

VERS UNE PHILOSOPHIE SCHELLINGIENNE DE LA CRÉATIVITÉ. SUBJECTIVITÉ ET FOLIE À L'AUNE DE SLAVOJ ŽIŽEK

JOSEPH CAREW

Abstract

This article is an attempt to reactualize F. W. J. Schelling by taking seriously and turning inside out Heidegger's radical claim that Schelling's philosophy of freedom is the culmination (*Gipfel*) of the German Idealist tradition. First, the author uses Slavoj Žižek's work in order to give weight to Heidegger's controversial claim. By interpreting the Schellingian logic of the ground (*Grund*) as an attempt to found transcendental freedom, Žižek is led to declare that the Schelling of the period of the *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom* and the *Ages of the World* radicalizes the incompleteness of reality as brought forth by the Kantian descriptions of freedom. Then, the author tries to show that Žižek does not go far enough. Although the late Schelling develops an account of what could be called an "ontological passage through madness", it is only a moment within the processional totality of being. The image of the artist shows us a point of transfiguration (*Verklärungspunkt*) where the impetuous "unruliness" at the foundation of subjectivity is converted into a new order of being by means of an activity of free and unpredictable creation. This does not only occur in the Symbolic; more strongly, it is an immanent, transfigurative event in the world.

I. Métaphysique dans le sillage de Kant

En suivant l'affirmation de Lacan selon laquelle « Kant est le point de départ d'une lignée qui culmine avec l'invention de la psychanalyse par Freud »¹, le projet de Žižek pourrait être décrit comme le suivant : la lecture de Kant, Hegel et Schelling à partir de Lacan permet de déceler une identité sous-jacente entre le sujet

¹ Žižek, Slavoj, *Le Sujet qui fâche, Le Centre absent de l'ontologie politique*, trad. Stathis Kouvélakis, Flammarion, 2007, p. 69.

psychanalytique, hanté par la pulsion de mort en tant que fondement constitutif de son existence, et la logique opérative de la tradition de l'idéalisme allemand :

L'essentiel est que le passage de la « nature » à la « culture » ne s'opère pas directement. Il est impossible de le retracer à l'intérieur d'un récit évolutionniste et continuiste : quelque chose doit s'interposer entre les deux, une sorte de « médiateur évanouissant », qui n'est ni la nature, ni la culture. Cet Entre-deux constitue un présupposé implicite de tous les récits évolutionnistes. Nous ne sommes pas idéalistes : cet Entre-deux n'est pas l'étincelle du *logos* que *Homo sapiens* se serait vu conférer par magie, et qui lui permettrait de former son environnement symbolique virtuel, mais précisément quelque chose qui, tout en ne relevant plus de la nature, n'est pas encore le *logos*, et qui doit être « refoulé » par le *logos*. Le nom freudien de cet Entre-deux est bien sûr la pulsion de mort (...) c'est le moment d'une nature profondément « pervertie », « dénaturalisée », « déréglée », qui n'est pas encore la culture.²

Selon Žižek, ce « entre-deux » trouve sa première expression au sein de la philosophie pratique de Kant dans la nécessité de discipliner la « férocité » excessive (*Wildheit*) de la nature humaine, « la propension irrépessible, sauvage à insister opiniâtement sur sa propre volonté, quel qu'en soit le prix »³. Cependant, cette « férocité » ne saurait être assimilée à la réalité brutale de l'existence animale (contrairement à l'interprétation classique). Žižek cite Kant lui-même :

L'homme a par nature un tel penchant pour la liberté qu'une fois accoutumé à celle-ci un certain temps, il lui sacrifie toute chose (...) Il faut polir chez l'homme la brutalité, du fait de son penchant pour la liberté ; il n'en est rien, en revanche, chez l'animal, du fait de son instinct.⁴

D'après Žižek, cette citation démontre que l'énigme de l'émergence de la subjectivité dans l'idéalisme allemand ne peut être réduite à une simple dichotomie entre *nature* et *culture*, comme si, pour se conformer à la loi symbolique que l'on s'impose, on devait d'abord apprivoiser les principes aveugles, égoïstes et hédonistes de notre nature animale. Le milieu auto-généré et ontologiquement autonome de la culture est seulement possible par une liberté antérieure et infiniment irrépessible qui joue le rôle de « vanishing mediator » entre la réalité animale brutale et l'existence humaine socio-politique structurée. Le passage à la culture ne

² *Le Sujet qui fâche, Le Centre absent de l'ontologie politique, op. cit.*, pp. 51–52.

³ *Ibid.*, pp. 52–53.

⁴ *Idem.* ; Kant, Emmanuel, *Traité de pédagogie*, trad. P. Jalabert, in : *Oeuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, pp. 1150–1151.

consiste pas en un surmonter ou une sursomption des besoins liés à notre animalité ; celui-ci est bien plutôt rendu possible en disciplinant la « férocité » radicale et impétueuse qui marque/tache la nature humaine.⁵

Žižek relie cette idée à la dualité cartésienne entre l'esprit et le corps puisqu'elle nomme une *rupture* ou *brèche* intrinsèque à l'ordre d'être positif qui prépare le lieu de l'autonomie du *cogito* et de la naissance de la psychanalyse. *Todestrieb* devient synonyme de « sujet transcendantal » dans la mesure où la pulsion de mort fait naître les conditions pré-subjectives de la possibilité de la liberté, puisqu'elle n'est rien d'autre que la « perturbation » ou le « dérangement » violent dans la nature qui constitue la base ontologique de cette dernière. Cependant, cette lecture de Kant ne peut manquer de susciter une série d'interrogations : pourquoi la spontanéité transcendantale se développe-t-elle ? Quel est son rapport exact à la « férocité » au cœur de notre être qui semble la précéder logiquement ? Dans la mesure où la spontanéité transcendantale est liée à l'imagination ainsi qu'à la « férocité » dégagée par le Kant tardif, quelle est la relation entre ces concepts ?

