

[Version préparatoire - pré-publication]

Du seuil au deuil : nature, mémoire et mélancolie dans le *Clara* de Schelling

Augustin Dumont
(FNRS/Université Saint-Louis – Bruxelles)

À deux lutines, Aurélia et Clara Van Eynde

Introduction

L'époque romantique et idéaliste, en Allemagne, est à n'en pas douter une période des plus fécondes pour interroger le rapport complexe unissant l'homme à la nature. Au seuil de la révolution industrielle, dont on sait combien elle contribuera à transformer les relations de l'homme à son environnement, le « moment » postkantien confère à la nature un statut privilégié, en la rendant inaccessible à la réduction moderne (galiléenne) à la factualité, sans renoncer pour autant à son investigation « scientifique ». La nature, dont les postkantien traquent dès lors la « spiritualité », se voit ainsi immédiatement inscrite dans une réflexion plus large sur les conditions même de l'être-homme. Le problème du *lien* entre l'homme et la nature apparaît chez les différents penseurs de cette époque à travers l'énigme du seuil, du point de passage entre les mondes ou encore de la frontière. Cette dernière se déclinera de différentes manières, car la frontière entre la nature et l'esprit impose de reconsidérer celle qui unit et sépare la science et la philosophie, mais aussi, et plus essentiellement comme on le verra, la vie et la mort.

Afin d'interroger ce problème de délimitation, nous nous arrêterons sur la figure de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, et plus précisément sur son roman inachevé, publié à titre posthume mais vraisemblablement rédigé en 1810-11. Il s'intitule : *Clara, ou du lien de la nature au monde des esprits. Un dialogue*¹. Né en 1775 et mort en 1854, Schelling est avec Fichte et Hegel l'un des trois grands philosophes de l'idéalisme allemand. La genèse de ce courant de pensée à Iéna

¹ F.W.J. SCHELLING, *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*, (aus dem Nachlass) herausgegeben von Manfred Schröter, München, Leibniz Verlag, 1948 (cité : *Clara*, suivi du numéro de la page). Traduction française par Elisabeth Kessler : F.W.J. SCHELLING, *Clara ou du lien de la nature au monde des esprits*, Paris, L'Herne, 1984. (Rappelée simplement comme suit : Trad., suivi du numéro de la page). Nous modifions librement la traduction.

coïncide, comme on le sait, avec celle du premier romantisme, autour des frères August-Wilhelm et Friedrich Schlegel, Friedrich von Hardenberg alias Novalis, Ludwig Tieck, Schleiermacher et d'autres. De nombreuses relations – souvent houleuses – se tissent entre ces différents écrivains et philosophes. Un temps proche des frères Schlegel, à l'époque de la revue *Das Athenäum*, Schelling a été très tôt attiré par les formes poétique et romanesque. *Clara* représente, à cet égard, une sorte d'exercice romantique, chez Schelling.

L'industrialisation de l'Allemagne (plus tardive que celle de l'Angleterre) n'étant vraiment significative qu'à partir de 1850 à peu près, Schelling se tient légèrement en deçà de la crise du rapport au monde engendrée par ce processus historique, bien qu'il soit contemporain du progressif essor économique de son pays. Ses travaux n'en constituent pas moins, fût-ce par avance ou par la négative, un signal d'avertissement contre les dangers du libéralisme économique. Car, tandis qu'il échafaude ses différents modèles scientifiques, Schelling pressent que « quelque chose » est en train de se perdre dans notre rapport à la nature. Ceci est particulièrement vrai au moment où il rédige le roman qui nous intéresse. Schelling doit, au tournant des années 1810, acter d'une forme de « perte », et faire un triple deuil : le deuil du système de l'Identité, le deuil de son épouse Caroline, et le deuil d'une nature qui serait encore susceptible de « parler », du moins de parler immédiatement le langage de l'esprit. Toutefois, s'il partage avec ses contemporains Fichte et Hegel – autant de rivaux – un idéal d'émancipation radicale du genre humain, son origine réside avant tout dans la crise transversale qui ébranle l'Europe et l'Allemagne à la fin du 18^{ème} siècle : crise politique et sociale, bien sûr – avec la Révolution française – mais aussi philosophique – avec la philosophie transcendantale de Kant – ou encore scientifique – avec la remise en question du paradigme newtonien. La critique romantique et idéaliste de la pensée des Lumières – critique elle-même « éclairée » et non obscurantiste comme le voudrait ce cliché tenace – est donc le point de départ de Schelling ; c'est avant tout par là qu'il est en prise avec son temps.

Dans les pages qui suivent, notre approche se veut délibérément interdisciplinaire, au croisement de la philosophie et de la littérature. De façon générale, il nous semble indispensable de mettre régulièrement la conceptualité philosophique à l'épreuve du langage littéraire. Mais dans le cas présent, il s'agit plus fondamentalement encore d'épouser un geste initié par le philosophe lui-même. Cela requiert bien sûr une stratégie spécifique. Pour mieux pénétrer le travail d'écriture romanesque proposé par Schelling, et afin de bien entendre l'originalité de son apport au problème du lien entre l'homme et la nature, il nous semble nécessaire de présenter

tout d'abord succinctement les grandes étapes de son développement philosophique. Dans ce parcours, nous ne retiendrons que les éléments directement susceptibles d'éclairer notre problématique. Ainsi, nous privilégions le dialogue avec les chercheurs littéraires sur la technique conceptuelle au sens strict. Nous aborderons ensuite le roman, en focalisant l'attention du lecteur sur quelques-uns de ses moments-clés, apportant un témoignage précieux sur la difficulté de se tenir « dans le seuil », entre les mondes, le regard tourné malgré lui vers le passé.

1. En partant du fichtéanisme...

Depuis ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* de 1795, Schelling s'est engagé sur un chemin difficile. En effet, tout à la fois il tente de faire droit au réalisme ou au matérialisme de Spinoza – on parle volontiers de « dogmatisme » à l'époque –, et il exige de conserver les acquis de la philosophie transcendantale kantienne relue et corrigée par Fichte. Caractérisons brièvement la démarche de ce dernier. Dans sa *Doctrine de la science*, dont il expose les fondements en 1794, Fichte tente de déduire génétiquement, suivant un procédé *réflexif*, les conditions de possibilité *a priori* de la conscience de soi (le moi), laquelle est identiquement conscience d'une opposition à soi (le non-moi). Fichte ne croit nullement à l'existence d'une sorte de sujet désincarné trônant souverainement au-dessus du monde, comme le pensait Mme de Staël, à l'origine d'une grossière mécompréhension du fichtéanisme en France. En réalité – et bien au contraire –, Fichte refuse seulement de présupposer implicitement valide la « moderne, trop moderne » relation sujet-objet. Tel est justement le reproche adressé à Kant : si l'esprit du transcendentalisme est révolutionnaire, la lettre de la *Critique* a sur celui-ci un temps de retard. En effet, elle ne remet nullement en question l'existence de propositions en bonne et due forme, dont l'objectivité est acquise avant l'examen critique : la *questio facti* l'emporte sur la *questio juris*. Fichte se dirige pour cette raison vers une philosophie des *actes de la conscience*, par principe indépendante de tout vis-à-vis statique (et préalable à la réflexion) entre des instances hétérogènes l'une à l'autre. Il n'y aura donc dans la réflexion que ce que la réflexion y a mis elle-même librement, générant une opposition dynamique à l'intérieur d'une seule et unique activité : la sienne. Sans présupposer nulle part déjà opérante la scission du sujet et de l'objet, le moi philosophant découvre, en se réfléchissant lui-même – c'est-à-dire en les engendrant pratiquement – les conditions de possibilité de la conscience de soi. La différenciation entre le moi et le non-moi, nécessairement générée par la réflexion lorsqu'elle s'attache à produire ces conditions, apparaît alors en même temps que leur unité, puisque l'activité, se réfléchissant elle-même, est essentiellement « une ».

Le concept célèbre de « moi absolu » signifie l'unité absolue du sujet et de l'objet de la réflexion, leur coïncidence originaire, à la fois rencontrée et perdue au moment où nous disons : « moi = moi » ou encore « je suis ». Le « moi absolu » est pure et absolue réflexivité, autoposition du moi comme sujet-objet, identité du réfléchissant et du réfléchi. Découvrir cette unité du sujet et de l'objet revient à la rompre *ipso facto* en la disant, et à la repousser au-devant de soi comme l'horizon *à la fois constitutif et régulateur* de l'agir. En effet, chaque fois que le moi réfléchissant revient sur soi, il fracture l'identité sujet-objective, et produit une opposition à soi (un ob-jet). Mais il ne peut ainsi fragmenter l'identité sans la présupposer *actuellement* opérante et sans la rejouer dans chaque différence. Dans les termes de Fichte : il n'y a pas d'intuition intellectuelle, par le moi, de sa propre activité identique à soi, sans l'intuition sensible d'une différence à soi en soi – à charge pour l'imagination transcendante d'opérer ce constant travail de liaison et de déliaison. Le philosophe rencontre l'identité absolue comme une « butée », à la fois la norme actuelle de son agir et sa norme idéale : en réfléchissant sur lui-même, en « performant » l'unité du sujet et de l'objet de la réflexion, il ressaisit aussitôt la finitude de son acte et son inégalité à jamais avec l'absolue identité sujet-objective. À l'aide de cette méthode déductive originale, Fichte va recueillir le dépôt de chaque réflexion, à comprendre comme la condition de possibilité de l'acte suivant, et nous obtenons ainsi l'espace, le temps, le corps propre, l'intersubjectivité, etc. Dans l'esprit du « Titan d'Iéna », ce n'est qu'une fois cette déduction effectuée que l'on peut alors fonder la science de la nature, pour laquelle il va déjà de soi qu'il y a un monde « réel », peuplé d'une multiplicité d'objets et d'individus, dont l'existence n'est communément pas remise en question.

Dans les années 1790, la renommée de Fichte est très importante. On lui doit, pense-t-on, d'avoir accompli le transcendantalisme de son maître Kant – certes au prix d'une subversion de celui-ci, dont la très haute tenue spéculative et conceptuelle en découragea plus d'un. À Iéna, le jeune Schelling est surnommé le « crieur public du moi » : sa fascination pour le système de Fichte, dont il était alors très proche, le pousse à en écrire plusieurs présentations, visant essentiellement à le défendre contre ses contradicteurs.

2. La *Naturphilosophie*

Mais très vite, le regard de Schelling, également imprégné du dogmatisme, se porte vers autre chose : la nature. À la fin du 18^{ème} siècle, en Allemagne, la nature fait l'objet des plus grandes passions et spéculations. On ne cesse au fond de rappeler son caractère problématique, et

de souligner les insuffisances de la science moderne lorsqu'elle tente d'en circonscrire les limites et les contours avec trop de netteté. La froide mécanique newtonienne se voit remise en cause et critiquée dans son incapacité à saisir le caractère profondément « organique » de l'univers et de la matière en général. Le concept de « vie » devient dès lors central dans les écrits de l'auto-proclamée *Naturphilosophie*, dont Werner, Ritter, Baader, Novalis, Goethe et Schelling seront quelques uns des grands représentants. Il ne s'agit pas de *Philosophie der Natur*, car le philosophe n'a pas seulement la nature pour objet. On parle de *Naturphilosophie* parce que, suivant une inspiration spinoziste ou dogmatique alors largement partagée², la nature est fondamentalement *natura naturans*, activité infiniment auto-productrice et auto-créatrice, capable de se fixer dans des modes, des produits finis (*natura naturata*). Par suite, la nature est avant tout son propre sujet : si elle doit devenir objet, elle sera d'abord objet pour elle-même, ce processus apparaissant bien sûr dans l'œil attentif du philosophe suivant différentes modalités. Pour cette raison, le philosophe doit pouvoir « lire » dans la nature et déchiffrer son histoire, non sans inscrire l'esprit humain dans un rapport de continuité avec elle. Le *Naturphilosoph* fera ainsi appel à un alliage inédit de sciences naturelles, empiriques, et de spéculation philosophique. Il revient à cette dernière de s'élever au-dessus de la factualité positive – du moins l'en croyait-on capable –, au-dessus de la nature naturée, pour entendre le cœur battant de la nature naturante au travail dans ce grand laboratoire de l'esprit qu'est le monde naturel.

