

Liberté et finalité dans les
*Recherches philosophiques sur
l'essence de la liberté* de
F.W.J. Schelling

Mathieu Scraire
Maîtrise en philosophie

Résumé

Schelling examine, dans le traité de 1809, le thème traditionnel de la liberté en relation avec sa finalité (le Bien). Deux questions posent problème à cette relation : premièrement, celle de savoir si une telle finalité implique un lien nécessaire, et si, le cas échéant, cette nécessité peut être distinguée du déterminisme des lois de la nature. Peut-on être libre et en même temps tendre vers une fin?, voilà la question capitale. Or, si la liberté est capable du bien, il faut aussi la penser, avec Descartes, comme capable du mal; l'originalité de Schelling consiste, d'une part, à affirmer la positivité du mal, mais sans toutefois en faire un principe positif, et d'autre part à renverser l'opposition entre liberté et nécessité jusqu'à montrer que l'acte libre procède en quelque sorte d'une nécessité inconditionnée, fondée dans l'essence même de l'homme. La liberté, chez Schelling, s'élève donc au-delà du déterminisme purement naturel, contre les Cartésiens, et la possibilité de se déterminer pour un mal positif montre que la volonté comme « puissance d'élire » reçoit peut-être pour la première fois un véritable contenu.

Nous allons aborder le traité de 1809 sous l'angle de la liberté humaine en relation avec sa finalité, laquelle est généralement comprise comme le *Bien* dans la tradition philosophique. En effet, pour *Platon*, l'esprit tend vers sa perfection, son *télos* est le Bien ; *Aristote* montre, pour sa part, que le souverain Bien est la *cause finale* de l'homme, c'est-à-dire, ce vers quoi toute chose tend¹, et que le bonheur est le résultat de notre perfection propre². La tradition chrétienne (notamment *Augustin*, influencé par Platon, et *Thomas d'Aquin*, commentateur d'Aristote) associe le souverain Bien à *Dieu*, et décrit le bonheur comme la possession de Dieu, laquelle est la conséquence d'une vie vertueuse menée à sa perfection³ et consiste en la « vision de l'essence divine⁴ ». Enfin, *Descartes* se situe généralement dans la même mouvance, et l'on peut répondre à la question de *Kant*, « que m'est-il permis d'espérer ?⁵ » que ce à quoi j'aspire (le souverain Bien) existe dans l'au-delà. Je *dois* me rendre *digne d'être heureux*⁶.

Il apparaît de ces considérations que la notion de finalité im-

¹ « Le bien, c'est la visée de tout. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammariion, tr. fr. R. Bodéüs, 2004, I, 1, 1094 a 1, tr. fr. p. 47.

² Cf. *ibid.*, X, 6, 1177 a 7-14, tr. fr. p. 524.

³ « Est donc heureux quiconque vient à la mesure suprême par la vérité. Pour l'esprit, c'est avoir Dieu, c'est-à-dire jouir de Dieu. » Augustin, *La vie heureuse*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, tr. fr. S. Dupuy-Trudelle, 1998, 4, 34, tr. fr. p. 113. Nous passons sur le « comment » de cette perfection, qui concerne une doctrine de la *justification* et ne touche nullement notre étude. Disons seulement que les auteurs chrétiens admettent généralement que la vertu n'est pas suffisante et que la grâce divine est absolument nécessaire au salut. Ceci dit, une perspective théologique est inévitable pour comprendre le traité de Schelling. Notamment, on peut assez facilement lire saint Augustin à travers les notions principales qui y sont exposées. *Heidegger*, pour sa part, qui montre selon nous une dette marquée envers ce traité, se l'est approprié dans une perspective « sécularisée » qu'il jugeait plus propre à la réflexion philosophique.

⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique II « La béatitude »*, questions 1 à 5, Paris-Tourmai-Rome, Desclée & Cie., Édition de la Revue des jeunes, 4e édition, tr. fr. A. D. Sertillanges, 1947, q. 3, a 8, concl., tr. fr. p. 124.

⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, [1781, 1787], Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, tr. fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, 1980, A 805, B 833, tr. fr. p. 1365.

⁶ Cf. *ibid.*, A 808-809, B 837, tr. fr. p. 1368.

plique en quelque sorte une certaine *nécessité* ; mais si tel est le cas, n'y aurait-il pas contradiction entre *liberté* et *nécessité*, entre liberté et *totalité* ? La question de la liberté est en effet la question cosmologique par excellence : quelle est la place de la liberté dans un monde de déterminisme ? Si la nécessité pensée dans le concept de finalité est un déterminisme total, comment faire l'équation entre liberté et finalité ? La question centrale d'une doctrine de la liberté concerne donc cette relation énigmatique : *Peut-on être libre et en même temps tendre vers une fin ?* Bien sûr que non si une telle finalité est déterminée au sens de « programmée », telle une loi de la nature, un « mécanisme », mais le pari de Schelling est de répondre *oui !* si la finalité désigne le bien propre, la perfection à atteindre — ce que n'auraient pas reconnu les plus grands cartésiens, Spinoza, Malebranche, Leibniz. Or il s'agit d'explicitier le type de liberté qui serait ordonné à une telle finalité. Dans un système dominé par une causalité divine, comment peut-on penser une puissance tout aussi inconditionnée, c'est-à-dire *l'autonomie* de la volonté de Kant ? Pour résoudre cette opposition, Schelling soutient que l'homme n'est pas d'abord « hors » de Dieu, c'est-à-dire en quelque sorte « posé devant », mais qu'il se situe plutôt déjà « en » Dieu, position qu'il identifie lui-même à un certain *panthéisme*. Mais l'être-en-Dieu ne signifie pas ici *identification* avec Dieu (ce que l'on pourrait appeler un panthéisme « strict », une telle conception résultant d'une mauvaise compréhension du principe d'identité selon l'auteur), mais vise plutôt à montrer que l'activité de l'homme doit consister à *se tenir en Dieu* (*en-theos*) (ou : tendre vers son bien propre) *alors qu'il pourrait faire autrement*, et c'est là le nœud d'une doctrine du mal, corrélatrice à la doctrine de la liberté chez Schelling. Nous verrons que l'originalité de Schelling consiste surtout à affirmer la *positivité* du mal, sans toutefois en faire un *principe* positif.

1 Le double principe

La liberté fait fond, pour Schelling, sur un double principe (divin), d'où proviennent l'homme et la nature : le principe *propre*, c'est-à-

dire, le principe envisagé dans son provenir à partir du « fond⁷ » et qui agit comme condition de possibilité de l'ipséité (liaison de soi à soi) ou de la *volonté propre*, et le principe *universel*, lequel consiste en la « transfiguration » par l'esprit du premier principe, à partir de sa provenance dans le fond, des « ténèbres » vers la « lumière » ; une telle transfiguration est le domaine propre de l'homme spirituel, pour qui l'existence se produit de manière radicalement différente des étants purement naturels. En effet, la réalisation plénière de son existence se situe dans l'élévation au-delà de son statut « créaturel » vers le « sur-créaturel », soit dans un surcroît d'être qui est le fait d'une nature spirituelle qui se comprend et se réalise comme telle⁸. Au risque d'imposer une perspective réductrice au concept de fond, nous nous contenterons ici de saisir le rapport entre la volonté propre et la volonté universelle chez l'homme, lequel rapport concerne la liberté ordonnée au Bien. À titre provisoire, nous dirions donc de façon générale que la liberté (volonté propre) n'est pas d'abord opposée à la causalité divine mais plutôt qu'elle « en participe » lorsqu'elle lui est ordonnée par la raison (volonté universelle). On retrouve ce concept chez *Platon*, qui traite du retour au divin du philosophe (dans le *Phédon*, surtout, qui veut montrer notamment que l'esprit tend de par sa nature à s'élever vers ce qui lui ressemble, c'est-à-dire « vers le pur, le toujours existant, l'impérissable, ce qui est toujours pareil à soi-même⁹ ».)

