



SCHELLING ET JACOB BÖHME: LES RECHERCHES DE 1809 ET LA LECTURE DE LA "LETTRE PASTORALE..."

Author(s): Jean-Louis Vieillard-Baron

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 2, L'idéalisme allemand entre gnose et religion chrétienne (Avril Juin 1999), pp. 223-242

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20849250>

Accessed: 16/11/2011 05:01

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>

SCHELLING ET JACOB BÖHME :
LES RECHERCHES DE 1809
ET LA LECTURE
DE LA LETTRE PASTORALE...

Nous nous proposons d'analyser une source peu connue de l'information de Schelling sur Jacob Böhme, source que le philosophe a étudiée et prise en notes l'année même où il publia les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*¹, en 1809. On sait que Schelling n'a aucun scrupule en matière d'histoire de la philosophie, et qu'il se contente parfois de la lecture des historiens de la philosophie de son temps, Tennemann et Buhle, dans la mesure où les systèmes généraux de l'histoire de la philosophie comptent plus pour lui que les pensées particulières d'un philosophe singulier. Mais il ne faut pas oublier non plus que le souci de la citation exacte et de la référence précise sont des attitudes récentes, qui ne se sont généralisées qu'au XX^e siècle. Dans son introduction à la *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*², Jean-François Marquet souligne le peu d'originalité de la présentation par Schelling des très grands auteurs qu'il étudie. Mais on ne saurait en conclure que Schelling a peu lu les philosophes. L'agenda conservé de 1809 nous montre, pour les premiers

1. Brève indication bibliographique au sujet des *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, de Schelling : traductions françaises in Schelling, *Œuvres métaphysiques*, trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 115-196, et in Schelling, *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1988, p. 141-209. Le texte original est in *Sämtliche Werke* (Cotta), VII, 333-416. Sur ce texte, le commentaire le plus connu est : Heidegger, *Schelling, le traité sur l'essence de la liberté humaine*, traduit par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977. Sur Boehme, on peut lire en français deux ouvrages admirables : Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, rééd. Paris, Vrin, 1975 ; et Pierre Deghayé, *La naissance de Dieu, ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985. Sur Schelling, outre les ouvrages classiques de Xavier Tilliette, Jean-François Marquet et Miklos Vetö, on signalera : Emilio Brito, *La création selon Schelling*, Louvain, Leuven University Press, Universum, 1987 (essentiel pour notre sujet) ; Marc Maeschalck, *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris, Vrin-Peters, 1989 ; et plus récemment, le très beau livre de Marie-Christine Chailiol-Gillet, *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris, PUF, 1998.

2. Paris, PUF, 1983. Ces leçons de Munich datent d'entre 1827 et 1841, sans qu'on en sache la date exacte ; elles furent publiées en 1861.

mois de l'année, la date soigneusement notée des principales lectures ; pour le seul mois de janvier, Schelling a indiqué, dans l'ordre : « Bondow's Chronik 1805 ; le 9, lecture de Chateaubriand, Génie du christianisme et Atala ; le 12, après-midi chez Baader ; le 14, lecture de Jacobi et de Chateaubriand ; le 15 et le 16, lecture de Leibniz ; le 17, chez Baader ; le 18, tot. die, lecture de Leibniz, Théodicée. »¹ On voit que ces lectures sont à la fois très variées et abondantes. Schelling n'a rien d'un historien de la philosophie ; mais c'est un grand lecteur, un lecteur en toute liberté.

L'importance de la pensée de Böhme pour Schelling justifie qu'on précise les sources utilisées. Sans doute Böhme ne fait-il pas partie pour Schelling des grands philosophes modernes. Il est néanmoins une source d'inspiration indiscutable, car la philosophie moderne est tout entière conçue comme philosophie négative, alors que la pensée de Böhme, présentant l'absolu directement et pour ainsi dire naïvement, peut être considérée comme une expression de Dieu dans l'histoire. Miklos Vetö dit très clairement que dans l'écrit sur la liberté, autrement dit les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*² de 1809, Schelling prend le fondement « comme notion centrale »³ ; or, cette notion de *Grund*, et ses dérivés *Abgrund*, abîme, *Urgrund*, premier fondement, *Ungrund*, fond sans fond, forment un ensemble inséparable d'une résonance profondément böhmeenne⁴. Philosophiquement parlant, la pensée de Böhme est une réflexion flamboyante en forme d'herméneutique spirituelle des textes bibliques (d'après la Bible de Luther) ; elle met en œuvre une exceptionnelle imagination visionnaire, mais à l'intérieur d'un cadre extrêmement ferme, quoique sans souci de cohérence immédiate⁵.

L'originalité de la doctrine de Böhme est de lier la naissance de Dieu et le problème du mal ; il montre un vif sens de la réalité du mal, et interprète (d'une façon très luthérienne) ce mal comme la « colère de Dieu », la face sombre de Dieu, dont l'amour est la face de lumière. Le mal est ainsi en Dieu même. De plus, Böhme admet que Dieu naît à partir d'un fond sans fond, *Ungrund*, qui est la Dêité non encore déterminée, l'Infini, alors que le fondement, *Grund*, implique la limite. Le grand ouvrage de Böhme, le *Myste-*

1. Nous utilisons ici les manuscrits de Schelling déposés au fond des Archives centrales de Berlin, avec l'aimable autorisation de D' Kirsten et du D' Klauf. L'agenda de 1809 porte la *Signatur* 36.

2. *Œuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 113-196.

3. *Le fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 119.

4. Cf., Pierre Deghaye, *La naissance de Dieu, ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 23-43.

5. Rappelons que Jacob Böhme est un contemporain de Bérulle et du jeune Descartes ; il meurt en 1624. Sa tombe est actuellement dans le cimetière des Nicolaïtes, qui entoure leur église, dans un quartier d'artisans de la ville de Görlitz, petite ville au riche passé, à la frontière de l'Allemagne et de la Pologne, bordée par la Neisse. Ce cimetière est un vaste terrain qui a beaucoup de tombes du XVIII^e siècle ; la tombe de Böhme, fort discrète, a été refaite vers 1920. Personne ne vient plus la voir et nous étions seul dans ce cimetière en cette fin de septembre 1989, avec les moutons qui paissaient là dans l'herbe haute au milieu des tombes, sans se douter que quelques jours plus tard le mur de Berlin tomberait parmi des cris de joie.

rium Magnum, est un commentaire mystique du livre de la *Genèse* qui décrit la co-génèse de Dieu et du monde. La joie créatrice ne doit pas faire oublier l'angoisse de Dieu, la notion de *Angst* étant très présente, comme celle de douleur, dans la cosmothéogonie böhméenne : Pierre Deghaye écrit, à propos de la naissance de Dieu dans le *cabinet de l'angoisse*¹, que « Le Dieu de Boehme naît en enfer [...] dans l'étang de soufre au fond duquel le diable est jeté suivant l'*Apocalypse*. »² Il n'y a chez Böhme aucune tendance à minimiser le mal (présent dès la création du monde des esprits avec Lucifer), ou à en faire une simple privation du bien. La réintégration du mal en Dieu est au contraire une figure du Terrible. La puissance térébrante de Dieu se manifeste dans les ténèbres, qui sont, pour l'âme humaine, la mort de Dieu ; ces ténèbres n'ont pas de substance, mais elles ont une matérialité, une réalité, dont la force est présente dans toutes les pages de Böhme. D'une façon générale, l'influence de Böhme sur la philosophie de Schelling a été reconnue, située parfois différemment, mais plutôt dans la philosophie intermédiaire, ou même seulement dans la période névralgique des *Weltalter* (donc après les *Recherches sur la liberté humaine*)³.