On l'a dit, Schelling est ambitieux : non seulement il ne renonce pas à la philosophie transcendantale, mais il prend également part de façon très active aux recherches romantiques sur la philosophie de la nature. Enfin – et c'est le plus périlleux –, il aspire à relier organiquement ces deux domaines, à les connecter de façon étroite. La stratégie du jeune Schelling consistera dès lors, pourrait-on dire en guise de résumé, à faire semblant de ne pas bien entendre la leçon fichtéenne. En réalité, il la comprend assez bien. Mais les malentendus parfois un peu forcés lui permettent de déployer à son aise une *Naturphilosophie* d'inspiration spinoziste, seulement concurrente de la philosophie transcendantale à ses yeux, mais franchement incompatible avec elle aux yeux de Fichte. Schelling, en effet, ne voit pas pourquoi le moi philosophant ne pourrait pas partir de l'infinité de la substance, au sens du panthéisme spinoziste, de la nature existante en soi, dans laquelle le moi s'inscrit de façon réaliste. Une telle inscription du moi dans la nature serait alors secondaire par rapport à l'autoposition absolue, non pas du moi absolu, mais de la nature, laquelle n'a jamais attendu aucun moi pour se poser elle-même comme puissance auto-

² Ce sont les conséquences de la « Querelle du panthéisme » (*Pantheismusstreit*), née autour de Lessing, Jacobi et Mendelssohn au début des années 1780 mais embrasant bientôt toute l'Allemagne. La querelle est à l'origine de la renaissance de Spinoza à la fin de l'*Aufklärung*.

productrice. Aux yeux de la *Naturphilosophie*, une telle démarche est seulement complémentaire de la *Doctrine de la science*.

De façon d'abord un peu schizophrénique, donc, Schelling considère qu'il existe d'un côté une science transcendante des conditions de possibilité de l'expérience du monde, à la manière de Fichte. Son point de départ est le moi réfléchissant – réfléchissant son propre pouvoir de réfléchir le monde afin d'épuiser les conditions générales et nécessaires de son autoposition. De l'autre côté, il existe une science expérimentale du monde, laquelle ne souffre aucune réflexion préalable sur le moi connaissant le monde. Plus encore (c'est là l'objet du litige) : en plongeant ses mains dans les choses, dans la terre, en spéculant sur le magnétisme animal (très en vogue à l'époque), sur l'air, la lumière ou la pesanteur, l'on doit pouvoir rejoindre l'esprit humain. Et pas n'importe lequel : celui de Fichte, à savoir le moi comme autoposition ! Ce n'est toutefois d'abord qu'un programme, Schelling privilégiant systématiquement l'étude de la nature.

3. La médiation du système de l'Identité

On peut suivre pas à pas l'évolution du désaccord grandissant entre Fichte et celui qui fut d'abord son disciple à Iéna en lisant leur extraordinaire correspondance³. Celle-ci mène à la rupture définitive aux alentours de 1801-02. Cette discordance n'est pas évoquée par hasard. Ce qui est ici en jeu, à l'aube du 19^{ème} siècle, est très important : le geste profondément réaliste du jeune Schelling signifie qu'une dépossession de soi est indispensable à toute rencontre authentique avec la nature, sous peine de passer à côté de celle-ci. Il faut renoncer à partir de l'acte de réflexion du moi comme activité consciente du monde dans le but de fonder notre rapport à celui-ci. Bien plutôt, Schelling invite à accepter – sans renoncer nullement au fondement – la préséance d'une nature en soi infinie, au travail dans ses produits, existant par soi, étant cause de soi, et rendant la réflexivité du moi subalterne. Ou plutôt, il convient de « transcendantaliser la nature », c'est-à-dire de montrer comment les objets naturels se subjectivent eux-mêmes, et deviennent non plus objets en soi mais objets de *représentation* suivant un processus *réflexif*. La nature, en effet, est auto-réfléchissante, comme le moi de Fichte, sauf qu'elle n'en a pas conscience.

Durant plusieurs années, Schelling se consacre à l'étude de la nature, mais il ne renonce pas à l'idée de rejoindre la philosophie transcendante fichtéenne et, chemin faisant, de réunir

³ Cf. J.G. FICHTE – F.W.J. SCHELLING, *Correspondance (1794-1802)*, trad. fr. M. Bienenstock, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

idéalisme et réalisme. Le *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800 constitue sa première réflexion significative sur l'esprit humain, instance jusque-là négligée par la *Naturphilosophie*. Dans ce texte, Schelling part du moi, de la conscience auto-réfléchissante. Bien comprise, la philosophie transcendante suit un chemin rigoureusement inverse à celui de la *Naturphilosophie* : en se réfléchissant lui-même, le moi devient objet pour lui-même, tandis que l'étant naturel devenait sujet dans la réflexion. Le moi devient objectif, mais il devient objectif *pour soi*, et acquiert ainsi une conscience de soi. De son côté, la *Naturphilosophie* démontre que la nature devient un sujet pour elle-même, mais de façon inconsciente.

Cela nous amène au fameux « système de l'Identité ». L'appellation est de Schelling : elle désigne sa philosophie telle qu'elle se présente à partir de 1801, avec l'*Exposé de mon système de la philosophie*. L'auteur règne alors en maître à l'Université d'Iéna, Fichte ayant quitté la ville deux ans plus tôt sous le coup d'une accusation d'athéisme pour le moins mouvementée (on parle de l'*Atheismusstreit*). Il pense alors parvenir à unifier les deux pôles de sa philosophie traités jusqu'ici séparément, à savoir la nature et l'esprit. La conscience humaine comme la nature renvoient chacune à une même instance supérieure : l'absolu, aussi appelé la sujet-objectivité, l'identité, ou encore le point d'indifférence.

Le point d'indifférence n'est pas seulement l'identité absolue et infinie de la nature et de l'esprit, car, plus fondamentalement encore, il n'est *ni* l'une *ni* l'autre, étant indifférent à toute différenciation en termes de sujet et d'objet. Malgré les nombreux avertissements de Fichte, Schelling sort clairement (mais en conscience) d'une philosophie de la finitude. Il doit bien parler du « point de vue » de cet absolu qui ne saurait justement être un « point de vue » particulier puisqu'il est absolu. Cette solution s'impose toutefois car la relativisation de l'absolu dans la performance finie du philosophe, en contexte fichtéen, est inadmissible pour Schelling : l'indifférence absolue devra donc se finitiser elle-même, par elle-même, dans les points de vue particuliers. Cela, le philosophe ne peut évidemment l'affirmer sans éliminer discrètement la finitude de sa propre réflexion. Schelling s'élève en quelque sorte, par l'intermédiaire d'une intuition intellectuelle revue et corrigée, au point de vue de Dieu se prédisquant lui-même – et voilà cette fois l'inadmissible pour Fichte. Mais alors quel est le statut de l'objet fini, du particulier, chez Schelling ? Pourquoi y a-t-il de l'opposition si tout est absolument identique par essence, aux yeux de l'essence elle-même, puisqu'il faut bien parler ainsi ? Dans la vie sensible, avons-nous jamais affaire à autre chose qu'à du déterminé, du différencié ? Qualitativement, tout

est un et identique – c’est le principe de base du système de l’Identité. Les différences, avance dès lors Schelling, seront d’ordre *quantitatif*. Comment cela ?

En réalité, la sujet-objectivité ou l’essence doit se *manifeste*r. Lorsque cette essence se manifeste, s’ex-prime, ou s’extériorise, elle se pose tantôt sous l’exposant de la nature, tantôt au contraire sous l’exposant de l’esprit. Afin de se phénoménaliser, l’indifférence requiert donc la différence quantitative. L’existence d’un objet naturel particulier est l’existence de l’essence indifférente avec prépondérance de la nature – Schelling parlera de sujet-objectivité objective ; l’existence de l’esprit conscient de soi renvoie de son côté à la sujet-objectivité subjective. Chaque objet particulier exprime un certain degré d’objectivité et un certain degré de subjectivité. On songera évidemment aux deux attributs spinozistes d’une seule et unique substance, à savoir l’étendue et la pensée. Toutefois, nous n’avons pas de strict parallélisme ici dans la mesure où il s’agit d’un système de potentiations, de puissances. La nature se potentie au sens où, en se subjectivant, chaque produit naturel porte le précédent à une puissance supérieure, et ce, *jusqu’à ce que la nature se hisse à la conscience de soi*. Le moment spirituel de l’éveil à soi doit s’entendre comme une sortie de l’inconscient. À cet instant, c’est alors toute la nature qui est portée à la puissance de l’esprit, dans la conscience humaine.

4. L’abîme de la liberté humaine et l’ambivalence de la nature

Nous en arrivons alors à l’époque qui nous intéresse dans la présente recherche. Le développement du système de l’Identité est sinueux – nous ne nous y attarderons pas. Précisons simplement qu’au moment où Schelling rédige son dernier grand texte spéculatif avant le roman, à savoir les *Recherches philosophiques sur l’essence de la liberté humaine* – publiées en 1809 et dans lesquelles Heidegger a vu l’un des plus grands textes de toute la philosophie occidentale –, le système de l’Identité est en crise. Jusqu’ici, un tel système ne donne guère à l’esprit de consistance véritablement satisfaisante. La rupture avec Fichte a un prix, dont Schelling n’est que trop conscient : fortement « naturaliste », son système ne laisse pas de place à l’historicité, dont l’esprit est pourtant traversé. Comment cette nature à la puissance, consciente d’elle-même, peut-elle produire la Révolution française ? Et le système de l’Identité rend-il possible une véritable liberté humaine, liberté de faire œuvre dans le temps, c’est-à-dire déjà de faire histoire au sens fort ? Certes, Schelling n’a pas hésité à poser une autonomie radicale dans la nature – le geste était audacieux. Toutefois, une telle autonomie est toujours en fin de compte celle de l’absolu lui-même, lequel se pose librement dans ses produits, sans être contraint par rien de supérieur à lui

car – c’est le sens même du panthéisme – il est tout ce qui est. Mais qu’en est-il de l’homme, cet esprit fini différent de l’absolu et pourtant identique par essence à celui-ci, mortel et historique, conflictuel et – semble-t-il – libre ? En 1809, Schelling écrit quelques unes de ses plus belles pages de métaphysique afin de répondre à ces questions. Elles n’en déboucheront pas moins sur une crise au cours de laquelle il rédigera le roman qui nous intéresse. La *Freiheitschrift* est d’une remarquable complexité (d’autant qu’il faudrait évoquer le contexte théologique), mais nous nous contenterons ici de l’essentiel. Le passage suivant, tiré des *Recherches* de 1809, permet d’entrer au cœur du « problème » de la liberté de l’esprit :

En l’homme se trouve toute la puissance du principe obscur (*des finstern Prinzips*) et simultanément toute la force de la lumière. En lui sont l’abîme le plus profond et le ciel le plus haut, ou les deux centres. La volonté de l’homme est le germe, enfoui dans l’éternel désir (*Sehnsucht*)/dans la nostalgie éternelle/ du Dieu qui ne se dispense encore que depuis son fond (*Grund*) ; l’éclair de vie divin enclos dans les profondeurs, que Dieu a vu (*ersah*) lorsqu’il a conçu la volonté qui veut la nature. En lui seul, en l’homme, Dieu a aimé le monde, et c’est précisément ce portrait (*Ebenbild*) de Dieu que le désir/la nostalgie/ a saisi dans le centre quand il s’opposa à la lumière. Parce qu’il provient du fond (parce qu’il est créaturel), l’homme possède en lui, par rapport à Dieu, un principe indépendant ; mais parce que justement ce principe – sans pour autant cesser d’être obscur en son fond – est transfiguré en lumière, quelque chose de plus haut surgit alors en l’homme, à savoir l’esprit (*Geist*). Car l’esprit éternel profère l’unité ou le Verbe en la nature⁴.

