

Gérard Bensussan

L'entrain du concept

(Publié in *Iris*, 2003)

« Il y a une raison, une pure puissance de l'être, équanime, libre de préjugés, démesurément ouverte. Cette puissance infinie ou le « pouvoir-être infini » est le Prius immédiat, le concept immédiat de l'être même. Elle est le contenu inné, autochtone, connaturel et inarrachable de la raison...Le concept de l'être, la puissance infinie, est par nature la mobilité même, l'impatience irrépressible, le saut spontané dans l'être... »¹

La relation de la raison et de la connaissance est aussi ancienne que la constitution du logos, aussi originaire que la naissance de la philosophie. La figure grecque du philo-sophe s'y détermine par différence et négation. En quête, c'est-à-dire en puissance, de sagesse, le philosophe est celui qui ne la détient pas mais la poursuit de ses amicales assiduités. Il n'a pas la raison, il ne l'a pas toute, ce qu'on peut bien décliner en des sens multiples. Par contraste, le sage, dans de nombreuses traditions, actualise sans cesse sa sagesse en la possédant et en la transmettant sereinement, là où le philosophe s'y efforce en puissance comme le conquistador fiévreux à l'orée d'un monde. Cette figure de l'ami ou de l'amant de la sagesse est une éminente façon de la potentialité, de la puissance. Et quand on dit d'un bon artisan qu'il est l'ami de son art, c'est pour dire qu'il est en puissance de son produit, de même que l'ébéniste fait du bois qu'il est en train de travailler la potentialité de la table en train d'advenir. La considération schellingienne de la philosophie, habitée par la mélancolie des ruines, est toujours commandée par la représentation d'une histoire empêchée dont l'empêchement ne cesse d'éveiller l'appétit de la raison : la philosophie serait « préface interminable d'un livre toujours attendu en vain »², toujours espéré, en passe ou en train d'émerger en son effectivité comme pensée de l'effectivité. Dans la leçon IV de *l'Introduction de Berlin* de 1841, c'est-à-dire dans l'abord de

¹ Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, 2^{ème} éd., 1992, II, p. 310.

² *SW*, XIII, 178.

l'exposé de la méthode de la science rationnelle intégré dans l'exposé historique général ¹, Schelling dispose cette relation, le connaît comme puissance, pour l'établir à partir d'un rappel de Kant. Celui-ci, comme on sait, distingue deux sources de la faculté de connaître, la sensibilité, faculté dite inférieure et comprenant les sens et l'imagination, et la raison caractérisée comme faculté supérieure de connaître, avec l'entendement et la faculté de juger. La raison est donc une faculté, *Kraft*, *Erkenntniskraft*, soit déjà une force. Comme force, elle demande à s'extérioriser, à s'appliquer à un objet extérieur, à se dynamiser. Faculté, force, sont des termes qui désignent d'emblée une puissance : la raison comme possibilité expansive.

C'est déjà là, et intégralement, la signification schellingienne de la raison comme puissance et, au-delà, la détermination de la métaphysique comme métaphysique de la puissance. La raison est une faculté, une possibilité, une potentialité qui tend sans cesse à, c'est-à-dire qui peut, se déployer en elle-même, s'actualiser dans sa sphère propre, produire des actes de pensée. A ces déterminations, somme toute kantienne, Schelling n'ajouterait-il rien ou peu ? Se contenterait-il de les étirer sur toute la longueur de l'exposé historique ? Certainement non si l'on prend simplement acte de sa situation philosophique singulière. Ce qu'en effet il transforme de ce legs, c'est tout l'acquis de l'histoire de l'idéalisme, les avatars post-kantiens d'une histoire de la raison qui débouche sur cette figure absolument décisive qu'est la *raison absolue*. Tel est, aux yeux de Schelling, le résultat inédit de sa philosophie de l'identité, moment de sa carrière de philosophe entièrement réintégré et réinterprété comme matrice de l'achèvement de la philosophie rationnelle ou négative dans l'exposé historique de 1841 – c'est ce que X. Tilliette appelle le remodelage de la « maquette de la philosophie négative en vue de la philosophie positive »². Qu'est-ce que cette raison absolue ? Schelling en donne une définition au § 1 de sa *Darstellung meines Systems der Philosophie* de 1801 ³. Dans le jeu des puissances du sujet et de l'objet mis en dispositif par la philosophie de l'identité, l'absolu comme absolument non-objectivable et non-objectal se tient dans une « indifférence ». Cette « indifférence » commande une pensée de la raison qui ne se présente plus guère comme un simple prédicat de l'homme (animal rationnel) ni non plus comme une faculté partagée selon les usages qu'on en a. La « raison absolue », justement, on ne l'a pas car elle n'est pas un instrument utilisable à des fins de connaissance ou appliqué à des conditions extérieures. Une certaine critique de la raison instrumentale perce déjà sous la promotion de la « raison absolue » : « la raison n'est pas une faculté, un instrument, elle ne s'utilise pas ; d'une façon générale, il n'y a pas une raison que nous posséderions, mais seulement une raison

¹ Soit dans la traduction française (dir. Marquet / Courtine), *Philosophie de la Révélation. Livre I*, (= *Introduction de Berlin*), PUF, 1989 pp. 53-116 (exposé historique) et pp. 81-101 (méthode de la science rationnelle).

