

Le mal et l'histoire dans les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling

Olivier Dorais*

Résumé

Les Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté et les sujets qui s'y rattachent (1809) marquent un tournant dans l'œuvre de Schelling, en tant que le système de l'identité s'y trouve affecté, à un degré inédit jusqu'alors, par le problème du mal. Cette étude propose d'examiner l'intrication singulière du mal et de l'histoire dans le traité de 1809, à travers l'étonnant récit qu'offre Schelling de la création. Partant de la préhistoire en Dieu jusqu'à l'acte de création du monde, il s'agit d'exposer la situation singulière que réserve Schelling à l'être humain, en tant que créature libre pour le bien et pour le mal. Capable du mal, cette créature indécise s'avère capable d'histoire et ainsi lui incombe la tâche monstrueuse et pleine de risques d'achever la révélation divine en achevant l'histoire.

* * *

In girum imus nocte ecce et consumimur igni

Si les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté et les sujets qui s'y rattachent* (1809) marquent une rupture, à tout le moins un tournant, dans l'œuvre sinueuse de Schelling, c'est avant tout par son attention, inouïe jusqu'alors à cette intensité, au négatif et plus particulièrement au problème du mal. Certes, Schelling prend soin, dans ses remarques préliminaires, de bien relier ce nouveau traité à son système antérieur,

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

en tant qu'il devrait seulement prolonger, clarifier et compléter ce qui auparavant était resté implicite et incomplet dans la partie idéelle de sa philosophie. Or, il y a davantage dans le traité de 1809 qu'un simple prolongement, et cette transition est guidée par l'introduction déterminante des problèmes du mal, de la finitude et de la Chute. Ces questions n'étaient pas entièrement absentes de la pensée de Schelling (cf. *Philosophie et religion*, ou encore le dialogue *Bruno*), mais ils n'entamaient pas ou très peu la liberté absolue de la philosophie de l'identité. La liberté divine, ce midi sans ombre, se déclinera désormais sur un mode proprement humain, théâtre agité d'ombres et de lumières. Il y aura, pour ainsi dire, un devenir humain de la liberté, qui en tant que telle sera dite *pour le bien et pour le mal*.

En 1809, la réécriture du système, à côté de la négativité qui le prend d'assaut, se fait également en termes d'action et de volonté. Au devenir spécifiquement humain de la liberté s'accompagne un anthropomorphisme du divin et de sa création. Schelling cherche à se dégager d'une spéculation par trop logique et « dialectique », à compléter l'âme de l'idéalisme de la chair du réalisme¹. Ainsi s'oppose-t-il à ce que, dans son « panthéisme », la consécution des êtres à partir de Dieu découle mécaniquement et nécessairement d'un entendement purement géométrique. Pour que l'on puisse penser ensemble liberté et nécessité, que l'on ait une liberté des créatures « en Dieu », qu'elles demeurent indépendantes et subsistantes par soi, il faut que Dieu soit une *vie*, que toute la création soit la manifestation d'une décision libre. Une vie, c'est-à-dire que la création elle-même est l'acte (*Tat, Handlung*) d'une liberté, d'un faire, et dépasse le simple donné factuel² (*Begebenheit*), qu'il n'y aurait plus qu'à déduire *more geometrico*. Dans le traité de 1809, Schelling prend pour la première fois explicitement ses distances avec Spinoza. À la substance qu'il juge réifiant du système spinoziste, Schelling voudra substituer un Dieu vivant. Dieu, dit-il, *décide* librement de se *soumettre* au devenir, il *veut* se manifester et ainsi place le destin de sa propre révélation entre les mains de sa création. À la racine de la

¹ Cf. Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 143 ; Schelling, F. W. J. (1860), *Sämtliche Werke*, vol. VII, p. 356 (à partir de maintenant abrégé en *S. W.*, VII).

² « [...] que tout ce qui est effectif (la nature, le monde, les choses) a pour fond l'activité, la vie et la liberté [...] » Cf. *ibid.*, p. 138, voir aussi p. 178-179 ; *ibid.*, p. 351, et aussi p. 395-396.

création du monde, il y a une *volonté* et une *activité* divines, sans lesquelles la nature et l'histoire nous resteraient incompréhensibles. D'une certaine manière, il est vrai que la décision de la création, comme geste d'amour, conserve sa part de mystère ; mais c'est ce mystère qui, chez Schelling, établit l'horizon d'intelligibilité de l'histoire. Le sens ésotérique de l'histoire (comme histoire supérieure) n'est compréhensible qu'à partir d'une préhistoire en Dieu. En contrepartie, l'achèvement de l'histoire, c'est-à-dire la révélation totale de Dieu, dépendra à son tour de l'accomplissement de la liberté humaine.

La présente étude propose d'abord, à partir de la distinction essentielle entre Fond et Existant, une récapitulation des éléments nécessaires à la compréhension du récit que fait Schelling de la création du monde. De là, sera constatée la spécificité de la situation de l'être humain, à l'intérieur de la création divine, en tant que créature libre pour le bien et pour le mal. En un troisième temps, il s'agira de relever les différents aspects de la positivité du mal (jusque dans ses risques pour la révélation elle-même), pour finalement montrer comment cette positivité oriente l'histoire vers sa fin et lui fournit sa pleine signification.

Préhistoire et Création : de la distinction des principes en Dieu à leur disjonction chez l'être humain

On peut diviser, grosso modo, la présentation narrative que fait Schelling de la consécration du monde à partir de Dieu en trois étapes, en trois *âges du monde*³ ; une préhistoire, tout d'abord, un temps d'avant le temps au sein duquel le jeu des volontés en Dieu mène à la décision de créer le monde. Advient ensuite l'histoire à proprement parler, puis son achèvement qui correspond à la fin des temps. C'est dans la préhistoire, en dernière instance, que l'histoire trouve ses éléments premiers et l'orientation de son achèvement. Il s'agit donc de récapituler

³ On trouve dans les *Recherches* la première tentative de Schelling d'établir une histoire de Dieu, dont la formulation demeurera pour lui une préoccupation constante. La présentation en philosophie prend chez Schelling la voie de la narration et du récit historique, voire de l'intrigue, plutôt que d'une spéculation seulement conceptuelle, purement logique. Cf. Marquet, J.-F. (1973), *Liberté et existence*, p. 414 et p. 429.

sommairement, pour ainsi dire, les axiomes *préhistoriques* nécessaires à la compréhension de l'histoire, ainsi que ceux qui expliquent l'apparition du mal dans le monde.

Le système de Schelling, dans les *Recherches*, s'ordonne à partir d'une distinction de deux principes en Dieu : le Fond et l'Existant. C'est à partir de cette dualité que le processus de création se met en marche, que s'inaugurent la vie et le temps à partir de Dieu et hors de lui. Toutes les *Recherches* sont suspendues à cette distinction fondamentale. En quoi consiste-t-elle ? Il faut d'abord savoir, bien que Schelling ne le développe expressément qu'à la fin des *Recherches*, qu'il s'agit d'une distinction entre deux faces d'un même Absolu, deux *modes d'efficience* distincts appartenant au même être, au même *non-fond* (*Ungrund*), à l'indifférence primordiale comme *Prins*. Indifférence, c'est-à-dire qui loge en son sein à la fois l'un et l'autre, sans pourtant les opposer d'emblée. Dieu, pris absolument, est amour, dont le secret est précisément qu'il « lie ceux qui pourraient être chacun pour soi, et cependant ne le sont pas, et ne peuvent être l'un sans l'autre⁴ ». Il y a donc, comme dans la philosophie de l'Identité, un seul et même principe universel pour tout ; plus précisément ici, une indifférence qui permet une disjonction, une dualité, sans pour autant former un dualisme.

