

## Sur la « clef de voûte » extra-rationnelle du système de la raison : art ou religion (Schelling, Solger)

Mildred Galland-Szymkowiak (CNRS/Thalim)

NB : La version définitive de cet article figure dans le volume *L'Homme et la nature dans le romantisme allemand. Connaissance, politique et esthétique / Mensch und Natur in der deutschen Romantik. Erkenntnis, Politik und Ästhetik*, éd. par Giulia Valpione, Berlin, Lit Verlag, « Ideal&Real », 2021, p. 31-47.

Disponible sur le site de la maison d'édition : <https://www.lit-verlag.de/isbn/978-3-643-91359-3>

Le présent article porte sur la transformation d'un modèle métaphorique et conceptuel qui sert à penser l'achèvement de la philosophie, c'est-à-dire sa réalisation comme un tout systématique qui rend compte de la cohérence et de la réalité du savoir en le rapportant à une certitude fondamentale. La clef de voûte (*Schlußstein*) est, comme on sait, cette pierre placée au sommet d'une voûte qui la fait tenir tout entière ; c'est-à-dire qu'elle clôt et termine la construction, en lui permettant de se porter par elle-même. En allemand, dans le contexte philosophique qui nous intéresse, le radical *Schluß* se retrouve dans *abschliessen* et *Abschluß*, à la clôture et fermeture sur soi du système. En désignant une certaine expérience comme « clef de voûte » de la philosophie, il s'agit de fermer sur soi le système de la science, au sens où il doit être capable de garantir sa propre vérité. Le sens de cette clôture n'est alors pas un isolement de la pensée face au réel mais, tout au contraire, l'assurance que le système de la philosophie atteint la réalité en tant qu'elle est, comme totalité, pensable en sa vérité.

Cette métaphore de la *clef de voûte* du système de la philosophie est utilisée par Schelling à la fin du *Système de l'idéalisme transcendantal* en 1800 pour faire comprendre le rôle joué par la philosophie de l'art dans l'ensemble du système. Elle est reprise, vers 1817-18, par Karl Solger (1780-1819), mais cette fois pour caractériser la fonction de la foi dans son rapport à la philosophie. Nous voudrions ici reconstruire et comparer, chez ces deux philosophes, le sens de la métaphore de la « clef de voûte » et le type d'achèvement systématique de la philosophie qu'elle est censée illustrer. L'interprétation que nous aimerions donner ici de cette figure se concentre sur ce que cette métaphore de solidité

architecturale et d'autoportance ne laisse pas nécessairement soupçonner, et qui pourtant émerge, dans les deux cas, du contexte philosophique dans lequel elle est utilisée : le modèle de la clef de voûte sert à penser un achèvement *paradoxal* de la philosophie, une clôture béante, une totalisation autour d'une faille.

Avant de développer cette interprétation en étudiant successivement le sens de la « clef de voûte »<sup>1</sup> – art ou religion – chez Schelling puis chez Solger, notons qu'étudier cette transformation, c'est étudier un déplacement de problématique qui est en même temps un changement d'époque. Le *Système de l'idéalisme transcendantal* fait partie des productions de la grande époque romantique (finissante) d'Iéna. Solger, qui a suivi les cours de Schelling à Iéna en 1801-02 (il connaît bien le *Système*, également l'*Exposition de mon système de la philosophie* de 1801, et lira plus tard les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de 1809) et ceux de Fichte à Berlin en 1804-05, développe sa philosophie essentiellement entre 1812 (début de la rédaction d'*Erwin*, son grand dialogue de philosophie de l'art) et 1819, et élabore sa métaphysique de la révélation vers 1815-19. Le groupe d'Iéna est loin, les guerres napoléoniennes ont sans doute fait paraître un peu futiles les préoccupations pour l'esthétique. Solger apparaît dans ce contexte comme une sorte de tard-venu dont l'enthousiasme pour l'art semble un peu décalé. Son lien avec les premiers romantiques repose, d'un point de vue personnel, sur son amitié avec Ludwig Tieck à partir de 1811<sup>2</sup>, et du point de vue des idées, sur le rôle métaphysique qu'il accorde à l'art ainsi que sur sa théorisation fine et paradoxale du symbole et de l'ironie, thèmes explorés par ailleurs par Friedrich Schlegel, dont Solger connaît les écrits, de même que ceux d'August Wilhelm Schlegel et de Novalis. Cette proximité thématique (aussi sur la question de la forme de la philosophique) lui a valu l'étiquette de théoricien systématique du premier

---

<sup>1</sup> La question du lien entre les conceptions examinées dans le présent article, et l'affirmation kantienne, au seuil de la *Critique de la raison pratique*, du « concept de liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique », comme « clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative », ne pourra être explorée ici en dépit de son intérêt (Kant, *Critik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, p. 4). Sur cette occurrence kantienne et ses implications, on pourra se reporter à : Hans Dietrich Fulda, « Der Begriff der Freiheit – Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft? », in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.), *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg, Meiner, 2007, p. 15-44, spécialement p. 29-41.

<sup>2</sup> L'ouvrage de Manfred Franck *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung* ([1972], Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, Schöningh, 1990) table ainsi sur la proximité intellectuelle entre Tieck et Solger.

romantisme<sup>3</sup>. Mais Solger, titulaire à l'université de Berlin de la chaire qu'avait occupée Fichte, et soutien majeur au recrutement de Hegel, définit bien plutôt ses propres positions philosophiques par rapport à Fichte et Schelling d'une part, à Jacobi de l'autre. Lorsqu'il veut préciser, dans son « manifeste » philosophique, le contenu spécifique de son idéalisme, c'est d'abord par rapport à eux, mais aussi par rapport à Spinoza, Schleiermacher ou Hegel, qu'il se situe<sup>4</sup>. Encore n'envisageons nous, dans la présente contribution, que le Solger philosophe, alors que prendre en compte le Solger traducteur de Sophocle<sup>5</sup>, spécialiste en études mythologiques<sup>6</sup>, ou encore philosophe de l'État<sup>7</sup>, contribuerait aussi à nuancer l'appréciation de son 'romantisme'.

### ***Schelling en 1800 : la philosophie de l'art, clef de voûte et organon du système de l'idéalisme transcendantal***

L'idéalisme transcendantal, Schelling le rappelle au début de l'ouvrage de 1800, a pour objet « l'agir de l'intelligence d'après des lois déterminées »<sup>8</sup>, un agir qui ne peut être compris que par l'auto-intuition de cette intelligence elle-même. Or la manière dont Schelling formule le but de son ouvrage témoigne quant à elle d'un subtil pas de côté par rapport à Fichte qui fait du livre de 1800, d'emblée, autre chose qu'une application de la *Doctrine de la science*. Ce but est de « donner à l'idéalisme transcendantal l'ampleur qu'il doit réellement avoir, celle d'un système de l'ensemble du savoir (*ein System des gesamten Wissens*) »<sup>9</sup>. Si Fichte avait bien prétendu faire la théorie, la *Lehre*, de tout le savoir ou science (*Wissenschaftslehre*), il avait souligné aussi que cette théorie n'était elle-même *nullement* un savoir (*Wissenschaft*). Schelling voulant constituer

<sup>3</sup> Ainsi Rudolf Odebrecht voit en Solger le penseur systématique de l'idée romantique (« K.W.F. Solger und die romantische Idee », *Geisteskultur*, 1925 (34), p. 241-257, ici p. 242).

