



SCHELLING ET DESCARTES

Author(s): J.-F. Marquet

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 2, DESCARTES ET L'ALLEMAGNE (AVRIL-JUIN 1985), pp. 237-250

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20848154>

Accessed: 16/11/2011 04:18

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Les Études philosophiques*.

<http://www.jstor.org>

SCHELLING ET DESCARTES

Schelling a toujours vu en Descartes le fondateur de la philosophie moderne, et son jugement sur lui reflète son attitude ambiguë à l'égard de la modernité en général. L'interprétation schellingienne de la philosophie de Descartes sera ici analysée autour de trois thèmes fondamentaux : le cogito, l'opposition de la pensée et de l'étendue, la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

Schelling has always seen in Descartes the founder of the modern philosophy and his judgment on him reflects his ambiguous attitude towards modernity in general. The schellingian interpretation of the cartesian philosophy will be here analysed in connection with three fundamental themes : the cogito, the opposition between thought and extent, the ontological proof of God's existence.

Pour un grand philosophe, tout autre philosophe tend à se réduire (ou à s'exhalter) à une image mythique; le rapport de Schelling à Descartes ne fait pas exception à cette règle générale. Sans doute, dans ce cas, les lacunes de l'information jouent-elles un rôle particulièrement net : Schelling, du moins jusqu'à la publication de l'édition Cousin, ne semble pas avoir été un lecteur assidu de Descartes et, même ensuite, ses références se révèlent curieusement sélectives. Bien qu'il lui arrive, en effet, de citer ou de recommander à ses étudiants les *Méditations* et le *Discours de la méthode* (ce dernier en traduction latine), Schelling paraît avoir été toujours gêné par la « voie analytique » suivie par Descartes, voie si peu conforme à son propre style de pensée, et ses préférences vont sans détour à des exposés plus « synthétiques » — ainsi, les *Rationes Dei existentiam*, etc., *probantes ordine geometrico dispositae* qui clôturent les *Réponses aux deuxièmes objections*, ou encore (et surtout) les *Principia Philosophiae cartesianae more geometrico demonstrata* de Spinoza, où nous serions tenté de voir la source principale de son information. De ces lectures assez clairsemées, et d'indications empruntées à la tradition

ou aux manuels, Schelling a tiré une image assez schématique de Descartes, où trois points seulement entrent en ligne de compte : le *cogito*, l'argument ontologique, le dualisme de l'âme et du corps. Le miracle du génie, c'est peut-être que, parti d'une analyse aussi rudimentaire et aussi caricaturale, Schelling soit arrivé à situer Descartes dans le destin de la philosophie avec une profondeur et une ingéniosité que nous espérons rendre sensibles dans ce bref exposé, où nous reprendrons — à rebours — les trois points à l'instant indiqués. Notre source principale sera naturellement le cours de Munich sur « l'histoire de la philosophie moderne », dont une section entière est consacrée à Descartes, mais nous ne devons pas oublier que le développement philosophique de Schelling a été aussi précoce que tourmenté et que, dans cette onde fugitive, plusieurs images de Descartes sont venues tour à tour se refléter ; ce sont ces images sédimentées et parfois mal fondues que nous voyons reprises dans le cours de Munich, dont on ne peut même pas dire qu'il nous donne, sur Descartes, le dernier mot de Schelling : en fait, sur ce qui constitue le cœur même de son interprétation — le lien « historial » entre le *cogito* et l'argument ontologique — Schelling ne parviendra à une clarté parfaite que dans le tout dernier de ses textes posthumes, l'*Exposé de la philosophie purement rationnelle*. Par rapport à cette articulation centrale, l'examen critique, par Schelling, du « dualisme cartésien » (*i.e.* de la position de la *res cogitans* et de la *res extensa* comme deux substances séparées sans aucun point commun) peut sembler plus banal et superficiel, quand il n'est pas franchement erroné : nous pourrions donc nous permettre, à son sujet, d'être plus bref.

Dans ce dualisme de l'âme et du corps, Schelling a toujours vu l'élément absolument négatif et irrécupérable du cartésianisme, et en même temps ce par quoi il exerça (hélas) « l'influence la plus universelle »¹ ; néanmoins, son appréciation a évolué quant à la signification de cette thèse au sein de l'ensemble du système de Descartes. Dans les textes de la dernière philosophie, et notamment dans les cours de Munich, le dualisme, toujours aussi sévèrement dénoncé, apparaît cependant comme une conséquence secondaire et finalement accessoire du système ; au contraire, à l'époque de la *Naturphilosophie*, c'est dans la physique de Descartes, et non dans sa philosophie qu'il fallait, selon Schelling, chercher « son vrai dessein, sa vraie représentation de Dieu, du monde et de l'âme »². Rappelons que pour le Schelling de 1802, la nature se définit comme l'information (*Einbildung*) de l'Un dans le multiple, de l'infini dans le fini, de l'idéal dans le réel ; Descartes, au contraire, est censé identifier la nature à la matière et la matière à la *res extensa*, *i.e.* à une multiplicité extérieure à elle-même, à un réel pur, et donc insignifiant, puisque aucun sens ne vient du dedans s'y informer : ce sens, cette

1. *Sämtliche Werke* (= *SW*), Ed. Cotta, X, p. 28.