Les données inédites du problème

L'étude du *Nachlaß* de Schelling à l'Académie des sciences de Berlin nous montre l'existence d'un cahier de notes de lectures, sous la signature 76, *Collectanea eigner und fremder Gedanken*, notes de lecture augmentées de quelques réflexions personnelles, de 1807 à 1809 ; ce précieux cahier inédit comporte, de la page 38 *recto*, à la page 52 *verso*, des notes sous le titre suivant : « Jacob Böhmes : Populäre Darstellung des ganzen Systems. » La question de savoir sur quel ouvrage ces notes ont été prises est facilitée par l'indication qui précède la première partie, à savoir « Gott », *Hirtenbrief an die Freym... des alten Systems*. En effet, aucun ouvrage sur Böhme n'a été publié sous le titre de *Présentation populaire de tout le système de Jacob Böhme*, tandis qu'un opuscule intitulé *Hirtenbrief an die wahren und ächten Freymäurer alten Systems* (à savoir *Lettre pastorale aux vrais et authentiques francs-maçons de l'ancien système*) est paru, anonymement, à Leipzig en 1785⁴ ; le texte est bien une « mise en système » de la doctrine de Jacob Böhme. Dans le cahier de notes de

1. *De incarnatione Verbi oder Von der Menschwerdung Jesu Christi* (1620), II, 5, 10 ; *Sämtliche Schriften* (cités par la suite SS), édition de 1730 reproduite en 1957 chez Frommann Holzboog, Stuttgart, t. 4, p. 143-144 (cité ensuite SS 4 143-144...). Böhme explique que tout doit entrer dans le cabinet de l'angoisse et atteindre l'éclair de feu dans l'angoisse, pour que la vie la plus haute, comme un juste feu, puisse naître.

2. *Op. cit.*, p. 37.

3. Un seul interprète a opposé l'influence du néo-platonisme sur Schelling à ce qu'on pensait de l'influence de Böhme, en refusant cette dernière, à savoir Harald Holz, dans *Spekulation und Faktizität*, Bonn, Bouvier, 1970.

4. L'exemplaire utilisé est celui de la Bibliothèque universitaire de Göttingen ; il s'agit d'un volume donné par le D^r Karl Koehler, président du conseil privé, en 1908.

Schelling, les notes prises sur ce petit volume font suite à de brèves notes de lecture concernant Hyde et Lactance, et à des pages (33 recto à 35 verso) de notes prises à la lecture de la volumineuse *Histoire de Manichée et du manichéisme* d'Isaac de Beausobre, regretté membre de l'académie de Berlin, ainsi qu'à des notes prises sur l'édition Dutens de Leibniz. On mesure par là avec quel sérieux et quelle curiosité intellectuelle Schelling cherche tout ce qu'il peut rassembler sur le problème du mal.

La problématique de Schelling dans la Freiheitsschrift

Avant d'étudier de plus près la *Lettre pastorale*, il faut voir brièvement quel est le propos de Schelling dans son fameux écrit sur la liberté, que Heidegger a commenté dans son *Schelling* à l'exclusion de tout autre ouvrage de ce philosophe. Nous laisserons presque entièrement de côté l'analyse heideggerienne, qu'il faudrait à son tour étudier comme une modalité particulière de réception — ce qui nous entraînerait dans une suite sans fin.

La *Freiheitsschrift* part du sentiment indiscutable que l'homme a de sa liberté, pour tenter d'en former un concept rigoureux, au sein d'une philosophie qui respecte la tendance de toute philosophie à l'unité. Les thèses philosophiques, et en particulier celle de Spinoza, donnent trop à Dieu et trop peu à la liberté humaine. Après avoir montré que tous les systèmes philosophiques, et pas seulement le panthéisme, ont méconnu la vraie liberté, Schelling montre que l'on doit combiner l'idéalisme, qui montre que l'être primordial est vouloir, et la réalité du mal ; car la difficulté est qu'on ne peut affirmer la liberté sans le mal. A partir de là, on entre dans le vrai problème, qui implique de sonder la nature de Dieu et l'essence du *Grund* ; et Xavier Tilliette affirme qu'« il n'est pas besoin d'être grand clerc pour déceler dans la *Freiheitsschrift* l'influence de la lecture de Jacob Böhme »¹. C'est bien le cas, exemplaire et essentiel, lorsque Schelling, critiquant Fichte et les philosophes qui sont ses contemporains, rappelle que « Toute naissance est naissance de l'obscurité à la lumière ; le grain de blé doit être enfoui dans la terre et mourir dans les ténèbres afin que la plus belle figure lumineuse se lève et s'épanouisse aux rayons du soleil. »² Et Schelling ajoute aussitôt qu'on doit se représenter ainsi l'« aspiration originnaire » (*ursprüngliche Sehnsucht*), à savoir « le fond encore obscur » qui est « la première émotion de l'existence de Dieu ». On sent comme une paraphrase du *Mysterium Magnum* dans la suite du passage où Dieu se réalise effectivement en se donnant une première représentation de lui-même ; Schelling distingue, comme Böhme, l'auto-engendrement de Dieu en lui-même, par lequel Dieu se donne à lui-même l'existence en restant en lui-même, et la cogenèse de Dieu et du monde, qui passe par l'extériorisation du Verbe. Le premier processus est immanent, le

1. *Schelling, une philosophie en devenir*², t. I, Paris, Vrin, 1992, p. 504.

2. *SW* VII, 360 ; trad. Courtine et Martineau modifiée, p. 146.

second pose une extériorité effective. De même, l'importance donnée à la notion du fondement ou *Grund*, en Dieu, comme ce qu'ont méconnu les philosophies métaphysiques classiques, et qui désigne « le principe irrationnel en Dieu »¹, porte la marque de l'influence de Böhme. Très subtilement, Schelling use de ce terme de fond ou fondement pour désigner « le non-sujet », autrement dit pour distinguer en Dieu même ce qui est son « pur exister » et ce qui est « Dieu comme pur et simple sujet de l'existence ». C'est encore un trait böhmeen que l'interprétation de la *représentation* que Dieu se donne de lui-même dans une image ou réplique (*Ebenbild*) comme la *Sophia*², qui sera développée ensuite dans les conférences d'Erlangen³. Ajoutons enfin que, comme Schelling le rappellera dans la leçon sur la non-philosophie de Jacobi et le théosophisme de Jacob Böhme (texte où il est fort critique à l'égard de ce dernier, masquant en quelque sorte une source d'inspiration trop abondamment sollicitée), le thème de la nature créatrice⁴ est l'un des aspects de la pensée böhmeenne qui trouvera sa place dans la philosophie de la nature romantique, chez Baader et chez Schelling lui-même⁵.

La dramatique divine du texte schellingien est au plus près des thèmes böhmeens, repensés en termes purement spéculatifs. Ainsi, pour Schelling, c'est le désir de l'Un, ou éternel Prieus, de s'engendrer lui-même, qui justifie la naissance de Dieu. La création, étant autorévélation de Dieu, présuppose un fond de chaos, une ténèbre toujours prête à resurgir. La réalité de la créature dépend de cette part de ténèbre, car Dieu lui-même n'est que pure lumière. L'entendement, ou Verbe, de Dieu, est sollicité en Dieu par le désir ; et il devient la liberté librement créatrice et toute-puissante. De là, la scission des forces dans la nature, premier effet de l'entendement. Dès lors, une compréhension positive du mal est possible. Schelling l'attribue à Franz von Baader : « C'est principalement lui qui de nos jours a mis l'accent sur cette seule notion correcte du mal, d'après laquelle il repose sur une perversion positive, ou un renversement des principes, et qui l'a élucidée à l'aide de profondes analogies physiques, et notamment de celle de la maladie. »⁶ C'est que Schelling refuse toute conception du mal comme *malum metaphysicum*, autrement dit comme moindre mal, selon la doctrine de toutes les théodicies. Il lui faut donc un concept fort de la liberté pour expliquer l'effectivité et l'efficacité du mal que nous voyons partout à l'œuvre, de telle sorte que le mal va être expliqué comme nécessaire à la naissance de l'esprit, surgissant

1. *JW* VIII, 173.

2. Sur la *Sophia* chez Böhme, voir P. Deghaye, *op. cit.*, chapitres XI et XII, p. 240-294.

3. *JW* IX, 223 ; traduites in *Œuvres métaphysiques*, p. 271-304 ; texte cité p. 223, sur la *Weisheit*, et caractérisée comme ce savoir suprême qui est force (union du savoir et du vouloir).

4. *JW* X, 189, trad. Marquet, p. 208 : « Mais le théosophe, dans la mesure où il est spéculatif, est aussi avant tout un philosophe de la nature » (écrit Schelling).

5. Cf. Antoine Faivre, *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie XVIII-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1996, en particulier p. 91-133.