<sup>4</sup> C'est une ligne d'interprétation que nous avons développée dans l'Introduction et surtout les notes de commentaires de notre traduction des *Écrits philosophiques* de Solger (Paris, Vrin, 2015).

<sup>5</sup> Voir K. W. F. Solger, *Sur Sophocle et la tragédie antique*, trad., présenté et annoté par Noemi Angehrn, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010.

<sup>6</sup> Voir Walter Jaeschke, « "Unsere heutige Mythologen", oder : Über die Unbequemlichkeit des Denkens », in Anne Baillot, Mildred Galland-Szymkowiak (Hg.), *Grundzüge der Philosophie K. W. F. Solgers*, Berlin/Zürich, LIT, 2014, p. 207-223.

<sup>7</sup> Voir M. Galland-Szymkowiak, « Individuum, Staat und Existenz der Idee. Solgers politische Philosophie », in A. Baillot, M. Galland-Szymkowiak (Hg.), *Grundzüge der Philosophie K. W. F. Solgers*, p. 225-242.

<sup>8</sup> F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* [dorénavant : STI], AA I, 9,1, p. 40 ; SW III, p. 350 ; *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. fr. par Christian Dubois, Louvain, Peeters, 1978, p. 16.

<sup>9</sup> STI, AA I, 9,1, p. 24 ; SW III, p. 330 ; trad. fr. p. 2.

l'idéalisme transcendantal en « système de l'ensemble du savoir » va en revanche – non pas initialement, mais dans la figure finale du système, en sa clôture – demander à la philosophie de pouvoir présenter aussi en elle-même le principe même du savoir. L'acte du moi qui philosophe doit lui aussi être réfléchi, devenir objet de la philosophie (au sens de *Objekt* : ce dont le sujet peut prendre conscience). Construire le système de l'idéalisme transcendantal, cela veut dire en effet « saisir en chaque représentation l'unité de l'activité productrice du moi » et de ce qui est produit, c'est comprendre « le mouvement de la position de l'objet comme identique au mouvement de la position de soi, et dans l'identité même de ce savoir produire une nouvelle position d'objet – jusqu'à avoir épuisé toutes les déterminations de l'acte libre initial »<sup>10</sup> qu'était l'intuition intellectuelle, ou acte de conscience de soi librement mis en œuvre par le philosophe.

### *Achever le système*

Que voudra dire, alors, achever le système, l'avoir construit en entier ? Non seulement garantir, dans la certitude de l'intuition intellectuelle, l'ensemble des déterminations du savoir humain ; mais également pouvoir rendre compte du principe lui-même, exhiber un lieu du système où la certitude du principe s'atteste. « Or le système du savoir n'est à considérer comme achevé que lorsqu'il retourne dans son principe. »<sup>11</sup>. « Un système est achevé lorsqu'il est ramené à son point de départ »<sup>12</sup>. Le geste, la dynamique même par laquelle le philosophe inaugure la philosophie (en *prenant conscience* de soi) doit pouvoir être inclus dans le système, c'est-à-dire aussi mis à la portée de toute intelligence. « Par cette constante dualité du produire et de l'intuitionner, il faut que devienne objet *ce qui sinon n'est réfléchi par rien* »<sup>13</sup>. Il faut que l'identité du sujet et de l'objet qui se donne intérieurement au philosophe dans le Je=Je de l'intuition intellectuelle – moteur constant du philosopher – se présente à lui

<sup>10</sup> Je me permets ici de reprendre une formulation d'un article antérieur : M. Galland-Szymkowiak, « 'Un nouveau genre de vérité'. En quel sens l'art achève-t-il le *Système de l'idéalisme transcendantal* ? », *Archives de Philosophie* 2010 (3), p. 467-483, ici p. 469-470. Plus généralement, la première partie de la présente contribution reprend les résultats de cet article ; j'y soutenais la thèse d'un achèvement paradoxal du système, Schelling dépassant de l'intérieur la philosophie transcendantale dans le moment même où il veut en réaliser la systématisation.

<sup>11</sup> « Nun aber ist das System des Wissens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in sein Princip zurückkehrt » (STI, AA I, 9,1, p. 39 ; SW III, p. 349 ; trad. fr. p. 15).

<sup>12</sup> « Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunct zurückgeführt ist » (STI, AA I,9,1, p. 328 ; SW III, p. 628 ; trad. fr. p. 259).

<sup>13</sup> STI, AA I, 9,1, p. 41 ; SW III, p. 351 ; trad. fr. p. 16. Schelling souligne.

comme l'un des éléments du système du savoir, c'est-à-dire qu'il faut que l'objectivité de l'intuition intellectuelle soit elle aussi garantie. Autrement dit, le principe ne doit pas simplement être présupposé ou posé, mais il doit pouvoir faire l'objet d'une expérience, et le savoir de cette expérience doit lui-même être une partie du système, et une partie éminente puisque c'est en elle que le système *s'achèvera*.

Il peut être intéressant de rappeler ici la manière dont Jacobi cette fois, dans sa *Lettre à Fichte* (1799), formula la différence entre sa propre position concernant le fondement du système de la philosophie, et celle qu'il attribuait à Fichte : selon Jacobi en effet, lui-même et Fichte veulent tous deux

que la science du savoir [...] parvienne à la perfection, à la seule différence que *vous* [= Fichte, M. G.-S.] le voulez pour que le fondement de toute vérité apparaisse comme résidant dans la science du savoir, *moi* pour qu'il devienne manifeste que ce fondement, le *vrai lui-même*, est nécessairement présent *hors* d'elle (außer ihr vorhanden)<sup>14</sup>.

Laissons de côté ici la question de savoir si la caractérisation de Fichte par Jacobi est pertinente. Ce qui nous intéresse plutôt est le point suivant : pour Jacobi, le système du savoir exclut *en tant que tel* la relation vivante à son principe ; *l'expérience* du vrai comme tel est nécessairement hors de la « science du savoir ». Dans ce qui suit, nous argumenterons en faveur de l'hypothèse suivante : Schelling, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, développe une position qui ne se réduit à aucun des membres de l'alternative posée par Jacobi : le fondement doit certes bien apparaître *dans* le système, mais doit en même temps parvenir au système *de son dehors* et conserver cette extériorité. L'expérience du principe ne fait partie du système du savoir qu'en y étant reconnue comme inaccessible par les seules forces de la raison systématique (qui, ici, repose sur la dualité transcendantale du produisant et du produit). C'est là le modèle paradoxal de la « clef de voûte » – modèle « extatique », pourrait-on dire, si cela ne revenait à plaquer un Schelling plus tardif sur celui de 1800.

---

<sup>14</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, *Jacobi an Fichte*, in : Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, hg. v. K. Hammacher u. W. Jaeschke, Bd. 2.1 : *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 2004, p. 187-258, ici p. 199 ; trad. fr. par Ives Radrizzani, *Lettre à Fichte*, in : F. H. Jacobi, *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, Paris, Flammarion-GF, 2009, p. 53. Jacobi souligne.