2. *Ibid.*, V, p. 274.

intériorité, Descartes les juxtapose simplement à la matière dans l'idéalité abstraite de la *res cogitans*, répartissant ainsi entre deux substances étrangères l'une à l'autre les éléments de la vie de l'absolu. Cette coexistence forcée, au sein d'une même pensée, d'un point de vue matérialiste et d'un point de vue spiritualiste a d'ailleurs l'inconvénient supplémentaire d'empêcher chacune de ces deux perspectives de s'accomplir et donc d'accéder à la vérité; comme l'expose si fortement le *Bruno*, une philosophie est vraie si elle est complète, le matérialisme *intégral* ne contredit pas au spiritualisme *intégral* : le cartésianisme, au contraire, ne peut être que faux dans la mesure où il boite des deux jambes, et, quant à être atomiste et mécaniste, Schelling n'hésite pas à préférer ouvertement la position plus radicale d'Epicure qui, du moins, « libère l'âme du désir et de la crainte »³, alors que Descartes ne peut que nous enfermer dans le malheur sans issue d'une conscience déchirée. La seule excuse du dualisme cartésien, c'est d'être au fond moins une thèse originale que la formulation scientifique d'un déchirement déjà présent dans la conscience collective et qui, pour Schelling, définit la modernité dans sa tendance la plus profonde, si opposée à la belle unité antique telle qu'elle rayonne dans l'œuvre des « premiers physiciens grecs »⁴, avec qui la *Naturphilosophie* tente de renouer. Cette tendance de la modernité vise en fait à la *Vernichtung*, à l'*Annihilation* de la nature⁵, réduite à un objet mort (sans avoir jamais été vivant) qu'un sujet conscient asservit à la puissance de ses concepts : l'impensable, dans le cartésianisme justement, c'est le « concept objectif »⁶ — c'est-à-dire, à l'opposé du concept subjectif et réfléchi, présent dans notre seule conscience et qui nous rend « maîtres et possesseurs » de l'univers, un concept présent dans la chose même et l'informant du dedans, comme c'est le cas pour l'organisme vivant ou l'œuvre d'art. Pour Descartes, le lien entre l'idéal et le réel, entre le concept et la chose, ne peut être qu'externe, et c'est pourquoi, dès la *Propédeutique* de 1804, Schelling n'hésite pas à attribuer à Descartes la paternité directe de l'occasionalisme. Ce curieux contresens historique se retrouvera encore trente ans plus tard dans les cours de Munich, pourtant beaucoup mieux informés, et avec adjonction de détails supplémentaires qui le rendent encore plus saugrenu : Schelling n'hésitant pas, alors, à faire sortir la substance spinoziste de l'occasionalisme cartésien (!), dans la mesure où, chez Spinoza aussi, c'est Dieu qui assure la relation de l'âme et du corps — non, il est vrai « comme médiateur simplement occasionnel et extérieur, mais comme unité fixe et constante »⁷.

3. *Ibid.*, p. 319.

4. *Ibid.*, IV, p. 529.

5. *Ibid.*, V, p. 275.

6. *Ibid.*, VII, p. 215, n. 1.

7. *Ibid.*, IX, p. 38. Dans l'introduction à notre traduction de la *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* (Paris, 1983, p. 9, n. 1), nous suggérons quelques sources possibles de ce contresens.

Néanmoins, l'analyse schellingienne du dualisme « cartésien » ne se réduit pas à une condamnation pure et simple : on y trouve aussi une tentative de comprendre cette thèse en l'insérant dans la structure d'un développement historique. C'est ainsi que, pour la *Propédeutique*, toute évolution philosophique va d'un monisme immédiat à un monisme sublimé, réfléchi ou « potentialisé », par l'intermédiaire d'un moment dualiste : c'est cette place de transition qu'occupe Descartes entre Bruno et Spinoza, comme Anaxagore entre Thalès et Parménide, ou Kant entre Leibniz (défini comme moniste idéaliste) et Scheeling lui-même⁸. Certes le dualisme, philosophie fautive, ne peut jouer qu'un rôle négatif : mais celui-ci se révèle indispensable, dans la mesure où le monisme immédiat (ainsi, celui de Bruno) ne présente qu'une vérité inversée, où l'infini sans doute est posé comme identique au fini, mais sous la « puissance » ou l'exposant de celui-ci — d'où la nécessité d'une séparation (= Descartes) qui permet à l'identité de se rétablir à un niveau plus haut, sous la puissance, cette fois, de l'infini. L'article de 1811 *Sur l'essence de la science allemande* proposera une autre voie, qui restera privilégiée dans le cours ultérieur de la réflexion schellingienne, en présentant le cartésianisme comme un moment de l'évolution religieuse : la philosophie moderne, explique alors Schelling, procède en effet de la Réforme, qui a détruit la « paix ignorante »⁹ du Moyen Age et éveillé dans tous les domaines l'opposition (*Gegensatz*) dans la perspective (inconsciente, il est vrai, pour tous les participants) d'une unité supérieure ; l'absolu se définissant comme identité de l'identité et de la différence, le premier résultat de ce processus de décomposition sera de poser à *part* la différence pure (chez Descartes) et l'identité pure (chez Spinoza). Comme on le voit, ce schéma, qui est celui des conférences de Stuttgart¹⁰, aboutit, comme celui de la *Propédeutique*, à une justification historique du dualisme sans pour autant le réhabiliter philosophiquement — il se borne à poser l'erreur comme l'inévitable entre-deux de la vérité. C'est seulement dans l'*Exposé de l'empirisme transcendantal*, autre fragment des cours de Munich, que Schelling se risque à admettre une certaine vérité dans la position cartésienne. Dans ce texte, en effet, le monde *présent* est analysé comme le théâtre du refoulement progressif d'un principe réel par un principe idéal qui le domine peu à peu en le divisant, et, signale Schelling, Descartes (comme du reste Spinoza) a bien repéré ces deux principes, mais il s'est borné à les juxtaposer sans repérer leur jeu conflictuel, et sans pouvoir donc les utiliser comme principes d'un développement génétique¹¹. En fait, dans cette perspective, c'est même trop dire que de parler de « dualisme » à propos de Descartes, car il n'y a pas d'égalité véritable entre les deux

