

In F.-W. Schelling
Philosophie de la mythologie
Trad. Alain Bernet

Ed. Jerome Millon
Grenoble, 1994

QU'EST-CE QU'UN DIEU ?

MYTHOLOGIE ET QUESTION DE LA PENSÉE

Marc Richir

§1. LE PROBLÈME DE LA MYTHOLOGIE.

a) *La situation anthropologique de la mythologie aujourd'hui.*

Comme en témoignent de nombreux textes philosophiques (jusqu'à Schelling et Cassirer) et anthropologiques, on a très longtemps confondu mythologie et mythe. Depuis les travaux de Cl. Lévi-Strauss (en particulier les *Mythologiques*) et de P. Clastres dans le domaine amérindien, c'est ce qu'il n'est plus possible de faire aujourd'hui. La mythologie, c'est-à-dire très spécifiquement les *récits* mythologiques *de fondation* de l'ordre cosmique et socio-politique, se trouve pour ainsi dire en première approximation encadrée par deux autres types de formations symboliques de l'être et du penser humains : la pensée mythique, d'une part, coextensive de ces types de sociétés que P. Clastres a fort bien nommés « sociétés contre l'État », et la pensée monothéiste, d'autre part, qu'il s'agisse du monothéisme juif d'institution ancienne, ou du monothéisme philosophique, d'institution plus récente, et pour de tout autres motifs, chez les Grecs.

Ce qui caractérise la pensée mythique, dans une première approximation, ce sont plusieurs traits intimement solidaires : la multiplicité *originnaire* des mythes, la localité du problème symbolique qui y est chaque fois traité – problème symbolique en ce que, chaque fois, quelque chose de l'institution symbolique¹, qui donc paraît *se donner comme allant de soi*, surgit comme n'allant pas de soi et est interrogé, dans une sorte d'« expérience en pensée » qui s'articule selon la « logique » pour nous

1. Comme on le sait, nous entendons par là, en première approximation, l'ensemble, qui a sa cohérence, des « systèmes » symboliques (langues, pratiques, représentations) qui « quadrillent » l'être, l'agir et le penser des hommes. C'est ce qui fait, chaque fois, qu'une société *tient ensemble*. En ce sens, l'institution symbolique a toujours une dimension politique. Elle paraît *se donner toujours déjà* en l'absence de son origine. En un second sens, nous entendons par là aussi ce qu'il y a d'instituant *dans* l'institution elle-même, c'est-à-dire de déterminant et d'apparemment immotivé.

étrange du mythe, quant à son origine et quant à sa légitimité –, et enfin cette « logique » elle-même qui, à travers l'intrigue du récit mythique, nous fait assister à des « métamorphoses » des êtres et des personnages, à ce qu'on a d'habitude rapporté au « merveilleux » mythique où êtres et personnages revêtent diverses identités signifiantes, confondant ce qui n'est que pour nous êtres naturels et êtres culturels, à travers toute l'échelle des êtres. À la mesure de ces traits caractéristiques, on n'observe pas, sinon tendanciellement, dans la pensée mythique, de polarisations ou de centrations par des personnages « principaux » qui rassembleraient autour de leurs noms des grappes ou des groupes d'intrigues mythiques. La pensée mythique, qu'il faut prendre, à moins d'ethnocentrisme, comme une pensée à *part entière* – et non pas comme une pensée « pré-logique » ou « pré-rationnelle » encore « dans l'enfance » –, est bien la pensée d'êtres humains qui pensent « contre l'État », c'est-à-dire « contre l'Un » : l'Un (et le pouvoir coercitif) constituant pour eux le risque de l'implosion de l'institution symbolique en le « trou noir » d'un chaos d'où l'on risque de ne plus jamais pouvoir revenir, c'est contre ce risque que la pensée mythique ne cesse de se reprendre, en droit à l'infini, en multipliant ses « expériences en pensée » où chaque fois, à l'occasion d'un problème particulier, elle fait *comme si* l'institution symbolique se précédait elle-même pour se réengendrer, en se recodant à l'intérieur d'elle-même, c'est-à-dire en re-déterminant les termes du problème symbolique qui, par là, sont susceptibles d'amener le problème à sa « résolution ». Celle-ci est toujours résolution « harmonique » des termes en question – création d'un *sens* qui soit compatible avec l'ensemble de l'institution symbolique. Cette « résolution », enfin, se présente au fil d'un récit d'événements censés s'être passés dans un passé – le passé mythique – qui n'a jamais été présent, auquel personne n'a jamais assisté ni n'assistera jamais, et que, pour cette raison nous nommons passé transcendantal. Par là, sur tel ou tel point problématique, l'institution symbolique est toujours censée s'être toujours déjà « rejointe » dans le résultat final du mythe, qui est lui-même censé porter la mémoire, ou plutôt la réminiscence transcendantale de ce passé transcendantal. La légitimation par le mythe de telle ou telle pratique, de tel ou tel événement, de telle ou telle situation, est toujours, en ce sens « conservatrice » : mais ce n'est jamais la légitimation d'une autorité *sur* la société, car c'est toujours une légitimation ou une relégitimation *de* la société, en continuité sans rupture avec le monde. L'idée d'un État, ou d'un pouvoir coercitif sur la société est, dans ce type d'institutions symboliques, aussi dangereuse et menaçante, aussi absurde et génératrice de chaos que l'est, dans nos sociétés issues de l'institution de l'État, l'idée d'une société sans pouvoir et sans autorité, le plus souvent appréhendée comme l'horreur de l'anarchie.

Avec la pensée mythologique – les récits mythologiques –, nous changeons de registre puisque ces récits, qui se déploient dans des sociétés où s'est institué l'État (la royauté, le pouvoir politique coercitif), sont toujours récits de *fondation* de l'ordre cosmique et socio-politique, où, au terme d'intrigues complexes entre de tout nouveaux « personnages » nommés dieux, l'un d'entre eux acquiert la souveraineté où la souveraineté royale est censée trouver la source de sa légitimité. La pensée mythologique est ainsi ce type de pensée où les dieux font leur entrée en scène symbolique, prennent pour ainsi dire naissance. Cela implique *plusieurs transfor-*

mations d'importance par rapport à la pensée mythique. La première est bien évidemment le fait que les récits mythiques, dans leur multiplicité d'origine, font place, en droit, à un récit fondateur. Mais ce mouvement est en lui-même extrêmement complexe. Contentons-nous d'en exhiber, ici, les traits principaux. Tout d'abord, les êtres ou personnages, « composites » parce qu'en perpétuelle métamorphose, des mythes, disparaissent, au moins pour une part, pour faire place aux dieux, êtres ou personnages pourvus d'une identité symbolique beaucoup plus stable, et portant, par surcroît, sur eux, comme par un effet de surdétermination, une diversité de « pouvoirs », que nous qualifions, quant à nous, issus de la philosophie, comme pouvoirs « naturels » ou « surnaturels », plus ou moins « manifestes » ou « occultes ». Les dieux sont beaucoup moins susceptibles de se métamorphoser, comme dans les mythes, selon une « logique » qui leur échappe, et s'ils se métamorphosent, comme dans l'épopée ou dans les « légendes » – ces dernières sont sans doute les résidus persistants des mythes dans l'institution de la pensée mythologique –, c'est soit par calcul ou par ruse, soit par l'effet d'un calcul ou d'une ruse – plus ou moins bons ou réussis –, donc par le jeu de délibérations ou de conflits : les dieux sont jusqu'à un certain point maîtres de leur métamorphoses, et en tout cas, le plus grand d'entre eux, celui qui, au terme du récit de fondation, institue véritablement l'ordre du monde et de la société, l'est absolument, par le règne qu'il établit sur la « société » des dieux. Cela donne à la pensée mythologique cette apparence d'anthropomorphisme qu'il ne faut cependant pas pousser trop loin, dans la mesure où, si les dieux entrent rapidement, au cours du récit mythologique, en conflit, si donc il y a des vaincus et des vainqueurs, le processus même de la mise en place de la société stabilisée des dieux échappe à leur maîtrise : chacun est aveuglément cantonné dans son rôle, et en ce sens les dieux – à l'exception de l'ultime roi qui les domine – sont à la fois fous, bestiaux et stupides². Ils ressemblent plus à des animaux symboliques du symbolique, machinés par l'intrigue symbolique du récit symbolique de fondation, qu'à des hommes : et si les hommes leur ressemblaient, ce qui leur arrive quand ils sont pris de la *mania* divine – dans l'épopée ou dans les « légendes » –, ils n'en sont pas moins fous, bestiaux ou stupides, broyés par les machinations des dieux dont l'ordre se rétablit à leurs dépens. Quant à l'ordre stabilisé des dieux, il est lui-même codé dans la société par la piété qui leur est due, comme une dette symbolique, à travers l'institution symbolique des pratiques religieuses (temples, prêtres, cultes, rituels). L'*hybris* dévastatrice des hommes se manifeste toujours par un outrage initial fait à l'équilibre censé être stable des dieux, dont la vengeance est implacable parce qu'elle ne consiste en rien d'autre qu'à rétablir l'équilibre cosmique et social un instant rompu. On aperçoit par là combien la pensée mythologique est complice de, ou plutôt liée à l'institution symbolique de la royauté : elle est tout aussi « conservatrice » que la pensée mythique, sauf qu'elle est, cette fois, légitimation de l'autorité, et de toute autorité, *sur* la société. L'institution symbolique est à présent, irréductiblement, du même coup, institution de l'État et de structures, mais non moins à distance de l'Un, quoique d'une tout autre manière, que ne

2. Nous pensons aux retournements possibles de la formule célèbre d'Aristote : celui qui vivrait, solitaire, hors société, serait un fou ou un dieu.

l'était la pensée mythique : la complexité des récits mythologiques montre que la *fondation* de l'ordre cosmo-socio-politique *légitime* – fondation distincte de l'institution en ce qu'elle s'élabore à partir des termes symboliquement codés par l'institution en les recodant et en les surdéterminant par là à son tour pour créer ou élaborer le *sens* de l'institution –, que cette fondation est fort loin d'être une tâche facile ou « évidente ». Alors même que la pensée mythique avait pour ainsi dire cet avantage constitutif de n'avoir à traiter que des problèmes symboliques situés et circonscrits, la pensée mythologique se voit en quelque sorte confrontée à cette tâche impossible de devoir traiter de l'institution symbolique *dans son ensemble* comme du *seul* problème symbolique qui se pose véritablement. C'est le problème posé par le surgissement de l'Un du pouvoir, du pouvoir coercitif comme Un, c'est-à-dire par le risque d'implosion chaotique de l'institution symbolique tout entière : ce risque est pareillement appréhendé comme une véritable *catastrophe symbolique*, contre laquelle il faut se prémunir, quoique tout autrement que dans la pensée mythique, puisque l'Un, précisément, *s'est institué*, en l'absence de son origine. Nous aurons largement l'occasion d'y revenir, mais disons aussitôt que la *fondation* n'est rien d'autre que la manière réglée, et en elle-même stabilisée, de mettre à distance cette catastrophe symbolique, et que les « ratés » de la fondation sont figurés, dans les récits mythologiques, par ces « familles » de dieux (chez Hésiode : *Oouranos, Cronos*) où règne encore de l'hybris ou de l'excès – comme si la fondation ne pouvait se trouver que par « à-coups » successifs, le risque ou le danger devant être reconnu, recodé ou identifié avant de pouvoir être conjuré (chez Hésiode, dans la « famille » olympienne tenue en respect par la souveraineté de Zeus).

Cela donne enfin aux récits mythologiques une allure *téléologique globale* : sans que cela signifie encore l'émergence d'une « rationalité » qui calculerait ses effets, fût-ce de façon imaginaire – c'est là une représentation ethnocentriste, excessivement centrée sur la philosophie –, cela signifie tout au moins l'émergence d'une pensée *concertée* – y compris, et peut-être surtout au sens étymologique – *en vue* de la fondation : simplement, pourrait-on dire, car il s'agit là, en réalité, d'une énigme, les repères symboliques de ce type de pensée se sont condensés dans les dieux. C'est dire, nous y reviendrons, que la pensée mythologique est loin d'être une pensée « inconsciente », et que les dieux sont loin d'être assimilables à des « signifiants » (en un sens lacanien ou quasi-lacanien) de l'inconscient symbolique.

La *seconde transformation*, corrélatrice de la première comme des autres que nous allons examiner, de la pensée mythologique par rapport à la pensée mythique – transformation frappant immédiatement quand on compare les uns aux autres les récits mythiques et les récits mythologiques –, est que, dans ces derniers, les hommes sont pratiquement absents : ils n'interviennent, au mieux que par allusion furtive (au début de la *Théogonie* d'Hésiode, à propos d'Éros), et en tout cas, ils ne sont impliqués par ce qui se passe qu'au terme du récit de fondation. Ce qui concerne les hommes n'est repris que dans les récits épiques ou dans les « légendes », parallèles aux récits mythologiques de fondation proprement dits. Ce qui est mis en scène en ceux-ci est censé être méta-humain ou sur-humain, et les dieux, dans leur identité symbolique, sont à la fois immortels et engendrés – comme le soulignait déjà Platon dans le *Timée*, 41 a-b. En ce sens, le paradoxe des dieux condense bien

quelque chose de ce qui est aussi le paradoxe de toute institution symbolique, qui paraît bien, dans son irréductibilité (son absence d'origine), comme à la fois engendrée et immortelle. Coextensivement, dans les récits mythologiques il n'y a plus de « métamorphoses » ou de passages constants du « naturel » ou du mondain au « sur-naturel » ou au supra-mondain, car celui-ci est toujours et à jamais dans la distance de l'invisible – s'il y a des passages, c'est, encore une fois dans l'épopée ou dans la « légende ». Quelque chose du « merveilleux » mythique s'est irrémédiablement perdu dans l'austérité effrayante et sublime des intrigues entre les dieux, et c'est ce qui a pu donner, sans doute, à la mythologie, l'apparence d'une sorte de « progrès » dans l'« abstraction ».

Cette apparence est renforcée par la *troisième transformation* : il y a déjà, dans les récits mythologiques, une sorte de principe de non-contradiction implicite attaché à l'identité symbolique des dieux : comme si l'« imagination » mythique s'y dégageait de ses transformations pour ainsi dire sédimentées en concrétudes en perpétuelle métamorphose, pour se reprendre plus « purement » dans les enchaînements réglés de l'intrigue, dans une sorte de *logos*³ qui, devant composer, aux deux sens du terme, avec l'identité symbolique des dieux, prend la place prépondérante. Ce qui est très remarquable, en effet, c'est que les « métamorphoses » de dieux à d'autres dieux sont désormais interdites, et que l'élément génétique du récit est re-présenté, en général, par deux formes d'*engendrement*, soit par scissiparité parthénogénétique, en général d'une déesse à d'autres dieux et déesses, soit par union sexuelle d'un dieu et d'une déesse. Cela donne lieu à des généalogies divines, dont l'esprit est bien congruent aux problèmes de légitimité de l'institution symbolique de la royauté : ces généalogies sont du même coup des sortes de dynasties, ce qui témoigne bien de ce que c'est l'institution symbolique dans son ensemble, comme institution tenue et garantie par une autorité ou un pouvoir, qui est interrogée quant à son sens. Cela n'empêche pas, mais implique, que la pensée généalogique pose de tout nouveaux problèmes à la pensée : non seulement celui de la parthénogenèse, mais celui de la désormais constante transgression de la prohibition de l'inceste, comme de l'interdit jeté sur le matricide et le parricide, sans compter le problème de la division sexuelle entre dieux et déesses. C'est ce qui fera dire, notamment, aux philosophes, en Grèce, que les récits mythologiques sont en réalité barbares et impies.

D'un autre côté cependant, la sorte de condensation symbolique à l'œuvre dans l'identité symbolique de tel ou tel « personnage » divin permet de « diviser » et d'« analyser », au fil de généalogies, les pouvoirs, les caractères ou les attributs symboliques toujours plus ou moins refondus ensemble dans les récits mythiques. L'intrigue symbolique du récit mythologique est aussi l'intrigue de leur séparation progressive à partir d'un « mélange » originnaire, ou tout au moins d'une masse encore inchoative, et en ce sens, elle est extraordinairement riche en correspondances harmoniques, de second degré par rapport au fil manifeste de l'intrigue. Le nouveau porte toujours l'ancien en écho, et ce, de multiples façons, ce qui rend le « décryptage » du récit quasi-infini, car au bout du compte, rien ne se perd, mais le

3. Classiquement assimilé, depuis les philosophes, au *mythos*.

tout s'explique par codages et recodages dans les codages, de manière à ce que, déployé, il exhibe un équilibre *harmonique* entre tous les « pouvoirs », « caractères » et « attributs » qui ont été recensés. S'il y a donc un *logos* dans la mythologie, c'est un *logos* harmonique, au sens qu'a dégagé H. Maldiney⁴, *logos* dont, au reste, le « cratylisme » n'est pas absent – toute la difficulté, immense, étant que les jeux de mots ou les jeux sur les étymologies sont, par leur caractère plus ou moins « fantaisiste », réglés par le *logos* harmonique de la mythologie, et qu'il est donc extrêmement difficile de « retrouver » sans les avoir déjà comprises les supposées intentions des « rédacteurs » des récits mythologiques.

