

Éditions OUSIA S. C.  
Avenue Maurice, 23  
B- 1050 Bruxelles  
Tél. (02) 647 01 84

#### DISTRIBUTION

Librairie Philosophique J. Vrin  
6, Place de la Sorbonne  
F- 75005 Paris (France)  
Tél. (1) 4354 03 47

Diffusion Nord-Sud  
74, Rue Lesbroussart  
B- 1050 Bruxelles (Belgique)  
Télécopie: 647 76 67  
Tél. (02) 6481037

Éditions Peeters  
P. B. 41. B- 30000 Leuven  
Bondgenotenlaan 153  
B- 3000 Leuven (Belgique)  
Tél. (016) 23 51 70

Documente - Verlag  
Postfach 1340  
Poststrasse 14  
D- 7600 Offenburg (R.F.A.)  
Tél. (781) 39142

© Éditions OUSIA, 1988  
Dépôt légal 2.954/88/2  
ISBN 2-87060-022-2

Imprimé en Grèce par K. MIHALAS S.A.

CRS 4672466

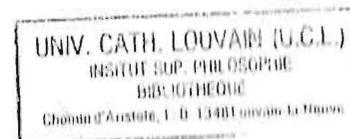
#### PRÉFACE

#### SAUVAGERIE ET UTOPIE MÉTAPHYSIQUE

*Les Âges du monde* ne constituent certes pas l'un des textes les plus importants de l'Histoire de la philosophie – et cela déjà, pour la raison que les premières versions, traduites ici, ne furent publiées qu'après la dernière guerre<sup>1</sup> –, mais sûrement l'un de ses textes les plus grandioses, et en tout cas les plus étranges – les plus propres, sans doute, à faire rêver la philosophie, ce dont, peut-être, elle manque le plus cruellement aujourd'hui. "Folie romantique" ou "métaphysique", diront certains, non sans quelque raison, mais sans savoir très précisément ce qu'il faut entendre par là: il y aura toujours des esprits rebelles à l'océan schellingien, pressés de conclure au non-sens de ce genre d'"aventure" intellectuelle et spirituelle, où il semble que l'on ne sache plus très bien ce que parler – et écrire – veulent dire.

Nul doute, en effet, que ce texte ne soit l'un des plus aventureux, des plus obscurs, et des plus risqués qu'il fût donné d'écrire à l'un de nos philosophes: c'est à un point tel qu'il est demeuré énigmatique aux yeux de Schelling lui-même, qui ne se résolut jamais à le publier. Il dut se trouver, *mutatis mutandis*, dans la situation de Dieu et de sa création dont il cherche, dans le texte même, à articuler le récit: complètement débordé par une inconscience dont la conscience ne parvient pas à faire un sens. *Les Âges du monde* ont constitué pour leur auteur un échec qu'il a lui-même reconnu et auquel ont justement fait écho tous les commentateurs: pour écrire

1. Cf. L'Avant-propos du traducteur.



88-43

OVSA, 1988

correctement un tel texte, il eût fallu être au-dessus de Dieu lui-même. Et en un sens, ce qui paraît le plus fantastique, c'est que Schelling, qui avait lu et relu Jacob Bœhme, a dû y croire: le lecteur tant soit peu perspicace s'en apercevra. Mais à moins de donner dans les facilités de la représentation courante, cela ne paraît pas, justement, absolument insensé. Car les *Âges* sont aussi un grand texte où un créateur cherche à s'expliquer lui-même avec sa création. La théosophie du cordonnier de Görlitz a montré, du moins, à Schelling, que sa création, autant spirituelle qu'intellectuelle, est un fragment de la création divine, que sa vie profonde est un éclat de la vie de Dieu lui-même, donc qu'à l'inverse, s'expliquer avec la création divine, c'est s'expliquer avec sa propre création: non pas que Dieu dépende de la créature, mais que le destin de Dieu n'est rien d'autre que le destin de ses créatures – et de leurs créations.

Il ne s'agit pas pour autant d'en revenir aux fantasmagories théosophiques, il faut garder les sens sobres et la tête froide. L'intelligence requiert au moins de nous de savoir distinguer l'explicite de l'implicite, la rhétorique d'un discours de ce qui anime obscurément une pensée dans ses profondeurs. Que Schelling, cela a été dit souvent, se soit enflammé au contact de Jacob Bœhme, qu'il en ait été influencé, ne signifie certes pas qu'il nous en propose, ici, une "vision" dégradée ou "idéologique". Il y eut une rencontre, sûrement bouleversante – qui est déjà *marquée* dans le devenir du philosophe par la publication, en 1809, des *Recherches sur la liberté humaine* –, et qui l'a engagé à écrire une œuvre, sans doute pour lui, l'œuvre de sa vie (en 1811, il a 36 ans), où il est complètement excédé, où il y a plus d'inconscience que de conscience. Et si, dans l'esprit kantien, nous nous rappelons que le génie est une nature en l'homme, les *Âges* procèdent manifestement de cette nature, du génie qui dut animer Schelling à son corps défendant. Génie auquel il a eu la *force* de croire et de s'aban-

donner, de 1810 aux alentours de 1820, mais dont il n'a pas su lui-même quoi faire, ce qui l'a conduit aux longues années de silence – il ne publie pratiquement plus rien, lui qui avait été si abondant durant sa jeunesse –, pendant lesquelles il médite, et se médite sous le signe de la perte ce qui sera la *Spätphilosophie*.

Il est donc vrai qu'il y a dans ce texte les ambiguïtés du génie, c'est-à-dire quelque chose de *monstrueux*, de profondément humain et de presque inhumain, avec lequel il y a fort à parier que nous ne pourrions pas faire grand-chose de plus que Schelling lui-même. Mais dans cette mesure, précisément, au-delà d'un texte pour les philosophes et les historiens de la philosophie, les *Âges du monde* constituent de ces œuvres dont peut se nourrir un public plus large que le public dit "spécialisé": les limites y sont indécises entre l'expression proprement technique de la philosophie, le rêve, la poésie et l'Histoire humaine en général. S'il est toujours possible et légitime d'en faire un objet d'étude pour un commentaire savant et exhaustif – tâche presque impossible pour tout grand texte –, ici, en quelque sorte, cette tâche est *manifestement* impossible car il s'agit aussi d'une sorte de monument, mais d'un monument sans architecte, dont il n'y a de plan nulle part, et qui se serait érigé, d'entrée et pour toujours, comme un champ de *ruines*. Non pas à l'exemple de ces ruines artificielles qu'affectionnait tant le XVIII<sup>e</sup> siècle, mais précisément, sans image préétablie, comme des *fragments* d'un introuvable corps baroque, dispersés par les mouvements d'un esprit qui vise à retourner à son *état sauvage*.

Je ne tenterai donc pas, ici, de restituer les articulations spéculatives et les problèmes "techniques" soulevés par les *Âges* – ce fut fait, et de belle manière<sup>2</sup>: le lecteur intéressé

2. En France, pour l'étude problématique, par J.F. Marquet, *Liberté et existence, Etude sur la formation de la philosophie de Schel-*

pourra utilement s'y reporter. Je me bornerai à indiquer quelques éléments susceptibles, dans mon esprit, d'aider le lecteur cultivé à surmonter l'étrangeté initiale qu'il ressentira sûrement, déjà rien qu'en feuilletant l'*Introduction* à la version de 1811.

