NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

110 N° 5 1988

Philosophie et mystique. Un moment crucial du destin philosophique de Schelling

Marc MAESSCHALK (s.j.)

p. 687 - 709

https://www.nrt.be/it/articoli/philosophie-et-mystique-un-moment-crucial-du-destin-philosophique-de-schelling-301

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Philosophie et mystique

UN MOMENT CRUCIAL DU DESTIN PHILOSOPHIQUE DE SCHELLING

Plusieurs études ont attiré l'attention sur les sources mystiques de l'Idéalisme allemand[1] et en particulier de la philosophie schellingienne[2]. Schelling est même, parmi les «trois grands» de l'Idéalisme, celui qui a séjourné le plus longuement dans la tradition théosophique du terroir souabe[3], elle-même marquée par la Kab-

1. Cf. E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande,* Paris, 1968; G. FISCHER, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker, Eckhart, Tauler und Seuse im 19. Jahrhundert,* Freiburg, 1931; R. SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen,* Würzburg, 1938; E. MÜLLER, *Stiftsköpfe, schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift,* Heilbronn, 1938; K. LEESE, *Krisis und Wende des christlichen Geistes,* Berlin, 1941; H.U. VON BALTHASAR, *Prometheus, Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus,* Heidelberg, 1947; G. GUSDORF, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique,* Paris, 1983.

2. Cf. A. BAUSOLA, *Metafisica e revelazione,* Milano, 1965, p. 43-48; E. BENZ, «Schellings theologische Geistesahnen», dans *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften Klasse,* Wiesbaden, 1955, p. 231-306; E. BENZ, *Schellings theologische Geistesahnen,* dans *Studia Philosophica* XIV (1954) 179-201; R.F. BROWN, *Boehme and the later Schelling,* New York, 1972; G. BRUNEDER, *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und seine ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre vom Ungrund,* dans *Archiv für Philosophie* 8 (1958) 101-115; H. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter,* Düsseldorf, 1954; J. HAMBERGER, *Schelling und Franz von Baader,* dans *Jahrbücher für deutsche Theologie* 5 (1860) 542-580; H. HOLZ, *Spekulation und Faktizität,* Bonn, 1970; F. HORN, *Schelling und Swedenborg,* Zürich, 1954; K. LEESE, *Von Jakob Böhme zu Schelling,* Erfurt, 1927; J.-F. MARQUET, *Liberté et existence,* Paris, 1973; H.-J. SANDKÜHLER, *Freiheit und Wirklichkeit,* Frankfurt a.M., 1968, p. 182-186; W.A. SCHULZE, *Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre,* dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957) 213-225; ID., *Zum Verständnis Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings,* dans *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957) 575-593; E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique,* Paris, 1942; X. TILLIETTE, *Schelling, Une Philosophie en devenir,* Paris, 1970, p. 519-638 (en particulier n. 59, p. 520 s.; n. 72, p. 526).

3. Cf. Fr. WESSELY, *Die Bedeutung des Pietismus für die Romantik und im besonderem für Schelling,* Wien, 1930. De manière générale, voir A. RITSCHL, «Der Pietismus im Würtemberg», dans *Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts,* Bonn, 1886, 3. Bd., p. 3-192, avec les travaux de P. DEGHAYE parus dans les *Cahiers de l'Hermétisme,* 1977, 1979 et 1983, ainsi que son ouvrage *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme,* Paris, 1985; rappelons encore l'ouvrage classique de A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme.*

bale juive[4] et chrétienne[5] et par la mystique rhénane, en la personne de Maître Eckhart[6]. L'obscurité et la profondeur de Schelling sont presque légendaires aujourd'hui, et sa dernière philosophie fut plus d'une fois remisée au musée de la gnose[7]. Mais si l'on s'est beaucoup préoccupé de signaler les sources mystiques de la philosophie schellingienne, on s'est beaucoup moins attaché à montrer comment Schelling élabore progressivement une critique des expressions doctrinales de la mystique reçues par la philosophie. Or cette étape nous paraît déterminante dans son cheminement, parce qu'elle lui permet de quitter définitivement le site tourmenté des *Weltalter*, pour entrer dans la construction de la philosophie positive. C'est un point où la *Forschung* se trouve en défaut[8].

4. Cf. W.A. SCHULZE, *Schelling und die Kabbala*, dans *Judaica* 13 (1957) 65-99, 143-170, 210-232; voir aussi Fr. WARRAIN, *La théodicée de la Kabbale*, Paris 1949, et l'ouvrage de référence, G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. M.-M. DAVY, Paris, 1950; enfin J. HABERMAS, «L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs», dans *Profils philosophiques et politiques*, Paris, 1974, p. 51-86.

5. Cf. E. BENZ, «La kabbale chrétienne en Allemagne du XVIe au XVIIIe siècle», dans *Kabbalistes chrétiens, Cahiers de l'Hermétisme*, Paris, 1979, p. 89-148.

6. Cf. A. SCHOLZ, *Die mittelalterliche Mystik in der Kenntnis und Meinung F.W.J. Schellings*, Freiburg, 1957, W. HEINRICH, *Verklärung und Erlösung im Vedânta, bei Meister Eckhart und bei Schelling*, München, 1962; sur Eckhart, voir A. DE LIBERA, *L'âme et le néant, Théologie de la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984; E. ZUM BRUNN & A. DE LIBERA, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, 1984; W. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1973; St. BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, 1985.

7. Cf. E. OESER, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*, Wien-München, 1965, p. 135; L. VAN BLADEL, *Transzendenz oder Transzendantalität?*, dans *Bijdragen* 24 (1963) 386-419, p. 414; E. CORETH, P. EHLEN , J. SCHMIDT, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1984; E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh, 1968, t. 5, p. 274. Boyer rapporte d'ailleurs ce jugement de Heinrich Heine sur la dernière philosophie de Schelling: «il a trahi la philosophie et l'a livrée à la religion» (P. BOYER, *Le romantisme allemand*, Paris, 1985, p. 77). Voir encore les remarques de Gh. LAFONT, *Le philosophe et la promesse*, dans *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983) 356-371, p. 357, 366 et 370.

8. L'éclaircissement de ce point permettrait de plus d'aborder sur une meilleure base la comparaison déjà plusieurs fois tentée entre Schelling et Bergson, en tenant compte de ce que M. de Certeau a pu appeler «l'historicité mystique». On s'orienterait donc vers le Bergson des *Deux sources de la morale et de la religion*. Sur Schelling et Bergson: G. JÄGER, *Das Verhältnis Bergsons zu Schelling*, Leipzig, 1917; M. ADAM, *Die intellektuelle Anschauung bei Schelling in ihrem Verhältnis zur Methode der Intuition bei Bergson*, Hamburg, 1926; J. FÜRTH, *Die Idee der schöpferischen Entwicklung bei Schelling und Bergson*, Wien, 1929; J.R. RICHTER, *«Intuition» und «Intellektuelle Anchauung» bei Schelling und Bergson*, Leipzig, 1929.

Schelling, en effet, a su porter au plan de la critique le sens d'un recours philosophique à la mystique[9]. Il ne s'est pas contenté, comme d'autres philosophes, d'analogies puisées dans la richesse du langage mystique, à la manière de Platon qui n'hésitait pas à se servir des mythes. Après avoir conçu les possibilités d'un dialogue fécond avec la mystique, en vue de traduire, dans une «philosophie narrative»[10], le souvenir de la «naissance éternelle de Dieu»[11] qui fonde le monde, Schelling a critiqué sa propre expérience et tracé les limites du «mysticisme objectif»[12] dans son histoire aporétique de la philosophie moderne[13].