² *Op. cit.*, II, p. 314.

³ *SW*, IV, 115.

qui nous possède »¹. La raison absolue est une raison devenue à elle-même rationnelle que ne sauraient hypothéquer ni la Chose en soi ni le Moi possédant le Monde. A cet absolu qui est en nous comme raison, comme Idée, qui dispose de nous de quelque façon, Schelling a continûment pensé qu'il fallait faire droit. La dernière philosophie l'explorera comme Absolu tout court, « idée de Dieu » ou « Dieu qui vient à l'Idée » en quelque sorte. Cette « raison absolue » qui nous a et que nous n'avons pas, est aussi bien « cela même qui est » pour le dire avec les mots hégéliens de la *Phénoménologie de l'esprit*, elle est l'être même de quelque façon. A l'époque d'Iéna en effet, ce « résultat » est partagé par les deux philosophes surmontant Kant dans l'idéalisme. Le moment de la philosophie de l'identité schellingienne est le moment Schelling-Hegel, si l'on peut dire, avant la grande rupture contemporaine de la *Phénoménologie de l'esprit*. D'où les imputations de plagiat et d'ingratitude, et les malveillantes accusations portées un peu plus tard par Schelling contre son ancien compagnon du *Stift*. Pour Hegel, la raison est le réel, c'est-à-dire que sa logique est proprement une ontologie (ce qui est gros, là encore, de toutes les critiques ultérieures de cette philosophie « négative »). Une ontologie abstraite tout d'abord, une ontologie de l'entendement, qui se dépasse et s'accomplit comme Nature puis comme Esprit. On a à faire, en tout état de cause, à une figure post-kantienne de la *raison absolue* ou de la *raison comme effectivité* (du rationnel comme réel) qui se présente comme l'instable équilibre d'un point d'intersection où tout se croise et tout se redistribue ². Cette raison fondative ne peut plus être désormais « prise subjectivement » comme dit Schelling dans la leçon IV. Elle n'est plus la raison maniée par tel ou tel sujet. Elle est ce qui se fait à soi-même objet, elle n'est plus individuelle mais substantielle, pour parler comme Hegel. C'est une puissance non plus simplement passive mais active de connaissance. Cette puissance est « infinie ». Son infinité, c'est l'infinité de son « rien », de son « en-puissance », de son vide. Le vide infini de sa pure potentialité réside dans son statut même de puissance dès lors qu'il s'agit bien d'une puissance active. Cette activité est forcément infinie comme l'est l'esprit lui-même dans sa quête de « l'envers de l'être », du « pot aux roses », de la doublure des choses. Ladite quête en effet, comment ne serait-elle point infinie ? En aucun cas, elle ne saurait s'arrêter à tel ou tel objet, se fixer sur la finitude objectale des étants.

La détermination de la raison comme puissance infinie du connaître a suscité une certaine perplexité chez les auditeurs de Schelling. En témoigne la mise au point par laquelle il estime nécessaire d'introduire sa cinquième leçon : « La question m'a été posée de savoir comment nous

¹ *SW*, VII, 149 (*Œuvres métaphysiques*, tr. Courtine-Martineau, Gallimard, 1980, p. 30 (il faut lire les aphorismes 42 à 54 sur la « raison comme connaissance de l'absolu »).

² C'est ce qui permet à certains interprètes de l'idéalisme allemand et de son histoire de trancher la question de l'achèvement (hégélien) ou de la sortie (schellingienne) en concluant qu'on aurait à faire à deux variantes d'un même idéalisme objectif de la subjectivité absolue ou, chez Heidegger (*GA*, 49, 184), à deux concrétions ontothéologiques terminales d'une seule et même histoire de la métaphysique de la subjectivité, savoir (de l') absolu.