### *Du principe à la clef de voûte*

Sans repasser ici par toute la logique et la progression du *Système de l'idéalisme transcendantal*, rappelons seulement que l'identité du subjectif et de l'objectif, postulée au commencement du système, ne peut devenir l'objet d'une représentation (être réfléchi) ni dans la partie théorique ni dans la partie pratique du système. En effet, ou bien la conscience produit inconsciemment des représentations, elle *se tient elle-même pour passive sans avoir conscience que cette passivité est en même temps une activité* ; ou bien, dans l'action pratique, elle se sait librement produisant, générant elle-même ses objets, *elle se sait active (libre) sans se concevoir elle-même, dans cette activité, comme passive (conditionnée)* – c'est pourquoi d'ailleurs ce conditionnement prend, dans l'Histoire, la figure d'un *destin* qui lui arrive de l'extérieur.

Si, dans la philosophie de la nature vue comme téléologie, ce qui *est produit* peut commencer à être vu en même temps comme ce qui est *produisant* (dans cet être autoproduisant qu'est l'organisme), ce n'est finalement que dans la philosophie de l'art que peut se faire jour une objectivation à la fois du *principe* (le Je=Je), et du *mouvement* d'égalisation du subjectif et de l'objectif, du conscient et de l'inconscient, bref de la dynamique poïétique qui a permis de développer le système.

Seule l'activité esthétique est une telle activité [= une activité consciente-inconsciente, M. G.-S.], et aucune œuvre d'art ne peut être comprise si ce n'est comme produit d'une telle activité. Le monde idéal de l'art et le monde réel des objets sont donc les produits d'une seule et même activité ; la rencontre des deux (de l'activité consciente et de l'activité inconsciente) donne, *sans* conscience, le monde réel ; *avec* conscience, le monde esthétique.

Le monde objectif n'est que la poésie originaire, encore inconsciente, de l'esprit ; l'organon général de la philosophie – et la clef de voûte de tout son édifice – est la *philosophie de l'art*<sup>15</sup>.

Si le monde objectif est une *poiesis* inconsciente, le monde de la *poiesis* consciente c'est-à-dire le monde de l'art nous révèle les structures de l'objectivité *en tant que produites par un sujet* (l'artiste). Par conséquent, l'élucidation philosophique de l'art aura pour tâche de penser comment l'unité du conscient et de l'inconscient (du subjectif et de l'objectif) est structurante pour un ensemble de réalités visibles (le « monde esthétique »). En cela, la *philosophie de l'art* est *organon* de la philosophie : elle lui fournit la logique supérieure (disons : une logique *réale* et non plus simplement ni formelle ni

<sup>15</sup> STI, AA I, 9,1, p. 39-40 ; SW III, p. 349 ; trad. fr. p. 15-16.

transcendantale) qui lui permet de comprendre la totalité de nos représentations comme produite par une subject-objectivité.

Est *organon*, guide pour la pensée philosophique rationnelle, non plus la logique mais la philosophie de l'art : cette thèse inouïe implique que c'est en pensant l'art et la manière dont il fait monde(s) que nous découvrirons les règles de l'articulation du savoir proprement philosophique, les règles pour former des propositions philosophiquement vraies. Pour avoir un aperçu de ce que pourrait être cette nouvelle logique, on peut, comme Schelling en donne l'indication ici (et comme il le décrira en détail dans la philosophie de l'art de la philosophie de l'identité), se remémorer le monde des dieux grecs : un monde de rapports entre des individus qui ne sont pas extérieurs les uns aux autres mais dont chacun renvoie de manière immanente à tous les autres ; un monde de la coexistence des opposés, de l'homologie de la partie au tout ; un monde où tout état de choses est le produit d'une histoire (la mythologie comme théogonie) ; enfin une logique non pas du signe mais du *sens présent* avant toute objectivation.

La philosophie de l'art est *clef de voûte* en tant qu'elle est cet organon. Elle achève le système pour autant qu'elle pense un monde d'objets entièrement pénétrés de subjectivité, qui existe devant nous et par sa relation avec nous. C'est pourquoi d'ailleurs Schelling caractérise d'une part la *philosophie de l'art* comme *organon et clef de voûte* de l'ensemble de la philosophie, et d'autre part *l'art* comme *organon* de la philosophie *et document* (ou preuve par le fait) de l'identité du conscient et de l'inconscient<sup>16</sup>. C'est que la philosophie de l'art ne peut devenir la nouvelle logique si la conscience n'a pas *rencontré* l'œuvre d'art, comme « simple phénomène », incompréhensible mais indéniable.

### *De l'existence de l'œuvre à la philosophie de l'art comme clef de voûte*

Ce dernier point en effet est décisif lorsqu'il s'agit de déterminer le contenu conceptuel de cette « clef de voûte », contenu qu'il nous faut maintenant analyser plus précisément en le remettant en contexte.

Il s'agit en particulier de comprendre le sens de « l'objectivation » du principe. Celle-ci n'est nullement une chosification : jusqu'au dernier chapitre Schelling insiste sur le fait que l'intuition originaire, le Je=Je en son identité, reste *inobjectivable*. L'expérience de l'art donne cette intuition à la conscience de manière paradoxale, sous la forme d'un « reflet » ou d'une « réverbération » :

<sup>16</sup> STI, AA I,9,1, p. 328 ; SW III, 627-628 ; trad. fr. p. 259.

L'œuvre d'art seule réfléchit pour moi (*reflectirt mir*) ce qui n'est réfléchi par rien d'autre, [à savoir] cet absolument identique qui s'est lui-même déjà scindé dans le moi. Ce que le philosophe fait se scinder dès le premier acte de la conscience et qui est inaccessible à toute autre intuition, est réverbéré (*zurückgestrahlt*) par le miracle de l'art à partir de[s] produits [de ce dernier]<sup>17</sup>.

Il faut remarquer ensuite que Schelling ne se focalise pas d'abord sur l'œuvre d'art mais bien sur l'activité artistique. Le système se clôt dans la découverte de la représentation d'une *activité qui ne fait qu'un avec une passivité* : c'est le concept du *génie*, dont on pourrait dire, par analogie au destin dans l'Histoire (appréhendé par la conscience comme son autre), qu'il est un destin *intérieur*<sup>18</sup>. Le génie, en tant que susceptible de fournir par son activité la clôture du système, est en ce sens une figure de la factualité de la raison.

L'activité du génie produit un objet intuitionnable par tout un chacun : c'est *l'œuvre d'art*, ce produit qui de l'aveu de tant d'artistes s'achève au moment où leur plan conscient s'augmente d'une dimension hors plan, au moment où ils comprennent que l'œuvre n'est pas ce qu'ils veulent mais ce qu'elle veut, leur activité se révélant donc coïncider avec une passivité. Mais pour le spectateur, qui ne l'a pas créée, comment l'œuvre d'art peut-elle être un tel objet non objectif, un objet dans la perception duquel s'unissent intuition (objective) et réflexion (subjective) ? L'œuvre d'art est activité (et pas seulement trace ou signe d'une activité), *symbole* et pas seulement signe, pour autant qu'elle m'incite toujours de nouveau, infiniment, à des interprétations dont elle ne cesse de déjouer la limitation, comme Schelling le remarque<sup>19</sup>. En cela elle est un objet-relation, une *Dichtung* (condensation/poésie) d'activité.