⁷Le maître-concept de « fond » (*Grund*) vise à saisir l'être en tant que fondement de l'existence, par opposition à l'être en tant qu'il existe (*existence*). Or le fond n'est pas proprement saisi, pour Schelling, comme une idée régulatrice, mais il s'agit plutôt de « quelque chose de réel et d'effectif » F. W. J. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, tr. fr. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, 1980, p. 358 ; 144 (pagination originale suivie de la traduction).

⁸Selon la référence très juste à Fr. Baader, « il serait à souhaiter que la perversité ne puisse aller chez l'homme que jusqu'à l'animalité (à devenir animal), mais [...] malheureusement l'homme ne saurait être qu'en deçà ou au-delà de l'animal ». *Ibid.*, p. 373 ; 158.

⁹Platon, *Phédon ou De l'âme*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, tr. fr. L. Robin, 1950, p. 79. Il y a aussi un rapprochement à

2 Consécration des êtres à partir de Dieu : l'*imago Dei*

Or, l'esprit ressemble à la divinité, parce qu'il en provient : « C'est en lui seul, c'est en l'homme que Dieu a aimé le monde ; et c'est précisément cette image de Dieu que le désir a saisie dans le centre quand il s'opposa à la lumière¹⁰. » Cette notion, empruntée au premier chapitre de la *Genèse*, se trouve chez Descartes et ne subit pas ici de glissement de sens : la *volonté* (aussi nommée « puissance d'élire ») fait connaître à l'homme qu'il « porte l'image et la ressemblance de Dieu¹¹ ». *L'amour* est donc posé comme le principe de la relation Dieu-homme : Dieu a aimé le monde *en l'homme* (en aimant l'homme), et l'a ainsi posé dans le « centre » (au centre de la création), mais il a aussi aimé *le monde* (la nature), lequel est comme en « périphérie » par rapport à l'homme et à Dieu. Idéalité et naturalité (de l'homme et du monde) ne sont donc pas opposées mais bel et bien réconciliés, lorsque les deux pôles du principe sont ordonnés de manière adéquate, c'est-à-dire divine.

3 La possibilité du mal

C'est donc à partir de cette idée du double principe que l'on arrive à déterminer le concept de liberté : « il faut [...] que cette unité [des deux pôles, le fond et l'existence] indivisible en Dieu soit divisible en l'homme, et c'est là la possibilité du bien et du mal¹². » Or

faire avec les *mystiques*, lesquels traitent généralement de cette relation entre la volonté propre et la volonté universelle d'après le concept vivant de *l'union à Dieu* (voir, en particulier, *Jean de la Croix* ou *Thérèse d'Avila* dans la tradition chrétienne, mais aussi la *kabbale* (juive ou chrétienne), le mysticisme hindou et sa doctrine de l'illumination (sous certains aspects), ou même le soufisme chez les musulmans. *Henri Bergson* (dont la théorie de « l'élan vital » s'apparente à celle de Schelling) s'est aussi penché sur le mysticisme comme source de la connaissance.

¹⁰Schelling, *op. cit.*, p. 363 ; 149.

¹¹René Descartes, *Quatrième Méditation*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, tome 2, éd. fr. F. Alquié, 1967, p. 461.

¹²Schelling, *op. cit.*, p. 364 ; 150. Nous passons sur l'indivisibilité des principes en Dieu.

cette possibilité est bel et bien identifiée plus haut à la liberté : « le concept réal¹³ et vivant de la liberté est celui d'un pouvoir du bien et du mal¹⁴. » Nous avons vu que le principe propre devait être comme transfiguré, éclairé dans et par le principe universel ; c'est dire que le *bien* résiderait dans l'unité, dans l'union des principes en un seul, et cette unité est manifestée par l'amour : « si, au lieu de l'esprit de discord qui veut scinder le principe propre du principe universel, règne en elle l'esprit de l'amour, alors la volonté est ordonnée d'une manière divine¹⁵. » C'est par conséquent à l'opposé, c'est-à-dire dans cet « esprit de discord », que nous trouvons *le mal*, qui consisterait alors dans le renversement par le principe propre du principe universel, effectué dans la volonté propre :

Que [...] cette insurrection de la volonté propre soit le mal, voilà ce qui se peut éclairer comme suit : la volonté qui sort de sa surnaturalité pour se rendre, en tant que volonté universelle, en même temps particulière et créaturelle, tend à renverser le rapport qui existe entre les principes, à élever le fond au-dessus de la cause, à se servir de l'esprit qu'elle n'a reçu que pour le centre, en dehors de lui et contre la créature, ce qui entraîne la ruine en elle et hors d'elle¹⁶.

