



POÉSIE ET MYSTICISME DANS LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE SCHELLING

Author(s): Marie-Christine Challiol

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 4, POÉSIE ET PHILOSOPHIE DANS L'IDÉALISME ALLEMAND (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1992), pp. 521-537

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20848675>

Accessed: 16/11/2011 04:47

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Les Études philosophiques*.

<http://www.jstor.org>

POÉSIE ET MYSTICISME DANS LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE SCHELLING

Le point de départ de cette réflexion est une double constatation. Tout d'abord celle de l'importance de la poésie dans la philosophie de l'art, et donc dans la philosophie de l'identité. Bien des textes de Schelling, notamment la fin du *Système de l'idéalisme transcendantal*, célèbrent l'union intime de la philosophie et de la poésie en des termes qui font irrésistiblement penser à l'influence du cercle de Dresde¹. Mais, comme en bien d'autres occasions, Schelling a su faire d'un lieu commun de l'esprit du temps un motif indispensable à la construction de sa propre philosophie. Il ne s'agit pas ici de rappeler le rôle de modèle que joue la philosophie de l'art au sein de la philosophie de l'identité, mais bien de préciser la place privilégiée de la poésie, et non plus seulement de l'art en général, dans le développement de la philosophie de l'Absolu.

Il est aisé de reconnaître, dans l'itinéraire de Schelling, une rupture autour de 1809 et plus précisément des célèbres *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*. Là apparaissent explicitement des influences mystiques, présentes peut-être dès la *Naturphilosophie*, mais qui deviennent désormais la matière même de la pensée de Schelling. Le théosophe qui a certainement le plus influencé Schelling est Jacob Boehme, compris cependant à travers le filtre de différentes interprétations. Sans doute celle d'Ætinger, certainement celle de Baader, de qui Schelling fut pendant un certain temps très proche. Or l'apparition de la pensée et du vocabulaire mystiques coïncident, au moins chronologiquement, avec la disparition ou le retrait de l'intérêt de Schelling pour l'art et la poésie. On peut certes remarquer que le vocabulaire de la théosophie, de même que son style, pourraient, par leur écart au style discursif et conceptuel de la phi-

1. C'est pendant l'été 1798 que Schelling séjourne à Dresde, où il rencontre notamment, autour des frères Schlegel, Fichte, Hülsen, Gries et Novalis. Sur les activités et l'influence de ce qui ne tardera pas à apparaître comme le cénacle du premier romantisme, cf. X. Tilliette, Schelling, l'art et les artistes, in *Schelling. Textes esthétiques*, Klincksieck, 1978.

losophie, être mis en parallèle avec la poésie alors même qu'elle n'apparaît plus explicitement. Mais il ne s'agirait là que d'un rapprochement négatif, précisément par le commun éloignement du mysticisme et de la poésie vis-à-vis de la philosophie. Ne faut-il pas plutôt se demander si le contenu même de l'expérience et de la littérature mystiques ne se substitue pas à la force productrice que manifestait la poésie au temps de l'Identité ? Le mysticisme serait alors la tentation de la dernière philosophie de Schelling, tout comme la dissolution dans « l'universel océan de la poésie » avait été celle du *Système de l'idéalisme transcendantal* et, au-delà peut-être, de la philosophie de l'identité.

Il apparaît très vite qu'une étude, tant de la poésie que du mysticisme dans la pensée de Schelling, ne peut éviter la confrontation avec la mythologie. C'était là le thème d'un des premiers écrits de Schelling¹, ce sera l'objet de sa dernière philosophie. Là encore, il est facile de repérer les influences et de dénier à Schelling toute originalité. Il cite au moins lui-même K. Ph. Moritz, et ajoute, de façon sans aucun doute justifiée, qu'il manque chez ce dernier la raison ultime de l'interprétation qu'il donne de la mythologie. L'apport de Schelling sera donc l'intégration de l'interprétation mythologique dans sa propre philosophie.

Il est indispensable de rappeler tout d'abord la conception de la poésie telle qu'elle apparaît à travers le *Système de l'idéalisme transcendantal*, et la *Philosophie de l'art*, puisque Schelling ne revient pas par la suite sur cette détermination. Il faut insister là sur le sens étymologique de « poésie », qui permet à Schelling d'en faire essentiellement une force productrice. Il va alors de soi que le matériau de la poésie ne peut être que le divin, qu'elle seule manifeste dans sa multiplicité. Les dieux de la mythologie grecque sont à l'opposé de tout ésotérisme ou de tout mysticisme, et c'est au prix d'une conception certes très différente de la finitude que Schelling pourra faire de la théosophie un moyen de compréhension, sans doute secondaire mais non dépourvu de vérité, de l'essence divine. La force productrice est alors inséparable d'une genèse, et c'est la philosophie qui, seule capable d'une explication adéquate de la réalité, peut un jour permettre à la poésie de retrouver son matériau mythologique enfin développé et compris.

I — POÉSIE ET MYTHOLOGIE

1) *La poésie comme force productrice*

L'art, rappelle Schelling dans la dernière partie du *Système de l'idéalisme transcendantal*, s'accomplit grâce à deux activités opposées. Ce que l'on appelle généralement « art » est l'activité consciente, « ce qui dans

1. Sa dissertation de doctorat, en 1793 : *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*.

l'art est exercé avec délibération et réflexion, ce qui peut également être enseigné et appris, ce qui peut être obtenu par la tradition et l'exercice personnel ». Ce n'est là qu'une partie de l'art au sens des beaux-arts, l'autre étant constituée par « ce qui ne peut être appris, ce qui ne peut être acquis par l'exercice ni d'aucune autre façon, mais ne peut être qu'un don inné dû à une faveur gratuite de la nature et constitue ce que nous pouvons, d'un mot, appeler la poésie dans l'art »¹.