Cela nous amène à une *quatrième transformation*, qui est non moins importante. Alors que les mythes sont toujours énigmatiquement – un peu comme le sont, aujourd'hui, les « histoires drôles » qu'on se raconte – le fruit de l'élaboration collective et *anonyme*, de et dans la société – il n'y a pas d'auteurs repérables pour les mythes –, les récits mythologiques sont toujours élaborés par des classes savantes, plus ou moins proches du pouvoir royal, ce qui communique sans doute avec le fait que certains d'entre eux, tout au moins, nous aient été transmis par la voie de l'écrit. Ils sont donc le fruit d'une *élaboration savante*, et dès lors réfléchi et complexe, ce qui ne veut pas dire, telle est la difficulté, qu'ils soient univoquement le résultat d'une création savante. Nous nous trouvons, en posant cette question, au nœud, qui nous échappera toujours faute de documents, où ont dû s'articuler pensée mythique et pensée mythologique dans le moment d'institution de la royauté. Tout ce qu'on peut repérer par l'histoire et l'archéologie, c'est que celle-ci a tout d'abord été l'institution de petites royautés locales – l'exemple grec est à cet égard frappant –, et que c'est dans ce moment qu'ont dû surgir les dieux comme divinités locales, au fil de récits dont nous avons perdu la trace. Il est caractéristique, à cet égard, que les grands récits mythologiques que nous connaissons, procèdent toujours d'une tentative d'unification de ces mythologies locales, soit corrélativement à l'institution d'une royauté « impériale » (plus vaste), comme en Mésopotamie⁵, soit corrélativement à un rêve d'unification culturelle de différents petits royaumes, comme en Grèce, ainsi qu'en témoignent les épopées homériques et la *Théogonie* d'Hésiode⁶. Il faut donc admettre que les grands récits mythologiques que nous connaissons ne sont pas à eux-mêmes leur propre origine absolue – au sens où c'est en eux que les dieux prendraient naissance –, mais qu'ils procèdent à la réélaboration savante, unitaire, et téléologique, de matériaux, non pas mythiques, mais *mythologiques* préexistants. Ces grands récits, comme le montre d'ailleurs l'exemple grec, n'étaient pas nécessairement uniques, mais pouvaient connaître des variantes ou des variations. Ce serait donc également une erreur anthropologique que d'ériger telle ou telle version parvenue jusqu'à nous en version canonique et *a priori* nécessaire. L'histoire, telle est aussi son essence, se fait aussi au fil de ses contingences.

4. H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1975.
5. Cf. J. Bottéro et S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Bibl. des Histoires, Paris, 1989, indispensable pour la mythologie mésopotamienne.
6. Cf. G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore-London, 1979. Tr. fr. par J. Carlier et Nicole Laroux, Paris, Seuil, 1994.

Nous sommes dès lors en mesure d'aborder la *cinquième* et dernière *transformation*. Alors que le récit mythique, nous l'avons indiqué, est récit de « choses » et d'« événements » censés s'être passés dans un passé transcendantal – passé non historique, qui n'a jamais eu lieu au présent, pour nous, hommes –, le récit mythologique institue une sorte de chronologie ou d'historicité transcendantale globale dans ce passé transcendantal : la succession des généalogies et des dynasties divines se fait, en quelque sorte, par emboîtement successif de passés transcendantsaux les uns dans les autres, du plus originel au moins originel, du plus primitif et du plus chaotique au plus civilisé et au plus organisé, en court-circuit, encore une fois, des humains, qui sont les « tardus venus », et, à partir desquels commencent les vicissitudes de l'Histoire. Il y a donc quelque chose comme le problème d'une genèse dans les généalogies, et c'est sans doute, nous y reviendrons au terme de ce parcours, par l'extrême difficulté qu'il y a de *penser la genèse* que les généalogies ne peuvent en re-présenter le déploiement que par essais ou par glissements successifs, mutuellement harmonisés et emboîtés par codages et recodages toujours plus fins de l'irrésolu au sein d'un développement quasi-musical de la pensée. On en retrouvera d'ailleurs toujours quelque chose jusqu'au cœur de la philosophie, quant elle se confrontera au problème de la genèse⁷. Mais il y a aussi corrélativement, ce qui ne donnera pas moins l'impression d'« éléments » au moins « pré-philosophiques » dans les récits mythologiques, une sorte de quête de l'origine radicale dans la régression de la pensée jusqu'à elle : qu'il s'agisse, chez Hésiode de Chaos, Gaïa, et Éros, ou, dans le récit mésopotamien de la création⁸, du couple originel *Apsu-Tiamat*, il est question, chaque fois, de la figuration ou du recodage symboliques de ce qui est censé être l'origine radicale, la plus ancienne. Et l'on est en droit de se demander, car c'est là, déjà, une énigme, si ce que ces noms sont censés nommer sont bien des « divinités » au même sens que celles qui viennent plus tard. Schelling, quant à lui, n'hésitera pas à dire que les tous premiers « êtres » de la *Théogonie* d'Hésiode témoignent de leur essence philosophique et non pas mythologique. Sans pouvoir trancher de manière aussi décidée, disons seulement que cette régression de la pensée mythologique à l'origine radicale témoigne, tout à la fois, de ce que c'est bien l'institution symbolique *dans son ensemble* qui fait question, et de ce que l'élaboration symbolique de cette question suppose une pensée « spéculative », hautement concertée, d'un ou de groupes de « savants » – ce qui ne veut pas dire pour autant que cette « spéculation » soit philosophique, mais tout au plus, pourrait-on préciser, « métaphysique » au sens le plus large du terme⁹.

7. En ce sens, il est manifeste que, en quelque sorte, la « distance » entre la pensée philosophique et la pensée mythologique est beaucoup moins « grande » qu'entre la pensée philosophique et la pensée mythique. C'est pourquoi, pour désancrer la pensée mythologique d'un « ethnocentrisme » philosophique aisément possible, nous avons pris le parti de la présenter depuis la pensée mythique.
8. Cf. Bottéro et S.N. Kramer, *op. cit.*, récit n° 50, L'« Enûma elis », pp. 602-653. Schelling ignorait, comme tous ses contemporains, le « domaine » mésopotamien, qui n'a été découvert que plus tard, à partir de la fin du XIX^e siècle.
9. Cela peut conduire aussi à distinguer, dans le récit mythologique, une phase plus proprement cosmogonique et une phase plus proprement théogonique et socio-politique. Cf. M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La méis chez les Grecs*, Flammarion, Coll. « Champs », Paris, 1974, pp. 61-125.

Cela signifie donc que le récit mythologique, par son élaboration, est congruent à une certaine institution symbolique de la temporalité. Le récit est là pour nous dire, en un sens, que c'est comme si les intrigues, conflits, et parfois combats guerriers entre les dieux avaient été là, dans l'« autre » temps du passé transcendantal, pour nous épargner, à nous hommes, le gigantesque et surhumain « travail » de l'institution et de la fondation du monde. Avec cela qu'en retour, nous leur sommes redevables de tout ce « travail », dans les services culturels que nous devons leur rendre, en entretenant leur « subsistance » : la dette symbolique des hommes à l'égard des dieux est originaire et irréductible. Le roi lui-même n'en est pas dégagé, à moins qu'il ne s'identifie aux dieux, ce qui le conduit à être broyé dans le processus de fondation pour lui aveugle, qui le dépasse absolument. C'est dire que, entre le passé transcendantal lui-même « historicisé » du récit mythologique et le futur transcendantal qui lui correspond de manière indéfinie, s'institue proprement la présence comme présence de l'*invisible divin*, figurée comme présence dans le Temple et dans les effigies des dieux, au cours des rituels religieux : il s'agit par là non seulement d'honorer le passé, mais de préserver l'avenir de sa destruction dans ce qui serait une implosion catastrophique de l'institution symbolique dans sa globalité. Ce sera un argument philosophique, celui des Épicuriens, que de dire que si les dieux sont immortels, ils sont indifférents aux sorts des hommes. Cela, certes, ils le sont en un sens, quand on s'avise de leur barbarie et de leur cruauté. Mais ils ne le sont pas en un autre sens quand on remarque qu'ils ne peuvent exister, paradoxalement, qu'à travers la présence instituée dans le sanctuaire et le culte : sans cela, leur immortalité, et de là, l'ordre du monde et de la société – l'institution symbolique – n'aurait pas plus de consistance que celle des « ombres » des morts qui sont censés circuler, errer indéfiniment, sans force, sous la terre.

Telle est, de manière rapidement ébauchée, la complexité de la pensée mythologique – que nous prenons aussi, par parti-pris méthodologique, comme une pensée à *part entière* – et la complexité des questions qu'elle pose à la pensée. Il nous faut dire deux mots, pour conclure, du monothéisme, sur lequel Schelling nous fera abondamment revenir. Tout comme la pensée mythique et la pensée mythologique, la pensée monothéiste procède, elle aussi, pour nous, d'une *institution symbolique*, tout aussi énigmatique, dans ses tréfonds, que les deux autres. Mais il y a deux monothéismes, le monothéisme religieux, d'origine juive, et le monothéisme philosophique, d'origine grecque – les deux origines étant hétérogènes. Il est caractéristique que le premier s'institue en court-circuit de tout développement mythologique, et qu'en lui les généalogies soient d'emblée généalogies humaines au lieu d'être généalogies divines. Son combat sera d'ailleurs constant contre toute résurgence tendancielle de la mythologie (l'« idolâtrie »), et il se réfléchira toujours comme exigence de la fidélité à l'Alliance originelle que Dieu est censé avoir scellée avec le peuple, dans une configuration symbolique, au reste tout à fait originale, du théologico-politique. Les éléments en quelque sorte « archaïques » (« irrationnels ») de cette pensée sont donc passés, il ne faut pas s'y tromper, dans les recodages historico-généalogiques de l'Alliance elle-même, où l'on retrouve bien des traits *structuraux*, mais seulement eux, de la pensée mythologique – comme si l'amont avait été retourné vers l'aval. Il en va tout autrement du monothéisme philosophique, même

s'il est non moins complexe, puisque l'unification de l'institution symbolique se cherche au fil d'un *logos* d'un tout autre ordre, que l'on baptise bien vite, sans trop comprendre, « rationnel ». Cela signifie en tout cas qu'il n'y a plus en lui ni généalogie ni dynastie, sinon « logique » ou « logologique », selon des enchaînements qui nous sont devenus trop familiers pour que nous en ayons, le plus souvent, clairement conscience. C'est à la question d'une rencontre possible entre pensée philosophique – et son monothéisme propres et pensée mythologique que nous allons être confrontés tout au long de ces pages. Question difficile, passionnante, mais redoutable, de la rencontre possible (ou impossible) de deux *institutions symboliques différentes* de la pensée.

b) Schelling et la mythologie.

Parmi les grands philosophes de notre tradition, Schelling est, avec les néoplatoniciens, le seul qui se soit attaché avec une telle constance à l'étude de la pensée mythologique : certes, le texte dont nous disposons, sous le titre *Philosophie de la mythologie*, n'est pas un traité systématique, mais le texte d'un cours, édité et publié par Fritz Schelling après la mort de son père. Or ce cours, nous l'apprenons dans la Préface de Fritz Schelling, a été professé à Munich dès avant 1828, pour être prononcé une dernière fois à Berlin en 1845/46, dans une version qui a vraisemblablement servi de texte *princeps*. C'est dire que le projet schellingien est un projet de longue haleine, d'autant plus qu'il est encadré, dans l'édition posthume, d'un côté par deux types d'introduction, une introduction historico-critique, sur laquelle nous allons bientôt venir, et des introductions « spéculatives » – l'exposé de la philosophie rationnelle pure et les leçons sur le monothéisme¹⁰ –, et de l'autre côté par le cours sur la *Philosophie de la Révélation*¹¹. Ce projet est donc aussi articulé, au sein d'un projet plus global, d'une part à une redéfinition de la philosophie, selon le couple « philosophie négative » / « philosophie positive », d'autre part à une philosophie de la Révélation (c'est-à-dire essentiellement du christianisme), en tant que la Révélation est celle de la vérité, non seulement, à travers la « religion philosophique », de la religion, mais aussi, par les renversements spéculatifs que cela implique, de la philosophie elle-même comme philosophie « positive ». Ensemble très vaste, très ambitieux, et très complexe, sur lequel Schelling a travaillé jusqu'à sa mort (en 1854), pendant près de trente ans, et qui est resté à l'état de chantier, de « *work in progress* ». Il n'est du reste pas sûr que Schelling soit jamais arrivé à le maîtriser tout à fait. Les questions d'interprétation de cet ensemble, désigné par *Spätphilosophie* de Schelling, sont d'autant plus délicats qu'il manque encore, aujourd'hui, une édition véritablement critique des manuscrits, et que le caractère, jugé parfois excessivement méticuleux, de la philologie allemande ne laisse pas augurer d'une telle édition dans un délai rapproché. Il suffit d'ailleurs d'avoir lu ces

10. F.W. Schelling, *Le monothéisme*, trad. et notes par A. Pernet, Introd. par X. Tilliette, Vrin, Paris, 1992.

11. F. W. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre I et Livre II, 1^{re} partie, trad. sous la direction de J.F. Marquet et J.F. Courtine, P.U.F., Coll. « Épiméthée », Paris, 1989 et 1991. La suite est en cours de traduction.

textes de près pour apercevoir combien, comme toujours, la conceptualité schellingienne est fluide, instable, et parfois fuyante. Leur étude détaillée, pour eux-mêmes, demanderait plusieurs livres, de longues recherches qui ont au reste déjà été engagées, en France, par X. Tilliette et J.F. Marquet. On peut dire que la *Spätphilosophie* de Schelling est un « océan », et qu'en ce sens, elle est inépuisable.

Ce n'est pas le parti que nous prendrons ici pour faire accéder le lecteur à la problématique de la *Philosophie de la Mythologie*. D'autant moins que, tout en ayant beaucoup reçu et tout en attendant beaucoup des travaux de ce qu'il est convenu d'appeler les « historiens », nous pensons que la fluidité et l'instabilité de la conceptualité schellingienne est essentiellement due à ce que les questions qu'il entreprend de traiter sont des questions-limites qui font trembler ou bouger la langue philosophique, pour lesquelles, selon une expression connue, « les mots nous manquent ». Notre parti sera donc, non pas celui de l'historien, mais celui, non moins difficile, du phénoménologue, où il s'agit de mesurer la pensée de l'auteur, Schelling, à la « chose », à la *Sache selbst*, qu'il s'efforce de penser – nous suivons la recommandation de Husserl dans *Philosophie als strenge Wissenschaft*, d'étudier le problème au lieu d'étudier les doctrines. Il faut dire que notre tâche est grandement facilitée par l'« étrangeté » de l'« objet » pensée mythologique.

Quel est donc, à larges traits, le sens du projet d'ensemble à l'intérieur duquel Schelling a abordé la question de la mythologie ? Pour le comprendre, il faut remonter, selon nous, au projet antérieur de Schelling, qui a couvert, en gros, la décade 1810/1820, des *Âges du monde*¹². Sans pouvoir revenir, ici, sur cette œuvre grandiose, elle-même restée, à travers ses trois versions, à l'état de chantier, et publiée très tardivement, après la seconde guerre mondiale, rappelons que le projet en était, pour l'essentiel, de « raconter » l'histoire de la création, jusqu'au présent – le projet n'ayant jamais pu, et pour cause, aller plus loin (dans le « présent » et le « futur » de la « création »). Cette « histoire » elle-même paraissait possible dans la mesure où, depuis les *Recherches sur la liberté humaine* de 1809, Schelling avait eu l'audace d'envisager une « nature » en Dieu. Ce récit de la création était donc implicitement « mythologique » et « théogonique » puisque c'était du même coup le récit de la manière dont, à travers la création, Dieu s'engendrait lui-même en se libérant progressivement de l'in-nocence ou de l'in-conscience de sa « nature ». Les apories étaient que, d'un côté, ce qui était censé régler les enchaînements symboliques de la genèse était tiré, pour l'essentiel, de la conceptualité philosophique – comme s'il s'était agi de mettre en mouvement génétique les structures non-génétiques de la langue philosophique –, et que, de l'autre côté, cette genèse paraissait in-finie, car trop enfermée dans la conceptualité, et rendre impossible le passage à l'acte proprement dit de création, qui eût débouché sur la présence du monde et de l'esprit, et par là, peut-être, eût ouvert l'horizon eschatologique du futur transcendantal. Car le récit de la « création » avant la création est lui-même curieusement, comme le récit

12. Cf. notre Préface, « Schelling et l'utopie métaphysique », à la traduction, par B. Van Camp, des *Âges du monde*, parue en 1988, aux éditions Ousia à Bruxelles. Il est plus que regrettable de constater que, dans la traduction du même texte parue ultérieurement aux P.U.F. (Coll. « Épiméthée »), cette première traduction n'ait même pas été signalée : signe de tout ce que les relations entre responsables éditoriaux ont de « confraternel » !

mythique ou le récit mythologique, entièrement au passé transcendantal. Extraordinaire énigme du génie schellingien d'avoir vu, ou entrevu, que toute genèse, fût-elle spéculative, n'est pas racontable comme quelque chose qui se serait produit en présence, mais suppose, pour qu'elle puisse être racontée, qu'elle s'est entièrement déroulée dans un passé ou nous n'étions pas pour y assister, où donc il n'y avait pas de présence. Extraordinaire énigme, aussi, que mythe ou mythologie continuent d'habiter la philosophie comme un de ses lieux cachés, ou que la « rationalité » philosophique, recodant l'institution symbolique en réseaux conceptuels-idéaux, est quelque part impuissante à éliminer totalement de son champ les questions que se posaient la pensée mythique et la pensée mythologique. D'une certaine manière, les *Âges du monde* en ressortent comme portant en eux l'insigne faiblesse de paraître comme la « mythologie rationnelle », mais aussi « personnelle » de Schelling. Et il ne fait guère de doute à nos yeux, bien que soit (encore ?) impossible à montrer par la philologie – tant la décade 1815-1825 paraît entachée de multiples obscurités –, que c'est par cette voie-là que Schelling a rencontré, avec un intérêt et une énergie renouvelés, la question de la mythologie – il ignorait bien entendu la question du mythe, qui n'a surgi que très récemment, et encore seulement dans le champ anthropologique.

