NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 4 1986

Schelling et la bonté de la création

Emilio BRITO (s.j.)

p. 499 - 516

https://www.nrt.be/es/articulos/schelling-et-la-bonte-de-la-creation-45

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Schelling et la bonté de la création

Une création originairement bonne n'est-elle pas incompatible avec l'évidence que le monde n'atteint sa perfection qu'à travers une victoire sur le chaos [1] ? Peut-on affirmer la bonté originaire de la création sans tomber dans l'optimisme unilatéral du « meilleur monde possible » [2] ? Face à la détresse humaine, dans un univers singulièrement embrouillé, ne vaudrait-il pas mieux renoncer à la doctrine traditionnelle du gouvernement providentiel [3] ? Pour répondre éventuellement à ce type de questions et ébaucher une théorie de la bonté de la création, il n'est pas inopportun de chercher quelque lumière du côté de Schelling. Pendant un demi-siècle, le philosophe s'est attaqué hardiment à l'énigme du mal, qui compte parmi les thèmes métaphysiques et théologiques les plus ardus. Plus que d'autres il a éprouvé la tristesse qui colle à toute vie finie [4], mais sans jamais succomber au pessimisme.

Notre étude articulera quatre points. Elle exposera d'abord dans ses grandes lignes la spéculation de Schelling sur le mal (I), puis sa doctrine du gouvernement providentiel (II) ; en troisième lieu, sa critique de la thèse leibnizienne selon laquelle Dieu choisit le « meilleur monde possible » (III) ; elle discutera enfin la conception schellingienne de l'identité du possible et du réel créé (IV) [5].

I. – Le problème du mal

Le système schellingien de l'identité [6] supprime toutes les oppositions dans une suprême indifférence. Il n'y a que des degrés d'in-for-

1. Cf. E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, p. 144.

2. Cf. U. HEDINGER, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend*, Zürich, Theologischer Verlag, 1972.

3. Cf. C.H. RATSCHOW, *Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes.* Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glauben in der evangelischen Dogmatik, dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 1 (1959) 25-80.

4. Cf. l'admirable étude d'E. STAIGER, *Schellings Schwermut*, dans *Studia Philosophica* 14 (1954) 112-133.

5. Nous ne nous attarderons guère à la démonologie (très élaborée) de Schelling et encore moins à sa doctrine de la chute de l'homme. Ces thèmes pourraient faire l'objet d'une autre étude.

6. La division en périodes ne peut guère servir de base à une interprétation soucieuse de dégager l'intention fondamentale d'une pensée. Mais il est utile de signaler des repères chro-

mation de l'Absolu dans le particulier ; le bien et le mal ne s'originent que de la comparaison de ces degrés entre eux [7]. Par contre, les *Recherches sur la liberté humaine* présentent les problèmes du fini avec leur véritable mordant. La réalité existante, avec son poids de mal et de malheur, n'est plus une intruse [8]. Mais comment admettre la réalité du mal sans poser également le mal dans la substance infinie ? Le système de l'immanence et la doctrine du *concursus* permettent l'un et l'autre d'affirmer que tout ce qui est positif dans la créature vient de Dieu ; mais par là, ils font apparaître Dieu comme co-auteur du mal, observe Schelling, qui n'admet plus la doctrine spinoziste selon laquelle il n'y a absolument rien de positif dans le mal (les actions ne différant que par un degré plus ou moins grand de perfection) [9]. Si la liberté est un pouvoir pour le mal, il faut qu'elle ait une racine indépendante de Dieu [10]. Mais comment échapper au dualisme ? Le système de l'émanation ne résout pas la question ; il efface plutôt tout antagonisme véritable du bien et du mal [11]. La solution de Schelling repose sur la distinction en Dieu entre l'essence et le fondement de l'existence [12]. Le mal consiste dans une perversion positive [13]. Toutes les autres explications du mal semblent insatisfaisantes, car elles impliquent sa réduction au *malum*

---

nologiques dans le cadre d'une production littéraire aussi longue que celle de notre auteur. Après l'étape des écrits de jeunesse (jusqu'au *Système de l'idéalisme transcendantal*, 1899), on distingue habituellement trois phases dans la philosophie de Schelling : la philosophie de l'Identité, 1801-1806 (principaux écrits : l'*Exposé* de 1801, le dialogue *Bruno*, les *Fernere Darstellungen*, la *Philosophie de l'Art*, le « Système » de 1804, *Philosophie et religion*, les *Aphorismes* de 1805-1806, l'écrit contre Fichte) ; la philosophie intermédiaire, 1807-1820 (les *Recherches sur la liberté humaine*, les *Conférences de Stuttgart*, l'« Anti-Jacobi », le dialogue *Clara*, les *Weltalter*, les *Divinités de Samothrace*) ; la dernière philosophie, 1821-1854 (les *Conférences d'Erlangen*, la « Grande Introduction de Munich », l'« Introduction de Berlin », le *Monothéisme*, la *Philosophie rationnelle*, le *Système de philosophie positive*, la *Philosophie de la Mythologie*, la *Philosophie de la Révélation*). On trouve une présentation sommaire des grandes phases de la pensée de Schelling dans notre article *La création « ex nihilo » selon Schelling*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 60 (1984) 298-324.

7. Cf. F.W. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861, VI 546 (nos citations des *Werke* de Schelling se rapportent à cette édition et mentionnent le tome, en chiffres romains, et la pagination). Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1965, p. 297-298.

8. Cf. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, t. 1, p. 522-523 ; W. MARX, « Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung », dans *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, édit. L. HASLER, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1981, p. 46-49.

9. Cf. K. LÜTHI, *Gott und das Böse*, Zürich-Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1961, p. 71-72.

10. VII 354 ; SCHELLING, *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. COURTINE & E. MARTINEAU, Paris, Gallimard, 1980, p. 140-141.

11. VII 355 ; trad., p. 141-142.

12. VII 357 ; trad., p. 143-144.

13. VII 366 ; trad., p. 152.

metaphysicum. Chez Leibniz, notamment, le mal se réduit à quelque chose de simplement passif, à la privation [14] ; pour Schelling par contre, il repose sur ce que la nature contient de suprêmement positif [15].