6. *JW* VII, 366 b ; trad. citée, p. 152.

quand la nature touche à son but ; ce principe n'est pas la ténèbre initiale, mais un second principe ténébreux, appelé « esprit du mal ». Et le verbe, proféré dans le monde en opposition au mal, doit assumer l'humanité. Dieu se fait Personne comme médiateur¹ ; il devient homme pour que l'homme revienne à Dieu. C'est la seconde création « où commence entre bien et mal un conflit déclaré, destiné à durer jusqu'à la fin de l'époque actuelle, dans lequel Dieu se révèle précisément comme esprit »². La suite du texte nous importe moins ; Schelling explique l'irruption en l'homme de la décision mauvaise, qui résulte de l'intelligible, et se produit par un acte libre, non prédestiné, et cependant inscrit de toute éternité, dès le commencement de la création. Dieu doit se révéler à cause du mal, car il est amour. Dieu n'a pas voulu le mal, car il n'est pas volonté dans le fondement ; « dans le fondement, il ne se meut point selon cette volonté ou selon son cœur, mais uniquement selon ses propriétés »³. Une telle proposition est encore, on le voit, profondément böhméenne. C'est en effet la psychologie sacrée de Böhme qui précise comment Dieu émerge comme vouloir d'un fond sans fond, qui est essence de Dieu ou Dêité déterminée, mais non encore constituée en vouloir et en sagesse. Ce qui intéresse particulièrement Schelling est le fait que pour Böhme, la création *ex nihilo* est création *ex se*, car Dieu tire tout du Néant qu'il est lui-même comme *Ungrund*⁴. En philosophe, Schelling mieux que tout autre, en tire la question que ne se posaient pas les philosophes métaphysiciens classiques, Descartes, Malebranche ou Leibniz : pourquoi et comment Dieu devient-il créateur ?

Pour sauvegarder la validité des dualités (entre bien et mal en particulier), et donc éviter la nuit où toutes les vaches sont noires (selon le reproche bien connu fait par Hegel à la philosophie de l'identité dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*), Schelling thématise alors un être antérieur à tout fondement : l'*Urgrund*, fondement originaire, ou mieux, l'*Ungrund*, fond sans fond, qu'il comprend comme la parfaite indifférence, quoique indifférence positive (et...et...) plutôt que négative (ni...ni...) entre les membres de l'opposition. C'est le non-être des oppositions, l'imprédictable. Et finalement, « au lieu de supprimer à nouveau toute distinction, comme on l'a cru, le fond sans fond la pose et la confirme bien plutôt »⁵. C'est dans cet esprit que Schelling va soutenir la *dualité* du bien et du mal, mais en s'opposant à tout *dualisme* fondamental entre bien et mal ; il s'oppose à la position du manichéisme, à l'équivalence du principe mauvais et du principe bon, puisqu'elle

1. Le caractère *personnaliste* de la conception böhméenne de Dieu a été fortement souligné par Alexandre Koyré dans sa *Philosophie de Jacob Böhme*, *op. cit.*, p. 313-314. Cependant, le terme de *Christ* n'apparaît pas dans l'écrit de Schelling sur la liberté.

2. *SW* VII, 380 ; trad., p. 164.

3. *SW* VII, 401 ; trad., p. 183.

4. *De signatura rerum*, chap. VI, § 8-9, *SS* VI, 49 ; *De la signature des choses*, traduction Deghaye, Grasset, 1995, p. 105.

5. *SW* VII, 406-407 ; trad., p. 188-189. Cf. Xavier Tilliette, *op. cit.*, p. 534-535.

contredit à la nature même de Dieu, et ceci contre la vision chrétienne qui ferait du paganisme le mal absolu ; l'essentiel est bien de comprendre qu'un principe est antérieur à la scission entre bien et mal.

*La Lettre pastorale
ou la mise en système de la doctrine de Jacob Böhme*

Il n'y a nul besoin, surtout après le travail ancien de Kurt Leese¹ et le travail plus récent de Miklos Vetö², de démontrer la dette de Schelling à l'égard de Böhme, surtout dans la période intermédiaire de 1806 à 1820, période dont l'ouvrage central est ce texte en travail intitulé fort justement par son auteur *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté*. La mise au point établie par Jean-François Marquet en appendice à son *Schellingbuch*³ donne toutes les indications historiques nécessaires. On en rappellera seulement l'essentiel : selon la lettre de Pregizer à Schelling du 31 octobre 1809⁴, les deux interlocuteurs se seraient entretenus de théosophie six ans plus tôt à Murrhardt, donc en 1803. Mais en fait il s'agissait surtout d'Ætinger, qui assimile la doctrine de Böhme en la rationalisant. Par ailleurs, à la fin d'une lettre datée d'Iéna, le 16 juillet 1802, Schelling demande à August-Wilhelm Schlegel s'il pourrait lui acheter l'édition *in quarto* des œuvres de Jacob Böhme : « Vous vous souvenez peut-être de mon goût pour les éditions *in quarto* ; depuis que j'ai vu celle de Jacob Böhme, l'édition *in octavo* m'est devenue hostile. Si vous ou vos amis pouvaient avoir l'occasion d'acheter pour moi à Berlin maintenant ou plus tard l'édition *in quarto*, je vous en serais extrêmement reconnaissant. »⁵ Mais Horst Fuhrmans ajoute, avec une extrême perspicacité, que si Schelling a manifesté de l'intérêt pour Böhme et Ætinger dès 1802, son œuvre n'en marque l'influence qu'à partir de 1806. On peut même ajouter que l'emprise de Böhme est seulement visible pour la première fois en toute clarté dans les *Aphorismes sur la philosophie de la nature* de 1806, seconde série d'aphorismes qui traite de la mise en image du monde, et de l'essence lumineuse, comme du désir (*Lust*) de création en Dieu, de la concaténation de toutes choses dans le cœur (*Gemüt*) de la nature éternelle (§ XXIV). On peut dire qu'avec les *Aphorismes* de 1806, la philosophie schellingienne de la nature verse dans la théosophie, et prépare le problème de la liberté et du mal, en Dieu et en l'homme, c'est-à-dire le sujet des *Recherches* de 1809. Quel enseignement peut-on tirer de ces données historiques ? Il faut une extrême

1. *Von Jacob Böhme zu Schelling*, Erfurt, 1927.

2. *Le fondement selon Schelling*, et aussi la préface et l'édition des *Stuttgarter Privatvorlesungen* (version inédite de Georgii accompagnée du texte des œuvres), Turin, 1973.

3. *Liberté et existence, essai sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973, p. 571-586 (Schelling et la « théosophie germanique »).

4. Plitt, II, 178.

5. Fuhrmans, *Schelling, Briefe und Dokumente (1775-1803)*, t. II, Bonn, Bouvier, 1973, p. 414.

prudence. D'une part, les emprunts de *vocabulaire* à Böhme pourraient être de pure forme, si l'approfondissement spéculatif ne suivait pas, et il reste à vérifier. D'autre part, il faut noter que les soucis de Schelling pour se procurer une édition lisible de Böhme (dont lui fera cadeau son disciple Windischmann en février 1804, et qu'il donnera à son tour en présent à Franz von Baader¹) montrent bien que cette lecture n'était ni facile ni courante. Il faut noter aussi que, contrairement à ce qu'on a pu croire en regardant les choses de loin, la théosophie de Böhme ne flottait pas dans l'air du temps, et qu'en particulier au *Stift* de Tübingen, les enseignants étaient wolffiens et non pas piétistes². Schelling a donc fait un effort pour lire Böhme et en extraire une pensée rationnelle ; mais il l'a lu un peu comme il lisait la Bible, c'est-à-dire en cherchant la révélation qui éclaire la raison. Enfin, on doit aussi considérer le fait que la lecture de Böhme est devenue plus féconde dans la pensée de Schelling à partir de la rencontre à Munich de Baader, avec lequel il a eu de très nombreux entretiens philosophiques, notés dans ses agendas. Le même souci d'approfondissement explique que Schelling ait lu un résumé de la doctrine de Böhme tel que le petit écrit maçonnique que nous voulons analyser maintenant.