\*  
\*     \*

S'il fallait trouver une constante dans la pensée de Schelling, si changeante, prolix, interminable, et si souvent contradictoire – revirant sans prévenir de l'averse au soleil –, ce serait sans doute, du sein même des chatoiements de son génie, dans l'"intuition" – ou la conviction intime – qu'il a eue toute sa vie qu'il y a quelque part, précisément, un état sauvage de l'être et de la pensée. En ce sens, il est, dans la tradition moderne, et par delà Leibniz qui l'a profondément imprégné comme d'ailleurs toute la philosophie allemande, le premier qui a "découvert" ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui l'inconscient – non pas, certes, l'inconscient des pathologies psychiques, mais, selon son expression, le sans-conscience (*bewusstlos*) qui doit cependant avoir en lui-même sa propre consistance ontologique. Et cette première "conviction" vient à l'expression, tout d'abord, et très tôt (dès 1797/98), dans ce qui devient *Naturphilosophie*, "philosophie de la nature" ou "philosophie naturelle". Certes, les exposés successifs – et systématiques – qu'en a donnés Schelling sont le plus souvent fantasmagoriques et excessifs – on y assiste par exemple à la "déduction" de la pesanteur ou de

ling, Gallimard, Paris, 1973, et pour une étude plus historique et érudite, par X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Vrin, Paris, 1970, 2 tomes. En Allemagne, par H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, L. Schwann, Düsseldorf, 1954.

l'électricité – ; mais on ne peut en dire autant de leur inspiration fondamentale, sur laquelle nous voudrions au moins dire quelques mots: même si Schelling, emporté par la fougue de la jeunesse et l'esprit du temps, s'est en quelque sorte trompé d'objet, il a ouvert un champ inconnu pour la pensée, et ce sont les prémisses de cette ouverture qui demeurent, aujourd'hui, les plus importantes.

Celles-ci se dégagent au mieux de l'articulation, qui n'a cessé de hanter sa pensée pendant au moins dix ans (de 1798 à 1808/09) – pour se retrouver transposée, notamment dans les *Âges* –, entre la philosophie de la nature et de la philosophie de l'esprit. Il faut prendre cette articulation dans son évolution, c'est-à-dire en tenant compte de ce que la philosophie de l'esprit est tout d'abord idéalisme transcendantal en un sens quasi ou pseudo-fichtéen, avant de devenir, après 1801, philosophie des idées, forme moderne de néo-platonisme.

- Qu'en est-il dans la première phase, celle où la *Naturphilosophie* s'articule à l'idéalisme transcendantal? Celui-ci, profondément inspiré de la première version de la *Wissenschaftslehre* (W-L) de Fichte, du moins de ses assises, en 1794/95, consiste en une sorte de science de la conscience<sup>3</sup> tirée de la réflexion de l'acte originaire de l'esprit – c'est en ce sens, déjà chez Fichte, une sorte de "phénoménologie" de la conscience où la conscience s'explique à elle-même depuis l'acte qui lui a donné naissance. Dans la W-L, cet acte, instituant à la fois la connaissance théorique et la connaissance pratique *a priori* au sens kantien, consiste, au plan théorique, en l'institution de l'intuition sous l'impulsion aveugle d'un choc (*An-*

3. Qui inspirera encore Hegel en 1806/07 dans l'*Introduction* et la première partie de la *Phénoménologie de l'esprit* (jusques et y inclus la "dialectique du maître et de l'esclave"), primitivement intitulée, on le sait, "science de l'expérience de la conscience".

*stoss*) – correspondant lui-même à l'extériorité (au Non-Moi) par rapport au champ de la conscience. Cette intuition originelle, telle qu'elle *se donne* à la conscience avec sa détermination, est donc en fait comme le résultat d'un travail de constitution transcendante de l'extériorité, effectué par une conscience qui n'advient à elle-même que de la rencontre de celle-ci et de ce travail. Quant à ce dernier, il est à la fois théorique (l'imagination) et pratique (formation), puisque son idée ne vient à la conscience que de son auto-détermination pratique (et libre) à la détermination. Dans ce contexte, ce qui est caractéristique, chez Fichte, est que *la science*, complexe en même temps théorique et pratique, s'institue comme *l'élément* de la conscience dans lequel celle-ci se découvre sous l'horizon pratique d'une réduction progressive de l'extériorité: donc que l'extériorité, certes, est insondable, mais aussi la plus pauvre, se réduisant finalement à ce qui est propre à mettre la conscience en branle vers elle-même, et par là, à transfigurer et à humaniser le monde. L'extériorité mondaine n'est là que pour se réduire à la "maison" ou à la raison de la conscience, même si cette réduction est vouée, pratiquement, à être infinie, même s'il restera toujours, irréductiblement, des lacunes d'opacité dans la transparence de la conscience à ses déterminations supposées rationnelles, ces lacunes étant précisément les seules propres à donner de la consistance à l'action – et l'on sait que Fichte fut toujours un "activiste" et un "volontariste".

Schelling reprend cette idée philosophique, mais c'est, très rapidement (en fait dès 1796), pour en infléchir le sens, pour réinterpréter à sa manière ce qui est en jeu dans l'intuition originelle selon son génie propre: il y a en elle non seulement l'excès de l'horizon pratique sous lequel la conscience est censée s'expliquer à elle-même comme la matrice transcendante de la science (intuition, concept, Raison) et de l'action, mais encore l'excès d'une *extériorité consistante* qui

déborde précisément l'activité de la conscience. Loin de se réduire à l'*Anstoss* aveugle qui met la conscience en chemin vers elle-même, l'extériorité est d'une richesse profuse et diffuse *antérieure* à la conscience et à son travail. Sans doute imprégné de l'esprit du temps où l'évolutionnisme était "dans l'air", Schelling en vient même à considérer, très vite, que ce passé immémorial qui précède le présent de la conscience en constitue, d'une certaine manière, la condition de possibilité. Et même si la *Naturphilosophie* dans son aspect fantasmagorique a consisté à élaborer la *nature* comme la préfiguration "éternelle" des structures cognitives de la conscience, même si cet aspect défilant vient précisément d'une sorte de duplication spéculaire du transcendantal où, en fait, la nature s'évanouit dans son auto-consistance, l'apport original de Schelling à la philosophie moderne réside dans la *conception du temps qui sous-tend la distinction entre nature et esprit*: la présence de la conscience, présence *réflexive* en ce qu'elle se sait *comme telle*, ne serait pas possible si elle ne s'adossait à une extériorité, celle de la nature, qui n'est pas tout simplement absence de temporalité, mais est au contraire *passé transcendantal* de l'esprit ou de la conscience, passé qui, pour n'avoir jamais été présent dans la présence réfléchie d'une conscience, n'en est pas moins un passé où *il s'est passé* des choses, mais aveuglément, sans réflexivité, c'est-à-dire *sans conscience* – nous dirions aujourd'hui: inconsciemment. En ce sens, la *nature* est bien l'*inconscient* de la conscience ou de l'esprit, et la naïveté, bien "métaphysique", de Schelling, fut de croire, tout d'abord, que cet inconscient n'était que la préfiguration, en puissance, de l'esprit, c'est-à-dire de la présence – c'est le piège classique dans lequel retombera Husserl quand il concevra contradictoirement l'antéprédicatif comme le reflet pré-figuratif du prédicatif.

Sans qu'il dût s'en apercevoir aussitôt, Schelling remettait ainsi en jeu l'articulation du temps et du devenir telle qu'elle

s'ébauche, en abîme, entre les deux premières hypothèses du *Parménide* de Platon<sup>4</sup>. Il y a, dans l'intuition originaire constitutive de la conscience, une innocence archaïque, primordiale ou sauvage où règne en réalité l'indifférence entre la nature et l'esprit, et où se proto-temporalise un temps d'avant le temps, un temps *autre* que le temps de la conscience – autre que le temps muni de ses horizons de passé (rétentions) et de ses horizons de futur (protentions, au sens de Husserl). Ce temps ou ce proto-temps, pour nous impensable, et qui est encore autre chose que le supposé non-temps de l'inconscient freudien, est pour ainsi dire un "temps" qui ne connaît pas de présence ou de présent, un "temps" inconscient ou innocent où les choses passent plutôt qu'elles ne se passent, par conséquent le temps sans temps (sans présence) d'un *devenir éternel et innocent*, qui est celui de la nature ou de l'inconscient, en lequel se produisent, toujours hors du présent, c'est-à-dire aveuglement, les formations de la nature ou de l'inconscient – les formations sauvages d'un monde sauvage à l'écart des disciplines de la conscience. L'innocence du devenir, que Nietzsche tentera plus tard de penser avec des fortunes très inégales, est déjà, on le voit, l'un des motifs les plus profonds de la pensée de Schelling. Et si celle-ci, comme ce fut souvent remarqué, du reste à juste titre, est constamment tiraillée dans l'instabilité, c'est très vraisemblablement parce qu'elle ne sut pas très bien que faire de ce qu'elle présentait.