Au sein de la trajectoire de la philosophie moderne, les héritiers du contrecoup du système critique sont tous d'accord pour dire que c'est avec Kant qu'est donnée la *première* explication pénétrante de l'essence de la liberté humaine. Après Kant, tous les représentants de l'idéalisme allemand sont unanimement convaincus qu'abandonner l'intuition irréductible de la liberté humaine constituerait une impasse pure et simple dans le savoir philosophique. À la suite de l'idéalisme transcendantal, pourtant, il demeure une ambiguïté concernant la façon de procéder. Non contents de la solution fichtéenne au dilemme, qui ne fait selon eux qu'intensifier le problème en faisant de la nature un posé pur du sujet absolu, Schelling et Hegel essaient de donner une explication du lieu de naissance du « je » en tant que *causa sui*. Ce qui est nécessaire, selon Schelling, est un projet théorique qui tente de compléter le sujet solipsiste fichtéen par une explication de la genèse immanente de la subjectivité d'une nature créatrice et inconsciente, qui impliquerait une élaboration de l'interpénétration et de l'identité ultime des deux.⁶ Initialement satisfait par la réponse de Schelling à l'impasse de l'idéalisme fichtéen,⁷ Hegel rompt ensuite avec ce que Schelling nomme un « idéalisme objectif », une forme simplement réactionnaire de l'idéalisme subjectif de Fichte. Mais *qu'est-ce qui* pousse Hegel, précisément, à délaissier Schelling et à développer sa propre solution à l'énigme du sujet ?

⁵ Ce point pourrait être explicité davantage par de nombreuses citations. Par exemple : *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, Sixième édition, 1979, pp. 55-56.

⁶ C'est le projet du *Système de l'idéalisme transcendantal*.

⁷ Voir Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.

Žižek refuse l'interpénétration « conservatrice » de Hegel, le « cliché habituel selon lequel la philosophie idéaliste allemande a promu la réduction « panlogici- ciste » de la réalité toute entière au résultat de l'automédiation du Concept. ».⁸ Cette lecture scolaire de l'idéalisme allemand va à l'encontre de ce que Žižek pense être en jeu dans la tradition en question. Elle nivelle la radicalité de la pensée hégélienne en la réduisant à un autre système métaphysique classique. Cela devient plus évident quand on prend en considération la relation de la philosophie post-kantienne à Spinoza.

La métaphysique spinoziste est une tentative passionnée de repenser la scission cartésienne entre esprit et corps en reconcevant la notion de substance afin que les deux catégories ne représentent plus une fissure schismatique, mais puissent être subsumées sous un substrat unique et unifiant. Elles ne sont qu'un dédoublement parallaxique-épistémologique entre deux modalités logiques d'un tissage omniprésent qui comprend toutes choses dans son flux et reflux vital. Finalement, l'une et l'autre expriment la même réalité par une réfraction différente. Cela veut dire que l'être humain est encore libre, mais seulement dans la mesure où il participe de l'intérieur au mouvement auto-actualisant de la substance (Dieu, la Nature) en tant que *causa sui* : l'essence apparemment autonome de subjectivité n'est qu'un épiphénomène, l'apparence trompeuse cachant l'écoulement d'une force vitale plus primordiale qui traverse et constitue simultanément l'univers. Or, bien que Schelling et Hegel admirent Spinoza comme l'épitomé d'un philosophe, ils voient quelque chose de fondamentalement insuffisant dans l'annulation spinoziste de la liberté concrète de l'être humain dans sa soumission à l'unité et l'harmonie de substance, annulation qui ne peut pas tenir la route après Kant.⁹ Le problème est que la liberté n'est pas compatible avec la substance en tant que totalité dévorante. Mais comment penser la substance *et* le sujet/système *et* la liberté tout à la fois, en conservant la spontanéité mise en évidence par Kant ? D'après Žižek, « [l]e passage de l'Un spinoziste comme milieu/contenant neutre de ses modes à l'écart inhérent à l'Un est le passage même de la substance au sujet. ».¹⁰

L'exigence commune qui apparaît dans le sillage du système critique peut donc se formuler ainsi : l'affirmation kantienne de la liberté transcendante doit être fondée dans un édifice ontologique qui peut rivaliser avec celui de Spinoza. Les résultats du jeune Schelling ne satisfont guère Hegel, qui reconnaîtrait, selon Žižek,

⁸ *Le Sujet qui fâche*, op. cit., p. 78.

⁹ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Recherches sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, trad. Georges Politzer, Paris, Philosophie, Collection de philosophie et de mystique, 1926, pp. 98–99.

¹⁰ Žižek, Slavoj, *La Parallaxe*, Fayard, 2008, p. 64.

implicitement que Schelling a manqué la radicalité véritable de la liberté kantienne et ses implications. C'est pourquoi Hegel essaie de sauver la percée du système critique en pensant la substance *comme* sujet, en pensant *comment* la sphère de l'être *existe* sur le mode de la subjectivité, au lieu de se contenter de relier ces deux régions de pensée apparemment distinctes et en même temps complémentaires par une unité totalisante et une identité précaire. La tâche à accomplir est l'actualisation de l'intuition primordiale du *cogito* radicalisé par Kant en instituant le « je » transcendantal, et le schisme entre esprit et corps qu'il évoque directement, au coeur de l'absolu. Le but du Hegel de Žižek est de concilier Spinoza et Kant en créant un système métaphysique qui *rend possible* la rupture à l'intérieur de l'être qui est le degré zéro de la liberté.

Le problème est alors d'expliquer comment un sujet vraiment libre peut surgir de la mécanique interne de la substance. Si la liberté humaine est *irréductiblement* auto-réflexive, elle ne pourrait pas être comprise en termes de pulsations immanentes de l'absolu. Lisant la réponse hégélienne à Schelling à partir de la psychanalyse, Žižek suggère que ce qui provoque le mouvement de la philosophie transcendantale vers la tentative hégélienne de penser la substance comme sujet n'est autre que la reconnaissance de la perturbation ontologique irrévocable de la nature qui est à la base fondatrice du *cogito*, et est manquée chez le jeune Schelling de la *Naturphilosophie*. Selon Žižek, la véritable percée à l'oeuvre dans l'idéalisme kantien, percée radicalisée et explicitée pour la première fois chez Hegel, consiste dans la proclamation de la liberté transcendantale en tant que pulsion de mort, excès d'être qui rompt avec toutes les lois opérant de l'extérieur. On débouche par là sur une déduction : si la liberté existe, alors la substance ne peut pas être tout. L'auto-disruption de la substance est la condition de possibilité du sujet.