Autrement dit, c'est en réfléchissant son échec et ses perplexités dans ses diverses rédactions des *Âges du monde* que Schelling, qui, le lecteur le verra, avait une culture extraordinairement vaste et extraordinairement riche, a dû retrouver les récits mythologiques qu'il connaissait avec un relief saisissant. N'étaient-ce pas, comme les versions écrites des *Âges*, des « livres du passé », certes écrits dans une autre langue que la langue philosophique, mais existant pour ainsi dire objectivement comme des « documents » de l'Histoire « spirituelle » de l'humanité ? Et la Révélation n'en ressortait-elle pas, du même coup, comme cette ouverture à l'actualité de la création en présence, ce que, certes, Schelling avait pressenti dès les *Recherches* de 1809, mais qu'il avait échoué à intégrer dans la rédaction des *Âges* ? Et à partir de là, ne pouvait-on concevoir une eschatologie, certes « purifiée » par la philosophie, dans la « religion philosophique » ? Et cela moyennant une philosophie d'un nouveau style, la « philosophie positive », qui, au lieu de partir de la langue et de la conceptualité philosophiques (comme Hegel, aux yeux de Schelling), partirait de la « positivité » de la création, d'un acte premier, libéré de toute puissance ? Telle est, pensons-nous, l'« intuition » qui a dû surgir et faire son chemin dans l'esprit de Schelling dans le courant des années vingt. Cela avait en outre l'avantage, pour lui, de renouer avec sa première philosophie, puisque cela lui permettait d'envisager métaphysiquement l'ensemble de l'Histoire humaine comme le *redoublement*, en l'homme, de la dualité nature / esprit : l'âge de la mythologie, l'âge du passé transcendantal en l'homme, serait celui du redéploiement relativement aveugle, in-nocent ou in-conscient, de la nature (y compris, et surtout de Dieu) en l'homme, et l'âge de la Révélation, l'âge de la présence au sens transcendantal, serait le commencement véritable du règne de l'esprit. Par là, la dualité, encore spéculative, de la nature et de l'esprit, et des philosophies qui leur correspondaient, deviendrait dualité positive, réelle, parce qu'historique.

Certes, il y a, dans cette conception « métaphysique », pour grandiose qu'elle soit, de nombreux obstacles, qui inscrivent Schelling dans l'Histoire de la pensée, à

un lieu où nous ne sommes plus, et qui pourrait ne présenter, pour nous, aujourd'hui, qu'un intérêt « archéologique ». Son ethnocentrisme est massif, soutenu qu'il est par sucroît par la substruction propre à l'idéalisme, en vertu de laquelle l'esprit n'existe qu'en surmontant une nature qui lui fait écran et en prenant possession de soi dans une sorte de conscience de soi. Et il n'est pas jusqu'à l'immense érudition dont Schelling témoigne en ces leçons – il avait probablement lu presque tout ce qui était accessible à son époque sur les sujets dont il traite – qui ne puisse paraître, aujourd'hui, dépassée par l'immense extension qu'a connue depuis le champ de l'anthropologie¹³.

Et cependant, c'est ce que nous voudrions montrer ici, cette philosophie garde un intérêt *philosophique* pour qui s'interroge sur ce qu'est penser dans la pensée mythologique. Si Schelling a envisagé le problème de la mythologie dans *son tout*, c'est que, ayant lui-même créé une sorte de « mythologie philosophique » dans les *Âges du monde*, il a pu rencontrer les récits mythologiques pour ainsi dire de l'intérieur, saisir quelque chose de la spécificité de leur langue et de leur pensée, se mesurer, depuis la distance de la langue philosophique, à la « chose même » mythologique, et ce, à travers ou malgré les « substructions » multiples – au sens où Husserl entend ce terme, notamment dans la *Krisis* – qui, finalement, sous-tendent ses mises en perspective et ses interprétations. Nous allons donc, dans ce qui suit, tenter de penser avec Schelling, mais aussi contre Schelling, et nous allons voir que c'est précisément la fluidité ou l'instabilité de sa langue qui, témoignant de son inquiétude quant à la « chose même », rendent possible cette entreprise. Ce qui distingue sans doute un « grand » philosophe d'un autre, c'est qu'il a « tout » pensé, même s'il ne l'a jamais pensé qu'à sa manière – comment, au reste, eût-il pu faire autrement ? Ce « tout » et cette « manière », ce sont justement ce qui est encore susceptible de vivre aujourd'hui, comme la voix d'un autre, autre humain d'une autre époque historique.

§ 2. LES THÈSES FONDAMENTALES DE SCHELLING :

L'INTRODUCTION « HISTORICO-CRITIQUE » À LA PHILOSOPHIE DE LA MYTHOLOGIE.

Nous ne reprendrons pas, ici, les arguments par lesquels, dans l'*Introduction historico-critique* à la *Philosophie de la mythologie*¹⁴, Schelling fait le point des réflexions connues de son temps sur la question pour dégager sa propre position. Nous nous bornerons à repérer, dans ce texte, les thèses qui nous paraissent fondamentales.

Les deux premières thèses fondamentales de Schelling, dont nous allons voir qu'elles s'articulent systématiquement l'une à l'autre, sont : 1) qu'il y a une corrélacion

tion stricte entre l'individuation d'un *peuple* et l'individuation d'une mythologie (« nous ne pouvons concevoir un peuple sans mythologie » : 63 ; 75) ; 2) que la mythologie est un vrai polythéisme à la racine duquel se trouve le théisme : « Ne sont dieux que ceux qui, à travers de nombreux chaînons intermédiaires, d'une manière ou d'une autre, mais d'une certaine manière, ont Dieu pour fond (*Grund*) » (74 ; 90-91).

La première thèse, qui touche à la « réalité » de l'institution symbolique de la société proprement dite, précise que cette institution est bien, aussi, celle de la « langue commune », mais dans laquelle « la communauté de conscience ne trouve que son expression indirecte », alors que c'est la mythologie qui exhibe la « vision du monde » (*Weltansicht*) commune à tous (62 ; 75). Il y a donc une très intéressante corrélation, qu'il faudra interroger, entre langue et mythologie. Ce qui articule, par ailleurs, la première thèse à la seconde, est le caractère « religieux » – nous dirons : théologico-politique – de la mythologie où le polythéisme ne peut être compris que par référence au théisme, à la dissimulation de Dieu dans son fondement. C'est bien, en fait, au trait théologico-politique de la mythologie que touche Schelling, puisque, en s'adressant à lui-même l'objection des sociétés amérindiennes dépourvues de représentations religieuses, il précise tout aussitôt, selon la représentation ethnocentrique dominant à l'époque depuis des siècles (depuis la découverte de l'Amérique), que ces populations ne sont pas véritablement des peuples parce qu'elles ne reconnaissent « aucun pouvoir coercitif (*Gewalt*) visible ou invisible » (cf. 63-64 ; 76-77). Le théologique est donc, pour Schelling, immédiatement politique, en ce qu'il est seul en mesure de faire passer de la nature (de l'animalité) à la culture, du groupement empirique et instable à la société. Il n'y a donc pas pour Schelling, de sociétés sans État, pas de société sans institution théologico-politique, c'est-à-dire, tout d'abord, sans mythologie. Mais nous allons voir que, dans le théologico-politique, le politique sera occulté par le théologique, et donc que, pour Schelling, le véritable *instituant symbolique* du social est Dieu lui-même, fût-ce sous la forme dissimulée et en partie manquée de la mythologie. Par ailleurs il faudra que, dans cette disposition architectonique des termes du problème, ces sortes de pseudo-sociétés que sont les sociétés sans État trouvent leur place : nous verrons ce que Schelling dit de leur « langue » – qui sera une « pseudo-langue », sans institution symbolique –, et nous comprenons en tout cas que c'est pour ainsi dire par structure qu'il ne peut y avoir place, dans sa pensée, pour la multiplicité originare et indéfinie des mythes.

Cette situation serait « bloquée », et sans intérêt philosophique car seulement idéologique (c'est une « idée » bien romantique que celle d'un monothéisme originel), si elle ne débouchait aussitôt, pour Schelling, sur des *questions*. La première est celle de savoir « comment Dieu a pu être originellement au fondement du polythéisme » (75 ; 91). Autrement dit : quelle est la nature ou l'essence du monothéisme originel et comment a-t-il pu donner lieu à la pensée polythéiste (cf. 91 ; 110-111) ? Est-il un fait historique originel ou, comme on dirait après Heidegger, « historial » (*eine geschichtliche Tatsache*) (92 ; 111) ? Et si oui, en quel sens ? D'autant plus que la stricte corrélation défendue par Schelling entre peuples et mythologies – entre institution de société et institution de mythologie – fait que

13. Nous renvoyons, ici même, à la contribution de François Chenet.

14. Texte allemand dans les éditions Cotta (1856-61) et Schröter (reproduction de la précédente selon un classement différent). Traduit en français, de manière souvent approximative, par S. Jankélévitch, in *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Aubier-Montaigne, Paris, 1946, Tome I. Nous reprenons, dans nos citations, la pagination de l'édition Cotta (Bd. XI) suivie de la pagination de la traduction Jankélévitch, que nous modifions le plus souvent. Une nouvelle traduction française de ce même texte est en cours d'élaboration.

peuples et mythologies doivent être nés ensemble, et que c'est donc là que se situe le commencement de l'Histoire. Si l'on admet, comme le fait un instant Schelling en commentant les travaux de Creuzer (note 2, 89 ; 108), la comparaison de la mythologie à « un grand morceau musical exécuté par un certain nombre d'hommes ayant perdu tout sens du rythme et de la mesure et qui, jouant d'une manière purement machinale, créent un labyrinthe inextricable de fausses notes, alors que le même morceau, exécuté par de vrais artistes, ne manquerait pas de révéler son harmonie, sa cohésion et son entente originelle », d'où vient cette sorte de cacophonie barbare ? Est-elle dans la mythologie elle-même, en tant que polythéisme, ou dans les défauts de son interprétation ? Nul doute que, pour Schelling, cette dernière réponse ne soit la bonne, et en ce sens, la philosophie de la mythologie tout entière se voudra une sorte de « symphonie » où consonnent les mythologies dans leur diversité.

Il n'empêche qu'il faut s'interroger tout d'abord sur cet « événement » qu'a été la naissance *des peuples*. Par là, nul doute, pour nous, que Schelling ne touche la question de l'institution symbolique en général, dont on comprend qu'elle sera pour lui, du même coup, l'institution symbolique de l'État. Mais qu'y a-t-il *avant l'État* ? Un « état » étrange de l'humanité, en quelque manière *sauvage*, sur lequel Schelling va revenir, et qui correspond au monothéisme originel. Après avoir éliminé tous les facteurs physiques (géographiques ou humains) comme incapables de rendre compte de la séparation et de l'institution des peuples, Schelling en vient à défendre l'idée d'une « unité originelle du genre humain encore indivis » qui n'a pu exister, et même exister dans la durée (dès lors pré-historique), « sans qu'une force (*Macht*) spirituelle ne maintienne l'humanité dans cette immobilité et même n'empêche d'être actifs les germes contenus en elles de développements physiques divergents » (100 ; 122). État étrange d'immobilité, donc, dont l'humanité, encore sans différences de peuples, mais avec des seules différences de lignages (*Stamm*), n'aurait pu sortir « sans une crise *spirituelle* d'une signification très profonde, et qui a dû se produire au fond (*im Grunde*) de la conscience humaine, être assez forte pour déterminer l'humanité jusque là unique et la mettre en mesure de se diviser en peuples » (100 ; 122). Passant sur ce trait typiquement ethnocentrique ne reconnaissant pas dans le lignage (tribal, clanique, totémique) quelque chose de déjà symbolique (et symboliquement institué), reconnaissons tout l'intérêt qu'il y a dans cette sorte de reconstruction transcendantale (mythe condensé des mythes, ou déjà mythologique ?), interne, par sa nécessité, au discours et à la langue philosophique, et dans le fait corrélatif que rien ne peut faire sortir l'humanité, originellement une (mais nous verrons que c'est une unité ou un Un inchoatif, en devenir *inconsistent*), de son immobilité originelle, sinon une *crise* « spirituelle », sur quoi va porter toute l'interrogation.

L'interrogation schellingienne prend une redoutable profondeur quand on la voit se confronter à la question des langues – Schelling renforce la corrélation stricte entre un peuple et une langue –, et à la question, dès lors, de la « langue » de l'humanité dans son unité originelle : nous mettons des guillemets phénoménologiques, car rien n'indique qu'il s'agisse encore d'une langue, et la crise spirituelle est aussi à l'origine des langues – elle est, en général, l'origine de l'*institution sym-*

bolique. L'humanité première était-elle donc symboliquement instituée ? Telle est finalement la question qui la rend à nos yeux si « irréaliste ».

Comme le texte biblique de la *Genèse*, qu'il cite et dont il s'inspire, Schelling voit la cause immédiate de la séparation des peuples dans « la *confusion* de la *langue* (*Sprache*) jusqu'alors unique et commune à toute l'humanité » (103 ; 125), et cette cause ne peut être qu'un « processus (*Vorgang*) interne, un ébranlement de la conscience elle-même » (*ibid.*), c'est-à-dire une « altération » (*Alteration*) de celle-ci (*ibid.*). Un peu plus loin (*ibid.*), cette « altération » est qualifiée d'« affection » (*Affection*) de la conscience : c'est cette « affection » (sur laquelle nous reviendrons) qui a dû ébranler la conscience dans son principe ou son fond (*Grund*). Seule, donc, une « force spirituelle » (*geistige Macht*) a pu produire cet ébranlement, en réalité subi par la conscience. D'autant plus que rien d'intrinsèque ne peut faire sortir l'humanité de son état originel, dont Schelling précise les caractères : le temps de cette humanité homogène est un temps « en lequel il ne se passe rien (*in der nichts sich ereignet*) » (103 ; 126), « en lequel il n'y a pas de temps effectif, c'est-à-dire pas de succession de temps différents » (104 ; 126). Et « si nous nous demandons *quelle* force spirituelle était assez forte pour maintenir l'humanité dans cette immobilité, nous voyons immédiatement que ce devait être nécessairement un *principe*, et même un principe *Un* par lequel la conscience humaine était absorbée et dominée ; car si deux principes s'étaient partagé cette domination, des différences auraient nécessairement surgi en l'humanité parce que celle-ci aurait dû nécessairement se diviser entre les deux principes » (104 ; 126). Ce principe ne pouvait être, conclut Schelling (104 ; 127), qu'un principe « infini », un Dieu Un qui « remplissait *totale*ment la conscience », qui « la tirait pour ainsi dire dans sa propre unité ». Nous ajouterons quant à nous : *était-ce déjà (ou est-ce encore) une conscience ?* Alors même que Schelling assimile cet état originel à une sorte d'état paradisiaque, une telle proximité *sans distance* avec l'Un n'est-elle pas telle qu'il faudrait plutôt parler, ici, d'une sorte de *psychose transcendantale* ? Transcendantale parce que reconstruite comme l'état « originel » de la conscience, avant le commencement de l'histoire, du temps, et en un sens, nous allons y venir, avant l'institution symbolique ? Psychose parce que cette absence de distance, qui ne ferait que se redoubler s'il y avait deux principes, et qui se marque par une absorption et une domination de la conscience sans partage, signifie en elle, n'en doutons pas, une telle fixation dans l'immobilité qu'elle exclut toute *transpassibilité*, au sens de Maldiney¹⁵ : elle n'accueille même pas l'Un, à travers ce qui serait sa distance à elle, mais elle est engloutie par l'Un, au point que rien ne s'y passe ni ne s'y produit, sinon pour ainsi dire, le temps nul ou vide, uniforme. C'est donc une conscience hébétée ou « folle », qui compose en réalité la figure de ce que nous avons désigné ailleurs¹⁶ l'*implosion identitaire du sens et de tous les sens*. Notre intérêt pour cette *configuration architectonique du problème* – nous entendons par là cette sorte de nécessité irrépressible de la pensée de s'articuler en certains termes, livrés par l'institution

15. Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1991.

16. Cf. Nos *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1992, en particulier notre V^e Méditation.

symbolique où elle se déploie, donc cette sorte de *tectonique* qui *travaille* une *arché* qui par ailleurs ne se donne jamais purement – se trouve renforcé si nous remarquons que cette implosion ne peut être que l'implosion dans le « trou noir » de l'Un, et que c'est précisément là que se trouve le risque symbolique majeur de l'institution de l'État, d'un pouvoir qui est toujours pris à la tendance d'absorber et de produire la société. C'est dire à quels « niveaux » tout d'abord insoupçonnés de profondeur joue l'interrogation de Schelling, et combien, sous les substructions ethnocentristes et les représentations idéologiques, elle doit être en mesure de susciter, encore aujourd'hui, notre intérêt. Substruction et idéologie sont manifestement, ici, dans la croyance que semble avoir Schelling que cet « état originel » a dû exister de quelque manière : nous nous en dégageons dès lors que nous réfléchissons la doctrine à l'aune de la « chose même », et que nous commençons à comprendre que l'essentiel est ici, nous le disions, la configuration *architectonique* du problème : par quelle nécessité, proprement symbolique, l'interrogation schellingienne de la mythologie en vient-elle à *constituer*, comme ayant du sens pour elle, cette sorte d'état, en réalité transcendantal (lui-même, pour ainsi dire mythique ou mythologique dès lors qu'on y croit comme *ayant été* « réel »), où la conscience serait en réalité psychotique comme par l'effet de cette constitution ?

