sens, c'est sans doute dans cette « dernière philosophie », tant de fois remise sur le métier, et malgré ses inextricables difficultés, que Schelling a fini par entrevoir une réponse satisfaisante aux questions fondamentales qui n'ont cessé de le hanter. Il nous aura appris à réfléchir autrement le rêve, le sommeil, l'*inconscient*, la dynamis en tant que telle, ou mieux la dynamis sans *energeia*, insoumise par rapport à l'*energeia*, la seule qui, dans son *apeiron* et son *aoriston*, peut rendre Dieu tout à la fois libre et instituant de l'ordre du monde. De cela, certes, nous ne sommes plus, aujourd'hui, très assurés, et il reviendra à la phénoménologie de « retrouver » méthodiquement ces profondeurs abyssales et infinies à travers la problématique, qui manque chez Schelling, de la *Leiblichkeit* de notre *Leib* – non pas que la *Leiblichkeit* soit « nature » comme l'a un peu cru Merleau-Ponty, mais qu'elle porte désormais tous les traits par lesquels nous avons pensé repérer ce que Schelling cherchait avec la nature.