Ainsi, depuis l'écrit sur la liberté humaine (1809), où il retrouve la sagesse souabe sur les traces de Baader[14], depuis l'époque où il se documente sur Oetinger[15], jusqu'aux cours qui inaugurent l'avènement de la dernière philosophie (1827), Schelling a traversé le champ conceptuel de la théosophie, il s'est mis à son école et est parvenu à trouver dans cette tradition les ferments d'un renouvellement de sa démarche philosophique[16]. Le point crucial de sa première philosophie — l'immédiateté du rapport entre le fini et l'infini, selon la théorie de l'*Einbildung* — s'est modifié à travers une véritable épreuve de la pensée, dans la méditation des origines du drame divin de la création. Par-delà cette «retraite», où tout le conflit des origines s'est reporté en Dieu, le drame peut maintenant refluer dans le monde et retrouver son site anthropologique, puisque la liberté est parvenue à briser le carcan conceptuel du

9. A la différence de Baader, qui est à la source de son inspiration mystique, ou de l'obscur Krause.

10. Cf. E. BRÉHIER, *Schelling*, Paris, 1912. p. 194 et V. JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1933, p. 6. Nous réservons cet aspect à un autre article intitulé *Les Weltalter de Schelling: un essai de philosophie narrative.*

11. Cf. S.W. XIII 123. Nous citerons par le sigle *S.W.* l'édition COTTA, des *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, 1856-1861. Voir aussi P. DEGHAYE, *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, 1985.

12. Cf. *S.W.* X 185.

13. J.-F. MARQUET en a donné une traduction française, F.W.J. SCHELLING, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1983.

14. Cf. X. TILLIETTE, *Schelling*, cité n. 2, t. 1, p. 504. Voir aussi J. HAMBERGER, *Schelling und Franz Baader*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie* 5 (1860) 542-580; G.L. PLITT, *Aus Schellings Leben, In Briefen*, Leipzig, 1878, 2 Bd. *(1803-1820)*, p. 166.

15. Cf. G.L. PLITT, *ibid.*, p. 178-182.

16. Allusion aux *Fermenta cognitionis* de Baader. A propos de ce texte de 1824, voir A. FAIVRE, «La critique boehmienne de Franz von Baader», dans *Jacob Boehme ou l'obscure lumière de la connaissance mystique*, Paris, 1979, p. 135-149, p. 143 s. et la trad. de E. SUSINI, *Bibliothèque de l'Hermétisme*, Paris, 1985.

panlogisme idéaliste[17]. «L''incarnation' de l'Absolu n'est pas une fonction naturelle de l'Absolu; de plus en plus Schelling regarde l'*Einbildung* comme un *événement*... Entre l'infini et le fini, il y a une cassure, un accident immémorial, quelque chose de contingent qui inaugure l'histoire de la conscience[18].»

Pour cerner le rôle joué par la mystique dans le dénouement de la dernière philosophie, il faut saisir à la fois l'*enthousiasme* qui a suscité l'examen des textes théosophiques et la *critique* de ces approches, qui en a permis le dépassement philosophique. Nous analyserons donc successivement les *motivations* du recours philosophique à la mystique et les *limites* révélées par ce recours. Avant d'étudier ces deux points, nous devons encore *situer* le caractère *traditionnel* d'une référence à la mystique, en tant qu'expérience de la grâce s'adressant le plus souvent aux «petits»[19]. Puis, dans ce contexte, nous aurons aussi à rappeler les grands traits de cette expérience dans la philosophie intermédiaire de Schelling (1809 à 1821).

L'expérience mystique: suivre les voies de Dieu

En recourant à la science de Jacob Boehme, réputée en particulier par l'*Aurora* et le *Mysterium Magnum*[20], Schelling s'inscrit dans une tradition[21], où le savant retrouve, grâce à l'humiliation de sa raison devant la «sagesse des pauvres», le sens de la proximité du divin. Dans la littérature mystique du XVIIe siècle, note M. de Certeau, l'*idiotus* est

> la nouvelle «apparition» d'un personnage dont le sillage trace une ligne fondamentale de la spiritualité moderne: la conversion du théologien par l'«Ami de Dieu de l'Oberland», épisode dont la date, réelle ou non, se situerait vers 1345. Dès la première édition de ses Sermons, en 1498, Tauler était identifié au «Maître de la Sainte

17. Cf. *S.W.* VII 338, 351 et 445; pour ces textes, une traduction française de J.-F. COURTINE & E. MARTINEAU a été publiée chez Gallimard: F.W.J. SCHELLING, *Oeuvres métaphysiques* (1805-1821), Paris, 1980.

18. V. JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience...*, cité n. 10, p. 4.

19. Cf. *Lc 10,* 21.

20. Cf. J. BOEHME, *L'aurore naissante ou racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie,* trad. SAINT-MARTIN, Milan, 1927 et ID., *Mysterium Magnum,* trad. S. JANKÉLÉVITCH, Paris, 1945. Voir J.-F. MARQUET, *Liberté et existence,* cité n. 2, p. 581 s ainsi que ID., «Désir et imagination chez Jacob Boehme», dans *Jacob Boehme,* Paris, 1979, p. 77-97, p. 95.

21. Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique,* t. 1, XVIe-XVIIe siècle, Paris, 1982, p. 321-329.

Écriture», héros de la «Merveilleuse histoire», où le laïc, Ami de Dieu, déclarait au savant, prêtre et Maître: le Christ «m'a plus appris dans l'espace d'une petite heure que vous n'êtes capables de m'en apprendre, vous, Maître, et tous les docteurs de la terre, jusqu'au jour du jugement»... Ces laïcs, en cédant au mouvement de «s'abandonner» à l'Absolu *(sich ganz zu Grund zu lassen)* pour y trouver leur demeure cachée *(in seiner verborgenen Heimlichkeit),* deviennent «les fondements de la sainte Église»[22].

Pour Schelling, l'illuminé de Görlitz témoigne, dans sa recherche qui prend un tour spéculatif[23], d'une véritable familiarité avec la vie divine œuvrant dans le monde en vue de vaincre le Mal. Cette familiarité s'enracine dans le souvenir ou la trace que porte en lui chaque homme de la catastrophe qui a présidé à sa destinée, quand sa volonté propre a décidé de retenir pour soi la liberté qui le conduisait à Dieu, dans le mouvement de la création. Ce conflit immémorial lié à la chute de l'homme est la source de l'expérience mystique. «Si l'on n'aperçoit plus cette tension chez la plupart des hommes, c'est seulement parce qu'ils ne sont jamais parvenus jusqu'à ce point d'activité interne, et que, très tôt dissipés, distraits de leur fond-intime, ils se sont plongés dans un étourdissement bienfaisant pour eux[24].» La chute a été frappée par l'oubli, et l'homme se contente d'assumer sa vie de l'extérieur, sans tenter de revenir à la plaie de son être[25]. «Il arrive donc que cette lutte intime n'éclate pas chez la plupart, ou du moins ne parvienne pas à ce degré de tension qui rend nécessaire la décision[26].» Le dialogue *Clara,* pour sa part, tente d'ouvrir un espace de décision[27], face à la mort de l'autre qui ébranle la conscience et lui rouvre l'accès à l'intériorité du souvenir, où l'amour découvre une présence nouvelle[28]. Il faut alors se décider pour ou contre la vie après la mort, sur sa forme et sur son sens dans le destin de l'homme. Mais en dehors de cette expérience de la mort de l'autre, qui engage directement une anthropologie de la mort[29], le conflit peut resurgir dans une âme disponible au mystère et mobiliser toutes les

22. *Ibid.,* p. 321 s.; voir aussi p. 323 s.
23. Ce que Schelling nommera plus tard «mysticisme objectif» (*S.W.* X 185; trad. n. 13, p. 203) ou encore mysticisme théorétique ou spéculatif (cf. aussi *S.W.* XIII 119).
24. *S.W.* IX 240; trad. n. 17, p. 299.
25. Cf. le dialogue *Clara, S.W.* IX 33 s, trad. El. KESSLER: F.W.J. SCHELLING, *Clara ou Du lien de la nature au monde des esprits,* Paris, 1984, p. 68 s.
26. *S.W.* IX 241; trad. p. 299 s.
27. Cf. *S.W.* IX 90 s; trad. p. 138.
28. Cf. *S.W.* VII 478; trad. p. 253.
29. Cf. *ibid.,* 474-478; trad. p. 250-253.

capacités réflexives d'un homme, pour témoigner d'une vision renouvelée du monde et de l'issue qu'elle dévoile à tout homme. C'est ainsi que Schelling a rencontré Jacob Boehme, comme en font mémoire ces lignes des *Leçons d'Erlangen* que nous commentons:

> Que le fond et l'occasion de ce conflit interne résident dans la nature de l'homme, c'est ce qui ressort du fait que presque à chaque siècle surgissent des gens peu instruits et sans culture, chez lesquels cette lutte intime prend naissance d'elle-même et spontanément, et qui, en dépit de l'opposition des érudits scolaires, philosophent de leur propre chef et soutiennent une crise dont l'issue est plus ou moins heureuse selon les cas[30].