De ce fait même – et ce point est à notre sens crucial pour comprendre le sens de la clef de voûte qu'est la philosophie de l'art – l'œuvre peut rigoureusement être qualifiée de « miracle » (*Wunder*). Comme l'a montré Dieter Jähnig<sup>20</sup>, ce terme n'est nullement à prendre comme une exagération, une exaltation rhétorique ou un relent de mysticisme irrationnel. Il qualifie très précisément le statut d'un *phénomène* qui, selon les lois de la nature, ne *peut pas* exister : le miracle, c'est qu'il *existe* pourtant. Ici, selon toute la logique du

<sup>17</sup> STI, AA I, 9,1, p. 325-326 ; SW III, p. 625 ; trad. fr. p. 257, trad. modif.

<sup>18</sup> STI, AA I,9,1, p. 334 ; SW III, p. 634 ; trad. fr. p. 264.

<sup>19</sup> « Outre ce qu'il y a mis avec une intention manifeste, l'artiste semble avoir exposé dans son œuvre, pour ainsi dire instinctivement, une infinité qu'aucun entendement fini n'est capable de développer entièrement. [...] toute œuvre d'art véritable [...], tout comme si elle contenait une infinité d'intentions, se prête à une infinité d'interprétations, sans qu'on puisse jamais dire si cette infinité s'est trouvée dans l'artiste lui-même ou si elle réside simplement dans l'œuvre d'art. » (AA I,9,1, p. 320 ; SW III, p. 619-620 ; trad. fr. p. 252).

<sup>20</sup> Dieter Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, vol. 2 : *Die Wahrheitsfunktion der Kunst*, Pfullingen, Neske, 1969, p. 92-93.

système transcendantal, l'activité qui produit sans conscience et l'activité qui prend conscience du produit ne peuvent pas coïncider. En ce sens l'art réussit « l'impossible, à savoir de supprimer dans un produit fini une opposition infinie »<sup>21</sup>. C'est en tant que *Wunder* – phénomène non rationnel dont la raison ne peut que constater l'existence – que l'art peut permettre l'achèvement du système :

Mais puisque cette coïncidence absolue des deux activités qui se fuient échappe à toute explication ultérieure et constitue plutôt un simple *phénomène* qui, tout en étant incompréhensible<sup>22</sup> (*unbegreiflich*), ne peut cependant être nié, l'art est la seule et éternelle révélation qu'il y a, et le miracle qui, n'eût-il existé qu'une fois, devrait nous convaincre de l'existence absolue de ce très haut<sup>23</sup>.

De même, le terme de révélation (*Offenbarung*) ici n'est nullement employé au hasard par Schelling. Il lui permet de mettre directement en contraste l'expérience de l'art avec celle de l'histoire, selon son analyse donnée dans un passage antérieur du *Système* : l'Histoire en effet, confrontation de la liberté et du destin, ne pouvait jamais être qu'une révélation infinie, inachevée, de l'identité du subjectif et de l'objectif<sup>24</sup>, alors que l'œuvre d'art est la révélation « qu'il y a », *die es gibt*, qui *existe*. Dans l'emploi de termes d'origine religieuse (*Wunder*, *Offenbarung*) auxquels Schelling donne toutefois un sens strictement philosophique et non religieux<sup>25</sup>, se joue l'idée d'un fait *pour* la raison (un incompréhensible ou impossible qui cependant existe) qui devient en même temps, dans la clôture paradoxale du système et pour autant qu'il donne lieu à une *philosophie* de l'art, un fait *de* la raison.

L'art constitue ainsi une *preuve par le fait* (un « document ») de la vérité de la philosophie, c'est-à-dire de ce que le système entier de la raison n'est pas une élucubration contingente du philosophe mais une description, communicable et accessible à toute conscience, de la manière dont la dynamique de la conscience de soi rassemble et irrigue la totalité de nos représentations.

Si l'intuition esthétique n'est que l'intuition transcendantale [intellectuelle, *correction de Schelling*] devenue objective, il est évident que l'art est le seul

<sup>21</sup> STI, AA I,9,1, p. 326 ; SW III, p. 626 ; trad. fr. p. 257.

<sup>22</sup> Ici Schelling ajoute en note, dans son propre exemplaire : « du point de vue de la simple réflexion ».

<sup>23</sup> STI, AA I,9,1, p. 318 ; SW III, p. 617-618 ; trad. fr. p. 250, trad. modif. (qu'il y a, et non : qu'il y ait).

<sup>24</sup> Voir STI, AA I,9,1, p. 300 ; SW III, p. 601 ; trad. fr. p. 236. Sur l'histoire, voir : Jean-Christophe Lemaître, « La philosophie aporétique de l'histoire de Schelling dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* », *Archives de Philosophie* 2010 (3), p. 451-465.

<sup>25</sup> Chez Solger, la « révélation » sera au contraire un concept bel et bien philosophique, mais toujours empreint de son origine religieuse (voir plus loin).

organon véritable et éternel de la philosophie en même temps que le seul document qui rend toujours et sans cesse témoignage à ce que la philosophie ne peut exposer extérieurement, à savoir l'inconscient dans l'agir et la production, et son identité originaire avec le conscient<sup>26</sup>.

Signifiant ainsi, d'une part, que sans l'existence d'œuvres d'art et de la relation que nous avons avec elles, le système philosophique tout entier s'effondre, et d'autre part, que c'est la réflexion sur l'art et elle seule qui peut nous donner les moyens d'élargir le concept de la raison au-delà du principe de contradiction en vue de ce que nous avons désigné plus haut comme une *logique réelle*, Schelling pose une thèse très forte en faisant dépendre l'achèvement du système (sa complétude et le savoir de sa propre vérité) d'une instance qui lui est extérieure. Ce n'est qu'en acceptant, dans son extériorité, le phénomène donné de l'art (incompréhensible mais indéniable) que la raison peut se réaliser pleinement elle-même ; mais en même temps, c'est bien la raison qui donne sa place à ce fait et l'élucide en une philosophie de l'art qui devient clef de voûte. Celle-ci ne vient donc assurer l'autoportance du système qu'en renvoyant à une existence que le système doit admettre mais qu'il ne peut légitimer par ses propres moyens (si ceux-ci demeurent strictement transcendants)<sup>27</sup>. La raison doit être capable *à la fois* d'élucider rationnellement le contenu de ce fait, et d'en accepter l'existence comme lui échappant ; de tenir le *fait* de l'art à la fois pour intérieur et pour extérieur. Nous allons retrouver cette idée, transformée, chez Solger.

### ***La reprise solgérienne de la question de la « clef de voûte » du système philosophique, et son déplacement vers la foi et la religion***

#### *Mythologie antique et moderne chez Schelling et Solger*

La mythologie que l'esquisse de philosophie de l'art du *Système de l'idéalisme transcendantal* caractérise comme présentant l'essence de l'art est la mythologie gréco-romaine. Deux ans plus tard, dans ses leçons sur la philosophie de l'art, Schelling admet bien un second « monde esthétique » : celui qui tire sa matière de la mythologie chrétienne. Pourtant, bien que l'art moderne chrétien soit alors valorisé et analysé comme art véritable, son statut spéculatif reste précaire puisqu'il n'est pas symbolique (mais allégorique), alors

<sup>26</sup> STI, AA I,9,1, p. 328 ; SW III, p. 627-628 ; trad. fr. p. 259.