Et pourtant, ce n'est pas que Schelling manqua de s'y essayer, avec les moyens du bord, qui étaient ceux de la pensée philosophique de l'époque (Spinoza, Leibniz, Kant et Fichte),

4. Cf. notre étude: "Temps/espace, proto-temps/proto-espace", in *Actes* du 2<sup>e</sup> Colloque de la société belge de philosophie sur le temps, Bruxelles, 29/30 janvier 1988, à paraître aux éditions Ousia, Bruxelles.

mais aussi ceux, où il va puiser avec une sorte de frénésie, de la grande philosophie classique. Individu extraordinairement doué, et pourvu d'une puissance d'assimilation fantastique, Schelling approfondit, dès 1800, les problèmes de l'idéalisme transcendantal pour élaborer, jusque vers 1806, durant la période dite de la "philosophie de l'identité", une philosophie de l'idée. Revisitant notamment les grands textes platoniciens, il comprend que ce qui est en jeu dans l'origine de la conscience est le surgissement de l'idée en tant que foyer du sens qu'elle cherche à s'expliquer, foyer qui n'est ni tout simplement dans la conscience (le sujet) ou la pensée, ni tout simplement dans l'extériorité (l'objet) ou l'être, mais dans ce qui fait originairement l'identité symbolique des deux. Il s'agit donc, explicitement, d'échapper à la duplication spéculaire des structures cognitives de la conscience dans la nature. L'interprétation de l'origine du sens, et par là, de la conscience, est bien platonicienne, puisque la conscience n'est censée vouloir dire quelque chose de sensé, et s'expliquer avec ce quelque chose, que si celui-ci provient d'un foyer ou d'un centre de sens (l'idée) qui la précède toujours déjà, et qui, de cela même, paraît intemporel<sup>5</sup>. Mais de l'idée, à nouveau, Schelling propose une interprétation originale, issue d'une méditation des principes leibniziens d'identité et de raison suffisante – un autre axe directeur de sa pensée.

L'idée est en effet pour lui l'identité symbolique (antérieure en droit à l'identité logique) d'un être qui lui est à jamais et pour toujours dérobé comme celui du fondement (*Grund*) qui s'en retire et qui la creuse pour en faire, précisément, le symbole actif (et présent) – nous dirions aujourd'hui le signe per-

5. C'est ce que nous appelons, quant à nous, l'illusion (transcendantale) logico-éidétique. Cf. en particulier notre étude: "Le temps: porte-à-faux originaire", in *L'expérience du temps*, offert à J. Paumen, éditions Ousia, 1989.

minent, au sens où l'entend le structuralisme – d'une absence principielle et irrémédiable. L'idée n'est en ce sens que l'identité du fondement, ce par quoi l'indifférence originaire est symboliquement identifiée, et par là reconnaissable et utilisable par la pensée. Le génie est dans l'appréhension que l'origine ne peut être identifiée, et donc, en un sens, pensée, sans qu'elle s'en trouve altérée, mise à distance ou à l'écart comme cela même qui, depuis cet écart, paraît donner de l'être, charger l'identité d'une consistance ontologique. L'idée n'est dès lors rien d'autre, tout d'abord, que cela qui, dans l'éclair, l'illumination ou le Blitz, me vient à la conscience quand j'ai le sentiment d'être saisi de quelque chose qu'il y a désormais à dire. Mais comme telle, elle ne se tient pas, elle s'évanouit aussitôt qu'elle a surgi. Pour qu'elle se tienne, il faut précisément la réfléchir en langage, la dire, la *redoubler* – là est l'interprétation "platonisante" – *en l'identifiant*, par la réflexion, à elle-même, c'est-à-dire en en faisant un "objet" reconnaissable de la pensée. Alors, l'idée paraît pour ainsi dire dans un redoublement de l'altération qu'elle fait subir à l'origine: identifiée à *soi* dans le redoublement, son *soi* paraît dès lors définitivement retiré dans le *Grund* qui ne lui confère son être que depuis sa distance devenue infranchissable. *Grund* qui, nous allons le voir, est aussi *Abgrund*, abîme, et où nous reconnaissons les traits de la nature ou de l'inconscient.

En tant que Blitz ou éclair, l'idée n'est donc, en quelque sorte, que la manifestation chaotique de l'origine, la plus proche d'elle en ce que l'équilibre n'y est encore, si l'expression a un sens, que sur le point de se rompre entre identité de l'identifiable et fondement de l'identité: c'est ce que Schelling, vraisemblablement, cherche à penser avec la difficile notion de "différence quantitative" dans l'origine, comme si l'idée n'était primitivement, à l'instar du néoplatonisme ancien, qu'une sorte d'excès radicalement contingent dans l'ori-

gine – et cette pensée sera encore reconnaissable dans *Les Âges du monde*. En outre, comme sorte de surgissement pur de l'excès qui fait sens et qui met la pensée en chemin, l'idée retournerait aussitôt au chaos (des différences quantitatives et des excès) si elle n'en était abstraite par la réflexion et réfléchi comme l'identité symbolique (reconnaissable) d'un "soi" absent. Il en résulte que l'idée comme identité symbolique n'est pas l'identité de l'origine, mais l'identité du retrait de l'origine, et que c'est ce retrait lui-même qui, par son identification symbolique, *se mue* en différence qualitative ou qualité – différence qui institue telle qualité de choses ou d'essences comme différence par rapport à toutes les autres, comme n'ayant, dirait-on aujourd'hui, d'autre "valeur" que diacritique. Les idées s'instituent donc par là comme "système" des idées ou des signes, et toute idée renvoie à toutes les autres dans ce qui est de la sorte l'*Universum*, selon une *uni-versio* qui est une version retournée ou inversée de l'origine (de l'Un). Quelque chose a donc été profondément manqué par cette institution, et c'est l'origine, retirée derrière un véritable mur transcendantal: l'indifférence originaire et inchoative s'est retournée quasiment en spectacle des idées, tenu en son être par un fondement irrémédiablement obscur qui constitue à nouveau, par rapport à la présence réfléchi des idées, son *passé transcendantal*.

En apparence, voilà qui est se payer beaucoup d'efforts pour de maigres résultats. Mais ce n'est vrai que si l'on s'en tient, précisément, aux résultats. Car autre chose commence à poindre dans ce qui est une véritable appréhension génétique de l'idée qui creuse encore davantage le champ inconnu ouvert par la première "intuition" schellingienne de la nature, et en articule plus finement l'accès. C'est que l'idée devient indissociable de sa naissance, c'est-à-dire, pour parler un langage contemporain, mais en un sens encore indéfini, ek-statique/horizontale. Elle ne tire l'être dans son identité que

du fondement (*Grund*) où elle ne se trouve pas, mais d'où, indéfiniment, elle revient, comme d'un lieu qu'elle habite, mais surtout qui l'habite *en absence*. Dans le surgissement de l'idée, et dans sa réflexion en identité existante, il y a un *porte-à-faux* fondamental qui est son exil par rapport au fondement, exil irrémédiable et non convertible en retour, dans lequel l'origine est définitivement perdue. La mémoire de cette perte est une sorte de réminiscence transcendantale de ce que la richesse inépuisable et chaotique de l'origine a été *altérée* par la réflexion sans que cette altération puisse être à son tour altérée pour être en quelque sorte annulée, puisque cela supposerait que les moyens que nous avons de penser, et qui sont ceux de la conscience, puissent se retourner contre la conscience, dans une sorte de *sur-conscience* de deuxième degré — qui ferait penser à la *surréflexion* dont Merleau-Ponty fait un instant l'hypothèse dans *Le Visible et l'Invisible*.