La possibilité du mal réside par conséquent dans la *séparabilité* des principes (laquelle est liberté, non le mal lui-même), alors que le mal en tant que tel consiste plus précisément dans la *scission* effective, dans le *renversement* actualisé des principes. En effet, selon le commentaire de *Heidegger*, « ce n'est pas la finitude comme telle qui constitue le mal, mais la finitude qui s'est soulevée jusqu'à imposer la domination de l'amour-propre, de l'égoïsme. Or cette insurrection n'est elle-même possible que si elle est spirituelle, et c'est pour cette raison que le mal relève du domaine où règnent l'esprit et

¹³ Effectif, efficace.

¹⁴ *Ibid.*, p. 352 ; 139.

¹⁵ *Ibid.*, p. 365 ; 151.

¹⁶ *Ibid.*

l'histoire¹⁷ ».

4 La réalité effective du mal

En ce qui a trait à l' « être » du mal en tant que tel, Schelling dépasse une définition traditionnellement négative, dans laquelle, par souci de préserver la toute-puissance et la bonté de Dieu, le mal était perçu comme une déficience, une imperfection ou encore une « privation naturelle » (Leibniz). Déjà, chez *Thomas d'Aquin*, le mal était caractérisé comme la « négation dans la substance¹⁸ » d'une nature perfectible. Or l'auteur va plus loin, et affirme la *positivité* du mal, c'est-à-dire que ce qui doit être la condition de possibilité du mal ne peut être défini par le néant mais par *l'être*, et Schelling montre que l'être qui fait fond au mal est *d'abord* et de façon tout à fait prédominante la volonté suprêmement positive — le désir — du fond d'accéder à l'ipséité, à la personnalité, à l'unité dans la multiplicité : « aucune chute, aucune séparation des principes ne sont possibles là où il n'y a encore aucune unité absolue ou personnelle¹⁹. » Le mal réside, par conséquent, non dans un principe qui serait mauvais (Schelling n'est pas plus intéressé par le manichéisme que Leibniz ou saint Thomas), mais plutôt dans la « dis-harmonie », dans la « fausse unité » (selon les termes de l'auteur) de deux principes *bons en soi* ; en effet, « le mal n'a pas la puissance d'être par soi-même ; ce qui en lui est étant, c'est, considéré en et pour soi, le bien²⁰ » (ce qui était traditionnellement admis).

Il reste cependant à élucider *comment* le mal est rendu effectif, à trouver ce qui porte à la détermination l'indéterminé, c'est-à-dire la puissance du bien et du mal. Selon l'auteur, le mal existe, en premier lieu, comme possibilité universelle ; c'est là le concept premier de la

¹⁷Martin Heidegger, *Schelling, le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, tr. fr. J.-F. Courtine, 1993, p. 174 ; Courtine 250.

¹⁸Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils III « La Providence »*, Paris, Garnier-Flammarion, tr. fr. V. Aubin, 1999, Livre III, ch. 7, par. 2.

¹⁹Schelling, *op. cit.*, p. 372 ; 157.