La *Lettre pastorale* se présente comme un ouvrage in octavo de 248 pages sans interruption (ni parties, ni chapitres, ni sections), précédées d'une courte préface de quatre pages. L'ouvrage est anonyme et s'adresse aux francs-maçons de l'ancien système ; il a suscité de vives critiques de la part du théologien réformé J. S. Semler, néologue et viveur rationaliste de Schleiermacher, de telle sorte qu'une réponse, tout aussi anonyme, a été publiée en 1786 sous le titre *Etwas über den Hirten-Brief an die wahren un ächten Freymäurer alten Systems Hrnn. D. J. S. Semler gewidmet*³. Cette réplique ne nous intéresse pas ici. On verra que la lecture de Schelling laisse délibérément de côté tout ce qui lui semble relever du symbolisme maçonnique, et *a fortiori* de la polémique théologique. La *Lettre pastorale* comporte par ailleurs, en raison de son caractère confidentiel ou pseudo-confidentiel, de nombreuses incitations à la piété, de caractère édifiant et plat ; il ne s'agit nullement d'une littérature de grande prétention spéculative. Pour persuader les frères francs-maçons de l'existence de la Trinité divine, en vue de les rendre conformes à elle, « nous devons vous faire voir toute la vénérable chaîne des vérités, terme à terme ; elle contient toute la triple sagesse que Dieu a donnée si largement en partage à vos pères depuis le commencement du monde, et dont la largeur, la hauteur et la profondeur doit aussi forcer chaque être pensant à apercevoir la vraie lumière dans cette lumière infaillible ; car c'est Dieu lui-même qui tient non seulement le membre le plus haut de cette chaîne, mais

1. Fuhrmans, *op. cit.*, t. III, p. 53 et 611.

2. Cf. Martin Brecht et Jörg Sandberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift. Eine neue Quelle für die Studienzeit Hegels*, Hegel-Studien, t. 5, p. 47-81.

3. *Quelque chose à propos de la Lettre pastorale aux vrais et authentiques Francs-maçons de l'ancien système, adressé à monsieur D. J. S. Semler.*

encore tous les membres, même les plus éloignés, de la même façon qu'il pénètre et anime la vérité éternelle et autonome » (35-36)¹. Nous devons donc aller jusqu'au point le plus éloigné de tous dans la création par rapport à Dieu, jusqu'à ce dont on ne peut dire qu'une seule chose, à savoir qu'il est ; et nous devons aussi, en toute modestie et respect, entrer dans la vie de Dieu, voir ce qu'il était avant la création, ce qu'il est maintenant, et ce qu'il sera dans l'éternité des éternités. De là, il nous faudra descendre dans la nature et la création ; voir comment Dieu fait naître les mondes, le monde à partir des mondes ; comment le fils de l'aurore oublia l'univers à sa malheureuse place, afin qu'il soit un simple être fini et limité, et qu'il mésuse de sa liberté. C'est par suite de cette faute que Dieu restaure un monde nouveau et crée Adam. Mais la jalousie de l'ange déchu le précipita dans le chaos de la misère, où il s'est reproduit jusqu'à nous. L'auteur montrera l'état de l'homme avant la chute, puis sa situation présente, et ce qu'il doit être pour accomplir sa destination ; ensuite, il exposera les sublimes moyens de sa re-création, et les saintes conséquences de celle-ci, parmi lesquelles la possession du joyau des sages et la domination sur la nature (37-38).

De là, la présentation va développer la nature trine de Dieu. Elle veut se placer dans l'« éternel engendrement du [Dieu] trinitaire » (*die ewige Zeugung des Dreyeinigen*) pour heurter en Dieu « un Quelque chose qui ne peut être nommé » (38). C'est un point ultime de la régression du regard vers l'origine, car il est impossible d'aller plus loin « sans se perdre dans un abîme (*Abgrund*) sans borne ». Et le texte ajoute : « Nous voulons nommer ce quelque chose d'inexprimable en soi le *Fond sans fond (Ungrund)*, l'*Un éternellement subsistant*, la profondeur impénétrable, qui engloutit tout intellect fini sans qu'on puisse l'arrêter » (39).

L'autogenèse de Dieu, conforme à la doctrine böhémienne, est rappelée : « Ce mystérieux fond sans fond est un être qui s'engendre à partir de lui-même. Le vouloir originaire (*Urwillen*) du sans-fond, de se créer et de s'éprouver soi-même, est ce que l'Écriture sainte nomme le Père dans la divinité, [...] et de lui provient toute paternité au ciel et sur la terre. » De là, l'engendrement du Fils, comme « le pur engendré de ce vouloir originaire » ; le Saint-Esprit est engendré sans cesse comme le lien entre le Père et le Fils ; à ce titre, il crée la vie et le mouvement divins.

Alors, cette profondeur triple de la divinité était seule ; et à la fin des éons déterminés, il en sera de même, car, tout étant accompli, elle sera à nouveau « Tout en tous » (Paul, Co 1, 12, 6). La divinité accomplit un cercle infini, « dont le centre se trouve partout, et la circonférence nulle part »². C'est là un thème récurrent d'une grande importance dans la philosophie occidentale, même avant Pascal et Novalis. Notre texte ajoute : « Placez un

1. Après chaque citation, le numéro de page du texte de la *Lettre pastorale* est donné entre parenthèses.

2. Cf. Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle, 1937, rééd. Stuttgart, Fromman, 1966, en particulier, p. 10-12.

triangle de feu dans ce cercle, et vous aurez le vrai symbole de l'autonomie trinitaire.» L'acte créateur eut pour mobile, chez l'être autosuffisant, l'amour et la joie de la communication. Dieu a donc créé du plus profond de lui-même ; or pour Dieu, créer est parler ; car quand il parle, il en est ainsi. « Or la première chose que Dieu dit, ou crée par son dire, est nommé Sagesse dans l'Écriture, et parce que Dieu ne peut rien créer de mort ou de simplement sans vie à partir de lui-même, cette première créature de son être est nécessairement une double substance » (41). En tant qu'elle est le vivant verbe du Père, elle est active ; en tant qu'elle naît de la base (*Unterlage*) passive du verbe, « elle est pour ainsi dire l'élément féminin de la divinité, et lui sert de miroir dans lequel la divinité voit et connaît de toute éternité et une fois pour toutes les formes et idées de toutes les créatures possibles » (41-42). C'est la Sophia, que Nicolas Berdiaeff a commentée à propos du *Mysterium Magnum* ; mais le fait que l'Idée de chaque créature soit une Idée de l'intellect divin est augustinienne¹. L'image du miroir est biblique ; le livre de la *Sagesse* dit : « Elle est le miroir sans tache de l'activité de Dieu, l'image de son excellence » (7, 26). L'éloge de la Sagesse de Dieu, dans la *Lettre pastorale* est très appuyé ; elle est toujours auprès de lui, et, comme une mère féconde, elle lui permet de se communiquer aux êtres créés de sorte qu'ils puissent jouir de lui. « C'est à partir d'elle qu'il forma ce nuage visible qui remplissait le tabernacle, et duquel il s'adressa verbalement à notre maître de confrérie égyptien. »

La sagesse exprimée n'est donc pas seulement la demeure du Verbe, mais ce qui souffre en elle comporte en même temps la matière potentielle de tout le créé. En elle est l'esprit de l'intelligence. Cet esprit est omnipotent et omniscient. La Sagesse est-elle alors comme la quatrième personne de la Trinité, le Féminin en Dieu ? Notre texte dit, plus modestement, qu' « Elle est le souffle de la Toute-Puissance divine », « un rayonnement de la lumière éternelle, un miroir immaculé (*unbefleckt*) de la toute-puissance, et une image de la bonté divine » (43). Il joue sur l'équivoque de l'expression *Wort Gottes* qui peut vouloir dire « Verbe de Dieu », c'est-à-dire renvoyer au Fils de Dieu, ou « Parole de Dieu », qui renvoie à l'Écriture Sainte ; et en fait, la Sagesse est *Wort Gottes*, en un autre sens encore, qui est celui de « message de Dieu ». L'auteur anonyme renvoie au chapitre 19 de l'*Apocalypse*, verset 13. Rappelons que Luther traduit cet ouvrage sous le titre *Die Offenbarung S. Johannis* ; la révélation est alors celle du ciel qui s'ouvre et laisse voir un cheval blanc, dont les yeux sont comme des flammes et dont la crinière est ornée de nombreuses couronnes ; il avait un nom écrit que personne ne connaissait que lui-même ; « et il était couvert d'un vêtement qui était taché de sang, et son nom signifie parole de Dieu ». La *Lettre pastorale* ne conserve pas la riche imagerie de l'*Apocalypse* ; mais elle est partout présente chez Jacob Böhme lui-même. On pourrait analyser, de Böhme à la *Lettre pastorale*,

1. Deux essais de Berdiaeff, parus en introduction à la traduction française du *Mysterium Magnum*, 2 vol. , Paris, Aubier, 1945.

et de celle-ci à la *Freiheitsschrift* de Schelling, un processus intéressant de rationalisation progressive. Ce que retient la *Lettre*, c'est que la Sagesse est créature ; elle dit, dans une prosopopée qui rassemble des thèmes bibliques et böhméens : « Je proviens de la bouche du Très-Haut, et je suis la première née de toutes les créatures. Le créateur de toutes choses est mon origine. Au commencement, et avant tous les temps, il m'a engendrée ; et je ne finirai en aucun temps » (43-44).