La stratégie schellingienne est la suivante. Il s’agit désormais de distinguer dans l’essence (l’identité absolue dont il a été question plus haut), *l’essence en tant que fondement de l’existence*, en tant que *fond* (*Grund*), de *l’essence en tant qu’elle existe*. Le fond est obscur, nocturne, il est « pesant et clos », dit Schelling. Prenons la pesanteur au mot, puisque la *Naturphilosophie* est passée par là. Le fond est même « chaos » : il est la rencontre chaotique de la multiplicité infinie des particuliers, informes et désarticulés. Ce fondement de toute existence excède les pouvoirs de la pensée. Mais l’essence ne se résume pas au fond : elle est encore existention du fond. Toute existence doit s’entendre comme ek-sistence, processus de sortie de soi, illumination du fond obscur, éclosion phénoménale du fond. Jamais ce dernier n’est totalement résorbé par la lumière, au sens propre, mais il tend infiniment à l’être.

⁴ F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Sämtliche Werke* (S.W.), hrsg. von K.F.A. Schelling, Band VII, S. 363. Édition Meiner (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997), p. 35-36. F.W.J. SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l’essence de la liberté humaine et les sujets qui s’y rattachent*, in *Œuvres métaphysiques*, trad. fr. J-Fr. Courtine et É. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 149 (traduction modifiée).

Vient alors l'affirmation cruciale de ce cheminement métaphysique. Dans la mesure où elle se présente comme le fondement de tout ce qui existe, la nuit est le fond de Dieu lui-même, la nature de Dieu. Ce fondement ténébreux, toutefois, Dieu l'a *en lui*, mais il l'a en lui *comme ce qui n'est pas lui*. Dieu s'est toujours déjà émancipé de son propre fond chaotique et ténébreux, il est pure et absolue existence lumineuse. Il a toujours déjà résorbé la nuit, de telle sorte que cette nuit anarchique, il l'a en lui comme ce qui n'est absolument pas lui de toute éternité. Or Dieu est un autre nom pour dire l'identité absolue. Dieu est tout ce qui est, sa place n'est nulle part en dehors des infinis points de vue existants. *Pris séparément*, toutefois, ces existants sont finis, opposés, séparés. En effet, leur structure ontologique ne saurait différer de celle de Dieu, ou encore de la substance infinie. Par conséquent, leur existence est également tributaire du fond obscur. Tout existant a son fondement dans ce qui en Dieu n'est pas Dieu. *Seulement, considérés pour eux-mêmes, ces existants n'ont en rien résorbé le fond nocturne*. Ils ne sont pas plénitude de la lumière. Ils ne sont que la nuit plus ou moins éclosée, suivant différents degrés quantitatifs : ils sont la nuit en tant qu'elle s'éveille à la lumière.

D'après Schelling, l'ultime degré du développement de l'esprit, ou de la conscience de soi (sujet-objet subjectif), est la volonté humaine. Or un tel vouloir, un tel désir, l'esprit le doit immédiatement au fondement. Le *Grund* est dynamique. Il implique une poussée désirante *profondément duplice*. En effet, d'une part le fond est vouloir d'ordre, vouloir d'entendement, d'intelligibilité. Une partie de lui désire la lumière, c'est-à-dire désire l'ek-sistence, et est animée par une volonté d'in-formation, de mise en forme. D'autre part, cependant, le chaos tend conflictuellement à perpétuer son anarchie, il y a en lui un reste qui ne cesse de résister à l'information. Ce reste déforme perpétuellement la forme, il dénie l'ordre et sape toute intelligibilité. Si de son côté, Dieu est de toute éternité auprès de lui-même comme existence pure, comme lumière absolument révélée et manifestée, de telle sorte qu'il ne soit aucunement son propre fondement, les existants finis, pour leur part, n'existent jamais tout à fait et expriment seulement un degré d'existence. Schelling n'abandonne pas les puissances. Mais il montre que le règne de l'esprit humain est celui de l'exacte rencontre entre l'obscurité et la lumière, l'objectivité et la subjectivité. S'il est la parfaite conscience de soi de sa propre nuit, l'esprit ne saurait cependant, au contraire de Dieu dont il est seulement l'image, se défaire de son enracinement dans le fond. Il est donc condamné à avoir deux centres : le fond obscur et la lumière divine.

Tout l'enjeu de la *Freiheitschrift* est de montrer qu'avec l'être humain, il y a à présent davantage qu'une cyclicité naturelle. La structure ontologique construite ici enseigne ceci

d'essentiel : l'homme est seul capable de faire le mal, sa moralité est le lieu même de sa différence avec la nature, et c'est par là qu'il fait histoire. Gardons-nous d'assimiler trop vite la nuit au mal et la lumière au bien. Rien ne serait plus faux. Le mal réside exclusivement, non dans la nuit, mais dans le *choix* spirituel, libre et responsable, de privilégier le fond nocturne au détriment de la lumière divine. Le mal, en d'autres termes, est une réalité de part en part spirituelle. Il réside dans la *décision de l'esprit*, certainement pas dans le fond. Pour Schelling, d'ailleurs, la nuit est pleine positivité, pure affirmation de la vie, pure créativité. Elle est *natura naturans* à l'état « brut », et comme telle, elle est le fondement de Dieu lui-même. Le vouloir ou le désir est enté dans le tourbillon chaotique d'éléments épars et informes, résistant à la forme, à la règle. De tels parties, de tels morceaux demeurent rétifs à toute intelligibilité, à toute universalisation lumineuse, et ne peuvent jamais être absolument réglés – sauf chez Dieu, dans l'absolu considéré en soi. Chez l'homme, dans la volonté pour soi, l'unité du fond et de la lumière est toujours susceptible de se défaire car la prise de conscience par l'homme de sa propre nuit d'où sourdent toutes les créatures ouvre en lui l'espace d'une liberté radicale, abyssale et inquiétante, flottant entre les deux centres de façon conflictuelle à jamais.

L'existant particulier n'est pas le mal en soi, insistons-y, pas plus que ne le serait son action singulière. Le mal consiste, pour la volonté, à valoir pour elle-même, à privilégier sa différence sans mettre son action individuelle au service de l'indifférence divine ou, si l'on préfère, de la raison universelle, du *Logos*. Le choix libre et responsable de la conscience de soi d'élever sa volonté propre au rang de lumière universelle est le mal. La complaisance de Schelling à l'égard du mal, faut-il l'ajouter, n'échappe généralement à aucun commentateur. Le mal n'est jamais envisagé négativement dans son traité. Il n'est ni manque, ni déficience – et ceci est bien sûr original dans l'histoire de la théologie. Le mal n'est pas privation de bien, comme dans la tradition thomiste. Le mal est au contraire lié à une perfection, affirme Schelling, à une excellence : celle de l'homme, qui est libre par là même et susceptible de faire histoire. Le pouvoir de faire le mal devient la condition de possibilité de la *manifestation* divine, d'une lumière sinon abstraite et invisible. Si l'homme n'exprimait qu'un degré supplémentaire de lumière par rapport aux étants naturels, la Révélation divine ne serait pas consciente d'elle-même et par suite non révélée. Parce que l'homme – jointure exacte de la nuit et de la lumière et conscient de sa propre nuit – *peut* se détourner *librement* de la lumière universelle et donc faire le mal, parce que l'accord de la lumière et de la nuit – dont le retour dans le jour est effrayant et spectral – est toujours susceptible de se rompre, il peut accueillir l'Idée d'une rationalité universelle. Il peut même la manifester concrètement. Dieu a donc besoin que l'homme *puisse* faire le mal pour se manifester.

Afin de s'exprimer, l'indifférence doit se différencier à l'intérieur d'elle-même, elle doit s'imaginer en elle. Dieu a besoin d'une image finie capable de refléter l'Idée d'une lumière absolue, l'histoire étant l'histoire de la liberté humaine en tant qu'elle choisit de s'incarner comme elle l'a fait au cours des époques, et de composer avec sa nuit de façon indéfiniment renouvelée et imprévisible.

Jean-Christophe Goddard a proposé une belle lecture du traité de 1809, inspirée par la psychanalyse⁵. Il lit dans le texte schellingien une véritable ontologie du refoulement, le sujet n'existant qu'en refoulant sa nuit toujours résiduelle, celle-là même qui ne cesse d'attirer vers soi ce qui procède d'elle tout en exigeant contradictoirement d'être illuminée dans la conscience, de sortir de soi et d'exister. On se situe sur un plan métaphysique, et il n'y a bien sûr ici aucun décalage temporel : ce qui vient du fond et fait retour dans l'ambivalence de l'agir humain est « refoulé », mais il ne survient pas à la conscience « après » avoir été refoulé. La nature dans le moi voulant – le fond nocturne – est toujours déjà présent sur le mode du refoulement, dans la positivité actuelle de son retrait. Dans ce cadre, l'esprit humain ne peut évidemment s'assurer de contenir le fond chaotique des « objets partiels », et de juguler une angoisse qui, telle une ombre dans l'existence lumineuse, signe le retour de l'« irrésorbable » comme *Unheimlichkeit*, comme « inquiétante étrangeté ». Le sujet ne s'institue dès lors comme sujet voyant et phénoménal qu'au prix d'une néantisation continue de ce regard « par le fond », ce regard originaire de la nature comme fondement, regard inobjectivable, asubjectif. Le sujet libre ne naît que de néantiser, d'illuminer sa disparition originaire dans le fond « létal », dit Jean-Christophe Goddard, dans l'abîme (*Abgrund*), qui absorbe et retient en soi tout ce qui tente d'éclore au regard conscient de soi de l'esprit historique.