Schelling insiste sur la nécessaire complémentarité de ces deux aspects de l'art, refusant ainsi par avance toute interprétation qui ferait du génie, sous l'emprise exclusive de l'inspiration, un *Schwärmer* plus qu'un artiste. L'œuvre d'art est en effet, pour Schelling qui se pose ici clairement en héritier de Kant, l'œuvre du génie, le produit est caractérisé par son producteur, lui-même incarnation d'une force qui le dépasse, qu'il ne maîtrise ni ne contrôle, qui demeure en ce sens, pour l'artiste lui-même, inconsciente, jusqu'à ce qu'elle se soit réalisée, objectivée, dans l'œuvre d'art achevée. Cette force, que Schelling identifie ici à la poésie, est à proprement parler à l'œuvre dans la Nature tout entière, mais dans le produit de l'art seulement elle atteint enfin l'objectivation recherchée, précisément en tant qu'elle est unie à l'activité consciente qui lui est sinon sans cesse opposée. « En effet, bien que l'on considère généralement comme étant d'une plus grande dignité ce qui ne s'obtient pas par l'exercice mais nous est inné, les dieux n'en ont pas moins si fortement lié l'exercice de cette force originale aux efforts sérieux de l'homme, à son zèle et à sa réflexion, que sans le secours de l'art, la poésie, même là où elle est innée, n'engendre pour ainsi dire que des produits morts, incapables de procurer quelque jouissance à un entendement humain, et qui, par la *force aveugle* qui est à l'œuvre, repoussent d'eux tout jugement, et même l'intuition. »² Cette « force aveugle » doit donc être éclairée, canalisée, guidée et limitée par l'activité réfléchie de la *technè*.

Mais il faut préciser davantage le rôle respectif de ces deux activités dans la création artistique et, à partir d'elle, dans toute forme de production. L'idée de la conjugaison, dans toute activité proprement créatrice, de deux forces antagonistes et complémentaires, parcourt en effet l'ensemble de l'œuvre de Schelling. Nous rappellerons simplement l'opposition fameuse du *Grund* et de l'*Existenz* en Dieu (*Recherches...*) ou celle du sujet absolu et de la force retardatrice de la conscience que présentent les *Leçons d'Erlangen*. La perspective de la philosophie de l'identité est bien différente, si la création artistique peut être comprise comme manifestation de l'essence de toute création, c'est d'abord parce que la création, c'est-à-dire le passage de l'infini dans le fini, ne saurait en aucun cas être synonyme de genèse, de progression historique, en un mot de devenir.

Les textes de la *Philosophie de l'art* sont à cet égard particulièrement

1. Traduction Ch. Dubois, Ed. Peeters, 1978, p. 251, et *SW*, II, p. 618.

2. *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

éclairants. « Par poésie au sens strict, si nous nous référons au sens étymologique, nous entendons la production (*Hervorbringen*) ou la création (*Schaffen*) d'une réalité, l'invention en elle-même et pour elle-même. Toute production ou création immédiate est en effet toujours et nécessairement présentation d'un infini, d'un concept, dans quelque chose de fini ou de réel. » En ce sens l'activité « poétique » ne serait pas proprement artistique, l'essence des beaux-arts semblerait même consister, comme le dit Schelling dans la suite du texte, dans l'activité opposée. « Nous rapportons tous bien plutôt l'idée de l'art à l'unité opposée, celle de l'information (*Einbildung*), de l'impression de l'image du particulier dans le général. Dans l'invention, le génie se répand dans le particulier, dans la forme, il fait revenir le particulier dans l'infini. » Mais ce privilège ainsi accordé à la forme, et donc au retour dans l'infini, méconnaît la réalité du fini, qui ne peut précisément résulter que de la manifestation en lui de l'Absolu. « Ce n'est que dans l'information complète de l'infini dans le fini que ce dernier devient un être subsistant pour soi, un être en soi-même, qui ne se contente pas de signifier quelque chose d'autre. C'est ainsi que l'Absolu donne aux idées des choses qui sont en lui une vie indépendante, en informant le fini par l'éternité... La poésie et l'art sont donc deux unités : par la poésie, une chose a en elle-même vie et réalité, par l'art, elle se retrouve dans ce qui l'a produite. »¹ Les beaux-arts et leurs produits sont donc la preuve, par leur existence même, que le passage de l'infini au fini, problème constant de Schelling depuis ses premiers écrits, est possible. C'est donc bien à partir de l'œuvre d'art que l'on pourra tenter d'analyser les modalités de ce passage.

La poésie, comprise cette fois également comme *Dichtung*, comme art du langage, apparaît une fois de plus comme un moyen d'analyse privilégié. Elle signifie en effet non seulement ce qui donne à l'Absolu « la réalité et la vie » en le faisant passer dans la particularité, mais aussi ce qui reflète, dans le particulier, l'idéalité de l'Absolu. L'Absolu est certes, en tant qu'indifférence, unité du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel. Tous deux expriment tout aussi parfaitement et complètement, à la puissance qui est la leur, l'Absolu. Il est cependant possible d'affirmer un certain privilège de la puissance idéale dans l'expression de l'Absolu. Les arts plastiques, à cause de l'aspect concret de leur matériau, ne peuvent exprimer que de façon médiate l'information du fini par l'infini. C'est ici leur matérialité, et non, bien évidemment, leur particularité, inséparable de toute finitisation, qui constitue leur désavantage. L'information de la matière par l'infini, qu'il s'agisse de ce qu'on nomme habituellement les productions naturelles, ou des produits des arts plastiques, est ainsi toujours décrite en référence à la poésie, art et donc mode de production proprement divin. « La nature, considérée en elle-même, est ce qu'il y a

1. *Philosophie der Kunst*, SW, V, p. 461.

de plus originel, le premier poème de l'imagination divine. »¹ Quant à l'art plastique, il « doit être une poésie muette »².