La distinction elle-même, déclare Schelling, provient de la *Naturphilosophie*, qui aurait été la première à établir en science « la distinction entre l'être (*Wesen*) en tant qu'il existe, et l'être en tant qu'il est seulement fondement de l'existence⁵ ». C'est à partir de cette distinction que Schelling pense l'indépendance des créatures en Dieu, en tant qu'elles participent à l'autre de Dieu en Dieu, à son fondement, et peuvent dès lors subsister par elles-mêmes et *devenir* hors de Dieu. Mais la distinction concerne au premier chef l'être de Dieu, qui, en tant qu'absolument premier, n'a rien qui puisse lui être antérieur ou extérieur. Il doit donc avoir en lui-même son propre fondement, son propre *Grund*⁶. On différencie ainsi en Dieu un principe qui, tout en se distinguant de Dieu en tant qu'il existe, ne lui est pas extérieur. D'une

⁴ Cf. Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 189 ; *S. W.*, VII, p. 408.

⁵ *Ibid.*, p. 143 ; *ibid.*, p. 357.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 144 ; *ibid.*, p. 357-358. Dorénavant, « Fond » sera employé pour « Grund ».

certaine manière, on peut dire que le fondement précède Dieu en tant qu'il est sa base, son soubassement, sa *nature*, mais cette antériorité est déjouée par un rapport de circularité, conséquemment à l'indifférence primordiale qui prend ici la figure du cercle. En Dieu, tout se présuppose réciproquement, en une sorte de libre et circulaire simultanéité. Certes, sans fondement à son existence, il ne saurait y avoir de Dieu, mais inversement, sans Dieu existant *actu*, il ne pourrait y avoir de Fond : « il n'y a ici ni premier, ni dernier, tout se présuppose réciproquement, aucun n'est identique à l'autre, et cependant aucun n'est sans l'autre⁷ ». Mais, plutôt que la figure du cercle, il faudrait peut-être préférer celle de l'ellipse eu égard à l'existence effective de Dieu, déséquilibrée par la tension irréductible de l'existence et de son fondement. Moins une totalité close donc, cercle parfait au centre unique, que *totalité bi-centrée*⁸, qui continuellement déstabilise le tout jusqu'au risque de l'éclatement du système qui veut accueillir en son sein la liberté. Il sera montré plus loin que c'est dans la liberté spécifiquement humaine que ce risque se fait le plus grand.

Il faut bien distinguer le Fond (*Grund*) de la cause (*Ursache*)⁹. En effet, si Dieu a besoin d'un fondement à son existence, il ne saurait pour autant être l'effet d'aucune cause extérieure. Il est la cause des causes, et c'est en tant qu'existant qu'il est lui-même cause d'autre chose. Le fond, quant à lui, est le noyau irréductible, la base et la condition nécessaire à toute existence. Dans son échange avec Eschenmayer, Schelling en fait la « condition, le médium de la révélation de soi-même, ou encore la condition de son existence effective au-dehors [...] »¹⁰. Il s'agit donc du *médium* de la révélation de Dieu, la base obscure et indéterminée, qui attend pour ainsi dire une détermination de l'entendement divin ; quelque chose comme une matière à informer. La création du monde correspondra de fait à une in-formation (*Ein-Bildung*) de ce médium¹¹, à une mise en forme de cette matière. Le Fond dépasse néanmoins de

⁷ *Ibid.*, p. 145 ; *ibid.*, p. 358.

⁸ Cf. Bensussan, G. (2010), « Fausse unité et bris du tout : la raison du mal selon Schelling et Rosenzweig », p. 298 *sq.*

⁹ Cf. Vetö, M. (2010), « Le fondement », p. 209 *sq.*

¹⁰ Cf. Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 366 (cité en note par les éditeurs) ; Schelling, F. W. J. (1861), *Sämmtliche Werke*, vol. VIII, p. 173.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 147-148 ; *S. W.*, VII, p. 361-362.

beaucoup les caractéristiques de passivité et d'inertie, traditionnellement attribuées à la matière. Il est le Fond obscur, potentiel et irrationnel (opposé à l'entendement divin) en Dieu, l'autre de Dieu en Dieu, si ce n'est le néant (non-existant) en Dieu. On peut effectivement y voir un néant dynamique et fécond, en tant qu'il s'oppose à l'existant tout en le fondant. On trouve d'ailleurs en lui, du fait qu'il reste éternellement latent dans la création comme instrument de la révélation, la possibilité positive du mal, et se distingue ainsi à la fois du néant privatif (*nihil privativum*), et du mal comme simple privation. Il ne faut pas oublier, d'autre part, que Schelling humanise Dieu, qu'il le pense de manière anthropomorphique comme être de volonté. De ce point de vue, le Fond est *désir*, *aspiration* (*Sehnsucht*)¹². Comme volonté, le Fond veut se révéler, voudrait se connaître mais il n'en a pas les moyens. Simple base, il ne saurait s'articuler lui-même, comme voyelles sans consonnes. Il n'est nulle lumière en lui pour se rendre perceptible, pour se différencier de sa pénombre. Seul, il tend donc ainsi sans succès, impuissant qu'il est à se connaître lui-même, à créer quoi que ce soit. C'est pourtant comme volonté, aveugle et inconsciente, que, par son mal d'articulation, il suscite la création. C'est lui qui, à proprement parler, entame le récit, en est le moteur¹³. C'est lui qui fournit l'énergie primitive à la création. Mais seul, il est vrai, le Fond n'arrive à rien, pur potentiel qui ne peut s'effectuer lui-même. Il suscite mais n'engendre pas. Pour que la création advienne, pour que Dieu se révèle pour la première fois, un autre principe est nécessaire : un principe d'entendement, une volonté d'amour qui entend et répond au désir du fond.

La question de l'origine du principe d'articulation, de l'entendement lumineux qui réfléchit et détermine le Fond obscur, n'est pas des plus limpides dans le traité de 1809, et Schelling lui apportera d'ailleurs différentes solutions par la suite¹⁴. En effet, comment à partir du Fond, et sur fond d'indifférence, peut-on obtenir l'intelligence qui structurera le monde ? Schelling affirme qu'au *désir* aveugle répond le principe d'entendement, qui, comme un éclair qui transfigure la nuit noire, l'illumine une première fois. On a là la première représentation réflexive formée en Dieu, une image (*Ebenbild*) de Dieu en Dieu lui-même, qui

¹² Cf. *ibid.*, p. 145 ; *ibid.*, p. 359.

¹³ Cf. Roux, A. (2010), « La liberté pour le bien et pour le mal », p. 42-43.

