

L'ART COMME  
AUTOBIOGRAPHIE  
DE LA SUBJECTIVITE ABSOLUE  
SCHELLING, BALZAC, HENRY



Daniel Cohen éditeur

[www.editionsorizons.com](http://www.editionsorizons.com)

*Philosophie*, une collection dirigée par Jad Hatem

Partout où l'on annonce à grands cris la fin de la métaphysique et là même où l'on croit pouvoir enterrer en silence la libre pensée, c'est l'homme en la totalité de son être et en sa dimension de transcendance qui est en péril. Rien, d'une certaine manière, n'est plus vulnérable qu'elle car elle est tout l'homme. Elle s'expose à la déchéance car la liberté est son essence.

Insulté par Agamemnon, Achille est sur le point de s'emporter et de tuer son rival quand Athéna, venue l'apaiser, se place derrière lui et le retient par la chevelure. Il se retourne et la reconnaît seulement pour lui. La main qui guérit la passion est en même temps la main qui dessille les yeux. Par la conversion qu'elle opère, la sagesse est vision de l'invisible. « Nous sommes tous », dit Plotin, « comme une tête à plusieurs visages tournés vers le dehors, tandis qu'elle se termine vers le dedans par un sommet unique. Si l'on pouvait se retourner ou si l'on avait la chance d'avoir les cheveux tirés par Athéna, on verrait à la fois Dieu, soi-même et l'être universel ».

Dans la même collection :

Monique Lise Cohen, *Récit des jours et veille du livre*, Orizons, 2008.

Jad Hatem, *La poésie de l'extase amoureuse, Shakespeare et Louise Labé*, Orizons, 2008.

ISBN 978-2-296-08725-5

© Orizons, chez L'Harmattan, Paris, 2008

Jad Hatem

L'art comme autobiographie  
de la subjectivité absolue  
Schelling, Balzac, Henry

Orizons

2009

## Quelques livres de Jad Hatem

- Mal et transfiguration*, coll. « Extasis », Cariscript, Paris, 1987.
- L'écharde du mal dans la chair de Dieu*, « Extasis », Cariscript, Paris, 1987.
- L'inversion du maître et du serviteur*, coll. « La philosophie en commun », L'Harmattan, Paris, 2001.
- La gloire de l'Un. Philoxène de Mabbourg et Laurent de la Résurrection* coll. « Théologie plurielle », L'Harmattan, 2003.
- Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wojtyla et Henry*, coll. « La Philosophie en commun », Paris, 2004.
- Le Sauveur et les viscères de l'Être. Sur le gnosticisme et Michel Henry* coll. « Théologie plurielle », L'Harmattan, 2004.
- Semer le Messie selon Fondane poète*, La Part de l'Œil, Bruxelles, 2004.
- Mystique et philosophie mêlées*, coll. « Théologie plurielle », L'Harmattan, 2005.
- Éléments de théologie politique*, coll. « Théologie plurielle », L'Harmattan, 2005.
- Hallaj et le Christ*, coll. « Théologie plurielle », L'Harmattan, 2006.
- Marx, philosophie du mal*, coll. « La philosophie en commun », L'Harmattan, Paris, 2006.
- Théologie de l'œuvre d'art, mystique et messianisme. Thérèse d'Avila, Andreï Roublev, Michel Henry*, coll. « donner raison », éditions Lessius, Bruxelles, 2006.
- La poésie de l'extase amoureuse, Shakespeare et Louise Labé*, coll. Athéna-Philosophie, Orizons, 2008.
- Phénoménologie de la création poétique*, L'Harmattan, 2008.
- L'Art comme autobiographie de la subjectivité absolue, Schelling, Balzac, Henry*, coll. La Main d'Athéna-Philosophie, Orizons, 2009.

« Le feu caché dans la pierre tient  
prisonnier celui qui ne l'en sort pas ».

Raymond Lulle



À Cristian Ciocan

## SIGLES

- CH Balzac, *La Comédie humaine*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1976-1981.
- D Balzac, *Œuvres diverses*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1990-1996.
- A Henry, *L'Amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976.
- EM Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.
- GP Henry, *La Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.
- K Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, PUF, 2005.
- MV Henry, *C'est Moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996.
- MX Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976.
- PPC Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.
- SW Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861.