Ce qui intrigue Žižek dans l'articulation hégélienne du sujet comme négativité, c'est son lien avec les concepts pédagogiques de Kant tels que « férocité » et « mal diabolique ». Dans la mesure où ceux-ci indiquent, selon Žižek, que la base primordiale de la subjectivité humaine n'est *pas naturelle*, ils montrent que si l'on suit la logique interne de l'idéalisme allemand, les diverses descriptions hégéliennes de l'esprit telles que « la nuit du monde » dans la *Réalphilosophie* ou « le pouvoir de l'Entendement » dans la *Phänomenologie* sont une élaboration du fondement ontologico-fondateur de la subjectivité dans une disruption ou un dérangement des circuits fermés des lois homéostatiques de la nature, dans le prolongement de l'insinuation kantienne. Cela signifie qu'avant les lois auto-législatives de la raison pratique *et* la synthèse de l'imagination qui constituent l'unité de la réalité phénoménale, on doit postuler une frénésie ontologique qui représente un *déchirement* sauvage de l'écoulement immanent d'être vital. Avant le tissu lisse et soyeux de

l'expérience, il y a une « activité consistant à perturber la continuité inerte du Réel « naturel » présymbolique »¹¹; la férocité primordiale de l'organisme humain n'est rien d'autre qu'une modalité (onto)logique de l'imagination transcendantale, son expression la plus originaire.

II. L'insuffisance de la philosophie hégélienne de la nature

Hegel est ainsi celui qui fait le premier pas vers l'élaboration du fondement véritable d'une ontologie du sujet. La théorie de la négativité radicalise la percée du transcendantalisme en montrant comment le sujet, comme nuit du monde, « désigne l'« imperfection » de la Substance, l'écart inhérent, l'auto-report, la distance-de-soi, qui empêche la Substance pour toujours de s'accomplir entièrement, de devenir entièrement elle-même »¹². Cependant, à la lecture des textes žižekiens, une chose est évidente : si la notion de négativité chez Hegel constitue une tentative de tirer les conséquences ontologiques de la férocité kantienne, elle reste elle-même insuffisante pour actualiser le cœur complet de la logique interne de l'idéalisme allemand. Dans la logique hégélienne de la maturité, Žižek voit un recul des effets ontologiques véritables de la subjectivité déjà articulés dans sa *Realphilosophie* et même dans sa *Phänomenologie*.

Au fond, la nuit du monde est simplement une description, un coup d'œil hasardeux sur le désordre et le pandémonium qui précèdent la (re)constitution transcendantale de la réalité en un tissu (relativement) unifié d'expérience. D'elle-même, elle n'explique pas le moment primordial du retrait de l'immersion complète dans l'ordre d'être positif qui signale la naissance d'une subjectivité irréductible : elle reste trop « subjective » ou « idéelle ». Afin de comprendre ce moment, il faut d'abord se plonger dans la pulsation immanente des fluctuations de l'être lui-même pour voir comment il pourrait préparer le lieu du sujet, un mouvement auquel, selon Žižek, c'est Schelling qui porte le plus vivement attention :

Kant fut le premier à déceler cette fêlure dans l'édifice ontologique de la réalité : si (ce que nous éprouvons comme) la « réalité objective » n'est pas simplement donnée « au-dehors », dans l'attente d'être perçue par le sujet, mais qu'elle se constitue comme un mixte artificiel au moyen de la participation active du sujet – c'est-à-dire à travers l'acte de la synthèse transcendentale –, alors, à un moment ou à un autre, la question se pose

¹¹ *Le Sujet qui fâche*, op. cit., p. 48.

¹² Žižek, Slavoj, « The Abyss of Freedom », in : *The Abyss of Freedom/The Ages of the World*, Ann Arbor, The MIT Press, 2008, p. 7. Nous traduisons.

de savoir quel est le statut de cet inquiétant X qui *précède* la réalité transcendentale constituée. F. W. Schelling a fourni l'analyse la plus détaillée de ce X, grâce à sa notion de Fondement de l'Existence – de ce qui « dans Dieu lui-même n'est pas encore Dieu » : la « folie divine », l'obscur domaine préontologique des « pulsions », le Réel prélogique qui demeure pour toujours l'insaisissable Fondement de la Raison.¹³

En soulignant ce qu'il prend comme une ambiguïté persistante dans l'explication hégélienne du mouvement dialectique de la notion close en soi à la nature et puis à l'esprit dans sa logique de maturité, Žižek suggère que Hegel est demeuré incapable de joindre la plénitude conceptuelle à la réalisation innovatrice qu'il met au point auparavant.¹⁴ Hegel abandonne la nuit du monde que sa *Realphilosophie* antérieure a dévoilé. Dans les oeuvres ultérieures, la façon dont la négativité radicale qui se rapporte à elle-même correspond au mouvement dialectique est incertaine. Au lieu d'une « réconciliation » précaire, jamais achevée, entre nature et esprit fini, comme dans la *Realphilosophie* (à cause du vide abyssal du sujet), la culture devient elle-même un circuit fermé, un retour complet de l'idée sur elle-même, de son externalité à sa propre essence, qui annule entièrement la contraction « psychotique » en soi. Le vide abyssal de la subjectivité, où « il fait nuit tout autour, surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure blanche », disparaît.

Selon Žižek, il y a deux formes de dialectique hégélienne : soit on a la triade dialectique parfaite du système de maturité (Logique – Nature – Esprit), soit un mouvement en quatre temps qui annonce l'auto-effondrement de la logique dialectique de la *Realphilosophie* (Logique – Nature – Esprit fini – Esprit objectif/naturalisé).¹⁵ La différence entre les interprétations traditionnelles de l'idéalisme absolu et celle de la dialectique du quadruple de ce dernier montre la nature de la logique dialectique que Žižek veut défendre comme étant la logique interne dormante qui se déploie au coeur de l'idéalisme allemand et que la psychanalyse rend pour la première fois visible. Tandis que la première interprétation de la dialectique peut être comprise comme une série de spirales qui montent vers le haut et où chaque tour inclut ou englobe entièrement la précédente de manière à former une totalité organique entièrement close sur elle-même, l'opération auto-déployante de la dialectique quadruple exclut la possibilité d'une telle activité auto-totalisante. Le passage de la nature à la culture ne révèle pas une lutte de transmutation, mais révèle, au contraire, une impasse irrévocable au coeur de l'être qui ne peut jamais

¹³ *Le Sujet qui fâche*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 79–86.

¹⁵ *Ibid.*, p. 82.

être sursumée. C'est à cause de cette négativité que le processus de subjectivation (culture) émerge, permettant à la nature et à la culture de s'auto-actualiser dans une isolation réciproque, quoique restant « liées » par le vide abyssal de subjectivité, qui pousse infiniment en avant des deux. On a là une explication édifiante de l'émergence des zones autonomes d'activité qui restent irréductibles à et simultanément dépendantes des niveaux précédents qui constituent leur fondement génétique.