C'est donc de manière très extraordinaire que, dans les cadres de la philosophie classique — l'acte de conscience interprété comme ayant sa source en amont de lui-même dans un foyer de sens qui est un centre intemporel, et la temporalité du sens se faisant étant interprétée comme temporalité uniforme prenant sa source dans l'instant non temporel de l'illumination<sup>6</sup> —, Schelling découvre que la pensée et l'être se déploient inévitablement dans un *porte-à-faux* fondamental qui les constitue. On pourrait presque dire, en ce sens, que sa pensée est déjà pseudo-classique, ou plutôt une pseudomorphose de la philosophie classique, qui nécessite tout autre

6. Pas une seule fois Schelling n'envisage que l'idée comme éclair fait déjà partie du temps de la conscience en tant qu'*amorçage*, dans un projet qui se retourne aussitôt en passé, de la temporalisation même de la conscience. Pour cela, il faut, il est vrai, la pratique de la phénoménologie.

chose. Il en résulte en effet deux ordres de conséquences, intimement liés.

Tout d'abord, la conscience ne se constitue avec sa réflexivité que de revenir sur quelque chose qu'elle a irrémédiablement perdu, et dans un retour qui ne fait que consommer la perte. Certes, on retrouve cette structure dans le néoplatonisme, de Plotin à Damascius, mais l'apport schellingien est précisément de dire que ce qui donne de l'être aux idées est le retrait, en elles, non pas tant de l'Un ou du "même pas Un" (Damascius) ineffable, mais de sa figure *adultérée* dans le *Grund*, donc d'avoir saisi, avec une acuité nouvelle, la *déformation cohérente* de l'origine par l'identité. La ligne de partage devient donc floue entre la voie apophatique et la voie symbolique pour peu que l'on arrive à "suspendre" le mouvement de l'origine "avant" la réflexion: par son origine dans l'éclair, l'idée comme identité symbolique garde un pied dans l'inchoativité du commencement, dans ce qui est quand même et malgré tout l'*amorçage* de la réflexion en présence, où tout surgit et se mêle dans le chaos où, pour ainsi dire, l'origine "se signifie" avant de se réfléchir — comme si la déformation cohérente y était dans son état matriciel ou archaïque (nous allons y revenir). La conscience sait désormais qu'elle revient d'un lieu où elle a été, mais comme non-présence, et que ce lieu, son déploiement en présence le lui fait perdre. Il n'y a de présence que dans la réminiscence transcendantale d'un passé transcendantal qui lui apparaît rétrospectivement comme le passé de son absence. Il n'y a donc de présence, avec son passé et son futur de présence, et qui sont le passé et le futur de sa réflexion en présence, que sur le fond (*Grund*) d'une absence irrémédiable, qui est au moins celle de l'inconscient. Cela ne signifie pas que cet inconscient soit vide ou le pur et simple opposé — par la négation — de la conscience: s'il lui est opposé, c'est au sens kantien de la *grandeur négative*, c'est-à-dire en tant que force, certes anonyme et aveugle,

mais où il (se) passe des choses. L'apport schellingien dans la pensée moderne fut aussi, outre la "découverte" de l'inconscient, une conception neuve de la temporalité, conception inouïe d'un proto-temps qui est celui du devenir sans présence, et qui fut tout d'abord, pour Schelling, le proto-temps de la nature. La présence ne se constitue que de son *ek-stase*, en absence, dans la nature, et de son retour réflexif. Il n'y a pas de présence ou de conscience pleines, mais il n'y a de la présence ou de la conscience qu'habitée ou *trouée* par cette absence – absence de la nature dans la conscience et de la conscience dans la nature. Et surtout, cette absence a chez Schelling un statut positif: celui du *Grund* à l'écart irrémédiable et originaire par rapport à l'identité. Dès lors, si l'identité (des idées) est coextensive du pensable, et de l'être, ce n'est que d'une certaine manière qui ne peut être assimilée à la vérité: l'identité est chaque fois coextensive d'une *tautologie symbolique*, qui est en amont de la conscience (et de la logique) dans la mesure où c'est elle qui permet d'identifier (symboliquement), ou de nommer les êtres et leurs qualités, sans que ceux-ci en soient pour autant absolus. Par l'identification symbolique qu'elles signifient, les idées découpent l'origine ou sa profusion chaotique selon un système qui en est l'inversion, ou la version en absence. Le langage de la philosophie classique, celui de sa logique et de ses concepts est originairement "inadéquat" car circulaire: en ce sens le *logos* philosophique ne dit rien d'autre que lui-même, et eu égard à l'origine, s'il se prend pour le dire univoque de sa vérité, il constitue un véritable nihilisme spéculatif – ce que Schelling nommera plus tard, dans la *Spätphilosophie*, une "philosophie négative".

Quel type de *logos*, dès lors, est-il susceptible de ne pas trahir la profusion originaire? Cette question nous amène au second ordre annoncé de conséquences. Avec sa philosophie de l'identité, Schelling devait découvrir, progressivement, que

sous forme de fondement absent, la nature elle-même ne pouvait se confondre ni avec la face "objective" de l'intuition originaire, ni avec l'identité réfléchie de l'idée. Par suite, qu'il fallait au moins penser une différence entre la nature *sauvage* et la nature telle qu'elle est disciplinée dans les sciences de la nature, et que cette nature sauvage est moins celle à laquelle nous faisons face dans la connaissance théorique que la nature en nous et hors de nous, c'est-à-dire, au plan métaphysique, la nature – l'inconscient – qu'il y a en *tout esprit*, l'esprit humain et l'esprit *divin*. Si la rencontre de Jakob Bœhme a eu tant d'échos chez Schelling, ce n'est pas, comme on l'a parfois dit, en vertu d'une propension boulimique à s'appropriier les écrits des autres, mais c'est parce que sa philosophie des idées lui faisait découvrir la dimension universelle de la nature sauvage comme nature inconsciente de tout esprit conscient. Si Schelling est séduit par la théosophie, c'est qu'il y découvre un autre "régime" du langage, plus approprié que celui de la philosophie à dire l'origine, à savoir l'expression symbolique et quasi-inconsciente ou innocente d'une sagesse originaire et inconsciente se disant et s'articulant dans un *logos sauvage* et originaire, comme l'innocence ou l'inconscience divine elle-même – qui est aussi la nôtre, par la part innocente ou inconsciente qui habite notre conscience. Cela change tout quant au discours du philosophe puisqu'il se trouve – l'*Introduction aux Âges du monde* le montre – entre, d'une part les découpages de l'origine par les idées et leurs différences (leurs négations) diacritiques, et d'autre part un langage plus originaire, plus profus mais aussi plus diffus, où, par la réminiscence transcendante du passé transcendantal, le sauvage en Dieu et en nous-mêmes se dit plus ou moins à l'aveugle. À cet égard, la grande "découverte" métaphysique de Schelling depuis 1809 est sans doute celle de la *sauvagerie en Dieu lui-même*. Et le rêve sans doute impossible des *Âges* fut celui de dire, dans la rencontre

réfléchie du logos philosophique et du logos supposé sauvage de la théosophie, tout ce qui a sans doute été à dire, et le sera sans doute toujours, à savoir ce qui nous fait et ce que nous sommes, à la lisière de la conscience et de l'inconscience.