parvenons à la puissance infinie du connaître, alors que nous ne sommes pourtant jamais conscients d'un objet infini correspondant. A vrai dire, parler ici d'*objet* ne convient pas tout à fait – car dans notre raison à tout le moins nous avons plutôt conscience d'un contenu immédiat qui, sans être objet, c'est-à-dire un étant, est simplement la puissance infinie de l'étant. Impossible d'inverser la relation en disant : donne-moi un objet infini de connaissance et je t'accorderai alors une puissance infinie de connaître ; cela reviendrait en effet tout simplement à prétendre transgresser immédiatement les limites de la raison... Poser une telle question, c'est donc croire, semble-t-il, qu'il ne saurait y avoir aucune puissance infinie de connaître avant que n'existe un objet infini à connaître... Il nous faut donc accorder que cette puissance de connaître existe – puissance simple, infinie, libre par rapport à toutes choses, et telle que *rien ne saurait la précéder* »¹. En répondant à son auditeur, Schelling cerne un véritable paradoxe. Si l'infini est représenté et pensé comme un objet, cet objet infini sera le contenu d'une raison finie et l'on reviendra en-deçà de la raison absolue, de la raison comme certitude de la conscience d'être toute la réalité effective. Or, *il y a* une puissance infinie de connaître avant tout « objet infini », *il y a* un « rien » qui la précède alors même qu'un autre « rien ne saurait la précéder » et ce « rien » qui la devance, c'est la puissance de l'être, « ce qui est ouvert à tout, égal pour tout, ce qui n'exclut rien ». Que dit ce paradoxe ? Une chose toute simple : l'infini n'est pas un objet, la vérité n'est pas une chose. Un objet est fini, en effet, et une vérité ne peut être arrêtée. Que conclure de ce dit ? Que le principe d'infinie potentialité qui caractérise la raison est *un principe d'infinie mobilité*. Que la puissance, si elle s'oppose à l'acte, est aussi de quelque façon toujours déjà active. Là se tient la différence « ontologique » entre cet infini pouvoir-être que la raison aspire bien légitimement à « percer à jour » dans une infinie quête des « arrières » de « l'être »², et l'être invariable de la scolastique, l'*ens* qui « occupe le devant de la scène », la puissance réduite à la pure et simple possibilité passive.

Si le contenu de la raison ne saurait être un objet, si elle est au contraire elle-même déterminée comme sujet-objet, c'est-à-dire comme sujet vide se faisant à soi-même objet dans la visée du moindre objet transcendant, du premier objet venu, ce contenu de la raison, quel peut-il bien être ? Il se constitue comme ce que Schelling appelle l'étant, « la puissance infinie de l'étant ». Comment comprendre cette formule ?

On a déjà dégagé les conditions de cette saisie, mais il faut à présent autrement les déployer. La raison est une puissance infinie parce qu'elle n'est pas la simple application d'un raisonnement subjectif sur les objets du monde. Elle est à elle-même son propre objet infini, c'est-à-dire un non-objet puisque sa condition subjective, c'est de s'objectiver elle-même en subjectivant le monde – sujet-objet pour demeurer dans le

¹ *Introduction de Berlin*, trad. cit., p. 95.

² *ibid.*, p. 97. C'est tout l'inverse de la théologie des « arrières » de Dieu (voir *Ex.*, 33, 23) pour laquelle c'est l'être en majesté et souveraineté de Dieu, l'avant-scène, qui est ontologiquement inaccessible.

lexique de l'idéalisme de la philosophie de l'identité. Ce qu'elle vise, c'est l'être tout bonnement, à la fois « tout être » qu'il lui faut examiner en tant que tel et successivement et « tout l'être » qu'il lui faut épuiser dans cet examen : la raison absolue potentialise la totalité de l'être. Cet être – il faut y prendre garde car cette (apparemment) petite différence est grosse de conséquences dans le discord Schelling-Hegel – , cet être que l'*Introduction de Berlin* nomme « puissance infinie de l'être » n'est nullement la réalité effective, la *Wirklichkeit*. Il est un pouvoir-être à son tour, une puissance. Ce qui signifie précisément qu'il n'est rien d'autre que « le concept immédiat de l'être même »¹ dont la raison est en quête, qu'elle voudrait découvrir, mettre à nu dans sa vérité celée, démasquer : la raison est enquête autour de « l'essence, la puissance, la cause (autant de concepts qui, en vérité, sont synonymes) »².