8. Cf. *SW*, VI, p. 93 et *passim*.

9. *Ibid.*, VIII, p. 4.

10. Cf. *ibid.*, VII, p. 443 (même idée dans les *Weltalter*, *ibid.*, VIII, p. 340-341).

11. Cf. *ibid.*, X, p. 237.

substances : seule la *res cogitans* est donnée dans une certitude immédiate, la *res extensa* ne nous étant donnée que médiatement à travers l'hypothèse de la véracité divine; dès lors, estime Schelling, la tentation était inévitable de laisser tomber cette substance irrémédiablement douteuse et de passer à un idéalisme subjectif — pas qui fut accompli, dans le sillage de Descartes, par Malebranche et Berkeley¹². Le dualisme cartésien aboutit donc en fin de compte à la reconnaissance de la suprématie du *cogito*, et c'est vers ce deuxième point que nous devons maintenant suivre le regard de Schelling.

* * *

De tous les aspects de la philosophie cartésienne, c'est le *cogito* qui a le plus précocement retenu l'attention de Schelling, dans la mesure où il y voyait tout naturellement une anticipation de Fichte. Cet intérêt est déjà visible dans le premier opuscule philosophique publié par Schelling, l'essai de 1794 *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* : « par son *cogito ergo sum*, y lisons-nous, Descartes voulait dire seulement que la forme originelle (*Urform*) de toute philosophie est celle de l'être-posé inconditionné »¹³ — il aurait donc découvert, avant Fichte, qu'il n'y a pas de système sans, à la base, quelque chose qui se pose soi-même et porte tout le reste; mais, ajoute Schelling à la page suivante, « il est dommage qu'il n'alla pas plus loin ». Pourquoi cet échec, après un début si prometteur ? parce qu'en fait, pour Schelling comme pour Fichte, le point de départ cartésien (*cogito*, je pense) reste doublement insuffisant. D'une part, en effet, la pensée en général porte sur un objet, une chose (*Ding*) — elle n'est donc pas inconditionnée (*unbedingt*)¹⁴. D'autre part, la pensée, même au sens très étendu où l'entend Descartes, n'est qu'un mode ou une activité du moi, à la limite un accident de celui-ci (Schelling cite volontiers le vers de Schiller dans les *Xénies* : *oft schon war ich und hab' wahrlich an gar nichts gedacht*)¹⁵; par elle, je n'atteins donc pas le moi comme tel ou en soi, mais je puis seulement affirmer qu'il est « d'une certaine manière » (*auf gewisse Weise*), ce qui, ajoute Schelling en jouant quelque peu sur les mots, lui enlève tout privilège par rapport aux choses extérieures : car celles-ci, pour qu'on puisse seulement en douter, ne peuvent pas se ramener à un pur néant, elles doivent elles aussi être « d'une certaine manière ». A partir du *cogito*, « je ne puis pas dire de manière inconditionnée *Sum* (comme chez Fichte), mais seulement *sum res cogitans* »¹⁶; et, alors que le moi de Fichte est « principe absolu » et effectif de tout, telle une version subjective de la substance

12. Cf. *ibid.*, p. 234.

13. *Ibid.*, I, p. 101, n° 1.

14. Cf. par exemple *ibid.*, p. 204, n. 1.

15. *Xénies*, 375. Cf. *SW*, X, p. 10.

16. *SW*, XI, p. 270.

de Spinoza¹⁷, le moi de Descartes n'est qu'un sujet empirique, marquant seulement *pour moi* le début de la philosophie; au lieu d'être en soi origine, il est seulement la première chose que *je* dois reconnaître comme existante et cela non pas dans une intuition intellectuelle, mais, du fait même de cette insistance sur l'élément existentiel, dans une « certitude aveugle » et « indigne de la philosophie »¹⁸. Encore cette certitude elle-même peut-elle être remise en cause, comme le fera Schelling dans les cours de Munich en distinguant entre l'expérience brute : « ça pense en moi » (*es denkt in mir, es wird in mir gedacht*)¹⁹ et le « je pense » qui est déjà une interprétation ou le produit d'une réflexion ultérieure. Cette analyse, liée à une conception dialogale de la pensée caractéristique des années d'Erlangen, reste d'ailleurs isolée dans l'œuvre de notre philosophe.