<sup>27</sup> Pour une explication détaillée, voir M. Galland-Szymkowiak, « 'Un nouveau genre de vérité'. En quel sens l'art achève-t-il le *Système de l'idéalisme transcendantal* ? », p. 481-483.

même que le symbolique est censé, dans la construction schellingienne, définir l'essence de tout art<sup>28</sup>. Déterminer, sur ce point, la différence entre Solger et Schelling permettra une première approche intuitive de ce qui différencie leurs approches philosophiques.

Comme Schelling, Solger comprend la mythologie en général comme matière de l'art. Mais chez lui les deux époques de l'art, l'antique et le moderne, valent à *droits égaux* comme réalisations de l'essence de l'art. Solger note à la suite de Schelling que la mythologie antique présente dans les figures des dieux l'unité de l'universel et du particulier. Mais ce que nous devons prendre au sérieux, nous autres modernes, souligne Solger, ce n'est pas seulement cela, mais bien *l'unité de l'essence et de l'existence*<sup>29</sup>. L'art chrétien descend jusqu'aux extrémités de l'existant, à la pointe de la contingence : il présente le divin dans l'existence historique ; mais à l'inverse il maintient *aussi* la transcendance d'un Dieu qui, s'incarnant, meurt et détruit la mort. Or ce qui fait la valeur spéculative de la mythologie moderne sera également au cœur de ce que Solger conçoit comme la tâche de la philosophie.

### *Tâche de la philosophie : vie de l'idée et système*

Cette tâche ne peut être de construire un système philosophique qui relègue d'emblée en dehors de soi la connaissance la plus ordinaire, l'existence dans sa finitude, pour se concentrer exclusivement – comme le fait le système de l'identité schellingien à partir de 1801 – sur l'élaboration systématique d'une connaissance philosophique supérieure détachée de la connaissance ordinaire. La tâche essentielle de la philosophie selon Solger est au contraire de tisser constamment le lien dialectique entre la connaissance rationnelle ou « spéculative », et la connaissance ordinaire, qui ne procède que par relations et oppositions, causes et conséquences, sans jamais atteindre par elle-même une unité non relative. Ainsi, Solger reproche à la philosophie schellingienne de l'identité de montrer l'unité de l'Idée, non pas dans la réalité même de notre existence, mais seulement dans un réel qui est toujours déjà dans l'absolu. Tout

<sup>28</sup> Schelling, *Philosophie der Kunst*, AA II,6,1, p. 145-150.

<sup>29</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit*, in : *Idem, Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, II. Band (désormais NSB II), hg. von L. Tieck u. Fr. von Raumer, Leipzig, Brockhaus, 1826 ; rééd. à l'identique, Deutsche Neudrucke, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1973, p. 54-199, ici p. 124-125. Traduction française : *Sur la vraie signification et destination de la philosophie, en particulier à notre époque*, in : K. W. F. Solger, *Écrits philosophiques*, trad. et commentaires par M. Galland-Szymkowiak, Paris, Vrin, 2015, p. 111-201, ici p. 158.

se passe comme si la finitude de l'existence était neutralisée d'avance. L'universel et le particulier dont la philosophie schellingienne repère, en tout étant, l'identité, ne sont en fin de compte que des aspects du concept. Le philosophe doit selon Solger pouvoir penser non seulement l'hétérogénéité de la connaissance philosophique (connaissance de l'Idée, du « divin ») et de la connaissance ordinaire mais aussi l'unité de ces deux types de connaissance. La « vie de l'Idée » devra s'entendre aussi comme sa présence (*Gegenwart*) dans notre *existence*, et la question de la « vie » de la philosophie, entendue comme compénétration du savoir philosophique et de l'existence ordinaire, est centrale pour Solger.

Il souhaite en cela trouver une issue pour la pensée philosophique, face à la sentence de mort édictée par Jacobi lorsqu'il avait affirmé la stricte séparation entre le principe vivant du vrai d'un côté, la systématité du savoir de l'autre. Mais l'exigence de vie n'annule pas, pour l'auteur d'*Erwin*, l'exigence de systématité, qu'il partage bel et bien avec Fichte, Schelling ou Hegel. La philosophie solgérienne se déploie donc entre ces deux exigences : construire le système de la philosophie, une totalité de propositions dont la vérité est assurée par la cohésion avec un principe unique, et une totalité qui ne laisse hors d'elle aucune hypothèse ; s'assurer cependant que ce système reste, pour l'individu singulier qui pense en philosophe, vivant et expérimenté en première personne<sup>30</sup>.

### *Rationalité et factualité : apport et limites des philosophies de Fichte et de Schelling*

Toute la question est alors de déterminer ce que doit être le principe de la philosophie pour que cette dernière soit autre chose qu'une ratiocination abstraite ou objectivante. C'est bien là, selon Solger, que la philosophie moderne depuis Descartes pêche ; il écrit ainsi à Tieck le premier janvier 1819 :

Avant tout, je veux me mettre au printemps à expliquer aussi précisément que possible ce que j'entends par philosophie, et quelle est ma position par rapport aux tendances actuelles. Le monde oscille entre le rationalisme et la divinisation du factuel. Plus on les lie étroitement l'un à l'autre, l'art de penser et l'expérience supérieure, et plus la vérité s'épanouit de manière vivante dans le genre humain ; plus proche de ce dernier est en effet l'agir divin, dans lequel les

<sup>30</sup> C'est cette double exigence qui selon Solger rend nécessaire pour la philosophie de s'écrire en dialogues : « Philosophieren kann und darf man nicht ohne System ; aber wie eben das System individuell und selbsterfahren wird, das läßt sich nur im Gespräche darstellen. » (Lettre de Solger à Tieck, 5 décembre 1813, NSB I, p. 296-97).

fondements suprêmes de l'un et de l'autre ne font qu'un. Désagréger ces deux directions produit d'un côté la superstition, pour laquelle les lois de la pensée ne valent rien, de l'autre l'insipide incroyance qui n'accorde de valeur à tous les faits que pour autant qu'ils sont des nombres concrets avec lesquels elle peut faire ses calculs. Cette incroyance rationaliste est le veau d'or de notre philosophie moderne depuis Descartes<sup>31</sup>.

Ce que Solger appelle ailleurs aussi un « intellectualisme » ou un « schématisme intellectuel hérité de Descartes » consiste en ce que la philosophie est conçue avant tout comme l'élucidation des lois universelles de l'esprit humain, hors de toute référence à des éléments « positifs » ou historiques. Pour Solger, s'en tenir ainsi au pur pouvoir réflexif de la pensée, c'est prendre le risque que la positivité ne revienne s'opposer brutalement à une rationalité qui l'a désertée. En ce qui concerne, par exemple, la religion, le rationalisme vide ne peut que se renverser en son contraire, le fanatisme religieux irrationnel, l'exaltation. La philosophie ne permettra de dépasser ce couple infernal de la modernité que si elle se détermine comme *médiation* entre, d'un côté, une rationalité qui tend à tourner à vide hors de l'historicité, et de l'autre, la factualité d'un donné contingent, qu'il s'agisse des religions positives, des États existants ou plus généralement de la contingence de l'existence finie.