On retrouve ici la référence à la «sagesse des simples», qui conduit immédiatement, et mieux que les Écritures[31], à la science des choses de Dieu. Pour le philosophe, cette expérience invite à retrouver, par-delà le sommeil de la raison, par-delà une certaine apathie provoquée par l'agnosticisme critique séparant l'homme de l'âme du monde et finalement de toute intériorité, à retrouver l'expérience vive du divin.

À partir de l'expérience vive du conflit qui fonde son existence d'être *créé*, le mystique développe une forme de savoir contemporain des origines de la destinée du monde et de l'homme. Il scrute les origines du drame de la création et tâche de répondre à la tristesse qui semble voiler notre monde, alors que toute chose, destinataire du don de l'être, devrait partager la joie de son créateur[32]. La tristesse et la joie, la désolation du créé[33], l'ambiguïté du *centrum naturae* de Boehme et du *Natur Centrum* de Baader, tout à la fois *Quelle* (source) et *Qual* (tourment)[34], sont au point de départ de la réflexion qui refuse de se livrer purement et simplement à une nécessité aveugle.

Il semble, de prime abord, que la réponse se trouve à portée de la main, dans la réaffirmation de la différence ontologique. L'être divin est une «vie indissoluble»[35], une éternelle naissance à soi-même, qui possède et transfigure sa propre condition d'existence[36], alors que l'être fini est donné à soi-même, sans posséder la condition première de son existence.

30. *S.W.* IX 241; trad. p. 300.
31. Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, cité n. 21, p. 320 et 322.
32. Cf. *S.W.* VII 339 s.; trad. p. 127.
33. Cf. *S.W.* VII 399; trad. 181 s.
34. Cf. E. SUSINI, *Franz von Baader...*, cité n. 2, p. 290-292.
35. Cf. *S.W.* VIII 259.
36. Cf. *S.W.* VII 436 s.; trad. p. 216 s.; et *S.W.* VIII 71.

> L'homme n'a jamais la condition en son pouvoir, même si dans la mal il y aspire; celle-ci ne lui est jamais que prêtée et demeure indépendante de lui; c'est pourquoi sa personnalité et son ipséité ne peuvent jamais s'élever jusqu'à un acte parfait. Telle est la tristesse inhérente à toute vie finie, et même s'il y a en Dieu une condition au moins relativement indépendante, c'est là aussi une source de tristesse qui cependant ne parvient jamais à l'affectivité, mais ne sert qu'à l'éternelle joie du surmontement *(Ueberwindung).* D'où le voile de tristesse *(Schwermuth)* qui s'étend sur toute la nature, la profonde et inamissible mélancolie de toute vie[37].

Cette *Schwermuth* se retrouve au plus profond du cœur de l'homme, comme une blessure au cœur de l'être, un mal toujours latent — seulement dominé par la santé[38] — par où s'affirme l'origine naturelle de l'homme et sa sympathie avec le deuil de la Nature[39].

Ce deuil, cependant, n'est pas simplement l'expression irrémédiable de la finitude. La nature est figée[40] et l'homme porte encore en lui les signes d'une destinée supérieure qui l'érigeait au centre de toutes choses[41]. Lui seul, en fait, a pu activer le mal, en refusant de soumettre toute chose à Dieu[42]. Néanmoins, l'appel de la liberté perdue continue à résonner en lui et dans la nature, dont la plainte semble le presser de toute part[43]. Avec Boehme et Oetinger, Schelling découvre ainsi que l'*unique* destin du créateur et de la créature, la voie *identique* de la Gloire et du Salut, est de surmonter la tristesse, de vaincre l'apparente nécessité de l'extérieur. L'enjeu de la vie humaine et de la vie du monde est de retrouver la présence salutaire de l'Absolu en toute chose, d'accepter de tout perdre, pour renaître, à travers la souffrance et la mort, à l'essentiel[44]. «L'homme qui secoue son apathie n'est pas perdu. Dieu aide celui qui agit et lui pardonne beaucoup de choses[45].» L'expérience mystique n'est pas seulement une solution spéculative au problème de la finitude, elle ouvre aussi au penseur la voie d'une *éthique,* où l'esprit est

37. *S.W.* VII 399; trad. p. 181 s.
38. Cf. *S.W.* VII 366; trad. p. 152.
39. Cf. *S.W.* VII 465; trad. p. 242. Et *S.W.* IX 35; trad. p. 70 s.
40. Cf. *S.W.* IX 245; trad. p. 303.
41. Cf. *S.W.* VII 411; trad. p. 192. Et *S.W.* IX 230; trad. p. 290.
42. Cf. *S.W.* VII 387 s.; trad. p. 170 s.
43. Cf. *S.W.* IX 39; trad. p. 68 et *S.W.* IX 245; trad. p. 303; ainsi qu'un fragment de *Clara* dans F.W.J. SCHELLING, *Die Weltalter, Urfassungen von 1811 und 1813,* édit. M. SCHRÖTER, München, 1946, p. 273; trad. p. 167.
44. Cf. *ibid.,* p. 84 s., ainsi que *S.W.* IX 218; trad. p. 279.
45. *S.W.* IX 36; trad. p. 72.

appelé à changer *réellement,* à recommencer sur nouveaux frais son chemin. Schelling reconnaît dans cette expérience un chemin de *régénération* pour l'homme et, à travers lui, pour le monde, chemin qui reconduit au centre de toute vie, au point de transfiguration[46] de l'univers. L'extase authentique[47], dans ce sens, n'est pas la perte de soi dans l'absolue négation de toute chose[48], mais le retour à l'intime de la liberté éternelle, qui s'exprime dans la totalité de l'univers et «vient à se connaître en nous»[49]. C'est ce «pôle divin en l'homme»[50] que célèbre la tradition mystique, l'«œil de Dieu»[51], cette présence transfigurante, qui conduit au centre du mystère. L'abîme de la présence se découvre seulement *dans* l'amour, comme ce creux qui attire toujours plus, un «toujours plus»[52] qui exige toutes les morts, puisque comme amour il demande à sa manière de tout accepter[53]. Son oui dépasse tout oui et tout non. Jean de la Croix a montré, écrit Morel,

> que la présence de Dieu peut créer dans un être humain des bouleversements si radicaux que l'intelligence la plus lucide eût été impuissante à les pressentir: le doute jusqu'à la «réduction à néant», Dieu seul a pouvoir de le faire éprouver; les interrogations posées par l'entendement ne sont qu'un prélude lointain et (nécessaire) en comparaison des «angoisses» de l'amour divin... Ne pas douter de Dieu est une épreuve singulièrement «critique», jamais achevée et qui à chaque instant peut faire trembler l'existence sur ses bases[54].