D'une manière générale, on peut dire que les leçons d'Erlangen traduisent un regain d'intérêt de Schelling pour le *cogito*, si important dans les écrits fichtéens de 1794-1796 et quelque peu négligé à l'époque de la *Naturphilosophie*, où il n'apparaissait guère, sous le nom d'« orientation vers la subjectivité »²⁰, que comme un symptôme parmi d'autres du « dualisme », trait alors fondamental dans l'analyse du cartésianisme. C'est qu'en effet un des thèmes fondamentaux de la réflexion schellingienne à Erlangen concerne la connexion entre la forme systématique de la philosophie et la présence d'un *sujet* unique qui la parcourt tout entière : sujet qui ne se réduit plus, comme en 1794, à la subjectivité du moi, mais qui est « le sujet absolu »²¹ ou, comme le diront les cours de Munich, « le sujet de l'être (*das Subjekt des Seyns*) ». Etre, en effet, pris au sens verbal, désigne toujours une attribution (*lego = sum legens*, etc.)²², une propriété, bref un accident contingent qui peut toujours être mis en cause — ou en doute; mais, ajoute Schelling, « quand j'ai écarté par la pensée tout ce qui est de l'ordre de la propriété ou de l'objectivité, il me reste, comme l'absolument incartable (*das schlechthin nicht Hinwegzudenkende*) le simple sujet de l'être, à qui on ne peut attribuer aucun être objectif, mais seulement cet *Urseyn* indubitable qui n'est pas une propriété : l'être immanent... On en revient ainsi au minimum de ce qu'il est possible d'admettre »²³ — c'est-à-dire à cette certitude immédiate donnée dans un non-savoir et indispensable pour inaugurer le savoir lui-même. L'erreur, ou plutôt la limite, de Descartes,

17. Dans l'*Exposé du processus naturel* (cours de Berlin 1843-1844), Schelling accordera néanmoins une portée ontologique (presque) égale au *moi* cartésien et au *moi* fichtéen : « Déjà dans le *cogito ergo sum* de Descartes, plus encore dans la thèse de Fichte selon laquelle seul le moi est... on trouvait exprimé que ce qui *est* peut être seulement sujet-objet » (*SW*, X, p. 304). Mais il s'agit là d'un cas à notre connaissance unique.

18. *Grundlegung der positiven Philosophie* (cours de Munich 1832-1833), ed. Fuhrmans, Turin, 1972, p. 123.

19. *SW*, X, p. 12.

20. *Ibid.*, V, p. 274.

21. *Ibid.*, X, p. 91, n. 1 (le texte de cette note remonte aux années d'Erlangen).

22. *Ibid.*, p. 9-10.

23. *Grundlegung*, éd. cit., p. 134.

c'est d'avoir, quant à lui, hésité à écarter toute propriété et tout prédicat : au lieu de tout lâcher, il a conservé cette propriété qu'est la pensée, et, en punition de sa timidité, il n'a pas abouti au Sujet pur et simple, mais à une subjectivité dérivée, la sienne. Le doute, chez lui, reste une simple méthode gnoséologique, non une expérience ontologique, et conduit, au lieu de « ce qui est premier en soi », à « ce qui est premier pour tout un chacun, donc aussi pour moi ». « Ce faisant, poursuit Schelling, il renonçait aussi en fin de compte à l'enchaînement tel qu'il existe dans la chose même (*in der Sache*), c'est-à-dire entre les principes et les réalités concrètes, bref à l'enchaînement objectif; il se contentait d'un enchaînement purement subjectif »²⁴ — inaugurant non pas une science effective, mais une science de la science qui n'a même pas la rigueur de celle de Fichte. Néanmoins, Schelling ne conteste nullement à Descartes sa part de grandeur : celle d'avoir été « le premier à introduire en philosophie l'idée d'un principe et d'une certaine généalogie de nos concepts et de nos convictions, ou rien ne doit être estimé vrai que ce qui se laisse conclure et déduire du principe ». Dans la pensée scolastique, telle que Schelling croit pouvoir la deviner à partir d'une documentation très lacunaire, la philosophie n'était qu'une ratiocination subjective sur un objet fourni du dehors par l'expérience ou la révélation — un rationalisme mêlé d'empirisme; dans la philosophie moderne, au contraire, « c'est la chose (*Sache*), l'objet même qui, par son mouvement, produit la science, ce n'est pas, comme dans la scolastique, le mouvement simplement subjectif du concept »²⁵. Par cette Chose (*Sache*), on peut entendre immédiatement la chose (*Ding*) extérieure, et la philosophie sera alors empirisme pur, science expérimentale, ce qu'elle est effectivement pour Bacon et pour ses héritiers, c'est-à-dire au fond pour toute l'Europe moderne, à l'exception de l'Allemagne; mais la Chose peut signifier aussi le sujet que se propose *a priori* la pensée, et la philosophie qui choisit de le suivre est alors non pas empirisme, mais rationalisme *pur* : cette voie, qui est le destin propre de la pensée allemande (sa gloire et son désert), Descartes aura été le premier à l'entrevoir, même si, par trop de « hâte »²⁶, il a raté la vraie nature du sujet.

L'importance « historique » du *cogito* vient donc, pour Schelling, du fait qu'il marque la naissance d'une philosophie *pure*, *i.e.* d'une philosophie qui n'a pas un objet extérieur, mais qui se crée son contenu ou sa matière (*Stoff*) *auf eigne Faust*²⁷ : exigence grandiose, même si, du fait de sa mise entre parenthèses de tout le donné antérieur, elle apparaît au début comme une perte ou une régression, comme une « retombée en enfance » de la philosophie²⁸. En fait, tout ce contenu

24. *SW*, X, p. 29.