En ce sens, donc, nous pensons que Schelling a tout au moins *rencontré* le problème de l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un. Et c'est dans ces termes qu'il se pose la question de l'origine de la mythologie : la conscience n'a pu en sortir que par « un ébranlement plus fort (*mächtiger*) et plus profond » qui a dû se produire par « la mise en mouvement de l'Un jusque là immobile », ce qui a inévitablement eu lieu quand « un autre dieu ou plusieurs autres dieux sont venus dans la conscience ou se sont emparés d'elle » (104 ; 127). L'émergence du polythéisme, dans la crise spirituelle qui lui correspond, est donc la sortie hors de ce que nous avons caractérisé par la psychose transcendantale originaire, avec ce risque de retombée dans la psychose transcendantale que Schelling a envisagé un instant en parlant de la division de la conscience en deux principes. Tout au moins la problématique schellingienne de la mythologie commence-t-elle à se situer, et nous soupçonnons, du même coup, que si ce risque est conjuré dans l'esprit de Schelling, c'est parce que la division de la conscience se reporte aussitôt en division des peuples. « Le même Dieu, écrit-il, qui, dans une inébranlable identité à soi, avait maintenu l'unité, devait, devenu à soi-même non identique et muable, opérer pareillement lui-même la dispersion du genre humain », et devenir « la cause de sa division » (105 ; 127-128).

Bien évidemment, toute la question de l'origine et du sens de la mythologie se reporte sur la question de la mise en mouvement, de la mobilisation, du devenir fluide ou fluent du supposé Dieu-Un originel, en lesquels seulement d'autres dieux sont susceptibles, en quelque sorte, de « réabsorber » la conscience. Commentant le récit biblique de la Tour de Babel et de la confusion des langues, Schelling cherche à se représenter ce « moment » de mise en mouvement à travers cette dernière. Dans la mesure où un peuple n'existe qu'avec sa mythologie (et sa langue instituée), et dans la mesure où celle-ci ne peut lui être donnée, pour ainsi dire toute faite, dans l'état originel, l'origine de la mythologie est dans le *passage* hors de l'état originel, « là

où le peuple n'existait pas encore d'une façon définie » (109 ; 133). Cet état *transitionnel* est précisément, selon Schelling, celui de la confusion des langues :

« Jusqu'alors, et tant qu'il (*scil.* le peuple sur le point de se stabiliser, de s'instituer en peuple) est encore pris dans la crise, donc dans le devenir, sa langue est pareillement fluide, mobile, non purement séparée des autres, si bien qu'en réalité (*wirklich*) diverses langues sont pour ainsi dire parlées les unes à travers les autres » (110 ; 133). C'est dire qu'en quelque sorte les langues sont *en cours* d'institution dans leur différenciation, mais qu'elles se con-fondent encore dans leur matrice originelle, qui est censée être la « langue » originelle – et où nous reconnaissons quant à nous, mais nous y revenons, ce que nous entendons par *langage phénoménologique*¹⁷, du moins déformé de façon cohérente par la problématique institution primitive de l'humanité dans le « monothéisme originel ».

Il faut en effet être circonspect, d'autant plus que, quelques pages plus loin (à partir de 112 ; 136), Schelling nous présente les populations d'Amérique du Sud – les sociétés sans ou contre l'État – comme des sortes de *témoins fossiles, encore vivants*, de la situation transitionnelle de *crise* avec toute sa fluidité. Il écrit en effet : « Elles ne paraissent n'être que le triste résultat de cette crise, dont le reste de l'humanité a réussi à sauver le *fond* (*Grund*) de toute conscience humaine, tandis que ce fond fut complètement perdu pour elles. Elles sont le témoignage encore vivant de la dissolution qui s'était produite, retenue par rien » (112 ; 136). Ou encore : il faut voir en elles « la partie de l'humanité originelle où a effectivement disparu toute conscience d'unité » (113 ; 138). Elle est proche de l'animalité, sans foi (religion) ni loi (État), pour ainsi dire bloquée dans la transition entre l'état originel – dont on voit qu'il est en un sens état symbolique, fût-il fort étrange, du monothéisme originel – et l'état de culture qui émerge avec la langue fixée et la mythologie.

Pour Schelling, il n'y a pas de langue sans unité originelle : la perte de cette dernière signifie donc la perte de la langue, c'est-à-dire précisément la confusion des langues. Or, selon lui, c'est ce dont témoignent les « idiomes » des populations sud-américaines (cf. 114-115 ; 139-140) : la langue change d'une horde à l'autre, voire de cabane à cabane, la voix de ces locuteurs est presque inaudible, ils remuent à peine les lèvres, et ils ont même de la répugnance à parler ; les sons sont pour la plupart nasaux et gutturaux, et quasi-inexprimables en signes distincts. Autrement dit, la supposée « langue » originelle a perdu dans la crise tout ancrage symbolique. Ces « populations », sans État (et sans division sociale : cf. 115 *in fine* ; 141), sont *sans institution symbolique*, sauvages, et donc bien sans langue symboliquement instituée : il y a tout au plus, en elles, ce que nous nommerions pour notre part du *langage*, au sens *phénoménologique*, pris à son incessante fluidité, en son irréductible inchoativité.

Ce qu'il est intéressant de retenir, ici, par-delà la fantasmagorie apparente de la construction spéculative qui « réifie » ce qui n'est en réalité qu'une configuration architectonique du problème, c'est la sorte d'« équation symbolique » que Schelling pose entre Dieu et langue. Il est vrai que dans le monothéisme juif la langue ne se tient comme *une* que dans l'Alliance de Dieu et de son peuple. Et il est non moins

17. Cf. notre *V^e Méditation phénoménologique*.

vrai que l'objectivation de la langue *comme telle* n'a lieu, parallèlement, que dans l'institution de la philosophie qui distingue en l'instituant la langue logico-éidétique (le *logos* et la pensée proprement dite) de la langue commune avec toutes ses ambiguïtés et obscurités. Il n'y a pas, donc, de *conception* de la langue sans référence, en réalité complexe, et même diverse, à l'*unité*. Mais si l'on pose, comme Schelling, que la « langue » de l'état originel était *déjà* une langue (symboliquement instituée), cela suppose que cette « langue » est, par rapport aux langues empiriques (elles-mêmes symboliquement instituées), une méta-langue et une « langue » universelle, dont le statut est à la fois énigmatique et équivoque, si l'on se souvient que cette « langue » originelle l'est en réalité d'un « état » de psychose transcendante. Il se pourrait donc qu'elle soit pour ainsi dire encore moins « langue » que les « idiomes » instables et fluents que Schelling croit repérer dans les sociétés sans État (sauvages). La difficulté est encore accrue du fait que les peuples, s'instituant avec leur langue et leur mythologie, ont du monde une conception polythéiste : est-ce à dire qu'ils n'ont pas encore véritablement *une* langue ? Ou qu'ils y *tendent*, dans la mesure seulement où ils tentent de sauver et de rétablir l'unité perdue ?

Comme on le voit, tout l'intérêt de ces textes est de nous situer sur la frange entre langage phénoménologique et langue symboliquement instituée, au « moment » proprement *instituant* de l'institution symbolique. Ce « moment », nous le savons, est celui du *sublime*¹⁸. Schelling y touche en ces termes, nous faisant entendre que le peuple est la *version partielle*, la partie en quelque sorte totale de l'unité de l'humanité originelle : « C'est donc *cette* angoisse, cet effroi devant la perte de toute conscience d'unité, qui maintient ensemble ceux qui sont restés unis, et les poussa à affirmer tout au moins une unité partielle pour subsister non pas comme humanité, mais comme peuple. Cette angoisse devant la disparition totale de l'unité et par là de toute conscience véritablement humaine, leur a donné non seulement les premières institutions religieuses, mais même les premières institutions civiles, dont la fin n'était autre que de maintenir et d'assurer contre d'autres destructions ce qu'ils avaient sauvé de l'unité » (115 ; 140). Ces institutions civiles sont celles de l'État ; et ces institutions religieuses sont les pratiques culturelles liées à la mythologie. Les langues, les mythologies, et les États (les peuples) sont donc comme des « parties totales » de l'état « monothéiste » originel. Mais entre celles-là et celui-ci, il y a eu, précisément la *crise*, c'est-à-dire le passage, la transition qui, par une sorte de « débilite », a pu se perpétuer dans les « populations sauvages ». Si Schelling avait eu connaissance des mythes, il les aurait peut-être situés là aussi.

C'est donc ce concept de *crise* qui est, pour nous, le véritable centre de la problématique schellingienne de la mythologie. Avant d'en aborder le traitement systématique, un certain nombre de mises au point est encore nécessaire. Tout d'abord l'importante distinction que fait Schelling entre « polythéisme simultané » et « polythéisme successif » (120-121 ; 145-146). Le premier concerne la pluralité plus ou moins grande de dieux qui sont subordonnés à un seul et même dieu, alors que le second concerne la succession de ce qui est chaque fois dieu suprême et dominant à une certain époque du récit, succession réglée avec celle de ces époques.

18. Cf. notre ouvrage : *Du sublime en politique*, Payot, coll. « Critique de la politique », Paris, 1991.

Si l'on prend, comme Schelling, l'exemple de la mythologie grecque (Hésiode), cela signifie que tous les dieux coexistants sous le règne de Zeus constituent un polythéisme simultané, alors que la succession des règnes et des dieux Ouranos, Cronos et Zeus, constitue un polythéisme successif, qui est, pour Schelling le seul vrai polythéisme, le polythéisme proprement dit – ce qu'il argumente en invoquant les *Élohim* de la tradition juive, qui ne signifient nullement, selon lui, qu'il s'y agisse de « vrai » polythéisme (cf. 121 ; 146-147). La mythologie grecque constitue donc le polythéisme successif de trois polythéismes simultanés, et il faut savoir que c'est plus précisément pour le polythéisme successif que Schelling cherchera une « explication » spéculative – le polythéisme simultané étant pour lui, renvoyé, grosso modo, à l'accidentel, dont la philosophie de la mythologie ne peut rendre compte. Nous ne pouvons que remarquer comme caractéristique le fait que Schelling polarise de la sorte son interprétation des généalogies divines par le concept de dynasties divines ; c'est, n'en doutons pas, la trace du monothéisme conçu comme originel dans le polythéisme, si bien que, nous le verrons, la théogonie n'est pas, à proprement parler, pour Schelling, l'engendrement des dieux, mais le processus d'engendrement *de Dieu* dans la conscience historique de l'humanité.

Il en résulte cette « substruction idéaliste » que, suite à la crise qui lui a fait perdre l'unité, l'humanité s'est engagée, historiquement, dans sa reconquête (qui culmine avec la Révélation), et que, si « la mythologie n'a aucune réalité (*Realität*) en dehors de la conscience », c'est-à-dire en dehors de ses déterminations comme représentations, la succession même des représentations n'est pas, pour Schelling, elle-même objet de représentation, mais « doit nécessairement avoir eu lieu effectivement (*wirklich*), s'être produite (*sich ereignen*) effectivement dans la conscience », comme engendrement de la mythologie elle-même, surgie par cette succession de ce qui est chaque fois théologie (*Götterlehre*) dans les époques successives du polythéisme successif (cf. 124-125 ; 151). La mythologie comme polythéisme successif n'est donc rien d'autre que l'Histoire réelle (*real*, et *wirklich*) de la conscience. Schelling explique encore : « C'est précisément parce que les dieux n'existent que dans les représentations que le polythéisme successif ne peut devenir effectif que par là que, un dieu étant tout d'abord posé dans la conscience, un autre vient à sa place – qui ne le supprime pas purement et simplement (car la conscience cesse-rait d'en savoir quoi que ce soit), mais qui du moins le renvoie hors du présent dans le passé, et le dépouille, non pas de la divinité en général, mais bien de sa divinité exclusive » (125 ; 151). Cette destitution substitutive, où un dieu se trouve détrôné ou déposé, est pour Schelling un *fait pur* (*reine Tatsache*) (*ibid.*), la question restant de savoir, dans l'ambiguïté, si ce fait est un fait historique « objectif », une pure factualité historique, ou un « fait de la conscience », participant de ce que l'on nomme depuis Heidegger sa facticité. Mais Schelling, manifestement, veut tenir les deux ensemble : cela fait partie de son grandiose projet métaphysique. Il écrit : « Le polythéisme successif ne doit pas seulement être expliqué en admettant que la conscience de l'humanité a *effectivement séjourné* dans la succession de tous ses moments. Les dieux qui se sont succédé se sont effectivement emparés, l'un après l'autre, de la conscience. La mythologie comme Histoire des dieux, donc la mythologie proprement dite, n'a pu se produire que dans la vie elle-même, elle a *dû* néces-

sairement être quelque chose de *vécu* et d'*éprouvé* (125 ; 152). Restera à mesurer si une telle « emprise » totale sur la conscience humaine, sans partage autre que la succession des règnes et des époques, ne ramènera pas la conscience, chaque fois, à un état proche de la *psychose transcendante* que nous avons repérée dans l'état originel. Il ne s'agit en effet de ni plus ni moins que de la « nature » ou de l'« être » de Dieu et des dieux.

Cela pose un autre problème quant à la succession des dieux fondateurs de dynastie. Envisageant la succession de dieux A, B, C, Schelling écrit : « le dieu A est celui *avant* lequel il n'y en avait pas d'autre, et après lequel – c'est ainsi que la conscience se le représente – il n'y en aura pas d'autre ; il est donc pour elle non pas l'Un qui serait simplement par contingence, mais en fait l'un *pur et simple*, l'Un *inconditionné*. Il n'y a pas encore de pluralité de dieux au sens propre du mot » (126-127 ; 153-154). Si *pour nous* le premier dieu n'est que le premier d'une succession, et donc relatif, *en soi*, dans la conscience que nous examinons, il est absolu (cf. 127 ; 154). Notre question est donc : qu'est-ce qui distingue ce monothéisme pour nous relatif du monothéisme censé être originel, et cela *intrinsèquement*, dans l'en-soi de la conscience ? On reconnaîtra aisément dans cette configuration celle de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, avec toute sa question *phénoménologique* – laisser « parler » la conscience, et rien qu'elle, dans ce qu'elle vit et ce qu'elle éprouve –, comme si, donc, en ce sens restreint de la phénoménologie, la philosophie schellingienne de la mythologie se présentait, elle aussi, comme une phénoménologie « de l'esprit », ou plus modestement peut-être comme une « science de l'expérience de la conscience mythologique ». Sera-t-elle moins biaisée que celle de Hegel par une tautologie symbolique de l'absolu¹⁹ ? Celle-ci, Schelling ne se la donne-t-il pas aussi en affirmant que, dans le monothéisme vrai, nous y reviendrons, « le Dieu absolument Un est celui qui ne tolère même pas la *possibilité* d'autres dieux en dehors de soi » (*ibid.*) ? Quoi qu'il en soit, Schelling se retranche ici sur une sorte de position « heuristique » en affirmant qu'il n'est pas nécessaire de postuler au départ de l'Histoire humaine un monothéisme absolu (cf. 128 ; 155). Et il conclut plus loin (cf. 130, 158) que le monothéisme censé être originel est en fait, pour nous, le monothéisme *relatif* du dieu A. Tout le problème se reporte par là sur la crise en laquelle s'effectue le passage du dieu A au dieu B.

Il en résulte tout d'abord un affinement de la conception de la mythologie : « Le principe, qui avait maintenu l'humanité dans l'unité, *pouvait* ne pas être un principe absolu, [car] il devait être tel qu'un autre pût lui succéder, par lequel il serait mis en mouvement, transformé, et finalement surmonté » (130 ; 158). Dès lors, dès que ce second principe entre en action, toutes les différences, encore seulement possibles sous la domination du premier principe, surgissent d'un coup, les unes comme proches, les autres comme éloignées (*ibid.*). « Le fondement (*Grund*) de ces différences réside tout d'abord dans cela que le Dieu (A) jusqu'alors immobile, pour autant qu'il se trouve contraint d'admettre des déterminations d'un second [principe], ne peut rester le même, ne peut s'empêcher d'entrer en conflit [avec le second

principe], d'avancer de figure en figure (*Gestalt*), de les revêtir successivement, selon qu'au second dieu (B) échoit de la puissance (*Macht*) sur lui » (*ibid.*). Donc, « si la première forme du dieu est posée, les suivantes sont pareillement posées, mais seulement comme possibilités éloignées. Aux différentes figures du dieu correspondent [dès lors] pareillement différentes théologies (*Götterlehre*), matériellement différentes, qui sont donc déjà pareillement toutes potentiellement présentes (*vorhanden*) avec l'apparition (*Erscheinung*) du second principe, bien qu'elles ne soient pas toutes en même temps [présentes], mais ne puissent ressortir (*hervortreten*) effectivement que dans le rapport, en tant que le cède ou le permet le Dieu compris en incessant surmontement, tenant encore toujours l'humanité à soi » (130-131 ; 158-159). Et Schelling ajoute qu'à ces différentes « théologies » correspondent les « différents » peuples : ils sont soumis à la même loi de progression, sauf que leur apparition, leur entrée dans l'histoire, est distribuée dans le temps historique. Avant cette apparition, ils font encore partie, à l'état potentiel, de l'humanité. Après elle, ils sont voués à dépérir comme tels au profit d'autres peuples. C'est un peu ainsi, le lecteur s'en apercevra, que Schelling examinera les différentes « figures » mythologiques, depuis la Perse jusqu'à la Chine et à la Grèce, en passant par Babylone, l'Égypte et l'Inde – chacune de ces cultures étant à chaque fois des figures, inachevées jusqu'aux Grecs, du déploiement mythologique. Ce point, impossible à admettre aujourd'hui, trouve ici sa justification dans ces termes : « Du fait que la crise, qui est l'effet de la seconde cause, est une crise générale, s'étendant sur toute l'humanité, le peuple, réservé pour un temps ultérieur et une décision plus tardive, traverse tous les moments, non pas en tant que peuple effectivement réel, mais en tant que partie de l'humanité encore indéfinie. C'est ainsi seulement qu'il est possible que les moments répartis entre différents peuples s'unifient dans la conscience du dernier peuple en une mythologie achevée » (131 ; 159).