5. Du seuil au deuil

Si en écrivant son traité sur la liberté, Schelling croit encore accomplir son système de l'Identité, dans les faits celui-ci entre en crise. La systématisme de la philosophie elle-même est remise en cause, parce que l'histoire déborde manifestement le système. C'est d'autant plus désobligeant pour Schelling qu'entre-temps il a été à son tour supplanté par Hegel – son aîné en âge mais longtemps disciple en philosophie –, lequel parvient de son côté à penser l'histoire humaine dans un système conséquent, celui de l'advenue à soi de l'esprit (la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807). À cette crise interne au développement de sa philosophie s'ajoute une crise personnelle et existentielle : la mort de sa femme Caroline, dont il était très amoureux. C'est alors

⁵ Cf. J.-Ch. GODDARD, « Schelling ou Fichte. L'être comme angoisse ou l'être comme bonheur », in A. SCHNELL (dir.), *Le bonheur*, Paris, Vrin, coll. « Thema », 2006.

qu'il écrit *Clara*, un texte inachevé. Ce fait est significatif : depuis le roman, et pendant encore de longues années, Schelling ne parviendra plus à achever ses textes. Ainsi par exemple des *Âges du monde*, dans lesquels devait s'écrire l'histoire de l'absolu (passé, présent et futur) – ni plus ni moins. S'il s'agit d'un chef-d'œuvre pour le lecteur contemporain, les trois versions successives de ce texte (1811, 1813 et 1815), dont aucune ne va au-delà du passé, représentent un échec pour Schelling. Comme l'écrit Jean-François Marquet, « Schelling ne retrouvera vraiment la capacité d'achever que lorsqu'il se sera résigné à sacrifier l'unité de la philosophie et à poser à part la pensée rationnelle ou "négative" et la pensée historique ou "positive" »⁶. En d'autres termes, Schelling – contre Hegel – devra accepter que la partition écrite en commun par le concept rationnel et par l'histoire sera à jamais dissonante. La positivité historique du « fait » de la Révélation rappellera dès lors la factualité des phénomènes naturels de l'époque de jeunesse, si l'on veut : elle est capable en tout cas d'accroître la connaissance humaine par son événementialité même, dont nous pouvons faire l'« expérience ». Le travail rationnel du négatif, pour sa part, relèvera certes de la nécessité, mais il sera d'autant plus nécessaire qu'il demeurera seulement propédeutique. S'y prenant pour seul et unique objet, la pensée pure s'y épuise sans rien nous apprendre⁷. Nous sommes alors sur la voie de cet « empirisme supérieur » que Schelling tenterait de construire – depuis toujours, à l'en croire.

Pour l'heure, Schelling traverse une crise importante. Jusqu'ici penseur de la vie absolue, au sens de Spinoza, Schelling découvre la mortalité. Dans les *Recherches* de 1809, année de la mort de Caroline, le fond obscur apparaît de façon paradoxale à la fois comme vitalité et comme « létalité ». D'une part, il est la nature inchoative dans sa poussée originaire, la multiplicité chaotique et impensable des objets morcelés, dont l'activité vitale est toujours en excès sur – et par suite irréductible à – toute mise en forme, d'autre part, sa létalité surgit violemment lorsque la volonté consciente d'elle-même le privilégie au détriment de la lumière et de la forme. Ceci est assez remarquable pour être souligné : la nature devient extraordinairement ambivalente. Elle est, pour la volonté consciente d'elle-même, cet *alter* en soi toujours en avance sur son déchiffrement humain. La découverte de la liberté humaine coïncide avec l'effraction de la mort.

Clara est un roman dialogué sur le deuil. La structure de l'ouvrage est mélancolique dans son inachèvement même : quatre dialogues devaient initialement se suivre, correspondant aux quatre saisons. Manifestement, Schelling aspire encore à l'unité, à la complétude du cycle naturel,

⁶ J-F. MARQUET, « Avant-propos », in trad, p. 26.

⁷ Voir F. FISCHBACH et É. RENAULT, « Présentation », in F.W.J. SCHELLING, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, trad. fr. F. Fischbach et É. Renault, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 17 et suiv.

mais tandis qu'il découvre dans un même élan l'histoire et la mortalité, il se montre incapable d'écrire le printemps et l'été. À son lecteur, il laisse seulement l'automne et l'hiver, comme si la boucle ne pouvait se boucler. Un deuxième élément mérite d'être noté. Si le sous-titre (*Du lien de la nature au monde des esprits*) ne surprend guère de prime abord, en ce qu'il s'inscrit dans la continuité d'une réflexion menée depuis alors plus de quinze ans, le « monde des esprits » (*Geisterwelt*) – qui n'est déjà plus le « monde de l'esprit » – désigne ici de façon explicite le monde des morts. Le philosophe panthéiste écrit un roman sur l'au-delà.

La narration commence en automne, à la fête des morts de la Toussaint. Clara, dont on a écrit maintes fois qu'elle représentait Caroline, porte le deuil de son mari Albert. Celui-ci est discrètement dépeint par Schelling en un *Naturphilosoph*, que (sa passion pour) la nature a emporté. Clara est elle-même au pas de la porte, au seuil de la mort, dans l'entre-deux mondes : le regard d'abord tourné vers le passé, où son mari la retient, elle est appelée à mourir elle-même un an après le début du roman. La jeune femme se tient dans le passage de la vie à la mort. À cet égard, la fine l'articulation de passivité et d'activité que son personnage incarne est essentielle. Clara, on le comprend très vite, est elle-même le « lien » entre la nature et les esprits, le point de passage entre les mondes. Ce lien est d'autant plus fort qu'il est souple, et capable d'accueillir le regard et la parole de l'autre. Clara ne « subit » pas à proprement parler les événements. Elle les intériorise activement, par l'échange dialogique, afin de pouvoir en faire ensuite passivement l'épreuve et se transformer. Clara s'approprie ainsi les paroles du pasteur, son principal interlocuteur et narrateur de l'histoire. Au début de celle-ci, le pasteur chemine vers la ville sous un « pâle soleil d'automne »⁸ avec un ami médecin afin de retrouver Clara, qu'ils doivent emmener. Ils croisent bien vite un cortège en marche vers le cimetière, où les pleurs discrets des hommes et des femmes rafraîchissent le sol. Clara est sans doute l'une d'entre elles. Le récit se poursuit :

Nous nous plaçâmes de côté sur une vieille pierre tombale couverte de mousse dont l'inscription était devenue illisible depuis longtemps, en écoutant l'office de fête dont nous ne pouvions suivre le déroulement que d'après les mouvements de ceux qui se tenaient dehors. Nous étions assis là dans une mélancolie (*Wehmut*) silencieuse. Combien, parmi ceux qui marchent ici sur ces tombes, reposeront cette année même sous la terre ?⁹

⁸ Clara, p. 18. Trad., p. 41.

⁹ Clara, p. 19. Trad. p. 42-43.

Ni le pasteur ni son ami médecin n'assistent à l'office religieux. Le mouvement de la foule suffit à leur donner des indications précises sur le déroulement d'une cérémonie bien assez connue. Mélancoliques, ils se tiennent *à l'écart* des pratiquants et du culte – catholique, indique Schelling. Leur protestantisme n'est pas la seule raison d'une telle prise de distance – on y reviendra. À un tel écart répond symétriquement la proximité des deux compagnons avec la pierre moussue, gardienne d'un homme dont le nom indéchiffrable indique l'oubli, et le retour à la nature. Le sentiment d'appartenance primordiale de l'homme à la nature relativise l'office religieux, et exacerbe la mélancolie des protagonistes : la nature n'est-elle pas en même temps la mort, qui toujours revient dans la vie ? Un autre passage du début de l'ouvrage est tout à fait significatif à cet égard. Clara et ses visiteurs avaient convenu de se retrouver, après l'office, au monastère bénédictin de la ville. Sa situation privilégiée dans le paysage fascine les marcheurs, bientôt reçus par un jeune religieux. Le monastère occupe en partie les terres de la famille de Clara, liée par plusieurs ancêtres à l'abbaye, et la veuve doit y régler quelques affaires avant de partir. On le pressent, le lieu s'apprête à « parler », mais ce sont des voix d'outre-tombe qui s'expriment :

Quelques portraits (*Bildnisse*) suspendus dans la salle, nous expliqua [le religieux] représentaient [les ancêtres de Clara] ; et même le frère de l'un d'eux était représenté (*vorgestellt*) en habit de moine ; nous apprîmes qu'il avait réellement prononcé ses vœux ici, qu'il y était mort et enterré. La ressemblance frappante entre lui et notre amie nous aurait convaincus de la vérité de ses dires, si nous en avions douté le moins du monde. Cette ressemblance frappante revenant après deux siècles (*diese nach zweihundert Jahren wiedergekommene Ähnlichkeit*) ne laissait pas de nous frapper d'étonnement et le religieux affirma qu'un tel spectacle pourrait facilement nous faire croire à la transmigration des âmes¹⁰.

Avant même son apparition, Clara existe déjà dans l'image. Mais celle-ci est d'emblée traversée par la spectralité, car ce qui « fait retour » en elle, c'est l'ancêtre mort. Deux siècles séparent ce dernier de la jeune femme. Aussi le visage vivant de Clara ressemble de façon frappante à la mort elle-même. Tandis que, contemplant les portraits, le médecin spéculait sur les physionomies, l'étrange dame fait son apparition :

À cet instant Clara entra, empreinte de la plus parfaite sérénité, et la ressemblance alors nous frappa jusqu'à l'effroi (*bis zum Erschrecken*), si bien que nous dûmes tous nous ressaisir pour

¹⁰ Clara, p. 20. Trad., p. 44.

dissimuler notre émotion. Car je ne sais pourquoi, chacun évita de lui en faire la remarque, ou même de la lui laisser supposer¹¹.

Catholique de naissance, Clara avait épousé un luthérien, malgré l'opposition de l'ancien prieur du monastère et celle des familles. De même qu'elle unit la vie et la mort, elle réunit également catholicisme et protestantisme. Un tel lien est toutefois tragique : Albert est mort, et avec lui l'unité, car selon elle, il fut son tout (*mein alles*). Il y a bien une rupture, une perte. Clara recouvre à présent un héritage qui, sans cette mort, serait devenu protestant. Cependant, elle est isolée du monde, vivante mais incapable de se tourner vers l'avenir (sans y voir autre chose que la mort du moins). Toutefois, au même moment, sa volonté tenace d'en apprendre sur le monde de l'esprit, lequel se confond avec le monde *des* esprits, indique un *désir* de lumière. *Clara est l'exact point de rencontre de la nuit et de la lumière diurne* : elle est la conscience de soi de l'existence comme attraction du fond obscur jointe à un désir de lumière. Le pasteur va dès lors tenter de « spiritualiser » la jeune femme, de tourner son regard vers la lumière. De son côté, tourné vers les corps, le médecin ne cessera de rappeler l'enracinement de l'esprit dans une matière désormais ambivalente : car quelque chose en elle veut s'extraire du fond léthal et vivre, tandis que le fond résiste à cette vie.

Deux enseignements s'interpénètrent déjà à ce stade : d'une part, le sentiment de deuil se présente comme *le* vécu requis par l'âme afin qu'elle interroge le point de passage entre les mondes, le seuil, et même afin qu'elle se tienne sur le seuil ; d'autre part, le seuil se présente lui-même – de prime abord du moins – *comme* deuil. Non pas au sens où l'entre-deux mondes s'apparenterait à une forme de renoncement, mais dans la mesure où s'y tenir revient à acter, puis à accepter une forme de *perte* de façon lucide, à l'image de Clara. Ainsi, tandis qu'elle loue l'inaltérabilité du lien unissant l'homme de religion à son Dieu, l'acceptation de la mort et donc de la séparation lui apparaît comme le plus sûr signal de la réalité du lien :

L'homme qui prend une décision pour sa vie entière, en prenant Dieu et le monde à témoins, et dans des conditions telles qu'elles impriment à son acte un sceau indissoluble, cet homme éveillera toujours mon respect, si je me représente son acte comme un acte libre et médité. Pourquoi, sinon, a-t-on coutume de dire que personne n'est heureux avant sa mort, celui-là seul excepté, pourrait-on dire, qui meurt alors qu'il vit encore – et qu'est-ce donc que ce vœu solennel d'abstinence et de renoncement au monde, sinon une mort acceptée de son vivant ?¹²

¹¹ *Clara*, p. 22. Trad., p. 46.

¹² *Clara*, p. 30. Trad., p. 54.

Toute la difficulté sera dès lors de problématiser cette perte qui doit demeurer vie, car le panthéisme schellingien a la discontinuité en horreur. Or comment peut-on s'assurer que la continuité d'un lien soit réellement soutenue par la disparition de soi et de l'autre ?