La poésie en tant que *Dichtung* mérite donc au plus haut point le nom de *poësis*, car c'est elle qui produit le matériau de tout art, les idées. « Tout art est copie immédiate de la production ou de l'auto-affirmation absolue. Les arts plastiques ne la manifestent pas comme idéale, mais par l'intermédiaire d'autre chose, et donc comme réelle. La poésie, au contraire, qui, selon son essence est cela même qu'est l'art plastique, manifeste cet acte de connaissance absolu immédiatement comme acte de connaissance... Ce par quoi l'art plastique exprime ses idées est en soi concret ; alors que dans le cas des arts du discours, il s'agit de ce qui est en soi universel, la langue. C'est pourquoi la poésie a de préférence conservé le nom de poésie, c'est-à-dire de *création* (*Erschaffung*), car ses œuvres ne manifestent pas un être mais l'acte même de la production... Ce n'est que dans la mesure où la poésie est créatrice des idées, et par là le principe de tout art, qu'il en a été question à propos de la construction de la mythologie. »³

2) Poésie et mythologie

Elles sont toutes deux l'expression première et immédiate de l'Absolu dans le fini, la philosophie elle-même n'est compréhensible que par rapport à elles. Après avoir rappelé que la philosophie « est née de la poésie et a été nourrie par elle » et trouvera son achèvement « dans l'universel océan de la poésie », Schelling précise, à la fin du *Système de l'idéalisme transcendantal*, que « le moyen terme de ce retour de la science à la poésie a déjà existé, dans la mythologie, avant que ne se soit produite cette séparation qui nous semble maintenant irréductible »⁴. Ce texte semble faire écho au *Systemprogramm*, lui-même pressentiment de ce qui sera rationnellement déduit et construit dans la philosophie de l'identité. Puisque « Dieu, par son absolue identité, est la source de toute information (*Ineinsbildung*) du réel et de l'idéal, sur laquelle repose tout art »⁵, puisque « ces informations de l'universel dans le particulier qui, considérées en elles-mêmes, sont des idées, c'est-à-dire des images du divin, sont, considérées du point de vue réel, des *dieux* »⁶, la mythologie n'est en définitive autre chose que l'Absolu particularisé, c'est-à-dire l'essence même du fini.

Schelling insiste sur la totalité pour soi que forme le *monde* mythologique et donc poétique. Cela signifie à la fois que les idées, les dieux, ont

1. *Ibid.*, p. 631.

2. Discours des arts plastiques, *SW*, VII, p. 292.

3. *Philosophie der Kunst*, *SW*, V, p. 632.

4. Trad. 260, *SW*, II, p. 629.

5. *Philosophie der Kunst*, *SW*, V, p. 386.

6. *Ibid.*, p. 390.

entre eux des relations que l'on peut qualifier d'organiques, et que le tout qu'ils constituent est indépendant, possède une existence pour soi qui ne renvoie à rien d'autre. Cette dernière caractéristique s'explique aussi bien par la détermination courante et extra-philosophique de la mythologie que par les exigences de la construction¹ de la philosophie de l'identité. Les dieux, reflets de l'indifférence absolue de l'idéalité et de la réalité, ne peuvent être en effet que totalement étrangers à ce que l'on nomme généralement la réalité. « Tout contact avec la réalité ordinaire ou avec les concepts de cette réalité détruit nécessairement la magie des êtres divins, car leur réalité ne nécessite rien d'autre que leur possibilité. »²

Cette conception de la mythologie comme tautégorique, ne renvoyant à rien d'autre qu'elle-même, à l'inverse de l'allégorie, qui *signifie* toujours autre chose, reflète très exactement la structure de la philosophie de l'identité. Si les figures des dieux sont finies tout en étant, dans leur particularité même, infinies, absolues, s'il n'est pas nécessaire de quitter le particulier pour trouver l'universel, mais si, au contraire, la détermination est le seul moyen pour l'Absolu de se manifester, Schelling en déduit que la mythologie par excellence, la mythologie grecque, ne peut être que rationnelle. Ce monde dont il reconnaît le « charme », la « magie » (*Zauber*) n'est en fait tel que dans son opposition à la réalité commune, il n'en est pas moins entièrement déductible *a priori*, ou encore « rationnellement constructible » selon les exigences de l'essence de l'art. Par cette insistance sur la rationalité, Schelling bannit de la mythologie tout ésotérisme, tout mysticisme. Les mystères sont certes mentionnés, mais sont loin d'être caractéristiques de la perfection et de l'achèvement de la mythologie grecque. Dans la déduction des divinités, Schelling insiste sur la puissance limitative de la forme qui règne sur « la nuit, le *fatum*, le sombre *Hintergrund*, l'identité cachée et mystérieuse dont tous les dieux proviennent ».³ Minerve représente ainsi « tout ce que la forme contient de grand et de puissant, d'artistique et de destructeur, d'unificateur et de séparateur. La forme en elle-même est froide, car en son acte de séparation elle est hostile au matériau, mais elle est en même temps la plus haute puissance, qui ne connaît aucune faiblesse ni aucune erreur »⁴.

Il n'est pas surprenant que, en opposition au monde grec, le monde chrétien produise difficilement une mythologie, qui sera de toute façon toujours imparfaite. Dans le christianisme, en effet, l'harmonie et l'équilibre de l'infini au sein même du fini, la clarté rationnelle qui fait

1. Ce terme est à comprendre en un sens très précis : « On appelle construction la présentation de l'universel et du particulier dans l'unité... » (*Leçons sur la méthode des études académiques*, p. 78 ; trad. J.-F. Courtine, J. Rivelaygue, in *Philosophies de l'Université*, Payot, 1979).

2. *Philosophie der Kunst*, SW, V, p. 399.

3. *Ibid.*, p. 399.

4. *Ibid.*, p. 401.

du fini le reflet de l'Absolu, et lui donne par là même sa grandeur et son autosuffisance, ces caractéristiques sont irrémédiablement perdues. Le défaut majeur du christianisme est alors ce que le P. Tilliette nomme le « tropisme vers l'infini », que nous caractériserons ici comme sa tendance mystique, puisque décidément ce qui est « révélé » c'est l'insuffisance de ce monde et le nécessaire renvoi vers une réalité cachée. Nous sommes bien loin ici de la philosophie de la Révélation, le Christ s'est incarné non pour manifester ainsi le prix du fini et sa nécessaire médiation, mais pour « anéantir, par son exemple, le fini, (...) pour réconcilier avec Dieu le fini tombé en dehors de lui »¹. Le fini change dans le christianisme radicalement de sens, il n'est plus en lui-même infini mais ne peut que renvoyer à l'absolument transcendant. « Si donc l'exigence réalisée dans la mythologie grecque était représentation de l'infini comme tel dans le fini, et donc symbole de l'infini, l'exigence opposée et sous-jacente au christianisme est celle qui consiste à admettre le fini dans l'infini, c'est-à-dire à en faire l'allégorie de l'infini... La subordination du fini à l'infini est donc le caractère d'une telle religion. »²