Cette avancée dans le raffinement de sa conception de la nature permet en même temps à Schelling, les *Recherches* de 1809 le montrent, de réélaborer philosophiquement ce qu'il n'a jamais dû perdre de son ancrage dans le christianisme, et en fait, d'ouvrir la voie à un approfondissement décisif de sa conception du temps dont les *Âges* portent la trace, au moins dans leur intention. Si son expérience religieuse s'approfondit dans le sens de la théosophie – où le destin de Dieu en vient à dépendre, historiquement, de notre destin propre, de ce que nous accomplissons et manquons dans le monde, où notre liberté, pour être d'origine divine, n'est en rien prédéterminée par un plan divin, mais peut aller jusqu'à la mise à mort de la divinité –, la réflexion philosophique de la théosophie, et du christianisme qui, énigmatiquement, la sous-tend, le conduit en effet à penser désormais que, non seulement la présence se réfléchit de s'adosser en le quittant à un passé transcendantal, mais encore de s'appréhender comme sens, sous l'horizon d'un futur transcendantal, qui est pareillement un futur sans présence, donc un futur hors de la conscience, et qui est le futur de l'eschatologie. Malgré les nombreuses hésitations de Schelling, ce futur n'est pas à concevoir, à la manière ontothéologique, comme le futur où le plan de la création serait enfin réalisé dans la parousie divine d'une pleine présence ou conscience – nous avons vu que cette voie est coupée par la philosophie des idées –, mais comme le futur destiné à demeurer à jamais futur, hors de la conscience et de toute conscience, car hors de toute présence, en tant que le futur originellement écarté, et donc transcendantal, sous l'horizon duquel, seul, la conscience, et la présence, prennent sens, du moins un sens qui n'est pas réductible à la tautologie symbo-

lique de l'idée – donc un sens qui est plutôt le sens transcendant, inaccessible, de tous les sens possibles ou pensables. Dès lors, et tel est l'approfondissement décisif, le temps de la présence se découvre enchâssé, dans et par sa réflexion, au sein d'une triple ek-stase proto-temporalisatrice, qui constitue la matrice transcendantale de la conscience ou de la présence: celle par laquelle, énigmatiquement, la présence ne se réfléchit comme telle que sous l'horizon d'un passé transcendantal où elle n'a jamais été (présente), d'un futur transcendantal où elle ne sera jamais (comme telle), et dans l'écart originaire des deux, sous l'horizon une proto-présence qui est l'amorce ou la condition de possibilité de la présence proprement dite, c'est-à-dire réfléchie – et cette proto-présence sera incarnée, dans les *Recherches* de 1809, par la figure du Christ, comme cela même à partir de quoi le sens est susceptible de se découvrir, non pas comme toujours déjà fait dans le passé transcendantal (la phase "mythologique" de l'Histoire humaine), ni comme toujours encore dérobé dans le futur transcendantal, mais comme *se faisant* sous l'horizon d'un sens indéfiniment à faire<sup>7</sup>. Voilà très précisément pourquoi *les Âges du monde* portent ce titre: tout ce qu'il y a à dire et à penser, mais aussi, d'une manière énigmatique, tout ce qu'il y a à vivre, est pris dans l'ek-stase originaire du proto-temps en passé, présent et futur transcendantsaux. Le passé est su (*gewusst*), le présent est reconnu (*erkannt*) et le futur est pressenti (*geahndet*). Le savoir du passé n'est pas celui de la science, mais celui du "je ne le savais pas mais je l'ai toujours su". La reconnaissance du présent est celle, réflexive, de la conscience. Et le pressentiment du futur est celui d'une prémonition transcendantale, non pas à propre-

7. Dans la *Spätphilosophie*, Schelling reprendra cette version "spéculative" du christianisme dans sa conception fort intéressante, et originale, de la "religion philosophique".

ment parler celle de ce qui va advenir – ce n'est pas de la "divination" encore qu'il soit possible de jouer sur le mot –, mais la prémonition de ce que ce qui s'est manqué dans le passé transcendantal restera à jamais dérobé par son inscription sans médiation au futur transcendantal – sans qu'il ait jamais réussi à se réfléchir en présence dans la conscience. Notre vie, mais aussi la vie divine, est faite de ruines définitives et irrémédiables, dues non pas tant à ces regrets inextinguibles à l'égard de ce que nous aurions pu faire ou vivre, qu'au fait que nous ne pouvons voir, faire et vivre qu'en ne voyant, faisant, vivant pas tout ce que la conscience nous fait manquer. Le futur transcendantal est lui aussi, en ce sens, chez Schelling, intrinsèquement *sauvage*: il est la version eschatologique de la sauvagerie divine, et de la nôtre; il est ce par quoi Dieu lui-même est aussi souffrant, sinon plus que nous, infiniment plus, dans une sauvagerie que nous trouverions *atroce* – dont l'atrocité de notre condition et de notre Histoire n'est, dans notre conscience, qu'un écho affaibli. Gigantisme d'une solitude, d'une souffrance, et donc d'un amour, contre lesquels nous nous protégeons – muant peut-être, par là, l'in-nocence ou l'inconscience qui nous habitent en un inconscient déjà plus proche, peut-être, de celui qu'envisage la psychanalyse, et où, de l'inconscience, nous passons aux ruses de la conscience et de l'inconscient.

\*  
\*   \*  
\*

Nous voilà donc presque à pied d'oeuvre. Pour l'être tout à fait, il reste à dire quelques mots des apories rencontrées par Schelling dans les *Âges*, et qui ont dû le faire renoncer à son projet. "Ce qui est su est raconté, ce qui est reconnu est exposé (*dargestellt*), ce qui est pressenti est prophétisé", écrit-il dans la seconde phrase de l'*Introduction*. Qu'est-ce à dire?

Que le passé transcendantal ne peut être dit que par un récit, que le présent, où il faut aussi comprendre le présent historique, relève à la fois de l'exposition scientifique (la *Darstellung*) et de la philosophie de l'Histoire, et que le futur transcendantal, très énigmatiquement, est le lieu de ce qu'il faut comprendre comme un "prophétisme philosophique". On voit aisément que le contenu des trois livres des *Âges du monde*, le passé, le présent et le futur transcendantsaux, est au moins, à travers cette triple ek-stase, harmonique, de telle sorte qu'à la limite, les trois livres eussent dû être écrits *ensemble*. Mais si Schelling a une certaine conception philosophique, par sa "théorie des idées", du rapport de la proto-présence – celle où surgit l'éclair avant sa reprise – au proto-passé (sans présence), et de la proto-présence à la présence réflexive des idées, il ne peut qu'avoir une conception quasiment vide de la prémonition ou du pressentiment devant se dire en prophétisme philosophique – selon son fils, le dialogue *Clara*, inédit de son vivant, et écrit à la même époque, en aurait été une préfiguration<sup>8</sup>. La difficile et abyssale question qu'il fallait travailler, le texte de *Clara* le montre, était la question de la mort – mort de la présence, et donc de la conscience à l'absence –, et de là, d'un au-delà par définition *inconcevable*, même comme "monde des esprits", sans compter l'absurdité manifeste, à laquelle, parfois, Schelling ne peut faire autrement que de céder, qui confondrait le futur eschatologique avec le futur d'une finalité métaphysique. Cette impossibilité de mener les trois livres de front eût dû le faire renoncer à son projet. Or, telle fut sa hardiesse, sa "folie" ou sa naïveté qu'il entreprit tout de même, à trois reprises, la rédaction du

8. Traduit depuis peu en français, et publié aux éditions de l'Herne dans la "Bibliothèque de Philosophie et d'esthétique" dirigée par M. Haar, J.F. Courtine et D. Janicaud.