SECTION I

LA CRÉATION

« Les muses sont sœurs et par conséquent rivales ».  
Balzac, *La Dernière Fée*, CH X

# CHAPITRE I

## DE LA CRÉATION ARTISTIQUE COMME RÉVÉLATION DU SOI ABSOLU

« La Poésie est un rêve rationalisé ».  
Coleridge, *Notebooks*, § 2086.

### I. VERS LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE DE L'ART

**S**i les dieux avaient voulu que Schelling mourût à vingt-cinq ans dans le courant de l'année 1800, il n'eût peut-être pas survécu dans la mémoire vivante et actualisante de la philosophie en tant que penseur du Moi absolu ou en tant que commentateur de Fichte. Il eût eu à partager avec d'autres le mérite d'avoir fondé la philosophie de la nature. Mais il eût acquis sûrement une place unique dans l'histoire des idées pour avoir conféré à l'art le statut d'organon de la philosophie. Ce n'est pas sans raison que Novalis écrit à Friedrich Schlegel le 26 décembre 1797 que Schelling « semble avoir beaucoup de sens poétique ».

Parmi ses écrits de jeunesse, il n'en est pas de plus mûri que *Le Système de l'idéalisme transcendantal*. Préparé par la lecture

attentive de la *Doctrine de la science* de Fichte, et la rédaction, consécutive cela, des *Éclaircissements de l'idéalisme de la Doctrine de la science* (1797), il a été enseigné par deux fois avant d'être publié en 1800. Ouvrage de facture fichtéenne, il entend présenter l'idéalisme comme « l'histoire progressive de la conscience de soi »<sup>1</sup>. Ce projet fait écho au programme du maître : « La *Doctrine de la science* doit être une histoire pragmatique de l'esprit humain »<sup>2</sup>. Dans sa préface, Schelling indique vouloir présenter de manière claire les déductions complexes de Fichte (p. 331). Par la même occasion, il faisait sonner son nom dans la trompette de la Renommée.

La conception générale du système et le détail de l'exposition génétique de la conscience de soi ne sont pourtant pas identiques. Plus tard, à l'occasion des cours de Munich sur l'histoire de la philosophie, Schelling ajoutera qu'il avait cherché rendre intelligible la *Doctrine de la science*<sup>3</sup>. Cependant, sur trois points essentiels, Schelling était en désaccord profond avec elle. Le premier concerne la relation de l'idéalisme transcendantal avec de la philosophie de la nature. Ces deux sciences sont pour Schelling également nécessaires. Or Fichte niait jusqu'à la possibilité de la seconde. Le deuxième point concerne l'Absolu que Schelling pose comme l'identité du sujet et de l'objet. Par là, Schelling revenait à la conception englobante de sa première œuvre philosophique, le *Du Moi comme principe de la philosophie*, et annonçait la grande mutation de 1801, année où il publiera *l'Exposition de mon système de philosophie*, dans laquelle il construira la philosophie directement à partir de l'Absolu. Le troisième terme du désaccord tient à la fonction de l'art qui n'a jamais vraiment intéressé Fichte et dont il ne soupçonnait guère qu'on pût en faire usage pour boucler la boucle du système demeuré chez lui béant. Friedrich Schlegel ne

1. SW III, p. 331. Cf. SW I, p. 382 et SW X, p. 94. (Les références au Système seront désormais indiquées dans le texte même; j'utilise la traduction de Christian Dubois parue à Louvain en 1978).
2. Fichte, *Sämtliche Werke*, Berlin, 1845-1856, I, p. 222.
3. SW X, p. 95.

déplorait-il pas l'absence dans la *Doctrin de la science* — « trop étroite » à cet égard —, d'une déduction transcendantale de l'art<sup>4</sup> ?