De là nous passons à la création effective du monde des esprits et du monde des corps. Car, dans le sein de la Sophia, ils ne sont qu'en puissance. Il est essentiel que la création du monde des esprits soit séparée de la création du monde des corps, car c'est un point capital du *Mysterium Magnum*. La réalisation effective du monde des esprits et du monde des corps est produite par Dieu, grâce à la médiation du Verbe, par les sept esprits, qui se tiennent debout juste devant le trône de Dieu et sont subordonnés à celui qui possède toute puissance au ciel et sur terre. Le Verbe victorieux s'accorde la puissance sur les sept esprits de Dieu, qui sont désignés comme les sept yeux de l'agneau (Apo, 5, 6) ; « Par le moyen de ces esprits, Dieu crée tout ce qui n'est pas Dieu, grâce à sa gloire, en tant qu'élément passif de la Déité (*das Passivum der Gottheit*). Ceci se produit par l'action des sept esprits les uns sur les autres, action qui a pour force d'impulsion l'esprit du Verbe et en lui, la volonté originaire du Père ». Or il ne pourrait y avoir ni action, ni réaction s'il n'y avait pas *division entre les forces fondamentales*. Il y a donc sept forces fondamentales, dans la nature temporelle comme dans la nature éternelle, par la médiation desquelles tout ce qui est, excepté Dieu, reçoit l'existence. « Leur mode d'action consiste à éveiller, d'après les lois de leur nature, des propriétés de réaction dans les matières potentielles de l'objet à créer, d'une part pour créer par là une vie mobile de la créature d'après l'Idée qui se trouve au fondement de l'esprit formateur, d'autre part pour rendre substantielle la matière vivante incorporelle, ou pour la figer pour ainsi dire, afin que la vie de l'esprit puisse grâce à son substrat se maintenir, se nourrir et proliférer » (46). L'importance de la notion d'éveil apparaît ici pour désigner le passage des propriétés potentielles aux existences effectives. La volonté de Dieu est, en effet, que tout ce qui est créé dans le monde spirituel soit présenté (*dargestellt*) charnellement (*leiblich*), « de la même façon précisément que sa divinité entière habite charnellement dans le Christ ».

Le texte s'écarte ensuite de plus en plus de l'*Apocalypse* pour exposer la doctrine de Böhme. On doit noter que celle-ci n'est pas présentée comme une autorité sur le même plan que l'Écriture, qui, seule, fait référence. Schelling poursuit sa lecture attentive jusqu'à la page 68, c'est-à-dire jusqu'au destin de Lucifer – dont on sait quelle importance lui accorde Böhme. Que contiennent les passages sur l'action des sept esprits ? C'est le déchiffrement de la nature éternelle selon son cycle septénaire. Tout va par sept chez Böhme, selon le profond message des sept jours de la création dans le livre de la *Genèse*. Mais notre *Lettre pastorale* n'en fournit aucune explication, étant plus descriptive qu'explicative. L'action des deux premiers esprits de la nature est

d'attraction et de dilatation. Ce sont les principes de toute créature, Dieu ayant fixé comme loi irrévocable que la dissolution et la putréfaction se produisent par nécessité et obligation, tant que l'élément corporel ne peut être exhaussé jusqu'à l'esprit. Toute créature est appelée à la renaissance, de la même façon que le premier Adam, créé dans la vie naturelle, est recréé spirituellement dans le second Adam, qui est tout spirituel (48). L'obscurité créaturelle doit être changée en lumière, vie et bonté. « Et tout ceci a lieu sur la croix [...] La Croix est la source de toute vraie lumière [...] Mais Lucifer et Adam en ont fait une croix de supplice, privée de toute lumière et de toute vérité, [...] sur laquelle l'amour même doit finalement mourir, pour faire rayonner à nouveau la lumière pâlie sur cette même croix » (51). C'est la doctrine gnostique de la croix de lumière, qui se substitue à la croix du supplice¹. L'auteur anonyme note que ces sept forces agissent simultanément, et que ce n'est que la faiblesse de notre exposé qui les présente chronologiquement (52). La création est donc présentée ainsi : « L'esprit du Verbe qui habite dans la Sagesse, quand il veut devenir créateur, utilise ces sept esprits créés qui lui sont subordonnés comme autant d'instruments pour produire la création du monde spirituel à partir du trésor inépuisable de la gloire de son père » (54). Ceci devrait suggérer qu'on ne doit pas assimiler le monde spirituel à l'histoire ; il s'agirait plutôt de la hiéro-histoire², histoire sainte qui n'est pas identifiée à l'histoire humaine.

Un autre dessein divin, dans la création, était la glorification de la Trinité, et principalement la multiplication de l'image divine (*die Vervielfältigung des göttlichen Ebenbildes*). Le terme d'*Ebenbild* est celui qui est utilisé couramment pour désigner le fait que l'homme est créé à l'image de Dieu. La quatrième force de la nature est ici nécessaire pour que l'on comprenne que la puissance de lumière est aussi puissance de feu, et que, de la lumière du fond sans fond, doit provenir un éclair, pour que l'obscurité des sept esprits naturels se change en lumière et amour. La vie pour l'homme est possible sans la lumière de Dieu ; elle est livrée à l'angoisse et au doute, et c'est là le feu de l'enfer. Notre obscurité est profonde, pour que la lumière qui est en nous se soit changée en obscurité. Dieu n'étant qu'amour, ne peut empêcher le danger inhérent à la liberté humaine, de s'éloigner de la lumière ; et c'est à l'homme qu'il appartient de sentir la nécessité intérieure de revenir à Dieu (58). Tel est l'essentiel, résumé à grands traits, du début de la *Lettre pastorale* consacré à la création.

1. On peut renvoyer ici, par analogie, à la *Trilogie ismaélienne*, choix de textes médiévaux traduits par Henry Corbin, réédition Verdier, Lagrasse, 1994 ; cf. aussi Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969, pour le commentaire admirable de la « rose dans la croix » de Hegel dans la préface des *Principes de la philosophie du Droit*.

2. Cf. la juste appréciation de Jean-François Courtine, Histoire et système des temps chez Schelling, in *Temps et hiérohistoire, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, n° 14, 1985 ; repris in *Extase de la raison*, Paris, Galilée, 1990, p. 237-259.