6. Recherche d'une continuité : la rencontre avec le fond

Une discussion s'engage sur la nécessité de rendre hommage aux disparus. Le pasteur loue la mémoire des morts : les rappeler revient à les faire revivre. Pourtant, le lecteur sait déjà l'ambivalence de la mémoire, car le visage de Clara rappelle certes les morts dans la vie, mais dans la mesure où la jeune femme se mortifie elle-même. Le religieux catholique, de son côté, met le groupe en garde : le « lien » entre les mondes n'est en fait qu'un lien entre les vivants et les autres vivants, auxquels il faut témoigner amour et fidélité. La mort quant à elle est un adieu à jamais. Le mort, du moins, « est bien mort à ce monde des sens et ne peut absolument pas être cause d'influence dans une région pour laquelle il possède aussi peu d'instruments que de sensibilité »¹³. Les « vieilles frontières (*alten Grenzen*) »¹⁴ entre les mondes sensible et suprasensible doivent être respectées, ajoute-t-il, comme s'il était imprégné de kantisme. Clara s'inquiète de l'existence d'un esprit autonome présent à même la matière corporelle. Elle se sent liée pour l'éternité aux êtres qu'elle aime. Mais, pour le religieux, l'être humain dispose d'un seul centre, sa conscience, et l'on ne trouvera en elle rien d'autre que le « gage » consolant d'un monde supérieur. La foi n'enseigne aucun savoir positif sur l'au-delà.

Pour le médecin, cependant, une telle assurance est condamnable si elle fait l'impasse sur l'enseignement de la nature. Nul ne devrait évoquer la vie future « qui n'ait acquis dans la nature présente un fond (*Grund*) solide et impérissable, sur lequel il puisse construire ses pensées »¹⁵. Le médecin juge incontournable la connaissance du « réel » ou encore du « présent ». Cette connaissance est inaccessible au moine, et son attachement aux vieilles frontières se retourne en fait contre le kantisme lui-même car, ignorant tout de la nature, le religieux avoue bientôt ne pas accorder davantage de crédit à l'idée d'une volonté libre. Un fragment de Schelling, dans lequel les éditeurs ont voulu voir une « introduction » au dialogue, dénonce la pensée moderne. Celle-ci reposerait sur l'alliance objective de la physique et de la philosophie. Pour ce qui est de connaître la nature, la seconde aurait rendu sans état d'âme les clés du logis à la première. La mère des

¹³ *Clara*, p. 24. Trad., p. 48.

¹⁴ *Clara*, p. 24. Trad. p. 48.

¹⁵ *Clara*, p. 28. Trad., p. 52.

sciences n'aurait certes pas renoncé à ses ambitions métaphysiques, mais elle aurait voulu atteindre le spirituel sans plus passer par la matière physique. La philosophie de Kant marquerait l'ultime étape de ce processus, l'impuissance du criticisme à spiritualiser la matière en soi ayant chez lui une valeur constitutive. Or, pour Schelling comme pour le médecin du dialogue, sans ancrage dans le fond de l'être, la liberté de la volonté humaine est condamnée à n'avoir aucune « réalité ». Sa valeur serait toute idéale, mais une idéalité non portée par la réalité demeure immanquablement vide.

La conversation se poursuit en chemin, une fois quitté le monastère. Le pasteur et le médecin s'accordent sur ce point : la recherche prospective d'un lien entre nature et liberté par-delà ou à travers l'épreuve de la mort est inaccessible aux esprits eux-mêmes par trop déliés, tel celui du moine catholique. « Il n'y a de véritable être spirituel que celui qui vit dans l'esprit (*im Geiste*), donc le véritable savant et le véritable artiste »¹⁶, avance le pasteur. En se coupant des sciences, les moines autrefois détenteurs de la connaissance l'ont perdue, et avec elle la possibilité d'interroger le lien. À tout cela, Clara offre une résistance significative. Contrairement au religieux de tout à l'heure, elle croit en la pérennité du lien unissant les morts et les vivants. Seulement, le « fond » de l'être évoqué par le médecin, où son défunt mari a été englouti, suscite son dégoût, et il n'est pas question pour elle d'y voir l'origine du lien recherché. Lorsque le médecin fait l'éloge de la vie à la campagne, du bruissement des plantes, de la vie animale, et de toutes les relations entre le corps humain et la nature, Clara s'épouvante (*mir...grauen*) et éprouve un sentiment d'horreur :

Vraiment, si une autre force en moi ne faisait équilibre contre cette horreur de la nature (*diesen Schauern der Natur*), je devrais périr en pensant à cette éternelle nuit, à cette fuite devant la lumière, à cet être qui toujours lutte et n'est jamais. Seule la pensée de Dieu ramène la clarté et la paix en nous-mêmes¹⁷.

Le fond nocturne d'où jaillissent et disparaissent en même temps les étants répugne à Clara, qui n'a pas encore accepté que Dieu lui-même se soutient de cette extériorité en lui. Comme le suggérait à juste titre Jean-François Marquet, les étapes traversées par Clara dans le roman sont, symboliquement, autant d'étapes traversée par la philosophie moderne. De son rejet galiléen d'une nature en soi spirituelle, elle devra s'élever jusqu'à la conception schellingienne de la liberté, laquelle passe par une réconciliation totale avec le monde terrestre. Désireuse de

¹⁶ *Clara*, p. 32. Trad., p. 56.

¹⁷ *Clara*, p. 35. Trad., p. 60.

s'entretenir quasi exclusivement de l'autre monde, mais désinvestissant ce monde-ci, Clara n'imagine aucun lien entre elle et Albert qui serait médiatisé par la nuit de la nature, comme le rapporte le pasteur :

Les événements de cette époque, qui laissaient prévoir un avenir plus sombre encore, unis à la souffrance particulière dont elle était alors meurtrie, avaient enlevé à cette belle âme le caractère paisible que nous lui avons toujours connu. La douleur que suscitait le passé se transformait en un désir (*Sehnsucht*) indicible vers l'avenir. Il y avait en même temps une sorte de violence (*etwas Gewaltsames*) dans son aspiration à dépasser la nature et le réel. L'idée de forces naturelles cachées, dont elle avait déjà été nourrie dans la maison paternelle, plus tard la fréquentation d'Albert, qu'une inclination passionnée pour certaines opérations de la nature avait lié d'amitié avec le médecin, et cela déjà de longue date, comme je l'avais toujours soupçonné, tout cela avait dû la remplir du sentiment de la présence, dans la nature, d'une puissance anonyme et effrayante, vers laquelle tantôt elle se sentait attirée par un désir frémissant, et qui tantôt lui devenait repoussante¹⁸.

Le médecin est lui aussi conscient de la dangereuse crise (*Krisis*) traversée par Clara. La jeune femme est mélancolique, et son regard n'est attiré par l'avenir que dans la mesure où l'on peut y mourir. Mais l'homme de science aperçoit de façon indistincte une solution « homéopathique » à cette crise. Il semble prendre conscience que le rejet brutal du fond nocturne, mêlé de fascination, se guérira par le fond lui-même :

Je crois, disait le médecin, que notre amie se trouve dans un processus où tout dépend de la manière de bien seconder la crise, afin de l'amener à une issue salutaire. Ce qui vient de se produire a donné aux idées qu'elle avait jusqu'ici une secousse violente (*einen gewaltigen Stoß*), bien des choses inconscientes (*bewusstlos*) sommeillant en elle ont été éveillées ; l'appréhension des choses qu'elle avait jusqu'ici ne suffit plus à son cœur (*Gemüt*) intimement chamboulé ; elle ne trouvera pas le repos, qu'elle ne se soit créé (*sich erschaffen*) un monde nouveau à la mesure de l'intensité de ses impressions (*Empfindungen*). On ne peut rien arrêter ici arbitrairement et il faut faire confiance à la vigueur de sa nature (*zu der Kräftigkeit ihrer Natur*)¹⁹.

Le registre de la nature inconsciente est bien convoqué. Seul l'éveil de la nature en elle pourra émanciper Clara de sa mélancolie. Cette nature étant productrice, son éveil dans la volonté de la jeune femme ne saurait en rien s'apparenter à un simple constat : elle n'existe que dans le

¹⁸ Clara, p. 37. Trad., p. 62.

¹⁹ Clara, p. 38. Trad., p. 62.

passage à la puissance d'un monde nouveau, à la hauteur des sensations qui « poussent » en elle. Le médecin est très clair : il ne faut rien « arrêter », bien plutôt convient-il d'être à l'écoute des forces de la nature au travail en elle.

7. Dis-continuité (1) : le seuil comme remémoration

L'entremêlement de la dimension létale et de la vitalité du fond apparaît avec force dans un épisode au cours duquel les protagonistes se promènent sur un sentier entre deux collines. Le thym, qui « renforce la mémoire »²⁰, pousse toujours dans cette vallée familière à Clara, où l'automne joue à être encore l'été. En bas, en revanche, pousse le colchique (*die Zeitlose*, littéralement : l'intemporelle),

et son bleu tendre fait songer à la pâle couleur du souvenir, où tout à la fin se perd. Ce doit être une plante vénéneuse. C'est partout la fin, et ce que la nature avait à son commencement, doit bien aussi se montrer à son terme. Elle-même semble avoir en elle un poison secret qui la ronge ; mais pourquoi en donne-t-elle à ses enfants, pour qu'eux aussi en soient rongés ?²¹

Le cycle des saisons semble n'être qu'un leurre. Dans la plaine, où le colchique atemporel fait loi, il n'y a en réalité nulle différence entre les saisons, puisque le commencement est déjà porteur du poison de sa fin, dont chaque étant, corrompu par nature – littéralement – est porteur. Cela vaut-il même la peine de se souvenir ? Or selon le médecin, la nature n'est en rien indifférente à notre deuil. Bien au contraire : elle le porte avec nous, et nous transmet sa souffrance à travers des signes (*Zeichen*). Sans nier la présence du poison (*Gift*) dans les existants, le médecin cherche surtout à solidariser Clara avec les autres existants. Car toute la nature manifeste de la mélancolie. Le pasteur le reconnaît à son tour :

Le fait même que rien ne dure, cette nécessité interne selon laquelle tout est finalement détruit, et qui est d'autant plus horrible qu'elle se fait peu sentir, c'est cela qui est le plus angoissant dans la nature (*das Ängstigende in der Natur*). D'où vient cette violence (*Gewalt*) universelle et incessante de la mort ? Des philosophes peuvent bien dire qu'il n'y a pas de mort, que rien ne périt en soi ; ils ne font que donner là une explication arbitraire de la mort et de la disparition²².

²⁰ Clara, p. 39. Trad., p. 63.

²¹ Clara, p. 39. Trad., p. 63.

²² Clara, p. 39-40. Trad., p. 64.

