

Un vocabulaire est par définition une liste de vocables, généralement classés par ordre alphabétique pour la commodité du lecteur. Chez un philosophe aussi attentif que Schelling à sa langue, et qui se double d'un écrivain, le vocabulaire répond à ce que dit littéralement le terme *Wortschatz* : le « trésor des mots », et il n'est pas rare que Schelling décèle un « trésor philosophique » dans tel ou tel vocable, ou puise dans le passé de la langue une acception oubliée ou tombée en désuétude, un mot qui semblait éteint, qu'il y repère une piste jusque là inaperçue pour la réflexion philosophique. C'est le cas notamment de termes tels que *Bedingung*, *Entscheidung*, *unvordenklich*, *wesen*, *Einbildungskraft*, *wichtig*, *sehr*, *empfinden*, *Gegenwart*, d'expressions comme *zu Grunde gehen*, *außer sich gesetzt werden*, que, faute de place, nous n'avons pu intégralement recenser ici, et cette liste est fort loin d'être exhaustive ! Contrairement à une idée reçue malheureusement fort répandue, Schelling a reconnu en Kant « un grand écrivain » (ainsi qu'il le souligne, en 1804, au début de son article nécrologique sur Kant). Il a également salué en Hamann « l'un des plus grands écrivains allemands¹ », pour ne rien dire de l'admiration qu'il vouait à Goethe.

Le problème que pose la constitution d'un bref lexique schellingien tient également au fait qu'en Schelling a toujours vibré la fibre philologique : le grec et le latin, bien sûr, mais aussi l'arabe et l'hébreu, voire le français et l'italien (Schelling ayant déploré son ignorance du russe²) lui sont de précieux instruments de pensée, auxquels il n'hésite pas à recourir pour illustrer ou ramasser telle ou telle pensée, souligner telle ou telle difficulté, voire revenir à la source vive des problèmes philosophiques. Autant dire que la langue, en laquelle il voyait « une œuvre d'art³ », lui était occasion d'un étonnement sans cesse renouvelé,

1. *Initia Philosophiæ Universæ*, Erlanger Vorlesung WS 1820/21, éd. Horst Fuhrmans, Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1969, p. 5.

2. Cf. X. Tilliette, *Schelling — Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, p. 290.

3. SW V 358.

dans la confirmation qu'il voulait y voir du bien-fondé de ses analyses philosophiques comme dans la stimulation dont elle faisait office pour sa pensée. De Leibniz, qu'il a lu précocement, Schelling semble avoir aussi retenu l'idée que « les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain¹ ». On ne méconnaîtra donc pas, en n'imaginant avoir affaire ici qu'à des *mots*, la dimension *spirituelle*, voire *spéculative*, dont les langues, dans cette perspective, sont dépositaires. Sur l'importance primordiale de la *philologie* aux yeux de Schelling, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à la Troisième des *Leçons universitaires*. Ajoutons enfin que l'*étymologie*, plus précisément, était pour Schelling un précieux auxiliaire de la réflexion philosophique, comme il s'en explique dans la Vingtième Leçon de son *Introduction à la philosophie de la mythologie (Exposé de la philosophie rationnelle pure)*.

Puissent les quelques indications fournies par le lexique qui suit suggérer au lecteur ne serait-ce qu'une faible idée de la richesse encore largement insoupçonnée, des surprises aussi qui l'attendent, au contact de la pensée de Schelling telle qu'elle se noue et se dénoue dans le tissu de la langue allemande, dont Schelling, après Leibniz, a souvent vanté la vocation philosophique.

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III (« Des mots »), ch. VII, § 6, éd. GF, p. 290.

Absolu (*Absolute*)

* « Absolu » désigne selon Schelling ce dont tout homme est épris au fond, sciemment ou à son insu, dès lors qu'il sent en lui l'écharde du fini et de sa « rude écorce » : ce qui n'est lié à rien ni borné par rien, en étant pleinement soi-même et par soi-même, le *souverainement détaché*.

** L'Absolu est, comme son nom l'indique : *ab-solutum*, qui correspond en ce sens au grec *chôristos* = « séparé », ce qui est *détaché*, *délivré*, voire *absous* de la particularité et des œillères qui sont celles du fini, ou encore, dans les termes mêmes de Schelling, *los, ledig und frei* : « dégagé, affranchi et libre de tout ce qui peut être pensé *en dehors* de lui » (*Phil. Rév.*, II, p. 110) ; être absolu, ajoute Schelling, « signifie aussi, conformément à l'usage de la langue : être tout à fait libéré de tout rapport et de tout lien ». La focalisation sur l'idée d'Absolu se trouve ainsi liée, dès le départ, à une philosophie de la *liberté*.