Schelling a réellement risqué ce chemin, cédant à la passion des commencements et séjournant dans la nuit mystique des origines, dans le vouloir originaire, matrice de tous les possibles, depuis l'enfance de Dieu jusqu'aux tourments de la paternité. On ne peut que rappeler l'expérience des *Weltalter*, menée à la suite du cordonnier de Görlitz, où l'on découvre la souffrance du Père de toutes

46. *Verklärungspunkt (Urfassungen,* p. 103).
47. Cf. *S.W.* IX 229 s.; trad. p. 289 s.
48. Les *Leçons d'Erlangen* (en *S.W.* IX 21) font écho à la critique de l'extase spinoziste déjà avancée dans les *Lettres philosophiques* de 1795 (*S.W.* I. 319).
49. Cf. *S.W.* IX 221, 226, 227; trad. p. 282, 286, 287.
50. Cf. H. CORBIN, *Face de Dieu,Face de l'homme. Herméneutique et soufisme,* Paris, 1983, p. 257 s.
51. Selon la phrase de Eckhart: «l'œil, par lequel je vois Dieu, c'est le même œil par lequel Dieu me voit» (cf. X. TILLIETTE, *Schelling,* cité n. 2, p. 140, n. 19).
52. Le *«je immer grösser Gott»* de Przywara, que l'on pourrait rapprocher de l'*«oportet transire»* mis en évidence par St. Breton dans le sens du détachement prôné par Maître Eckhart (St. BRETON, *Deux mystiques...,* cité n. 6, p. 138 s.).
53. Cf. *1 Co 13,7.*
54. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix,* t. 1, *Problématique,* Paris, 1960, p. 18 s.

choses et où l'on comprend en même temps qu'il n'y a pas d'autre chemin pour la créature que celui de son créateur[55]! Chez Schelling, la méditation *(Besinnung)* du passé éternel engage la raison dans une véritable épreuve: la pensée qui tâche de rejoindre le jeu des contraires, qui s'efforce de retrouver les principes de la vie dans leur état primitif, avant même toute notion de contradiction *(Erinnerung)*, est elle-même prise dans le tourment *(Umtrieb)* des principes, dans la «roue des naissances»[57], dans l'inquiétude qui transit le «Dieu potentiel»[58]. La raison retrouve l'effarante solitude du pur *pouvoir-être*. Les uns l'appelèrent *Maya*, d'autres *Elohim*, mais tous ces noms recouvrent une même réalité: la puissance de la liberté première, «une volonté absolument indéterminée»[59], l'*Ungrund*[60]. «En dehors de son Verbe, la divinité n'est qu'un silence sépulcral. Boehme évoque cette éternité sans voix pour nous faire éprouver les affres de l'infini[61].» À la lumière de la théosophie, «la création est donc le récit de la passion de Dieu — ce premier moment, surtout, où se trouve posée, de manière aveugle et inconsciente, la substance, la base qu'un agir plus éclairé formera ensuite»[62]. A la source du monde, dans la nuit de Dieu, il y a une aspiration infinie à la liberté, une volonté en souffrance.

Dans cette perspective, que l'on pourrait appeler une mystique de la contradiction (*Widerspruch*[63]), Schelling trouve des expressions nouvelles pour une philosophie centrée sur la liberté. L'horizon de l'histoire s'ouvre par la médiation du «Dieu inversé»[64], en sa synthèse matérielle et historique. La vie est un combat[65], et un combat pour la joie *(Freude)*, un effort, une tension, pour surmonter la souffrance, la nécessité, l'indifférenciation du fond. Pour Boehme, l'essence de la vie est «le triomphe éternel sur la

55. Cf. *Urfassungen*, p. 84 et *S.W.* VIII 335.
56. Cf. *ibid.*, p. 134.
57. Cf. *ibid.*, p. 43.
58. Cf. *ibid.*, p. 61.
59. P. DEGHAYE, *La théosophie de Friedrich Christoph Oetinger*, dans *Les Études Philosophiques*, 1983, p. 147-161, p. 153.
60. Cf. E. SUSINI, *Franz von Baader...*, cité n. 2, p. 289.
61. P. DEGHAYE, *La théosophie...*, cité n. 59, p. 152.
62. J.-F. MARQUET, *Liberté et existence*, cité n. 2, p. 499.
63. Cf. P. TILLICH, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, dans *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Stuttgart, 1959, p. 13-108; p. 76-79 et 93.
64. Cf. *S.W.* VII 390; trad. p. 173.
65. Cf. N. BERDIAEFF, *L'«Ungrund» et la liberté*, dans J. BOEHME, *Mysterium*

possibilité du mal»[66]. Le bien véritable dans ce monde est dans l'ordination progressive du fond à la volonté d'amour, dans le maintien des désirs obscurs de la nature[67] à l'état de puissance, de dynamisme. La vie de l'homme ainsi ordonnée est, à l'image de la mer[68], une paix dominant la tension des profondeurs; les plus grandes forces y sont soumises à la douceur... «Là où le doux se rend maître du fort, c'est là que surgit la beauté la plus haute»[69], reprend le dialogue *Clara.*

La philosophie tente ainsi de *relire son destin* à travers l'expérience de l'homme religieux[70] s'unissant à la volonté universelle du Bien qui traverse le monde. Désormais, la pensée tâche de suivre les voies de Dieu[71] dans son œuvre créatrice[72]. L'*idéal* du travail de l'entendement devient le *primum passivum* de la mystique[73] transposé à la raison, le ciel de l'âme[74], où Dieu inscrit ses préceptes de vie et se fait progressivement tout en tous[75].

De la philosophie à la mystique: motivations

Pour Schelling, les mystiques théosophes, grâce à leur sagesse issue du conflit intérieur de l'âme, sont des témoins privilégiés[76], des «visionnaires» de l'*Ursystem* du monde[77], de l'ordre dans lequel s'accomplit la vie du Tout. Et s'il n'était pas persuadé que l'âme est, à son échelle, le reflet fidèle du drame cosmique de la création, Schelling ne s'aventurerait pas dans ces débats intérieurs. Mais, précisément, pour lui, notre esprit est en connivence directe avec le drame du monde[78], il est partie prenante de la chair du monde! La conscience est elle aussi pénétrée par l'ordre des puissances démiurgiques. Ainsi se trouve fondé, par-delà la référence traditionnelle à l'expérience vive du mystique, le cadre de l'intérêt propre de Schelling pour la mystique. Chez Schelling, il est d'abord *cosmologi-*

66. Fr. WARRAIN, *La théodicée de la kabbale,* cité n. 4, p. 210.
67. Cf. *S.W.* VII 401; trad. p. 183, où Schelling cite Hamann.
68. Cf. *S.W.* VII 360; trad. p. 147.
69. *S.W.* IX 108; trad. p. 160 (suite à cette remarque de Clara, le Pasteur fait allusion à l'enseignement de Swedenborg).
70. Cf. *S.W.* VII 473; trad. p. 248 s.
71. Cf. *S.W.* VIII 168.
72. Un «théisme explicatif», selon l'expression de Fuhrmans.
73. Cf. *S.W.* VII 415; trad. p. 195.
74. Cf. *S.W.* VII 472; trad. p. 248.
75. Cf. *S.W.* VII 484; trad. p. 259.
76. Cf. *Urfassungen,* p. 8.
77. Cf. *Ibid.,* p. 6 s.
78. La *Mitwissenschaft der Schöpfung (Urfassungen,* p. 4).

que, ou plus exactement *cosmogonique* ou *théocosmogonique*: on cherche à saisir le drame originaire de la création où s'explique la liberté divine. Sur cet intérêt directeur se greffent des motifs qui orientent vers la mystique en général, et d'autres encore plus spécifiquement vers la mystique théosophique.

Schelling cherche d'abord dans le discours mystique cette *audace* inégalée à parler de l'expérience intérieure du drame de la création et de la liberté finie, aux prises avec la chute et son aspiration à retrouver l'infini. Il est en quête d'un «Dieu qui se fait»[79] en alliance avec l'homme[80]. Schelling trouve aussi dans ce discours une *forme* de langage, épuré des distorsions transcendantales, simple, imagé et anthropomorphique[81], sans restriction à l'égard de l'Absolu comme vie concrète se racontant à travers la nature et l'histoire[82]. Il perçoit encore dans ce discours une construction dialectique nouvelle, *narrative*[83], qui donne priorité au drame, à sa tension, ainsi qu'à sa refiguration par le lecteur dans son univers personnel. L'exotérisme, l'accessibilité du discours scientifique, sont des préoccupations que partagent les *Weltalter* et *Clara*[84]. Le drame permet de mettre en scène la liberté qui se fait; il ne la pose pas *a priori* comme un concept nécessaire par soi, l'idée de l'acte premier qui devrait fonder tout discours. Le drame donne prise au *processus libérateur* qui élève la conscience. Toute vie se fait et grandit[85]. La vie divine, elle, nous est manifestée à travers l'histoire du monde, selon que Dieu se donne à travers lui. Pour la conscience, il se révèle nécessairement *en* ce monde. Les *Âges du monde* se proposaient d'expliquer le destin de Dieu; non le «pourquoi», mais le «comment» du destin de liberté. Le drame que répercute la mystique manifeste enfin un mouvement qui permet de définir d'une nouvelle manière la relation du fini et de l'infini. Plutôt qu'un retour *(reditus)* du plus éloigné au plus proche de l'essence absolue dans son acte d'auto-affirmation[86], plutôt qu'une réduction du pluriel à l'unité, la mystique éprouve un mouvement

