

R. Authier n'utilise pas le concept d'épigénèse, ou théorie de l'auto-différenciation par création successive de parties nouvelles. Il n'utilise pas non plus le concept d'*éternisation*, présent d'une façon efficace chez Louis Lavelle. Et pourtant, il souligne la critique schellingienne du passage comme conception mutilante du temps. Il a incontestablement raison de voir la temporalité comme résultant d'un acte temporalisant, et non comme un écoulement, ou passage.

Le choix des conceptions du temps et de l'histoire chez Schelling et chez Hegel n'est pas un choix historique, mais un choix spéculatif : comment la philosophie, dans sa plus haute gloire, conçoit-elle le rapport du temps et de l'histoire, les figures de l'histoire et les formes du temps ? La richesse des analyses, la finesse des notations ne peuvent qu'être suggérées ici. Mais l'effort de lecture est amplement récompensé. Tous les concepts pour penser le temps sont présentés, analysés et confrontés entre eux. Spirituellement parlant, la volonté de poser le passé comme passé, comme Schelling le présente, s'oppose à l'écoulement naturel du temps. Schelling a protesté contre la conception restrictive de Kant, qui fait du temps une forme de la représentation. Car le temps est fondamentalement discontinuité. De plus, et d'une façon concomitante, il est produit par l'activité de la conscience (p. 304). Bergson retrouvera la discontinuité des actes de conscience au sein de la durée continue, par un des paradoxes de sa conception du moi.

À la fin de l'ouvrage, R. Authier évoque le problème de l'événement, et cite Georges Duby : « Les événements sont comme l'écume de l'histoire », ils n'existent que par leurs auras, leurs mises en forme par un acte de l'esprit, comme Hegel l'a souligné (§ 346 des *Principes de la philosophie du droit*, trad. Vieillard-Baron, p. 390). En fait c'est Schelling qui a assumé la plus grande radicalité, en renonçant au schème de la succession pour comprendre le temps, qui devient à ses yeux « la rupture temporelle ». Le même retournement se produit à propos de l'histoire : c'est l'histoire qui nous fait comprendre l'expérience, alors que la vie courante nous fait pratiquer l'inverse.

Un très beau livre, riche et instructif, qui déploie toutes les variations du lexique de la temporalité, à partir du changement, de la variabilité, de la continuité, de l'événement, de l'historicité.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. de Christian Dubois, Paris, Allia, 2023, 381 p., 25 €.

Le *Système de l'idéalisme transcendantal* est la seule œuvre que Schelling ait écrite, son seul livre achevé. C'est aussi une œuvre au sens spécifique que son auteur donne à ce mot, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas uniquement le produit d'une culture héritée ou le simple témoignage d'une époque, mais « la cause d'un avenir nouveau » (p. 330). Il faut donc remercier les éditions Allia de republier la traduction que Christian Dubois en avait proposée en 1978 (analyse dans la *Revue*, 1980/1, p. 138) et qui est, selon nous, une des toutes meilleures versions françaises d'un texte schellingien, une des rares, en tout cas, où il n'y ait rien à retoucher.

Dans ses premiers écrits, Schelling entreprend, à la suite de Reinhold, de ramener toute la philosophie à une unique proposition de fond ; à la suite de Fichte, il découvre dans le Moi le principe ultime de tout savoir. Or, comme

Hegel l'indique rétrospectivement, « cette forme du Moi présente cette ambiguïté d'être le Moi absolu, Dieu, et Moi dans ma particularité ». Il ajoute : « cela a donné l'impulsion » (G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1975, t. VII, « La philosophie moderne », p. 2046). Schelling comprend donc immédiatement que, si l'on en reste à ce principe, c'est-à-dire si l'on se place du point de vue de l'Absolu, il est impossible de décider si celui-ci est objectif ou subjectif et de choisir entre « Je suis » et « Il y a un Dieu ». Le *Système de l'idéalisme transcendantal* cherche donc à penser la différence qui existe entre l'Absolu et le Moi tout en maintenant fermement le principe de leur médiation réciproque. Cette séparation d'avec l'Absolu, le Moi la vit à l'intérieur de lui-même et il ne coïncidera vraiment avec soi que lorsqu'il aura produit à travers son histoire un monde rationnel à son image. L'inconditionné tend alors à s'identifier à un esprit conscient de lui-même qui ne peut se connaître que par objectivation de soi.

La philosophie transcendantale est donc « par nature dirigée vers ce qui vit et devient, car elle est génétique dans ses principes ». Sa tâche est de décrire comment l'esprit croît et devient « en même temps que le monde » (voir F. W. J. Schelling, *Écrits sur l'idéalisme*, trad. P. Cerutti et al., Vrin, 2018, p. 118 ; analyse dans la *Revue* 2018/4, p. 600). Elle retrace l'histoire de la conscience de soi comme une médiation infinie qui fait apparaître l'identité du sujet et de l'objet. Par rapport à cette histoire, qui donne son contenu à l'exposition de l'idéalisme, autrement dit au système, « ce qui est sédimenté dans l'expérience ne sert pour ainsi dire que de mémorial et de document » (p. 65). L'introduction de l'histoire au cœur de la philosophie est donc l'avancée essentielle du *Système*.