¹⁴ Cf. Marquet, J.-F. (1973), *Liberté et existence*, p. 419.

servira de modèle à la création¹⁵. Cette réflexion primitive inaugure l'existence effective de Dieu, l'expression de Dieu au dehors de lui-même, à travers l'altérité en lui qui lui sert de médium. C'est cette représentation première, qui est Entendement (*Verstand*), qui articule pour la première fois le Fond obscur. Le Verbe est proféré et le temps de la création s'ouvre et s'ordonne. Les possibilités repliées dans le Fond sont dépliées par l'Entendement. Qu'on s'arrête un moment pour contempler le geste terrible ici accompli par Schelling, celui de suspendre l'ensemble de la création, où « tout [...] est règle, ordre et configuration », au principe obscur en Dieu, à l'Autre de Dieu. À la racine de la réalité, on trouve une *irrégularité* première et irréductible, une volonté aveugle et obscure. C'est en ce non-être qu'on trouve l'« éclair de vie illuminant de son regard (*Lebensblick*) l'obscurité des profondeurs¹⁶ ». Le Fond est toutefois un principe ambigu, il est désir d'entendement, et par là cherche à s'extérioriser pour se connaître, il contient l'énergie qui s'exprime au-dehors. En même temps, il est un principe égoïste, de repli sur soi, une volonté qui se veut elle-même, et rejette ainsi toute altérité. En tant que tel, le Fond s'oppose comme une force d'attraction, ou de contraction, à l'Entendement, principe généreux qui tend à s'étendre, à se surmonter, à se dépasser dans l'altérité. Le Fond est volonté égoïste, qui particularise, et l'Entendement volonté d'amour, qui universalise. Dès lors, à partir de la scission des deux principes qu'occasionne la première réflexion divine, s'ensuit une lutte, une tension féconde, entre la contraction et l'expansion, entre l'obscurité et la lumière. Ce qui devait être uni dans l'indifférence primordiale se scinde de l'intérieur, mais progressivement, et échelonne par degré de scission la grande fresque des créatures de Dieu. La nature initialement indifférenciée en Dieu se différencie en créatures singulières, chacune composée des principes qui ont participé à sa création, pour former par composition la nature articulée. Cette nature *créaturelle* est la première manifestation de Dieu, son autorévélation.

Sans doute, faudrait-il se référer ici à la *Naturphilosophie* de Schelling, antérieure au traité de 1809, pour saisir tout le détail et l'ampleur des

¹⁵ Cf. Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 147 ; *S. W.*, VII, p. 360-361.

¹⁶ *Ibid.*, p. 147 ; *ibid.*, p. 361.

effets de la distinction féconde des principes, toute la taxinomie du Verbe proféré, véritable livre de la première révélation divine¹⁷. Cependant, un tel détour conduirait cette étude trop loin, il faut se contenter du minimum ici nécessaire. Dans le jeu des forces antagonistes, se scindent progressivement Fond et Entendement. Mais ceux-ci restent liés l'un à l'autre, et de fait ils sont deux aspects d'un même principe. En effet, le Fond reste une composante essentielle de l'être créé par Dieu. C'est grâce à lui que chacune des créatures se singularise, possède en soi-même une volonté propre, et ainsi se distingue, à partir de Dieu, de Dieu lui-même. Le *désir* du Fond subsiste comme la basse continue de la création, articulée mélodiquement par le principe d'entendement. Ensemble, les deux principes forment parallèlement, dans leur entrelacement, l'échelle graduelle des êtres, différenciés selon le degré d'illumination du Fond. À chaque degré, le Fond sort de plus en plus de son obscurité, se laisse éclairer davantage par le principe lumineux. On a donc là le secret de la génération discontinue des êtres : une nature potentielle qui se différencie et s'actualise par degré d'entendement, une matière obscure qui reçoit de plus en plus d'*âme* (le lien vivant né de la scission des forces¹⁸), qui se spiritualise et s'articule toujours davantage. Or, cette progression arrive éventuellement à son terme : « le procès de création ne vise qu'à une transmutation interne [...] en lumière du principe primitivement obscur [...] », jusqu'à ce que « le point le plus intime et le plus profond de l'obscurité initiale se trouve complètement transfiguré en lumière dans un être¹⁹ ». À ce point rendu, c'est l'être humain qui apparaît au sommet de la création. Dieu, pour se révéler, s'est tiré de son propre Fond, pour s'exposer au dehors. Le voilà totalement exposé. Si l'être suprême a pu être comparé ironiquement à un bas de laine tricotée (Jacobi), dans une visée polémique contre la philosophie idéaliste²⁰, ce bas serait alors tout à fait renversé sur lui-même, la ligne de suture toute saillante.

¹⁷ « Nous possédons une révélation plus ancienne que toute révélation scripturaire, la nature ». Cf. *ibid.*, p. 196 ; *ibid.*, p. 415.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 147 ; *ibid.*, p. 361.

¹⁹ *Ibid.*, p. 148-149 ; *ibid.*, p. 362-363.

²⁰ « En un moment d'espièglerie l'hiver passé, à Hambourg, j'exprimai sous forme métaphorique le résultat de l'idéalisme fichtéen. Je choisis un bas tricoté. Pour se faire de la génération et de l'existence d'un bas tricoté une représentation différente de la représentation empirique ordinaire, il n'est

*

Laissons de côté, un moment, l'étrange et paradoxale créature qu'est l'homme, pour nous attarder aux autres créatures de Dieu, proprement naturelles, chez qui l'obscurité, du fait de sa résistance de Fond, n'a pu atteindre l'unité totale avec la lumière. Elles n'ont pas pu rejoindre l'esprit et, en elles, leur volonté propre, provenant du principe ténébreux, demeure simple volonté aveugle : passion (*Sucht*), convoitise, appétition, etc. En elles, le lien entre les deux principes est fixé de manière certaine et inaltérable par l'instinct, en lequel le conscient se mêle à l'inconscient pour ne faire qu'un²¹. Tout est déterminé en elles ; en elles, rien n'est déterminant. Si l'Entendement participe à la constitution de leur existence – elles sont les instruments de la volonté divine de se manifester –, elles-mêmes n'y peuvent participer pour s'élever au-delà de leur condition, trop enfouies qu'elles sont dans le *désir* primordial. Il n'y a pas pour elles d'unité parfaite entre l'Entendement et le Fond, et, par conséquent, elles restent à l'extérieur de l'unité divine. Ce sont des êtres périphériques, hors du centre²².

besoin que de dénouer la fin du tricot et de le laisser se défaire tout au long du fil de l'identité de cet objet-sujet. [...] Je tricote sur mon bas des raies, des fleurs, un soleil, une lune, des étoiles, toutes les figures possibles, et reconnais que tout cela n'est rien qu'un produit de l'imagination productrice des doigts faisant la navette entre le Moi du fil et le Non-Moi de la trame métallique. [...] J'aimerais voir comment l'on voudrait contester que ce bas, avec toute son infinie variété, ne soit bien certainement et véritablement son fil, et que ce fil ne soit, à lui seul, cette infinie variété ». Cf. Jacobi (2009), *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, p. 57-58

²¹ Il y a chez les créatures naturelles une forme de volonté intermédiaire, de même qu'on pourrait qualifier d'intermédiaire leur position dans l'ordre des êtres. Il y a déjà dans l'appétit « une forme de liberté » ; et il y a également dans la nature, en ses « déterminations fortuites », les prémisses du mal, le Fond qui incorpore du désordre dans l'équilibre de la création. Ces deux déterminations se croisent d'ailleurs dans l'exemple de la maladie, qui, « en tant que désordre introduit dans la nature par le mauvais usage de la liberté [*sic*], est la véritable contre-image (*Gegenbild*) du mal et du péché » dans le monde corporel. Cf. *ibid.*, p. 152, p. 157 et p. 160-161 ; *S. W.*, VII, p. 356, p. 362 et p. 376.