Or Solger reconnaît en la matière l'apport du premier Fichte, et celui du Schelling de l'identité, qui ont bel et bien, chacun à sa manière, cherché à surmonter cette dichotomie. En effet, ils ont voulu fonder la systématité de la philosophie sur un principe qui soit à la fois absolument immédiat, donné au sujet à la manière d'un fait indéductible, et en même temps absolument universel, susceptible de fonder la *totalité* de nos représentations. C'est ainsi à la fois l'abstraction de la rationalité philosophique et l'irrationalité brute du réel qui s'en trouvaient réduites : le premier Fichte et le Schelling de la philosophie de l'identité avaient bien pour but, selon Solger, de « donner à la philosophie un contenu positif entièrement déterminé, ou, en d'autres termes, de déterminer l'ensemble de la réalité (*Wirklichkeit*) par la philosophie »<sup>32</sup>.

Mais au lieu de se placer au *point même du passage* de l'Idée dans la réalité (que Solger appelle « point central de la conscience »<sup>33</sup>), ces deux philosophes se sont seulement situés d'un côté *ou* de l'autre de ce passage – du côté de l'Idée devenant réelle (le Fichte de la *Grundlage*), ou du côté d'une réalité

<sup>31</sup> Lettre de Solger à Tieck, 1<sup>er</sup> janvier 1819, NSB I, p. 703 ; extrait traduit dans : Solger, *Écrits philosophiques*, p. 265.

<sup>32</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 135 ; trad. fr. p. 164.

<sup>33</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 128 ; trad. fr. p. 160.

reconnue en son idéalité (le Schelling de la philosophie de l'identité). Ce que fait Solger, donc, c'est déplacer le curseur, en affirmant que ce qui était déterminé comme « réalité » chez Fichte et Schelling n'était encore qu'une réalité *pour la pensée* – une critique qui évoque la distinction ultérieurement posée par Schelling entre une philosophie positive et une philosophie négative. C'est bel et bien jusqu'à une autre réalité que la pensée philosophique doit aller : la réalité dans sa contingence et sa finitude radicales, *l'existence*.

Fichte et Schelling ont ainsi perdu, écrit Solger, « le moment de la transformation »<sup>34</sup>. Dès lors, le principe qu'ils ont assigné à la philosophie est resté partiel<sup>35</sup> et n'a pas permis de la mener jusqu'à sa clôture/conclusion (*Abschluß*), c'est-à-dire d'achever pleinement le projet idéaliste en montrant comment l'Idée constitue effectivement la réalité de notre connaissance et de notre existence :

j'affirme qu'ils ne conduisent pas la philosophie à sa conclusion, qu'ils constituent bien plutôt, à l'intérieur de son cercle complet, un mouvement limité suivant une direction unilatérale<sup>36</sup>.

Pour Solger, si la philosophie veut être une explication systématique de l'étant en son entier à partir de l'unité absolue, et une explication qui ne se fige pas en un corps de doctrine objectif mais soit elle-même vie et existence du sujet philosophant, elle doit demeurer au point même de jonction de l'Idée (ou essence) et de l'existence, du *passage* mutuel de chacune des deux dans l'autre. Le principe susceptible de structurer la philosophie comme science n'est plus une proposition fondamentale, mais un *centre partout présent*, celui de la conscience actuelle de la présence de l'Idée dans l'existence. Le principe *est* le passage.

### *La foi, expérience du principe et clef de voûte de la philosophie*

Dans la perspective de Solger, la construction fichtéenne ou même schellingienne du système de la philosophie n'est pas allée jusqu'au bout. Pour garantir que la philosophie se suffise à elle-même, que le système soit vraiment autoportant, il faut aussi qu'il puisse intégrer l'expérience de son propre principe et que cette expérience devienne ce qui rend à chaque moment le système vivant. Il faut autrement dit que la philosophie « se perde elle-même de

<sup>34</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 130 ; trad. fr. p. 162.

<sup>35</sup> Cf. Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 128, 135 ; trad. fr. p. 160-161, et p. 164.

<sup>36</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 134 ; trad. fr. p. 164.

nouveau et s'abandonne entièrement, se transforme entièrement en son contenu, qui est le contenu factuel suprême »<sup>37</sup>.

Ce « contenu » n'est rien d'autre que la conception dialectique de l'autorévélation de l'Idée dans le réel *comme* autonéantissement. En effet, puisque « l'existence en et pour soi n'est que ce que l'essence n'est pas, le néant de l'essence », alors le devenir réel de l'essence ne peut être pour nous que l'annihilation du néant<sup>38</sup>, c'est-à-dire le fait que l'existence soit montrée dans sa nullité, sa relativité, son inconsistance. Mais, comme cette existence est, en même temps, le seul lieu possible de la réalité de l'essence, le passage de l'essence dans l'existence est en même temps une autoannihilation de l'essence (ou Idée).

Pourquoi ce « contenu » est-il le « contenu factuel suprême » ? D'une part, parce que nous sommes finis, et que l'essence ne peut dès lors nous apparaître que comme l'opposé de l'existence. Que l'essence soit *dans* l'existence, qu'elle en vienne à ne faire qu'une avec cette dernière, cela est dès lors de l'ordre du fait, du donné indéductible. Mais ce fait lui-même ne demeurerait qu'un *fait pensé* s'il ne se donnait, par ailleurs, comme contenu réel de la religion chrétienne. Le « fait éternel, ou l'être-là de Dieu, n'est pour nous que par révélation, c'est-à-dire précisément par l'acte particulier par lequel Dieu annule notre existence, conditionnée et de ce fait nulle en sa nature formelle »<sup>39</sup>. La doctrine chrétienne (et même : luthérienne) de l'Incarnation et de la Rédemption – c'est-à-dire de l'existence, de la mort et de la résurrection du Christ, en elles-mêmes mais aussi dans leur lien au salut du chrétien dans la foi – fournit le « fait » suprême, *à la fois positif et universel*, à partir duquel Solger veut refonder la philosophie. Pourquoi ce « fait » est-il « suprême » – c'est-à-dire pourquoi n'est-il pas un simple fait contingent parmi d'autres ? Parce qu'il nous rend visible, dans l'histoire de la vie, de la mort, de la résurrection du Christ, la structure dialectique qui donne son être à toute réalité.

Dès lors, dire que la philosophie n'est systématique que si elle « s'abandonne » à chaque instant de nouveau en ce contenu ou fait suprême, c'est dire que cette dialectique de la révélation ne doit pas seulement être connue (dans les termes métaphysiques que nous venons d'explicitier), mais bien aussi *expérimentée*. Que la philosophie ne doive « pas avoir de point de

<sup>37</sup> « Denn sie muß auch wieder sich selbst ganz verlieren, sich ganz aufgeben, sich ganz in ihren Inhalt, welcher der höchste factische ist, verwandeln » (Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 148 ; trad. fr. p. 172).

<sup>38</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 172 ; trad. fr. p. 185.

<sup>39</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 124 ; trad. fr. p. 158.

départ qui ne s'ouvre complètement en son propre développement »<sup>40</sup>, signifie que le principe est ré-expérimenté en chaque moment du système par la conscience philosophante, et cette *expérience* même est précisément ce que Solger définit comme la « foi ».