Dès qu'est en jeu le *pouvoir*, la puissance, la possibilité, la potentialité, il y va du concept. Autrement dit, « l'être » ici quêté demeure dans le concept comme totalité de l'étant, des étants. Pouvoir, dans sa verbalité singulière, fait signe vers le concept et vers la tension, la quête ou l'enquête qu'on vient de décrire. Autour de cette double mais à vrai dire unique détermination, Schelling invente un jeu de mots qui est aussi un vrai *Witz* philosophique dont il faut mesurer la profondeur ou plutôt le vaste horizon. Il module la locution familière *im Begriff sein* selon ses deux registres et ses deux significations : « être sur le point de » qu'on doit étendre jusqu'à l'acception « être en train de »³ et, à la lettre, « être dans le concept » -ce qui nous autorise à parler dorénavant d'un entrain du concept, par où le double jeu sur le mot peut être approximativement restitué en français. La première conclusion qu'on en peut tirer, selon Schelling, c'est qu'être dans le concept, c'est toujours être en train de passer, être dans un processus, dans une transition. Entre quoi et quoi se joue cette traversée ? On l'a dit : le concept, dans sa mobilité propre, est toujours en train de passer de la puissance à l'être. La pensée ne peut jamais simplement pouvoir ou pouvoir être, elle veut progresser, elle veut être puisqu'elle le peut. Mais il faut être ici d'une prudente délicatesse. On toucherait à une sorte de point exquis où le doigté du philosophe, son esprit de finesse ou son sens esthétique, comme dit Schelling, aurait à discriminer soigneusement, à discerner des différences. Le concept, dans son mouvement irrépressible de passage à l'être, dans son effet propre d'entraînement, ne va pas de la pensée à l'effectivité expérientielle. Car alors il n'y aurait plus passage, mais sortie hors du concept, ou retour en-deçà de lui. On changerait ainsi très radicalement de terrain, on migrerait d'un continent à un autre, puisque l'existence, c'est là son moindre défaut, ne se laisse pas conceptualiser, elle n'est jamais prenable dans la prise et les filets du concept. Pourtant, « il est inévitable que beaucoup pensent d'emblée à un passage effectif et se représentent que ce qu'il s'agit ici

¹ *ibid.*, p. 84 (c'est Schelling qui souligne).

² *ibid.*, p. 97. En d'autres termes, la possibilité, c'est la pensabilité. Mais la puissance active, *potentia activa*, excède la simple possibilité logique (passive), ce qui autorise que la raison soit pensée comme cette puissance.

³ La langue elle-même y convie qui passe, c'est le cas de le dire, de « *im Begriff sein* » à « *in etwas begriffen sein* » : être en train de, c'est être pris dans, de cette prise qui, par ailleurs, est celle du concept lui-même.

d'expliquer, c'est le devenir effectif des choses. Mais par là le sens serait totalement manqué »¹. Quelle serait alors la différence entre un « passage effectif » et le passage du concept de la puissance à l'être, son entrain particulier ? L'actualisation de la puissance infinie du connaître consiste en un processus de passage d'un « rien », la pure puissance, à un étant déterminé. Or la détermination de tel étant n'a de sens qu'à le déterminer quidditativement. Un étant déterminé est donc encore une entité conceptuelle que n'affecte point le « devenir effectif des choses ». Une chose étant « est un étant même si elle n'existait jamais effectivement »¹. Il faut remarquer que Schelling, lorsqu'il s'efforce de déterminer positivement le rapport de la science rationnelle à l'expérience, nomme cet « étant » « l'effectif » compris par la raison lorsqu'elle restitue ce qui se produit dans l'expérience, et qu'il propose de distinguer radicalement de « l'effectivité » sur laquelle elle n'a pas prise, « qu'elle ne peut comprendre »². *Das Wirkliche*, c'est l'être dans lequel passe la puissance, un être-dans-le-concept qui appartient évidemment au concept, le passage de la puissance pure au processus qui vient l'emplir dans et pour la pensée, le passage du rien à la détermination logique. *Die Wirklichkeit*, c'est la facticité expérientielle elle-même, l'existence inattractable, incompréhensible, ce que la raison ne peut atteindre quand bien même elle vise et touche, si on peut dire, les étants en tant que déterminations de pensée.

Puissance infinie du connaître, la raison n'est donc rien d'autre qu'une puissance incoercible de passage à l'existence, elle veut ce saut, elle est cet élan. La raison est puissance d'entraînement hors de soi, son entrain désigne à la fois sa mobilité, le mouvement qui la meut elle-même et hors d'elle-même, et le potentiel créatif qui accompagne naturellement ce mouvement. Cet entrain ne saurait donc laisser le concept demeurer dans sa même immobilité. L'entraînement est une altération, un devenir-autre. Toute la question, énorme, tient désormais dans la nature précise de ce devenir, de cette altération, de ce passage. Les pages de *l'Introduction de Berlin* auxquelles nous nous référons sont hantées par la grande ombre portée de l'adversaire majeur, l'unique objet du ressentiment, sans doute, mais aussi l'occasion d'un puissant et prometteur commentaire : Hegel, forcément Hegel. En caractérisant la raison comme puissance infinie du connaître, puissance se pulsant elle-même vers l'être, qui veut l'être en acte et qui veut s'actualiser elle-même dans son interminable travail de potentialisation, Schelling rend un bien involontaire hommage à son ancien compagnon de séminaire. En effet, il reconnaît nettement à présent que le concept est transit, mouvement ; qu'être-dans-le-concept, c'est être en train de passer ; qu'il y a proprement un entrain, un effet d'entraînement du concept lui-même. Nul mieux et plus profondément que Hegel n'a montré, évidemment, le concept dans sa mobilité, son travail comme traversée de moments successifs et altérés, comme le mouvement même en son essence intime.