Or, l'organisme est une des figures privilégiées qui jalonne cette histoire, car il fournit « la démonstration la plus patente de l'idéalisme transcendantal » (p. 225). Le moment de l'organisation achevée est celui où la nature et l'intelligence s'accordent dans une parfaite réciprocité. Mais c'est seulement l'art qui permet de renouer avec l'identité parfaite qui s'est brisée au moment du premier acte de la conscience de soi. Seul il peut donner un contenu à « cet éternel inconscient qui, tel le soleil éternel du royaume des esprits, se cache dans l'éclat de sa pure lumière », marque toutes les actions libres de son identité et est le même pour toutes les intelligences (p. 338). La philosophie pratique, qui dans son ensemble n'a d'autre but que de décrire ce retour à l'identité absolue, s'achève par l'analyse de la liberté artistique. Dans le génie, le sommet de la conscience rejoint l'inconscience de l'univers. Son existence même est le signe de « la réalité suprême et absolue, qui ne devient jamais elle-même objective, mais est cause de tout objectif » (p. 360). L'art est ainsi le « document » et « l'organon » de la vraie philosophie (p. 368). C'est lui qui fait véritablement apparaître « l'immuable identité sur laquelle repose toute existence » (p. 357).

Il restera à la philosophie de l'identité à prendre pour point de départ cet inconditionné auquel le *Système de l'idéalisme transcendantal* est parvenu au terme de son analyse régressive. L'Absolu se montrera alors comme étant à la fois unité et totalité et la différence du réel et de l'idéal comme une pure apparence, une différence quantitative et formelle. La philosophie de l'identité s'emploiera ainsi à scruter ce foyer du sens qui n'est ni dans la pensée ni dans l'être, mais dans ce qui, les précédant tous deux, assure leur identité symbolique. La valeur d'un système philosophique comme celui que Schelling construit ici à vingt-cinq ans se mesure donc moins au nombre des questions

qu'il résout qu'au nombre des problèmes nouveaux, demeurés jusque-là impensés, qu'il suscite (p. 63).

Patrick CERUTTI

Patrick Cerutti (éd.), *Lire Les Âges du monde de Schelling*, Paris, Vrin, coll. « Études et Commentaires », 2023, 236 p., 25 € (présentation de Patrick Cerutti ; collaborateurs : Marco Ivaldo, Raphaël Authier, Arthur Longneaux, Marc Maesschalck, Charles Théret, Sylvaine Gourdain Castaing, Stéphane Toussaint, Paul Slama).

C'est un beau volume pour éclairer, sous des aspects trop méconnus, comme la Kabbale, le texte inachevé et profond de Schelling sur les âges du monde. Le rôle de Kleuker n'est pas passé sous silence. L'importance de la lecture du *Timée* de Platon est signalée, de même que tout le rapport de Schelling au platonisme. Notons d'abord que la grandiose fresque cosmique de Schelling n'a pas eu le succès escompté. C'est la description du temps immémorial (*unvordenkliche Zeit*), parfois traduit de façon barbare et trop littérale par « imprévisible ». En 2012, Patrick Cerutti avait donné une traduction élégante et précise des *Âges du monde* chez Vrin. Mais Schelling a écrit plusieurs versions du premier livre de ce texte. Cerutti a traduit la version de 1815. Au reste, les Archives de l'Académie de Berlin possèdent des milliers de pages de différentes versions du cours de Schelling sur le monothéisme. Je les ai consultés sur place, et toutes sont presque identiques. Elles relèvent d'une compulsion de répétition de la part de Schelling, plus que d'un souci constant d'amélioration. Paraphrasant Joseph de Maistre, Vladimir Jankélévitch avait déjà dit l'essentiel : « Plutôt que de faire la leçon à la nature et à l'histoire, il vaut mieux faire crédit à leur spontanéité médicatrice » (*L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, 1933, p. 282). Les anonymes créations de l'esprit populaire véhiculent la vitalité de la tradition platonicienne, à laquelle se rattachent aussi bien Joseph de Maistre que Schelling. Le fonds immémorial de la pensée dépasse la subjectivité humaine. Le « système des temps » de Schelling est en même temps, comme l'avait souligné Xavier Tilliette, le système de l'être et de la liberté.

Le principal acquis des versions des âges du monde (1811, 1813, 1815) est la distinction (voir l'opposition) entre le passé et le révolu. Si le premier commencement aime la réflexion philosophique, c'est qu'elle doit décider du passé. Arthur Longneaux fait l'analyse du terme *Unvordenklichkeit* qui, en tant qu'im-prévisible, caractérise l'origine comme commencement absolu, dialogue de l'absolu avec le fait de commencer. Patrick Cerutti, suivant l'usage allemand ordinaire, parle de l'immémorial. Cet immémorial caractérise la *Götterlehre* ou mythologie qui a été si valorisée par les romantiques allemands. Mais avant Ottfried Müller, Karl-Philipp Moritz avait élaboré une *Götterlehre* pleine de science et de vivacité (*Werke*, 2, édition Horst Günther, Insel Verlag, 1981), qui est certainement une source de Schelling. Mais seul Schelling a pensé la mythologie comme une tragédie, révélatrice du caractère tragique de l'être, divin ou humain.

Après Xavier Tilliette, Jean-François Marquet, Miklos Vetö, on pouvait penser que tout avait été dit sur Schelling. Avec ce volume, on découvre maints aspects féconds et mal connus de la pensée intermédiaire de Schelling. Et on redécouvre des pages de Jankélévitch et de Gusdorf sur le romantisme et sa