Ce qui advient ainsi en chacun de nous, cela a eu lieu en Christ pour toute l'humanité, afin que nous sachions avec certitude qu'il ne s'agit pas d'un reflet dans nos pensées, mais de la réalité la plus réelle.<sup>41</sup>

C'est en ce sens précisément que la foi constitue, dans la perspective de Solger, la « clef de voûte » du système de la philosophie : comme expérience, faite à chaque moment par le philosophe, de la réalité de la dialectique, expérience seule capable d'entrer la spéculation sur le réel. On notera la différence entre l'entente de cette « clef de voûte » par Schelling dans le *Système* – le système doit *retourner* en son propre principe – et son entente solgérienne – le principe doit s'ouvrir ou éclore, *aufgehen*, en une expérience en première personne en chaque partie du système.

La tâche de la philosophie consiste alors à expliciter discursivement les modalités sous lesquelles la *révélation* constitue pour nous réalité des êtres et vérité des connaissances<sup>42</sup>.

Si nous avons déposé l'enveloppe de ce qui est nul, alors nous percevrons aussi en une claire intellection comment la nature tout entière n'est rien d'autre que l'existence de Dieu se résolvant en elle-même en sa propre harmonie, comment la religion, la moralité, l'art ne sont rien que l'acte (*That*) d'autoanéantissement et d'autorévélation de l'essence divine. [...] Tous, ils sont l'Un-et-même, mais intuitionné sous différents points de vue<sup>43</sup>.

Chez Solger, la révélation est comprise comme Incarnation (vie, mort et résurrection du Christ) et comme Création (continuée). Le Fils dans lequel le

<sup>40</sup> « sie muß keinen Anfangspunct haben, der nicht vollständig in seine eigene Entwicklung aufginge » (Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 150 ; trad. fr. p. 173). *Aufgehen*, s'ouvrir au sens de « éclore » : le point de départ du système doit s'autorésorber de sorte qu'il ne reste « rien d'indissoluble (*nichts Unauflösliches*) » dans la philosophie (*ibid.*) ; c'est en ce sens que celle-ci peut selon Solger être autosuffisante. Elle est purement rationnelle en *devenant l'expérience d'elle-même*, expérience que la raison ne saurait se donner.

<sup>41</sup> Lettre de Solger à Abeken, 23 janvier 1818, NSB I, p. 604.

<sup>42</sup> Sur la relation entre « révélation » et philosophie chez Solger, voir Wolfhart Henckmann, « Solgers Auffassung der Einheit der Offenbarung und der wahren Philosophie », in Walter Jaeschke, Helmut Holzey (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg, Meiner, 1994, p. 221-250 ; Lucas Ghisleri, *L'unità nella dualità. L'ontologia della rivelazione di K. W. F. Solger*, Milano, Mimesis, 2007 ; M. Galland-Szymkowiak, « Introduction. La philosophie comme pensée de la révélation », in K. W. F. Solger, *Écrits philosophiques*, p. 11-65.

<sup>43</sup> Solger, *Philosophische Gespräche* (Berlin, Mauter, 1817), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972 (avec un *Nachwort* de W. Henckmann), p. 320.

Père s'abaisse à chaque instant n'est pas seulement Jésus mais le monde. La révélation ainsi entendue est donc un « fait éternel et universel », intérieur et extérieur - celui de l'autorévélation comme autosacrifice du divin – qui garantit à la fois l'unité de la conscience de soi (pensée comme dissolution du soi dans l'individualité divine) et l'unité de l'être des phénomènes. Elle est un fait universel qui peut fonder les deux « faits essentiels partiels » mis au principe de la philosophie par Fichte et Schelling. La philosophie dans son ensemble est une pensée de la révélation, c'est-à-dire qu'elle est l'entreprise discursive par laquelle la conscience, rapportant à l'Un-se-révélant toutes ses manifestations, restaure et complète l'unité de cet Un, mais ce, toujours à l'intérieur de la finitude, donc toujours comme une présence qui est en même temps une absence. C'est en ce sens qu'une philosophie « qui n'est pas simplement universelle mais aussi positive » « ne trouve sa clef de voûte que dans la vérité révélée »<sup>44</sup>.

### *Foi de la religion, foi de la philosophie*

Reste à éclaircir la compréhension solgérienne de cette « foi » qui est « clef de voûte ». Ce concept a-t-il un sens avant tout religieux, ou un sens large, gnoséologique, de 'tenir-pour-vrai' ? Au sens étroit chez Solger, la « foi » désigne la foi religieuse (entendue comme foi chrétienne voire luthérienne) ; au sens large, c'est l'intuition centrale de l'unité se révélant. En ce sens, la foi n'est ni conjecture, ni pressentiment<sup>45</sup>, mais la certitude de la conscience lorsqu'elle perçoit l'unité absolue, que ce soit dans le monde extérieur ou en elle-même. Il s'agit de « l'expérience intérieure suprême, [du] fait absolu dans le connaître, par lequel seulement il y a en général de la vérité, et une vérité présente et immédiate »<sup>46</sup>, mais aussi par lequel seul je puis appréhender ma propre conscience comme une<sup>47</sup>. Le « *Je suis je* » se trouve redéfini comme lieu de la révélation<sup>48</sup>, et la foi est la certitude absolue vécue de l'unité *a priori*.

Si, maintenant, la « religion » est définie par la prédominance de cet état de conscience – un état dans lequel tout est perçu à la lumière de cette unité,

<sup>44</sup> Solger, *Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältnis zur Religion betreffend* (désormais : *Briefe...*), in NSB II, p. 1-53, ici p. 53 ; trad. fr. *Lettres concernant les mécompréhensions de la philosophie et de son rapport avec la religion*, in : Solger, *Écrits Philosophiques*, p. 69-110, ici p. 109.

<sup>45</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 98 et 141 ; trad. fr. p. 143 et 168.

<sup>46</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 157 ; trad. fr. p. 177.

<sup>47</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 98-99 ; trad. fr. p. 143-144.

<sup>48</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 98 ; trad. fr. p. 144.

devenue notre propre conscience<sup>49</sup> –, alors il devient possible d'affirmer comme Solger que la « religion est la clef de voûte nécessaire à toutes nos pensées et connaissances »<sup>50</sup>. Mais il est tout autant nécessaire alors de soutenir que la religion requiert l'élucidation philosophique, de même que symétriquement la philosophie requiert la certitude du divin (c'est là le propos des *Lettres concernant les malentendus sur la philosophie et son rapport à la religion*). A-t-on alors affaire chez Solger à une 'religion philosophique', qui se donne, en réfléchissant sur le contenu de la foi luthérienne, une confirmation extérieure à bon compte ? La clef de voûte serait-elle finalement bel et bien intérieure au système de la philosophie ? Non, car « révélation » signifie, souligne le philosophe, « vérité réelle et non pas seulement imaginée ou pensée »<sup>51</sup> :

La révélation est tout ; mais elle est d'un côté expérimentée, de l'autre pensée et comprise, c'est-à-dire portée à l'intelligence et à la conscience. Pour que la philosophie soit vraiment vivante et efficace, il ne lui suffit donc aucunement de *déduire la possibilité générale ou la nécessité d'une révélation* ; cela ne ferait en effet que nous amener à *penser une telle révélation, non à en faire l'expérience en nous*, et nous ne considérerions alors jamais la révélation réelle que comme une image ou un signe de cette révélation universelle, tout en la considérant cependant en elle-même comme un fait simplement relatif, ce qui en soi est une absurdité. Il faut bien plutôt que la philosophie trouve devant soi cette révélation en tant que révélation réelle, et que par la conscience elle nous plonge en elle comme en une révélation réelle, pour autant qu'elle le peut, évidemment, en étant elle-même seulement du côté de la pensée<sup>52</sup>.