Un examen plus précis des éventuelles possibilités mythologiques du christianisme confirme cette difficulté de principe. Il manque bien évidemment ici l'équivalent des divinités païennes, seul matériau véritable de la mythologie. Les personnes de la Trinité sont certes indépendantes de toute interprétation spéculative ou philosophique, elles ont une réalité en elles-mêmes, mais elles ne peuvent être considérées comme des symboles, leur réalité est d'ordre historique ou, selon l'expression de Schelling, « littéral ». C'est ainsi que l'idée du Fils, si elle avait été symbole, aurait été la divinisation du fini. Les Grecs comprenaient le monde comme nature, les chrétiens comme histoire, ce qui du point de vue de la philosophie de l'identité, constitue un grave défaut, puisque l'Absolu ne pourra plus apparaître dans le fini que médiatisé. Si le passage de l'infini au fini n'est plus immédiat, celui du fini à l'infini ne saurait non plus le demeurer, l'Absolu s'éloigne de l'homme alors même qu'il semble s'en rapprocher par l'Incarnation. Pourtant, la nécessité d'une vision mythologique du monde demeure, même au sein du christianisme. Dans le cadre de la philosophie de l'identité les idées doivent, d'une façon ou d'une autre, se manifester dans le particulier, c'est-à-dire tout simplement se manifester, ce qui se produit sous la figure des anges. Mais « les dieux grecs sont les vraies idées intuitionnées, alors que la corporéité des anges fait encore problème, et qu'ils sont donc encore des êtres non sensibles... Les anges ne sont pas des êtres naturels, ils ne sont donc pas vraiment limités, ils se confondent presque, même au sommet de leur hiérarchie, et toute leur masse forme une espèce de magma, comme ces auréoles de

1. *Ibid.*, p. 432.

2. *Ibid.*, p. 430.

maints grands peintres italiens qui, à les bien observer, se composent uniquement de petites têtes d'anges »¹.

Schelling conclura que « seul le miraculeux sous le rapport historique est le matériau du christianisme », c'est lui qui a produit la mythologie chevaleresque, ou l'épopée. Il n'en ignore pas pour autant la « poésie mystique », mais sa nature même la condamne à l'imperfection. « Le cœur du christianisme est en effet la mystique, qui n'est elle-même qu'une lumière intérieure, une intuition intérieure. C'est dans le sujet seul que se produit ici l'unité de l'infini et du fini. »² Il semblerait donc que l'intuition mystique permette d'éviter ce renvoi vers l'infini qui est sinon le propre du christianisme. Elle serait ainsi comparable à l'intuition esthétique, elle permettrait au fini et à l'infini de se rejoindre tout en se respectant. Il n'en est rien. Il s'agit d'expériences fort différentes, et il est probable que Schelling refuserait au mysticisme le nom d'intuition véritable. L'infini est ici en quelque sorte capturé par la subjectivité ou l'individualité de celui qui l'intuitonne, c'est à cette condition seulement qu'il pourra apparaître dans le fini sans l'outrepasser. Mais, par là même, l'infini n'est plus véritablement tel, les mystiques ont de tout temps été condamnés par l'Eglise en tant qu'hérétiques, quant à la poésie grâce à laquelle ils expriment leurs intuitions, elle n'est pas proprement poétique, car l'universalité lui fait défaut. « Et même la poésie parfaite, au sens de la poésie purement mystique, supposerait une séparation du poète et de ceux pour qui il compose, elle ne s'épancherait jamais purement, ni jamais de la totalité du monde et du cœur. »³ Il n'est pas surprenant que Schelling ne consacre que quelques lignes à la poésie mystique, s'il est vrai, comme nous avons tenté de le montrer, que cette expression même est, au sein de la philosophie de l'identité, contradictoire. Il n'en demeure pas moins que la simple mention qu'en fait Schelling est significative : il ne peut ignorer les courants mystiques de la pensée chrétienne, il ne peut davantage méconnaître la forme sous laquelle s'exprime cette pensée, que nous qualifierons spontanément de poésie, mais en un sens qu'il faut préciser.

II – POÉSIE ET MYSTICISME

L'exclusion de l'art et donc de son expression privilégiée, la poésie, au moment même où se développe de façon explicite l'influence du mysticisme et de la théosophie ne rend-elle pas quelque peu paradoxal le rapprochement de ces deux termes ? Ce n'est que dans un contexte bien différent de celui de l'Identité que la question peut être posée. La philo-

1. *Ibid.*, p. 436-437.

2. *Ibid.*, p. 443.

3. *Ibid.*, p. 144.

sophie de l'absolue indifférence a en effet dû, à un certain moment, reconnaître son insuffisance et il est probable que le problème de la nature du fini a joué un rôle de révélateur. La claire harmonie de la mythologie grecque s'installe certes dans le fini comme particulier, mais laisse de côté l'aspect irrationnel, inexplicable, que Schelling tentera pour la première fois de développer dans les *Recherches* de 1809. Le théosophisme apparaît de façon contemporaine, il est le signe d'un intérêt plus grand pour l'aspect ésotérique (c'est-à-dire, au sens premier de « mystique », caché) du monde, mais révèle également une conception radicalement nouvelle de l'apparition de l'Absolu au sein du fini. Selon une expression de J.-F. Marquet, l'aspect historique prend le pas sur l'aspect structural, Schelling est contraint d'introduire la genèse au cœur même de l'Absolu. Le théosophisme est alors privilégié car il semble donner accès à une histoire de Dieu, grâce à une vision directe, grâce à une intuition du théosophe.