²² Cf. *ibid.*, p. 191-192 ; *ibid.*, p. 410-411.

Comme pour l'ordre naturel, l'anthropologie schellingienne est suspendue au procès de la création, à sa perspective métaphysique et théogonique. C'est en tenant compte de la lutte des volontés qui a présidé à la création du monde, et qui demeure effective en lui, qu'est compréhensible la situation singulière de l'être humain. Ce dernier n'est pas, pour Schelling, une créature parmi les autres. La création de l'homme correspond bien plutôt à un basculement et à une déchirure dans l'« harmonie » de l'ordre naturel. Aux différences de degré qui dressent la grande partition des créatures de Dieu, l'homme constitue, pour ainsi dire, une différence de nature dans la création, et cette dernière trouve en lui une véritable assomption. L'être humain est l'expression d'un seuil dans la manifestation de Dieu, celui où le Fond est complètement transfiguré par la lumière de l'Entendement. En lui, et en lui seul, la volonté particulière, celle qui provient du Fond et qui lui permet d'être indépendant à l'égard de Dieu, se confond avec la *volonté-originnaire (Urville)*, la volonté qui universalise en Dieu, c'est-à-dire le principe d'Entendement. À partir du moment où ce seuil est atteint, la liaison des principes devient *esprit*. La volonté propre de l'homme, son ipséité, est la volonté universelle, le principe idéal. Cette volonté universelle en l'homme s'exprime comme *germe de Dieu* dans la création, et rend possible une transcendance dans l'immanence du monde²³. Parce qu'il est esprit, l'homme s'élève, par la conscience qu'il prend de lui-même – « volonté s'apercevant elle-même dans sa complète liberté²⁴ » –, au-dessus de l'ordre de la nature. Ce qui était déterminé de manière certaine chez les autres créatures, le rapport entre les principes, est libéré en l'homme. Le Fond, qui devient conscience d'une vie singulière, creuse dans le nécessaire de la création un espace pour le possible. L'homme n'est plus le simple instrument de la manifestation divine, et il peut lui-même user des volontés particulières, la sienne en tout premier lieu, à titre d'instrument de l'Entendement en lui. Il peut ainsi devenir son propre créateur, s'autodéterminer dans l'existence. Schelling développera d'ailleurs un peu plus loin²⁵, en un geste parfaitement idéaliste, que l'acte libre de l'homme appartient à l'éternité,

²³ « En [l'homme] sont l'abîme le plus profond et le ciel le plus sublime [...] La volonté de l'homme est le germe, enfoui dans l'éternel désir, du Dieu qui ne subsiste encore que dans le fond [...] ». Cf. *ibid.*, p. 149 ; *ibid.*, p. 363.

²⁴ *Ibid.*, p. 150 ; *ibid.*, p. 364.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 169 *sq.* ; *ibid.*, p. 385 *sq.*

que cet acte remonte jusqu'au début de la création, et transcende ainsi, à titre de commencement radical, la détermination du monde empirique. L'être humain est libre à l'égard de la création, comme si son agir avait racine en dehors d'elle. La nature se voit, avec l'apparition de l'homme, transpercée d'une béance entre le possible et l'effectif. Celui-ci s'élève au-dessus des principes eux-mêmes, libre vis-à-vis de chacun. D'une part, il n'est pas déterminé en tant que Fondement²⁶, puisque celui-ci est complètement illuminé en lui, et il peut de ce fait s'élever au-dessus de la volonté encore aveugle des êtres naturels. Il est libre de dépasser sa propre naturalité. D'autre part, il n'est pas moins libre vis-à-vis de l'Entendement, puisqu'il est toujours déjà, par le Fond, ipséité effective. Il peut, et même il doit en une certaine mesure, être libre vis-à-vis de l'Entendement pur, libre vis-à-vis de Dieu. L'universalisme de la volonté divine est conséquemment et justement un « feu dévorant » pour la singularité humaine, en lequel il risque de se dissoudre, et par lequel s'élucide l'universelle nécessité de la mort²⁷. La manifestation de Dieu par le moyen de sa création se clôt par l'apparition de l'homme en tant qu'esprit ; celle-ci achève, pour ainsi dire, l'enchaînement progressif de la création. Ce qu'il y avait en Dieu, les deux volontés, se retrouve en l'homme, mais existant effectivement : « [...] dans le Verbe proféré, c'est l'Esprit qui se révèle, c'est-à-dire *Dieu* comme existant *actu*²⁸ ». Mais si l'être humain peut être appelé à bon droit la clef de voûte de la création, il est tout à la fois un risque pour l'édifice entier, puisqu'il porte en lui le pouvoir d'en déstabiliser l'équilibre. L'irrégularité, à la base de la régularité, trouve en l'homme une nouvelle expression effective qui problématise la manifestation de Dieu, non sans toutefois lui donner un second souffle.

Il a été montré en quoi l'être humain se distingue des autres créatures. Il prend conscience de lui-même, là où l'instinct est à la fois conscience et inconscience. Il est *indécis*²⁹ (*unentschieden*), libre vis-à-vis des principes, là où les créatures sont strictement déterminées. Son action est marquée d'un coefficient de contingence, là où la leur est nécessaire. Voyons maintenant en quoi l'homme se distingue de Dieu. Il lui est

²⁶ Résiduel, le Fond demeure comme support pour l'Entendement.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 165 *sq.* ; *ibid.*, p. 381 *sq.*

²⁸ *Ibid.*, p. 150 ; *ibid.*, p. 364.

²⁹ *Ibid.*, p. 169 ; *ibid.*, p. 385.

semblable parce qu'il est esprit, qu'il a en lui la puissance des deux centres, identité des deux principes. Or, s'il n'y avait que cela, il n'y aurait aucune différence entre l'homme et Dieu ; ce qui était présent au commencement serait présent à la toute fin et la boucle se bouclerait sans heurt. Mais cette absence de différence entre eux signifierait tout autant l'échec de Dieu à se manifester en tant qu'esprit. En effet, si Dieu et l'homme étaient identiques, Dieu aurait échoué à se manifester au dehors de lui-même, à s'exprimer à travers le médium de la révélation qui permet l'indépendance du révélé. Il n'y aurait ainsi aucune expression dans l'existence de la liberté divine et Dieu aurait échoué à produire son autre en lequel il puisse se contempler. C'est dans la différence irréductible entre Dieu et l'être humain que l'on atteint le point culminant des *Recherches*, le retournement de tout son drame. Dieu, contrairement à l'ensemble de ses créatures, a en lui-même son propre Fondement. Il peut s'en assurer la maîtrise absolue. En se manifestant, il révèle de sa lumière l'entière de son Fond, il le renverse totalement. En Dieu s'accomplit l'union totale et vivante des deux principes : il est *personnalité absolue*³⁰. En tant que telle, l'identité des principes est en lui absolument indivisible. Dieu ne saurait s'opposer à lui-même, même en cette altérité qu'il porte en lui. Il en résulte que, formellement, Dieu possède en commun avec les créatures naturelles l'indissolubilité des principes. En revanche, celles-ci ne sont pas personnelles, se définissant justement selon le degré partiel d'Entendement gagné sur le Fond. En outre, elles ne possèdent pas leur propre Fondement, qui est en Dieu. Toute vie finie, parce qu'elle n'a pas en son pouvoir sa propre condition, se couvre d'un *voile de tristesse* (*Schwermut*), « la profonde et inamissible mélancolie de toute vie³¹ ». Elles ne sont pas par elles-mêmes, mais deviennent à partir de Dieu. Et cette tristesse s'étend jusqu'à l'homme, qui, bien que personnel, ne possède pas son propre fondement. Jamais l'être humain ne pourra s'actualiser absolument comme personnalité, contrairement à Dieu. Mais surtout, et c'est là la différence essentielle avec Dieu, les principes