La lecture schellingienne de la Lettre pastorale

Les *Recherches philosophiques sur la liberté* ont paru en mai 1809 dans un ensemble de deux volumes intitulé *Écrits philosophiques*. Si nous confrontons cette date à l'agenda de Schelling, nous trouvons qu'il a noté soigneusement ses lectures, parmi d'autres renseignements comme de longues visites à Baader, de janvier à juin ; malheureusement, il ne le fait plus ensuite. La lecture de la *Théodicée* de Leibniz dans l'édition Dutens l'a occupé du 16 au 22 janvier. Elle correspond aux pages 15 (*verso*) à 29 (*verso*) du cahier de notes de lectures nommé *Collectanea* et déjà mentionné. Cette lecture est suivie de celle du *De servo arbitrio* de Luther, puis de celle de l'*Histoire de Manichéisme et du Manichéisme* d'Isaac de Beausobre (du début juin au 24 juin), qui correspond aux pages 33 (*recto*) à 35 (*verso*) du cahier. Or, dans ce même cahier, les notes sur la *Lettre pastorale* occupent les pages 38 (*recto*) à 52 (*verso*). Il semble donc que ces notes aient été prises *après* la rédaction des *Recherches*. Ceci ne signifie pas que Schelling n'ait pas pu connaître cet ouvrage avant de le prendre en notes d'une façon méthodique. L'écriture de Schelling ne laisse aucun doute sur le fait que c'est bien lui qui a écrit les *Collectanea*¹. On peut donc considérer que le texte de la *Lettre pastorale* est l'une des sources de la connaissance qu'il eut de la pensée de Böhme, sans être la source unique ou principale. Cependant, c'est la seule source dont nous puissions être absolument sûrs sur le plan historique. Et elle fait partie d'un ensemble de lectures de Schelling visant à éclairer le problème du mal et de la création.

L'étude des notes montre que Schelling n'a pas conservé, dans ce texte, les éléments théosophiques proprement religieux, et donnés sans justification autre que symbolique. Mais il est fort intéressant de noter que l'expression *Wort Gottes* peut renvoyer à la Sagesse de Dieu, et non exclusivement au Fils dans la Trinité divine. Ce qui va dans le sens de l'interprétation de Xavier Tilliette refusant une identification trop rapide du Verbe au Christ. Inversement, ceci tend à s'opposer à l'interprétation de Jean-François Marquet, qui fait un parallèle immédiat entre l'engendrement de la lumière dans la nature et l'incarnation du Christ dans l'histoire². Quand Schelling écrit, dans les *Recherches* : « Mais en réponse au désir qui est, à titre de fond encore obscur, la première émotion de l'existence divine, une représentation réflexive interne se forme en Dieu lui-même, grâce à laquelle, puisqu'elle ne peut avoir d'autre objet que Dieu, Dieu s'aperçoit lui-même dans une image (*Ebenbild*). C'est à travers cette représentation que Dieu, considéré absolument, se réalise effectivement pour la

1. On remarque aussi l'aisance avec laquelle Schelling prend ses notes aussi bien en latin, en français ou en anglais qu'en allemand.

2. *Liberté et existence*, Paris, Gallimard, 1973, p. 429 en particulier.

première fois, bien qu'il ne se réalise encore qu'en lui-même ; elle est au commencement auprès de Dieu, et le Dieu lui-même tel qu'il est engendré en Dieu. Cette représentation est en même temps l'entendement – le *Verbe*, le “mot” de ce désir, et l'Esprit éternel qui éprouve en soi le Verbe et du même coup le désir infini... »¹, on ne peut pas oublier la *Lettre pastorale*, qui confirme avec certitude les conjectures des traducteurs indiquant que cette *Vorstellung* prendra seulement plus tard son véritable nom de *Sophia* ou Sagesse. Schelling connaissait déjà, quand il écrit son texte de 1809, la distinction böhméenne entre Sagesse et Fils de Dieu ; mais la lecture de la *Lettre pastorale* ne pouvait que la confirmer, sans que cette Sagesse puisse être assimilée à l'intellect divin, tant il est vrai qu'elle est créée. De plus, une différence immédiate saute aux yeux ; c'est que la représentation ou sagesse de Dieu, chez Schelling, ne présuppose pas la Trinité, alors que c'est le cas dans la *Lettre pastorale*, qui, conformément à l'esprit de toute la pensée de Jacob Böhme, n'est qu'un commentaire de l'Écriture. La pensée de Schelling, n'étant pas herméneutique, mais métaphysique, part des concepts fondamentaux eux-mêmes.

En fait, rien, dans les *Recherches*, ne permet d'affirmer que l'on soit déjà en présence d'une philosophie chrétienne, au sens fort du mot, comme a pu le soutenir J.-F. Marquet : « Le fait qui occupe la philosophie est un fait unique : l'engendrement du Fils – comme lumière dans la nature et comme Christ dans l'histoire ; le système entier n'est rien d'autre que le récit des avatars de la deuxième personne, et la philosophie de la liberté, une fois compris son véritable objet, apparaît ainsi comme une philosophie *chrétienne*. »² Cette analyse part de l'idée du parallèle entre l'histoire et la nature, affirmée par Schelling à propos de l'éveil de l'esprit du mal et de la révélation du Verbe comme homme archétypique et divin : « La naissance de l'esprit est le règne de l'histoire comme la naissance de la lumière est le règne de la nature. »³ Mais ce parallélisme n'autorise pas à assimiler le règne de l'histoire au règne du Christ, ni celui de la nature au monde créé. Car Schelling, en méditant les dogmes chrétiens, suit l'interprétation gnostique inspirée de la doctrine de Böhme. Il expose ici un thème original : la première création est la naissance de Dieu, en laquelle la lumière présuppose la ténèbre, ce qu'il retrouve en lisant la *Lettre pastorale* ; et la ténèbre n'est en fait que l'*Ungrund*, le fond sans fond ; ainsi est née la lumière de la nature créatrice de Dieu. La naissance de l'esprit, à son tour, présuppose un principe ténébreux. Il faut remarquer que ce n'est qu'alors qu'il y a création effective. Auparavant, le problème du monde était de savoir comment Dieu en vient à créer, comment Dieu devient créateur – Schelling n'admettant en aucun cas comme un fait donné l'acte de création pour

1. *SW* VII, 360-361 ; trad. citée (modifiée), p. 147.

2. *Op. cit.*, p. 429.

3. *SW* VII, 377 *in fine* ; trad., p. 162.

Dieu. Entrer dans la psychologie divine de la démarche créatrice, c'est très précisément reprendre les traces de la théosophie de Böhme¹.

L'un des thèmes fondamentaux de la *wirkliche Schöpfung* est la création du monde corporel et du monde spirituel grâce au Verbe ; l'influence de Böhme (même avant la version rationalisée de la *Lettre pastorale*) est dans cette distinction des *étapes de la création*, d'abord immanente, puis affrontant l'extériorité ; on peut même dire que l'esprit analytique du philosophe clarifie, en les séparant nettement, les phases böhméennes du processus théogonique et cosmogonique. Il est significatif que Schelling, qui introduit des sous-titres dans ses notes (I / Dieu ; II / Le monde ; III / La création effective), ait transcrit cette question de la *Lettre pastorale* : « Qu'advient-il quand la Sagesse, qui contient les espèces créaturelles, mais seulement potentiellement, est transformée en matière effective, en soubassement essentiel du monde des esprits et du monde des corps ? »² Et la réponse est : « Dieu produit cela par l'intermédiaire du Verbe (*Wort*) grâce à ces 7 esprits qui se tiennent devant le trône de Dieu. »

Résumons brièvement ce point : une interprétation christologique des *Recherches sur la liberté humaine* paraît d'autant moins possible que, dans sa lecture sélective de la *Lettre pastorale*, Schelling a laissé de côté toute la spéculation proprement trinitaire, et au contraire souligné le rôle de la Sagesse divine. Ce thème lui a manifestement parlé. Quand à assimiler entre eux le domaine de l'histoire, celui du Mal et celui du rachat du Mal par le Fils, il semble qu'on doive suivre ici la prudence de Xavier Tilliette et d'Emilio Brito³. Même si Schelling a tenu compte du personnalisme de la conception böhméenne de Dieu, quand il écrit que « seul ce qui est personnel peut guérir ce qui est personnel, et Dieu doit nécessairement devenir homme afin que l'homme puisse faire retour à Dieu », cette thèse paraît extrêmement éloignée de la façon dont Hegel, dès 1802, dans l'épilogue de *Foi et savoir*, avait considéré le sacrifice du Christ comme ce que la philosophie a à penser dans son *Vendredi saint spéculatif*⁴. Le Verbe de Schelling, proche en

1. Sur la théosophie de Böhme comme *psychologie des profondeurs*, on peut dire que Carl-Gustav Jung avait pressenti le problème, mais en le réduisant à la psychologie. D'un point de vue non réducteur, ce problème a été étudié par Pierre Deghaye, dans son article *Psychologia sacra* (in *Jacob Böhme*, Paris, Albin Michel, « Cahiers de l'hermétisme », 1977, p. 199-224) ; et *La faim au désert* selon Jacob Böhme (in *Le désert et la quête*, Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem, 1982, n° 8, p. 107-127).