79. Cf. *S.W.* VII 432; trad. p. 213.
80. Cf. *S.W.* VII 363; trad. p. 149.
81. Cf. *S.W.* VII 435; trad. p. 215.
82. Cf. *S.W.* VII 433; trad. p. 214.
83. Cf. J.-F. MARQUET, *Liberté et existence,* cité n. 2, p. 450 s.
84. Cf. *S.W.* IX 86-88; trad. p. 133-135.
85. Cf. *S.W.* VII 403; trad. p. 185.
86. Cf. *S.W.* V 158.

du haut vers le bas[87], un rythme d'entrée, d'ouverture, de transfiguration, qui donne au monde l'aspect non d'un ensemble clos, d'un système fermé, d'un organisme[88], mais d'un système ouvert. Par cette ouverture peut s'opérer une transformation radicale, le processus devient le lieu d'un tournant (*Umwendung*[89]) possible, d'un commencement absolu, un lieu ouvert à la nouveauté de l'Esprit[90], à la palingénésie spirituelle. La réflexion sur l'expérience mystique assurera Schelling de la possibilité spéculative d'un renouveau de l'esprit. La mystique porte la *vie* divine comme une exigence nouvelle au sein même de l'effort spéculatif. Le recours à la mystique est un retour à la vie face au Dieu abstrait de la métaphysique moderne (leibnizo-wolffienne[91]) et face à une lecture du *Nouveau Testament* qui perd le sens ascendant de la christologie, la puissance de Dieu affirmée par l'*Ancien Testament*[92]. Finalement, le recours à la mystique est motivé par un retour au concret[93], à la vie, à la chose même![94], à l'*Urlebendig*[95].

De la mystique théosophique, il faut dire plus spécifiquement qu'elle est cosmique, historique et dramatique. Ces trois caractéristiques permettent de préciser le sens du mouvement essentiel de la mystique (entrée dans le concret, proximité de la vie divine à toute vie) qui motive le recours philosophique. Avec Pierre Deghaye[96], nous entendons par théosophie au sens strict le système de Boehme et de ses héritiers, Oetinger et Baader. Cette recherche mystique est indissociablement théologie de la révélation et théologie de l'image. Dieu est un mystère insondable, *Ungrund,* qui ne peut se connaître que par un dédoublement, en se révélant dans son double, dans son image. Le «Dieu» dont nous parlons est seulement le double révélé du divin inconnaissable. La rupture ainsi opérée maintient fermement, comme en réserve, une obscurité divine, elle jette un

87. Cf. H. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter,* cité n. 2, p. 286-288.
88. Le paradigme de la première philosophie.
89. Cf. *Urfassungen,* p. 179.
90. Cf. *S.W.* VII 392; trad. p. 175.
91. Cf. *S.W.* VII 423; trad. p. 205.
92. Cf. *S.W.* VIII 271.
93. Cf. *S.W.* VIII 357; trad. p. 143.
94. Cf. G. MOREL, *Le sens de l'existence...,* cité n. 54, p. 22, 44, 45.
95. Cf. *Urfassungen,* p. 3.
96. Cf. P. DEGHAYE, *La théosophie...,* cité n. 59, p. 148. Il y a lieu de marquer ici la différence entre la théosophie de Boehme et la mystique chrétienne (au sens plus traditionnel tel que l'entend, par exemple, H. DE LUBAC dans son article *Mystique et mystère,* reproduit dans ID., *Théologies d'occasion,* Paris, 1984, p. 37-76).

voile sur la divinité. Ce dédoublement du divin se réalise à travers la *création* de son autre[97]. Théologies de la révélation et de l'image se rejoignent donc dans une théologie de la création. La théosophie «montre la Divinité se manifestant de manière successive sous les apparences d'un Dieu qui est son image, alors qu'en soi elle reste à jamais inconnaissable. Et, en même temps que Dieu apparaît, les mondes se forment pour être le lieu de sa manifestation. Dieu ne peut se connaître que s'il existe autre chose que lui-même. C'est pourquoi la création s'inscrit dans la révélation. Dieu ne se révèle et ne se connaît lui-même que grâce à la créature qui devient son image»[98]. Pour expliquer le mouvement créateur, Schelling, à la suite de Oetinger, va emprunter à la kabbale luriaque[99] l'idée d'une contraction de Dieu, d'un abaissement volontaire[100], où Dieu se restreint à la première puissance, se «potentialise» en vue de surmonter le processus des puissances, de remplir l'espace ouvert au déploiement. «Dans cet espace, Dieu est d'abord absent. Puis Dieu le remplira en appelant les mondes à l'existence[101].» Ainsi, «la théosophie d'Oetinger est une théologie de la vie divine qui naît dans la sphère au sein de laquelle Dieu se révèle en acte[102].»

Cette vision mystique du monde et de Dieu n'est pas centrée, on le voit, sur la psychologie, sur l'expérience subjective de l'Absolu, à l'exclusion des implications cosmiques du drame humain. La théologie de la révélation développée par la théosophie met immédiatement en scène le destin *cosmique* de l'image divine où Dieu vient à manifester sa vie, à naître. «La théosophie transpose l'expérience religieuse au niveau du tout premier commencement. Elle l'objective sur le plan d'une théogonie qui va de pair avec une cosmogonie mystique[103].» La nature, le monde sensible, loin d'être écarté de cette expérience, y est intimement lié, puisque Dieu choisit de se connaître à travers la *formation* de son autre. Sa vie devient *visible*, il prend chair de la totalité du monde qu'il spiritualise pour l'élever

97. P. DEGHAYE, *La théosophie...*, p. 154.
98. *Ibid.*, p. 148.
99. Cf. *ibid.*, 149, 155, 157. Voir aussi J. HABERMAS, *Théorie et pratique*, t. 1, trad. G. RAULET, Paris, 1975, p. 199 s.
100. Cf. *S.W.* VII 429; trad. p. 210.
101. P. DEGHAYE, *La théosophie...*, cité n. 59, p. 149; cf. aussi du même, «Jacob Boehme ou la difficulté du discours sur Dieu», dans *Jacob Boehme...*, cité n. 16, p. 31-59, p. 52 s.
102. ID., *La théosophie...*, cité n. 59, p. 151.

à la plus parfaite image de la pure divinité, le Verbe formateur des mondes. «La théosophie est une théorie de l'incarnation spirituelle[104].» Elle promeut l'emploi des schèmes naturels pour exprimer la révélation divine et, selon elle, aucune image n'est un jeu de l'esprit, mais participe au réalisme symbolique de l'incarnation divine.

> Dieu, dans la plénitude de sa manifestation, c'est-à-dire dans la chair spirituelle de Jésus, est appelé *Physicum verum.* La théosophie unit la philosophie de la nature, qui est une physique supérieure, à une théologie qui est la science de la manifestation divine dans son déroulement... Lorsque l'Écriture affirme que Dieu est la lumière, c'est une vérité qu'il faut prendre au sens propre, que nous devons entendre selon un mode physique: *physice.* En effet, Dieu ne se révèle que *selon des modes propres aux créatures,* sinon il ne serait pas perçu par elles. Chaque symbole, c'est Dieu se revêtant d'une qualité sensible pour se faire connaître[105].

Cette *objectivation* cosmique du mystère divin de la révélation s'opère sur un mode *historique.* Pour Oetinger, comme pour Boehme, il s'agit de retracer les étapes de la naissance éternelle de Dieu dans l'âme universelle. On ne peut concevoir la vie en dehors d'un devenir.

> L'acte pur des théologiens du Moyen Âge se conçoit en dehors de toute idée de mouvement, de succession. La naissance de Dieu s'accomplit chez Oetinger de manière progressive, successive. Dieu ne naît véritablement qu'à la fin d'un cycle. L'acte pur d'Oetinger se situe non pas sur le plan de l'éternité absolue, mais sur celui d'une éternité relative qui est le temps idéal[106].