## II. LA PRODUCTION

*Le Système de l'idéalisme transcendantal* part d'une distinction dans le savoir du subjectif et de l'objectif. Le Moi (le subjectif dans le savoir) s'oppose une nature (l'objectif dans le savoir). Pour s'affirmer et se connaître, il doit se poser comme objet pour lui-même. De la sorte, la structure duelle, subject-objective, exhibe la figure même de la conscience de soi. Le Moi est sujet qui ne peut devenir objectif que pour lui-même et, en le devenant, s'impose une limite. L'activité réflexive se développe grâce aux deux activités limitée et illimitée du Moi suivant de successives limitations dépassées.

La philosophie théorique retrace l'autoconstruction du Moi. Montrant qu'il est le résultat d'une synthèse absolue, Schelling reprend les différents moments conduisant aux synthèses particulières, de la sensation originaire à l'intuition productive à la réflexion. L'acte de l'intelligence sur elle-même s'affirme comme vouloir en tant que celui-ci est concevable comme autodétermination objectivant l'auto-intuition du Moi. La philosophie pratique prend alors le relais et reconduit le Moi de la volonté à l'intersubjectivité, au libre-arbitre, à l'histoire. La méthode potentielle propre à Schelling prend ici la configuration d'un développement dialectique, la chose sans le nom. En effet, Schelling l'appelle « méthode synthétique » qu'il résume ainsi : « Deux opposés a et b (sujet et objet) sont réunis par l'action x, mais en x il y a une nouvelle opposition, c et d (sentant et senti), l'action devient donc elle-même à son tour objet ; elle ne peut elle-même s'expliquer que par une nouvelle action = z » (p. 412). Chacun des moments envisagés est conçu selon qu'il est compris par le Moi ou par le philosophe (*für uns*). Dans la première série, l'activité est le plus souvent aveugle.

4. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Zurich, XVIII, p. 32, n° 143.

Ayant déduit l'histoire comme manifestation de l'harmonie du conscient et de l'inconscient, de la liberté et de la nécessité, Schelling est amené à identifier le fondement de cette harmonie en un terme supérieur. Étant le fondement de l'identité de l'objectif et du subjectif, l'Identité absolue n'est ni objective ni subjective, elle précède toute scission et, partant, ne peut accéder à la conscience. Cet absolu pensé par le philosophe n'est pas saisi par le Moi lui-même — autrement dit, demeure invisible dans l'histoire, dirait Adam Smith<sup>5</sup>, la main qui dirige le Moi mû par son intérêt particulier vers l'intérêt général non visé par la conscience. En effet, le processus historique ne saurait prendre fin (p. 601-603). L'Absolu se révèle continûment sans jamais se fixer dans la réalité. En cela Schelling, qui reste fidèle à l'esprit de Fichte, ne fait que reprendre une proposition de ses *Lettres sur le dogmatisme et criticisme*<sup>6</sup>. Le Moi doit donc passer à une autre sphère s'il veut lui-même prendre conscience de l'harmonie originaire du subjectif et de l'objectif en vue d'appréhender dans son reflet l'en soi qui demeure en deçà de la conscience.

L'identité originaire est révélée dans la téléologie et l'art. En effet, la nature est à la fois un produit finalisé (ce qui suppose la conscience) et un mécanisme aveugle (ce qui implique l'inconscience). Cette dualité signifie que la nature n'est pas consciente quant à la production, mais seulement quant au produit. Cependant, cette identité du conscient et de l'inconscient n'est pas encore suffisante pour le Moi car il s'attend maintenant à la trouver en lui et non seulement dans la nature. « Le philosophe transcendantal voit bien que le principe de cette identité constitue ce qu'il y a d'ultime en nous (...), mais le Moi lui-même ne le voit pas » (III, p. 610). Il ne le pourra qu'à travers l'intuition esthétique.

5. Cf. *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, II, iv. Balzac qui reconnaît qu'il y a en nous « des pensées auxquelles nous obéissons sans les connaître » (*La Femme de trente ans*, CH II, p. 1128), comprend par « doigt de Dieu » une intervention divine (un châtement en l'occurrence) moyennant un agir humain qui n'est pas en possession de son sens transcendant (*Ibid*, p. 1142, 1148, 1204-1205).