Conception très étrange de l'Histoire, et de la culture, pour nous aujourd'hui. Comme si l'humanité était un réservoir inépuisable et quasi-inaltéré pour les peuples et les théologies (les mythologies) qui se succèdent, à tour de rôle. Dans la mesure où le processus phénoménologique de l'engendrement mythologique est traversé par la substruction idéaliste, propre aussi à Hegel, de la position, du conflit entre cette première position et une seconde, et du surmontement de la première par la seconde, et dans la mesure où cette sub-structure est elle-même susceptible de se recoder à l'intérieur d'elle-même en sub-structures plus fines comprises dans la sub-structure globale, on peut dire que, tant qu'elle est régnante, et censée s'ancrer, chaque fois, à chaque étape (moment) de son développement, dans un peuple, elle aboutit – et c'est cela qui est pour nous inacceptable – à penser que chaque peuple est en ce sens en lui-même *anhistorique*. L'Histoire elle-même ne peut être, comme elle l'est dans l'esprit de Schelling, l'Histoire de l'engendrement de Dieu – de la théogonie – que dans la mesure où elle est le *retour répétitif d'essais chaque fois manqués* – en chaque peuple – de rétablir l'unité originelle. Certes, cela donne une idée de la spécificité de chaque fois d'une culture, mais cela rend impossible – tout au moins jusqu'à la Révélation – de concevoir une culture dans ce qu'elle a d'historique – dans l'élaboration qu'elle fait de son Histoire, et quel que soit le statut plus ou moins énigmatique de cette élaboration. Cela communiquera, nous le verrons,

19. Cf. notre ouvrage, *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1990, ch. V.

avec le fait que pour Schelling le « procès théogonique » est un procès *inconscient*. Avec ce fait aussi que si, en un sens, la psychose transcendantale originelle paraît au moins mise à distance par le concept schellingien de « monothéisme relatif », elle n'en risque pas moins de ressurgir, fût-ce sous une forme « atténuée », à toute étape ou moment du « procès théogonique ».

Du point de vue architectonique, Schelling a cependant gagné quelque chose : le passage du monothéisme relatif, incarné par le dieu A, au polythéisme successif, paraît moins difficile que s'il devait se concevoir à partir d'un monothéisme absolu. Le gain architectonique est donc le recodage de l'intervalle entre monothéisme et polythéisme. Le recodage est tout dans la possibilité, à présent envisagée, du surgissement, dans la crise, d'un second principe (B) qui soit susceptible de recouvrir et de surmonter le premier (A). C'est ce point qui multiplie, en effet, le dieu en dieux, mais il restera toujours le risque que comporte la temporalisation ou l'épochalisation du processus d'engendrement, à savoir le risque de déformer le polythéisme mythologique de façon cohérente par la division polythéisme simultané / polythéisme successif, chaque « diacosme »²⁰ simultané de dieux étant à chaque fois réenvisagé, et donc recodé par la figure d'un monothéisme chaque fois relatif et chaque fois époqual (par exemple : Ouranos, Cronos, Zeus).

Laissant de côté les développements de Schelling sur la langue qui dut correspondre au surgissement du second dieu (132-136 ; 161-165) – développements cette fois par trop hasardeux –, et la redéfinition du monothéisme relatif comme apparence (transcendantale) du monothéisme absolu, et comme étant, dans cette apparence, le monothéisme censé être originel à l'humanité (136 sqq ; 165 sqq), laissant tout autant de côté les commentaires sur le fait que le monothéisme relatif originel n'avait rien de révélé (140 sqq ; 169 sqq) – choses reprises dans la septième leçon –, nous nous reporterons au point (huitième leçon) où Schelling analyse le monothéisme relatif comme monothéisme originel et « préhistorique ».

Cet état « originel », état d'indivision, d'immobilité et d'uniformité, est à la fois pour Schelling « état de nature » et « âge d'or » de l'humanité. Si les hommes y étaient « sans État » (sans roi), c'est que Dieu lui-même était leur chef, ou plutôt leur pasteur. Cela signifie, écrit-il, que « le dieu ne leur était encore médiatisé par aucune doctrine, par aucune science, mais qu'il s'agissait d'un rapport réel (*real*), d'un rapport seulement au dieu dans sa réalité effective (*Wirklichkeit*), et non pas au dieu dans son essence (*Wesen*), et donc pas non plus au vrai dieu » (175-176 ; 212-213). Autrement dit, « le dieu du pré-temps (*scil.* préhistorique) est un dieu effectif réel (*ein wirklicher realer Gott*), et en lequel EST aussi le vrai dieu, mais non pas su *comme tel* » (176 ; 213). Telle est la médiation entre monothéisme vrai (et absolu) et monothéisme relatif (et originel) : c'est en elle qu'il faut situer plus précisément la crise, qui est « crise des peuples » (181 ; 220). L'état originel n'est pré-historique qu'à l'égard de l'Histoire qui lui succède et y prend son origine, car en lui-même, il est *an-historique*. Schelling reprend sa caractérisation en ces termes : « Le temps purement et simplement préhistorique est le temps indivisible

selon sa nature, absolument identique, et dès lors, quelque durée qu'on lui assigne, qu'il ne faut considérer que comme *moment*, c'est-à-dire comme temps où la fin est comme le commencement, et le commencement comme la fin, une sorte d'éternité, parce qu'elle n'est pas elle-même une suite de temps, mais seulement un temps Un, qui n'est pas intrinsèquement (*in sich*) un temps effectivement réel, c'est-à-dire une suite de temps, mais ne devient temps que relativement (à savoir devient passé) eu égard au temps qui la suit » (182 ; 221). À ce temps-non-temps, qui deviendra, pour Schelling, *après coup* passé transcendantal, correspond « la première conscience effectivement réelle de l'humanité, en laquelle le polythéisme est tout en puissance, *potentia* (*ibid.*). En ce sens aussi, Schelling le précise, cet état « originel » est « supra-historique » (*übergeschichtlich*). Nous sommes au plus près de ce qui est susceptible d'engendrer l'Histoire, les peuples et les mythologies. Nous sommes à la supposée *origine de l'humanité*, et nous ne sommes pas, loin s'en faut, au bout de ses paradoxes. Nous sommes à présent au cœur de la problématique schellingienne de la mythologie, à un « moment » crucial qu'il nous faut étudier de près pour lui-même.

§3. LA PSYCHOSE TRANSCENDANTALE ET L'ORIGINE DE LA MYTHOLOGIE.

Schelling caractérise les rapports entre l'humanité et l'Un relatif comme lui étant, à elle-même, « impréensables » (*unvordenklich*) (184 ; 224). Ce terme est en réalité intraduisible sauf que, rapporté au temps, il signifie « immémorial ». Il correspond donc, pour le temps, au passé transcendantal, passé de ce qui n'a jamais été en présence. Plus généralement, il caractérise ce qui surgit indépendamment de toute « représentation » (qui constituerait, à sa manière, ce qui serait pré-pensable, *vordenklich*), donc ce qui ne peut pas être visé préalablement dans une intention, ce se produit *inopinément*, dans la *sur-prise* de toute pensée. L'impréensable est en ce sens ce qu'on n'attend pas, et ce qu'on n'attendait pas, et il relève de ce que H. Maldiney nomme *transpassibilité*²¹. C'est là un élément très important que nous allons commenter en détail.

Schelling reprend la question de l'origine de Dieu et de la mythologie en ces termes : « Or il y a, en dehors des deux monothéismes, le monothéisme proprement dit et le monothéisme seulement relatif, qui n'est monothéisme que parce qu'il cache (*verbergen*) encore sa contrepartie en lui, un troisième [terme] : la conscience pourrait partout ne se trouver en aucun rapport à Dieu, que ce soit le vrai ou que ce soit celui qui doit être exclusif d'un autre. De cela donc qu'en *général* elle est en rapport avec Dieu, de cela le fondement (*Grund*) ne peut plus résider dans la première conscience effectivement réelle, mais ne peut se trouver qu'au-delà d'elle. Mais au-delà de la première conscience effectivement réelle, il n'y a plus rien à penser que l'homme, ou la conscience *dans sa pure substance* avant toute conscience *effectivement réelle*, où l'homme n'est pas conscience de *soi* (car ceci ne serait pas pensable sans un *devenir* conscient, c'est-à-dire sans un *actus*), donc, du fait que

20. Nous reprenons cette expression au néoplatonisme ancien qui a lui aussi, à travers ce terme, pensé quelque chose comme un « polythéisme simultané ».

21. Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., passim.

l'homme doit pourtant être conscience de quelque chose (*etwas*), [où] il ne peut être que conscience de Dieu, non pas liée à un *actus*, donc par exemple à un savoir ou un vouloir, dès lors conscience purement substantielle de Dieu. L'homme originel est celui qui pose Dieu (*das Gott Setzende*), non pas *actu*, mais *natura sua*, et même, du fait que Dieu seulement pensé tout simplement n'est qu'un abstractum, mais que l'Un seulement relatif relève déjà de la conscience effectivement réelle, il ne reste rien pour la conscience originelle, que cela qu'elle est ce qui pose (*das Setzende*) Dieu dans sa vérité et son absolue unité » (184-185 ; 224). De la sorte, ce serait bien le monothéisme qui serait « la présupposition ultime de la mythologie », à condition de ne l'entendre que comme « le simple poser du vrai Dieu en général » (185 ; 224-225). Mais ce serait un monothéisme supra-historique, et non pas un monothéisme « de l'entendement humain », car un monothéisme « de la nature humaine » (185 ; 225), cela, « parce que l'homme dans son être (*Wesen*) originel n'a pas d'autre signification que celle d'être la nature posant-Dieu, parce qu'il n'existe originellement que pour être cet être (*Wesen*) posant Dieu, donc non pas la nature étant *pour elle-même*, mais la nature tournée vers Dieu, pour ainsi dire extasiée (*verzückt*) en Dieu » (*ibid.*). Cela ne veut pas dire que cet état soit « mystique », mais tout au contraire que toute mystique vise à revenir à ou à retrouver cette « absorption » (*Versenkung*) en Dieu (cf. 185-186 ; 225).

Par ce retour paradoxal au-delà des deux monothéismes, jusque dans la « pure substance » de la conscience, nous retrouvons, en fait, le monothéisme originel, et l'état originel – qui avait été « heuristiquement » abandonné pour la conscience du premier dieu – comme état de *psychose transcendante* : transcendante par tous ses traits de reconstruction spéculative d'un état originel constituant ; psychose, parce que le soi de la conscience de soi n'est pas le soi de la conscience elle-même, mais le soi d'un autre, *le soi de l'Autre, de Dieu*, en lequel la conscience est extasiée et absorbée, par-delà tout *acte* d'elle-même. C'est comme si, posant Dieu, et ne le posant pas d'elle-même, de manière réfléchie, mais irrésistiblement, par une spontanéité absolue qui est aussi *passivité absolue* (la conscience est absolument passive à l'égard de sa nature, et c'est cette nature qui est absolument spontanée), tout son être (*Wesen*) passait dans sa position, de telle sorte qu'elle ne trouve cet être qu'en Dieu. Schelling décrit ici de manière remarquable ce que nous repérons déjà plus haut comme l'implosion identitaire du sens (ici de la conscience) dans le « trou noir » de l'Un. Pour nous, du point de vue de l'architectonique phénoménologique, ce qui surgit ici n'est rien d'autre que la crise qui menace la pensée et l'être (l'humanité) dès lors que pensée, action et être s'instituent sous le régime de l'Un – c'est-à-dire aussi, du point de vue socio-politique, sous le régime du pouvoir socio-politique du roi ou du Despote. À cet égard, Schelling n'a pas tort de le penser comme un moment d'origine. C'est le moment même de ce qui, depuis l'institution de l'Un-Despote, apparaît comme ou est censé être l'instituant de l'institution symbolique prise dans sa globalité. Ce qui est très intéressant chez Schelling, c'est qu'il considère ce moment avec tous les caractères de son absorption dans ce que nous nommons un état de « psychose transcendante » : l'implosion, identitaire dans le « trou noir » de l'Un serait ce « moment » où la conscience serait morte à elle-même de n'être plus que la conscience de l'Autre, le Soi de l'*instituant* symbolique

comme Un. C'est pour ainsi dire le « moment » architectoniquement nécessaire du *sublime* de l'Un porté à son extrémité²². En un sens, cette conscience, pour reprendre des termes hégéliens – qui ne sont peut-être pas absents ici, du moins comme termes nécessaires de la langue philosophique de l'idéalisme allemand –, est pure substance, et pas du tout sujet : elle est la conscience « folle » qui se réaliserait si le malin génie cartésien aboutissait à ses fins, conscience dont tout le soi est celui d'un autre, ou de l'Autre. Conscience qui, en ce sens, est inconscience, ou inconscient.

Revenant sur le passage de cet « état originel », transcendantal, à l'origine de l'Histoire et du polythéisme, Schelling écrit tout d'abord que le premier *mouvement* de la conscience l'éloigne du vrai Dieu qu'elle pose aveuglément. Et il poursuit : « dans la première conscience effectivement réelle il n'y a encore de lui qu'un moment (car c'est ainsi que nous pouvons provisoirement envisager aussi le relativement Un), et non Dieu lui-même ; puisque, donc, la conscience, pour autant qu'elle sort de son état originel (*Urstand*), qu'elle se *meut*, s'éloigne de Dieu, il ne lui reste rien d'autre que son ravissement violent par lui, ou le fait qu'elle ait Dieu en soi (*an sich*), en soi au sens où l'on dit d'un homme qu'il a en soi une vertu, ou plus souvent qu'il a en soi un vice, par quoi l'on veut précisément dire qu'il ne lui est pas un objet, non pas quelque chose qu'il veuille, et même pas du tout quelque chose qu'il sache. L'homme (s'entend, toujours l'homme originel et essentiel) est en soi-même (*an sich selbst*) pour ainsi dire *en avant* de lui-même, c'est-à-dire avant qu'il ne se possède (*haben*) lui-même, donc avant qu'il ne soit devenu *autre* – car un autre il l'est déjà quand il fait retour sur lui-même, quand il est devenu objet à lui-même –, l'homme pour autant que précisément il ne fait qu'*être* et n'est encore *devenu* rien, est conscience de Dieu, il n'a pas cette conscience, il l'est, et c'est justement, seulement dans le non-acte, dans le non-mouvement, qu'il est ce qui pose le vrai Dieu » (186-187 ; 226). C'est dire, toujours dans cet état de psychose transcendante, que l'homme originel *est aveuglément* conscience de Dieu, conscience de soi où le soi est celui de Dieu. Et il l'est dans le non-acte, le non-mouvement, c'est-à-dire, à nouveau, dans la proximité absolue et dans la *passivité absolue*. Restera à voir comment s'établira la *distance* par rapport à cet état, la seule par rapport à laquelle il sera possible de légitimer l'expression, pour l'homme, de l'« en-avant-de-soi » ou de l'« avant-soi ».

En attendant d'y venir, faisons le point, avec Schelling, sur ce « monothéisme de la conscience originelle », que nous nommerons pour notre part *la crise de l'Un*. Il est d'abord « adhérent à la substance de la conscience » (187 ; 226), le *sub-stans* de celle-ci étant Dieu lui-même. Il est ensuite, en vertu de cette attache, non pas posé

22. Nous touchons par là une difficile question : celle du lien, qui n'est nécessaire que dans notre institution symbolique – celle des sociétés à État – entre le sublime et l'Un, ou tout au moins, si l'on tient compte de ce que le sublime est la marque de l'expérience phénoménologique de l'informe, et que l'informe lui-même peut être « un » en un tout autre sens (celui du devenir inchoatif et indéfini), entre le sublime et l'Un comme « trou noir » où imploient, avec les sens, tous les systèmes symboliques de l'institution symbolique. Nous sommes, ici, dans ce dernier cas de figure, où s'articulent, au reste, pensée *contre* cet Un (l'État) et pensée *avec* cet Un (l'État), mais à distance de lui par l'élaboration de la fondation.

ni devenu dans le temps (historique), mais « éternel », faisant partie de la nature humaine (187 ; 227). Il est enfin « naturel et « aveugle », ne se sait pas lui-même dans la conscience. À cet égard, il est à l'origine tant du monothéisme que du polythéisme (187-188 ; 227-228). À cela, il faut ajouter, comme une modalité de la capture de la conscience par Dieu, que celui-ci y paraît (pour autant qu'il le puisse !) comme Dieu de la puissance (*Macht*) ou de la force (*Stärke*) (189 ; 229). Et Schelling réenvisage la sortie hors de cet état, le passage à la mythologie, de la manière suivante : « ... l'homme ne peut persister dans cet être-hors-de-soi, il doit aspirer à sortir de cet être-englouti en Dieu, pour le transformer en *savoir* de Dieu, et par là en un rapport libre » (189 ; 229-230). Nous retrouvons la matrice de la substruction idéaliste, avec sa conséquence, qui est le recodage de l'intervalle initial en intervalles plus petits : « Mais l'homme ne peut y arriver que par degrés. Si son rapport originel se supprime (*aufheben*), ce n'est dès lors pas son rapport à Dieu en général qui est supprimé, car ce dernier est un rapport éternel, insuppressible. Devenu lui-même *effectivement réel*, l'homme échoit à Dieu dans sa réalité effective. Or si nous admettons [...] que Dieu soit *plusieurs* selon ses formes d'existence, tout comme il est *un* selon son soi divin ou son essence, nous comprenons sur quoi repose le caractère successif du polythéisme, et à quoi il tend. Aucune de ces formes prises pour soi n'est identique à Dieu, mais si elles deviennent unité dans la conscience, cette unité devenue en tant que *devenue* est aussi une unité sue avec la conscience du monothéisme acquis » (189-190 ; 230). En ce sens, le polythéisme successif est une sorte de « *phénoménologie* », transposée *mutadis mutandis*, de Dieu, c'est-à-dire plus précisément le rythme de la mise à distance « progressive » de l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un, ce que nous pourrions précisément relever, pour notre part, comme l'élaboration symbolique de la *fondation* à l'écart du « point extrême » de l'institution, et de l'instituant symbolique, où ceux-ci paraissent, au moins du point de vue de l'architectonique phénoménologique, comme le « point extrême » du sublime de l'Un où la conscience « meurt » dans l'état de la psychose transcendante.