¹ *ibid.*, p. 85.

² p. 81.

Il suffit de se reporter, entre autres textes, à la « logique subjective », au chapitre premier de la première section du troisième livre de la *Grande Logique*¹. Le concept est à la fois subjectif et objectif, ce qui signifie que son mouvement est celui de la pensée et de l'être, « l'esprit vivant de la *Wirklichkeit* », dit Hegel : il n'est donc pas une forme de la pensée, un simple produit de l'abstraction et de l'entendement, mais l'unité de l'être et de l'essence, de l'immédiateté et de la réflexion, le sujet-objet hégélien, soit le sujet comme unité du sujet et de l'objet. Qu'on lise également les pages extraordinaires sur « l'esprit en son aliénation » dans le chapitre consacré à la « religion manifeste » à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le concept n'est qu'à être son propre contraire à même soi, écrit Hegel, ce qu'il faut précisément entendre comme une mobilité extrême, un « étrangement à soi » qui assurerait, illusoirement selon Schelling, on va le dire, « le passage effectif » au « devenir effectif des choses ». Pour dépasser les formes de la représentation, pour éviter que les moments qui sont « l'être de l'esprit » ne se fixent en substances isolées et inamovibles, la *Phénoménologie* invite à penser le concept lui-même « comme une poussée du concept » (*ein Drängen des Begriffes*), un dépassement de soi en soi qui se dépasserait aussi comme « instinct » (*Instinkt*)². On mesure ce que le *Witz* schellingien draine de réminiscences hégéliennes, dissimulées ou inconscientes. « Être-dans-le-concept », c'est tautologiquement être dans « la poussée du concept », dans son entraînement « instinctuel », dans sa pulsion si l'on ose dire. Toute la question, cruciale, que soulève avec une insistance théorique tenace Schelling est de savoir si ce *Drängen* est interne au concept, si le devenir-autre est un devenir-autre dans le même. A Berlin, l'enseignement de Schelling accorde bel et bien – ce qui n'était pas tout à fait le cas à Munich – que le concept est mouvement d'accomplissement de l'être, accru, enrichi, à chacun des moments traversés, de toutes les alluvions dialectiquement déterminées. Mais la critique n'en est nullement atténuée, c'est plutôt le contraire nous semble-t-il, elle se fait encore plus rude en raison proportionnelle de ce dont elle prend acte, à savoir « l'intensification [hégélienne] du concept »³.

Le devenir-autre de la *Logique* permet de passer de l'Étant à un étant, celui-ci étant en effet autre que celui-là « mais il n'est autre qu'essentiellement, c'est-à-dire selon le concept, non pas *actu* ». Il y a là une vraie progression, mais ce n'est qu'une « progression de la pensée, ce n'est pas un procès effectif mais un procès purement logique...L'être dans lequel passe la puissance appartient lui-même au concept, il n'est donc qu'un être dans le concept...Le passage est *simpliciter* un devenir autre ; à la place de la puissance pure qui, comme telle, est le non-étant, apparaît un étant, mais la détermination « un étant » est elle-même ici purement *quidditative*...C'est pourquoi le monde au sein duquel, dans la science

¹ « Le Concept ». Cf également le § 244 de l'*Encyclopédie* dont Schelling critique à maintes reprises la figure qu'on y trouve de l'Idée expulsant librement de soi la Nature comme moment de sa particularité.

² P. 499 de la traduction de J.P.Lefebvre, Aubier.

³ *Introduction de Berlin*, éd.cit., p. 93 : intensification qui, bien que portée « à sa plus haute puissance », « demeure concept sans que par là fût donné un passage à l'être-là *effectif*, à l'existence ».