livre du passé. La charrue mise ainsi avant les bœufs, les textes dont nous disposons nous montrent une sorte de gigantesque fuite en avant, prise dans une irréductible instabilité qui est aussi un irréductible *porte-à-faux*. On pourrait dire, de cette manière, que le texte des *Âges* est de résultante nulle quant au sens, si *penser* n'était précisément, dans ses profondeurs, *le mouvement même d'un porte-à-faux initial et irréductible*. L'énigme de ce monument originairement en ruines est donc *l'énigme même de la pensée*. C'est dire qu'aucun commentaire ne parviendra jamais à le maîtriser. On peut juste pointer quelques repères dans cette aventure où, plus qu'ailleurs en raison même de son ambition, la pensée en tant que faire conscient du sens se mêle inextricablement à la pensée comme in-nocence ou inconscience, à la pensée comme *rêve métaphysique* – et cela, dans un subtil équilibre, une invisible harmonie qui en fait autre chose qu'un "délire". Jamais sans doute la langue de Schelling n'aura été plus fluide, et ses "concepts" plus fuyants, changeants et insaisissables. On peut détester ce flou logico-éidétique pour ainsi dire généralisé, et se dire qu'il n'y a décidément rien à en tirer. Mais on ne le fera pas si l'on a compris que c'est par les artifices rhétoriques de notre culture instituée que peuvent se distinguer sens métaphysique et sens poétique, si l'on entend que la philosophie est autre chose que la sécheresse des concepts et la poésie autre chose que l'exaltation ou l'emphase – la langue de Schelling reste sobre malgré quelques emportements fort passagers.

Situé dans un projet d'une telle amplitude, Schelling ne pouvait, cela va de soi, l'accomplir que par ses moyens propres. Il y a échec eu égard à la démesure de l'ambition, mais il y a pensée, et pensée véritable, avons-nous dit, dans ce qui s'est écrit. Quel est donc le porte-à-faux en lequel Schelling s'est initialement inscrit, et duquel, tout naturellement, il ne se sortira pas – sinon peut-être pour entrer dans un autre porte-à-

faux, parent de celui-ci, et issu de la dernière mutation qui a conduit à la *Spätphilosophie*? Il est, pourrions-nous dire aujourd'hui à la suite de P. Ricoeur<sup>9</sup>, dans le fait qu'il n'y a pas de récit possible sans un certain mode de sa temporalisation, et qui est celui de la "mise en intrigue". Pris entre le langage philosophique de l'identité, ou plutôt de l'identification symbolique et de la négation (dialectique) qui en est coextensive, d'une part, et le logos sauvage mais originaire de la nature dans l'esprit, de l'inconscient dans la conscience, d'autre part, Schelling n'a pu se résoudre à une mise en intrigue du passé transcendantal qui aurait trop tiré le récit du passé vers la fable ou la légende. Il ne veut pas écrire une légende de plus, mais une sorte de "légende transcendante" qui soit pour ainsi dire la légende matricielle de toutes les légendes possibles et réelles, où eussent pu prendre sens toutes les représentations pensables du passé de l'humanité. Schelling cherche à y pourvoir avec son immense culture, mais nous sentons bien qu'il s'agit, le plus souvent, de ravaudages, qui tiennent plus ou moins bien. Nous le voyons pris, dès l'*Introduction*, entre les découpages identitaires du logos philosophique, et d'autres types de découpages symboliques, déjà plus complexes à apprécier, issus de la mythologie, de la poésie et de la religion judéo-chrétienne; et il tente plus ou moins bien, au fil de l'écriture, de les accorder. Nous le voyons également pris, dans ce mouvement, par l'"intuition" qui fut toujours la sienne que la richesse infiniment profuse et diffuse de l'inconscience est l'horizon qui ne paraît qu'en creux dans les lacunes induites par les découpages – "intuition" géniale mais vouée à l'échec dès lors que cette richesse est pensée comme une plénitude susceptible d'être atteinte, fût-ce négativement, par quelque chose comme la nostalgie (*Sehnsucht*), celle-ci ne

9. In *Temps et récit*, 3 tomes, Seuil, Paris, 1983/85.

l'étant en fait que de l'irréremédiablement absent. Schelling a en quelque sorte cherché le méta-récit, la méta-légende ou le méta-mythe de tous les récits, de toutes les légendes et de tous les mythes — c'est le rêve qu'il partage avec Hegel —, en un lieu sans lieu, lieu utopique, censé être du même coup lieu du méta-physique comme méta-philosophique. Lieu utopique qu'il reconnaîtra comme tel, dans la *Spätphilosophie*, avec la religion philosophique, et qui ne le serait pas, précisément, si le récit légendaire du passé de toute l'humanité pouvait s'articuler sans reste à la prophétie philosophique du futur de toute l'humanité, à travers un sens plein, présent, donné à la présence.

Ce n'est donc pas que Schelling n'ait pas compris, c'est plutôt qu'il n'a pas voulu comprendre que les lacunes de non-sens laissées béantes par les découpages identitaires du logos philosophique ne peuvent se bourrer de sens que par la création artiste, celle du poète, du musicien ou du plasticien. Il était sans doute trop de son temps, trop profondément inscrit dans le projet métaphysique de l'idéalisme allemand, pour se résoudre à envisager l'aporie, qui est peut-être celle de la philosophie tout entière, et selon laquelle il n'y a de légendes du passé transcendantal sauvage de l'esprit qu'au pluriel, originellement éclatées, et corrélativement, si c'est possible, de prophétismes du futur transcendantal pareillement sauvage qu'au pluriel, dans la fragmentation originaire — et cela même si chacun peut toujours rêver leur invisible et subtile harmonie, mais ce n'est, précisément, que dans le rêve, avec son in-nocence et son inconscience, toute l'harmonie ne se situant, comme dans l'art, que dans son imminence, quand elle joue précisément de ne pas se donner — ce en quoi justement nous pouvons reconnaître l'*ek-statique horizontal*.

\*  
\*   \*  
\*

Dans le texte du livre du passé, Schelling nous livre donc plutôt une sorte de récit spéculatif où, il fallait s'y attendre, reviennent les problèmes structurels de sa pensée — même s'ils sont troublés, rendus flous par le projet. Depuis les *Recherches* de 1809, son "platonisme" a retrouvé quelque chose de la vigueur kantienne puisque l'idée y est plutôt conçue sur le mode du nouménal, et l'identification symbolique sur le mode d'une identification qui procède des abîmes de l'ipséité. Cette sorte de "retour à Kant" s'accompagne très significativement de la réactivation de la problématique du Mal radical dans le dualisme métaphysique du Bien et du Mal. Autrement dit, la poursuite de la philosophie des idées dans les textes de 1809 et postérieurs est coextensive d'un ancrage très concret dans ce qu'on pourrait nommer conventionnellement l'anthropologie. Dans sa nouvelle version, la philosophie des idées signifie que ce n'est pas tant l'idée elle-même qui s'identifie à distance de son fondement, mais son noyau nouménal, l'ipséité (le *Selbst*) et sa volonté qui se distinguent plus ou moins du *Grund* — selon des différences de degré qui permettent d'embrasser l'échelle des êtres: depuis l'ipséité des êtres naturels qui demeure en puissance, dans l'aveuglement et l'inaccomplissement, jusqu'à l'ipséité divine qui se situe dans un équilibre harmonieux avec son fondement sauvage, en passant par l'ipséité humaine dont le problème est, précisément, la difficulté de sa situation: entre le Bien qui est la résonance harmonique, en l'homme (Fils ou Christ), de l'équilibre divin de l'*ipse* et du fondement, et le Mal où l'ipséité, se prenant pour objet exclusif de son vouloir, se sépare du fondement et libère ainsi anarchiquement ses puissances sauvages et chaotiques, dès lors destructrices. Il y a, dans cette problématique, un écho de la problématique kantienne du sublime: Dieu est pour ainsi dire le Seul qui traverse le moment du sublime sans broncher, celui qui s'appréhende dans sa destination "supra-sensible", dans sa proto-temporalisation, sans défaillir,