Ce n'est cependant pas tout à fait ainsi que Schelling envisage les choses, dans la mesure même où, pour lui, le rapport de savoir ou le rapport libre n'est atteint qu'avec la Révélation. Il considérera toujours le polythéisme successif comme relevant d'un processus, le procès théogonique, plus ou moins *aveugle*, d'où est absente l'élaboration symbolique, qui ne peut être que consciente et concertée. Par conséquent, le recodage de l'intervalle initial en intervalles plus petits est pour lui un processus *inconscient*, chaque étape ramenant le risque de psychose transcendante, comme un écho retardé de la psychose transcendante originelle. Et c'est une question de savoir, en effet, jusqu'à quel point ce risque est en jeu dans le procès originel d'*individuation* des dieux, c'est-à-dire dans le procès originel de ce que nous nommerons leur *condensation symbolique*. L'un des intérêts, toujours actuel, de la philosophie schellingienne de la mythologie, est d'avoir, avec ses moyens propres, envisagé cette question, mais aussi, nous allons le voir, d'en avoir pareillement proposé au moins l'ébauche d'un traitement.

Tâchons de mesurer, en effet, comment Schelling envisage, encore plus précisément, l'origine de la mythologie, en gardant à l'esprit que sa mise en mouvement ne

peut qu'être déjà, à sa manière, une mise à distance du « trou noir » de l'Un, où la conscience est transcendentale psychotique :

« *Le fondement (Grund) de la mythologie se trouve déjà dans la première conscience effectivement réelle, dont le polythéisme selon son être (Wesen) est déjà né dans le passage à celle-ci. Il en résulte que l'acte par lequel le fondement du polythéisme est mis en jeu ne tombe pas lui-même à l'intérieur de la conscience effectivement réelle, mais se trouve en dehors d'elle. La première conscience effectivement réelle se trouve (findet sich) déjà avec cette affection (Affection) par laquelle elle est séparée de son être (Sein) éternel et essentiel. Elle ne peut plus y revenir et tout aussi peu passer au-dessus de cette détermination que passer au-dessus d'elle-même. Cette détermination a dès lors quelque chose d'incompréhensible pour la conscience, elle est la suite non voulue et non prévue d'un mouvement qu'elle ne peut reprendre. Son origine se trouve dans une région à laquelle, une fois qu'elle en est séparée, elle n'a plus d'accès. Le nouveau venu (das Zugezogene), le contingent, se change en un nécessaire et adopte immédiatement la figure de quelque chose qui ne peut plus à nouveau être supprimé » (192 ; 233).*

À lire cette très belle page après Heidegger, on ne peut s'empêcher de penser que cette « affection » avec laquelle la conscience « se trouve », est une *Stimmung*, et même une *Grundstimmung*, relevant de la *Befindlichkeit*. *Grundstimmung*, donc, plutôt que *Bestimmung*, au sens de détermination, d'autant plus qu'elle apparaît à la conscience comme s'étant temporalisée depuis un passé qui lui échappe irréductiblement et qu'elle ne peut « reprendre », puisque c'est toujours déjà *trop tard*. L'*Affection* est bien *Stimmung* en ce sens qu'elle paraît comme l'origine muette au-delà de laquelle la « conscience » ne peut aller. Quant à l'origine en elle-même, c'est-à-dire la psychose transcendante, elle lui reste réellement inaccessible, séparée d'elle-même par la distance infranchissable de l'affection qui s'impose à elle avec nécessité. Enfin, il est caractéristique que l'*écart de l'affection*, qui est écart avec l'état originel, surgit d'un acte qui échappe à la conscience, mais où elle se trouve pour elle-même, pourrait-on dire, à l'écart ou à l'insu de Dieu (de l'Autre), avec la radicale contingence du « nouveau venu », de ce que, précisément, « l'on n'attendait pas » : signe que cet écart de l'affection est le « trans- » de la *transpassibilité* au sens de Maldiney. Avec cette affection, cette *Stimmung*, la « conscience » s'affecte ou se reçoit, non pas en coïncidence, puisque la *Stimmung* est radicalement contingente, mais à distance de soi (et de soi comme du soi de l'Autre). C'est bien la « conscience effective et réelle » qui *commence* enfin à s'accueillir elle-même, tout en sortant, par la distance et l'écart, de la psychose transcendante. Mais voyons d'abord comment Schelling poursuit ce mouvement :

« *L'altération de la conscience consiste en ce qu'en elle ne vit plus le Dieu purement et simplement Un, mais seulement le Dieu relativement Un. Mais à ce Dieu relatif succède le second, non pas au hasard, mais selon une nécessité objective que, certes, nous ne comprenons pas encore, mais que pour autant nous ne sommes pas moins contraints de reconnaître par avance comme telle (objective). Avec cette première détermination la conscience est donc en même temps soumise à la succession nécessaire de représentations par laquelle surgit le polythéisme proprement dit. La première affection posée, le mouvement de la conscience à travers ces figures qui se succèdent est un mouvement tel qu'à lui pensée et volonté, entendement et liberté n'ont plus part. La conscience est à l'improvisiste dans ce mouvement, emmêlée d'une manière qui ne lui est plus à elle-même*

compréhensible. Elle s'y rapporte comme à un destin, comme à une fatalité, contre lequel elle ne peut rien. Il y a contre la conscience une puissance (Macht) réelle (real), c'est-à-dire qui ne se trouve plus en son pouvoir, qui s'est emparée d'elle. Avant toute pensée elle est déjà absorbée par ce principe, dont la conséquence simplement naturelle est la pluralité des dieux et la mythologie » (192 ; 234). Ainsi cette humanité était-elle « frappée d'une sorte de stupeur (stupefacta quasi et attonita), saisie par un pouvoir étranger, posée en dehors de soi, c'est-à-dire hors de son propre pouvoir » (193 ; 234).

Passage énigmatique et paradoxal en ce que, en fait, Schelling court-circuite ici une médiation – ce qui est sensible par la réintervention du « nous » philosophique par rapport à ce qui est censé « se passer » dans la conscience. Schelling prend les choses depuis le résultat, en *postulant*, plus qu'il ne le montre, que le polythéisme successif, comme il l'écrit un peu plus loin (*ibid.*), « se produit dans la conscience sans son intervention » (*ibid.*), que la mythologie s'engendre par un « processus nécessaire » (193 ; 235) dont l'origine est précisément en amont de la conscience effective et réelle, dans cela dont l'affection l'a séparée. Cela signifie que, pour Schelling, ce processus, qu'il nomme *procès théogonique*, est un processus *inconscient*, et que c'est dans cette mesure même que, surgissant immédiatement pour la conscience, le premier dieu et les suivants s'en emparent, l'absorbent de la même manière, répétant de la sorte à chaque fois l'état de *psychose transcendante*, où la conscience est frappée de stupeur, atone, sans voix, hors de soi, sans réflexivité. Ce qui s'ouvre par l'affection se referme donc aussitôt, et l'affection, la *Stimmung* s'en trouve ainsi reportée, chaque fois, au statut de *Verstimmung* transcendantement « pathologique », c'est-à-dire de ce qui est reçu absolument sans distance dans une *passivité absolue* de la conscience. C'est donc, chaque fois, dans la répétition du polythéisme successif, le monothéisme originel qui se réinstitue, et qui ne le fait qu'avec cette « extrémité » du sublime, condensée, pour la conscience, dans la stupeur. Non temporalisée, mais reprise aussitôt dans la *psychose transcendante*, la *Stimmung* est bien, finalement, *Bestimmung*, fixation de la conscience sous l'emprise d'un pouvoir autre, extra-position de son soi au soi d'un Autre, c'est-à-dire *implosion* symbolique identitaire dans le « trou noir » d'un dieu. En ce sens, le dieu schellingien est proche du « signifiant » lacanien. Et, dans des termes quasi-lacanien, cela signifierait cette bizarrerie que les différents âges (dynasties) du polythéisme successif représenteraient différentes configurations signifiantes de l'inconscient symbolique, chaque fois déployées dans un polythéisme simultané, sous la figure représentée comme dominante d'un dieu (chez les Grecs : Ouranos, Cronos, Zeus) comme « figure » de l'Autre. Cette « hypothèse » évidemment absurde, à laquelle les commentaires de Schelling font cependant penser (cf. 193-195 ; 235-237), est là, au moins en partie, pour expliquer comment des hommes ont pu croire à des choses aussi manifestement absurdes que celles de la mythologie, et y sacrifier, de manière parfois si inhumaine et si cruelle. Cela nous fait comprendre que toute « massification » ou toute « densification » de la mythologie et des dieux au sens d'une adhérence censée complète et univoque de la conscience à leur signification « en trou noir », procède en réalité d'un ethnocentrisme à tout le moins larvé, c'est-à-dire d'un déficit ou d'une *incapacité* de notre pensée – elle-même située dans une institution symbolique, celle de la « rationalité » philosophique – à pres-

sentir au moins que la pensée peut penser *autrement*, tout en restant une pensée à part entière, et non pas une pensée « machinée » du dehors par le « procès mythologique » qui a toutes les apparences d'un *Gestell* symbolique, ici d'une « économie » bizarre de la *psychose transcendante*, où la conscience ne fait que clignoter, dans le clignotement de l'affection entre son ouverture et sa fermeture immédiates.

Il n'empêche que si les dieux, tout au moins les dieux-dynastes, ne sont pas autant de « trous noirs », où s'engloutit chaque fois la conscience, car s'ils l'étaient, il n'y aurait justement pas leur succession, leur progression, au fil d'une « phénoménologie » en un sens quasi-hégélien, nous ne savons pas pour autant ce qu'ils sont, comment ils se « condensent », et comment, surtout, dans la médiation ici sautée par Schelling, ils sont susceptibles de s'articuler avec l'affection, avec la *Stimmung* – avant qu'elle ne soit *Bestimmung*. Nul doute que Schelling ne soit ici tiraillé entre des exigences contradictoires qui mettent pour ainsi dire la pensée et la langue philosophiques au bord d'elles-mêmes – et c'est ce qui, précisément, est intéressant, toujours aujourd'hui, pour le philosophe et le phénoménologue.

C'est dans ce contexte en réalité ambigu qu'il faut prendre la brillante défense, par Schelling, de la mythologie comme *tautologie* :

« Parce que la mythologie n'a pu surgir de manière artificielle, mais de manière naturelle, et même, d'après notre présupposition, nécessaire, contenu et forme, matière et revêtement ne peuvent se distinguer en elle. Les représentations ne sont pas tout d'abord présentes sous une autre forme, mais elles ne surgissent que dans cette forme et donc en même temps aussi avec cette forme. Il s'agit d'un devenir organique [...] » (195 ; 237).

Autrement dit, dans la langue de l'idéalisme allemand, la mythologie, où syntaxe est sémantique seraient indissociables, serait originellement le « système de l'esprit humain » (Fichte), voire même le système (Hegel) au moins commençant de l'esprit absolu. Si l'on prend les choses à la lettre, cela signifie que l'articulation de la mythologie est l'articulation symbolique de l'inconscient symbolique – cela même où toute conscience est déjà prise, la tautologie symbolique de l'absolu étant Dieu lui-même –, et si l'on prend les choses, comme Fichte, avec une certaine « relativité », cela signifie que la mythologie historique, celle dont nous disposons à travers des documents, est le récit humain, plus ou moins concerté, d'un système *inconscient*. En tout cas, quand Schelling dit du « devenir » mythologique qu'il est un « devenir organique », cela veut dire, en réalité, pour nous, qu'il est « systématique », et « inconscient » dans la mesure où il est « naturel ». C'est ce que confirme nettement la suite du texte :

« Parce que la conscience ne choisit pas ou n'invente pas les représentations ni leur expression, la mythologie surgit aussitôt comme telle, et en aucun autre sens que celui qu'elle énonce. En raison de la nécessité avec laquelle se produit le contenu des représentations, la mythologie a depuis le commencement signification réelle (reell) et doctrinale : et en raison de la nécessité avec laquelle surgit aussi la forme, elle est proprement à comprendre, absolument, telle qu'elle s'énonce, c'est-à-dire que tout ce qui est en elle est à comprendre de cette manière, et non pas comme si quelque chose d'autre était pensé et dit. La mythologie n'est pas allégorique, elle est tautologique. Les dieux sont pour elle des êtres (Wesen) existant effectivement, qui ne sont pas quelque chose d'autre, qui ne signifient pas quelque chose d'autre, mais ne signifient que ce qu'ils sont » (195-196 ; 237-238).

Autant il faut souscrire à ce propos de Schelling s'il énonce une exigence *méthodologique* – qui suppose une *epochè* phénoménologique de *notre* manière de penser, c'est-à-dire de l'institution symbolique de la langue philosophique –, autant il faut le lire avec un recul *critique* s'il est poussé, comme c'est le cas dans ce contexte, plus loin. Il faut en effet distinguer entre l'*institution symbolique* proprement dite de la pensée mythologique, qui, comme toute institution symbolique, *se donne* d'emblée en l'absence de sa propre origine, et la *réélaboration symbolique*, savante et concertée, donc consciente, de la mythologie, dans les récits mythologiques dont nous disposons. Sous cet angle, l'erreur originaire de Schelling aura été de les confondre, alors même que nous ne disposons, pour l'institution proprement dite de la pensée mythologique, d'aucun document attestable, mais de *traces*, à travers les récits mythologiques et épiques, et qui ont dû servir de *matériaux* à ces derniers. Nous nous retrouverions donc dans une situation analogue à celle de la *Wissensschäftslehre* (W-L) fichtéenne, puisque la distance entre pensée mythologique dans son institution énigmatique et récits mythologiques serait *mutatis mutandis* la même qu'entre la W-L comme système (inconscient) de l'esprit humain et la W-L comme « science »²³, étant entendu qu'en ce sens la mythologie comme « système » inconscient n'est attestable nulle part, et ne l'a jamais été, mais qu'elle ne peut jouer que comme une sorte de matrice transcendante de réélaborations symboliques chaque fois originaires. Il y aurait donc, toujours déjà, dans les récits mythologiques attestés, séparation au moins commençante et problématique, entre forme et contenu, matière et revêtement. C'est ce qu'il faut d'ailleurs pour que la mythologie « fonctionne » comme *tautégorie*, puisque, sans cette distance minimale, la mythologie ne serait que l'articulation aveugle de « trous noirs » de sens, selon les « lois » d'une « gravitation » entièrement inconsciente : la mythologie serait un mur à jamais inintelligible, le témoin d'une « folie originelle » (la psychose transcendante) de la conscience. C'est en ce sens aussi que les dieux ne sont pas et n'ont jamais été des « signifiants » en un sens quasi-lacanien : ils ne peuvent en effet être *pensés*, dans la pensée mythologique, qu'en étant *originellement réélaborés*, dans le *travail* de l'institution mythologique sur elle-même, à savoir dans l'*élaboration* de la *langue* mythologique. Quant à savoir si cette élaboration et cette réélaboration doivent nécessairement supposer un « système mythologique » comme *inconscient symbolique* de la pensée mythologique, c'est une question que nous laissons provisoirement en suspens, tout en sachant que c'est sur lui, proprement, que va porter l'investigation de Schelling (cf. aussi 201 *in fine* ; 245)²⁴.

23. Cf. notre ouvrage *La crise du sens et la phénoménologie*, op. cit., ch. V.

24. Il va de soi par ailleurs que si le « système mythologique » inconscient de la pensée mythologique est l'inconscient *symbolique* de l'institution mythologique de la pensée, de l'agir, et de l'être, c'est une erreur architectonique que d'assimiler ce « système » à la « nature » en l'homme : erreur constitutive de la « métaphysique » (dogmatique) schellingienne, en vertu de laquelle, au resté, on pourrait tout aussi bien dire que la « nature » de la *Naturphilosophie* schellingienne est le recodage « mythologique » du langage phénoménologique sauvage par la langue de la philosophie spéculative. Il y a donc chez Schelling, entre « système de la nature » et « système de la mythologie » une circularité symbolique, d'ordre architectonique, dont il n'y a pas à s'émerveiller. Il faut reconnaître à la psychanalyse, et en particulier à Lacan, de nous avoir aidés à comprendre que l'inconscient est *symbolique* et non pas « naturel ».