Il s'agit à présent de marquer le caractère intrinsèquement *schellingien* de cette distinction.¹⁶ Tandis que Hegel tombe dans le piège d'une logique triadique et complète, c'est le Schelling tardif qui, en tentant de présenter un système logique qui pourrait combattre ce qu'il a perçu comme le « pan-logicisme » effrayant de la dialectique hégélienne, met en oeuvre une *radicalisation*, un *aboutissement*, de la logique inhérente à l'idéalisme allemand. En ce sens, la liberté schellingienne est un repensé explicite de la notion kantienne du mal diabolique et de son concept corrélatif d'une férocité « pas naturelle » et originale : elle essaie de développer un concept philosophique et (onto)logique par lequel la spontanéité radicale de l'activité pratique humaine est irréductible à la nécessité notionnelle et échappe nécessairement à notre conceptualisation complète. Elle est le reste qui néclot jamais (*der nie aufgehende Rest*), la « base inconcevable »¹⁷ de la réalité qui manque à la dialectique hégélienne.

C'est cette conviction quant à l'irréductibilité de la décision libre qui amène Schelling aux labyrinthes abyssaux de l'exploration de soi qui constitue le tissu conceptuel *Des Ages du monde*, prolongeant les intuitions de Kant dans ses écrits pédagogiques. Selon Žižek, ce n'est donc pas par hasard que les descriptions schellingiennes du tourbillon de *Triebe* qui précèdent le Verbe sont remarquablement comparables aux descriptions hégéliennes de la nuit du monde : l'une et l'autre sont motivées par la tentative de fonder philosophiquement la liberté, qui est ainsi l'ultime pulsion de la logique interne de l'idéalisme allemand. Ce qui intéresse Žižek, par conséquent, c'est la façon dont Schelling approfondit les descriptions traditionnelles du X insaisissable, du *je ne sais quoi* qui hante la réalité transcendentale constituée, en se plongeant entièrement dans la logique auto-destructrice du Réel présymbolique dans un effort sans précédent dans l'histoire de la philosophie.

Schelling donne un aperçu remarquable des forces immanentes et vivantes du Réel matériel extra-/présymbolique, de cette phase obscure et insaisissable qui

¹⁶ L'ensemble de la « parallax logic » que Žižek tente de développer comme la base d'une réhabilitation du matérialisme dialectique est, en effet, une tentative de mettre en plénitude conceptuelle la logique schellingienne du *Grund*. Pour une description de la nature de cette logique : Schelling, F. W. J., *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, op. cit., pp. 84–87.

¹⁷ *Ibid.*, p. 118

précède et constitue la naissance de la lumière de la conscience. Cependant, ce qui intrigue particulièrement Žižek, c'est la radicalité, la profondeur, de sa réponse *matérialiste* à Hegel, qui reste toujours dans le cadre de l'idéalisme transcendantal. En effet, si l'on superpose la distinction schellingienne entre fondement et existence à la dualité entre le réel et l'idéal, en vigueur dans la philosophie moderne depuis Descartes, on perçoit une nuance dans l'ontologiser/le fonder de la subjectivité : la scission annoncée entre esprit et matière, qui les rend inconciliables l'un à l'autre, *se produit à l'intérieur du Réel matériel par une auto-rupture schismatique*. Le débat standard entre idéalisme et matérialisme est ainsi bouleversé :

l'idéalisme pose un événement idéal qui ne peut s'expliquer par ses (pré)conditions matérielles, alors que le pari matérialiste est que l'on *peut* pénétrer « derrière » l'événement et explorer la manière dont il surgit de l'écart dans/de l'ordre de l'être. Le premier à avoir formulé cette tâche sans précédent est Schelling qui, dans ses fragments *Weltalter*, délimita l'obscur territoire de la « pré-histoire du *logos* », de ce qu'il dû se produire dans la protoréalité préontologique, pour que puisse avoir lieu l'ouverture du *logos* et de la temporalité.¹⁸

Comment les pulsations d'une matérialité pure s'ouvrent-elles à l'événement irréductible de l'idéal ? Schelling cherche un moyen d'inscrire la condition de possibilité de l'acte lui-même au sein des palpitations de la nature.¹⁹ Dans la narration ontogénétique de Schelling, l'autoposition du sujet est d'abord rendue possible par l'émergence du *désir* dans l'être. Le désir fait irruption au coeur de la nécessité aveugle et obscurcit l'oscillation automatique des pulsions en brisant leur immanence pure. Au lieu d'une relation homogène et déterminée à l'environnement, entièrement programmée par des instincts (la coïncidence de *Innenwelt* et *Aussenwelt* grâce à un ensemble prédéterminé de schémas biologiques qui câblent l'organisme dans son environnement), on voit émerger un degré de libération de l'immédiateté de la perception. Le désir dans sa modalité schellingienne est ainsi une étape intermédiaire entre instinct et pulsion dans l'ontogenèse du « je » transcendantal.

La nuit du monde hégélienne/žizékienne émerge quand les pulsions inconscientes de la nature se libèrent pour la première fois de la nécessité aveugle d'être en générant un pandémonium dans le Réel du corps. À proprement parlé, le désir est une impasse au coeur de la vie ontologique de la substance qui l'empêche de

¹⁸ *La Parallaxe*, op. cit., p. 202.