rationnelle, nous nous mouvons, n'est qu'un monde logique »¹. Il ne s'agit pas de préférer à ce mouvement, à cet automouvement qui est un intramouvement, une pure potentialité immobile dans laquelle aurait dû se tenir la puissance infinie : celle-ci est bel et bien le prius d'où procède a priori tout « l'effectif », lequel est à nouveau une possibilité, une nouvelle puissance de connaître. La raison enchaîne les déterminations logiques comme autant de potentialités neuves : de chacun de ces étants déterminés quidditativement, elle peut déduire par éliminations successives, comme le montre très bien Schelling, une nouvelle série d'étants dans le concept. Ceci est sa tâche propre et l'effectivité, l'être-là, l'existence n'ajouteraient strictement rien à cet entraînement du concept qui fait sa créativité propre. Qu'elle se retrouve sans cesse et à nouveau avec une possibilité, et pas avec une *Wirklichkeit*, ne saurait donc l'embarrasser ou nuire à son exercice. Hegel tient ici, dans l'exposé de *l'Introduction de Berlin*, une place considérable que Schelling, à bien le lire, ne cesse d'avouer en en déniait inutilement la portée. A partir de Hegel en effet, le propre du Concept, c'est qu'il est « auto- » par quoi tout revient toujours au *Selbst*. Le Concept, ce n'est plus les concepts, tel ou tel concept. Il se produit lui-même comme mouvement de saisie et de saisissement (*begreifen*) à travers une longue série de négations des concepts particuliers, lesquels, telle est leur condition d'« existence » et de possibilité, sont à chaque fois abstraits, unilatéraux, formels, limités dans leurs significations. Le Concept en tant que tel en permet la circulation, il réalise l'affranchissement de leur sens. Il est cette mobilisation qui les réintègre en les niant. Il est contradictoire par cela même, il unifie et réconcilie le contradictoire, il s'oppose ainsi à la pensée « par concepts », c'est-à-dire à l'entendement. Plus qu'aucune autre figure de la philosophie, il se tient dans une extrême tension vers le réel, dans un incessant passage à la limite. Aussi, plus qu'aucune autre figure, il est exposé au forçage, au passage en force à l'effectivité : le plus loin en avant vers la sortie, le plus sujet à la fausse sortie. Le risque, immense à vrai dire, consiste en effet à prendre un étant-déterminé dans le concept pour une effectivité, à confondre un concept et une existence. Tel serait le « raté », la « confusion », emportés par la logique hégélienne, la *mégarde*, pour le moins, qu'elle susciterait chez les « nombreux » qui s'y laissent prendre ².

S'il y a une fausseté de l'hégélianisme, elle n'est certainement pas dans la pensée d'une « poussée du concept », l'en-train schellingien ne dit pas autre chose que cet automouvement. Elle se signale seulement mais gravement lorsque ce mouvement du concept est donné pour apte à opérer par lui-même la sortie vers quoi tente si difficilement de se porter

¹ *ibid.*, p. 85.

² Dans *Une pensée finie* (Galilée, 1990, p. 198), Jean-Luc Nancy, attentif à l'écoute hégélienne de la langue, les *Dinge* et le *Denken*, les choses et le penser, justement, à l'accord entre les unes et l'autre, c'est-à-dire entre la disposition du réel et l'exposition de sa vérité, écrit : « Hegel ne prenait pas garde cependant que cette pulsation, cette raison, est immobile en vérité. *Immuable en vérité* : (les choses et le penser) ne se livrent pas à cette mimétique expressive que Hegel veut y voir ». Schelling évoque également ce qu'il nomme le « faux mouvement », le « surplace » (p. 119), l'illusion optique impliquée dans cette « mimétique expressive ».

la philosophie positive schellingienne. Dans le chapitre déjà mentionné de la *Logique* intitulé « Le Concept », Hegel expose comment les déterminations se dissolvent et « passent successivement dans leur autre ». On sait que, pour Schelling, la nature et le statut de ce devenir autre à soi font lourdement problème dans la mesure où ce « passer dans son autre » est donné comme mobilité de la vérité, laquelle permettrait d'assurer la sortie effective vers l'effectivité. Hegel ajoute en effet : « le Concept cesse d'être ce qu'il est en soi et par soi, il devient extérieur à soi-même et entre dans l'effectif ». Pour Schelling, cette entrée tient du coup de force, ce passage relève en entier de cette « mimétique expressive » avec le réel. Il y aurait même là, explique-t-il souvent, une sorte de geste insensé effectué en sous-main. Le Concept, comme le baron de Münchhausen, se tirerait lui-même par les cheveux pour se hisser hors des sables mouvants de l'abstraction et immanentiser l'extériorité. Le défi schellingien en philosophie consiste à l'inverse à empoigner cette question de la « sortie », foncièrement tributaire d'ailleurs de celle du « commencement », à affronter le problème de l'extra-idéalité, d'une effectivité radicalement hétérogène à la rationalité et aux déterminations quidditatives. Arcboutée sur ces points sensibles, cette pensée est à sa façon héritière de Hegel, quoi qu'elle en ait, mais elle conteste avec une remarquable vigueur jusqu'à l'héritage dont elle hérite. Schelling est bien ce « chaînon manquant entre Hegel et ses héritiers frondeurs », comme dit le P. Tilliette, mais davantage aussi, du coup, « le précurseur de la réaction postidéaliste », du marxisme à l'existentialisme ¹.

Qu'en est-il en vérité de la *Wirklichkeit* ? Est-elle nécessairement condamnée à se muer en réalité pensée dès lors qu'elle est pensée, comme pourrait le soutenir impeccablement l'idéalisme hégélien ? Comment autrement penser la réalité effective en la laissant indemne de toute contamination par l'essence qui vient la déterminer ? Est-ce seulement possible ?