Ce « système » a pour lui un nom : c'est le *procès théogonique*. C'est bien lui qui est, pour Schelling, le plus profond de la pensée mythologique, où Histoire et doctrine sont indissociables l'une de l'autre. Schelling écrit à son propos :

« Envisagée objectivement, la mythologie est ce pour quoi elle se donne : théogonie effectivement réelle, Histoire des dieux ; cependant, comme les dieux effectivement réels ne sont que ceux au fondement desquels se trouve Dieu, le contenu ultime de l'Histoire des dieux est l'engendrement, un devenir effectivement réel de Dieu dans la conscience, auquel les dieux se rapportent seulement comme les moments individuels qui l'engendrent » (198 ; 240-241).

Nous retrouvons donc la substruction à la fois idéaliste et ethnocentriste de la pensée schellingienne, en ce que, pour elle, la théogonie est plutôt l'engendrement de Dieu que l'engendrement des dieux. Elle a néanmoins pour nous une certaine portée architectonique, donc heuristique, dans la mesure où, articulée sur la psychose transcendante, elle l'est aussi sur ce que nous avons nommé la *crise de l'Un*, qui est la crise que l'humanité a dû traverser lors de l'institution de l'État. Le monothéisme est pour ainsi dire transcendentale en jeu dans cette crise, sans que nous puissions dire, comme semble le faire Schelling, qu'elle n'arrive à sa résolution qu'avec l'institution du monothéisme « vrai », ce qui supposerait précisément que le polythéisme successif n'est que le processus aveugle et inconscient de sa « préparation ». Poursuivons la lecture :

« Subjectivement ou selon son surgissement la mythologie est un procès théogonique. Elle est 1) un procès en général que la conscience accomplit effectivement, à savoir de telle sorte qu'elle est contrainte de séjourner dans les moments individuels, et que c'est toujours dans le moment suivant qu'elle stabilise le moment qui a précédé, donc qu'elle vit le mouvement au sens propre. Elle est 2) un procès effectivement théogonique, c'est-à-dire qui se dé-crit (herschreiben) d'un rapport essentiel de la conscience humaine à Dieu, d'un rapport en lequel, selon sa substance, ou en vertu duquel elle est en général ce qui pose Dieu (das Gott-setzende) naturellement (natura sua). Parce que le rapport originel est un rapport naturel, la conscience ne peut en sortir sans être renvoyée en lui par un procès. Par là elle ne peut se retenir d'apparaître à nouveau comme le posant Dieu mais de façon encore seulement médiate – à savoir précisément à travers un procès –, c'est-à-dire qu'elle ne peut se retenir d'apparaître précisément comme l'engendrant Dieu, par conséquent comme théogonique » (198 ; 241).

Dans ce mouvement, très « phénoménologique » (au sens hégélien) d'allure, les stations ou les « moments » sont chaque fois ceux où la conscience *apparaît* comme posant Dieu, selon ses différentes figures (mais la conscience, nous le savons, s'y identifie par « psychose transcendante » : n'y a pas de « séparation » entre « sujet et objet »), et le mouvement est celui du procès lui-même. S'il y a donc *phénoménologie* de Dieu et des dieux dans la philosophie de la mythologie, elle est à chercher dans le *procès*, ce qui est, en un sens, paradoxal, puisque le procès semble être tout à fait inconscient. Toute la question revient toujours à savoir comment la conscience se met en mouvement, sort de la psychose transcendante, se met à distance de l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un, pour accéder au véritable *lieu d'origine* de la mythologie, de l'histoire des dieux.

Schelling propose un premier traitement de cette question dans quelques pages très denses (207-210 ; 249-253) de la neuvième leçon de l'*Introduction historico-critique*, qu'il nous faut lire de près pour situer encore davantage l'enjeu philosophique, toujours actuel, de la philosophie schellingienne de la mythologie.

« Ce ne sont pas du tout les choses qui sont ce avec quoi l'homme a affaire dans le procès mythologique, ce sont des puissances (Mächte) surgissant dans l'intériorité de la conscience elle-même, et par lesquelles elle est mise en mouvement. Le procès théogonique par lequel prend naissance la mythologie, est un procès subjectif, dans la mesure où il se déroule dans la conscience, et se montre par engendrement de représentations : mais les causes, donc aussi les objets de ces représentations, sont les puissances (Mächte) effectivement et en soi théogoniques, précisément celles par lesquelles la conscience est originellement le posant-Dieu. Le contenu du procès ne consiste pas seulement en les puissances (Potenzen) représentées, mais en les puissances (Potenzen) elles-mêmes – ce sont elles qui créent la conscience, et du fait que la conscience n'est que la fin de la nature, ce sont elles qui créent la nature, et qui dès lors sont aussi des puissances (Mächte) effectivement réelles. Ce n'est pas avec des objets naturels que le procès mythologique a à faire, mais avec les pures puissances (Potenzen) créatrices, dont la conscience elle-même est la première création » (207 ; 249-250).

Interrompons ici, car Schelling déploie en fait sa vision *métaphysique* de la mythologie, qui est aussi audacieuse et grandiose qu'affectée, nous l'avons vu, par une erreur architectonique²⁵. Ce qui est puissance (*Potenz*) du point de vue spéculatif (nous y reviendrons) n'est puissance (*Macht*) ou pouvoir du point de vue de la conscience que dans la mesure où le procès mythologique n'est rien d'autre que la *remise en mouvement de la nature elle-même*, non pas dans ses objets, mais dans ses *Potenzen*, dans la conscience humaine. La mythologie ne serait ainsi, pour Schelling, que la *Naturphilosophie*, qu'il a tant cherchée à l'époque de sa jeunesse profuse, « naturelle » à l'homme, parce qu'elle serait le recommencement, en l'homme encore naissant, de la création divine de la nature. Enfin, il faut remarquer que ces puissances ne sont pas encore les dieux eux-mêmes à proprement parler puisqu'elles sont puissances *théogoniques*. Nous verrons que l'articulation des puissances aux dieux est un difficile problème. Et retenons que, à ce stade, ce qui met la conscience en procès ou en mouvement est *la nature*, dans le jeu de ses puissances. Schelling poursuit :

« Le procès mythologique qui a pour causes les puissances (Potenzen) en soi théogoniques, n'est pas seulement de signification religieuse en général, mais de signification objectivement religieuse ; car se sont les puissances en soi posant Dieu qui agissent (wirken) dans le procès mythologique. Mais même avec cela, la signification ultime n'est pas encore atteinte » [... car il reste à expliquer l'engendrement du polythéisme, et nous sommes parvenus, avec le premier dieu A, à un monothéisme relatif qui est un « monothéisme potentiel » ...] . « Celui-ci donc pourrait du moins être celui qui se détruirait dans le procès théogonique, et l'on pourrait maintenant dire : les mêmes puissances (Potenzen) qui dans leur action concertée (Zusammenwirken) et dans leur unité font de la conscience le posant-Dieu, deviennent dans leur divergence (Auseinandergehen) les

causes du procès, par lesquelles les dieux sont posés, donc par lesquelles surgit la mythologie » (208 ; 250-251).

La question de l'origine de la mythologie se trouve par là reportée d'autant, ou décalée d'un cran : qu'est-ce donc qui fait diverger les « puissances » (*Potenzen*) du sein même de leur « action concertée », de leur unité ? D'où vient, ou quel est le statut de cette rupture de l'unité harmonique des « puissances », qu'il faut bien assumer pour comprendre l'engendrement de la mythologie, mais qui s'oppose en réalité, au moins formellement, dans la nécessité (architectonique) de l'assumer, à la substruction du schème idéaliste sous lequel Schelling a envisagé la mythologie : position, destruction, reconstruction, où la destruction ne pourrait qu'être apparente, en situation de médiation en vue de la reconstruction (cf. 208 ; 251) ? Schelling répond en ces termes à cette objection qu'il s'adresse à lui-même :

« La mythologie est polythéisme essentiellement successif, et celui-ci ne peut naître que par une succession effectivement réelle de puissances (Potenzen) dans laquelle chaque fois la précédente requiert la suivante, et la suivante est complétée par la précédente, et où finalement, donc, la vraie unité est à nouveau posée ; mais justement cette entrée en scène successive des moments composant et rétablissant l'unité serait pourtant un mouvement de divergence, on présupposerait tout au moins leur être déjà divergé » (208-209 ; 251-252).

On voit très bien, ici, sur le vif, l'aporie que pose la coexistence de l'idéalisme et de la « phénoménologie » – de la « temporalisation » des puissances en succession *génétique* – qui ne détruit pas, ipso facto, le premier. Il faut donc que Schelling s'en explique, et au plus près de la « chose même » :

« On pourrait accorder ce dernier point (scil. la divergence quasi-originelle), mais à la condition d'ajouter que cette divergence ne se produit pas dans le procès lui-même qui engendre la mythologie, car en celui-ci les puissances (Potenzen) ne surviennent en succession que pour poser à nouveau et engendrer l'unité. Le sens du procès n'est dès lors pas la divergence, mais bien plutôt la convergence (Zusammengehen) des moments qui posent l'unité, le procès lui-même ne consiste pas en leur séparation mais en leur réunification. Le motif (Anlass) du procès, c'est, selon toute apparence, une puissance (Potenz) qui le donne, puissance qui s'est emparée de la conscience, sans que celle-ci en ait le pressentiment, de manière exclusive, donc avec l'exclusion des autres [puissances] ; mais justement cette puissance (Potenz), qui dans cette mesure supprime la vraie unité, se transforme, s'effraie à nouveau de l'exclusivité, et, surmontée par le procès, elle [se mue] en la [puissance] qui pose l'unité, non plus seulement de façon muette, mais de façon effective, ou, si je puis m'exprimer ainsi, cum icu et actu, de telle sorte que le monothéisme posé par là est aussi monothéisme effectivement réel, ayant pris naissance, et dès lors en même temps compris, lui-même objectif pour la conscience. Le faux par lequel la tension est posée, le procès motivé, se trouve donc avant le procès ; dans le procès en tant que tel (et c'est cela qui importe), il n'y a donc rien de faux, tout y est vérité » (209 ; 252).

Autrement dit, « le polythéisme successif n'est que le chemin de réengendrement de la vraie unité, la multiplicité des dieux en tant que telle n'est que l'*accidentel* qui se supprime à nouveau dans le tout » (210 ; 253). Et « les différentes mythologies ne sont que les moments différents du procès mythologique » (211 ; 255) ;

25. Selon l'assimilation induite, car dogmatique, de l'inconscient symbolique et de la nature (cf. note 23).

« le soi divin n'est pas dans la conscience mythologique, mais seulement son image (*Gleichbild*) » (212 ; 256). *Telle est la matrice spéculative qui articule toute la philosophie schellingienne de la mythologie*. Elle suppose bien, comme nous le pressentions, que son *inconscient symbolique* est l'engendrement de Dieu – du Dieu de la Révélation. C'est donc le monothéisme, et le monothéisme « vrai », qui est le « système de l'esprit humain », et même, plus profondément, à la mesure de la « vision » métaphysique de Schelling, le « système » même de l'être et du penser, à savoir le « système » même de l'institution symbolique en général. Par rapport à lui, la mythologie n'est, pour ainsi dire, qu'une « version » humaine et approximative, car c'est, un peu comme chez Hegel, une version « finie », « unilatéralisée » par la finitude, c'est-à-dire, en fait, par la dislocation (la « divergence ») de l'harmonie des puissances, et l'emprise *exclusive*, qui en résulte, d'une puissance sur la conscience humaine. Là est « le faux », l'apparence au piège de laquelle tombe la conscience mythologique, car le « vrai », comme chez Hegel, est la totalité du processus. Il n'y a donc, de ce point de vue, de *phénoménologie que du faux, de l'apparence*, et elle est appelée à se résorber finalement dans le « système » absolu de l'absolu, qui est le monothéisme. Disons déjà que cette manière de redistribuer le « vrai » et le « faux » est très lourde de présupposés et de conséquences – elle est effectivement ethnocentriste et dogmatique –, et qu'elle n'apporte, très significativement, aucune réponse à la question de la « dislocation » ou de la « divergence » des puissances, qui a tout d'un « écart », ou d'un « acte manqué » de la conscience mythologique que le procès lui-même dans sa « vérité » est censé progressivement réduire. Or c'est cet « acte manqué » qui est à l'origine de la « phénoménologie » de la conscience mythologique. C'est donc du côté de cette « phénoménologie » qu'il nous faut reprendre la question.

Avant de soumettre à l'épreuve critique la « vérité » de ce système, il nous faut dès lors, sur textes, tenter de dégager la spécificité de cette phénoménologie pour en dégager les traits en réalité autonomes. Ce faisant, nous allons entrer dans les deux premières leçons de la *Philosophie de la mythologie* proprement dite, ici publiée²⁶. Celles-ci s'enchaînent particulièrement bien avec le texte de l'*Introduction historico-critique*.

§ 4. LINÉAMENTS POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PENSÉE MYTHOLOGIQUE.

Schelling prend, dans la septième leçon (première leçon du cours), après le propos introductif, les choses de la manière suivante :

« L'homme (s'entend, l'homme originel) n'est rien d'autre que ce pouvant-être (Seynkönnende) qui, dans toute la nature, était hors de soi, mais qui, en l'homme, a été ramené à soi-même, est donc le pouvoir-être (Seynkönnen) donné à soi-même, se possédant soi-même, maître de soi » (141).

26. Nous citerons désormais uniquement en indiquant le second chiffre (éd. Cotta, Bd. XII) de la pagination allemande. Nous nous permettons de retraduire parfois de façon plus littérale, ce qu'autorisent nos commentaires.

Il faut, pour le comprendre au moins un minimum, mettre ce passage en parallèle avec celui-ci, par lequel commence la huitième leçon :

« Nous avons progressé jusqu'ici en passant par les moments suivants : a) conscience humaine, et même conscience originelle – conscience dans sa pure substantialité. Nous avons identifié celle-ci avec le pouvoir-être amené à soi-même, donc maître de soi-même... » (152).

Rappelons que la conscience originelle, dans sa pure substantialité, était, dans l'*Introduction historico-critique*, la conscience tout entière prise à la position de Dieu : elle y était le « posant-Dieu », tellement que son soi était absorbé, dans la position, par le soi de Dieu. C'était l'état de ce que nous avons nommé la psychose transcendantale. Par ailleurs, ici, cette même conscience est caractérisée, selon la vision spéculative de Schelling, comme la nature entrant en possession d'elle-même – et ne le faisant en principe, nous le savons, que pour se recommencer, en son procès aveugle, dans la conscience. Mais alors que la nature en elle-même semble relever, si nous interprétons Schelling dans nos termes, d'une sorte de psychose transcendantale de second degré, où il n'y aurait même plus de soi – ce qui rend pour ainsi dire la nature *parfaitement* aveugle, ou en fait une sorte étrange de *pur Gestell* symbolique²⁷ –, la conscience originelle, en tant que nature prenant possession d'elle-même, ne retrouverait primitivement un soi que pour autant que ce soi fût le soi de l'Autre, de Dieu. La situation est cependant extrêmement paradoxale dans la mesure où, si, privée de tout soi, la nature n'a d'autre statut ontologique que d'être pur pouvoir-être – disons, en première approximation, pure puissance dont tout étant « réalisé » est privé de soi au sens où nous l'entendons généralement, nous hommes –, donc si la nature n'est jamais, à proprement parler, « étant », ce pouvoir-être, dont on comprend que, privé de soi, il est *a priori* aveugle, rentre, chez l'homme, en « possession » de lui-même. Qu'en est-il donc d'un état de psychose transcendantale qui a un pouvoir, qui est un pouvoir-être ?

Nul doute qu'au départ, ce pouvoir-être de l'homme ne soit lui-même aveugle. Mais il n'y a pas de doute non plus que, dans la mesure où, nous l'avons vu, c'est aussi la nature (donc le pouvoir-être) qui est à l'origine de la mise en mouvement du procès mythologique, ce ne soit ce pouvoir-être aveugle entré en possession de soi qui soit à l'origine de l'*écart* qui, mettant à distance de l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un, met en mouvement le procès mythologique. Reste à comprendre, par-delà son statut « métaphysique » sur lequel nous reviendrons, quel peut-être le statut *phénoménologique* du pouvoir-être. Autrement dit, reste à comprendre l'*expérience* que la conscience originelle est susceptible d'en faire. Communique-t-elle avec l'« affection », avant toutefois que, comme *Stimmung*, elle ne soit recouverte par la *Bestimmung* ? Et laissons ici provisoirement de côté, avant d'y revenir, toute l'architecture spéculative de concepts que Schelling a déployée par ailleurs, dans d'autres textes, en particulier dans *Le monothéisme*.

Ce pouvoir-être maître de soi-même implique une fondamentale ambiguïté :

27. Ce qu'elle est peut-être dans son institution *moderne*. Schelling serait ainsi bien plus moderne qu'il n'y paraît à première vue.

« Ce pouvoir-être maître de soi-même (l'homme) est dès lors 1) le maître (Mächtige) du pouvoir-être, mais 2) c'est pourquoi précisément il a en lui-même le pouvoir-être comme ce dont il est maître, en quelque sorte comme hylè invisible – comme matière de sa puissance (Macht) » (ibid.).

Nous retrouvons l'état de psychose transcendante puisque le pouvoir-être se divise en puissance (*Macht*) et en matière dont, en quelque sorte il s'empare. Tel est l'aveuglement du pouvoir-être qu'il est aveuglément maître de lui-même, anonymement sous l'emprise de lui-même. Schelling poursuit :

« Il est, pour ainsi dire, un double pouvoir-être : 1) celui qui est maître du pouvoir-être, 2) celui dont le premier est maître, et ce pouvoir-être-ci est bien à présent – actu, effectivement, l'étant en soi (in sich) (non plus hors de soi), mais c'est seulement la réalité effective, et non pas aussi la possibilité de l'être-hors-de-soi qui est en lui surmontée, et c'est précisément cette possibilité à lui adhérente, inéliminable – non pas proprement posée, mais pas non plus niable –, c'est cette possibilité, à lui adhérente, qui n'est pas à exclure, de l'être-autre – cette duplicité insurmontée et insurmontable qui – quoique extérieurement encore cachée et jusqu'à présent seulement possible – est pourtant possible commencement d'un nouveau mouvement : ce pouvoir-être qui consiste en la maîtrise de soi, peut à nouveau se retourner, cette possibilité ne lui est pas ôtée, il est la nature équivoque (natura anceps), τὸ περιφερέες, du nom que les pythagoriciens appelaient ce principe, ce qui peut se retourner (umdrehen) et passer aux mains d'un autre, il est la dualité ou la dyade [...] » (141-142).