D'autre part, la sollicitation au mal ne peut provenir — comme le prétendent les courants dualistes — d'un être foncièrement mauvais. Le mal comme tel ne peut surgir que dans la créature. Et invoquer le diable n'arrange rien, car la question est de savoir comment le mal a surgi pour la première fois en une créature [16]. La régression aux origines amène Schelling à écarter le point de vue selon lequel la créature serait l'auteur unique et le premier agent du monde fini et déchu. Le résidu irrationnel est inséré « à même la Nature primitive, comme un nécessaire ' héritage des ténèbres ' » [17]. Dieu est une vie ; en cela réside, d'après notre auteur, la seule réponse valable à la question de la possibilité du mal par rapport à Dieu. Toute existence requiert une condition pour devenir existence effective, c'est-à-dire personnelle ; la seule différence est ici que Dieu a cette condition *en* soi et non point hors de soi. Il ne peut supprimer cette condition, puisqu'il devrait alors se supprimer soi-même. « Même en Dieu il y aurait un fondement d'obscurité, s'Il ne faisait pas *sienne* la condition . . . L'homme ne reçoit jamais en son pouvoir la condition . . . C'est la tristesse qui colle à toute vie finie [18]. » En Dieu également il y a une condition, au moins relativement indépendante, et donc une source de tristesse en lui-même (bien qu'elle ne se réalise jamais, mais serve seulement à la joie éternelle de la victoire). D'où le voile de mélancolie (*Schwermut*) étendu sur toute la Nature, la profonde mélancolie indestructible de toute vie. La joie doit comporter la douleur, la douleur se transfigurer en joie [19].

Schelling leste la réalité divine de toutes les forces obscures qui explosent dans la contingence [20], mais sans lâcher la bride — comme Schopenhauer — à l'absurdité foncière de l'existence, à la vanité de tout. D'autre part, notre auteur enseigne que le Mal comme mélancolie saturant la vie, comme menace et force aveugle, n'est pas encore le Mal. Le Mal n'est tel que par la révolte de la liberté. Il « ne peut jamais apparaître que dans la volonté la plus intime du cœur de chacun » [21], et n'est

14. Cf. K. LÜTHI, *op. cit.*, p. 69-71.
15. Cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 295-296.
16. VII 375 ; trad., p. 160.
17. X. TILLIETTE, *Schelling*, t. 1, p. 524.
18. VII 399 ; trad. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, p. 527.
19. Cf. E. STAIGER, *art. cit.*
20. « Il devra plus tard, péniblement, débarrasser Dieu du faix attaché à sa liberté créatrice » (X. TILLIETTE, *op. cit.*, *ibid.*).
21. VII 399 ; trad., p. 182.

jamais accompli sans acte personnel. La sollicitation au mal vient du tréfonds de la nature, mais l'éveil de l'ipséité n'est pas en soi le mal ; l'activation de l'ipséité est nécessaire à l'« acuité de la vie ». Ce que veut le fondement, c'est simplement éveiller la vie, non le mal immédiatement et en soi. Liée au Bien, la volonté fondamentale est bonne et agit pour le Bien ; détachée du Bien, elle est mauvaise et fructifie en Mal [22]. Ultime question : Dieu lui-même a-t-il voulu le mal ? Schelling répond : le mal ne fut pas l'objet d'un quelconque consentement divin. D'autre part, si Dieu s'était abstenu de se révéler à cause du mal – nécessairement prévu –, le mal aurait triomphé du bien [23]. Et Dieu ne peut supprimer la volonté du fondement, puisqu'il devrait alors se supprimer lui-même [24]. Le Mal et le Bien sont la même chose, envisagée sous différents aspects [25].

Il n'est pas évident que Schelling soit parvenu à rendre acceptable cette coïncidence des extrêmes. Il a certes aperçu l'abîme vertigineux du mal, mais la pensée de l'identité est restée vivace. Dieu ne serait pas Dieu, Il ne se révélerait pas, si le Mal n'acquérait densité et réalité. Sans le Mal, il n'y aurait pas mobilité de l'Amour [26]. Dans la *Freiheitsschrift*, la nécessité du Mal – conformément à la perspective de l'unitotalité – est plus fermement marquée que la liberté [27].

Dans sa dernière philosophie, et notamment dans la *Philosophie de la Révélation*, Schelling retrouve la problématique du mal des *Recherches sur la liberté*. Malgré une perception plus aiguë de la transcendance, de l'absolue immunité de Dieu, et par conséquent de la bonté intangible de la création première [28], les représentations d'autrefois se perpétuent. Le mal ne devient certes le mal que par la volonté qui l'« excite » ; mais, une fois activé, ce principe d'inquiétude exerce une fonction providentielle et contribue au gouvernement divin du monde [29]. Satan prend le relais du principe sauvage. Le « dieu de ce monde » a la dignité d'un

22. « C'est l'idée traditionnelle que le Mal n'est jamais que du Bien corrompu » (X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, p. 527).

23. VII 402 ; trad. p. 184. Cf. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, p. 530 : « Il faudrait en effet, pour que le Mal fût supprimé à sa racine et dans son éventualité, que Dieu s'abstînt de se révéler et en fin de compte d'exister. » Schelling reprend la solution de Jean Damascène ; cf. *De fide orth.*, L. IV, XXI (*PG* 94, coll. 1197). Cf. H. PINARD, art. *Création*, dans *DTC*, III/2, col. 2034-2201, spéc. 2171.

24. VII 399 ; 403 ; trad., p. 182, 185.

25. VII 401 ; trad., p. 183.

26. VII 373 ; trad., p. 158.

27. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, p. 531.

28. Cf. XIII 372.

29. Cf. XIV 253.

principe appartenant à l'économie divine, reconnu par Dieu [30] ; il figure le « pouvoir d'être et de n'être pas » [31], l'être infini qui transgresse les limites. La chute de l'homme le rend à sa nature originaire, que la création avait refoulée. Comme le mal [32], Satan appartient au « non-être » [33] ; il est la pure possibilité, qui n'est rien si la volonté ne s'y ajoute, mais qui *doit* se présenter à la volonté afin de l'éprouver. Le principe qui détourne l'homme de l'obéissance n'est pas mauvais en soi ; il provoque le mal dans l'homme afin qu'il éclate et soit manifesté. Satan est le perpétuel instigateur sans lequel le monde s'endormirait, l'histoire stagnerait. Il est l'esprit hostile à l'immobilité, à tout ce qui est rigide et fier de son assurance [34].