parce qu'il est le seul qui, affrontant ce qu'il y a d'informe et d'inchoatif dans sa *nature*, dans son fondement sauvage, *s'abandonne*, avec la confiance de l'amour, à l'endurance et à la souffrance de la création. Quant à l'homme, il peut seulement y tendre comme à ce qui le requiert depuis ses profondeurs (*ipse* et fondement), mais aussi s'adonner à la frénésie de l'ipséité, qui devient celle de l'égoïsme, qui est refus radical de la création et qui, par là, ouvre à l'irruption barbare, non mise en forme par la création, du sauvage. De cette ipséité — qu'il faut se garder de confondre avec toute image du Moi, et qui fait penser à l'ipséité heideggerienne dans *Sein und Zeit* —, l'origine est divine, dans la mesure où elle prend naissance dans l'éclair, qui est aussi regard (*Blick*) divin. Ou plutôt, cette ipséité, ce qui nous fait et qui fait que nous vivons notre vie et pas celle des autres, est elle-même l'abîme divin de l'ipséité, est elle-même divine. Il y a donc aussi une ek-stase originaire de l'ipséité au lieu du soi (Fils) et au lieu de l'Autre (Père, Dieu). Ce qui me fait véritablement moi est aussi ce qui me fait Dieu, et c'est par cette équivoque originaire, en vertu de laquelle je ne sais pas *qui* je suis tout en sachant que *je* suis, qui m'ouvre à la liberté — à la liberté que Dieu n'a de son côté que dans la mesure où, si lui seul sait qui il est, lui seul ne peut être qu'en engendrant *mon* être, ce qui rend son amour, mais aussi sa souffrance, *infinis*.

Tout se joue donc, selon la métaphysique schellingienne, dans une double ek-stase de l'ipséité, dans l'abîme d'un soi *originellement* à distance de lui-même — et c'est l'une des choses qui, sans doute, a dû fasciner Heidegger qui est revenu à plusieurs reprises sur les *Recherches* de 1809. C'est par là, en tout cas, que la théosophie trouve son assise spéculative, et qu'il y a une dimension *sauvage* tout autant en Dieu qu'en l'homme — une nature aussi bien en et pour Dieu qu'en et pour l'homme. Car c'est là également que le passage peut s'effectuer, aussi bien pour Schelling que pour Heideg-

ger, entre l'existentiel et l'existential — la structure transcendante ontologique du *Dasein* —, entre la positivité objective (la *Vorhandenheit*, l'ontologique au sens classique) toujours déjà donnée et le phénoménologique tout d'abord et le plus souvent inapparent.

Mais Schelling, précisément, nous offre quelque chose de plus que Heidegger, avec quoi celui-ci, sans doute, s'est mesuré sans succès: c'est que le phénoménologique se joue aussi entre la nature et l'esprit, entre l'inconscient comme *Grund* éclaté dans sa proto-temporalisation et la conscience plongeant dans les abîmes de son ipséité. Et comme chez Heidegger, mais tout autrement, la rencontre phénoménologique se fait aussi dans la rencontre avec la mort: il ne s'agit pas tant, en elle, de cette certitude indéterminée où le *Dasein* se retrouve dans son ipséité avec *ses* possibilités ultimes, que du lieu ek-statique, non tout à fait refermé pour le *Dasein* réfléchi (con-science) puisque c'est énigmatiquement le même que celui du proto-temps transcendental de l'inconscience, où l'ipséité se découvre, à travers son abîme, comme étincelle divine, comme part de l'ipséité divine. Cette découverte est précisément l'épreuve de la mort comme épreuve de sa *traversée*, à travers laquelle il apparaît que l'ipséité refermée sur elle-même en égoïté déterminée est cela même qui conduit à la mort de l'ipséité, et au déchaînement chaotique, catastrophique, et anarchique des forces de l'inconscient ou de la nature, à l'engloutissement de l'ipséité dans ce qui, de Dieu, ne paraît plus que comme incendie dévastateur — on ne peut s'empêcher de penser, sans aucun jeu de mots du plus mauvais aloi, à certaines expériences plus contemporaines.

Le destin de l'ipséité est donc dans l'*Einbildung*, dans la formation et dans la création. Mais encore une fois, il se joue dans un déséquilibre ou un porte-à-faux originaire, puisque, si, un peu comme chez Heidegger, l'ipséité se crispe sur elle-même dans le souci de son authenticité ou de sa pro-

priété, elle risque de mourir à elle-même dans le déferlement aveugle des puissances sauvages. Son destin est par là de mourir à elle-même en tant qu'elle se conçoit elle-même comme l'origine de tout, en tant que solitude existentielle qui ne serait responsable et redevable que d'elle-même, et de naître à elle-même dans l'abandon de cette conception, dans la confiance ou l'amour de l'énigme que l'ipse constitue pour lui-même en tant que plongeant ses racines dans quelque chose qui le *dépasse absolument*. Et cet abandon est coextensif du laisser-être de la dimension sauvage, sans conscience, en laquelle seule l'ipséité peut plonger pour se faire créatrice, c'est-à-dire *formatrice de monde* — et d'un monde commun puisque l'énigme de l'ipséité tout comme la dimension sauvage constituent le sol divin, commun, de toute humanité. Conception non-morale du monde, mais métaphysique, aux limites de l'expérience religieuse, et où une analytique existentielle plus riche est possible, puisqu'elle s'ancre également aux "puissances" de l'inconscient ou de l'inconscience, qui sont "puissances" de la nature en tant que dimension primordiale et sauvage de l'expérience — où le sauvage lui-même peut prendre la figure double du giron originaire ou du déferlement barbare.

C'est ce destin divin, qui est aussi le nôtre, que tente de raconter Schelling, au moins dans sa version passée, dans le texte qu'il nous a laissé des *Âges*. C'est donc quelque chose comme le jeu de l'éternelle inconscience divine et de l'émergence, en elle, de ce qui est *susceptible* de constituer son ipséité. Une des manifestations de l'aporie que nous avons relevée dans ce "récit métaphysique" est le caractère nécessaire et inéluctable du destin de la création, où les "moments" spéculatifs se succèdent les uns aux autres, comme s'il y avait des "temps forts" dans le passé transcendantal, ou comme si le passé transcendantal ne se constituait que de l'entassement progressif de passés transcendants, sans que, jamais, l'étin-

celle d'ipséité en Dieu soit suffisante pour se constituer en véritable ipséité: Il y faut, en effet, non seulement l'engendrement du Fils (Homme), mais encore le surgissement de sa présence ou de sa conscience qui, dans son hétérogénéité par rapport au passé transcendantal, requiert que l'on s'engage dans le livre du présent — ce qui deviendra, dans la *Spätphilosophie*. "philosophie de la révélation". Il est impossible de concevoir l'ipséité divine hors de son ek-stase dans l'ipséité du Fils, dont, certes, Schelling parle dans les *Âges*, mais il en vient quasi fatalement au bout de son mouvement dans le passé transcendantal en s'empêchant de sauter le pas dans le présent. Tel est aussi le porte-à-faux de sa pensée, le porte-à-faux dont nous avons bien dit qu'il est finalement celui de la pensée elle-même: il se traduit, ici, comme c'est très souvent le cas quand on envisage trop exclusivement l'inconscient, par l'impossibilité de concevoir la conscience. Il y a donc, dans le texte du livre du passé, une sorte de "capture" par le passé transcendantal, et cela sans doute parce que Schelling s'y est enfermé contradictoirement alors même qu'il eût dû, sans doute, travailler la *différence* de la conscience et de l'inconscience, tout en sachant qu'il est impossible, à moins de contradictions insolubles, de s'installer dans l'inconscience ou d'occuper son lieu. C'est dire qu'on ne peut lire le texte des *Âges* au premier degré, qu'il faut le lire au second, en faisant jouer cette différence comme instance *critique*.