Telles sont les formidables interrogations qui tissent la trame de la philosophie positive. Elles sont avancées comme pulsations de la question elle-même, sans terme proprement dit. Autant le mouvement du Concept permet et conduit à une *Versöhnung* du rationnel et de l'effectif, à une figure résolutoire que nous pouvons nommer, comme on l'a fait plus haut, le *Selbst*, autant les scansions de la pensée schellingienne, dont les hésitations et les contradictions à quoi elle s'expose attestent la grandeur, ainsi qu'Heidegger sut le souligner, demeurent dans une irréconciliable tension. La philosophie positive prend acte d'une in-conciliation ultime de la raison et de la *Wirklichkeit* et ouvre, à partir de ce constat, à la tâche immense d'avoir à *penser sans concept*, à expérimenter l'inconcevable pour le penser de quelque façon, sinon pour le concevoir ², à faire le saut que l'entrain ou la poussée retiennent encore en le mimant expressivement. Il

¹ X. Tilliette, *op. cit.*, II, p. 73.

² C'est pour Schelling le signe de l'effectif : le concept est concevable, le réel est in-concevable, incontenable dans le concept.

s'agit dès lors de « laisser tomber le concept », c'est-à-dire de n'en plus « partir »¹ et de se rendre capable de considérer en face « la nécessité résidant dans la philosophie elle-même qui la pousse à dépasser la simple logique »². Cette poussée débout la « poussée du concept », sa contraction intensive, laquelle est l'indice symptômal d'un vouloir et d'une visée de la raison qui la feront déboucher sur son « extase », sur son propre basculement stupéfait hors d'elle-même.

On voit qu'à Berlin, dans les années quarante donc, la dramaturgie du concept est orchestrée avec bien plus de tensions sombres et vives qu'à Munich, dans les années trente. Schelling est très attentif à la nature amphibologique de la raison. D'une part, le passage à l'être qui fait sa mobilité la plus intime ne qualifie jamais un passage effectif à l'effectivité. D'autre part, ce passage ne mène pas pour autant à une pure chimère ou à une creuse conceptualité, il conduit vers « ce qui Est »³. La raison doit donc sans cesse dépasser la connaissance à laquelle elle est parvenue car elle veut véritablement « ce qui Est ». La raison veut l'être. Ce vouloir de l'être, ce vouloir comme être, comme *Urseyn*, oblige à réévaluer la place et la fonction de la science rationnelle. Celle-ci est science de l'*a priori*, du concept, elle déduit l'effectif. Or c'est l'effectivité qu'elle veut impérieusement atteindre. Elle n'est dans sa sphère propre que là où règnent le possible, la puissance, le « pouvant-être » qui est aussi comme le nom patronymique du concept. Or, ce dont elle se met incessamment en quête, c'est ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui est de toute nécessité. Voilà la zone frontalière où elle court tous les risques, et en particulier celui de son propre sabordement. Une fois devenue « raison absolue » - et son entrain l'y mène résolument, à un rythme d'enfer -, une fois parvenue à un concept d'étant absolu et parfait, c'est-à-dire à un concept d'où aura progressivement été éliminé tout le contingent, tout ce qui peut être ou n'être pas, elle se trouve destituée comme « puissance » de connaître. Fin de règne. Tel est le mouvement de la science rationnelle : il consiste à sortir de l'immobilité qui aurait pu préserver de l'affrontement avec la contingence (mais qui n'est pas même possible, le contenu de la raison une fois déterminé comme potentialité - l'immobilité, ce serait alors simplement l'im-pensée) et à procéder ensuite à l'élimination progressive des contingences successives. Cette activité de dissociation établit le caractère critique ou négatif de la science rationnelle. La raison pose l'étant contingent en dehors d'elle parce qu'elle reconnaît cet étant comme n'étant pas : « la puissance infinie n'est donc l'Étant qu'essentiellement...à savoir de telle sorte qu'elle peut encore ne pas être ce qui *Est* ; elle n'est donc l'Étant...que *provisoirement*, aussi longtemps qu'elle ne se meut pas elle-même, mais dans la mesure où elle surgit de son pouvoir, elle sort aussi par là même de la sphère de ce qui *Est*, elle pénètre dans la sphère du devenir, elle est donc l'Étant et elle ne

¹ *Introduction...*, éd.cit, p. 184.

² *id.*, p. 164.