La conception schellingienne du mal a été l'objet d'une attention particulière dans la recherche récente [35]. Dans une thèse suggestive, K. Lüthi, notamment, a comparé en détail les réflexions de Schelling et celles de K. Barth sur le problème du mal [36]. Les ressemblances entre les deux auteurs sont frappantes [37]. Ils refusent l'un et l'autre la conception leibnizienne du mal comme privation ; pour tous les deux, Satan, le Séducteur, n'est ni une créature véritable ni un principe coéternel [38] ; ils le considèrent également comme une puissance contraire mais vaincue ; les deux auteurs — Barth avec plus de prudence — parlent d'une « mise en service » du mal [39]. Malgré ces convergences, les divergences ne peuvent être négligées. Par contraste avec l'approche strictement théologique de Barth, Schelling, estime Lüthi, attendrait d'abord la clarification du problème du mal d'un monologue de l'homme avec lui-même, et découvrirait seulement peu à peu que le mal ne se laisse pas saisir par l'« intuition romantique », mais seulement par la voie exégétique [40].

30. XIV 247. Mais Schelling s'efforce d'échapper au dualisme : Satan n'est pas un principe originellement et éternellement mauvais, avant et en dehors de la création. Cf. XIV 256.

31. XIV 251.

32. Cf. VIII 267-268 ; SCHELLING, *Les âges du monde,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, Paris, Aubier, 1949, p. 96.

33. XIV 269.

34. XIV 275. Cf. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 2, p. 477-479.

35. Cf. annexe.

36. *Gott und das Böse.* Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Böse, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth. Zürich-Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1961.

37. Il s'agit ici surtout du *dernier* Schelling. « La proximité du jeune Schelling n'est pas aussi évidente » (*ibid.*, p. 108).

38. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik,* II/2, Zürich, Evangelischer Verlag, 1959², p. 608-623.

39. K. LÜTHI, *op. cit.*, p. 108-109.

40. *Ibid.*, p. 105-106, 109-110.

Schelling tendrait à enraciner le mal dans une couche de la divinité, ou à le confondre avec l'aspect obscur de la création ; en revanche, Barth rappelle que Dieu n'est que lumière, et que l'être créé n'est pas ambivalent, comme Schelling l'insinue, mais bon. Malgré ce contraste, Schelling s'efforcerait d'éviter toute démonisation de la divinité (le « cœur » de Dieu est bon), et Barth, de son côté, ne peut s'empêcher de regarder Satan comme la « main gauche » de Dieu [41]. Schelling cherche à scruter longuement – plus profondément, certes, que d'autres philosophes, et non sans se référer à l'héritage théologique – les arcanes du mal [42] ; d'après Barth, par contre, il faut se méfier de cette assurance et laisser à Dieu la discussion avec le mal, car l'homme n'est pas à la hauteur de ce mystère ; un coup d'œil bref et pénétrant doit lui suffire [43]. Seule la victoire du Christ, insiste Barth, nous permet de parler d'une « mise en service » de l'Adversaire ; Schelling aborde cette question avec moins de réserve parce que sa doctrine de la providence, observe Lüthi, n'est pas suffisamment fondée sur la christologie [44]. D'autre part, Schelling n'aurait pas complètement surmonté une conception « héroïque » de la liberté : à la croisée des chemins, l'homme dispose de soi, embrasse du regard le bien et le mal ; il n'est pas étonnant que la chute, à cette lumière, puisse apparaître comme un « progrès » ; au contraire, Barth souligne que la liberté « concrète » ne connaît qu'un seul chemin [45]. Enfin et surtout, Schelling utilise des formes de pensée ambivalentes, qui tendent à résoudre le problème de façon neutre ; tandis que pour Barth le critère ne peut résider que dans le contenu christologique ; le néant (*das Nichtige*) ne peut être connu qu'à partir de Jésus-Christ ; toute forme de pensée (*Denkform*) neutre doit être exclue [46].

W. Kasper tend à mitiger ces reproches, surtout le dernier. Lüthi lui-même reconnaît, objecte-t-il, que Schelling accède à une vision de plus en plus christologique [47]. Schelling situe la démonologie dans le contexte de l'exaltation du Christ sur les puissances [48] d'une manière qui ferait honneur à la plupart des théologiens ; par conséquent, on ne saurait guère parler d'une *Denkform* neutre chez Schelling [49]. Leur christo-

41. *Ibid.*, p. 106, 110-111.
42. Cf. XIV 292.
43. K. LÜTHI, *ibid.* ; cf. K. BARTH, *op. cit.*, III/3, 1945, p. 609.
44. ID., *op. cit.*, p. 106, 111-112.
45. *Ibid.*, p. 107, 112.
46. *Ibid.*, p. 107-108, 112-113 ; cf. K. BARTH, *op. cit.*, III/3, p. 342 s.
47. Cf. K. LÜTHI, *op. cit.*, p. 45, n. 10.
48. Cf. XIV 241.
49. W. KASPER, *op. cit.*, p. 322-323.

centrisme rapproche précisément ces deux doctrines du mal ; elles ne divergent que par les conséquences que Schelling en a tirées, et que Barth n'aurait pas perçues : par exemple, si le mal est « l'exclu » [50], on n'échappe pas à un certain parallélisme entre le Christ et Satan ; celui-ci devient, comme le disaient les Bogomiles, le frère aîné du Christ [51]. La possibilité de tirer de telles conclusions fait penser que Schelling (et à un moindre degré Barth) s'est engagé ici sur une piste tout de même périlleuse. Pourtant, le refus de la chute des démons ne conduit pas forcément à un dualisme manichéen. La tentation de Schelling en tout cas serait, observe Kasper, de tendre malgré tout à s'infiltrer derrière le mystère d'iniquité pour le désarmer [52].

La pensée schellingienne ne s'est donc que partiellement libérée de ses présupposés idéalistes. Pourtant, elle prolonge aussi, par certains côtés, des positions plus traditionnelles. B. Welte a pu ainsi l'éclairer, de manière surprenante, à partir de la position de saint Thomas [53]. Malgré leurs points de vue différents, Schelling et Thomas ont perçu une même structure fondamentale. Comme l'Aquinate, notre auteur estime que le fondement du mal ne peut se trouver dans une notion de liberté comme simple « indétermination ». Il admet comme lui que l'esprit comme tel est « en Dieu ». Il perçoit enfin, de façon semblable, une dualité dans l'esprit humain, une différence de soi à soi, qui seule distingue l'esprit fini de l'Esprit infini. Et c'est dans *cette* différence qu'il voit la possibilité du bien et du mal, c'est-à-dire la possibilité ambiguë de l'esprit d'être un avec soi et par là, avec son fondement, mais aussi de choir de cette double unité. Les divergences évidentes entre les deux auteurs ne rendent que plus significative une telle coïncidence [54].