1) *L'impossible retour à la source de la création*

Si Schelling critique en définitive les prétendues tentatives de « connaissance » mystique, son jugement est toujours ambivalent, car le contenu que dévoile le théosophe est le même que celui de la philosophie positive. Schelling distingue, notamment dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Munich, deux formes de mysticisme : « Premièrement un mysticisme simplement pratique ou subjectif, mais il y a aussi (deuxièmement) un mysticisme objectif... tel est le théosophisme qui est un mysticisme spéculatif ou théorétique et qui, bien que renonçant à la forme scientifique (rationnelle), prétend néanmoins à un contenu spéculatif. »¹

L'emploi du terme de théosophie est significatif : il s'agit de ce qui s'approche le plus d'une connaissance scientifique, il s'agit d'une *sophia*, alors que le terme de mysticisme est réservé à l'irrationalité pure. Le théosophisme est en un sens légitime, car l'homme a bien été, jadis, à la source de la création, il a lui-même vécu en Dieu le processus du devenir, le théosophe bénéficie d'une réminiscence. Il y a là poésie au sens étymologique, car la production de la philosophie de l'identité est maintenant véritablement création de nouveauté, et non pas simplement information de l'infini dans le fini. Le théosophe ne se contente pas de reproduire un processus dont il aurait été à un certain moment le contemporain, l'homme n'est pas simplement le spectateur rétrospectif d'une création qui a pu se faire sans lui. C'est à travers lui et à travers le développement de sa conscience que Dieu, le sujet absolu ou la liberté des *Leçons d'Erlangen*, a pu revenir complètement à lui-même, devenir conscience de soi, c'est-à-dire, en définitive, liberté achevée. La

1. Trad. J.-F. Marquet, p. 203, et *SW*, X, p. 185.

conscience humaine est un moment indissociable non seulement de la création du monde, mais aussi de la genèse divine. « Ce qui, en l'homme, revient à soi, prend conscience de soi, c'est ce qui a au préalable traversé toute la nature, ce qui a tout supporté, tout éprouvé, et qui maintenant sort de son auto-aliénation pour rentrer en soi-même, dans son essence. C'est en l'homme que le commencement est rendu à soi : l'homme est donc à nouveau, dans son essence, ce qui était au début de la création, il n'est plus au niveau du créé mais, comme jadis, à la source de la création. La conscience humaine, parce qu'elle est la fin, est donc aussi le début retrouvé de la création. »¹

Mais l'homme n'est plus à la source de la création, il n'est plus au centre de la divinité. En voulant s'approprier l'être divin, la liberté divine, il a fait de la liberté un objet, il l'a transformée en son contraire ; en devenant libre vis-à-vis de Dieu, il a perdu la seule possibilité de liberté véritable. La chute a fait de l'homme un être périphérique : « Il s'est vu libre à l'égard de toutes choses, supérieur à elles comme leur source et leur principe, mais il ne sut pas demeurer dans cette universalité, il se voulut comme un être particulier, il désira son existence *propre* et c'est ainsi qu'il devint égal aux choses, et même, pour une part, tomba plus bas qu'elles ; du même coup, il fut exclu de l'intuition centrale où il était à l'origine, et voué au savoir périphérique où les choses demeurent extérieures et exclusives non seulement entre elles, mais aussi vis-à-vis de *lui*. »² On ne saurait dire plus clairement que l'intuition mystique n'est plus, depuis la chute, le propre de l'homme. Elle est non seulement un état exceptionnel que peu d'esprits peuvent atteindre, mais surtout, elle s'oppose à la condition humaine et doit en ce sens être bannie du savoir. Si la conscience est le propre de l'homme, c'est que la sortie de l'Absolu est nécessaire pour que l'homme constitue, certes d'abord au prix de l'aliénation, son être propre vis-à-vis de l'être divin.

La connaissance proprement humaine est discursive, elle doit analyser, fragmenter et retarder l'impulsion du sujet absolu qui tente en l'homme de parvenir à la conscience de soi. Schelling est certes à la recherche d'un nouveau type de philosophie, qu'il nommera philosophie positive ou religion philosophique, mais il s'agit toujours en dernière analyse d'une philosophie, c'est-à-dire d'une science rationnelle. « Le théosophe se prive lui-même du plus grand avantage de notre état présent, de la connaissance distinctive analytique, qui sépare et explique tout... Notre destination n'est pas de vivre dans la contemplation, mais dans la foi, c'est-à-dire dans le savoir médiat... Quand on a éprouvé tout le bienfait qu'il y a dans l'analyse de nos pensées, dans la génération successive du savoir et de la connaissance, on ne renoncera pour aucun prix

1. Trad. p. 204, et *SW*, X, p. 186.

2. *Ibid.*

à ce dédoublement réflexif. »¹ Il faut noter ici que Schelling n'exclut pas pour autant la foi, ce qu'il veut éviter, c'est l'immédiateté de l'intuition théosophique ; la foi trouve sa place au sein de la philosophie, en tant notamment qu'elle passe par la médiation de la Révélation. Une différence importante apparaît d'autre part par rapport à la philosophie de l'identité : Schelling a certes constamment recherché un enrichissement de la philosophie à des sources parallèles de connaissance, mais le dernier mot reste désormais à la philosophie qui ne laisse plus l'art, et tout particulièrement la poésie, lui imposer un modèle. L'importance accordée dans la dernière philosophie au fait religieux n'entame pas le règne de la philosophie qui demeure indispensable pour comprendre la Révélation.

Schelling adresse par ailleurs un second reproche à la théosophie. En admettant même qu'il soit permis à certains de s'abîmer dans la divinité, cet état rendrait impossible toute communication de la connaissance ainsi acquise. C'est pourquoi il est si difficile de porter, même sur des théosophes tels Jacob Boehme, un jugement pleinement positif. On n'est jamais certain de pouvoir faire la part, dans leur œuvre, de la connaissance véritable et de la subjectivité. C'est donc bien la force créatrice qui s'exprime à travers la théosophie, mais son expression est irrémédiablement inadéquate, et le style même de ses écrits en est le signe. « La mystique se révèle par l'emphase et l'enflure de son expression, et par là déjà elle s'écarterait de la merveilleuse simplicité du christianisme, si elle n'en différait pas toutefois de bien d'autres façons... Même si Jacob Boehme s'exprime dans un style aussi emphatique, il y a cependant en lui de la vie et de la force. »² Seule la simplicité de la parole révélée, ou encore le discours conceptuel qui tente de la comprendre, sont donc désormais de mise. La puissance de la création et de la genèse divines ne peuvent en aucun cas être *Dichtungen*. La poésie subit la même dévalorisation que le mysticisme, même dans son aspect spéculatif.