6. SW I, p. 331.

Avant d'analyser l'intuition esthétique, Schelling la déduit dialectiquement. Il lui faut une intuition dans laquelle (I) le conscient et l'inconscient sont unis dans le Moi, et (II) où le Moi est conscient de cette identité. Ainsi présentée, dans son exigence, l'intuition ne se laisse pas déduire sans difficulté. Elle exige en effet qu'en tant que production du Moi, l'activité productrice soit libre, c'est-à-dire qu'à l'instar du libre agir historique, elle scinde l'identité du conscient et de l'inconscient puisque son objet doit être produit avec conscience. Mais elle exige aussi que son objet soit produit sans conscience (à l'instar du produit de la nature) parce que le Moi doit prendre conscience de l'identité du conscient et de l'inconscient, or là où s'accomplit cette identité, le Moi cesse de pouvoir se sentir libre. En effet, l'acte libre ne saurait ici s'étendre indéfiniment comme le libre agir historique dont l'objet est nécessairement infini (III, p. 613). Dans le cas de l'intuition à déduire, l'identité du conscient et de l'inconscient doit être posée objectivement afin que le visé devienne présent et que le Moi puisse prendre conscience de cette identité.

La contradiction est levée dans une perspective génétique. Le Moi doit commencer à produire avec conscience et finir inconsciemment eu égard au produit, c'est-à-dire objectivement (ou nécessairement) (III, p. 613). « L'identité des deux activités ne devrait être supprimée qu'en vue de la conscience, mais la production doit s'achever dans l'inconscience ; il doit donc y avoir un point où les deux activités coïncident, et inversement, là où elles coïncident, la production doit cesser d'apparaître comme une production libre » (III, p. 614). Ceci revient à dire que le produit qui nous intéresse n'est pas possible sans cette identité objective où le Moi reconnaît, au moment de l'achèvement, qu'à sa liberté s'est jointe la nécessité.

Au moment où les deux activités coïncident la production cesse d'être libre (III, p. 614). « L'intelligence s'achèvera donc dans une parfaite reconnaissance de l'identité exprimée dans le produit comme une identité dont le principe se trouve en elle-même,

c'est-à-dire qu'elle s'achèvera dans une auto-intuition parfaite » (III, p. 615). Comme celle-ci était le but de la séparation, l'identité s'accompagne du sentiment de satisfaction infinie. L'harmonie est ressentie comme imprévue parce que les deux activités semblaient tout à fait séparées. L'harmonie dévoile alors ceci qui la rend possible, à savoir l'absolu. « Si donc cet absolu est réfléchi par le produit, il apparaîtra à l'intelligence comme quelque chose qui la dépasse et qui même à l'encontre de la liberté, ajoute le non-visé à ce qui avait été commencé avec conscience et dessein » (III, p. 615).

Schelling achève cette déduction en nommant la faculté qui réalise l'unité en suspendant la liberté : c'est le génie — dont le produit n'est autre que l'œuvre d'art. Cette déduction est confirmée par le témoignage des artistes lesquels reconnaissent être poussés à la création de manière irrésistible sous l'impulsion d'une contradiction qui bien que leur paraissant insoluble se résout en une harmonie parfaite. L'artiste appelle inspiration ou muse (Balzac dira : vocation<sup>7</sup>) cette force obscure qui le fait exprimer des choses qu'il ne comprend pas et dont le sens est infini (III, p. 617). L'art manifeste donc pour le Moi — et il est le seul à le faire — un terme qui dépasse le conscient et l'inconscient : « 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, ne peut cependant être nié, l'art est la seule et éternelle révélation qu'il y ait, et le miracle qui, n'eût-il existé qu'une fois, devrait nous convaincre de l'existence absolue de cette réalité la plus élevée » (III, p. 617-618).

### III. L'ABSOLU

L'absolu a déjà fait une première apparition à la fin de la philosophie pratique. La présence simultanée du conscient et de l'inconscient, soit de la liberté et de la nécessité, dans l'histoire était garante que les productions de la liberté humaine qui

7. *Le Cousin Pons*, CH VII, p. 488.