Cet organisme des temps, conçus comme les éons de l'éternité, hérité sans doute, dans une perspective cosmogonique propre, de la théorie des âges imaginée par l'Abbé de Flore[107], mais il permet surtout de donner une valeur *substantielle* au développement historique, dont la succession n'est pas seulement déterminée par une synthèse idéale, mais effectuée par les synthèses ponctuelles du temps et leur mutations décisives. Dès lors, la régénération visée par la théosophie, la conversion de l'esprit, n'est pas purement morale et contemplative, mais *réelle, événementielle.* C'est pourquoi Pierre

104. *Ibid.*, p. 159.
105. ID., *La philosophie sacrée d'Oetinger,* cité n. 5, p. 233-278, p. 240.
106. ID., *La théosophie...*, p. 149.
107. Cf. H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore,* t. 1, *De Joachim à Schelling,* Paris, 1979.

Deghaye a pu parler de la théosophie comme d'une gnose antignostique[108]!

Enfin, ce mouvement *substantiel* de révélation (incarnation spirituelle) et de régénération, de transfiguration, est conçu comme un *drame,* une lutte, où la victoire s'élève sur des ténèbres de souffrance. Sur ce point, Schelling est resté fidèle à Boehme, plus qu'à Oetinger[109]. Même si les *Conférences de Stuttgart* anticipent, à la manière de Oetinger, le règne de l'Esprit, comme la victoire définitive sur l'Enfer[110], Schelling n'oublie pas — et l'idée revient avec force dans les *Weltalter* — que la puissance divine a partie liée avec la ténèbre dans l'angoisse existentielle du Père qui fonde le monde[111].

La vie est moins dans l'équilibre réalisé que dans le triomphe, dans la destruction du mal et dans l'élévation du bien. Il reste une prédilection pour la nuit en ce qu'elle représente de gestation et de promesse de fécondité. Cette dramatique permet de relire l'événement de la régénération comme l'anticipation de la mort et de la résurrection dans la vie présente. «Il s'agit de surmonter l'obstacle de la chair adamique en entrant dans la mort du vivant de son corps»[112] et, dans les termes de Schelling, de retrouver la priorité de l'intérieur, du spirituel, sur l'extérieur, sur le corporel, *dans* le règne actuel de l'extérieur[113]. Ici-bas,

> ce qu'il y a de plus intérieur, plus il est intérieur, doit prendre l'apparence de l'extérieur, d'une subordination par rapport à l'extérieur, pour pouvoir être supporté. C'est ainsi, semble-t-il, que le voulait Dieu, afin que d'abord tout devienne extérieur le plus possible et que la vie intérieure perce cette enveloppe, se manifeste à travers le combat le plus dur et les résistances les plus vives[114]...

---

108. Cf. P. DEGHAYE, *La philosophie...*, cité n. 105, p. 241.

109. Cf. ID., *La théosophie...*, p. 156 et *La philosophie...*, p. 273: si l'on s'en tient à l'interprétation de Deghaye concernant la différence entre Boehme et de Oetinger, on pourrait dire que Schelling tâche d'unir les deux théosophes en méditant le passé avec Boehme, tandis qu'Oetinger est le référent privilégié de son eschatologie.

110. Cf. *S.W.* VII 483; trad. p. 257. Voir P. DEGHAYE, *La théosophie...*, p. 156 s et *La philosophie...*, p. 271.

111. Cf. *S.W.* VIII 312, 314 s.

112. H. SCHMITZ, *L'expérience mystique de Jacob Boehme,* cité n. 16, p. 9-29, p. 16.

113. Cf. *S.W.* IX 53; trad. p. 92.

114. *S.W.* IX 39; trad. p. 76.

que la lumière déchire les ténèbres, comme l'explosion «visible» du monde intérieur dans l'extérieur[115].

Finalement, la clé du recours à la mystique théosophique se trouve dans ce mouvement de transfiguration et de libération, qui permet de concevoir la vie divine comme une révélation progressive, continuée, dans le monde, où Dieu s'éprend de son autre et l'élève à sa plus haute ressemblance dans la glorification du Fils incarné, dont l'incarnation devient l'*archétype* des voies de Dieu. La fin de la création/révélation est la parfaite «corporisation» de Dieu, le panthéisme supérieur du Dieu tout en tous[116]. Pour Oetinger, «la communication des idiomes signifie qu'en Jésus-Christ, *l'esprit devient corps et le corps devient esprit*»[117]. «L'esprit s'incarne, mais le corps se spiritualise en se sublimant... Tels sont les deux aspects de la théorie du corps spirituel *(Geistleiblichkeit)* qui est la clé de la théosophie d'Oetinger et qui lui est propre[118].» Un passage du dernier entretien de *Clara,* resté à l'état de fragment, témoigne de la reprise de ce mouvement par Schelling:

> Lorsque le corps est pénétré par l'âme, il est la plénitude de la perfection... Le dernier repos de l'âme ne se trouve que dans l'extériorité achevée et de même que l'artiste ne se repose pas dans la pensée de son œuvre mais seulement dans sa présentation corporelle, et comme tout homme enflammé par un idéal, qui veut le trouver ou le manifester dans une figure corporelle et visible: de même le but de tout désir est un corporel parfait en tant que reflet et double du spirituel parfait[119].

De la mystique à la philosophie: limites

La critique du théosophisme présentée dans les *Leçons d'histoire de la philosophie moderne*[120] marque la fin du recours au modèle narratif pour construire une philosophie de la liberté. Cette critique est essentiellement *épistémologique.* Elle voit dans la doctrine mystique, qui prétend parvenir à l'objectivation de son expérience vive[121]

115. E. BRITO, *Eschatologie et création,* dans *Laval théologique et philosophique,* 42 (1986) 247-267, p. 263.
116. Cf. *S.W.* VII 484; trad. p. 259.
117. P. DEGHAYE, *La philosophie...,* p. 247.
118. ID., *La théosophie...,* p. 159: on trouve ici l'origine du cryptomonophysisme défendu par Schelling dans sa *Philosophie de la Révélation.* Il a partie liée avec la réaction théosophique contre le docétisme et l'Idéalisme.
119. *Urfassungen,* p. 274; trad. p. 166.
120. Cf. *S.W.* X 184-192; trad. p. 203-211.
121. Cf. *S.W.* X 185; trad. p. 203.

dans un récit théocosmogonique, une forme d'empirisme[122], incapable de surmonter réellement l'aporie contenue par toute forme d'empirisme[123], l'assimilation de la liberté à l'ordre substantiel du processus vital, l'explication du divin à partir de la nécessité du destin. Si le *contenu*[124] de la théosophie est une expression, à plus d'un égard légitime[125], de la richesse positive de la révélation divine pour l'homme, la *forme* que prend l'«intuition spontanée»[126], issue de l'expérience religieuse chrétienne, est cependant défaillante et, pour le moins, incompatible avec la philosophie. En prétendant s'appuyer sur une expérience interne immédiate qui serait objectivable comme telle — à la manière dont Boehme prétendait développer la «vraie philosophie» «en se lisant soi-même»[127] —, la théosophie n'explique, à proprement parler, rien, mais elle devient elle-même un phénomène qui a besoin d'explication[128].