¹⁹ Johnston, Adrian, *Žižek's Ontology, A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp. 80-92.

tout dévorer, de tout *englober* dans son activité auto-unifiante, puisque l'organisme obéit à sa propre logique non naturelle. Ici, l'analogie avec le corps se révèle pertinente. Bien que l'unité biologique du corpo-Réel puisse nous étonner par son dynamisme organique, la force stupéfiante de cette totalité auto-organisante peut assombrir son côté obscur, illusion vite trahie par la prolifération déraisonnée des tumeurs cancéreuses, la dystrophie musculaire et les maladies mentales causées par un dysfonctionnement organique pur. Les lois qui régulent et maintiennent le corps dans son état normal peuvent, d'elles-mêmes, se court-circuiter. Comme une maladie dans la logique schellingienne, le désir n'est pas une unité ontologique pour Žižek, mais constitue néanmoins un déchirement de l'ensemble des circuits d'un système qui ne suit pas son cours présumé dans la totalité de la substance et s'affirme obstinément et à tout prix, même si ce prix est sa propre ruine et qu'il en vient à déchirer la vie qui le maintient dans l'être.²⁰

Quand la force du désir s'élève à un degré supérieur d'idéalité, la matière entre dans une rage auto-déchirante (*sich selbst zerreißende Wut*) comme un corps rongé par le cancer, frappé par les maladies, hurlant sous sa propre énergie hors de contrôle. Le désir est une manie violente et auto-destructrice qui lacère le tissu lisse du monde. C'est pourquoi Žižek trouve la vision « wagnérienne » de Dieu chez Schelling si terrifiante. Elle représente une nature qui, par l'amplification du désir dans le vortex de la pulsion de mort, se *dénaturalise*.²¹ La férocité primordiale de la nature humaine et le concept corrélatif du mal diabolique sont donc des termes synonymes de cet excès grotesque de la vie que l'on constate dans l'effondrement du corpo-Réel en cas de maladie ; ou, comme Johnston dit, « le surplus de l'autonomie est rendu possible par le déficit de l'hétéronomie. La liberté émerge du dysfonctionnement du déterminisme »²². La liberté du sujet n'est pas un caractère ou attribut positif : elle est l'échec de l'auto-actualisation de l'essence, son incapacité à se contenir dans ses mécanismes prééglés, « une défaillance de l'évolution », « un accroc dans le tissage biologique »²³.

²⁰ Žižek se réfère aux remarques de Jacques-Alain Miller concernant des expérimentations troublantes sur des rats mentionnés dans un des séminaires de Lacan non publié, où ce n'est que par une mutilation neurologique qu'un rat peut être forcé de se comporter comme un homme. Žižek, Slavoj, *The Indivisible Remainder: On Schelling and Other Matters*, New York, Verso, 2007, pp. 219–220.

²¹ Žižek, Slavoj, *Essai sur Schelling: le reste qui n'écloît jamais*, tr. Élisabeth Doisneau, Saint-Jacques, L'Harmattan, 1996, p. 24.

²² *Žižek's Ontology*, op. cit., p. 114. Traduction de l'auteur.

²³ Žižek, Slavoj, Daly, Glyn, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity, 2004, p. 59. Žižek va même jusqu'à comparer cet effondrement caustique de l'ontologique à l'atrocité de la violence sexuelle et aux images horribles d'enfants mourant de l'exposition aux radiations de Tchernobyl. *The Parallax View*, Cambridge, The MIT Press, 2009, p. 73. (Cette section n'existe pas dans la traduction française.)

Si Žižek peut développer cette explication d'une catastrophe ontologique comme fondement de la liberté humaine, c'est grâce à une reconfiguration interne *Des Ages du monde* qui lui permet de produire à partir de ce texte une philosophie radicale de la finitude. Dans les versions mort-nées *Des ages du monde*, Schelling divise le passage de l'éternel Passé (le Réel) au Présent (le Symbolique) en trois étapes distinctes²⁴ :

(i) Dans le commencement absolu, avant la contraction de Dieu, de l'être matériel et de la rotation aveugle et annulaire des pulsions, il n'y a qu'un néant joyeux, une potentialité pure qui existe dans un ravissement intemporel et inépuisable. Ce qui est d'une importance capitale ici, c'est la rupture radicale entre ce stade et le suivant : le vide du non-être divin joyeux est « violé » par la contraction de la finitude et l'auto-disruption infinie de la perfection que cela implique. Cette fracture de la symétrie céleste est donc structurellement identique à la rupture de l'unité océanique de l'enfant et de la mère qui est censée précéder le complexe d'Oedipe, et signifie en d'autres termes la rupture qui voit le fonctionnement tranquille de la nature se faire embrocher par l'avènement de la subjectivité humaine.

(ii) Après la contraction de l'être matériel, nous avons ce que Žižek appelle « la vision « wagnérienne » grandiose de Dieu »²⁵. Dans la cosmogonie schellingienne, celle-ci est « espace » dans la mesure où la joie sans fin de l'éternité divine cède la place à un Dieu-sujet qui n'est pas libre mais bien plutôt capturé dans la rage auto-déchirante de la matière. Dans les termes d'une métapsychologie, elle peut être lue comme une description mythico-poétique du court-circuit ontologique dans la rotation aveugle de pulsions, court-circuit qui se produit nécessairement avant l'éruption de la subjectivité à part entière.

(iii) L'étape ultime marque l'avènement d'un Dieu qui est capable de dire le Verbe et de surmonter ainsi l'impasse dans laquelle il se trouvait en devenant un sujet à part entière. En éjectant la matérialité, c'est-à-dire en la réprimant et en l'excluant de l'univers symbolique qu'il a contracté, il lui confère une existence indépendante et devient par là le Dieu Créateur. Dans une perspective métapsychologique, on peut voir dans le Verbe la décision (*Entscheidung*) inconsciente qui sépare le fondement de l'existence pour la première fois. Le symbolique éclate comme une tentative de discipliner la férocité de la matière de l'étape précédente qui ne possède aucun schéma auto-organisant.

²⁴ Au lieu de souligner les différences internes qui se produisent dans les trois versions existantes de *Weltalter* en termes du mouvement du Passé au Présent, je vais seulement traiter de l'exégèse de Žižek, qui se concentre sur la deuxième version. Une explication complète des trois versions est en dehors de la portée de cet article.

²⁵ *Essai sur Schelling: le reste qui n'écrit jamais*, op. cit., p. 32.

D'après Žižek, cependant, le problème psychanalytique est que la structure de l'investigation schellingienne a la structure fondamentale du fantasme.²⁶ Dans la description du commencement absolu, on prétend en effet s'insérer en tant que regard pur dans le Réel pré-symbolique, ce qui revient à tenter de s'imaginer en spectateur de nos propres funérailles pour regarder nos amis réagir à notre mort. Le problème auquel Žižek est confronté est alors, par conséquent, un des pièges du Réel dans lequel Schelling est, selon lui, tombé : puisqu'on ne peut que rétroactivement poser l'origine matérielle de la subjectivité au sein du Symbolique et de l'Imaginaire, les descriptions de cette naissance obscure et abyssale peuvent jouer le rôle d'un écran sur lequel on projette des suppléments fantasmatiques. Le risque est que notre investigation n'opère qu'au niveau d'une auto-analyse phénoménologique, menaçant alors de perdre toute sa signification puisqu'elle se voit purement et simplement abolie par sa réduction à l'orbite narcissique de l'Imaginaire. Žižek doit donc percer la superficialité psychanalytique des descriptions schellingiennes du passage du Passé au Présent en y enlevant cet élément issu de l'Imaginaire, afin d'arriver à son noyau latent.