³ *id.*, p. 92.

l'est pas ; provisoirement ou *a priori* elle est l'Étant, mais après coup elle n'est pas l'Étant »¹. Quelque chose dans son intimité la plus propre porte sans cesse la raison à s'excéder, à sortir d'elle-même, à se mouvoir entre être et non-être, entre l'étant qu'elle atteint « provisoirement » et l'étant qu'elle n'est qu'« après-coup ». Dans ce procès d'éliminations progressives, la raison élimine de « l'autre ». « Cet autre »² qui n'est pas l'étant même, il lui faut en effet l'exclure, mais il est pourtant « l'inséparable », l'indissociable. « Cet autre » est ce que ne veut pas la raison et ce qu'elle est cependant bien obligée de poser dans son travail de dissociation critique. Elle est donc contrainte, et c'est là son absolu paradoxe, d'exclure cet autre contingent en le « laissant surgir »³. Parvenir à la perfection du concept de l'étant, voilà sa quête, l'objet ultime de toute ses investigations. Or la perfection du concept signifiera à la fin qu'en lui tout le possible aura été éliminé. Tout le possible *c'est-à-dire toute la raison*. En son état de perfection, la raison n'aura plus aucune place en elle-même, elle aura à subir un déplacement inattendu, délogée de chez soi, expulsée.

Ce qui signifie qu'en elle-même et par elle-même, sous l'effet de sa propre poussée entraînante, entre ses quatre murs, elle ne parvient qu'à un concept *négatif* de l'étant. Sa démarche d'évidement de la contingence la conduit jusqu'au concept de « ce qui n'est pas non-étant ». Le point de butée du négatif fait désormais signe vers l'existence absolue que ne peut contenir nul concept. La philosophie ne peut plus alors se contenter de l'essence des choses, de leur possibilité, elle ne peut plus s'abstenir, se tenir dans une quelconque réserve mentale. Elle doit à présent se prononcer quant à l'existence effective du monde. C'est bien ce sentiment d'une crise terrible traversée par la philosophie de son temps qu'exprime Schelling dans les deux premières leçons de *l'Introduction de Berlin*. Il aura montré dans les leçons qui suivent comment la connaissance *a priori*, parce qu'elle cherche à déterminer l'être, pour peu qu'on la considère pour elle-même, est aussi, si on la prend dans son rapport à une positivité, à une facticité, une science négative qui fonctionne par éliminations. A son terme, elle signifie sa propre élimination au profit d'autre chose, tournée par une sorte de tropisme vers l'étant tout court, ce qui apparaît « à la fin comme résultat de (la) dissociation »³ qui se tient au-dehors. « La confusion dans laquelle la philosophie est tombée ces derniers temps »³ provient d'une indistinction entre l'être vide comme concept de l'être et l'étant même, l'existant qui précède toute possibilité. Hegel, puisque c'est de lui qu'il s'agit toujours et encore, rapatrie dans la pensée ce qui de tous côtés lui échappe. Le processus dialectique qui exprime et « effectue » cette réintégration s'oppose absolument à l'excentration, au hors-de-soi de la *Wirklichkeit*, à son exinanition comme dit le P. Tilliette. Il en est la

¹ *id.* ; l'étant comme n'étant pas est donc l'étant comme n'étant pas *encore*, l'être de la possibilité est l'être d'une futurition (cf. également p. 78).

² p. 90.

³ *id.*, p. 91.

reprise, la relève, une fois le moment hémorragique épuisé. Il réinsère l'Étant même qui est au-dehors à l'intérieur du processus et « confond » ce qui est un point abyssal où la raison s'interrompt avec un résultat interne. L'« extase » au contraire dit la déprise de la raison, l'abdication qui la requiert avant de repartir à la recherche du positif¹. Le difficile en philosophie, tel serait l'enseignement de Schelling, n'est pas d'entrer dans la sphère de la pensée et de viser l'effectif comme tel ou tel étant pensé, mais d'en sortir pour faire l'épreuve d'un séjour dans l'effectivité. Ainsi, la philosophie ne peut se réduire à une construction nécessaire et déductive. Foncièrement, elle procède d'un vouloir de l'être, d'un vouloir-être, pure redondance si l'on se souvient que l'être lui-même est volonté primordiale, immémoriale, bien plus qu'envers du néant purement là. La philosophie positive schellingienne trace les contours d'une véritable volonté-de-philosophie qui échappe à l'ordre de la nécessité du concept et qui relève ultimement d'une libre décision : « la philosophie positive est la philosophie libre à proprement parler ; celui qui n'en veut pas peut la laisser...je dis seulement que si quelqu'un veut un procès effectif, s'il veut une libre création, etc., il ne peut obtenir tout cela que sur la voie d'une pareille philosophie. Si la philosophie rationnelle lui suffit et qu'il ne demande rien en dehors d'elle, il peut en rester là, il doit seulement renoncer à vouloir obtenir de la philosophie rationnelle et en elle ce qu'elle ne peut absolument pas posséder : à savoir...*la procession effective des choses...* »².

¹ Hegel ou Schelling : c'est à cette croisée des chemins, relève ou extase, qu'une décision philosophique engage qui la prend sur des voies sans retour.

² *Introduction...*, p. 157 (souligné par moi).