25. *Ibid.*, p. 30.

26. *Ibid.*, XI, p. 598.

27. *Ibid.*, X, p. 178.

28. *Ibid.*, p. 4.

laissé de côté, la philosophie doit le retrouver dans son parcours, mais après l'avoir déduit d'elle-même et l'avoir fait passer par « l'épreuve du feu de l'entendement le plus mûr »²⁹; mais Descartes, apparemment, n'était pas assez mûr, et, malgré ses vantardises, il n'a pu retrouver la richesse du monde à partir de la pauvreté enfantine de l'évidence première. Les cours de Berlin sur la *Philosophie de la Révélation*, et surtout l'*Exposé de la philosophie purement rationnelle*, vont affiner ces analyses et les inscrire dans le cadre plus large de l'évolution religieuse. Schelling y interprète le doute, de manière plus radicale, comme n'étant pas seulement une mise en question du donné externe, mais la mise en question par la raison (*Vernunft*) de sa propre naturalité. La Réforme, en effet, avait déjà libéré la raison du joug de l'autorité ecclésiastique et, à plus long terme, de la révélation elle-même; mais la raison ainsi rendue à elle-même demeurait une raison « sauvage » et comme machinale, suivant sans réflexion l'autorité de ces trois données internes qui constituent sa forme immédiate et s'appellent l'expérience sensible, les catégories de l'entendement et les lois du raisonnement. La philosophie moderne, dans le sillage de la Réforme, va *mobiliser* la raison en mettant en cause ces trois autorités apparemment inébranlables : Descartes problématisant l'expérience (sans toucher au reste), Bacon le raisonnement, Hume les catégories de l'entendement — Kant, enfin, ramassant ces tentatives dispersées pour les fondre dans une *critique* systématique — Mais Descartes demeure le seul, avant Kant, qui ait pressenti le revers positif de cette opération apparemment purement négative. Par elle, en effet, la raison délestée de sa propre pesanteur s'élève « à sa pureté, à sa simplicité et à sa complète autonomie »³⁰; la science qu'elle produit dans cet état virginal sera, comme « production de la raison *même* (*selbst*) », non pas une science, mais « la science *même* » — la σοφία ou (plus modestement) φιλοσοφία que Schelling distingue expressément de la « métaphysique » scolastique : et, ajoute-t-il, « le premier qui a cherché la science en ce sens a été Descartes ». Sans doute, cette recherche s'est égarée dans une voie sans issue, et Descartes en est resté au pressentiment; c'est qu'aussi son travail de négation, son « doute » avait été insuffisant, portant uniquement sur le monde extérieur et non sur le fonctionnement logique de la pensée elle-même (en ce sens, Bacon et surtout Hume iront plus loin). Après cet ébranlement trop modeste, et une fois le monde à nouveau garanti par la véracité divine, la métaphysique rassurée avait pu reprendre « sa vieille besogne »³¹ et même, avec Wolff, culminer dans une seconde scolastique. Mais, s'il faudra attendre Kant pour *achever* la métaphysique, Descartes conserve l'honneur d'avoir porté le premier coup et d'avoir entrevu, par-delà cette

29. *Grundlegung*, éd. cit., p. 122.

30. *SW*, XI, p. 267.

31. *Ibid.*, p. 281.

science impure, l'image idéale de cette « immaculée connaissance »³² qu'est la philosophie.

Sur quel « objet », pourrait-on maintenant demander, portera cette science « nouvelle et blanche » dont Descartes a été le prophète, sinon l'instaurateur ? La question, aux yeux de Schelling, n'offre aucune difficulté dans la mesure où, pour lui, la raison ne peut s'atteindre elle-même (comme c'est déjà le cas chez Descartes) sans commencer à entrer en possession d'un contenu qui est son contenu le plus propre et qui donnera à la philosophie son principe : ce contenu, c'est naturellement l'idée de Dieu, ou plutôt cela qui, sous le nom de Dieu, constitue le sujet de la preuve ontologique. Par là, nous parvenons tout naturellement au troisième point, et en vérité au point culminant, de la pensée cartésienne telle que Schelling la raconte.

* * *

L'argument ontologique a toujours constitué, pour Schelling, l'apport le plus intéressant de la philosophie cartésienne, mais un examen attentif révèle qu'il en a proposé plusieurs interprétations selon le contexte, sans cesse différent, de sa propre philosophie. Dès les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (1796), le jeune philosophe de vingt ans célèbre Spinoza et Descartes (notons l'ordre de succession) pour avoir préservé, dans leur idée de Dieu, « l'idée la plus sacrée de l'Antiquité », c'est-à-dire l'idée de l'être (*Seyn*), το ὄν³³ — l'être inconditionné, qui « est parce qu'il est », par opposition au *Daseyn*, à l'existence conditionnée. Un autre point positif de la doctrine cartésienne, selon le même essai, est représenté par sa conception de la liberté divine, *i.e.* par le fait que Dieu, selon Descartes, ne se décide pas selon des motifs préexistants, ce qui transformerait ses actions d'absolues en conditionnées : Dieu, au contraire, n'a pas d'autre loi que lui-même — ou que sa propre essence, ce qui permet à Schelling de rapprocher audacieusement la position de Descartes et celle de Spinoza. Certes, cet amalgame se trouvait déjà chez Leibniz, mais avec une intention polémique que Schelling, alors fort anti-leibnizien, retourne dans le sens du panégyrique : « Descartes et Spinoza — on ne peut jusqu'à présent nommer que vous quand on évoque cette idée ! Il y en a peu qui vous aient compris, il y en a moins encore qui veulent vous comprendre »³⁴. On pourrait, sans doute, objecter à Schelling qu'en faisant ainsi jouer à Dieu, dans le système cartésien, le rôle de principe inconditionné, il lui attribue la même place qu'il avait déjà assignée au moi ; mais cette apparente contradiction ne prouve, en fait, que l'imperfection du système cartésien. L'incondi-