On sait que Thomas d'Aquin fut soupçonné, à tort, de panthéisme ; c'est encore une ressemblance avec Schelling. Toute la difficulté de la doctrine de ce dernier est de reconnaître la différence de l'esprit fini – dont l'oubli rend le mal impensable – sans être jeté de l'écueil du panthéisme sur celui du dualisme. Bien que Schelling ait été accusé de manichéisme [55], sa condamnation de l'erreur dualiste nous semble assez

50. Cf. K. BARTH, *op. cit.*, III/3, p. 405 s.

51. XIV 245 ; W. KASPER, *op. cit.*, p. 323.

52. H.U. VON BALTHASAR adresse à Barth une critique analogue : *Karl Barth*, Köln, Hegner, 1962, p. 229 s, 238 ; cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 323-324.

53. Cf. *De veritate*, q. 22 et 24.

54. B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i. Br., Herder, 1965, p. 166-167 ; cf. ID., *Ueber das Böse* (Quaestiones disputatae, 6), même éd., 1959, p. 25-28.

55. J. Fries désigna Schelling comme « le second Mani » ; cf. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesung*, édit. M. Vetò, Torino, Bottega d'Erasmo, 1973, p. 51.

ferme. Par contre, il n'échappe pas tout à fait, du moins à ses débuts, à une tendance panthéiste qui est de dissoudre la différence. Sa pensée mûre, néanmoins, regarde en face la puissance du mal. Dans la ligne néo-platonicienne, augustinienne et thomiste, Schelling reconnaît certes que le mal est dépourvu de tout être véritable, mais il refuse de le réduire, comme Leibniz, à une simple privation. Le sentiment grandiose des « puissances tentaculaires du mal » [56] est l'un des mérites de sa pensée. D'autre part, même dans la *Freiheitsschrift*, le mal est choisi par l'homme. Mais Schelling s'écarte du consensus théologique qui voit dans l'instigateur du mal une liberté personnelle. Son interprétation des données bibliques reste discutable [57], bien qu'on puisse inscrire à son actif le dépassement des représentations naïves dont se contente une certaine théologie. Malgré tout, en voulant exalter la puissance des ténèbres, Schelling l'a innocentée. « On attendait Lucifer, et on rencontre Méphisto [58]. » Malgré sa tendance croissante à reconnaître « l'impuissance de la raison » [59], notre auteur conceptualise et systématise à outrance ; il risque d'oblitérer — contre son intention probable — l'abîme éthique du mal et sa limite métaphysique, son opacité absolue [60].

D'autre part, Schelling incline de plus en plus à traiter la question du mal dans le contexte de la démonologie et de la doctrine du péché originel [61]. Certains s'en féliciteront. Mais le contraste avec la perspective traditionnelle d'un Thomas d'Aquin, par exemple, est flagrant. Dans la *Somme théologique*, Thomas n'aborde la démonologie qu'à partir de la question 63 de la Prima, et la doctrine du péché originel que dans la Prima Secundae (questions 81 ss) ; mais le problème du mal est traité dès la question 48 de la Prima. La question du mal relève, chez Thomas, d'abord d'une métaphysique du créé. Il évite ainsi de restreindre le problème du mal à une approche anthropologique ou même démonologique. Le mal ne se réduit pas à la faute de la liberté créée. La racine de sa possibilité réside [62] dans la tension inhérente à l'esprit fini entre l'essence et l'existence [63]. Nous avons dit, à la suite de B. Welte, que Schelling, à

56. X. TILLIETTE, *op. cit.*, n. 34, p. 479.

57. Cf. *Jude 6* ; *2 P 2, 4* ; *1 Jn 3*, 8. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II/2, *Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978, p. 448.

58. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 2, p. 480.

59. Cf. H.M. BAUMGARTNER, « Vernunft in Uebergang zu Geschichte », dans *Schelling*, édit. L. HASLER, cité n. 8, p. 175-192, spéc. p. 179 s.

60. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 2, p. 479 ; H.U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 446.

61. Cf. VII 363 ss, 375 s, 459 s ; XIII 349 s ; XIV 244 s.

62. Cf. B. WELTE, *op. cit.*, p. 159 s.

63. Mais non pas, comme chez le Schelling de la *Freiheitschrift*, dans la distinction *en Dieu* entre l'essence et le fondement de l'existence.

sa façon, a perçu cette structure. Mais il commence par l'enraciner dans le fondement de l'existence divine, et il finit par l'identifier au démon ; il l'attire ainsi (puisque c'est la chute de l'homme qui rend ce principe à sa nature originaire) dans l'orbite anthropologique du péché originel, tout en se voyant obligé, pour préserver la nature ambiguë mais non dualiste du fondement du mal, de dépouiller Satan de sa liberté. Mieux que Schelling, Thomas réussit à ancrer la possibilité ontologique du mal dans la condition de créature — dans sa faille intérieure et non seulement dans la décision de la liberté —, sans devoir pour autant démoniser Dieu ni absoudre le diable.

II. — Le gouvernement providentiel du monde

On a indiqué plus haut que, d'après Schelling, même le principe satanique contribue au gouvernement providentiel du monde. On abordera ici plus en détail la doctrine schellingienne de la Providence. Notre auteur croyait à la Providence divine minutieuse, attentive au détail [64]. « Infléchir la nécessité vers la liberté, conjurer le fatalisme qui atteignait alors les esprits comme un malaise et un sortilège (les témoignages de Quinet, de Michelet et de Lequier valent pour une époque entière), ç'a été le but de Schelling [65]. » La célèbre apostrophe de la fin de la *Philosophie rationnelle* va incontestablement dans ce sens : elle exprime la recherche pathétique du Maître de l'être, du Seigneur actif et proche, du Dieu provident [66]. La liberté divine, Schelling veut la reconnaître non seulement par rapport à la création mais aussi par rapport au « gouvernement du monde » (*Weltregierung*) [67]. On peut déceler encore ici une ressemblance inattendue avec Thomas d'Aquin, lequel

64. S'opposant à Steffens sur ce point (témoignage de Ringseis) ; cf. X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 486, 467.