L'allusion à Fichte est transparente : c'est bien le philosophe de *l'Initiation à la vie bienheureuse* (1806) qui discourait quelques années plus tôt sur l'existence comme auto-réflexion active et heureuse de l'être, et simultanément comme disqualification de toute mort dans le regard du philosophe anti-dogmatique. Cependant, si la nature abrite la destruction, pour Schelling, elle n'est en elle-même que désir productif. Expliquant les potentiations à Clara, le médecin croit que la mort signe le refus par la nature de limiter sa puissance naturante dans le produit fini. Elle doit toujours se donner les moyens de retrouver, et même de jouir, du plaisir de créer. Voilà pourquoi elle détruit à intervalle régulier les produits dans lesquels sa puissance se voit limitée ; en réalité cependant, la limite seule est détruite, et la nature – comme Dieu lui-même – prend uniquement plaisir à son activité de formation. L'homme incarne ce moment où la nature devient esprit, poursuit le médecin, où les deux mondes se rejoignent. Le passage (*Übergang*) d'un monde dans l'autre, clarifié dans le système de l'Identité, est à présent complexifié par la mortalité :

Il se produit certes maintenant aussi un passage, lorsque chaque chose, ou du moins l'homme, passe dans le monde des esprits quand il meurt. Ce passage se produit toutefois de façon seulement médiate, par la mort, ou par une complète rupture (*Abbrechen*) avec la nature ; si bien que ni de cette vie ni de l'autre on ne peut dire qu'elle forme un tout, mais seulement le côté d'un tout indivis. C'est alors seulement, selon moi, qu'il n'y aurait pas eu de mort. L'homme aurait mené dès ici-bas une vie à la fois corporelle et spirituelle ; la nature entière, en lui et avec lui, se serait élevée au ciel, ou à la vie éternelle qui ne périt pas. Dieu ne voulait pas un lien mort ou nécessaire, mais un lien libre et vivant entre les deux mondes (l'intérieur et l'extérieur) et le mot de cette relation, c'était l'homme qui le portait dans son cœur et sur ses lèvres. De la liberté de l'homme dépendait donc aussi l'élévation de la nature entière²³.

L'ambiguïté du lien (*Band*) est patente. Dans le système panthéiste de l'Identité, la vie humaine dans l'ici-bas *est* elle-même la liaison consciente de soi de l'obscurité naturelle ou corporelle et de la lumière spirituelle. Point n'est besoin de mortalité dans ce cadre : la vie éternelle est la vie terrestre, capable de se spiritualiser elle-même. Mais n'y a-t-il pas un autre « passage au monde de l'esprit » désormais ? Si tel est le cas, à quoi ressemble ce monde *des* esprits que seul pourra rejoindre l'esprit libre dont le lien avec la nature s'est – pour la première fois – défait ? À certains égards, le poison véritable réside davantage dans le deuil comme sentir et souvenir que dans la mort elle-même. Car la liberté de l'homme se déploie tout d'abord sous condition d'un oubli : « Tout revenait à ça, qu'il oubliât ce qui était derrière lui et se saisît de ce

²³ Clara, p. 42. Trad., p. 66-67.

qui était devant lui »²⁴, en l'occurrence un monde spirituel et donc historique à bâtir. Mais l'oubli de la nature est une impasse, et il ne permet en rien de saisir quelque chose devant soi. Or le deuil est, à l'image du roman tout entier, le *souvenir* de la nature comme létalité, son surgissement dans le vouloir comme fond refoulé, comme fondement à dissimuler et à néantiser. Le deuil est le *rappel* du danger mortel constitué par l'élévation égoïste de la volonté propre, différente de la lumière divine. L'homme s'étant détourné de l'esprit divin, il y a de la mort. Là est le paradoxe : le fond s'oublie d'autant mieux que la distance entre lui et l'agir conscient de soi est faible. Aussi, lorsqu'il s'in-distingue du monde extérieur, lequel représente à ses yeux tout ce qui est, l'homme arrête le mouvement de spiritualisation de la nature dont il est pourtant – en droit – la plus haute puissance. En identifiant toute réalité aux choses extérieures, l'homme ne se rappelle pas à proprement parler de la nature, bien plutôt est-ce la nature qui se rappelle en lui de façon violente (la maladie), et la perfection divine qui se fait oublier. Pire encore : l'homme moderne se met à haïr la nature, qu'il ne comprend pas. C'est pourquoi, pour Schelling, le rappel du fond est synonyme de son *retour* – de son apparition – dans la conscience de soi, et de la détermination de la volonté consciente à agir dans l'ordre de l'esprit.

La solution retenue par les interlocuteurs au problème du lien entre la vie et la mort est ainsi, dans cette discussion, d'en dénier l'existence, et de recourir au péché originel. La mort signifie alors la rupture ou la suspension (*Abbrechen*) du rapport entre les mondes. Mais, aux yeux de Schelling, cette explication semble « compléter » la première solution, la seule valide au regard du système de l'Identité, à savoir celle d'une continuité pure et simple entre les mondes naturel et spirituel. L'incompatibilité des deux options ajoute au caractère mélancolique de l'ouvrage, l'aspect aporétique des développements schellingiens faisant d'autant plus ressortir la charge positive du deuil. Le deuil apparaît dans ces pages comme le sentiment à travers lequel, sachant sa mortalité, la volonté se rappelle également sa mission d'éclaircissement universel. La mémoire a donc une fonction cruciale : se souvenir de la pesanteur nocturne engage à être créateur dans le règne de l'esprit par la transformation positive de l'objet même du souvenir. Mais la mort se présente néanmoins comme une discontinuité – et l'on sait combien le discontinu répugne à Schelling.

8. Dis-continuité (2) : d'une nuit à l'autre ?

²⁴ *Clara*, p. 42. Trad., p. 67.

Dans ce roman de crise, certains passages suggèrent que seul le saut dans la mort permet de convertir la nature en liberté spirituelle – mais le passage est alors passage d’une nuit à l’autre, en quelque sorte :

Seul peut voir le spirituel en face celui qui a d’abord connu totalement son contraire ; de même ne peut être nommé libre que celui qui connaît le nécessaire et les conditions sous lesquelles il peut agir. Pour la liberté aussi l’homme doit d’abord grandir, elle aussi s’élève en ce monde à partir de la nuit de la nécessité et ce n’est que dans son apparition finale qu’elle se manifeste comme inexplicable, divine, comme un éclair d’éternité, qui déchire les ténèbres de ce monde ; mais dans le moment même de son acte, l’obscurité l’engloutit à nouveau²⁵.

Telles sont les paroles du médecin. La mort est elle-même, dans ce cas de figure, le point précis où la nuit prend conscience de soi dans la lumière. Cette tentative d’articuler les mondes n’en reste pas moins tributaire d’une forme de violence : la liberté est crainte par l’homme commun comme l’est la mort, puisque l’effraction de l’une signe déjà celle de l’autre. C’est pourquoi l’apparition de la liberté est pour ainsi dire *spectrale*, elle est « l’authentique apparition des esprits »²⁶, et « son apparaître précipite l’homme à terre face à elle ; le monde s’incline devant elle »²⁷. Dès lors, « la liberté en tant que telle n’est pas de ce monde »²⁸.

On veillera à ne pas oublier que le médecin est dans ce passage le principal interlocuteur de Clara. Amoureux de la nécessité naturelle, l’homme de science représente pour la jeune femme la « mémoire du fond ». Incarnation du seuil ou de l’entre-deux mondes, Clara n’en symbolise pas moins l’*interpénétration* de chacun de ces deux mondes, tout comme elle symbolise l’âme, véritable *Band* composé de corps et d’esprit, ainsi que le lui apprend le pasteur plus loin²⁹. Les *Conférences de Stuttgart* (1810), contemporaines du roman, décrivent l’âme (*Seele*) comme la troisième puissance de l’esprit en général, après le cœur (*Gemüt*) et l’esprit (*Geist*) au sens étroit, chacune de ces puissances se déclinant à nouveau en trois puissances. Dans le dernier dialogue, le médecin tente de guérir la mélancolie de Clara en lui faisant prendre conscience de son propre *Gemüt*, ce cœur nostalgique chargé de la pesanteur naturelle. Comme l’écrit Schelling dans les *Conférences*, « le plus profond de la nature est également pesanteur-du-cœur ; elle aussi est en deuil d’un bien perdu, et, à toute vie, s’attache une indestructible mélancolie, parce qu’elle a *en dessous* d’elle quelque chose

²⁵ *Clara*, p. 49. Trad., p. 74-75.

²⁶ *Clara*, p. 50. Trad., p. 75.

²⁷ *Clara*, p. 50. Trad., p. 75.

²⁸ *Clara*, p. 50. Trad., p. 76.

²⁹ *Clara*, p. 57. Trad., p. 83.

d'indépendant »³⁰. Cette *Schwermut* ou encore *Sehnsucht* du cœur se potentie en 1810 dans la *Sucht*, c'est-à-dire le « mal de... », au sens d'un désir dont le sujet est dépendant et passif, lequel se potentie ensuite dans le sentiment (*Gefühl*)³¹. Ces trois puissances forment ensemble le cœur en général, le plus objectif de l'esprit en général. Il n'y a nulle création, nulle libération sans le désir inextinguible, sans l'appétit violent du cœur, enraciné dans le monde organique. Le cœur passera alors à la puissance dans l'esprit au sens étroit. Successivement volonté égoïste du propre, puis entendement, et enfin volonté proprement dite, l'esprit est le lieu où apparaît le mal comme spirituel pur, le lieu du *savoir* de la nuit en soi comme élévation du cœur à la puissance, et par conséquent *pouvoir* de faire le mal – cela, le pasteur devra le transmettre à Clara, afin que celle-ci se ressaisisse enfin comme âme, dernière puissance de l'esprit en général. À Stuttgart, Schelling veille à évacuer toute discontinuité, l'âme étant le point d'aboutissement d'une série nécessairement « ininterrompue »³². Cependant, il reconnaît voir des formes d'interruption du développement spirituel dans la souffrance humaine. Si aucune maladie de l'âme n'existe en soi, les maladies du cœur et de l'esprit sont toutes liées à l'interruption du guidage des parties supérieures. La plus puissante des souffrances est la folie, mais c'est aussi pour Schelling l'essence de l'esprit humain. Elle est, en l'absence du guidage de l'âme, le retour du non-entendement dans la volonté humaine, et ainsi la condition d'une manifestation phénoménale de l'entendement. Pour cette raison, « ce dernier n'est proprement rien d'autre que de la folie *réglée* »³³, peut-on lire dans les *Conférences de Stuttgart*.

Il est significatif que les *Conférences* de 1810 s'achèvent par une méditation sur l'au-delà. « La vraie seconde "puissance" [celle de l'esprit], affirme tout à coup Schelling, ne commence pour l'homme qu'après la mort »³⁴. Toujours cette même ambiguïté, donc : l'accomplissement de l'esprit dans la volonté humaine de l'ici-bas représentait adéquatement la seconde puissance dans le système de l'Identité, mais à présent cela ne fonctionne plus. Au tournant des années 1809-10, Schelling « surajoute » une puissance de l'esprit « plus vraie » à la puissance de l'esprit déjà connue, la première excédant la vie sensible. Mais leur articulation demeure problématique car le philosophe est attaché au modèle continuiste de l'Identité ; il doit accepter malgré lui une forme de divorce et d'incompatibilité entre ces mondes dont *Clara* cherche le lien :

³⁰ F.W.J. SCHELLING, *S.W.*, Band VII, S. 466. F.W.J. SCHELLING, *Conférences de Stuttgart*, in *Œuvres métaphysiques*, trad. fr. J.-Fr. Courtine et É. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 242.

³¹ *S.W.*, VII, 466. Trad., p. 242-243.

³² *S.W.*, VII, 469. Trad., p. 245.

³³ *S.W.*, VII, 470. Trad., p. 246.

³⁴ *S.W.*, VII, 474. Trad., p. 250.

La nécessité de la mort présuppose deux principes absolument *inconciliables*, dont la scission est la mort. Inconciliable, ne l'est pas ce qui s'oppose, mais ce qui se contredit ; l'étant et le non-étant, par exemple, ne sont pas inconciliables, au contraire ils s'appartiennent ; inconciliables, ils le deviennent si le non-étant comme tel veut devenir un étant et faire du vraiment étant du non-étant. Tel est le rapport du bien et du mal³⁵.