³⁰ La personnalité « repose sur la liaison d'une instance autonome avec une base indépendante, de telle sorte que les deux principes se compénètrent totalement jusqu'à former un seul être [...] ». Cf. *ibid.*, p. 177 ; *ibid.*, p. 394-395.

³¹ Nouvelle traduction du motif antique de la mélancolie, cf. *ibid.*, p. 181 ; *ibid.*, p. 399.

indissolubles en Dieu sont divisibles en l'homme. En lui, le lien des principes n'est pas nécessaire, il est libre. L'être humain dispose des deux forces présentes en Dieu, il peut choisir librement l'une autant que l'autre : « l'homme peut rompre quand il lui plaît (*willkürlich*) le lien des forces³² ». C'est en ce point précis, la possibilité pour l'homme de s'arracher à l'unité des principes, que s'explique enfin la définition lapidaire du concept *réel* et *vivant* de liberté donné abruptement dès la première section des *Recherches*³³ : la liberté comme pouvoir (*Vermögen*) du bien *et* du mal. On voit que cette liberté est une liberté proprement humaine, et celle-ci marque l'introduction du mal dans le monde, sur lequel il faut maintenant se pencher.

Liberté pour le bien *et* pour le mal : la positivité du mal

... er würde ihr damals nicht wie ein Teufel erschienen sein, wenn er ihr nicht, bei einer ersten Erscheinung, wie ein Engel vorgekommen wäre.
Kleist, *Die Marquise von O...*³⁴

Ce qui constitue la personnalité de l'être humain, si l'on veut son essence, c'est la présence en lui des deux principes, de deux volontés – l'une propre et l'autre universelle –, et que ceux-ci sont chez lui divisibles. L'être humain, créature indécise de la création, est libre pour l'une et pour l'autre. Jamais, pourtant, il ne saurait être seulement l'une, ni seulement l'autre. En fait, il est toujours déjà esprit, Verbe intégralement proféré. Cristallisation de l'Entendement à travers le médium du Fond, il porte en lui les deux centres qu'il *peut* cependant disjoindre. Cela peut vouloir dire subordonner le principe lumineux au principe obscur. C'est là faire le mal. Cela peut vouloir dire se servir du Fond comme base de l'Entendement. C'est là faire le bien. Les créatures naturelles, quant à elles, sont toutes subordonnées au Fond, qui les détermine totalement. Leur vie est en quelque sorte une vie d'inertie,

³² *Ibid.*, p. 158, cf. également p. 150 et p. 159 ; *ibid.*, p. 373, cf. également p. 364 et p. 374.

³³ Cf. *ibid.*, p. 139 ; *ibid.*, p. 352.

³⁴ « [...] il ne lui fût point alors apparu comme un diable si, lors de sa première apparition, elle n'avait cru voir en lui un ange ». Kleist, H. v. (1992), *La Marquise von O... / La marquise d'O...* ; *Der Zweikampf / Le duel*, p. 133.

appesantie par le Fond. Elles ne peuvent choisir de tendre d'elles-mêmes ni vers le bien ni vers le mal. Il ne saurait donc, à proprement parler, y avoir de mal dans la nature. Dieu, quant à lui, est pur amour, pure lumière. Il est maître de son propre Fond, le laisse être, et s'extériorise à travers lui pour se manifester. Par là, il l'éclaire complètement, et de son action créatrice ne subsiste aucune ambiguïté. En Dieu, le mal (le Fond comme possibilité du mal) est exclu éternellement. Mais cette dernière exclusion est peut-être davantage une *réention*³⁵, puisque l'homme a en son pouvoir de raviver le Fond qui reste latent dans toute la création. En ce dernier, la tension entre les deux principes – unilatéralement féconde en Dieu, et strictement déterminée dans la nature –, trouve un seuil critique. À l'extrémité de la création, ce n'est pas l'identique de Dieu que nous retrouvons, mais Dieu existant *actu* : l'être humain libre. La liberté humaine, réalisation de l'esprit dans la nature, compromet, dans sa possibilité d'accomplir le mal, la vocation de la création. Par elle, le possible peut faire valoir ses droits sur l'effectif, et l'équilibre de la création, qui est un autre nom pour l'autorévélation divine, encoure sa perte, à tout le moins son inachèvement. Avec la création de l'homme, le tout du monde risque d'être déchiré par la possibilité du mal, d'être ruiné par le renversement des principes.

Dans les *Recherches*, Schelling s'oppose fortement aux conceptions classiques de l'origine et de la nature du mal³⁶, qui pour la grande majorité réduisent le mal à une simple privation. Contre les attributs classiques du mal (limitation, passivité, manque), il lui accorde au contraire une positivité essentielle, sans pour autant défendre un dualisme ontologique. C'est bien sûr à partir du jeu dynamique des volontés que le mal trouve son intelligibilité. Le mal, cela a été mentionné, n'est pas autre chose qu'un agencement particulier des principes, là où justement ceux-ci peuvent se disjoindre et s'ordonner librement. Loin d'être le fait d'un manque, le mal surgit effectivement (*wirklich*) là où la nature atteint son but³⁷, et précisément dans ce que la nature a de *suprêmement positif* : « [c]ar déjà cette simple réflexion que seul l'homme – la plus parfaite des créatures visibles – est capable du mal,

³⁵ Cf. Roux, A. (2010), « La liberté pour le bien et pour le mal », p. 50.

³⁶ Cf. Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 139-142, aussi p. 152-156 ; S. W., VII, p. 352-356, aussi p. 366-371.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 160 ; *ibid.*, p. 375-376.

montre que le fond de ce dernier ne saurait en aucune façon résider dans le défaut ou la privation³⁸ ». En l'homme seul, cette créature quasi angélique, le mal peut se réaliser comme tel. En lui, on l'a vu, le Fond se fait Entendement ; il est esprit qui peut s'élever librement au-dessus du lien qui les relie. Le jeu libre entre les deux principes forme le terrain des possibles pour l'être humain, qui doit déterminer lui-même son existence. Esprit existant *actu*, il s'élève au-dessus de la nature naturée, pour s'affirmer comme nature naturante, d'où l'effectivité désastreuse du mal. Cela étant entendu, qu'est-ce donc que le mal, dont la possibilité spécifie la liberté humaine autant que celle du bien ? Comme ipséité spirituelle, l'être humain peut de son propre gré se séparer de l'Entendement. Il subordonne ainsi le principe lumineux qui le définit au principe obscur. Sa volonté universelle, rien de moins que le germe du divin qu'il porte en lui, ne sert alors plus qu'à titre de moyen pour sa volonté propre. Là où l'homme devrait s'élever au-dessus du créaturel en tant qu'être central, il se naturalise et chute dans la périphérie. Il n'est plus qu'une volonté particulière. Cette « insurrection de la volonté propre³⁹ », qui dresse le Fond au-dessus de la Cause, brise le rapport divin qui doit gouverner l'existence de l'être humain. Le bien, dans sa plus simple expression, n'est pas autre chose que cet équilibre : lorsque la volonté propre sert de base, sans plus, à l'Entendement. La création divine correspond à un ordre articulé par l'Entendement, et c'est là la mesure première voulue par Dieu. L'être humain, dont la vocation est d'être libre, introduit une distorsion dans l'harmonie de la création, du fait même de sa liberté. En accomplissant le mal, l'équilibre des forces est rompu. L'irrégularité à la racine du monde ressurgit à son encounter.