65. *Ibid.*, p. 487, note.

66. XI 566 ; SCHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, t. 2, Paris, Aubier, 1945, p. 351.

67. XIII 305 ; ce qui fait percevoir la signification religieuse de sa doctrine. Comme l'exprime un auteur récent, « le savoir concernant la conservation comme création continuée donne aussi libre cours . . . pour la pensée croyante à une signification religieuse et existentielle qui ne découle pas de la seule pensée de la création » (L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 58). La doctrine de la conservation providentielle du monde se réfère plus fortement à l'aspect particulier, individuel, que la vérité de la création « au commencement ». Cette dernière traite avant tout du Cosmos dans son ensemble, et la créature peut se sentir comme « perdue » (Pascal) dans ce vaste univers. Par contre, la foi dans la conservation providentielle fait rentrer la créativité

développe sa doctrine de la providence avec le souci évident de s'opposer à la philosophie arabe et à sa doctrine du *Fatum* [68]. Ce parallèle se précise, si on envisage la signification que les deux auteurs confèrent au « gouvernement du monde ». Rappelons d'abord que, dans son sens augustinien, la *gubernatio* coïncide avec la providence, c'est-à-dire avec l'orientation de la création vers une fin [69]. Schelling intègre à sa façon cette notion de providence : de toute éternité, la Sagesse – miroir de la force divine, prélude du monde futur – représente devant le Seigneur ce qui sera un jour, ce qui préfigure l'homme à venir, la fin de toute la création [70] ; la Sagesse-providence exprime, chez notre auteur, le lien en Dieu entre l'activité créatrice et la fin de la création. Thomas distingue cependant – et, à sa manière, Schelling également – entre la doctrine de la *providentia* comme *ratio ordinis rerum in finem* et celle du gouvernement du monde comme effet temporel de la pensée divine [71]. La *Weltregierung* schellingienne nous semble correspondre à la *gubernatio* dans ce sens précis, c'est-à-dire à l'*executio ordinis.*

Mais Schelling ne se borne pas à répéter la doctrine classique. La conception « ironique » du « gouvernement providentiel » constitue à notre avis sa contribution propre dans ce domaine [72]. De même que le procès total du monde est un secret de Dieu qui ne se découvre que successivement, ainsi faut-il admettre aussi des mystères *particuliers* de la providence divine [73]. Dieu se déguise même aux yeux de ses fidèles (Job). La notion d'« épreuve divine » exhibe la liberté avec laquelle Dieu fait selon les apparences ce que vraiment Il ne veut pas. La dissimulation divine au cours de l'histoire du monde est patente. Le commencement, le déploiement et le gouvernement du monde ne s'expliquent qu'à partir de cette *Verstellung* divine : la création ne commence que par une *universio* ; la progression du procès naturel n'est qu'un graduel retournement du retournement ; et dans l'histoire providentielle cette conduite de ruse se poursuit sous l'aspect de l'épreuve. On trouverait sans doute ici des éléments de réponse à l'objection – formulée par certains théologiens actuels, que scandalisent les aspects apparemment

68. Cf. THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, dist. 39, q. 2.

69. Comme le lecteur l'aura remarqué, de même que la notion de « création » explicite le moment de la fondation originaire de la créature et celle de « conservation » celui de l'octroi continué de l'être, ainsi le concept de « providence » met en évidence le moment de la « fin » (dans l'intention et l'exécution).

70. XIII 301-303 ; X 389.

71. Cf. *S. Th.* I, q. 22 et 103.

72. « Il ne s'agit pas ici d'un *ordo* antique et médiéval, mais de saisie du paradoxe et de l'ironie de l'histoire divine du salut » (W. KASPER, *op. cit.*, p. 231).

73. XIII 305-306.

absurdes de l'existence – d'après laquelle l'action de Dieu à l'égard du monde ne saurait être présentée comme « pleine de sens » [74].

On sait que Schelling a puisé la représentation de l'ironie divine chez Hamann, extraordinaire « arpenteur des voies torves de la Providence » (X. Tilliette). Derrière Hamann se profile l'idée luthérienne du Dieu caché (notammment dans le traité *De servo arbitrio*). Mais les « ruses » de Dieu appartiennent au plus vieux fonds de la tradition judéo-chrétienne. Qu'il suffise de mentionner le thème de l'exil de la Schekinah [75] et, dans le Nouveau Testament, la dialectique paulinienne et l'« ironie » johannique [76]. Le comble de la dissimulation divine – comme Kierkegaard, dans le sillage de Schelling, l'a souligné [77] – est l'Incarnation de Dieu. Ces éléments affaiblissent sans doute le reproche d'une fondation christologique déficiente de la doctrine schellingienne de la providence et tendent à donner raison à Kasper dans sa polémique avec Lüthi.

III. – Choix du meilleur monde possible ?

On sait que Leibniz [78] appliqua le principe de raison suffisante d'une manière si étroite à l'être du Dieu créateur que celui-ci ne pouvait plus créer que le meilleur des mondes possibles [79]. Dans ses *Recherches sur la liberté*, Schelling s'occupe de cette question. Il n'admet pas un choix divin entre plusieurs mondes possibles, car tout ce qui est possible en vertu de la nature divine doit nécessairement être effectif. L'opinion d'après laquelle Dieu aurait pu créer un monde moins accompli que

74. Cf. C.H. RATSCHOW, *art. cit.* n. 3, p. 25-80, spéc. 80. Sur le caractère paradoxal de la foi en la providence, cf. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, n. 66, p. 70 s.

75. Exploité par la Kabbale.

76. Cf. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 2, p. 224, note.

77. *Ibid.*, p. 461, note.

78. Le dogme chrétien est rationalisé par la théodicée leibnizienne comme l'expression d'une téléologie universelle, et sacrifié à l'abstraction : l'action actuelle du Créateur, qui soutient le monde d'une manière vivante, y est remplacée par l'action initiale de Dieu, établissant l'harmonie universelle et la faisant se dérouler conformément à ce plan. Ainsi, à la place d'une providence de Dieu, on a un monde soumis à des lois. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Création et providence*, Paris, Cerf, 1967, p. 194-195. Comme le remarque le même auteur, Hegel également réduit la providence à une abstraction rationaliste (*Einführung in die Schöpfungslehre*, p. 65).