À Stuttgart, Schelling règle la question en accusant le divorce de l'être et de l'apparaître. L'esprit phénoménal demeure jusqu'à la mort tributaire du pouvoir de faire le mal et il ne peut par conséquent apparaître tel qu'il *est* absolument. La mort devra donc permettre de libérer l'esprit à son être en soi. Pour autant, prudent et fidèle autant que possible à sa perspective panthéiste, Schelling ne prétend pas déceler dans la mort de rupture avec la vie physique en général, mais seulement avec la vie physique individuelle. Dans la mort, l'esprit part *avec le noyau spirituel de son corps de chair* : il se défait seulement de ce qui contredit ce dernier, et n'est de la sorte pas conciliable avec lui. L'immortel en l'homme sera dès lors moins la négation du physique, comme on peut le lire dans les *Conférences*, « que le physique essencié »³⁶. Ceci correspond exactement à l'enseignement du pasteur dans le roman : loin de se détacher purement et simplement du corps au moment de la mort, l'âme tient ensemble l'esprit et le spirituel du corps physique. Les interlocuteurs font par exemple allusion au « corps subtil » contenu dans le « corps grossier », la distinction de l'un et l'autre recouvrant pratiquement celle de l'étant et de l'être, de l'intérieur et de l'extérieur – le premier se présentant comme la puissance supérieure du second, sa *Bildung*³⁷.

Sans que la solution ne soit jamais explicitement dualiste, Schelling ne cesse de réitérer des *dualités* à l'intérieur d'une unité désormais problématique. Chaque répétition d'une dualité réintroduit inmanquablement le problème du discontinu, de l'inégalité. Si l'étant et l'être ne vont pas l'un sans l'autre, si l'intérieur accomplit l'extérieur, pourquoi mourir ? Cette question abrupte permet à Schelling de compléter le point de vue du médecin par celui du pasteur. Parfaitement matérialiste, le médecin ne voit au fond pas l'utilité de la mort. Selon lui, la vie actuelle est même plus avantageuse, car l'intériorité spirituelle de l'âme peut s'élever toujours plus par l'éducation et la culture, sans que jamais nous ne devions renoncer aux avantages évidents du corps. On s'en souvient cependant, la liberté véritable n'est pas de ce monde pour le médecin. Et le pasteur de se demander ce que gagne, dans la mort, celui qui a vécu spirituellement, donc librement, dès ici-

³⁵ *S.W.*, VII, 474. Trad., p. 250.

³⁶ *S.W.*, VII, 476. Trad., p. 251.

³⁷ *Clara*, p. 71. Trad., p. 98.

bas. La réponse est claire : une liberté *absolue*. Ici-bas, l'extérieur grossier (l'être du fond) enveloppe l'intérieur (l'étant formé, accompli) et reste plus parfait que lui pour cette raison ; dans la mort en revanche, l'intérieur contient en lui l'extérieur, et c'est la condition même d'une véritable potentiation de ce dernier. L'extériorité corporelle, fût-elle parfaitement accomplie, ne saurait présenter par elle-même une intériorité parfaite, à laquelle elle demeure subordonnée. Il y a donc inégalité entre les deux, et nécessité pour le cercle de la vie de se briser afin de rendre possible la pleine et absolue transformation de la nature en esprit – sans que cet esprit soit autre chose que du physique essencifié. Le superlatif est dès lors nécessaire : c'est parce que l'intérieur *le plus parfait* n'est pas visible dans l'extérieur *le plus accompli* que la mort doit advenir :

La mort ne serait donc pas un simple renversement du rapport, par elle l'extérieur ne serait pas simplement subordonné à l'intérieur, et l'état qui suivrait ne serait pas seulement inverse de l'actuel ; mais la mort, pour être cela aussi sans doute, serait en même temps l'élévation à une puissance supérieure, à un monde réel, autre et supérieur ?³⁸

Clara se convainc au fil de la discussion du bien fondé de ces paroles. Cela lui donne également des raisons de ne plus rejeter la nuit éternelle de la nature. Elle s'interroge toutefois sur la comparaison commune de la mort et de l'endormissement : pourquoi le mort semble-t-il rejoindre la nuit alors qu'il devrait en principe s'éveiller à la lumière ? Peut-être nos représentations doivent-elles être inversées : l'éclat du jour serait seulement l'extériorité, et son déclin le règne de l'intériorité. Mais pourquoi faut-il que ce soit la nuit ? Ce type de retournement est tout à fait significatif des hésitations et errements mélancoliques de Schelling lui-même. En effet, le régime nocturne est en principe celui du fond, et non celui de l'éveil à soi de l'intériorité spirituelle, vouée par principe à la lumière. Le passage de vie à trépas est-il en fin de compte passage d'une nuit à l'autre (une nuit dès lors potentiée) ? Que nous enseigne alors la seule nuit connue jusqu'ici ? Le pasteur doit trouver une parade :

C'est que, répondis-je, la nuit nous montre que cet intérieur véritable n'a pas encore atteint en nous sa plénitude, qu'il appartient pour nous au domaine des choses cachées, des choses à venir. Si au cœur de la nuit, poursuivait-elle, une lumière se levait et qu'un seul jour nocturne (*nächtlicher Tag*), une seule nuit où le jour poindrait (*tagende Nacht*), nous baignent tous, là serait enfin de tous nos désirs le terme ultime. Est-ce pour cette raison, ajouta-t-elle, que la nuit de pleine lune émeut

³⁸ Clara, p. 76. Trad., p. 103.

notre être intime d'une si étonnante douceur, qu'elle fait frissonner notre cœur du pressentiment d'une vie spirituelle toute proche ?³⁹

Une telle question ne saurait appeler de véritable réponse évidemment, mais elle engage de belles spéculations à propos de la veille, du sommeil et du rêve, sur lesquelles nous ne nous attardons pas. De même, nous laissons de côté les développements – plus professoraux – qui succèdent à ces réflexions, et au cours desquels le pasteur explique – non sans pédagogie il est vrai – les linéaments de la théorie schellingienne de 1809 à Clara, que nous connaissons déjà.

Nous sommes en hiver, et les protagonistes vont bientôt tenter de compenser cette obscurité, d'où l'on vient et, vraisemblablement, où l'on va, par la clarté du dialogue. Être capable de distinguer le profond de l'obscur, voilà ce que Clara attend du philosophe dans ce dialogue sur le dialogue – que l'on aurait pu croire ironique – apparaissant peu avant la fin du roman. Seule marque explicite de réflexivité dans une narration très classique, cette courte mise en abîme indique la vérité du dialogue philosophique : il s'accorde à l'unité de temps et d'action de la pensée elle-même dans son déploiement collectif. Clara voit quant à elle dans le « roman philosophique » la forme la plus authentiquement dialogique de la philosophie, mais la pensée doit dans ce cas renoncer à l'unité de temps, ce qui est dommageable. Le principal de cette discussion réside toutefois dans le fait de renoncer à séparer le peuple des savants : les protagonistes érigent d'un commun accord la langue populaire en détentrice de la vérité. La langue du peuple, avance en effet le pasteur, « est comme de toute éternité »⁴⁰, et à ce titre, suggère incidemment Schelling, elle est la plus habilitée à exprimer le système philosophique de l'Identité éternelle. Justifiant dans son roman l'écriture d'un roman populaire à visée philosophique, et critiquant l'obscurité des philosophes de son temps, Schelling ne cesse pourtant de se jouer de ses propres limitations. Car si, au cœur de l'hiver, les trois hommes usent d'un style limpide et d'une langue universellement partageable pour parler de l'au-delà, ils ne parviennent pas à évacuer le soupçon que la mort puisse mettre fin à tout. Rien n'assure vraiment que la clarté de l'échange philosophique ne soit ravalée par cela même que l'on cherchait à conjurer, à savoir la mort, comme indicible, comme ce dont on ne peut rien savoir. La mort, par conséquent, comme réalité à jamais obscure, à l'image du fond chaotique, et ainsi toujours en excès ou en avance sur le dialogue. Ainsi surgit l'inanité des spéculations – pourtant très claires – du pasteur sur l'au-delà, rendant plus indistincte qu'on ne le croyait la frontière entre le clair et l'obscur, et renforçant la discrète mélancolie de l'échange.

³⁹ *Clara*, p. 78. Trad., p. 104-105.

⁴⁰ *Clara*, p. 104. Trad., p. 134.

9. Le printemps : rupture ou continuité ?

La diminution des crues et la réapparition des oiseaux annoncent la fin de l'hiver. C'est l'occasion pour les trois protagonistes de partir respirer l'air pur sur les hauteurs, où « gît » un lac impressionnant. Tout l'hiver, Clara a attendu de pouvoir revoir ce lieu. Elle avait celui-ci constamment sous les yeux, en imagination, lors de chacune des discussions hivernales avec ses amis à propos de l'au-delà. Ce lieu ne suscite pas exactement, ou pas seulement, le sentiment sublime dont Kant traite dans la *Critique de la faculté de juger*. Le sublime est le sentiment de l'infini idéal, dont le sujet entend l'appel et reçoit la force à même la manifestation d'un spectacle sensible excédant les pouvoirs d'appréhension de l'imagination. Ne renvoyant ni à un sublime mathématique ni à un sublime dynamique – quoiqu'il y soit fait référence plus loin⁴¹ –, ce lieu est d'abord celui où la mémoire *repose*. Il est le site calme et serein du repos, que ne hante justement aucun surgissement de l'indénombrable mathématique, dont la proximité avec le chaos est évidente. L'eau stagnante stabilise la vie fuyante dans le rappel de sa mortalité, et rend les choses *à leurs places*. Le médecin juge cette association de pensée naturelle :

La rivière est davantage une image de la vie réelle, elle entraîne avec elle notre imagination (*Einbildungskraft*) à d'immenses distances comme en un lointain avenir. Le lac est une image du passé (*Der See ist ein Bild der Vergangenheit*), du silence et de la réclusion éternels⁴².

L'eau est très présente dans ces pages : la vie sensible est un flux, que le lac vient finalement accueillir et absorber en soi, rendre au silence et au repos. Qu'un site *naturel* supporte une telle réflexion, sans compter que celui-ci *revient* à la vie à la faveur du printemps, n'est en rien anodin. Le lac est la *mémoire* apaisée ou stabilisée du fond légal au cœur de la vie productrice, et il semble d'un seul tenant rappeler les vies dont on peut se souvenir et réveiller un passé immémorial. En réalité, la mort elle-même fait retour dans ce réveil quasi spectral de la vie printanière. Le problème soulevé par cette métaphore s'apparente bientôt à celui du *lieu* de la mort. La puissance émanant du lac est immédiatement accueillie par l'esprit comme *analogon* de l'au-delà. Mais pourquoi avons-nous besoin de recourir à un *analogon* ? Cela a-t-il même un sens, s'inquiète Clara, de dire des esprits qu'ils se tiennent en un lieu ? Le pasteur reconnaît qu'il est difficile pour la pensée humaine de se passer de l'espace réel. De plus, même morte, l'âme appartient toujours à une unique substance englobant les vivants et les morts (l'identité absolue),

⁴¹ Le pasteur évoque un vertige « devant les nombres inhumains et les masses incroyables ». *Clara*, p. 113. Trad., 145.

⁴² *Clara*, p. 109. Trad., p. 140.

et par suite, elle doit bien exister *quelque part*. Le pasteur refuse encore de croire en une séparation de la nature et de l'esprit qui serait dans le réel ce qu'elle est dans le concept. Le monde des esprits – domaine du physique essencié – doit donc avoir autant de « réalité » que le monde visible. Le monde des esprits (morts) sera physique comme le monde physique est déjà spirituel. Voilà ce que Clara attendait : la confirmation réjouissante d'une réalité physique propre au monde invisible. Albert attend la jeune femme – du moins a-t-elle à présent des raisons de le croire – en un *lieu* avec sa chair essenciée.