Repérant des traces de la logique hégélienne dans la description de la liberté de la deuxième version, Žižek soutient que le fait primordial dans le passage du Passé au Présent n'est autre que la seconde étape, la rage auto-déchirante de la matière. Le néant joyeux, qui correspond au calme éternel de l'immanence pure de la substance qui précède la férocité ontologique de l'impasse des pulsions et de la lutte pour prononcer le Verbe, peut être réduit au fantasme fondamental de l'égo. L'idée est qu'on ne peut pas faire de distinction métaphysique entre la substance en tant que néant qui se réjouit dans la béatitude océanique de la non-expérience et la base féroce de la subjectivité humaine qui « déränge » ou « perturbe » cette unité. Si on superpose les trois étapes de Schelling à la dialectique hégélienne, ce qui est justifié par l'équation de la volonté-de-contraction (le Non, la volonté du fondement) avec la volonté-d'expansion (le Oui, l'existence libre), on peut tracer le mouvement logique de l'immédiateté (Réel) à la négation (férocité) et de la négation à la négation de la négation (Symbolique) par lequel le second mouvement est inscrit dans le premier, qui ne devient explicite que dans le troisième, ce qui correspond à l'insertion par Žižek de l'idéalité à l'intérieur de la réalité en tant que germe « extime », insertion que Žižek reconnaît comme la vérité et la percée latente de la logique schellingienne du fondement.

Pour Žižek, cette logique matérialiste dialectique qu'on peut entrevoir dans la deuxième version des *Âges du monde* nous permet de préciser la tentative de

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

l'idéalisme allemand de penser la substance comme sujet. Le modèle de la base ontogénétique de la subjectivité comme contraction d'une maladie à l'intérieur du pli vital d'être doit être clarifié dans la mesure où il ne peut s'agir de supposer un équilibre parfait que le dérangement de la férocité humaine aurait soudain détruit. C'est pour cette raison que Žižek proclame la supériorité de la logique hégélienne et écarte la notion schellingienne d'indifférence absolue : la première n'a pas besoin de poser le fantasme d'une santé originelle étant donné qu'elle peut tout expliquer par l'inquiétude du négatif, négatif qui a cette puissance de produire quelque chose d'irréductiblement différent et de nouveau du sein de sa propre activité. L'idée de la nature ou de la substance comme *Grund* harmonieux, comme oscillation tranquille des forces piégée brusquement dans une nécessité aveugle, est elle-même un fantasme : le commencement n'est pas une densité solide et inerte, mais, plutôt, une masse grouillante de matière hétérogène qui manque d'harmonie.

Aussi une vérité cachée réside-t-elle selon Žižek dans les descriptions que donne Schelling du passage du néant joyeux à la rage démesurée du sujet pas encore libre. Dans la mesure où il n'y a pas de séparation ultime entre substance et sujet, la description du néant joyeux de la non-expérience et la négativité infinie de la pulsion de mort sont, essentiellement, les deux faces d'un même problème. Le passage de l'un à l'autre n'est qu'une conversion logique.²⁷ La frénésie libidinale de la férocité de la nature humaine ne représente pas une anomalie ontologique dans la totalité de la substance, mais, plutôt, l'incapacité de la substance de se poser en tant que telle. Le « fondement échoue à fonder »²⁸. La nature est toujours-déjà une créature malade et écoeurante dont l'effondrement coïncide avec ses conditions de (im)possibilité. La substance n'a jamais connu un moment de bonheur et de joie éternels, mais, plus encore, elle n'a connu que la pression sourde et inarticulée ; et son état d'essoufflement perpétuel (l'esprit, on doit s'en souvenir, vient du mot latin *spiritus*, « souffle », et est connexe au verbe, *spirare*, « respirer ») précède la simple positivité de son être. La substance ne peut être substance – la nature ne peut être nature – que dans la mesure où elle est déjà de l'intérieur déchirée par un moment constitutif d'auto-lacération qui est le site même de l'esprit/sujet. Ici, on voit clairement la logique hégélienne que Žižek superpose à/extrait de Schelling dans la deuxième version : c'est l'échec du premier moment (l'auto-position de substance) qui amène au deuxième (la férocité de la nature humaine, le court-circuit instinctif et insupportable des *Triebe*), et l'échec du deuxième qui amène au troisième (l'auto-position de cette rupture dans le pli d'être, son auto-insertion dans la première

²⁷ *Le Sujet qui fâche*, op. cit., p. 23.

²⁸ *Žižek's Ontology*, op. cit., p. 92.

position). L'essence du troisième moment est, donc, la négation des deux précédents, qui lui confère une auto-réflexivité notionnelle.

III. La conversion de la folie

C'est ainsi que le désir marque le commencement du passage ontologique de l'être par la folie. L'argument de Žižek est que cette auto-disruption psychotique du Réel est une position théorique *nécessaire* si l'on veut rendre possible l'expérience de la liberté au lieu du vide expérimental aveugle : « [n]ous ne pouvons pas passer directement de la nature à la culture. Quelque chose tourne mal dans la nature : la nature produit une monstruosité non naturelle et je soutiens qu'on symbolise pour supporter, pour domestiquer cette monstruosité »²⁹. La radicalité de la philosophie de Žižek tient dans l'irréductibilité logique de cette catastrophe ontologique qui est le fondement de la liberté : elle reste le degré zéro de notre activité et ne peut jamais, en et d'elle-même, être dialectiquement sursumée. Toute tentative de lui donner ordre ou structure échoue dans la mesure où celle-ci ne se produit qu'au niveau virtuel du Symbolique, qui, en vertu de la non-réconciliation dialectique manifesté par le sujet en tant que « l'Entre-deux » infini, *n'a aucun contact avec le Réel*.