²⁰*Ibid.*, p. 341 ; 129.

liberté qui a été dégagé jusqu'ici. Or cette possibilité tend constamment à l'effectivité, mais sans jamais y parvenir par elle-même, le passage de la puissance à l'acte nécessitant en effet un agent lui-même en acte. Le mal *actuel* (ou effectif), avant d'être le fait d'un « agent », dépend donc tout d'abord d'un *penchant naturel* vers le mal potentiel, excité par ce « désir » dont parle Schelling et qui est en quelque sorte l'enfantement de l'ipséité, l'accession à la personnalité et à la volonté propre par le travail de l'esprit à partir du fond. Ce penchant est décrit comme un certain « désordre » des forces mises en œuvre par la volonté divine dans le fond (dans le but que l'amour puisse devenir effectif dans l'élévation à la lumière), laquelle volonté surgit cependant en opposition avec le désir²¹ du fond qui tend constamment à produire le particulier et le créaturel en l'homme *et à l'y maintenir*²². Or le mal universel n'est tel qu'en tant que pouvoir *individuel*, et le passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire la positivité du mal est toujours déterminée par la volonté propre qui s'éloigne du centre d'où et pour lequel elle a été créée :

C'est de là que vient l'universelle nécessité du péché et de la mort, comme disparition effective de l'être-propre par laquelle toute volonté humaine doit passer comme par un feu purificateur. Malgré cette nécessité universelle, le mal demeure toujours le choix propre de l'homme ; le fond ne saurait faire le mal comme tel, et toute créature tombe par sa propre faute²³.

5 Quelle nécessité ?

Mais quel est le rapport *concret* entre la liberté et, d'une part, le bien, et d'autre part le mal ? Comment la décision pour le bien ou le mal procède-t-elle en chaque homme ? C'est la question de la nécessité qui a été posée au départ. Pour qu'un choix devienne effectif, il

²¹ L'auteur parle aussi d' « é-motion ». *Ibid.*, p. 376 ; 160.

²² « s'il n'y avait pas discorde, l'amour ne pourrait jamais devenir effectif ». *Ibid.*, p. 374 ; 159.

²³ *Ibid.*, p. 381-82 ; 166.

faut une raison déterminante, une nécessité. On ne peut s'arrêter simplement, pour caractériser la liberté, au « libre-arbitre » indéterminé de Descartes, ni considérer la finalité comme une simple inclination non nécessaire vers le bien, tel que l'aurait voulu Leibniz. L'auteur s'appuie sur Kant, qui a situé la liberté en-dehors du temps, la caractérisant comme une causalité indépendante du temps et de l'espace. La thèse audacieuse de Schelling est que cette causalité réside *dans l'essence même de l'homme*, c'est-à-dire que l'acte libre proviendrait, et ce, avec une absolue nécessité, de l'essence de l'homme : « est libre ce qui n'agit que conformément aux lois de sa propre essence, sans être déterminé par rien d'autre, ni en lui, ni en-dehors de lui²⁴. » Il y a donc en quelque sorte une procession nécessaire *interne* de l'acte libre, nécessité qui, n'étant pas déterminée empiriquement, n'est par conséquent pas atteinte de façon correcte par le concept de *contrainte* que l'on associe ordinairement à la nécessité dans le cadre d'une métaphysique de la subjectivité. Plutôt, et c'est là le dénouement de la thèse de Schelling, la liberté jaillirait librement *de* la nécessité : « c'est précisément cette nécessité interne qui est elle-même la liberté ; l'essence de l'homme est essentiellement *son propre acte* ; nécessité et liberté s'interpénètrent, formant un seul et même être-essentiel²⁵. »

L'homme ne serait-il réellement libre que dans le bien ? C'est ce que semble proposer la thèse de Schelling. L'acte libre correspond à l'essence de l'homme d'où il découle par nécessité, alors qu'il « échappe à l'alternative du vouloir et du non-vouloir²⁶ » et se repose dans une liberté parvenue à sa finalité, phénomène que J.-F. Courtine caractérise comme une « volonté non-volontative²⁷ ». Or si l'acte *précède* l'essence et la *constitue*, l'homme est en quelque sorte le « père » de ses actes (le père ne devient tel que dans l'acte de devenir père), et c'est ainsi que quelque chose comme la *responsabilité* existe :

²⁴ *Ibid.*, p. 384 ; 168.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Jean-François Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, p. 197.