79. Certes Leibniz prétend que cette impossibilité de faire autrement n'est pour Dieu que l'expression de sa perfection souveraine, qui inclut aussi la liberté suprême (cf. *Théodicée*, II, 227 s, édit. J.C. GEBHARDT, Leipzig, 1932). Cf. P. GISEL, « Création et eschatologie », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, *Dogmatique*, 2, Paris, Cerf, 1983, p. 615-719, spéc. 686-689.

celui qui était possible est jugée absurde par notre auteur [80]. Son opposition à Spinoza a amené Leibniz, d'après Schelling, à adopter un concept formel de possibilité. Schelling reconnaît que formellement il y avait des possibles à l'infini ; mais dans l'entendement divin, il n'y a qu'un seul et unique monde possible, car Dieu ne saurait faire abstraction de son essence. On peut concevoir que le fondement informe fournisse, à titre de matériau, une infinité de possibilités, mais le fondement ne peut être nommé Dieu [81].

Les *Conférences de Stuttgart* excluent également toute délibération divine. Qui sait ce qu'il veut y met la main sans choix. Ne permettre à Dieu que de choisir le meilleur des mondes parmi une infinité de mondes possibles, cela signifie ne lui concéder que le plus bas degré de la liberté [82]. On trouve la même idée dans la première version des *Weltalter*. Seule une volonté irrésolue connaît le tourment du choix. Les maîtres dans la vertu et dans le vice agissent sans choisir [83].

Dans la dernière philosophie, l'interprétation schellingienne de Leibniz se modifie considérablement. Les *Recherches sur la liberté* (1809) soulignent le contraste entre Leibniz et Spinoza. A ce stade-ci, c'est Schelling plutôt que Leibniz qui apparaît encore fort proche de l'auteur de l'*Ethique* : tout résulte avec une absolue nécessité de la nature divine ; l'erreur du spinozisme ne consiste pas, estime Schelling, dans l'affirmation d'une telle nécessité en Dieu, mais en ce qu'il tient cette nécessité pour impersonnelle. En revanche, dans l'*Histoire de la philosophie moderne* (1836), Schelling dénonce fermement la faille du spinozisme : dans ce système, il n'y a entre Dieu et les choses qu'un enchaînement nécessaire [84] ; tout ce qui existe est posé de manière éternelle par la nature de Dieu [85]. D'autre part, notre auteur ne voit maintenant dans le leibnizianisme qu'un spinozisme abâtardi [86]. La *Théodicée* présuppose, certes, une libre relation de Dieu à l'univers. Leibniz se représente Dieu débattant avec lui-même : est-il meilleur de créer un monde limité que d'y renoncer ? Quel serait, parmi les différents mondes possibles, celui

80. VII 397 ; trad., p. 180.
81. VII 398 ; trad., p. 181.
82. VII 429-430 ; trad., p. 211.
83. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente*, édit. M. SCHRÖTER, München, Beck, 1946, p. 101.
84. X 37 ; trad. MARQUET, Paris, P.U.F., 1983, p. 50.
85. X 42 ; trad., p. 56.
86. X 54 ; trad., p. 68. Cf. H.H. HOLZ, *Schelling über Leibniz*, dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (1954) 755-763. Sur la relation Leibniz-Schelling, cf. également la dissertation d'A. BRENNER, *Schellings Verhältnis zu Leibniz*, Tübingen, 1937.

qui serait le meilleur ? Après cette délibération, Dieu prendrait la décision de créer le monde présent, le meilleur possible compte tenu des limitations inévitables. Apparemment, Leibniz a affirmé une origine concrète et historique du monde [87] ; mais en réalité il n'a fait qu'édulcorer le spinozisme, car la décision de la création appartient, au fond, à la nature de Dieu. Leibniz essaie d'atténuer cette nécessité en n'y voyant qu'une nécessité morale. Mais, d'après Schelling, on doit dissiper ce faux semblant, car Dieu n'est pas soumis à une loi ; ce qu'Il veut n'est bon que parce qu'Il le veut. Il faut résister au rationalisme, qui escamote la liberté divine sous le couvert d'une nécessité du monde [88].

Malgré l'évolution de son interprétation de Leibniz, la réponse de Schelling à la question du « meilleur monde possible » ne semble pas avoir tellement changé. Bien sûr, les *Weltalter* déjà insistent sur la décision divine ; mais cette décision se produit en un éclair, sans conseil ni délibération [89]. De même, dans la dernière philosophie, la liberté d'indifférence est certes reconnue : l'avènement inattendu de la possibilité primordiale délivre Dieu de la nécessité de son être immémorial [90]. Mais le choix se limite au *fiat* de la création. Une fois le procès engagé, joue la nécessité de la nature divine. Dieu peut modérer à Son gré le procès successif, mais Il ne peut déterminer une autre suite de la Révélation, un autre devenir, que celui qui est prescrit par Son être éternel [91]. Et même la liberté de ce choix d'un procès dont la physionomie est réglée d'avance tend à se confondre avec la nécessité. Certes Dieu « peut » ne pas actuer la possibilité, mais une possibilité négative n'est pas une possibilité ; elle n'est que la négation de la puissance. Par conséquent on ne voit pas comment Dieu pourrait ne pas créer, une fois la possibilité envisagée. Et puisque le possible, tout le possible, doit se réaliser (cf. *infra*, IV) [92], nous revenons au point de départ : il n'y a qu'un seul monde possible — le monde réel —, comme il n'y a qu'un seul Dieu.

IV. — L'identité du possible et du réel

« Toutes les possibilités se réalisent » : cette loi de justice est « le motif peut-être le plus constant, le plus insistant » de la dernière philo-

87. X 55-56 ; trad., p. 70-71.
88. X 57-58 ; trad., p. 73-74.
89. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente*, p. 93, 177 ; VIII 304.
90. XIII 268.
91. Cf. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, p. 621 ; M. VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 493.
92. Cf. M. VETÖ, *op. cit.*, p. 507.

sophie de Schelling [93]. Il montre bien l'inhérence persistante de l'unitotalité à la philosophie de la liberté de la seconde période. Dans la philosophie de l'identité, la coalescence de la possibilité et de la réalité, et leur synthèse dans la nécessité, appartiennent au monde absolu. En Dieu ou dans l'Absolu, dans l'Univers ou l'unitotalité, tout le possible est réel et par là même nécessaire. Si bien qu'il n'y a pas place pour le doute, l'hésitation et le hasard. Il n'y a pas de lacune, la Nature ne fait pas de sauts, l'univers est sans défaut dans la plénitude de son être. Le principe de raison suffisante gouverne le Tout [94]. Dans ce Tout, tout possible est réel. Tout est posé « d'un seul coup ».