32. Nous empruntons l'expression à Nietzsche (*die unbefleckte Erkenntnis*).

33. *SW*, I, p. 308, n. 1.

34. *Ibid.*, p. 323-324. Le dernier Schelling sera beaucoup plus sévère à l'égard de cette théorie : cf. le traité *Sur la source des vérités éternelles*, *SW*, XI, p. 578 sq.

tionné, au vrai sens du terme (c'est-à-dire au sens fichtéen), correspond au sujet absolu; or, le sujet cartésien, étant conditionné en sa qualité de « pensant », doit laisser la place de l'inconditionné à un objet absolu — Dieu. Autrement dit, le sujet absolu de Fichte se fragmente, chez Descartes, en un sujet non absolu et en un absolu non subjectif; là aussi, le philosophe des *Méditations* n'a contemplé le vrai que *per speculum in aenigmate*, laissant à l'avenir la tâche de le rétablir dans son évidence.

Durant les années d'Iéna et de Würzburg, où l'image de Descartes devient presque totalement négative, Schelling continue d'épargner, dans ses critiques, l'argument ontologique, cet unique « vestige de pure philosophie »³⁵. Mais il lui attribue désormais un sens nouveau : au lieu de traduire l'autoposition d'un inconditionné, il exprime maintenant, conformément au code de la philosophie de l'identité, « l'unité de la pensée et de l'être » — unité, il est vrai, placée à nouveau unilatéralement dans un être (fût-il suprême), dans quelque chose d'objectif, donc, qui « s'oppose à nouveau à la pensée du philosophe comme le réel à l'idéal ou le subjectif à l'objectif »³⁶ : nouvelle impasse, donc, dans la marche vers l'absolu, bien que celui-ci ait été d'une certaine façon entrevu.

Les cours de Munich vont présenter un nouveau virage, et cette fois radical, dans l'interprétation de l'argument ontologique : au lieu d'être défini comme un vestige du passé, il va apparaître désormais comme marquant l'inauguration de la pensée moderne. « Si Descartes, écrit Schelling, a eu tant d'importance pour toute la suite de la philosophie moderne, c'est beaucoup moins pour avoir affirmé encore telle ou telle chose sur les principes de la philosophie que pour avoir lancé l'argument ontologique. On peut dire que la philosophie, maintenant encore, est occupée à débrouiller et à analyser les malentendus auxquels cet argument donna lieu »³⁷. Sa formulation, d'ailleurs, a encore changé : il n'est plus la position de l'inconditionné, ou de l'unité être-pensée, mais l'affirmation selon laquelle Dieu est l'être qui, à la différence de tous les autres, existe nécessairement. On nous permettra de reproduire ici les textes de Descartes, empruntés à l'appendice déjà cité des *Réponses aux deuxièmes objections*, et sur lesquels se fonde l'analyse de Schelling.

« (*Axiome*) X. Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue; et, dans le concept d'un Etre souverainement parfait, la parfaite et nécessaire y est comprise.

35. *SW*, V, p. 274.

36. *Ibid.*, IV, p. 364-365.

37. *Ibid.*, X, p. 14.

« *Proposition première* : L'existence de Dieu se connaît de la seule considération de sa nature.

« *Démonstration* : Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose et qu'on peut assurer qu'il est en elle.

« Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans le concept ou la nature de Dieu (par l'axiome dixième).

« Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou bien que Dieu existe »³⁸.