C'est là, peut-être, ce que nous pourrions nommer une lecture *phénoménologique*, à laquelle invite, d'ailleurs, l'*Introduction*: lire le "récit" non pas comme "théorie" explicative, mais comme recodage symbolique, plus ou moins aveugle ou maîtrisé, de l'inconscience, par un logos métaphysique qui en devient flottant en même temps que signifiant. Dans la rencontre, par conséquent, non seulement entre la conscience et l'inconscience métaphysique, mais encore entre celle-ci et ce que nous désignerons par l'inconscient symbolique de la

métaphysique où l'inconscience risque toujours de se redécouper selon des articulations structurales où c'est en fait le logos philosophique qui en vient à ne s'expliquer qu'*avec lui-même* — tout comme chez Hegel. Il y a, moyennant cette difficile articulation, un risque hégélien dans les *Âges*, auquel Schelling n'échappe, précisément, que dans la mesure où il ne croit pas, comme Hegel, que le langage de la philosophie soit le langage par excellence, c'est-à-dire en tant que, poussé par son *sens* de la nature ou de l'inconscience, il sait d'un savoir obscur que la coïncidence avec soi de ce langage n'est que symbolique, proprement mythique — au sens contemporain que l'on donne au mythe depuis Lévi-Strauss<sup>10</sup> — et laisse donc échapper "l'essentiel" de ce qu'il y a, non pas à exprimer de façon cohérente, mais tout simplement à *dire*, entre les lignes et les mots, dans les lacunes laissées béantes par les concepts.

Le "récit spéculatif" de la création divine n'est donc pas la "reconstitution historique" de la création telle qu'elle serait censée avoir eu lieu en Dieu lui-même, mais c'est le *rêve spéculatif*, risqué, du *rêve que constitue éternellement la création* pour l'abîme même de l'ipséité divine, et en particulier pour cette différence en abîme qu'il y a dans toute ipséité. Tout passe énigmatiquement en rêve avant de *se passer* au présent. Et ce passage lui-même, plus "ancien" que

10. C'est-à-dire au sens de "résolution" (quasi-musicale), par les moyens du symbolique (ce qui institue une société dans toutes ses particularités, depuis le langage jusqu'aux techniques de chasse ou de pêche), d'un déséquilibre initial (par exemple: un inceste) dans l'ordre symbolique, la "résolution" donnant lieu à cette véritable intrigue (au sens de P. Ricoeur) symbolique en quoi consiste le mythe. En ce sens, pour nous, la métaphysique hégélienne représente la métaphysique comme mythe — l'intrigue d'une institution de langage qui vise à faire coïncider ses lacunes avec elles-mêmes.

l'événement qui se passe, est cela même qui constitue le sauvage comme tel, à savoir comme *mouvement*, comme non-positif. Que dans ce rêve il y ait, comme dans tout rêve, la psychanalyse l'a montré pour y porter son attention exclusive, des re-codages symboliques *aveugles*, c'est l'une des énigmes de notre condition. Mais du moins Schelling a-t-il été *tenté* de penser le rêve divin de la création dans sa véritable dimension sauvage, à l'écart de ces re-codages, comme si Dieu seul était capable de rêver sans eux ou sans être repris par eux, ce qui rend précisément son rêve inaccessible. L'inconscient divin n'est pas fait de ces intrigues symboliques qui structurent le nôtre, et le font s'hypostasier, comme dans la psychanalyse, en "psychè" ou "appareil psychique": non pas que Dieu, on le verra, soit sans âme, mais son âme, qui n'est que mouvement, ne ruse pas ou ne calcule pas; elle est innocente, de l'innocence même du devenir, qui est l'innocence (toujours supposée malgré tout ce que nous savons) de l'enfance. C'est dire que Dieu, et donc toute une part de nous-mêmes, a bien une *psychè*, mais pas de psychisme — distinction que retrouvera Binswanger par de tout autres moyens.

Une lecture phénoménologique des *Âges* est donc une lecture *a priori* méfiante à l'égard des recodages symboliques du rêve divin par le logos philosophique, et *a priori* ouverte au sens du primordial et du sauvage auquel nous a initiés, dans notre siècle, Merleau-Ponty. Certes, il ne s'agit pas de refaire autrement *Les Âges du monde*, car le projet est décidément impossible, d'un démentiel qui risque de se monnayer en platitude ou en délire. Du rêve divin, du monde et de l'au-delà, nous ne savons rien, mais en un autre sens nous en savons et en avons toujours su quelque chose sans que personne ait dû nous l'apprendre. Et ce savoir, qui appartient à notre être d'hommes puisqu'il est le savoir de notre condition, est à nouveau infiniment plus large, c'est le moins qu'on puisse en di-

re, que le savoir *institué* de la philosophie, de la psychanalyse, ou de toute autre doctrine. C'est à cette dimension métaphysique, sauvage, en nous, qu'appellent les *Âges*. Pour nous faire rêver, et trouver peut-être, dans notre vie des harmonies inédites, insaisissables car incodifiables. Mais pour cela, chacun doit y mettre *du sien*.... De ce "sien" qui précisément nous échappe, tout comme il a échappé à Schelling. Chacun ne peut être "soi" que s'il accepte un peu de se perdre. En ce sens, le texte de Schelling nous attend encore, car en ce sens il a "réussi": texte utopique, en un quelque part insituable, entre le passé et le futur transcendantaux. Serait-ce donc de la "poésie métaphysique"? Et alors, est-ce là une objection?<sup>11</sup>

Marc RICHIR

11. Signalons, pour la facilité de la lecture, que la première version (1811) se partage, en fait, en deux parties distinctes, dont la seconde commence à la page 53 de l'édition Schröter, par les mots: "Qu'est-ce qui a pu faire que cet état soit devenu le Passé?" Cette partie n'a pas d'équivalent dans la version 1813, et constitue un texte autonome où s'entremêlent un développement systématique de la question posée et des considérations en lesquelles Schelling s'explique de manière critique avec l'histoire de la philosophie et l'histoire de sa propre pensée. Pour le reste, on se reportera à la table de concordance entre les deux versions transcrite judicieusement par le traducteur et reportée en fin de volume.

## AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Ce volume rassemble, pour la première fois en traduction française, les deux versions complètes du premier livre des *Âges du Monde* de Schelling, ainsi qu'un ensemble de fragments se rapportant à ce premier livre.

L'œuvre projetée par Schelling devait comprendre trois livres (intitulés "Le Passé", "Le Présent" et "L'Avenir"). Seul le premier d'entre eux a été écrit; nous en possédons deux versions complètes, datées de 1811 et de 1813. Ces deux versions faisaient partie d'un vaste ensemble de manuscrits – le *Nachlaß* de Munich – contenant de très nombreuses ébauches et refontes des *Âges du Monde*. Tous ces manuscrits ont été détruits en 1944, si bien que l'éditeur ne dispose plus aujourd'hui que de la transcription de certains d'entre eux, effectuée par Manfred Schröter. Les textes publiés par Schröter en 1946 sont les suivants: une première version du livre premier (1811); une deuxième version de ce même livre (1813); des esquisses et des fragments se rapportant au livre premier; enfin des esquisses et des fragments se rapportant au deuxième livre (F.W.J. von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* herausgegeben von Manfred Schröter, München, zweiter, unveränderter Nachdruck der 1946 erschienenen Auflage, 1979, = Schelling, Werke, Münchner Jubiläumsdruck, Nachlaßband).

La présente traduction a été établie d'après le texte de cette édition, le seul qui soit aujourd'hui disponible. En effet, il faudra sans doute attendre encore longtemps pour disposer du volume correspondant dans la nouvelle grande édition historico-critique publiée sous les auspices de l'Académie des Sciences de Bavière (*SCHELLINGS WERKE, historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der*