Il est donc crucial que le terme de *foi* renvoie non seulement à l'état supérieur d'unité et de certitude de la conscience qui seul permet le développement du système philosophique<sup>53</sup>, mais aussi et en même temps au contenu d'une religion positive. La religion qui est « clef de voûte » est trouvée comme une réalité positive par la conscience. La philosophie elle-même aura à charge de démontrer

---

<sup>49</sup> Le « point de vue de la religion » consiste en ceci : « en nous anéantissant en tant que réels, nous percevons en nous la présence de la vie suprême, de la vie universelle, et [...] nous percevons notre propre conscience comme un se-faire-jour de la conscience divine » (Solger, *Vorlesungen über Ästhetik* (hg. v. K. W. L. Heyse, Leipzig, Brockhaus, 1829), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 68). Sur le rapport entre religion et philosophie chez Solger, voir Valeria Pinto, *Filosofia e religione in K.W. F. Solger*, Napoli, Morano editore, 1995.

<sup>50</sup> Solger, *Briefe...*, NSB II, p. 49 ; trad. fr. p. 108.

<sup>51</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 175 ; trad. fr. p. 187.

<sup>52</sup> Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 178 ; trad. fr. p. 189. Nous soulignons.

<sup>53</sup> Lorsque nous philosophons, la conscience « s'attache à l'activité et au mouvement vivant de l'unité elle-même, par lesquels celle-ci se sépare de soi et se réunit à soi » ; la vérité y est toujours en même temps forme, et objet d'expérience intérieure (Solger, *Über die wahre Bedeutung*, NSB II, p. 156 ; trad. fr. p. 176).

par une construction rigoureusement scientifique que toute connaissance humaine trouve sa clef de voûte dans la foi, et comment elle l'y trouve, et aussi que tout ce qui est véritablement ne serait rien, s'il n'était la présence et l'efficace de Dieu<sup>54</sup>.

Néanmoins, il est bien clair que la révélation ne peut devenir de la sorte principe de la philosophie que *parce que la philosophie elle-même lui confère ce rôle*, en sélectionnant les aspects saillants de la doctrine dont elle tirera elle-même sa propre certitude : ainsi, l'idée de *kénose* est centrale pour Solger<sup>55</sup> et avec elle la figure du Crucifié ; en revanche, l'Esprit Saint est absent. De manière semblable, le *Système de l'idéalisme transcendantal* sélectionnait les traits de l'activité artistique pertinents pour l'achèvement du système (unité de l'activité consciente et de l'activité inconsciente) ; et c'était en toute rigueur la *philosophie de l'art*, non l'art comme instance extérieure, qui était clef de voûte.

### *La clef de voûte comme béance*

Malgré un manque de rigueur de Solger dans l'emploi des termes (est « clef de voûte » tantôt la « foi », tantôt la « vérité révélée », tantôt la « religion »), le modèle de la clef de voûte appliqué à l'expérience de la révélation fournit ici une clôture du système tout aussi paradoxale que celle du *Système de l'idéalisme transcendantal*. Le système de la philosophie ne trouve la garantie de sa véracité qu'en s'ancrant dans une expérience qu'il ne peut que recevoir de l'extérieur mais dans laquelle il reconnaît sa propre loi intérieure. L'autorévélation comme autoanéantissement apparaît comme *événement historique* dans l'existence du Christ, mais en même temps comme *loi du monde*<sup>56</sup>, et enfin comme *structure de la dialectique* philosophique. Pourtant, l'autonomie et la consistance de la philosophie ne sont assurées qu'au prix d'une distinction indépassable (car directement liée à notre finitude) entre la *teneur* du principe et son *expérience*. Si le contenu de la révélation est parfaitement homogène à la pensée philosophique, son existence (sa positivité) en revanche reste radicalement hétérogène à cette dernière<sup>57</sup>. Cette dualité du

<sup>54</sup> Lettre de Solger à Abeken, 23 janvier 1818, NSB I, p. 598-99 ; trad. fr. in *Écrits philosophiques*, p. 264.

<sup>55</sup> Voir l'introduction de Marco Ravera à la traduction italienne d'*Erwin* : K. W. F. Solger, *Erwin. Quattro dialoghi sul bello e sull'arte*, trad. Marco Ravera, Brescia, Morcelliana, 2004.

<sup>56</sup> Voir Solger, *Écrits philosophiques*, « Introduction », p. 28-29.

<sup>57</sup> Dans l'existence, où « nous sommes jetés », « l'existence de l'essence, connue par la religion, et l'essence de l'existence, dévoilée par la philosophie, doivent nécessairement être distinguées l'une de l'autre parce que nous ne sommes pas Dieu, mais sommes par lui dans l'éternel et le vrai » (Solger, *Briefe...*, NSB II, p. 52 ; trad. fr. p. 109).

contenu spéculatif et de l'expérience de la révélation (du *Daß* et du *Was*), analogue à celle entre *explicabilité* et *existence* de l'œuvre d'art dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, mais plus consciente et affirmée chez Solger, permet à ce dernier à la fois d'affirmer, comme le Fichte de 1804-06, le Schelling de la philosophie de l'identité, et comme Hegel, l'identité du contenu de la foi et du contenu de la philosophie, *et* de rendre justice néanmoins à la disjonction jacobienne entre foi et savoir et à la nécessité d'admettre une expérience de la certitude absolue que la raison ne saurait procurer par ses propres moyens.

\*\*\*

Schelling dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, Solger dans sa philosophie de la révélation se donnent pour condition préalable un acte d'unité absolu en même temps que la finitude de la conscience. Tous deux se questionnent sur la possibilité, pour la philosophie, de faire de cet acte d'unité absolu une expérience vécue par la conscience philosophante, attestant dès lors la réalité de ce principe. Cette expérience toutefois ne doit pas rester purement intérieure, si elle doit pouvoir ancrer le système dans le vrai. Dans les deux cas, dès lors, l'instance – rencontre de l'œuvre d'art, expérience de la foi – à partir de laquelle l'expérience vécue de l'unité peut garantir la clôture du système et l'achèvement de la philosophie, son autoportance, s'avère extérieure à la rationalité discursive-systématique. Plus précisément, *l'existence* de la rencontre d'une subject-objectivité dans l'œuvre, ou de l'épreuve intérieure d'une unité se révélant dans la mesure où elle s'anéantit, est l'aspect crucial par lequel la « clef de voûte » n'est pas seulement la garantie de l'achèvement du système, mais aussi et simultanément le moment où la philosophie sort d'elle-même, à la fois donc le point de solidification et de fragilisation. L'ancrage de tout le système dans le principe n'est paradoxalement possible qu'au prix d'un renoncement de la raison à trouver cet ancrage par ses propres moyens. La figure de la clef de voûte, loin finalement de garantir l'autosuffisance du système, condense ce paradoxe et ce point d'équilibre instable.