Les amis grimpent bientôt jusqu'à une petite chapelle, mais, comme au début du roman, le lieu du culte est déclassé au profit de la nature. La visite à la chapelle « fut de courte durée, car elle était encore toute froide et humide »⁴³. En retard sur la nature, la chapelle peine à sortir de l'hiver, signe d'un continuel primat de la nature sur l'esprit, en partie à l'origine des difficultés de Schelling dans ces pages. La forêt fait quant à elle un bien meilleur accueil aux trois personnages, qui s'assoient bientôt sur son tapis de feuilles. Amené à s'expliquer à nouveau sur l'énigme de la mortalité, le pasteur va proposer ses explications les plus approfondies à ce sujet. Dans sa jeunesse, explique l'homme de religion, il prenait à la lettre les enseignements qu'on lui donnait. Il croyait ainsi à l'existence « réelle » d'un haut et d'un bas, et avait l'impression d'être réellement en dessous du ciel étoilé, ou du soleil, que l'on disait être « en haut ». Extrapolant à partir de la physique aristotélicienne, selon laquelle seul l'étant fini et achevé est parfait, le pasteur pensait que la matière grossière et la matière spirituelle se développaient côte à côte depuis le chaos originaire, jusqu'à atteindre un point de perfection constituant le passage dans l'autre élément, à l'intérieur d'un monde clos. Si l'on observe la matière à partir de sa finalité réelle et non à partir d'une perspective quelconque dans l'espace indifférencié, l'idée d'un univers infini devient une fable. S'il a peut-être dû l'adapter à son temps, le pasteur a toujours conservé cette idée en mémoire. On pourra même admettre qu'en vertu du péché originel une partie considérable de l'univers s'est *séparée* de l'esprit, menant une vie propre, là où tout portait à croire qu'il y avait symétrie. Mais alors, il y a toutes les raisons d'admettre que ce qui restait de spirituel dans la matière corrompue (car il y a toujours, en vertu de l'unité originaire, du vivant dans la mort) a tenté de s'extirper une fois encore de la matière obscure, générant ainsi une nouvelle scission, un nouveau conflit ontologique. Voici la conclusion qu'il faut tirer, depuis notre monde lourdement corrompu :

C'est donc justement parce que, dans une partie de l'univers, la puissance de l'extérieur est devenue la plus forte, et a entièrement refoulé (*zurückgedrängt*) l'intérieur, que l'autre partie en

⁴³ *Clara*, p. 113. Trad., p. 144.

demeure plus libre, plus pure et sans mélange : c'est ainsi qu'il y eut deux mondes, alors qu'au début la détermination divine avait fait le monde un, et par la mort, nous devons passer en cet autre monde plus pur⁴⁴.

Il y a deux mondes, mais il n'y en a qu'un : ou comment dire son embarras... Il doit bien y avoir un « lieu » et une « matière » pour les morts. Ici-bas déjà, ce qui nous touche dans la vie humaine et dans la nature relève du spirituel, du divin. Mais cette essence spirituelle du vivant est identiquement – ou plutôt : inextricablement – mortelle. Elle est mortelle, du moins, *du point de vue des vivants terrestres*, en ce qu'elle révèle, à travers l'expérience de la mort, le monde spirituel pur et sans mélange. Une ambiguïté s'ajoute discrètement à celle de la duplicité des mondes en un seul : le pasteur refuse certes le perspectivisme moderne, et affirme que les choses doivent être envisagées *du point de vue réel*, c'est-à-dire sur le plan de leur finalité réelle, indépendante des perspectives que l'on en a. Mais comment savoir s'il y a correspondance entre l'être en soi des choses (l'union et la désunion des mondes naturel et spirituel, et la mort comme point de passage réel entre les deux) et ce qui demeure malgré tout un point de vue particulier : celui de l'étant corrompu pour partie, d'où le philosophe parle de l'être. Car le pouvoir de parler est lui-même corrompu : la langue contient une essence spirituelle et une matière corporelle, donc différenciée. Dans le monde des esprits, affirme-t-on, on parle la langue universelle : une langue de pure musique, où les mots ne font qu'un avec les « essences ou archétypes des choses (*mit den Wesenheiten oder Urbildern der Dinge*) »⁴⁵. Clara entend ce message. Soudainement émue par la puissance spirituelle contenue dans la nature qui suscitait encore son horreur au début du roman, elle n'hésite plus à dire son attachement à la terre, et même à évoquer le frisson (*Schauer*) que l'on éprouve à l'idée d'une séparation avec la terre.

Par l'intermédiaire du pasteur, Schelling ne cesse de désirer la continuité entre le monde de l'esprit et le monde de la nature, là même où la discontinuité surgit chaque fois de façon inattendue. La rédaction du texte suggère la même chose « à la puissance » : Clara s'achève sur ces considérations, et cet arrêt brutal constitue en fin de compte la plus frappante des discontinuités. Celle-ci gît à l'intérieur d'une pensée pourtant impétueusement organique et reliée. Nous possédons certes – grâce à Manfred Schröter – un fragment supplémentaire, très bref, intitulé *Le printemps*. Il commence avec un monologue de Clara, dans lequel la jeune femme laisse éclater sa joie de voir revenir le « temps du désir (*Sehnsucht*) »⁴⁶. Elle reconnaît dans la régénération de la

⁴⁴ Clara, p. 116. Trad., p. 148.

⁴⁵ Clara, p. 119. Trad., p. 151.

⁴⁶ Clara, p. 130. Trad., p. 164.

nature une manifestation concurrente en intensité à celle de l'esprit, et aspire à la totale réconciliation des deux mondes. Cependant, la « violence (*Gewalt*) »⁴⁷ de la scission et du refoulement *actuel* de l'intériorité par l'extériorité souveraine est incontestable. L'inachèvement du livre lui-même atteste que les certitudes du pasteur, dont Clara tente de s'imprégner du mieux qu'elle peut, n'en sont plus tout à fait. Elles rechignent, par une sorte d'inavouable fierté, à se muer en espérance : un sentiment trop kantien pour être recevable chez Schelling.

Conclusion

Nous sommes, avec *Clara*, aux confins de la philosophie spéculative allemande, et l'abandon définitif de la perspective transcendante par Schelling se paie d'un lourd tribut à la communicabilité de sa pensée. Le pasteur s'en rend compte lui-même, qui admet discrètement la proximité de son discours avec celui d'Er le Pamphylien, revenu d'entre les morts raconter l'au-delà, à la fin du Livre X de *La République*⁴⁸. Marc Richir pointe non sans raison, dans les « constructions » métaphysiques du système de l'Identité – c'est encore plus valable lorsque celui-ci est en crise –, un saut hors de toute attestation phénoménologique ou même simplement philosophique des théorèmes métaphysiques⁴⁹. Le pasteur ne nous en fait-il pas l'aveu détourné ? Il affirme notamment ceci :

C'est ainsi que l'on pourrait encore prédire bien des choses sur la vie de là-bas, non en forgeant quelque fiction arbitraire mais en les déduisant de concepts exacts exposés en leur fondement, bien que la plupart de ces choses paraîtraient incroyables aux vivants⁵⁰.

Certes, nous évoluons justement ici dans le cadre de la fiction. Admettons-le toutefois, *Clara* est un roman fort peu romantique eu égard aux créations d'un Novalis, d'un Friedrich Schlegel ou d'un Ludwig Tieck, à la même époque. Il n'y a ici aucune transgénéricité, le schéma narratif est rudimentaire, et la temporalité, par exemple, ne fait l'objet d'aucune expérimentation audacieuse. Quant à l'ironie, elle est tout simplement absente. Schelling reste proche du « roman philosophique », ou encore du roman « à thème », à la limite de l'illustration de thèses existant préalablement dans la *theoria* – ce dont la *Frühromantik* n'a jamais voulu. C'est pourquoi le roman de Schelling s'expose d'une certaine façon aux mêmes critiques que ses écrits théoriques. Pour

⁴⁷ *Clara*, p. 133. Trad., p. 167.

⁴⁸ *Clara*, p. 92. Trad., p. 121.

⁴⁹ Cf. M. RICHIR, « Inconscient, nature et mythologie chez Schelling », in A. ROUX et M. VETÖ (dir.), *Schelling et l'élan du système de l'idéalisme transcendantal*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 184.

⁵⁰ *Clara*, p. 120. Trad., p. 152.

autant, la rupture avec l'exigence philosophique d'une attestation rationnelle des théorèmes n'en engage pas moins une puissante réflexion sur la vie et la mort, *que seul le roman pouvait porter à ce point d'intensité*. En effet, *Clara* permet à Schelling de problématiser l'au-delà de façon immédiate et explicite. La fiction fait ici apparaître un problème philosophique et rend possible sa prise en charge ultérieure par la théorie – que l'on songe dans le cas présent aux *Conférences de Stuttgart* – tout en la devançant. Car les *Conférences* demeurent prudentes quant à l'au-delà, tandis que le roman explore librement tout l'éventail des possibilités sans aucune réserve. Or voilà justement le point, dont Schelling se rend compte sans parvenir à s'en convaincre, ou du moins à s'en accommoder : peut-être revient-il à la seule fiction de problématiser ce qui doit demeurer inaccessible à toute pensée rationnelle finie. À cet égard, *Clara* joue probablement un rôle de transition, et peut-être de clarification dans l'esprit de Schelling. Car ce qui reviendra plus tard à la philosophie rationnelle ne sera plus que le négatif d'une positivité historique, ou mythologique – fictive ? – irréductible.

Quoiqu'il en soit, l'irruption de la liberté humaine en 1809, responsable de la crise du système de l'Identité, s'accompagne d'une effraction de la mort *dans* la nature, ou plutôt *avec* la nature. Au fond, il est surtout intéressant de mettre en évidence ce dont le discours de Schelling est positivement le symptôme. On le voit, dans une phase significative de la philosophie allemande du début du 19^{ème} siècle, la nature devient partie prenante d'une mythologie par avance irréductible à tout ce que le monde industrialisé pourra en *faire*, et à ce que son cortège de sciences positives pourra en *dire*. Elle est désormais co-responsable de ce qui lui advient à travers l'agir humain – comme si la nature elle-même était mélancolique dans *Clara* –, mais la mort métaphysique dont elle est porteuse est par avance soustraite à ce que l'on entendra jamais par « mort naturelle ».

Si Clara et son cheminement durant une année devaient symboliser à la fois l'âme comme union de nature et d'esprit, et la philosophie moderne, comme réconciliation progressive de l'esprit avec la terre, il faut bien dire que l'union et la réconciliation ne vont pas sans la reconnaissance mélancolique de l'aporie. Certes, à en croire Schelling, l'âme renaît dans l'autre monde avec sa chair « essencifiée ». Le philosophe confirme ainsi la spiritualité de la nature. Mais en même temps, il l'indifférencie de la mort. Non seulement la décision individuelle de privilégier le fond obscur sur la lumière rappelle la létalité d'une nature que l'on pouvait croire exclusivement « vivante » à l'époque de l'Identité, mais en outre, et désormais, seule la mort potentialise véritablement la nature en liberté. La boucle se boucle sans doute, mais sa refermeture

est suspendue à une « perte » que ni la fiction romanesque ni les textes théoriques ne parviennent vraiment à conjurer. Si l'objectif de Schelling est d'abord de prouver, conformément à son exigence systématique, qu'il y a continuité entre la nature et le monde des esprits, cette question demeure en fin de compte aporétique. Quant à la mort, elle se tient dans un clair-obscur indéfinissable, celui de ces journées d'hiver habitées à la fois par la promesse du printemps et par la certitude d'une perte actuelle, d'un heurt, discrètement incompréhensible.