²⁷ Nous croyons que ce concept désigne une volonté pleinement maîtrisée, pour laquelle le mal n'est « plus une option ».

bien que, dans le mal, l'homme se perçoive souvent comme contraint — et qu'il le soit aussi en effet d'une certaine manière —, l'acte mauvais n'en demeure pas moins un acte *de volonté*, et ce n'est que dans le bien que la volonté comme « puissance d'élire » (Descartes) échappe en quelque sorte à la contrainte — l'on reconnaît bien là un écho de l'autonomie de la volonté de Kant. Mais qu'est-ce à dire, sinon que la vertu consiste d'abord à s'affranchir de la tyrannie des passions en les subordonnant à la raison? Ceci que la liberté fait maintenant fond, avec Schelling, *sur une force active et vivante*, laquelle, si elle permet de rendre compte de la réalité ontologique du mal, permet d'autant plus de comprendre le souverain Bien de la Tradition comme *amour vivant et libre*.

6 Le bon usage de la liberté

Enfin, si la liberté est d'abord définie comme « possibilité du bien et du mal », il s'agit d'une possibilité insigne *en vue de* la possibilité la plus propre de l'existence : le Bien, la perfection propre. Le pouvoir de s'attacher tant au particulier, au créaturel qu'à l'universel, au *sur*-créaturel, *ne manifeste la véritable liberté que dans l'union des principes*, c'est-à-dire dans la subordination du principe propre au principe universel qui sauvegarde les deux pôles dans l'unité, sans opposition ni dislocation. Cette thèse montre une certaine consonance néo-platonicienne : retour du multiple vers l'Un, du créaturel vers le *sur*-créaturel, des passions vers la raison ou encore, avec Heidegger, pourrions-nous dire : de l'inauthenticité du *On* vers *l'existence authentique*. Cela nous semble bien illustrer le concept d'*epistrophè* (retournement, conversion), lequel veut que tout ce qui procède d'un principe retourne, selon son être, à ce dont il procède, à la différence que la nécessité dont il est question ici — c'est-à-dire en l'homme — n'est plus contraignante mais libre, parce qu'il s'agit pour lui de la *nécessité de l'amour* :

le non-fond [Dieu] ne se partage en deux commencements également éternels, qu'afin que ces deux [principes] qui

en lui, à titre de non-fond, ne pouvaient être en même temps ou ne faire qu'un, s'unissent grâce à l'amour, autrement dit, il ne se partage qu'afin qu'il y ait vie, amour et existence personnelle. Car l'amour n'est ni dans l'indifférence, ni dans la liaison des op-posés, qui ont besoin de cette liaison pour être, mais (pour répéter une formule déjà utilisée) le secret de l'amour, c'est qu'il lie ceux qui pourraient être chacun pour soi, et cependant ne le sont pas, et ne peuvent être l'un sans l'autre²⁸.

L'amour est donc la finalité de l'homme rendue possible par la liberté, dans les termes de Schelling la subordination du principe propre et personnel, dans et par la liberté, au principe universel, qui est sa nécessité.

Bibliographie

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, tr. fr. R. Bodéüs, 2004.

AUGUSTIN. « La vie heureuse », in *Les confessions / Dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, tr. fr. S. Dupuy-Trudelle, 1998.

COURTINE, Jean-François. « Extase de la raison ». *Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990.

DESCARTES, René. « Quatrième Méditation », in *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, t. 2, éd. fr. F. Alquié, 1967.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, [1781-1787], Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, tr. fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, 1980.

²⁸Schelling, *op. cit.*, p. 408 ; 189.

PLATON, « Phédon ou De l'âme », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, tr. fr. L. Robin, 1950.

HEIDEGGER, Martin, *Schelling, le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, tr. fr. J.-F. Courtine, 1993.

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils III « La Providence »*, Paris, Garnier-Flammarion, tr. fr. V. Aubin, 1999.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique II « La béatitude »*, questions 1 à 5, Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie., Édition de la Revue des jeunes, 4e édition, tr. fr. A. D. Sertillanges, 1947.

SHELLING, F. W. J., « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent », in *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, tr. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, 1980.