Cette démonstration appelle, de la part de Schelling, un certain nombre de remarques. Tout d'abord, elle ne démontre pas réellement que Dieu existe. L'axiome X nous dit seulement que les choses finies ne peuvent exister que de *manière* contingente, et l'être souverainement parfait que de *manière* nécessaire (toute autre manière étant incompatible avec sa suprématie). Or, de cette thèse, on peut seulement conclure que Dieu, *s'il existe*, existe de *manière* nécessaire — donc, une affirmation portant sur la manière d'exister, non sur le fait même de l'existence. On pourra dire alors que Descartes, s'il n'a pas démontré que Dieu existe, a du moins prouvé qu'il ne peut exister que nécessairement, ou que son concept s'identifie à celui de l'être nécessairement existant; mais, rappelle Schelling, pour la conscience commune, à qui la philosophie emprunte le nom même de Dieu, un tel nom ne peut désigner qu'un être absolument libre : or, comment penser, dans un être absolument libre, la présence d'un élément nécessaire, fût-ce l'existence ? ne doit-on pas penser plutôt que « ce qui n'a aucune liberté vis-à-vis de sa propre existence n'en a en général aucune et se trouve complètement lié » et que « si Dieu était l'être nécessairement existant, il serait du même coup paralysé, engourdi, et ne pourrait ni agir librement, ni progresser, ni sortir de lui-même » ?³⁹. On le voit : si Descartes n'a apporté aucune vérité positive, il a du moins soulevé une question redoutable, et que Schelling n'est pas loin de considérer comme le moteur secret de toute la philosophie moderne. Sans doute peut-on être tenté de l'écarter d'emblée en niant purement et simplement que Dieu ait rien à voir avec l'existence nécessaire — et Schelling lui-même semble avoir cédé à cette tentation dans son cours de 1832-1833, où Dieu est défini ouvertement comme un être contingent, mais d'un genre supérieur (*einer höheren Art*); est contingent, en effet, ce qui *peut* être ou ne pas être : or, c'est bien là le cas de Dieu, sauf que pour lui ce *pouvoir* a un sens actif, dans la mesure où il ne dépend que de lui de s'engager ou non dans l'existence. « Cet *a se esse*, poursuit Schelling, Descartes l'a interprété de travers, en entendant par là une nécessité interne d'être qui serait en Dieu. Mais le *a se esse* signifiait seulement *sponte esse, ohne Grund*

38. Descartes, *Œuvres*, Ed. Adam-Tannery, IX, p. 128-129.

39. *SW*, X, p. 20.

sein »⁴⁰ (et notamment, ajouterons-nous, sans ce *Grund* que serait l'essence ou la possibilité). Néanmoins, la version définitive du cours « sur l'histoire de la philosophie moderne » écartera cette tentation d'absolutiser la contingence et proclamera nettement qu'« on ne gagnerait rien en se bornant à nier que Dieu soit l'être nécessairement existant, car alors on nierait le concept véritablement fondamental (*Urbegriff*), celui qu'il ne nous est pas permis d'abandonner, si notre pensée doit avoir un point de départ solide »⁴¹. Une autre solution se présente alors, celle-là même que retiendra finalement Schelling : reconnaître que Dieu est l'être nécessairement existant, mais en admettant que Dieu peut *suspendre* cette existence nécessaire, la risquer en laissant se poser autre chose, et en l'obligeant ainsi à reconquérir sa place usurpée; par là, Dieu se distingue de son existence nécessaire, comme le Père du Fils, et c'est ce processus de séparation qui constituera la trame de toute la philosophie positive.

Mais une telle solution ne pouvait se présenter chez Descartes, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, Dieu n'est chez lui qu'une conclusion, et non le point de départ d'un développement; en second lieu, et surtout, l'*existence nécessaire* a chez lui un tout autre sens que dans la philosophie positive. Celle-ci, on le sait, conçoit l'être nécessairement existant comme un être qui possède depuis toujours l'existence et qui l'a donc pour ainsi dire *derrière soi*; chez Descartes, au contraire (et dans l'interprétation très particulière de Schelling), l'être nécessairement existant est un être qui a l'existence *devant soi*, qui est nécessité d'exister, qui ne peut pas ne pas exister ou se retenir d'exister. En effet, pour Descartes, Dieu se définit comme « l'Être souverainement parfait » — il est donc non pas un être, mais l'Être même, *ipsum ens, i.e.* ce qui n'a pas l'être comme un prédicat, mais le possède de manière essentielle ou radicale (*urstandlich*) : comme tel, il n'est pas différent de ce que Schelling appelle « le sujet de l'être » (manqué par Descartes au niveau du *cogito*, mais retrouvé ici), ou encore l'essence (*Wesen*) ou même, avec un regard vers Hegel, le pur concept, antérieur à toute relation prédicative ou propositionnelle. Mais, de manière inévitable et aveugle, ce pur sujet va « s'attirer » comme prédicat l'être qu'il *est*, il va l'avoir ou l'attraper (comme on attrape une maladie), engageant ainsi un processus au cours duquel toutes choses vont se produire, mais uniquement sur le plan du concept, qui est celui de la « philosophie négative »⁴². L'erreur de Descartes, c'est donc en définitive d'avoir nommé Dieu (terme « positif ») le « sujet de l'être » (concept « négatif ») et d'avoir pris pour une nécessité ontologique (= Dieu existe nécessairement) ce qui n'est qu'une nécessité logique (= le sujet initial de la pensée doit, en s'objec-

40. *Grundlegung*, éd. cit., p. 127.

41. *SW*, XI, p. 21.

42. Cf. *ibid.*, X, p. 18-20.

tivant, se produire pour elle comme l'ensemble *possible* des étants).