Dans la philosophie intermédiaire, la contingence et l'irrationnel reviennent en force, le devenir effectif avance au premier plan. Mais malgré les apparences, l'axiome idéaliste de la réalité de tous les possibles subsiste intact [95]. Cependant, il s'infléchit en action : tous les possibles *se réalisent.* D'après la *Freiheitsschrift,* la liberté n'a pas besoin, pour être, de la « vide possibilité », d'une infinité imaginaire. Par la suite, Schelling intégrera davantage les déchets de l'effectuation temporelle à sa vision du devenir. Il situera surtout la réalisation universelle des possibles dans le mystère de la patience divine. Il a néanmoins conservé la notion dynamique du possible : la puissance est appétit du réel. Sous la double influence de la théosophie chrétienne du « Dieu impartial » (S. Franck, V. Weigel) et du sentiment grec de la Justice inexorable, il radicalise encore Leibniz, car pour celui-ci il y a un « mystère des possibles qui n'arriveront jamais » [96]. Mais Schelling accentue en même temps la liberté : c'est l'absolue priorité de la réalité divine qui finalement se communique à la potentialité originaire. Les attributs de la nécessité tendent à se métamorphoser en trophées de la liberté [97]. La maxime « toutes les possibilités se réalisent » exprime la synthèse subtile de la fatalité et de la providence [98]. Non seulement l'éclosion de la totalité possible, mais aussi la lenteur et la douceur du comportement créateur, la « persuasion » divine.

---

93. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 2, p. 484, n. 23.

94. X. Tilliette montre bien l'espèce de correction mutuelle de Spinoza par Leibniz et de Leibniz par Spinoza, à laquelle se livre Schelling dans la période de l'identité. « La ' raison suffisante ' est intégrée à la texture de l'unitotalité » (*op. cit.*, t. 1, p. 463, n. 71).

95. Ce qui tend, comme J. HABERMAS l'a remarqué, à niveler l'horizon temporel, à supprimer le futur authentique ; cf. *Das Absolute und die Geschichte,* diss. Bonn, 1954, p. 340.

96. Cf. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 2, p. 486-487.

97. *Ibid.*, p. 486.

Avec la création réelle ont été posées des possibilités ou puissances innombrables et parmi elles les puissances du mal [99]. Elles devaient reposer enfermées sous la création « comme un éternel passé ». Mais la chute possible était, selon Schelling, presque inévitable. Après la chute, ces puissances se sont échappées, répandues. Elles réalisent « ce qui ne doit pas être », tandis que « ce qui doit être » est refoulé dans la possibilité. Mais Schelling est aussi loin que Goethe [100] de la simple résignation du fatalisme ou du pessimisme. Car Dieu, avec l'aide du diable, efface en quelque sorte ces possibilités, en les amenant à « expiration ». D'autre part, la réalisation achevée des possibilités bonnes est réservée à l'heure du « tout en tous ». « Rien ne sera perdu, tout le possible aura été actué, criblé, évalué et justement jugé. Dieu veut, c'est-à-dire accepte, le mal en vue du bien [101]. »

Malgré ses efforts acharnés pour accueillir les données de la Révélation positive, Schelling nous semble respecter moins qu'un Thomas d'Aquin, par exemple, l'originalité et la surabondance de la bonté divine. Thomas a souligné l'imprévisible libéralité, l'initiative gratuite des jugements et des choix de Dieu, en particulier dans l'œuvre créatrice. N'ayant à tirer aucun surcroît d'une finitude disproportionnée à son infinité, Dieu peut choisir et ordonner au gré de sa miséricorde les termes imparfaits de son juste vouloir [102]. Dieu pouvait faire autre chose, et mieux que ce qu'il a fait, même s'il ne pouvait mieux s'unir et se donner davantage à sa créature [103]. Notre monde n'est donc pas « le meilleur possible ». Puisque le Créateur possède le libre arbitre [104], sa Toute-puissance pourrait faire ce qu'elle ne fait pas [105]. Affirmer la contingence du choix divin, c'est nier corrélativement l'identité du possible et du réel créé. Thomas affirme la possibilité d'un autre monde, car la négation de l'identité du réel fini et du possible indéfini passe par l'affirmation d'une alternative du réel. Il marque ainsi la perfection infinie de la liberté créatrice et la finitude du monde contingent [106]. Le dernier Schelling, de son côté, affirme certes le libre arbitre divin : Dieu pouvait

99. XIV 281 s.

100. Cf. H.A. KORFF, *Geist der Goethezeit,* II, Leipzig, Koehler & Amelang, 1957, p. 378-400.

101. X. TILLIETTE, *op. cit.,* t. 2, p. 488.

102. *S. Th.* I, q. 19, a.3 ; q. 21, a.3 et 4 ; q. 25, a.5 ; q. 44, a.4.

103. *Ibid.,* q. 25, a.6, ad 4.

104. *Ibid.,* q. 19, a.10.

105. *Ibid.,* q. 25, a.5.

106. Cf. A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, t. 2, Paris, Edit. Universitaires, 1967, p. 170-171.

ne pas créer. Mais la liberté du choix divin n'est pas pleinement perçue, car la possibilité de la création émerge sans volonté divine, et une fois qu'Il la contemple, Dieu ne peut, au fond, s'abstenir de l'effectuer. D'autre part, Schelling ne parvient pas à nier l'identité du possible et du réel. En dépit de ses longues étapes laborieuses « en vue de la créature » et de ses régressions apparentes, malgré ses « ruses » providentielles et l'intervention constante du *regimen* divin, le procès de la création ne peut que se plier à la suite prescrite par la nécessité de la nature divine ; il se déroule inflexiblement et exhaustivement. Toutes les possibilités se réalisent. Même la chute « presque » nécessaire s'intègre sans trop de difficulté dans le chemin du meilleur monde possible [107].