La critique de Schelling est double: en s'efforçant de situer le phénomène théosophique, il montre à la fois sa contradiction interne et son opposition au savoir philosophique. La seule manière de comprendre l'expérience théosophique est d'y voir la croyance en une régénération possible du savoir humain, une sorte d'«ek-stase renversée»[129] où l'homme rejoindrait «sa position centrale ou universelle vis-à-vis des choses»[130] qu'il avait perdue à l'origine par sa volonté d'être seulement pour soi. Il s'agirait comme de la «réactivation» d'un savoir demeuré en tout homme, mais seulement à l'état de puissance, «obscurci et abîmé dans la potentialité la plus profonde»[131]. Si le théosophe reçoit le privilège de la vision, la plupart des hommes restent étrangers à son expérience. Il semble donc que la théosophie soit par essence hermétique. Or elle tente

122. Cf. *S.W.* X 165 s; trad. p. 183 s. Voir aussi F.J.W. SCHELLING, *Grundlegung der positiven Philosophie*, édit. H. FUHRMANS, Torino, 1972, p. 249, que nous citerons *G.P.; S.W.* XIII 119.
123. Cf. *G.P.* 381 s.
124. Cf. *S.W.* X 189 et 192; trad. p. 208 et 211.
125. Schelling continuera d'ailleurs d'y puiser; en particulier par le thème de la sagesse dans sa doctrine de la création, par la tendance monophysite de sa christologie et par ses accentuations eschatologiques.
126. Cf. *S.W.* X 190; trad. 208 s.
127. Cf. H. SCHMITZ, *L'expérience...*, cité n. 112, p. 11 et 15.
128. Cf. *S.W.* X 188; trad. p. 206.
129. Cf. *S.W.* X 186; trad. p. 205.
130. *S.W.* X 185; trad. p. 204.
131. *Ibid.*
132. Cf. *S.W.* XIII 119 et 121.

de se communiquer au commun des mortels, en maintenant le caractère immédiat de sa vision, comme s'il s'agissait de la description nécessaire et infaillible du processus de la vie divine[132]. C'est la contradiction du théosophisme. Les théosophes, «s'ils étaient vraiment au centre, devraient se taire, mais — ils n'en veulent pas moins parler, s'exprimer, et s'exprimer pour ceux qui sont en dehors du centre»[133].

D'autre part, la théosophie est opposée à l'effort philosophique, par son refus du savoir analytique[134]. La philosophie s'appuie, en effet, sur une conception du savoir dont est exclue la pure vision, réservée seulement à l'horizon de la tension de la connaissance humaine. «Notre destination n'est pas de vivre dans la contemplation, mais dans la foi, c'est-à-dire dans le savoir médiat. Notre savoir est une œuvre décousue *(Stückwerk)*, il doit être produit de manière fragmentaire, successive, degré à degré et morceau par morceau[135].» Nous ne connaissons qu'en fragments et notre liberté s'exprime dans l'intériorisation qu'elle exige à l'égard de toute affirmation, par les médiations rationnelles qu'elle s'impose. Cette situation rend d'ailleurs la philosophie plus proche de la foi commune que ne l'est la théosophie. La foi, en effet, ne s'oppose pas «au savoir médiat, au savoir qui n'est possible que par médiation; elle est au contraire essentiellement liée à lui, et là où il y a savoir médiat, on doit nécessairement trouver aussi la foi: c'est en lui, avant tout, qu'elle se laisse voir et toucher»[136]. La raison a donc une tâche propre face au christianisme, que la théosophie ne contribue pas à éclaircir. L'*Introduction à la Philosophie de la Révélation* complète cette critique en montrant que la vie divine — même si elle n'est pas, comme dans la philosophie négative du rationalisme, un pur concept à l'issue d'un procès *logique* de réfutation visant à poser l'idée d'une nécessité absolue — n'en reste pas moins, pour la théosophie, un *résultat*, mais cette fois d'un procès *effectif*[137]. Pour la théosophie, comme pour le rationalisme, la révélation est déduite[138]. Certes, «la théosophie n'est pas une science abstraite. Elle est

132. Cf. *S.W.* XIII 119 et 121.
133. *S.W.* X 187; trad. p. 206.
134. Cf. *S.W.* X 188; trad. p. 206 s.
135. *Ibid.*; trad. p. 207.
136. *S.W.* X 183; trad. p. 207 (nous nous sommes permis de retoucher quelque peu la traduction de Marquet).
137. Cf. *S.W.* XIII 121.
138. Cf. *S.W.* XIII 119

une théologie puisée aux sources de la vie manifestée en nous... *theologia ex idea vitae deducta*»[139]. Cependant, le théosophisme ne décrit qu'un *mouvement substantiel* et, dans ce sens, il «est par nature non moins anhistorique que le rationalisme. Le Dieu d'une philosophie véritablement positive et historique ne se *meut* pas, il *agit*»[140].

En se précisant, la critique permet de mieux situer le rôle de la raison par rapport à la foi: elle doit s'astreindre à reconnaître l'Absolu comme celui qui *agit* réellement, qui pose le monde de sa propre initiative, par un *acte* absolu de liberté, et se donne ainsi à penser. Le Dieu révélé de la théosophie s'identifie au mouvement libérateur éprouvé par la conscience comme un savoir substantiel, tandis que le Dieu de la philosophie positive devra s'affirmer comme une initiative, absolument libre, d'alliance.

La frontière déjà relevée dans les *Weltalter*[141] entre théosophie et mystique est ainsi réaffirmée[142]. Les *Weltalter* ont essentiellement contribué à affranchir la philosophie de cette frontière, en élaborant une *herméneutique* de l'expérience vive des commencements. Mais autant la philosophie semblait rester maîtresse d'elle-même, autant l'aporie de l'empirisme mystique a fini par l'investir et par bloquer son développement, au point décisif où devait émerger la liberté victorieuse[143]. Il fallait donc reposer la question de la différence et saisir le mode de connaissance déjà en œuvre dans l'effort du langage mystique. On découvre alors que le *réalisme symbolique* du mystique est travaillé par la volonté de poser l'Absolu qui nourrit son expérience, sans que la raison ait réellement choisi de s'abandonner, ni même se soit réellement comprise dans son effort pour réfléchir le procès de création. Le théosophe ne veut pas se savoir comme conscience réflexive et ne peut dès lors s'interroger sur le *Prius* relatif qu'il constitue à l'intérieur même de son discours. Il garde une conception négative du procès, selon laquelle le *Prius* effectif est seulement un résultat. Mais sans liberté par rapport à soi-même dans son expérience du procès, il ne peut réellement accueillir la liberté de l'autre. Le discours mystique ne peut donc remplacer la reconnaissance initiale de la priorité de l'Absolu

139. P. DEGHAYE, *La théosophie...*, p. 157.
140. *S.W.* XIII 125.
141. *Urfassungen*, p. 7 s.
142. *S.W.* XIII 121 et 125.
143. Cf. J.-F. MARQUET, *Liberté et existence*, cité n. 2, p. 500 s.

par la volonté, qui seule peut *inaugurer* une philosophie s'interrogeant sur l'expérience religieuse.

Écriture et philosophie

L'évolution de la position de Schelling à l'égard du théosophisme s'éclaire encore à travers la manière dont la philosophie envisage son rapport à l'Écriture. De la *Freiheitsschrift* à la *Philosophie de la Révélation,* l'attitude de Schelling a considérablement changé. De plus, l'Écriture apparaît comme l'un des critères décisifs pour distinguer les différentes versions des *Weltalter.* Le Père Tilliette a même donné cette indication précieuse: «Benz a mille fois raison de souligner l'importance pour Schelling du contact direct, méditatif et scientifique, avec la Bible. La Sainte Écriture l'a protégé de la gnose, elle a conjuré l'envoûtement de Böhme[144].»

En son temps, la *Freiheitsschrift* écartait «l'époque de la foi simplement historique»[145] et trouvait, sur le modèle de Lessing[146], «une élaboration des vérités révélées en vérités rationnelles»[147], grâce à l'«alchimie universelle» de la théosophie[148], transmise par Baader[149].

> Nous possédons, écrivait Schelling, une révélation plus ancienne que toute révélation scripturaire, la nature... Le seul véritable système de la religion et de la science, si l'intelligence de cette révélation nous était ouverte, ne consisterait point à faire étalage de quelques concepts philosophico-critiques laborieusement assemblés, mais il paraîtrait dans tout l'éclat de la vérité et de la nature[150].