2. Sign. 76, p. 39b : *Wie geht es aber zu, wenn diese / die Schöpfungstoffe nur dem Vermögen nach enthaltende Weisheit / zur wirkl. (ichen) Materie, zur wesentl. (ichen) Unterlage der Geister u. (nd) Körperwelt umgeschaffen wird ?* Le texte exact de la *Lettre pastorale* est le suivant : *In dem Schooße dieser Weisheit sind indessen die Schöpfungstoffe nur potentiell, nur dem Vermögen nach vorhanden. Wie gehet es aber zu, wenn dieselbe zur wirklichen Materie, zur Geister und Körperwelt umgeschaffen werden ?* (p. 44). Schelling contracte, ce qui donne une importance plus grande à la Sophia, et moins d'importances aux matières ou espèces créaturelles seulement potentielles. De même ensuite, il valorise le Verbe par rapport aux Sept Esprits que fait intervenir le résumé de Böhme de la *Lettre pastorale*.

3. *La création selon Schelling*, *Universum*, op. cit., p. 148-149 en particulier.

4. *GA*, t. 4, p. 413-414. Commentaires dans Emilio Brito, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris, Lethielleux, 1979, p. 141-144, et *La christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 89-90, ainsi que Xavier Tilliette, *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986, p. 114-124.

un sens spéculatif de celui de Böhme, via la *Lettre pastorale*, n'est ni Jésus ni le Christ crucifié et ressuscité de la doctrine chrétienne.

Même au sujet du règne de l'histoire, les choses ne sont pas si simples qu'on pourrait le croire, et le parallèle nature/esprit est biaisé ; d'une part, la hiéro-histoire est première, et les faits dont il s'agit sont des faits spirituels d'abord, qui doivent ensuite avoir un équivalent incarné, mais les faits purement historiques n'ont pas leur sens en eux-mêmes. D'autre part, l'étude des manuscrits de Berlin montre un combat héroïque et d'une difficulté inouïe, qui a donné lieu à une masse énorme de brouillons, pour montrer la nécessité spéculative du monothéisme comme finalité du polythéisme¹ ; la pensée de Schelling, loin d'être centrée sur l'historicité de l'incarnation, est d'abord polythéiste, et a le plus grand mal à penser le passage du polythéisme au Dieu unique, dont dépend la validité spéculative de tout le processus théogonique. Le polythéisme est pensé sur le modèle grec, et à l'aide de la catégorie de tautogorie, fortement influencée par la *Götterlehre* de Karl-Philipp Moritz ; mais c'est une religion sans incarnation historique. On ne comprendrait rien au débat intérieur de Schelling sur le monothéisme, si l'on présupposait chez lui une philosophie chrétienne dès les *Recherches sur la liberté humaine*.

La réalité physique et morale du mal

La lecture des notes de Schelling permet également d'infirmer radicalement la thèse selon laquelle notre philosophe aurait été persuadé d'avoir définitivement réglé le problème de la théodicée dans les *Recherches*. En effet, la multiplication des lectures, aussi bien *après* qu'*avant* la publication (l'agenda indique la *révision* des épreuves aux premiers jours d'avril), manifeste une avidité d'information objective assez étonnante pour une tête aussi spéculative. Il est très évident que l'intégration du mal comme un moment nécessaire de la création pour que Dieu puisse se manifester lui-même n'est pas pour Schelling une solution définitive. L'écrit sur la liberté ne porte pas par hasard le titre de *Recherches philosophiques...* Schelling tâtonne et entrevoit que le lien entre Dieu et le mal est plus profond ; la lecture de Böhme, directe et indirecte, permet de comprendre le fond obscur du sans-fond et elle nous fait comprendre le sens de la résurgence de Satan dans les leçons

1. Cf. Schelling, *Le monothéisme*, trad. et notes par Alain Pernet, introd. par Xavier Tilliette, Paris, Vrin, 1992. X. Tilliette indique que « Schelling pratiquait la méthode d'assolement, laissant reposer un cours d'une année sur l'autre. Le *Monothéisme* a dû alterner le plus souvent avec l'*Introduction historico-critique* » (p. 9). Le sondage rapide opéré dans l'énorme fonds manuscrit de Berlin permet d'indiquer que Schelling a réécrit environ une dizaine de fois ce cours sur le monothéisme. Pour l'admirable *Introduction historico-critique*, on dispose de la traduction effectuée sous la direction de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 23-244.

sur la *Philosophie de la révélation*. Dieu ne crée pas le mal, mais la création implique la séparation de la vie, qui, séparée, est mauvaise¹. Le mal peut donc être dit à la fois nécessaire et dû à la liberté de l'homme. E. Brito écrit fort bien : « Une fois le mal ainsi universellement éveillé dans la création par la réaction du fondement de la révélation, l'homme s'est saisi de toute éternité dans l'égoïsme et l'amour de soi ; tous ceux qui naissent depuis lors naissent en apportant avec eux l'obscur principe du mal. »² Le symbole de cette nécessaire liberté du mal est Judas, qui trahit le Christ de plein gré, bien que cette trahison ait été nécessaire de toute éternité.

Le problème auquel Schelling a à faire face dans les *Recherches*, pour tenter de résoudre le problème de la liberté, qui entraîne le mal (réel ou possible), par rapport à Dieu, est de réfuter les critiques adressées à sa philosophie de l'identité, non plus par Fichte (comme dans sa première période de philosophie de la nature), mais par Hegel, son ancien disciple, et par Röschlaub, ami de Schelling à Bamberg et disciple de Brown (auteur d'une *Allgemeine Jaterie*, de 1804, et de nombreux essais médicaux et philosophiques)³. Pour ce dernier, la philosophie schellingienne de l'identité ne rendait pas compte de la diversité, et en particulier de la maladie comme disharmonie et lésion de l'individualité. À ses yeux, la doctrine des directions divergentes dans la philosophie de la nature restait un élément de dynamisme et ne pouvait pas expliquer les différences qualitatives, parce qu'elle ne faisait que proposer la pure et simple reconnaissance de fait de la pluralité des êtres en lutte entre eux. Schelling avait en effet écrit en 1805 dans un essai non traduit *Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie*⁴ : « Pour trouver quand surgit la maladie et ce qu'elle est, il faut prendre en considération non seulement le subjectif, mais aussi l'objectif de l'organisme, non les seuls facteurs de la vie universelle en soi, mais ces facteurs dans leur relation à la masse organique et à ses diverses formations. Le changement des facteurs considérés en totalité et en soi apparaît comme libre, mais fixé dans la formation singulière et dans l'intuition réelle. *La maladie pourrait alors consister seulement dans le conflit de l'universel (l'activité organique) avec son exposant donné, à savoir la particularité de la formation singulière.* » Il ne faut donc pas s'étonner de trouver la maladie au début des *Recherches*⁵ ; on peut souscrire entièrement à l'assertion de Miklos Vetö : « On comprend mieux la dialectique schellingienne du mal à la lumière de son "archétype véritable" dans la nature, la maladie, et son homologue dans l'ordre de la connaissance, l'erreur. Maladie et erreur sont des phénomènes du même ordre métaphysique que le mal : elles n'existent

1. *Lettre pastorale...*, p. 50-51.

2. *Op. cit.*, p. 151.

3. Cf. le livre très documenté de Francesco Moiso, *Natura, vita, libertà*, Milan, Il Mulino, 1991, en particulier le dernier chapitre.

4. *SW* VII, 272.

5. *SW* VII, 366 ; trad. 152.

pas “en elles-mêmes”, cependant elles sont d’une réalité terrible.»¹ Mais Röschlaub a critiqué vivement cette conception de la maladie comme lutte entre des forces antagonistes, comme disharmonie ; pour ce faire, il fait remonter à la surface Paracelse et van Helmont ; de telle sorte que Schelling n’a eu qu’à se baisser pour évoquer l’*Archäus* qui intervient brusquement comme principe irritable fondamental, *Deus ex machina* capable d’expliquer la naissance de la maladie². Le problème du mal est donc précisément le problème du mal moral, mais dont la manifestation est d’abord le mal physique, et la maladie, en tant que manifestation d’une réalité effective du mal, véritable *Gegenbild* (contre-image, ou réplique, reflet) du mal et du péché, et non pas ce *malum metaphysicum* réduit dans toutes les théodicies à un concept négatif, celui de l’imperfection de la créature.