Pourtant, notamment à partir des *Leçons d'Erlangen* (1821), l'extase apparaît régulièrement dans les écrits de Schelling, et semble jouer un rôle déterminant. N'avons-nous pas affaire ici à un autre type de mysticisme, qui serait le prolongement direct de l'intuition intellectuelle ou de l'intuition esthétique ? Cette application du terme « mystique » à l'intuition intellectuelle ou à l'extase, même si elle n'est pas explicitement le fait de Schelling, peut être justifiée par le sens élargi qu'il donne à ce terme : τὸ μυστικόν désigne tout ce qui est caché, secret, c'est-à-dire tout ce qui dépasse un rationalisme étroit, tout ce qui est, en un sens, ésotérique. L'extase peut alors être dite mystique en ce sens qu'elle dépasse la connaissance simplement logique.

1. Trad., p. 207, *SW*, X, p. 188.

2. *System der Weltalter*, édité par Siegbert Peetz, Klostermann, 1990, p. 70.

2) De la théosophie à l'extase de la raison

La mythologie est plus que jamais présente dans la dernière philosophie de Schelling. Son sens est évidemment bien différent de celui de la philosophie de l'identité, essentiellement car elle est la description du « procès théogonique », de la naissance et du devenir de Dieu, tel qu'il se déroule dans la conscience humaine. Dans sa préface à l'édition des œuvres de 1802, le fils de Schelling tente une comparaison des deux types de mythologie qu'on pourrait trouver dans l'ensemble de l'œuvre, comparaison certes quelque peu risquée étant donné la différence de contexte philosophique général qui sépare ces deux moments de la pensée, mais qui n'en est pas moins un raccourci significatif du parcours de son père. « Il nous intéresse de voir comment alors, déjà, il ne dérivait pas la mythologie du simple hasard de l'invention subjective — l'imagination certes était l'inventrice, mais elle suivait involontairement dans ses créations poétiques le type des idées, donc d'une nécessité, elle formait dans la mythologie un deuxième *monde* d'une objectivité absolue... Cette nécessité doit assurément faire place plus tard à une tout autre dans la *Philosophie de la mythologie*. L'espèce "pareille à un individu" devient la conscience humaine elle-même... et en celle-ci s'engendrent originairement les représentations des dieux, sans nul concours de l'imagination, avec une nécessité que n'assignent aucune idée ni aucune règle idéale, mais qui est attribuée à une catastrophe de la conscience humaine et au procès qui en résulte, auquel la conscience est liée, dont elle pâtit. »¹ La différence la plus importante par rapport à la philosophie de l'identité est donc l'introduction de la dimension historique. Dans la *Philosophie de l'art*, Schelling parlait certes parfois de l'histoire des dieux, mais il entendait seulement par là leur réalité, leur objectivité, leur enracinement dans un monde concret. Les termes de théogonie ou d'engendrement (*Zengung*) eux-mêmes ne signifient rien d'autre que « l'unique mode de dépendance dans lequel ce qui est dépendant reste en même temps absolu en soi »². Il n'y a pas à proprement parler de différence de nature, pas plus qu'il n'y a de progression d'un dieu à un autre ni d'une idée à une autre, il s'agit toujours de la même absolue indifférence envisagée seulement à travers des aspects multiples. La génération elle-même est signe d'*In-Einsbildung*, d'information et non de devenir.

L'autre différence essentielle qui sépare la philosophie de la mythologie de la philosophie de l'Identité réside dans l'importance accordée à la chute : le processus mythologique ne peut se développer que dans la conscience de l'homme *séparé de Dieu*. La « catastrophe de la conscience humaine » est alors sans aucun doute une *felix culpa*, sans laquelle

1. *SW*, III, p. xxiii, cité in X. Tilliette, *Une philosophie en devenir*, I, p. 450.

2. *Philosophie der Kunst*, *SW*, V, p. 405.

l'homme n'aurait pas véritablement été image de Dieu, c'est-à-dire libre. La conscience mythologique du polythéisme est d'abord une conscience aliénée, prisonnière des représentations qu'elle a certes formées mais qui lui apparaissent extérieures et contraignantes. L'esprit humain s'acheminera peu à peu vers le monothéisme, et tentera, sous le règne du christianisme, de parvenir à la liberté. La théosophie semblerait alors la fin suprême de ce retour de l'homme à soi, c'est-à-dire à Dieu : « Une fausse extase a posé l'homme en dehors du centre où il avait la science de toute chose. Ne devrait-il donc pas pouvoir y revenir grâce à une extase renversée, où il se trouverait ravi jusqu'au centre des choses, et donc jusqu'à la divinité même ? Telle serait la seule justification possible de la théosophie. »¹ Cette extase théosophique est certes critiquée par Schelling, pourtant, un certain type d'extase sera le point de départ de sa dernière philosophie. Il s'agira là à la fois d'affirmer un savoir immédiat, et de prendre en compte un développement empirique qui ne peut faire l'économie de la conscience du temps. L'extase de la raison sera la condition préalable à la compréhension de l'ensemble des faits qui composent l'univers.