Le mal est donc *perversion positive*, renversement des principes qui engendrent le désordre. Entre le bien et le mal, il n'est qu'une différence de forme, alors qu'ils engagent tous deux les mêmes éléments matériels⁴⁰. L'opposition entre le bien et le mal n'en est pas pour autant simplement logique. Il s'agit bien d'une opposition réelle, et celle-ci s'effectue par renversement. Lorsque le Fond se subordonne l'Entendement, s'effectue alors un « simulacre de vie⁴¹ », un *ne-devant-pas-*

³⁸ *Ibid.*, p. 154 ; *ibid.*, p. 368.

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 150-151 ; *ibid.*, p. 364-365.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 155-156 ; *ibid.*, p. 370.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 152 ; *ibid.*, p. 366.

être, certes, mais qui existe néanmoins. En tant qu'esprit, celui qui commet le mal se hisse comme être particulier en lieu et place du tout. Dans le mal, la volonté propre prétend à l'universalité et institue en grandeur, à la place de l'équilibre divin, un désordre effectif. À l'unité du tout voulu par Dieu, l'être humain substitue une fausse unité usurpée et intenable. Schelling le dit bien, le mal n'est pas le fait de la finité prise en elle-même, et donc en situation de manque à l'égard de l'infini, mais de la « finité érigée en être-soi », la partie qui orgueilleusement prétend au tout. Cette fausse unité, qui trouve sa condition de possibilité dans le Fond latent qui traverse la nature entière, n'en est pas moins une vie, mais dont l'effectivité est ruineuse. L'exemple de la maladie montre bien qu'un organe qui voudrait s'autodéterminer en dépit du tout auquel il appartient, et comme sans présupposition, brise par son action sa raison d'être et engendre de graves risques, autant pour lui que pour la totalité de l'organisme. La volonté propre qui s'effectue comme volonté universelle se rend automatiquement aveugle à l'altérité qui le dépasse, jusqu'à ses propres conditions d'existence. C'est l'*avidité de la passion-du-propre* que l'homme peut activer à l'encontre de l'équilibre divin qui l'avait élevé au sommet de la création. Dans le mal, l'être humain aliène sa propre nature. Sa part de divinité est avilie au rang de simple moyen pour l'ipséité, qui se souvenant avoir été toute chose en Dieu voudrait le redevenir pour soi⁴².

Dialectique du bien et du mal

Mephistopheles :
Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.
Goethe, *Faust*⁴³

Le principe positif qui soutient l'effectivité de l'antagonisme du mal est bien entendu le Fond, dont la nature porte la marque depuis sa création. C'est lui qui traverse toute la nature pour susciter la propriété et la volonté propre des créatures, particularise le principe lumineux en différentes formes singulières. Tant qu'il parcourait sourdement et

⁴² Cf. *ibid.*, p. 173 ; *ibid.*, p. 390.

⁴³ « Méphistophélès : Une partie de cette force qui constamment veut le mal et constamment fait le bien ». Goethe, J. W. v. (1995), *Faust*, p. 69.

aveuglément le monde naturel, il se laissait gouverner par l'Entendement qui le liait ; l'existant demeurait à l'intérieur de ses gonds. Or, avec l'apparition de l'esprit en l'homme, le Fond prend conscience de lui-même et engendre, par la propriété (*Eigenheit*) qu'il suscite, la tentation du mal. Sans être lui-même le mal⁴⁴, c'est lui qui pousse *presque* inéluctablement l'homme dans sa chute, l'engage à pécher. En effet, que la personnalité humaine soit constituée, de manière presque aussi contradictoire que parfaite, de la liaison d'une volonté propre et de la volonté universelle dicte en quelque sorte son destin, l'engage par sa propre essence à chuter ; « irrésistible chant des sirènes » qui le pousse à se compromettre dans le mal⁴⁵. La nécessité universelle de la mort et du péché ont ainsi presque la même racine : dans la nature quasi antinomique de l'être humain. La tension des principes atteint en lui l'opposition la plus frontale. Il demeure que c'est la liberté humaine qui tranche et qui agence les principes. Le Fond présent chez l'être humain dessine son penchant naturel pour le mal, mais c'est seulement par son action libre, par laquelle il peut disjoindre les principes, que le mal s'effectue comme tel : « toute créature tombe par sa propre faute⁴⁶ ».

C'est dans le jeu des principes lui-même, dans les oppositions instituées par les différents agencements, selon lequel des deux principes assure la liaison, que bien et mal trouvent leur consistance propre. Sans opposition réelle, il n'y a ni bien ni mal, puisque c'est cette dernière qui détermine l'un et l'autre. C'est ce qui amène Schelling à proposer une interprétation dialectique du bien et du mal :

[...] on peut dire en toute rigueur, de manière dialectique, que le mal et le bien sont le même, envisagé cependant sous différents aspects, ou encore que le mal est en soi, c'est-à-dire à la racine de son identité, le bien,

⁴⁴ « [...] puisqu'il ne comporte en lui aucune dualité de principes ». Cf. *ibid.*, p. 159 ; *ibid.*, p. 375.

⁴⁵ « [...] une contradiction dont la conciliation est difficile, sinon impossible ». Cf. *ibid.*, p. 165 ; *ibid.* p. 381.

⁴⁶ *Ibid.* ; *ibid.*, p. 382.

de même que le bien est en revanche, envisagé en sa scission ou sa non-identité, le mal⁴⁷.