La philosophie de Žižek est incroyablement fidèle à l'esprit de la philosophie schellingienne de liberté (au moins aux implications des structures logiques qui sont utilisées) et nous aide à réactualiser son argument central de telle sorte qu'on peut non seulement la sauver de ses engagements théosophiques, mais aussi la situer clairement et explicitement dans la *Grundlogik* de sa tradition comme un aboutissement conceptuel de l'abîme dévoilé par Kant. À la fin, pourtant, du fait de ses propres présuppositions lacaniennes, Žižek manque un élément crucial de la subjectivité paradoxale de l'idéalisme allemand tardif ainsi que Schelling la développe : la relation intrinsèque entre raison et folie, liberté et créativité, et ses implications pour l'auto-expression et l'auto-actualisation d'être. C'est à travers cette jonction de Schelling et Žižek que je veux risquer ma propre réactualisation de la philosophie de la liberté dans l'idéalisme allemand, en utilisant la figure de l'artiste comme guide.

Quand Žižek dégage le moment irréductible de folie dans la naissance ontogénétique de la subjectivité dans l'idéalisme allemand, en ce qui concerne le corpus

²⁹ *Conversations with Žižek*, op. cit., pp. 64–65. Žižek développe aussi cette idée de la naissance du Symbolique comme une nécessité d'une gentrification du Réel par sa lecture de Schelling. *Le Sujet qui fâche*, op. cit., pp. 46–47 & « The Abyss of Freedom », op. cit., pp. 37–46.

de Schelling, la problématique est à la surface de ses textes : dans les *Séminaires de Stuttgart* ainsi que dans *Les Ages du monde* les explications sur la personnalité se terminent par des méditations sur la connexion nécessaire entre folie et raison dans la vie du sujet. Schelling établit une série de relations dynamiques entre les deux destinée à rendre compte de la diversité des types de personnalités. La folie n'est jamais un degré zéro neutre, le nom d'un effondrement ontologique qui ouvre un espace logique négatif et sans visage, dont le recul serait le fondement de la matrice imaginaire-symbolique constitutive de l'expérience phénoménologique de soi : dans la vie de la personnalité, le centre obscur de notre être n'est pas ce qui est réprimé ou transcendantalement exclu pour que l'expérience subjective puisse être rendue possible :

La meilleure confirmation de ce que nous venons de décrire dans ce tableau nous est fournie par le fait que cette folie d'auto-lacération, d'auto-destruction, constitue encore de nos jours le fond intime de toutes choses ; dominée et, pour ainsi dire, adoucie par la lumière d'une raison supérieure, elle est la force proprement dite de toute la nature dans toutes ses productions. Depuis Aristote, on pense couramment que, sans une certaine dose de folie, l'homme est incapable de créer quelque chose de grand. Nous dirions plutôt : sans une constante sollicitation de la folie qui doit seulement être surmontée, mais ne doit jamais manquer.³⁰

L'existence du « je » libre ne témoigne pas d'un quelconque recul de la nature vis-à-vis d'elle-même lorsqu'elle ouvre les yeux pour la première fois dans une horreur absolue et inexprimable. Il n'y a pas de brèche complète ou de parallaxe bouleversante qui déchirerait l'intériorité du monde dans un « Non » violent qui fonderait la folie ontologique irréductible et non surmontable dans la vie de l'être. Le mouvement qui va du chaos à l'ordre n'est pas simplement solipsiste et virtuel, mais bien plutôt réel, une conversion des potences, un point interne de transfiguration (*Verklärungspunkt*), qui survient quand la respiration maléfique et inarticulée de la force obscure dans la nature tente d'attraper la lumière de la conscience. Puisque la « dialectique » schellingienne exclut la possibilité d'une temporalité auto-développante et logiquement linéaire et nécessaire, la garantie de l'idéal émergeant du réel en tant qu'il serait toujours-déjà contenu dans ce dernier – *la nature elle-même est hantée par le spectre de la liberté et le manque de garantie ontologique qu'elle évoque* –, il y a un moment nécessaire de suspens, d'incertitude et d'anxiété insupportables dans chaque phase du développement de l'être positif, avant chaque

³⁰ Schelling, F. W. J., *Les Ages du monde*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, pp. 181-182.

nouvelle progression et transformation. En outre, étant donné que le commencement (*Grund*) et la fin (existence) ne coïncident pas dans le processus dialectique, ce moment d'auto-déchirement ne peut jamais être sursumé dans une position supérieure. Les forces obscures demeurent le réservoir d'énergie des structures idéales de la conscience d'une manière qui doit rester éternellement impénétrable à la conscience. En tant que reste qui néclot jamais, le fondement est ce qui sauve la liberté radicale du sujet de sa subsumption dans toute totalité notionnelle et tout principe de raison. Il est un orgasme de forces – pour reprendre l'expression de Žižek – qui signale le surgissement de la liberté au sein de la nature, orgasme de forces qu'il nous faut, comme une forme de chaos bachique, « solliciter » afin de le convertir en être et de trouver la vitalité de sa propre vie. Sans cette folie au fond de notre être, toute personnalité serait grise. Pourtant aux yeux de Schelling une, telle spontanéité irréductible qui se pose et qui ne connaît aucune loi en dehors d'elle-même, cette vie excessive de la nature est le siège de terreurs sur lequel toute unité « calme » (toute unité transcendante d'expérience et de monde) est ultimement fondée et qui menace sans cesse de ressurgir dans sa violence primordiale. Il y a donc un danger dans la sollicitation de folie, le danger inhérent à la surprise, au choc, à l'imprévu radical, car la liberté a toujours le potentiel de rompre avec tout système et toute logique.

L'image de l'artiste est ici d'une importance capitale si l'on veut comprendre la relation intrinsèque entre la folie et la raison, entre la liberté et la créativité à l'intérieur de l'être, ainsi que ses implications. Dans la mesure où le *System des transcendentalen Idealismus* se termine par une méditation sur le rôle de l'art comme source ultime du savoir philosophique sur la relation entre conscience et nature, je veux risquer l'affirmation qu'ici aussi, dans le cadre de la philosophie tardive de la liberté, on doit y avoir recours si on veut comprendre comment les puissances créatrices de la subjectivité pourraient convertir la folie auto-déchirante en être par un acte de transfiguration (interne, immanent).

Dans les *Séminaires de Stuttgart*, Schelling établit un lien entre la folie et l'inspiration ; or c'est un tel lien qui nous donne la solution :

La base de la raison est la folie. Ce qu'on nomme la raison, si elle est une raison réelle, vivante et active, n'est rien d'autre que la folie réglée. La raison ne peut se manifester, se donner, qu'à travers son opposé, c'est-à-dire à travers l'irrationnel (...) si cette folie est disciplinée par l'influence de l'âme, alors elle est une folie vraiment divine, alors le fondement de l'inspiration.³¹

³¹ Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Tome 7, Stuttgart, F. G. Cotta'scher Verlag, 1860, p. 470.