L'extase de la raison, articulation de la philosophie négative et de la philosophie positive selon l'*Introduction de Berlin (Philosophie de la Révélation, leçons 1 à 8)*, n'a nullement pour fin de nous replacer à l'origine que nous avons dû abandonner pour devenir véritablement hommes. Il s'agit d'une démarche purement spéculative, qui doit nous mettre en présence de la réalité effective, du pur existant et renverser ainsi le processus uniquement logique de la philosophie négative. Par philosophie négative, Schelling entend ici l'ensemble de la métaphysique et même de sa philosophie jusqu'alors. Toute philosophie part d'un concept qui contient tous les possibles. Elle cherche en effet à expliquer le monde dans son ensemble, et déduit donc progressivement de ce concept les différents objets des différentes sciences. Par là, elle élimine peu à peu des possibilités qu'elle confie à d'autres domaines du savoir. A un certain moment, elle se trouvera confrontée à ce qu'elle ne peut plus mettre de côté, l'être en général : « La raison n'est rien d'autre que la puissance infinie du connaître, et, comme telle, elle n'a également pour contenu que la *puissance* infinie de l'être ; avec un tel point de départ, elle ne saurait donc parvenir qu'à un possible *a priori*, lequel peut certes, ensuite, se transformer en effectif — ce qui survient dans l'expérience —, mais la raison n'y accède pourtant jamais comme à l'effectif, mais seulement comme au possible *a priori*. »² Dans la philosophie négative, nous ne sommes jamais confrontés qu'à l'*a priori*, à la pensée, à la logique. Or l'objet ultime de cette philosophie est précisément tel qu'il nous incite nécessairement à

1. *Contribution à l'histoire de la philosophie*, trad. J.-F. Marquet, p. 205, *SW*, X, p. 186.

2. *Philosophie de la Révélation*, trad. J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, I, p. 96, *SW*, XII, p. 75.

passer dans le domaine de l'effectivité. Cela n'est pas possible sans une inversion, sans une modification de toute la direction de la science qui partait du pouvoir-être. Il n'y a pas de déduction rationnelle de l'effectivité à partir de l'essence, il faut une rupture entre les deux, il faut commencer une nouvelle science qui est précisément la philosophie positive. « Ce n'est donc pas du concept de Dieu que je pars dans la philosophie positive, comme l'a tenté la métaphysique antérieure et pareillement l'argument ontologique, mais il me faut laisser tomber ce concept même, le concept Dieu, pour partir du pur et simple existant, en lequel rien d'autre n'est que le seul exister — et voir si, en commençant par lui, on peut parvenir à la divinité. »¹ Le concept de l'existant nécessaire, qui est le terme de la philosophie négative, doit nécessairement nous imposer la recherche d'un autre type de philosophie, puisque, précisément, l'existant nécessaire n'est pas complètement pensable en tant que concept. La philosophie positive n'est certes pas pour autant déductible de la philosophie négative, ce qui est donné à la fin de cette dernière, c'est la nécessité de son dépassement, mais le passage lui-même ne saurait être qu'absolument libre.

C'est cette démarche, qui inaugure la philosophie positive, que Schelling nomme l'extase de la raison : « L'étant pur et simple est l'être en qui toute idée, c'est-à-dire toute puissance, est exclue. Nous pouvons donc le nommer seulement l'idée inversée, l'idée dans laquelle la raison est posée *hors* d'elle-même (...) de manière absolument extatique. »² Le terme d'extase et l'insistance de Schelling sur la stupeur, l'abattement de la raison devant l'effectivité pure ne doivent pas faire illusion : il s'agit bien, nous l'avons dit, d'une démarche philosophique et non d'une intuition mystique du transcendant. Il y a certes renversement, passage, décision, il y a un engagement radical du philosophe sur une voie nouvelle, mais l'extase de la raison est d'abord un impératif méthodologique, un préalable à un certain type de philosophie. « La raison ne peut poser l'étant dans lequel il n'y a encore rien d'un concept, d'un *quid (was)*, que comme un *hors de soi* absolu (bien sûr seulement pour le reconquérir après coup, *a posteriori*, comme son contenu propre et, du même coup, revenir ainsi en elle-même). »³ Au moment même où Schelling affirme le dessaisissement de la raison face à l'existant, il précise que le terme du processus est bel et bien le retour à soi de la raison. Ce n'est d'ailleurs que pour mieux affirmer la rationalité du réel que l'extase est d'abord nécessaire : plus rien ne pourra demeurer en dehors d'une philosophie qui sera parvenue à montrer que l'ensemble du monde tel que nous pouvons en avoir l'expérience est nécessaire à la compréhension de l'existant suprême.

1. *Ibid.*, p. 184, et *SW*, XIII, p. 158.

2. *Ibid.*, p. 188, et *SW*, XII, p. 162-163.

3. *Ibid.*, p. 188, et *SW*, XIII, p. 163.

Le rapport de la philosophie positive à l'ensemble de l'expérience souligne particulièrement la différence, que Schelling prend toujours soin de rappeler, entre cette philosophie et les « doctrines mystiques ». Toutes les théories mystiques partent de l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience d'un sentiment irrésistible qui nous convainc de l'existence de Dieu (Jacobi), ou de l'expérience du suprasensible, d'une vision qui revêt pour la connaissance une valeur plus grande qu'un simple enthousiasme subjectif (théosophisme et Jacob Boehme). À l'inverse, le point de départ de la philosophie positive se situe d'emblée au-delà de l'expérience : « La philosophie positive part tout aussi peu d'un être quelconque qui se rencontre dans l'expérience qu'elle ne part d'un étant qui soit simplement dans la pensée (car alors elle retomberait dans la philosophie négative). Si elle ne part pas de quelque chose qui est en général dans la pensée pure, elle partira de ce qui est avant toute pensée et hors de toute pensée, et donc de l'être, mais pas d'un être empirique... »¹ L'être empirique n'est pas vraiment hors de la pensée, dans la mesure où tout être qui se rencontre dans l'expérience a en lui des déterminations logiques de l'entendement, sans lesquelles il ne serait pas représentable. La philosophie positive ne peut partir que de ce que Schelling nomme l'être *absolument transcendant*, qui est également absolument libre. Il est à proprement parler le *Prius* absolu, il n'est même pas nécessairement être, il est le « Seigneur de l'être », s'il passe dans l'être, cela ne peut être que par suite d'un acte libre, donc purement empirique, concevable *a posteriori* uniquement, de même que tout acte.