Il ne saurait y avoir de mal, sans clivage qui vienne perturber le bien ; inversement, il ne saurait y avoir de bien sans retour à l'unité à partir du disjoint. Comme les force attractive et force répulsive qui ne peuvent être comprises l'une sans l'autre, bien et mal n'ont de sens qu'en tant que contraste de l'un par rapport à l'autre. C'est dans leur opposition que l'on prend conscience de leur différence, que l'un et l'autre trouvent matière à s'effectuer. On a là l'un des motifs fondamentaux des *Recherches* : la question des conditions de possibilité de la différence, et de la prise de conscience du différent. La prise de conscience ne suppose-t-elle pas elle-même une différence dans la réflexivité même ? Il n'est pas de conscience sans opposition, pas de vie sans lutte⁴⁸. Comme le *désir* du Fond, qui voulait se révéler à lui-même, a suscité l'Entendement et lui a fourni à son tour le médium de sa manifestation, c'est à l'encontre du mal que doit s'effectuer le bien. Sans opposition, le bien est fade, ineffectif. Blancher sans contraste, identité sans vie. La question se pose ici de savoir si la liberté à l'égard de Dieu, le fait que l'homme soit un être essentiellement déchiré entre volonté propre et volonté universelle, n'est pas déjà davantage que la seule tentation du mal. La liberté humaine ne comporte-t-elle pas déjà toujours une part de péché à l'égard du divin ? La tension exprimée par Schelling dans des questions comme celles de la *quasi* nécessité de la chute ou du péché originel signale d'ailleurs la difficulté d'établir avec précision le moment et la modalité de la faute, comme celui de l'apparition de la conscience⁴⁹. L'autodétermination semble déjà un mal, en effet, un *se-mettre-de-l'avan*⁵⁰ qui se subordonne la part universelle de l'esprit. En tout cas, Schelling arrive à ce résultat que le mal est nécessaire à l'effectuation du bien. C'est dans son opposition au mal que, par contraste, le bien devient sensible. On atteint ici un autre aspect de la positivité du mal, à côté de son effectivité destructrice : le mal est nécessaire à la prise de conscience

⁴⁷ *Ibid.*, p. 182-183 ; *ibid.*, p. 400.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 182. ; *ibid.*

⁴⁹ Cette question est voisine de celle du moment précis de la décision de la création du monde par Dieu, comme deux questions du même type à différentes puissances.

⁵⁰ Cf. Roux, A. (2010), « La liberté pour le bien et pour le mal », p. 68.

humaine de la liberté. C'est lorsque les termes de l'opposition sont explicitement posés en tant que tels, par une opposition inaugurale, que la liberté humaine devient en fait ce qu'elle devait être en droit de toute éternité : liberté pour le bien et pour le mal. En regard du Fond obscur sur lequel se levait la lumière de l'Entendement, le mal est l'archi-fond (*Urgrund*) de l'existant sur lequel doit se lever l'existence plénière, qui réalise le bien en rétablissant l'équilibre divin⁵¹. Le véritable bien n'est pas l'équilibre premier, heureux temps d'innocence, mais bien *surmontement* (*Überwindung*) du mal. Seule la liberté humaine, en tant qu'elle permet la disjonction, rend possible l'effectuation du bien à l'encontre du mal. Mais pour cela, elle doit d'abord pouvoir le mal : « [c]haque être (*Wesen*) ne peut se révéler qu'en son contraire [...] Si donc la disjonction (*Zertrennung*) des principes n'existait pas, l'unité ne pourrait révéler sa toute-puissance ; s'il n'y avait pas de discord, l'amour ne pourrait jamais devenir effectif⁵² ». On arrive au résultat scandaleux que le mal est nécessaire à l'accomplissement du bien. Il ne suffit donc pas que l'homme puisse faire le mal, il faut encore qu'il l'accomplisse effectivement pour le vaincre, et seulement ainsi réaliser pleinement le bien. L'être humain doit risquer l'autodétermination, il doit risquer l'obscur possibilité qu'il couve en lui, pour se rendre sensible à sa part de divinité et se décider sciemment pour le bien⁵³. Il doit mettre sa vie en jeu, pour que le bien l'emporte sur le mal. C'est là le destin qui lui échoit, du fait de sa nature à la fois singulière et contradictoire.

Dans cet esprit du mal, qui engage l'homme à se compromettre en vue du bien, on a, dès 1809, la préfiguration de la *satanologie* développée ultérieurement par Schelling. Le diable, en bon complice de Dieu, recevra alors le rôle d'inciter au mal, « de jouer et de rejouer la vie », dans l'intention secrète d'aviver le sentiment du bien à travers celui du mal, et d'ainsi provoquer la réalisation du bien⁵⁴. Comme la volonté du Fond qui suscite la manifestation divine, l'esprit du mal engage l'homme

⁵¹ Cf. Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 161-162 ; *S. W.*, VII, p. 377-378.

⁵² *Ibid.*, p. 158-159 ; *ibid.*, p. 374.

⁵³ Cf. Dispersyn, É. (2012), « Le mal dans *Les recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine. Risque et positivité* », p. 300.

⁵⁴ Cf. Dispersyn, É. (2012), « L'adversaire de Dieu dans la Philosophie de la révélation. Esquisse d'une satanologie schellingienne ».

à agir, à révéler l'équilibre divin. Le Fond et l'archi-fond sont deux expressions du « *principium movens* de [...] l'histoire⁵⁵ ». Élément déclencheur, il soutient l'articulation du récit, puis détermine la fin de l'histoire, son orientation.

Dramatique de l'histoire et Révélation

Ce que signifie l'accomplissement du bien, le rétablissement de l'équilibre divin à l'encontre de la vie fausse, n'est pas autre chose que la révélation divine en un sens plénier. Si la création, qui s'achevait avec l'apparition de l'homme comme Dieu existant *actu*, correspondait à la première manifestation (*erste Manifestation*) divine, à l'auto-révélation de Dieu ; l'actualisation du bien comme victoire sur le mal correspondra à l'achèvement de sa Révélation (*Offenbarung*). C'est là le concept de Révélation *au sens le plus déterminé du terme*⁵⁶ (*im bestimmtesten Sinne des Worts*). Le processus de la révélation apparaît dans son entièreté comme une vaste symétrie, quoique temporalisée, avec pour axe central la liberté disjonctive de l'homme. En l'être humain libre, Dieu se réfléchit lui-même ; la création est le miroir sur lequel doivent se refléter les gestes divins. De fait, Schelling affirme que les degrés par lesquels s'était articulée la création doivent d'une certaine façon – c'est-à-dire selon leur *puissance* (*Potenz*) propre – se répéter dans la Révélation⁵⁷ : « ce qui s'est joué d'abord au plan théo-cosmogonique – avant l'homme – se répète et se dramatise en lui qui est le sommet de la création⁵⁸ ». L'autorévélation divine est donc suivie de la Révélation de Dieu par l'homme, qui correspond cette fois à l'histoire proprement dite. L'apparition de l'esprit dans le monde introduit dans la création un nouveau récit, articulé par la lutte entre le bien et le mal à travers la liberté humaine. Un monde nouveau prend place à l'intérieur de celui de la création, c'est l'histoire humaine. Au règne de la *Loi* dans la nature, suit le règne, à venir, de la liberté dans l'histoire, la *Nouvelle Alliance* entre

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 110. (Il s'agit en fait d'une citation de Xavier Tilliette.)

⁵⁶ Cf. Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 162 ; *S. W.*, VII, p. 377.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 162 ; *ibid.*, p. 377-378.

⁵⁸ Courtine, J.-F. (2010), « Schelling. Le système de la liberté. De la liberté absolue à la métaphysique du mal », p. 111.

Dieu et sa création⁵⁹. Celle-ci ouvre un nouveau cycle dans la vie divine où la victoire du bien sur le mal signe l'achèvement de la Révélation, et ainsi détermine la fin des temps. Dieu, qui est vie, s'est librement soumis au devenir en lequel se distingue désormais une division des temps, de la création à l'éradication eschatologique du mal. À la décision libre, bien que moralement nécessaire, prise par Dieu de s'autorévéler en créant le monde répond la décision humaine d'accomplir le bien pour révéler Dieu, et par là achever la révélation. Et si le mal est nécessaire à l'accomplissement effectif du bien, alors le mal doit tout autant et ironiquement être nécessaire à la Révélation de Dieu⁶⁰. C'est à travers l'épreuve du mal que Dieu se rendra effectif, à travers la décision humaine pour le bien et la lutte qui s'ensuivra.