Étant donnée l'identification établie dans les *Weltalter* entre la rage auto-déchirante de la nature et la folie ontologique à l'intérieur de la vie de l'être, il nous est permis d'inscrire la création artistique dans la totalité de ce mouvement comme partie essentielle de la tentative de réconciliation avec lui-même que mène éternellement l'être, sans jamais pouvoir résoudre son impasse interne et sa négativité. Là où le principe de lumière est le plus fort (quand le monde ouvre les yeux pour la première fois par la subjectivité humaine, essayant de se voir en devenant l'autre de lui-même), le principe d'obscurité doit l'être tout autant (sans férocité immaîtrisable, la lumière n'aurait pas de fondement). Cela est particulièrement évident dans la figure de l'artiste et dans l'acte de création. Lors de la création elle-même, on ne voit rien que délire – des pensées erratiques et désorganisées, des coups de pinceau imprévisibles et capricieux, des formes déraisonnées, des visibilités macabres en un désordre inconcevable. Aussi a-t-on là un événement « traumatique » dans son surcroît, en tant qu'il exprime la férocité de la potentialité pure, l'abîme de la liberté, qui ne peut être schématisée en tant que telle dans sa frénésie. En regardant le processus créateur se déployer, nous, spectateurs *aussi bien que* l'artiste lui-même, ne disposons d'aucun langage qui nous permettrait de comprendre l'événement dont nous sommes témoins puisqu'il ne peut nullement s'expliquer par d'autres produits donnés : en tant qu'il engendre le nouveau, ce mouvement est entièrement libre, il est un acte qui se pose sans obéir au principe de raison suffisante ou aux concepts antérieurs qui constituent l'intériorité du monde. Il rompt avec, et brise de l'intérieur, toute tentative de l'inclure dans un système de lois. Ainsi, le seul moyen d'en faire l'expérience dans sa plénitude n'est autre que la folie, puisque c'est une destruction violente et un déchirement de l'ancien à l'état pur – le *Grundlosigkeit* du moment créateur ne peut qu'apparaître comme un « traumatisme » dans l'expérience phénoménale car il fonde l'ordre nouveau et par là restructure la totalité de la réalité d'une manière imprévisible. La liberté artistique, si elle est irréductiblement libre, doit être ainsi formellement identique au mal : elle ne saurait être subordonnée à un point de vue dialectique supérieur ; elle doit se produire radicalement d'elle-même et sans relation ou détermination externes. Dans le moment de son surgissement, elle ne peut qu'apparaître comme une rage « auto-déchirante » et radicalement violente dans l'espace qu'elle tente de restructurer de l'intérieur – elle est le « Non », qui, en tant que geste fondateur de l'ordre lui-même, doit rester sans ordre ; si on peut lui donner un fondement, la *fonder*, elle échoue à être libre.

Au terme du processus créateur – le moment irréductible de la pensée schellingienne que Žižek ignore – apparaît une oeuvre d'art dans la beauté incalculable de sa sensibilité immédiate, même si des traces du chaos dont elle émerge sont encore

visibles à sa surface comme des cicatrices et menacent de dévorer l'ensemble. La « folie » de l'artiste ne se transfigure pas en sublime de l'oeuvre par le recul psychotique du monde en lui-même, par une rupture radicale avec elle-même, mais elle se montre bien plutôt comme rien de plus qu'un moment particulier de la nature venant à elle-même par une auto-transfiguration radicale. Le délire ontogénétique qui est la base de la subjectivité n'exprime en aucune façon la non-coïncidence de l'être avec lui-même – cette contradiction interne à la réalité n'est pas une impasse infinie, mais bien plutôt une force productrice ; elle est « la source d'où jaillit la vie éternelle »³². L'impulsion créatrice intrinsèque à la subjectivité est ainsi, à proprement parler, *un événement ontologique du monde* : dans le surgissement incessant, la prolifération inépuisable de nouvelles formes, c'est la chair du monde que nous voyons se transformer. Ici, l'incomplétude de la substance annoncée par l'avènement du sujet n'est pas l'indice de son *échec*, mais au contraire de sa *victoire* : au lieu de la répétition éternelle du même, au lieu de la temporalité quasi-mécanique des rythmes homéostatiques de la nature, l'incomplétude de la substance signe ici l'avènement du jeu non-fini et insupportable de surplus à surplus qui n'admet aucun tout auto-totalisant ou aucun principe unifiant particulier. L'artiste n'est pas simplement quelqu'un qui utilise les instruments extérieurs pour s'exprimer et créer : au fond, par le biais de la férocité ontologique qui lui sert de fondement primordial, la nature a utilisé sa propre chair comme une toile, avec le danger que cela implique, pour trouver sa voie, inscrivant ainsi l'activité créatrice de la subjectivité dans l'activité même du monde. La folie schellingienne n'est pas une *catastrophe* ontologique, mais une tentative de réconcilier la beauté et la terreur de la liberté comme fondement primordial de la réalité.

Bibliographie

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, in : *Gesamtausgabe*, II. Abteilung : Vorlesungen 1919–1944, Band 49, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991.
- JOHNSTON, Adrian, *Žižek's Ontology, A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

³² *Les Ages du monde*, op. cit., p. 161.

- KANT, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, Sixième édition, 1979.
- *Traité de pédagogie*, trad. P. Jalabert, in : *Oeuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Les Ages du monde*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique.
- *Sämmtliche Werke*, Tome 7, Stuttgart, F. G. Cotta'scher Verlag, 1860.
- *Recherches sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, trad. Georges Politzer, Paris, Philosophie, Collection de philosophie et de mystique, 1926.
- ŽIŽEK, Slavoj « The Abyss of Freedom », in : *The Abyss of Freedom/The Ages of the World*, Ann Arbor, The MIT Press, 2008.
- *Essai sur Schelling: le reste qui n'écloît jamais*, trad. Élisabeth Doisneau, Saint-Jacques, L'Harmattan, 1996.
- *The Indivisible Remainder: On Schelling and Other Matters*, New York, Verso, 2007.
- *La Parallaxe*, Fayard, 2008.
- *Le Sujet qui fâche. Le Centre absent de l'ontologie politique*, trad. Stathis Kouvélakis, Flammarion, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj, DALY, Glyn, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity, 2004.