Cependant, le théologoumène de la création *ex nihilo* rapporté par les Écritures[151] oppose une véritable résistance, malgré sa réfutation dans les *Conférences de Stuttgart*[152], et semble exprimer la richesse d'une liberté imprenable[153], que ne parvient pas à resti-

144. X. TILLIETTE, *Schelling,* cité n. 2, t. 1, p. 636, n. 14.
145. *S.W.* VII 415; trad. p. 196.
146. Cf. *S.W.* VII 412; trad. p. 193.
147. *Ibid.*
148. Cf. P. DEGHAYE, *La philosophie...,* p. 247.
149. Cf. *S.W.* VII 366 s; trad. 152 s.
150. Cf. *S.W.* VII 415 s; trad. p. 196.
151. Cf. *G.P.* 382.
152. Cf. *S.W.* VII 436 s.; trad. p. 217. Voir E. BRITO, *La création «ex nihilo» selon Schelling,* dans *Ephem. Theol. Lovan.* 60 (1984) 298-324, p. 307 s.
153. Cf. *S.W.* X 167 et 182; trad. p. 185 et 201.

tuer l'idée théosophique d'un processus d'incarnation de l'esprit[154]. La dernière version des *Weltalter* revient aux images bibliques[155] de la *Genèse,* pour saisir l'*acte* de liberté[156], inouï, imprévisible, qui préside au processus créateur, le *barah*[157]. Progressivement, Schelling découvre l'exigence d'un

> savoir qui conçoit effectivement *(wirklich)* la liberté et la providence comme causes du monde, qui conçoit la liberté de la volonté humaine, la survie individuelle après la mort, et tout ce que la foi exige par ailleurs — un savoir qui non seulement n'exclut pas la foi en ce sens, mais qui l'a essentiellement en soi aussi quant à sa forme[158].

Dans ses *Leçons de Munich,* face au théosophisme, Schelling se rallie à la position de saint Paul rejetant les discours «en langues»[159] et donnant priorité au savoir médiat[160]. L'Écriture n'apparaît plus comme une révélation secondaire, éclairée, déduite à partir de la *Mitwissenschaft der Schöpfung*[161], cette connaissance régénérée, «centrale», connaturelle au mystère du monde. Dans la dernière philosophie, l'Écriture reçoit priorité en tant que *donné positif* exprimant la liberté de l'esprit. Selon les mots du visionnaire rapportés par le Pasteur dans le dialogue *Clara*: «la parole prononcée et écrite était le but et le point final de toute révélation divine, le lieu où celle-ci était passée toute entière dans l'extérieur et où le Verbe, au sens propre, était devenu chair[162].» L'Écriture devient le lit plus étroit, plus assuré, de la révélation naturelle[163].

Schelling, désormais, a pris ses distances par rapport à une tradition qui pouvait tenir pour secondaire la science des Écritures[164]. A la limite, la parole mystique croit pouvoir dispenser des Écritures, «elle est la structure de l'Esprit, ou de la naissance par grâce»[165], elle ne fait plus qu'un avec son objet[166]. Le mystique

154. Cf. P. DEGHAYE, *La philosophie...,* p. 159.
155. Cf. *S.W.* VIII 273.
156. Cf. *ibid.,* 274.
157. Cf. *ibid.,* 331-335.
158. *S.W.* X 182; trad. p. 201.
159. Cf. *1 Co 14,* 19.
160. Cf. *S.W.* X 186 s.; trad. 205 s.
161. Cf. *S.W.* VIII 200.
162. *S.W.* IX 109; trad. 161.
163. Cf. *S.W.* VIII 362.
164. M. DE CERTEAU, *La fable mystique,* cité n. 21, p. 322.
165. *Ibid.,* p. 320.
166. Cf. *S.W.* X 188; trad. p. 206.

«se découvre sur la scène de l'autre. Il parle dans cette parole venue d'ailleurs et dont il n'est plus question de savoir si elle est à l'un ou à l'autre»[167]. C'est dans cet excès[168] de la vision, qui suspend le langage discursif[169], que se trouve toute l'ambiguïté de l'expérience théosophique. La révélation apparaît comme une puissance éternellement cachée dans la création et se jouant des sages de ce monde. La conversion s'opère de l'extérieur pour retrouver le Dieu caché, la *quintessence* des choses[170]. Il faut voir pour croire, mais ce «voir» est un état exceptionnel, comparable à la clairvoyance du sommeil magnétique[171]. La révélation livrée par l'Écriture rapporte, au contraire, un *événement* ouvert à tous, qui invite à reconsidérer à partir de lui la totalité de sens formée par la figure du monde[172]. Si Schelling ne dépassera jamais le stade d'une exégèse spéculative tâchant de se réapproprier l'Écriture à partir des puissances conçues dans une philosophie de la création, il n'en reconnaît pas moins, dans le récit de la vie du Christ et dans la théologie paulinienne, un moment décisif du destin religieux de l'humanité, qui implique une relecture de la *totalité* de l'histoire à partir de la *singularité* du Christ[173]. Dieu, dès lors, n'est plus identifié au processus libérateur de la conscience, mais il est reconnu comme volonté libre, advenant dans l'histoire pour restaurer une relation réelle, intérieure, avec l'homme.

En définitive, si la mystique peut être restreinte à une *psychologia sacra*[174], qui laisse intacte la transcendance de Dieu pour s'occuper seulement de sa naissance dans l'âme, la philosophie ne peut se contenter de cette restriction, car elle s'interroge aussi sur la possibilité même de la totalité de cette expérience mystique dans le monde et pour l'homme. Le procès de révélation de Dieu dans le monde ne peut plus être réduit à la révélation intérieure, à la «géographie» du cheminement intérieur, où la pédagogie déployée par Dieu n'exprime une nécessité que du point de vue de l'âme.

167. M. DE CERTEAU, *La fable mystique,* p. 320.
168. Cf. *S.W.* X 189; trad. p. 208.
169. Cf. *S.W.* X 186; trad. p. 205.
170. Cf. P. DEGHAYE, *La théosophie...,* p. 159.
171. Cf. *S.W.* IX 65-67; trad. p. 106-108. Voir aussi G. GUSDORF, *L'homme romantique,* Paris, 1984, p. 146 s.
172. Cf. *S.W.* XIV 17.
173. Cf. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte,* Mainz, 1965, p. 147 et 386.
174. Cf. P. DEGHAYE, *La philosophie...,* p. 265, 266 et 276 et son étude sur Boehme, *Psychologia sacra,* dans *Cahiers de l'Hermétisme, Jacob Boehme,* Paris, 1977.

Il s'agit aussi de savoir comment Dieu peut advenir en liberté, comment on peut le reconnaître et le confesser comme tel, sans chercher simplement à s'approprier sa liberté par une gnose. Il ne s'agit plus de savoir si Dieu apparaît nécessairement de telle ou telle manière à l'âme, mais de savoir comment il est libre sur ce chemin, comment il ne s'aliène pas dans la «cohérence négative de sa nécessité interne»[175], comme si sa vie pouvait se réduire à un processus d'autorévélation[176]. La question est donc de célébrer Dieu pour Dieu dans sa relation à l'homme, d'attester sa liberté, et non de montrer son effort dans l'âme pour se donner à connaître. Ce n'est plus immédiatement le pouvoir qu'a Dieu de se donner qui est l'objet de l'interrogation, mais son «pouvoir de pouvoir», sa liberté intérieure. Ce «pouvoir de pouvoir», qui est aussi «pouvoir vouloir», détermine toutes les possibilités du monde à venir, l'ordre des causes qui constituent le procès mondain. Le «*Il est*» détermine le «c'est», le don de l'être. Le philosophe tâche d'attester cette relation supérieure, libre, personnelle, du *don*, par une logique qui n'est plus orientée vers une fin à posséder, mais, au contraire, vers un commencement toujours déjà donné, qu'il suffit d'accueillir toujours plus.

Port-au-Prince, Haïti, W.I. Marc MAESSCHALCK, S.J.
Grand Séminaire, C.P. 298, Cazeau

Sommaire. — La *Forschung* schellingienne s'est surtout attachée à relever les sources mystiques de la philosophie de Schelling, mais elle n'a pas suffisamment attiré l'attention sur l'autocritique du recours à la mystique qui inaugure la philosophie positive. Pourtant, cette autocritique permet de disculper Schelling des accusations de gnosticisme qui pèsent encore sur sa dernière philosophie. De plus, elle montre le rôle déterminant de l'Écriture dans la conversion de la méthode interrogative à une lecture théologique de l'histoire. L'herméneutique du fait christique ouvre à Schelling le lieu original d'une fidélité à l'historicité mystique.

175. Cf. E. BRITO, *La création chez Hegel et Schelling*, dans *Revue Thomiste* 87 (1987) 260-279, p. 264.

176. Schelling fait lui-même le parallèle entre Boehme et Hegel (en *S.W.* XIII 121 s.).