La fin de l'histoire, ou le but final (*Endabsicht*) de la révélation, « consiste donc à expulser le mal du bien⁶¹ ». Le mal, qui est éternellement exclu par Dieu, en tant qu'en lui-même il est originairement amour (indifférence), doit maintenant l'être historiquement. L'être humain qui choisit le bien, parce qu'il est en Dieu, est le *médiateur* de Dieu dans la création. C'est à lui qu'appartient le pouvoir de guérir le monde du mal qui l'affecte. Il renoue avec l'équilibre divin et se sert de l'archi-fond du mal comme matière à faire le bien. Les volontés propres servent alors à manifester la volonté universelle. L'homme capable du mal est ainsi capable d'histoire parce qu'il peut réaliser le bien. Si le mal n'avait pas lieu, la Révélation serait incomplète : « [l'être humain] ne peut pas rester dans l'indécision, car Dieu *doit nécessairement* se manifester, et dans la création absolument rien d'équivoque ne doit subsister⁶² ». Par conséquent, il ne suffit pas que le bien s'accomplisse partiellement, le mal doit encore être totalement vaincu. Tout le potentiel du Fond, qui tend à l'existence et qui fait retour dans la liberté humaine, doit être actualisé⁶³. L'être vrai, l'être

⁵⁹ Cf. Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 191-192 ; *S. W.*, VII, p. 410-411. Schelling reprend l'opposition chrétienne entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 158 ; *ibid.*, p. 373.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 185 sq ; *ibid.*, p. 403 sq.

⁶² *Ibid.*, p. 159 ; *ibid.*, p. 374. Nous soulignons.

⁶³ Schelling fait varier dans les *Recherches* l'un des motifs les plus durables de sa philosophie, que « toutes les possibilités se réalisent ». Ici, toutefois, cet

en Dieu doit être exhaustivement développé. L'homme doit « restaurer à son degré le plus élevé le rapport (*Rapport*) de la création à Dieu⁶⁴ », visée ultime de toute la création.

Parti de l'amour, de l'indifférence des principes en Dieu, on voit maintenant que la destination de la révélation est, pour l'homme, de faire retour, en l'effectuant, à cet amour primordial. Cet amour devient alors actuel et personnel. En se révélant à travers la liberté humaine, Dieu s'est soumis au devenir, au mal et à l'histoire : « [s]ans le concept d'un Dieu souffrant humainement [...] l'histoire toute entière demeurerait incompréhensible⁶⁵ ». C'est à partir de Dieu, le bien suprême, que l'histoire trouve l'horizon de son intelligibilité et sa fin absolue. L'histoire humaine dépend d'une histoire supérieure en Dieu ; de la préhistoire en lui, en passant par l'accomplissement du mal dans l'histoire, jusqu'à la parfaite réalisation du bien. Tout est suspendu au jeu des principes métaphysiques, décliné sous différentes puissances selon les épisodes du récit. Mais ce n'est pas encore la fin de l'histoire. Dans le traité de 1809, ce « tout est suspendu » est reflété dans la création, de la même manière que la première manifestation divine doit se répéter dans la Révélation historique. Si l'histoire dépend d'une histoire divine supérieure, il n'en est pas moins vrai que cette histoire supérieure est suspendue à son tour à l'histoire humaine. L'achèvement de la révélation de Dieu, l'optimalité de la création par la victoire du bien sur le mal, dépend en dernière analyse du libre pouvoir humain à faire le bien. Parce que Dieu a fait de l'homme « l'agent de sa propre révélation », il échoit à ce dernier la responsabilité, à la fois monstrueuse et divine, d'achever sa création. C'est de lui que dépend le destin de l'univers, et non seulement de l'univers entier mais de Dieu lui-même. En cela, Dieu pari en quelque sorte sur la liberté humaine l'achèvement de sa propre révélation. Puisque la liberté humaine constitue pour lui une limite, il apparaît que la Révélation divine pourrait ne pas toucher à son terme. Dans le mal, en effet, l'être humain risque de détruire les conditions mêmes de sa propre existence, et ainsi celles de la

« axiome » est employé sur le mode historique et contingent de la liberté humaine. Cf. Tilliette, X. (1987), « toutes les possibilités se réalisent », p. 220 *sq.*

⁶⁴ Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, p. 164 ; *S. W.*, VII, p. 380.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 185 ; *ibid.*, p. 403-404.

Révélation. À suivre Schelling, c'est un poids incommensurable qui s'abat sur les épaules de l'homme, puisqu'en lui qui est faillible repose la condition de possibilité même de la parousie dernière. Chacun de ses gestes, selon qu'il fait le bien ou le mal, résonne dans la vie même de Dieu, et risque alors de l'entraîner avec lui dans sa chute vers le néant.

Bibliographie

- Schelling, F. W. J. (1860), *Sämtliche Werke*, vol. VII, Stuttgart-Augsburg, Éditions Cotta, 568 p.
- Schelling, F. W. J. (1861), *Sämtliche Werke*, vol. VIII, Stuttgart-Augsburg, Éditions Cotta, 470 p.
- Schelling, F. W. J. (1980), *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 424 p.
- Bensussan, G. (2010), « Fausse unité et bris du tout : la raison du mal selon Schelling et Rosenzweig », dans Roux, A. (dir.), *Schelling en 1809. La liberté pour le bien et pour le mal*, Paris, Vrin, p. 293-311.
- Courtine, J.-F., « Schelling. Le système de la liberté. De la liberté absolue à la métaphysique du mal », dans Roux, A. (dir.), *Schelling en 1809. La liberté pour le bien et pour le mal*, Paris, Vrin, 2010, p. 95-116.
- Dispersyn, É. (2012), « Le mal dans *Les recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine. Risque et positivité* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 94, n° 2, p. 287-308.
- Dispersyn, E. (2012), « L'adversaire de Dieu dans la Philosophie de la révélation. Esquisse d'une satanologie schellingienne », *Archives de Philosophie*, tome 75, n° 1, p. 87-112.
- Goethe, J. W. v. (1995), *Faust*, trad. J. Amsler, Paris, Gallimard, 224 p.
- Jacobi (2009), *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, trad. I. Radrizzani, Paris, Flammarion, 2009, 239 p.
- Kleist, H. v. (1992), *La Marquise von O.../La marquise d'O... ; Der Zweikampf/Le duel*, trad. M. Ziegler, Paris, Gallimard (éd. bilingue), 234 p.
- Marquet, J.-F. (1973), *Liberté et existence. Études sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 590 p.

- Roux, A. (2010), « La liberté pour le bien et pour le mal », dans Roux, A. (dir.), *Schelling en 1809. La liberté pour le bien et pour le mal*, Paris, Vrin, p. 13-74.
- Tilliette, X. (1987), *L'Absolu et la philosophie : essais sur Schelling*, Paris, Puf, 258 p.
- Vetö, M. (2010), « Le fondement », dans Courtine, J.-F. (dir.), *Schelling*, Paris, Cerf, p. 195-122.