D’autre part, Hegel avait repéré le caractère böhméen de la doctrine de la chute dans *Philosophie et Religion* (1804) ; mais il considérait que la conséquence de cette doctrine était l’incapacité de distinguer le bien du mal ; il critique assez vertement la conception luthérienne et böhméenne du mal comme « colère de Dieu », à la fin de la *Phénoménologie* : « L’autre côté, le Mal, la représentation le prend comme un événement étranger à l’essence divine ; l’appréhender en celle-ci *comme sa colère* est l’effort le plus haut et le plus dur de la représentation en lutte avec elle-même, et comme cet effort est dépourvu de concept, il demeure vain. »³ Le coup de chapeau à Böhme ne va donc pas sans une sévère critique de fond. Schelling a certainement pris pour lui ces critiques, et il a cherché, précisément, à porter au concept les philosophèmes böhméens. L’allusion hégélienne à Schelling est patente, en ce que la confusion du bien et du mal, de Dieu et de la nature, est montrée comme présente dans la doctrine de l’identité (accusée ici de spinozisme) ; la solution hégélienne est christologique, non pas religieuse mais christique, au sens où ce n’est que dans l’union des deux natures, divine et humaine, qu’il voit la solution au problème de la liberté humaine et du mal. Il faut penser l’opposition du bien et du mal, non pas comme le conflit de deux forces indépendantes, mais comme l’aliénation, l’auto-abaissement, l’exinaition de l’essence divine qui renonce à son abstraction et à son effectivité. C’est l’incarnation du Christ ; elle est « représentée comme une activité volontaire », mais on doit concevoir que la « nécessité de sa désappropriation réside dans le concept » ; et Hegel de conclure : « Ainsi dans ce mouvement l’essence est advenue à elle-même. L’existence immédiate de l’effectivité, dès lors qu’elle est abolie, universelle, a cessé d’être quelque chose qui lui est étranger ou extérieur ; c’est pourquoi cette mort est sa résurrection en tant qu’esprit. »⁴ La philosophie de Hegel prend la révélation chrétienne comme

1. Introduction historique et philosophique aux *Stuttgarter Privatvorlesungen* de Schelling, Turin, Bottega d’Erasmus, 1973, p. 55-56.

2. Voir la note savante des traducteurs, p. 367, *op. cit.*

3. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *GW* 9 414 ; édition princeps, p. 727 ; trad. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 502.

4. *GW* 9 415 ; éd. princeps, p. 728-729 ; trad., p. 503.

le vrai, que la philosophie doit exhausser au niveau du concept. Il faut faire passer ce qui a eu lieu historiquement et se dit dans la religion comme représentation, au niveau spéculatif.

La pensée de Schelling ne thématise pas de tout le Christ comme le fondement de la spéculation philosophique¹. Mais Schelling est désireux de répondre à l'accusation de Hegel. Et il est évident que le recours à Böhme, de sa part, correspond au souci de trouver une doctrine de l'unité, un monisme, qui ne soit pas suspect d'éliminer la réalité du mal ni d'effacer sa place dans une construction métaphysique.

Remarques finales

La *Lettre pastorale* n'est cependant certainement pas la source unique de l'information de Schelling sur Jacob Böhme. En effet, il y a, chez Böhme, un lien entre le mal et la maladie dont le texte de la *Lettre* ne parle pas du tout, et que Schelling semble bien connaître – sans doute grâce à Baader. Et d'une façon générale, en l'état actuel de la recherche, on peut supposer que les très nombreux entretiens des années munichoises avec Franz von Baader sont, pour Schelling, une source médiate de connaissance de Böhme.

Dans son commentaire de la *Freiheitsschrift*, Heidegger nous fait comprendre l'un des thèmes de la psychosophie auxquels Schelling donne du crédit, celui du désir en Dieu, qui permet de comprendre pourquoi Dieu en vient à créer, au lieu de se satisfaire dans son unité indifférenciée et inaccessible. Heidegger a très subtilement noté que le terme de *Sehnsucht* n'est pas à prendre au sens immédiat et banal de nostalgie. L'habitude des étymologies philosophiques plus que philologiques aide ici Heidegger à voir quelque chose de capital : « Dans le mot *Sehnsucht* (désir), le terme *Sucht*, qui n'a rien à voir étymologiquement avec le verbe *suchen* (chercher), signifie originellement – aujourd'hui encore – la maladie, l'épidémie qui tend à se propager ; *siech* = le mal, c'est-à-dire ce qui mine et qui met à mal ; *Seuche* = l'épidémie, la peste. Le mal dont il s'agit ici est celui de l'effort tendu, de l'appétition, c'est le mal qu'est le désirment lui-même (*die Sucht des Sehens*), l'être-à-mal en peine de soi-même, "la passion". »² A partir de là, Heidegger interprète le désir de Dieu, ou désir comme détermination essentielle du fondement. Mais on ne saurait limiter à ce thème l'influence de Böhme sur Schelling.

La recherche laborieuse de Schelling nous montre une pensée de l'acte créateur de Dieu guidée par la pensée de Böhme telle qu'elle fut rationalisée par Cœtinger et par la *Lettre pastorale*, entre autres. L'emblème de cette ratio-

1. Cf. Xavier Tilliette, *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Jésus et Jésus-Christ », dirigée par le R.P. Joseph Doré, Paris, 1980. Voir aussi, du même auteur, l'admirable *Christ de la philosophie*, Le Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », dirigée par le R.P. Claude Geffré, Paris, 1991.

2. Trad. franç., Paris, Gallimard, 1977, p. 216.

nalisation est la *Sophia*. On peut affirmer, en confrontant le texte publié par Schelling et ses notes sur l'opuscule maçonnique, que sa pensée est plus sophiologique que christologique en 1809. Cette *Sophia* est la pensée de Dieu en tant qu'elle est créée, et elle n'est pas la Raison Universelle à laquelle un Malebranche avait assimilé le Fils, Verbe divin. Quant au mal, il est en Dieu s'il est bien vrai que l'*Ungrund* est Dieu, mais en quelque sorte la nature divine avant le Dieu personnel qui veut ; et il n'est pas voulu par Dieu, car l'abréaction provoquée par la volonté créatrice de Dieu dans le fond sans fond n'est pas imputable à Dieu même. Böhme voit la liberté du mal dans la révolte de Lucifer, qui devient Satan dans le monde des esprits. Schelling impute à l'homme seul la nécessaire séparation et la volonté mauvaise de se séparer. Moins tragique que Böhme, il lit dans l'homme et dans la nature la mélancolie de l'existence créée, séparée à jamais de la sérénité et de la joie divine. Les incertitudes de l'enquête sont nombreuses, mais Satan n'y trouve pas plus de place que le Christ ; il est subrepticement évoqué comme le serpent séducteur du paradis, représentation que Schelling estime fondée sur un juste principe, à savoir que le mal flatte en l'homme son mauvais penchant¹. Mais ni le Christ ni Satan ne sont pensés spéculativement ni intégrés à la recherche philosophique elle-même. Le mal est lié au principe obscur, au fondement même ; il est tristesse de la séparation et maladie en l'homme. Schelling n'emploie pas le terme de salut pour l'homme, et il ignore encore complètement l'idée du Christ rédempteur ; ce qui doit absolument rester possible pour l'homme est sa *Transmutation* par laquelle il peut échapper au mal. On peut donc dire clairement que les *Recherches* de Schelling le conduisent à une gnose philosophique de type böhméen, beaucoup plus qu'à une véritable compréhension de la signification philosophique du christianisme².

Jean-Louis VIEILLARD-BARON.

1. *SW* VII, 390 ; trad., p. 173.

2. La présente étude a été rendue possible grâce à la RCP Schellingiana et à la Mission historique française de Göttingen ; je remercie particulièrement mes amis Gérard Chaix, Horst Günther, et Jean-François Marquet.