Étant ce en quoi s'origine tout savoir, l'élément au sein duquel se déploie le savoir, l'Absolu ne peut jamais, par définition, devenir objet de mon savoir, car il serait dès lors objet *plutôt que* sujet, objet *par opposition au* sujet, autrement dit cesserait d'être absolu. Dans l'absolu, en effet, les différences sont comme neutralisées (*das Absolute* se dit en allemand au neutre), ou en d'autres termes : l'Absolu est ce qui a en lui-même sa négation. C'est la fameuse « nuit de l'identité » où, dira Hegel dans sa *Préface au Système de la science*, « tous les chats sont gris ». Dans ses *Fernere Darstellungen* de 1802, Schelling avait pourtant établi que l'essence de l'Absolu n'est pas une nuit où toutes les différences s'estomperaient, mais qu'elle met en relief « l'essence positive de l'unité » (IV, 404). Un an auparavant, la *Darstellung* de 1801 avait établi (§ 2) qu'« il n'est de philosophie que du point de vue de l'Absolu ». Les premiers écrits de Schelling définissent la philosophie comme « science de l'Absolu » (II, 66 ; IV, 351 ; V, 271). « Tout philosopher ne commence et n'a toujours commencé qu'avec l'idée de l'Absolu, une fois celle-ci devenue vivante » (IV, 27). L'Absolu peut encore s'appeler : Moi

absolu, liberté absolue, voire Dieu. L'énigme n'est pas la présence de l'Absolu, comme auto-position ou auto-donation, mais la présence de la réalité finie, d'où la question posée en 1796 dans la Sixième des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (I, 310) : comment l'Absolu peut-il sortir de lui-même et s'opposer un monde ? Comme l'avait établi la Troisième de ces mêmes *Lettres* (I, 293-4), la diversité des systèmes philosophiques résulte de la sortie hors de l'Absolu. En termes kantien, le problème que constitue la sortie hors de l'Absolu se formule : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? On notera toutefois que le leitmotiv de l'Absolu se fait surtout entendre dans les premiers écrits de Schelling.

*** La philosophie de Schelling n'a jamais cessé toutefois d'être une confrontation avec l'Absolu : « ce qui fait l'unité d'une pensée soumise à bien des vicissitudes, c'est la marque impérieuse de l'Absolu, véritable espace de gravitation de la connaissance » (X. Tilliette). La philosophie est une invitation à se risquer sur « le libre océan de l'Absolu » (*Bruno*, p. 133), et par là à une liberté *océanique* (selon l'épithète que mettra à la mode le *Beethoven* de Romain Rolland), par opposition à l'espace *insulaire* dans lequel Kant l'avait circonscrite, à affronter le vertige d'une liberté qui ne se connaît plus de rivages. Le passage de la conscience finie à l'esprit absolu peut caractériser en ce sens celui de la philosophie critique (Kant) à ce qu'il est convenu d'appeler l'idéalisme allemand (Fichte, Hegel, Schelling) — à ceci près que trois visages de l'Absolu se laissent discerner chez Kant, qui correspondent, non par hasard sans doute, aux trois *Critiques* : la conscience de soi (ou unité originellement synthétique de l'aperception), l'impératif catégorique, le sublime.

L'Absolu peut-il bien être toutefois un point de départ ? N'est-il pas bien plutôt un résultat ? Qu'est-ce en effet qu'un Absolu *immédiat*, auquel n'a pas été laissé le temps de s'absoudre, ou auquel, pour ainsi dire, a d'emblée été donnée l'absolution ? « Précisément, ce qui est "achevé" ne saurait, par définition, servir de point de départ » (J.-Fr. Marquet). D'où le problème central de la relation de l'Absolu à

l'histoire, qui a pu être qualifié à bon droit de « problème schellingien par excellence » (X. Tilliette). Les *Âges du monde* se voudront une histoire de l'Absolu, et comme son dégel. Mais c'est à vrai dire dès les *Recherches* de 1809 que l'historicité va s'inscrire dans l'étoffe de l'Absolu pour en constituer comme la trame. Ce qui se comprenait jusque là comme dérive à partir de l'Absolu (comme c'est encore le cas, en 1804, avec l'écrit *Philosophie et religion*) va se dire, à partir de 1809, comme « absolutité dérivée », alors tenue, contre toute attente, pour « le concept central de la philosophie tout entière » (*O. M.*, 134). L'enjeu de la question de l'Absolu semble être, pour le discours philosophique, la possibilité de rejoindre ce à partir d'où il parle.