La philosophie positive rejoint donc l'expérience dès qu'elle a quitté son point de départ, puisque toute sa démarche va consister à montrer *a posteriori* que son *Prius* est Dieu. Par un paradoxe seulement apparent, l'expérience joue un rôle essentiel dans une philosophie qui ne peut voir en elle son principe. Pour la philosophie négative, l'expérience est ce qui confirme ce qui a été déduit *a priori*, mais l'ensemble de la philosophie négative pourrait se dérouler en restant dans le domaine de la pensée pure. L'expérience ne démontre rien. Au contraire, la philosophie positive, après avoir accompli la démarche initiale de soumission à l'absolument transcendant par l'extase, garde en quelque sorte cette décision en mémoire, et aborde alors l'expérience qui lui permettra seule de comprendre *a posteriori* ce qu'est ce *Prius* sans nom dont elle a accepté la suprématie. Cette démarche est l'inverse d'une déduction rationnelle et *a priori* des caractéristiques du monde qui nous entoure à partir de son origine. À vrai dire, nous pouvons à peine penser que l'absolument transcendant est origine. Ce n'est que ce que nous constaterons autour de nous qui nous permettra de conclure qu'une origine est nécessaire au monde de l'expérience. Il est donc clair que l'expérience à laquelle va la

1. *Philosophie de la Révélation*, trad. J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, I, p. 151 ; *SW*, XIII, p. 126-127.

philosophie positive est l'ensemble de l'expérience, du début jusqu'à la fin, et qu'on ne peut en aucun cas faire l'économie de l'effectivité, c'est-à-dire du *parcours* effectif du réel. Ce que prouve la philosophie positive, c'est en définitive que l'absolument transcendant est Dieu, c'est-à-dire que le monde ne peut être compris qu'à partir du Dieu trinitaire, or « cette preuve elle-même... est la science entière, c'est-à-dire la philosophie positive en son entier. Celle-ci n'est rien d'autre que la démonstration, qui progresse, qui croît toujours et se renforce à chaque pas, du Dieu effectivement existant ; et parce que le royaume de l'effectivité dans lequel elle se meut n'est pas un règne achevé et clos (...), la preuve aussi n'est de même jamais close et c'est pour cette raison également que cette science n'est que philosophie »¹.

La philosophie positive n'est donc jamais une totalité achevée, puisque l'un au moins des matériaux qu'elle doit prendre en compte, l'histoire, est en perpétuel devenir. C'est pour cela que, selon Schelling, la philosophie positive n'est que philosophie et n'est pas intuition centrale ou mystique qui égalerait momentanément l'homme au créateur lui-même. Malgré sa connotation et son inspiration évidemment mystiques, le terme d'extase est bel et bien du domaine de la philosophie. A l'inverse de l'extase théosophique évoquée par Schelling dans la *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, elle n'a pas pour objet d'inverser le processus mythologique. Ce n'est d'ailleurs en un sens qu'à la faveur de ce processus que l'extase qui prélude à la philosophie positive est possible, puisque la genèse de l'être divin qui s'est accomplie au cours de la mythologie fut également genèse de la conscience humaine.

Il peut paraître surprenant qu'une philosophie qui n'est véritablement telle que si elle prend en compte l'expérience dans son ensemble, oublie ce domaine pourtant massif qu'est l'expérience esthétique. Sans doute faut-il supposer que la compréhension de l'art dépend d'une instance supérieure. En d'autres termes, c'est d'abord et avant tout le domaine de la révélation proprement religieuse qui permet de caractériser ce qu'est l'absolument transcendant. L'art pâtit désormais de ce qui faisait, au temps de l'Identité, son plus grand avantage : il ne tient pas compte du devenir.

Schelling n'en ignore pas pour autant les liens que la philosophie peut encore entretenir avec sa première compagne, la poésie. Mais il y a désormais entre elles, si ce n'est un rapport hiérarchique, du moins une séparation assez stricte de leurs activités respectives. La poésie est envisagée, au tout début de la *Philosophie de la Révélation*, comme une solution possible à la crise que traverse alors la pensée. Mais précisément, la poésie est mise à l'écart, car elle n'est pas adaptée à des temps de doute et de

1. *Philosophie de la Révélation*, I, p. 155-156, et *SW*, XIII, p. 131.

conflit. « L'histoire nous montre bien qu'une époque heureuse, apaisée et satisfaite d'elle-même, s'épanche et s'exprime dans la poésie comme de son propre mouvement, que la poésie est pour ainsi dire la production naturelle d'une telle époque apaisée sur tous les intérêts essentiels ; en revanche, l'histoire ne nous montre aucun exemple d'une époque profondément déchirée, égarée en elle-même et plongée dans le doute qu'ait pu guérir ou redresser la poésie. »¹ L'idéal de la mythologie et de la poésie grecques recule alors dans le lointain d'une époque heureuse, sans troubles, en définitive sans tension et sans objet proprement philosophique. Pourtant, Schelling reconnaît que « la philosophie a conquis un rapport si étroit et si intime avec la poésie que, dorénavant, ou, du moins dans un avenir proche, leurs deux destins ne sauraient plus en faire qu'un seul ; et, comme naguère la poésie précédait la philosophie, et avait avec elle un rapport véritablement prophétique, ainsi chez Goethe, de même maintenant, la destination de la philosophie renaissante est d'introduire une nouvelle ère de poésie, ne fût-ce qu'en rendant à la poésie, du moins à titre de base nécessaire, les grands objets en lesquels notre époque a cessé de croire pour avoir tout à fait cessé depuis longtemps déjà de les comprendre »². La philosophie est absolument nécessaire à l'élaboration d'une poésie véritable qui, nous le savons bien, ne peut avoir pour objet que le divin. Seule la philosophie, dans son aspect positif, peut permettre de comprendre ces « grands objets » que la philosophie négative ne peut pleinement aborder. Il faut d'abord comprendre la Révélation pour comprendre le monde dans lequel nous vivons, et à partir de là seulement sera de nouveau possible une activité artistique authentique, une poésie qui soit authentiquement mythologique. Bien loin donc que l'expression « emphatique et boursouflée » du mysticisme ou même de la théosophie soit l'écho de la poésie, c'est la philosophie positive qui seule pourra rendre la poésie à sa pureté.

Marie-Christine CHALLIOL,
Université de Poitiers.

1. *Ibid.*, p. 29 et *SW*, XIII, p. 11-12.

2. *Ibid.*, p. 30, et *SW*, XIII, p. 12.