Le cours de Munich reste néanmoins assez ambigu, dans la mesure où Schelling y mélange encore les trois points de vue que nous venons d'examiner : refus de l'existence nécessaire, admission de celle-ci, mais sous réserve d'une « suspension » possible, distinction, enfin, entre deux types de nécessités. On trouvera la question reprise avec plus de rigueur dans le dernier texte de Schelling, l'*Exposé de la philosophie purement rationnelle*. Nous avons déjà vu que, selon cet ouvrage, le doute méthodique permet à la raison, chez Descartes, d'accéder à elle-même; elle trouve alors, comme son contenu le plus propre, « ce dont l'existence ne repose ni sur l'expérience, ni sur des conclusions, ce qui Est pour lui (= Descartes) par suite de son seul être-pensé, ce qui est certain dans la pure pensée sans que celle-ci sorte de soi, et selon le principe universel de la pensée n'ayant affaire qu'à elle-même (le principe de contradiction) »⁴³. Comme on le voit, il s'agit bien là d'un nouvel avatar dans l'interprétation de l'argument ontologique : l'accent, en effet, est mis désormais non plus sur le problème de la nécessité, mais sur le fait que cet argument sert de point de départ à la philosophie en tant qu'« immaculée connaissance » qui procède sans sortir de soi — comme si on touchait en lui l'idée d'un objet propre à la pensée pure et qui ne serait pas un objet statique, mais posséderait la capacité de passer à autre chose (ici, à l'existence) et donc de rendre possible un système. Chez Descartes, il est vrai, cette découverte comporte trois limites : tout d'abord, il considère cette idée comme celle d'un être particulier, même si celui-ci est souverainement parfait; ensuite, il la trouve comme par hasard en parcourant le trésor de son esprit; enfin, il ne va pas plus loin, mais s'interrompt dès le début, sans montrer comment, de la position de « Dieu » comme existant, résulte la totalité des étants. Ces trois insuffisances seront corrigées — la première par Malebranche (qui définira Dieu non plus comme un être, mais comme l'Être tout court)⁴⁴, la seconde par Kant (pour qui Dieu, *i.e.* l'Être, sera une idée — ou plutôt un idéal — que la raison ne trouve pas par hasard, mais produit comme son contenu nécessaire), la dernière enfin par Schelling lui-même dans sa première philosophie, où l'absolu, en se posant (à différentes puissances) comme existant, produit la nature et l'histoire.

En plus de ces trois limites propres à Descartes, il en reste néanmoins une, plus générale, et que personne (pas même le premier Schelling) n'a su franchir : Descartes, en effet, pas plus que ses successeurs, ne résout la question de savoir dans quelle mesure ce contenu immanent de la raison, l'Être même, est identique à Dieu. Sans doute, Dieu est l'Être, mais n'est-il que cela? Peut-on le réduire à son être-l'Être

43. *Ibid.*, XI, p. 270.

44. Schelling cite (*SW*, XI, p. 272) la formule de Malebranche : « Il (Dieu) est en un mot l'Être » (*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, Œuvres, Paris, 1958, t. XV, p. 3).

(*das Seyende-seyn*)⁴⁵ ? Cette question est le vrai « sphinx »⁴⁶ que tout philosophe moderne trouve au début de sa route et qui dévore tous ceux qui n'ont pu résoudre son énigme : Spinoza, pour qui Dieu se réduit effectivement à l'Être, a ainsi été dévoré, Malebranche ne s'est sauvé qu'en revenant, mais sans l'exploiter, à la distinction thomiste entre Dieu « en soi » et Dieu comme « participable »⁴⁷ — quant à Leibniz, son destin demeure douteux, tant il l'a habilement camouflé ; seul le dernier Schelling (du moins à ses propres yeux !) a résolu la question en exploitant une indication de Kant — la distinction entre *idée* et *idéal* telle que la formule la *Dialectique transcendante*. Pour Descartes, il semble n'avoir même pas vu qu'il y avait là une question ; il définit Dieu à la fois comme le Créateur et comme l'être nécessairement existant sans pressentir entre ces deux termes la moindre incompatibilité : il s'est borné, pourrait-on dire, à lever le sphinx de la philosophie moderne sans l'affronter lui-même.

Cette déroboade est comme une dernière touche apportée à un portrait qui demeure dans l'ensemble, on le voit, assez peu sympathique. Schelling n'a jamais éprouvé pour Descartes « l'amitié stellaire », l'espèce de fraternité qui n'a cessé de l'unir à Spinoza — peut-être justement parce que celui-ci avait été comme sacrifié à sa place à l'appétit du sphinx. Néanmoins un commun destin les rassemble comme l'*alpha* et l'*omega* du rationalisme moderne. C'est avec Descartes que la raison rentre en elle-même (*cogito*) et découvre son contenu le plus propre (l'Être), abordant ainsi une odyssee de deux siècles que le dernier Schelling a le sentiment d'achever. Avec lui se ferme ce que Descartes avait ouvert, et Schelling, nullement dédaigneux des coïncidences de la « petite histoire », se plaît à souligner⁴⁸ que ce début et cette fin ont un *lieu* commun — la Bavière. C'est sur ce sol que Descartes a eu la première illumination de sa philosophie, c'est là qu'il a levé le sphinx que Schelling, deux siècles plus tard, devait terrasser en résolvant son énigme dès ses premiers cours de Munich. Entre ces deux stations bavaroises, entre le « poêle » du soldat et la chaire du professeur, c'est toute l'aventure de la philosophie moderne qui se sera jouée et déjouée.

J.-F. MARQUET,
Université de Tours.

45. Cf. par exemple *SW*, XI, p. 293 et *passim*.

46. Sur l'image du sphinx, cf. le cours de 1827 cité par H. Fuhrmans, *Dokumente zur Schellings Entwicklung, Kant-studien*, 1955-1956, p. 279.

47. Cf. *SW*, p. 456 et n° 1.

48. Cf. *ibid.*, X, p. 8, n° 1 et XI, p. 264.