Âges du monde (*Weltalter*)

* Cette expression, qui donne son titre à une œuvre inachevée (dont les trois versions s'échelonnent de 1811 à 1815), puis à un cours de Munich en 1827, désigne un « système des temps » dont le système des temps humains qui nous est familier (passé/présent/avenir) n'est que la modeste réplique dans un cercle restreint. Il s'agit de faire droit à l'équivalence selon laquelle *du temps = des temps*. Il y a des temps, des saisons, des âges parce que tout temps véritable suppose un temps surmonté advenant par une victoire remportée sur soi : « Sans un présent vigoureux, résultant d'une scission de soi-même, il n'y a nul passé ! L'homme qui n'est pas capable de s'opposer à son passé n'en a pas, ou bien plutôt il n'en sort jamais mais vit constamment en lui. » (*A. d. M.*, 22).

** Les *Âges du monde* se veulent une histoire scientifique de l'Absolu conçu comme un être vivant primordial (*Urwesen, ens originarium*). C'est donc bien à une *histoire de l'Absolu*, et donc à un récit, que nous avons affaire : il s'agit de raconter l'Absolu au sens où les paysans de Balzac « racontent l'Empereur » (J.-Fr. Marquet). Cette histoire de l'Absolu invite à revisiter les trois preuves de l'existence de Dieu recensées et réfutées par Kant dans la *Dialectique* de la *Critique de la raison pure* : ces trois preuves (ontologique,

cosmologique, physico-théologique) sont, ressaisies plus profondément, trois *moments* du développement d'un seul et même Être.

Les âges du monde sont des éons cosmiques dont l'étoffe même repose, comme Schelling l'a souligné à plusieurs reprises, sur l'équivalence *aiôn* (temps) = monde, selon l'étymologie qui fait dériver *Welt* (monde) de *währen* (durer). Le passé radical ou absolu, ou encore transcendantal (« tellement passé qu'il n'a jamais été présent ») est le passé d'avant le monde, le présent radical, le présent qui réunit le passé, le présent et l'avenir de ce monde (« Rien de nouveau sous le soleil »), l'avenir radical, l'avenir d'après le monde. À ces trois figures, Schelling fait correspondre respectivement celles du Père, du Fils et de l'Esprit (« ce qui sera ») et, analogiquement, celles des apôtres Pierre, Paul et Jean. Les âges du monde ne sont pas des parties du temps, mais des forces qui, en leur conjonction et leur disjonction, en leur relation *dynamique*, constituent l'organisme du temps. La clef de la doctrine schellingienne des âges du monde est donc la déclaration d'Hippocrate selon laquelle tout ce qui est divin est humain, et réciproquement, ou encore « l'analogie du divin » dont une formule de Hamann, citée par Schelling dans une leçon d'Erlangen, fait « la grande clef de la connaissance humaine ».

*** La problématique des âges du monde s'inscrit dans le projet d'une « généalogie du temps » où il s'agit de remonter à la source du temps à partir de ce non-temps absolu qu'est la nuit des temps, ou l'éternité, pour y saisir ce « léger défaut dans le bloc éternel » (Valéry) qu'est l'éclosion d'une altérité au moins virtuelle au sein de l'éternité, autrement dit la naissance, le commencement du temps (au sens prégnant d'« amorce » qu'a chez Schelling le terme *Anfang*, commencement), temps d'abord lui-même éternel, ou non-temps non plus absolu mais relatif, c'est-à-dire interne à l'éternité, avant de devenir ce que notre auteur ne craint pas d'appeler un « temps proprement temporel » (*eine eigentlich zeitliche Zeit*). Du fait de l'oscillation entre temps cosmiques (= âges du monde) et temps humains, les analyses schellingiennes mettent tantôt l'accent sur la