Malgré la redécouverte de ses racines « empiristes » et sa polémique, révélatrice, contre l'auteur de la *Théodicée*, Schelling nous semble être resté jusqu'à la fin un Leibniz sous l'emblème de Spinoza, c'est-à-dire un Leibniz qui, sans renier sa thèse du meilleur des mondes, n'aurait admis que du bout des lèvres le libre choix du Créateur [108].

Conclusion

Schelling a aperçu la puissance redoutable du mal, mais il a reconnu en même temps — fidèle à la vérité théologique de la création bonne — son manque de tout être véritable et sa défaite définitive par le Christ. Cet équilibre complexe n'est pas un des moindres mérites de sa spéculation. Autre point à mettre à son crédit : la pénétration avec laquelle notre auteur a discerné la racine métaphysique de la possibilité du mal dans la différence de soi à soi de la créature finie. Mais Schelling a trop tendance à voir dans le mal un moment nécessaire de la révélation divine et à innocenter du même coup le principe satanique pour que sa théorie n'appelle pas des réserves. Elle risque en effet de niveler l'opacité irrationnelle et le scandale éthique du mal absolu, non sans amalgamer, paradoxalement, le problème métaphysique de la possibilité du mal et le drame théologique de la chute.

D'autre part, bien que sa tentative de surmonter le pessimisme par la doctrine — subtile et christologiquement fondée — du gouvernement providentiel du monde soit tout à son honneur, Schelling nous semble tomber, tout de même, dans un certain fatalisme. Malgré son insistance

107. Schelling durcit ici un aspect authentique de la foi en la providence : Dieu est capable de soumettre à son plan même le péché ; Il peut faire surgir du bien même à partir du mal. Cf. AUGUSTIN, *Enchiridion* XI, 3 ; L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, n. 66, p. 71-72.

108. Cf. X. TILLIETTE, *op. cit.*, t. 1, p. 462, n. 7.

volontariste sur la décision (« Ce que Dieu veut est bon *parce qu'*Il le veut »), le philosophe exclut, par souci d'attribuer au Créateur une liberté pleinement résolue, toute délibération en vue de la création. Par le fait même, la liberté du choix divin s'identifie en définitive à la nécessité : Dieu n'aurait pas pu créer un autre monde. L'intention de souligner la plénitude de la réalité de Dieu et le mystère de Sa patience est certes louable ; mais elle va de pair chez notre auteur avec l'adhésion obstinée à la maxime idéaliste de la réalisation exhaustive de tous les possibles. La négation schellingienne d'une alternative du réel créé amoindrit la libéralité infinie et la gratuité parfaite de la Bonté créatrice.

B-1348 Louvain-la-Neuve
rue de la Houe, 1

E. BRITO, S.J.
Chargé de cours
à la Faculté de Théologie
de l'Université Catholique de Louvain

Sommaire. — Après avoir exposé dans ses grandes lignes la spéculation de Schelling sur le mal, on examine sa doctrine du gouvernement providentiel du monde, sa critique de la thèse leibnizienne d'un choix divin entre plusieurs mondes possibles et sa conception de l'identité du possible et du réel. Schelling reconnaît que le mal est dépourvu de tout être véritable, mais il tend à le penser comme un moment nécessaire de la révélation divine. Malgré l'insistance du philosophe sur la décision du Créateur et sur une providence minutieuse, sa théorie de la réalisation exhaustive des possibles ne peut qu'amoindrir la gratuité de la Bonté créatrice.

ANNEXE

O. PLATENIUS, *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen,* diss. Erlangen, 1928, p. 65 (cf. K. LÜTHI, *op. cit.*, p. 66-69), a essayé de montrer que, malgré l'ambition de mener à son achèvement la doctrine kantienne du mal, Schelling emprunte en réalité une voie différente : au lieu de demeurer comme Kant dans la sphère éthique, il envisage le mal dans un contexte métaphysique et dialectique. La raison de l'échec de la doctrine schellingienne du mal serait une notion moniste de Dieu : le mal, pensé comme l'antithèse dialectique du bien, n'a qu'une existence relative ; l'expérience éthique du mal absolu est nivelée. Platenius reconnaît que le point de départ de Kant conduit facilement à un dualisme du bien et du mal, mais il insiste comme lui sur le caractère inconcevable du fait irrationnel du mal (*op. cit.*, p. 65-70 ; M. WERNER critique également l'interprétation métaphysique de la problématique éthique de Kant élaborée par Schelling : *Der protestantische Weg des Glaubens,* t. 1, Bern-Tübingen, 1955, p. 687 s). Comme le signale G. VERGAUWEN, *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall,* Fribourg (S.), Universitätsverlag, 1975, p. 18-19, Platenius néglige la philosophie positive de Schelling et son effort pour reconnaître la limite de la raison philosophique.

S. PORTMANN, Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1966, a mieux perçu la portée de l'évolution de Schelling dans ce domaine.

La pensée idéalite tend à surmonter les résistances du mal, mais cette délivrance n'est comprise (sur la base de l'idée d'autonomie) que comme *Selbsterlösung*. Le mal est ainsi rendu inoffensif, sa radicalité n'est pas perçue. Cependant, la dernière philosophie schellingienne mettra en question l'interprétation idéaliste et avouera que la raison ne peut se fonder elle-même, que la délivrance est toujours un don. Dans la question du mal, le « devenir » de la philosophie de Schelling ne peut donc être minimisé. Mais on doit se garder de ne voir dans son œuvre qu'une suite de reniements. H. WIMMERSHOFF, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und F. Schlegels*, diss. Freiburg i. Br., 1934, n'échappe peut-être pas à ce danger lorsqu'il évoque le mouvement immanent qui pousse la pensée schellingienne à reconnaître finalement la scission dans la création et le péché de l'homme. D'autre part, Wimmershoff tend à confondre péché (*Sündenfall*) et chute (*Abfall*), comme le lui reproche L. VAN BLADEL, *Transcendenz oder Transzendentalität ? Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie*, dans *Bijdragen* 24 (1963) 390-419, spéc. 404-405. Mais Van Bladel lui-même dévalorise sans doute trop la philosophie positive. Chez le dernier Schelling, comme le souligne à juste titre G. Vergauwen, le modèle de la création remplace celui de la chute : le fini est considéré comme le résultat d'une libre décision divine, et la chute **est alors comprise comme la chute de l'homme (G. VERGAUWEN, *op. cit.*, p. 396 ; cf. p. 23-24).**