temporalité humaine, telle qu'elle entre en jeu par exemple dans le phénomène de la *décision*, et tantôt sur cela même dont Hegel fera à la même époque le contenu de la logique, à savoir « la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini ». Les *Âges du monde* semblent partagés, voire dédoublés entre des considérations que Schelling appelle « éthiques » et, d'autre part, des spéculations trinitaires ; entre l'impératif que nous avons à faire nôtre de « ne pas laisser le temps nous devenir extérieur » et, d'autre part, d'assister à la naissance du temps dans la résistance opposée (et par là offerte) à la force du Père. Certains commentateurs privilégient dès lors « l'instance théologique » (X. Tilliette), d'autres mettent surtout l'accent sur la « structure anthropologique » (W. Wieland). Il semble toutefois que la structure analogique des considérations schellingiennes permette précisément de surmonter ce dilemme.

Alchimie

* On entendra par ce terme non pas l'ancêtre pré-scientifique ou pseudo-scientifique de la chimie, mais l'antique et vénérable « science d'Hermès », ou « philosophie hermétique », qui, selon Schelling, a pour ambition de *retrouver* le secret perdu de la matière. En déclarant que la science est pouvoir (*science is power*), Bacon, dont Schelling cite cette formule, dégage un trait de la science moderne que l'alchimie médiévale assumait pleinement : l'ambition de détenir un pouvoir *magique* sur le monde.

** La « recherche de l'absolu » que suppose l'*Ars magna* ne pouvait laisser indifférent un auteur tel que Schelling, lecteur de Jacob Boehme, enclin à rechercher « l'essence spirituelle de la matière », ne serait-ce que dans l'huile balsamique dont le vert de la plante est saturé, la tendreté diaphane de la chair ou l'éclat du regard. « Qui peut bien s'imaginer que l'amertume de l'eau de mer, la puanteur des javelles, seraient un paisible produit de la nature ? Ne faut-il pas voir là, bien plutôt, ce qu'ont enfanté le découragement, l'angoisse et le désespoir ? » (*Introd. phil.*, p. 157). À la différence de Descartes, qui

s'était bien intéressé aux « sciences curieuses » (dites aujourd'hui sciences occultes), mais pour rejeter « les promesses d'un alchimiste » parmi les « mauvaises doctrines » (*Discours de la méthode*, Première Partie), Schelling semble réhabiliter l'alchimie et la riche tradition souterraine à laquelle elle est liée, en tant qu'elle serait dépositaire d'un savoir ancestral antérieur à la coupure fatale — véritable péché originel de la philosophie moderne — entre nature (ou matière) et esprit (*res extensa/res cogitans*). « La véritable idée de la matière s'est perdue de bonne heure et, à chaque époque, n'a été connue que d'un petit nombre » (*Bruno*, 156). Ce même dialogue, dont le titre rend hommage à Giordano Bruno — fait allusion à « cette pierre que les Anciens ont nommée pierre d'Héraklès et les Modernes aimant ». L'intérêt de Schelling pour l'alchimie est donc solidaire de son projet de voir dans la nature « l'esprit visible », comme dans l'esprit, la « nature invisible ».

*** L'alchimie à laquelle s'intéresse Schelling ne se réduit donc pas à la panacée universelle, qui doit guérir toutes les maladies, et à la pierre philosophale, à même d'opérer la transmutation de tous les métaux en or (ou *chrysopée*). La définition courante et vulgaire de l'alchimie, comme « art de faire de l'or », est loin de saisir l'essence de celle-ci. « La représentation habituelle de l'alchimie doit être laissée au vulgaire ; ceux qui comprenaient ce qu'ils voulaient ne cherchaient jamais l'or mais, pour ainsi dire, l'or de l'or, ou ce qui fait que l'or est or » (*A. d. M.*, 178). Rappelons que Schelling est l'auteur d'un traité consacré aux quatre métaux nobles (*Die vier edlen Metalle*, 1802) : platine, or, vif-argent (ou mercure, l'élément femelle pour l'alchimie) et argent. Le nom allemand de l'or, *Gold*, se charge en outre d'une consonance avec *Gott* (Dieu), l'or, le métal de lumière, est comme le dieu de la terre (*Phil. Rév.*, II, 217). Le véritable alchimiste n'est donc pas un simple « faiseur d'or », il est plus profondément, comme l'affirme la tradition hermétique, philosophe.