Texte difficile autant que tout à fait capital. Il signifie tout d'abord que le pouvoir-être venu sous la puissance (*Macht*) du pouvoir-être qui s'en empare (le soi divin) est bien, par cette emprise, mais sans qu'il le sache (tout est encore, ici, aveugle), ramené en soi, ou plutôt dans soi (ce soi n'étant encore une fois, que le soi divin), par l'étant en acte (le pouvoir-être maître) : c'est la réalité effective de la psychose transcendante, nous pourrions dire sa facticité transcendante en tant que cette facticité n'est encore que *pour nous*. Mais par là, ajoute ensuite Schelling, c'est seulement la réalité effective de l'être-hors-de-soi, c'est-à-dire de la nature comme absence totale de soi, qui est surmontée – dans la facticité, en effet, l'homme est la nature bornée dans soi (psychose transcendante) par la puissance (*Macht*) du pouvoir-être qui s'est emparé de lui –, mais non pas la possibilité de l'être-hors-de-soi qui est aussi possibilité de l'être-autre, hors de la psychose transcendante. Cette possibilité, en effet, adhère au pouvoir-être, elle en est la dimension constitutive, pour ainsi dire la nature au sens dynamique (par rapport à la nature au sens statique qui serait figée dans le *Gestell* de la psychose transcendante), ce qui échappe à toute maîtrise ou toute emprise, ce qui, donc, proprement, correspond, dans la conscience originelle, à la *transpassibilité* au sens de Maldiney. C'est, pour reprendre les termes de Schelling en les paraphrasant, la *dyade indéfinie* dans le pouvoir-être, l'*indéterminité phénoménologique originelle*, la périphérie par rapport à toute centration sur un pouvoir (*Macht*).

Poursuivons : ce pouvoir-être

« [...] est la dualité ou la dyade, car dyas ou dualité est selon sa nature tout principe qui est ce qu'il est, par exemple A, et ne l'est pas : l'est, à savoir à présent et pour autant qu'il ne se meut pas, ne l'est pas, à savoir pas de telle sorte qu'il ne puisse pas encore

devenir le contraire. Néanmoins la simple possibilité n'est rien pour soi, elle est seulement quelque chose si elle attire à soi la volonté, ce au pouvoir (Gewalt) de quoi elle est donnée, si ce qui est maître de soi-même se range de son côté – s'il la veut. Dans la mesure où cette possibilité ne peut rien pour soi et est stérile (n'enfante rien), si la volonté (le pouvoir-être maître de soi-même) ne se range pas de son côté, cette possibilité apparaît comme simple féminité, la volonté comme virilité – ici se trouve déjà une expression mythologique, et se trouve déjà posé le fondement (Grund) [...] de la division sexuelle des divinités mythologiques. Nous devons en outre remarquer qu'il faut penser comme moment absolument premier cela que cette possibilité ne se montre encore pas du tout à ce qui est maître de soi-même, là où celui-ci est encore dans une innocence bienheureuse quant à elle. Mais c'est précisément cet être (Sein) encore innocent quant à lui-même qui fait de l'être tout entier de ce moment, de l'être lui-même de ce qui est maître de soi-même, un être contingent, un être qui peut aussi, dans cette mesure, être autrement, et dès lors lui-même encore un être équivoque. Cette équivocité ne peut, en quelque sorte, subsister, mais elle doit nécessairement être décidée. Elle ne peut subsister, dis-je, et par là j'énonce pour ainsi dire une loi, qui interdit que quelque chose persiste dans l'indécision, une loi qui exige que rien ne demeure caché, que tout devienne manifeste, que tout soit clair, déterminé et décidé ... » (142).

La possibilité d'être autrement n'est donc rien en elle-même, elle échappe principalement à la maîtrise apparemment absolue de soi qui a capturé, dans la psychose transcendante, la conscience originelle, si, malgré cette capture, ou à travers elle, la conscience originelle n'est pas attirée par elle, ne la reçoit pas (ne la perçoit pas) pour la vouloir. Autrement dit, cette possibilité relève bien, pour la conscience originelle prise dans l'implosion au « trou noir » de l'Un, de la *trans*-possibilité (Maldiney) – de la « possibilité » qui échappe principalement à sa propre possibilité (projet) qu'elle n'a d'ailleurs même pas ici –, et cette transpossibilité ne lui est accessible que par *transpassibilité*. Chaque fois, donc, que dans le procès mythologique, une « possibilité » surgira (pour nous) comme transpossible pour la conscience originelle, et seulement susceptible d'être reçue par elle par transpassibilité, cette transpossibilité sera, pour Schelling, féminine : car son essence est d'échapper à la maîtrise, à la puissance (*Macht*), et en ce sens, de jouer ironiquement comme nature *sauvage*, échappant à ce qui se fige de la conscience dans le *Gestell* symbolique de la psychose transcendante. Il appartiendra à la volonté (masculine) de la vouloir (de la désirer) et par là, de tenter de l'assujettir. Derrière un « codage » sans doute propre à faire sourire aujourd'hui, ce propos est capital, nous y reviendrons, car il introduit un *porte-à-faux* dans le procès mythologique dont il restera à voir, comme le pense Schelling, s'il est réductible. C'est le point précis où il est possible d'envisager, au cœur même de la pensée schellingienne, la « destruction », au sens heideggerien, de la substruction idéaliste : ce qui se produit précisément si le *porte-à-faux* est irréductible.

Remarquons, pour enchaîner sur la remarque de Schelling, la curieuse inversion de valeur que produit dans sa pensée la même substruction : certes la possibilité transpassible, et transpossible pour la conscience originelle, est *originellement invisible* ou *insensible* pour elle (sans quoi elle ne serait précisément pas transpassible), mais il est caractéristique encore une fois que Schelling envisage cet état, qui est en fait un état de psychose transcendante, d'absorption de la conscience dans la maî-

trise de soi qui est en fait maîtrise de l'Autre, comme un état de « bienheureuse innocence », ce qui ne peut se comprendre que si cette innocence est aussi absorption par ou adhérence à l'origine. Et le retournement est étonnant puisque c'est le « bonheur » de cette innocence, véritable *Stimmung* de l'état censé être originel, qui en atteste, pour ainsi dire, la *contingence*. C'est dans cette *Stimmung* elle-même, sans aucun doute, que joue la transpassibilité à l'être-autre, l'équivocité non-décidée de l'être originel. Telle est ici la médiation implicite dans le texte, puisque ce n'est pas le « bonheur » comme tel qui est équivoque, mais le « bonheur » comme *Stimmung* transpassible, déjà, à l'être-autre, en vertu de quoi précisément cette *Stimmung* elle-même peut surgir comme contingente. Quant au propos final de la remarque, il évoque immédiatement, et sans doute trop facilement la « Loi du Père » qui veut que tout soit clair, précis et décidé. Retenons plus simplement que cette loi communique avec la substruction idéaliste, et que rien n'indique, finalement, qu'elle doive être triomphante, à moins d'admettre, comme Schelling, que la « vérité » est toute dans le monothéisme pour lui originel. Nous comprenons par là que si le porte-à-faux est irréductible, il n'y a plus de « raisons métaphysiques » pour admettre la nécessité du monothéisme, qui en devient une *institution symbolique* au même titre que le polythéisme.

Nous sommes à présent prêts pour étudier les premières pages de la huitième leçon où Schelling livre sa phénoménologie de l'engendrement mythologique. Il commence par écrire :

« Nous avons jusqu'ici progressé en passant par les moments suivants : a) conscience humaine, et même conscience originelle – conscience dans sa pure substantialité. Nous avons identifié celle-ci au pouvoir-être amené à soi-même, donc maître de soi-même ; mais en celui-ci, comme impossible à exclure, parce que reposant à son fondement, est la possibilité de passer à nouveau à l'être (Seyn). b) La puissance (Macht) qui ne tolère pas la simple contingence. [...] Est [...] contingent (scil. dans le cas qui nous occupe) ce qui est ce qu'il est indépendamment de soi-même, donc fortuitement eu égard à soi-même – sans sa volonté. C'est précisément pourquoi est aussi contingent ce qui est heureux sans l'avoir mérité » (152).

Nous y retrouvons ce que nous venons de commenter, avec ceci de plus que la transpassibilité transpassible peut devenir, si elle est reçue et voulue, possibilité de passer à l'être. Il s'agit d'un important changement de registre architectonique puisque, dès lors qu'elle est pour ainsi dire prise en vue, par la médiation de la transpassibilité, cette possibilité, à l'origine transpassible pour la conscience originelle en son état de psychose transcendantale, devient, comme possibilité du passage à l'être, *possibilité d'exister*, en un sens, nous le verrons, quasi-heideggerien.

« La puissance (Macht) qui [...] tient en aversion l'être indécis, n'étant que fortuitement ce qu'il est – sans l'avoir mérité –, cette puissance est donc Némésis (scil. ce que Schelling pense avoir montré dans la leçon précédente). C'est donc elle aussi qui montre, à ce qui n'était posé jusqu'à présent que fortuitement comme maître (Mächtiges) de soi-même, la possibilité de sortir de la pure substantialité, qui lui montre cette puissance (Potenz) cachée en elle. Le troisième moment (c) est dès lors précisément cette possibilité, dans la mesure où elle s'expose effectivement à la conscience. Mais cette possibilité, comme nous l'avons déjà montré (scil. dans la septième leçon) est une possibilité trompeuse, mensongère, elle est même pour ainsi dire la tromperie première ... » (ibid.).

Autrement dit, la possibilité tout d'abord transpassible pour la conscience originelle, et reçue en elle par transpassibilité, avec l'indice de contingence qui affecte le « bonheur » de son innocence, est tenue en aversion par la puissance (*Macht*) qui s'en est emparée. La Némésis ne tolère pas cette « innocence bienheureuse » parce qu'elle est contingente, et dès lors « agit », par sa puissance, pour la reprendre, dans la mesure où elle échappe à son pouvoir. La psychose transcendantale, rupture de la transpassibilité, ne souffre pas de voir celle-ci jouer de manière inopinée, inattendue, ne souffre pas de voir la conscience originelle s'émouvoir, s'échapper dans la contingence. Mais comme celle-ci, nous l'avons vu, est un « moment » ou un « être » entier, la puissance (*Macht*) d'emprise de la Némésis n'a d'autre ressource que de pousser la conscience à sortir de sa *Stimmung* bienheureuse, donc de sortir de sa « pure substantialité ». Elle lui tend donc la possibilité d'abord transpassible comme sa possibilité, ce qui était puissance, *Potenz*, en tant que transpassible, comme possibilité dès lors offerte au pouvoir-être de la conscience, et c'est en cela que consiste la tromperie originelle. Tromperie non seulement parce qu'elle « déclenche » le procès mythologique, mais surtout parce que, ayant changé de registre en se muant de transpassible en possible, la puissance, la *Potenz*, tombe sous l'emprise de la *Macht*, et expose la conscience au risque de retomber dans son état de psychose transcendantale, d'être reprise, en s'engageant tout entière dans cette possibilité d'exister, illusoirement la sienne, par l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un. D'un mot, le mensonge de la puissance (*Macht*) à l'égard de la *Potenz* (possibilité trans-agissante sans jamais passer à l'acte, à travers sa distance de transpassibilité, par la médiation de sa transpassibilité) est de muer la *Potenz* en possibilité d'exister dont la conscience puisse s'assurer, mais ici, sous le registre de l'Autre, puisque le soi de la conscience est encore le soi divin. On voit combien nous sommes ici aux bords de l'instabilité, aux limites de ce qui est pensable. Schelling enchaîne aussitôt par ce passage surprenant que nous lisons d'une traite :

« Or, après que cette possibilité ait été montrée à la volonté et que celle-ci ait été posée dans le cas de se décider, surgit ce qui est le plus proche sur notre chemin, donc le quatrième moment (d), [à savoir] que la volonté jusqu'ici en repos veuille effectivement l'être qui lui est montré, donc qu'elle s'élève effectivement, du pouvoir-être limpide qu'elle est, à l'être contingent, nouveau venu. Or, de l'événement (Vorgang) lui-même on ne peut rien dire de plus, si ce n'est précisément qu'il s'est produit (sich ereignet hat), qu'il a eu lieu ; il est, pour ainsi dire, le fait originel (Urtatsache) lui-même (le commencement de l'histoire), le factum, l'advenu (Geschehene) κατ' ἐξοχήν. Il est l'Urereignis primordial eu égard à la conscience humaine, ce qui a lieu absolument, le fait irrécusable qui, une fois survenu, ne peut plus être repris ni rendu à nouveau non advenu. Cet événement – comme d'ailleurs tout ce qui le précède – tombe encore tout entier dans le supra-historique, et est ce dont la conscience elle-même ne peut plus être consciente dans la suite. Il est le commencement supra-historique de la mythologie auquel nous avons été conduits antérieurement. Il est la plus vieille contingence originelle elle-même [...]. Cet événement est la fatalité imprévisible (unvordenklich) ; imprévisible parce qu'il est l'événement avant lequel la conscience ne peut rien s'imaginer, c'est-à-dire rien se rappeler. Mais il est une fatalité non seulement parce qu'il doit être pensé comme un état se produisant (sich ereignend) dans un flottement (schwebend) entre sens éveillés et sens en sommeil, mais surtout parce que la volonté se voit surprise par la conséquence, non

intentionnelle, d'une manière qui n'est plus compréhensible à elle-même par la suite. Car elle croyait pouvoir encore demeurer dans la réalité effective, la même que ce qu'elle était dans la possibilité, et c'est précisément en cela qu'elle se trouve trompée, elle est donc elle-même surprise par la conséquence de son acte, celle-ci se présentant à elle comme le non-voulu, comme l'inopiné, l'inattendu » (153-154).

Le centre du texte, dont nous devons partir est que la *Stimmung* avec son indice de contingence, et donc sa transpassibilité à la possibilité autre, d'abord reçue comme transposable, est bien, nous l'avions pressenti en lisant l'*Introduction historique-critique*, cette « affection » (*Affektion*) comme *Stimmung*, qui, avant d'être *Bestimmung*, est, avec la décision qui l'accompagne, l'*Urereignis* primordial de la conscience. Et le « quatrième moment » de la conscience, celui qui va mettre en branle le procès mythologique, mais qui est *postérieur* à l'*Urereignis*, est celui où, cédant à la *Némésis*, la volonté voudra la contingence elle-même, et derrière elle, l'autre possibilité comme possibilité d'exister. C'est là, pourrait-on dire, une manière très nietzschéenne de penser l'origine, à la fois par son statut affectif et contingent, et par la nécessité (*Némésis*) qu'il y a de ne vouloir rien d'autre que son « éternel retour », comme retour de la « bienheureuse innocence » dans sa contingence même – sauf que, pour Schelling, ce « retour » sera médiatisé par les figures du polythéisme successif, et résorbé, en vertu de la substruction idéaliste, par le monothéisme « vrai » (re)découvert dans et par la Révélation. Cela même est rendu inéluctable, pour Schelling, par le fait, d'une extraordinaire profondeur, que cette volonté, qui est bien volonté de puissance (*Macht*), est originellement trompeuse, parce qu'originellement trompée, quant à ce qu'elle veut, dans la *sur-prise* par les conséquences de sa décision, surprise qui est bien l'indice de la transpassibilité²⁸.

Du point de vue de l'architectonique phénoménologique, c'est bien ce fait originel, cette facticité liée à l'*Urereignis* de la *Stimmung* et de la décision pour sa contingence, qui met à distance de l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'*Un*, et c'est en ce sens qu'il est la véritable origine de la conscience, ce qui la tient à l'écart de la psychose transcendantale : celle-ci est bien *transcendantale* parce que, contrairement à ce que Schelling, dans l'instabilité de sa pensée, a pu donner à entendre, la conscience ne peut ni se l'imaginer ni en avoir le souvenir – elle peut tout juste la concevoir, pour peu qu'elle soit devenue philosophique, comme une figure que nous disons architectonique de l'origine. Il est donc crucial, pour notre investigation, que nous nous interrogeons davantage sur le statut phénoménologique originel de la *Stimmung* (avec son indice de contingence) et de la décision pour elle, en tant que fait originel, et même originaire. Celui-ci surgit, Schelling le dit un moment, « entre les sens éveillés (*Besinnung*) et les sens en sommeil (*Besinnungslosigkeit*) », et il est « ce dont la conscience elle-même ne peut plus être consciente par la suite ». Tel est son statut alors même que la volonté, jusqu'alors sous l'emprise de la toute-puissance (*Macht*) transcendantalement psychotique, veut désormais la contingence même de la *Stimmung*. Qu'est-ce à dire ? Pour le préciser, lisons encore la suite immédiate du texte, non moins surprenante :

« C'est seulement la conséquence de l'acte qui demeure dans la conscience. Aucun souvenir (*Erinnerung*) ne remonte jusqu'à l'événement lui-même. Car la conscience qui surgit à présent – après l'acte (*Tat*) – est la première conscience effectivement réelle (avant lui la conscience n'est que dans sa pure substantialité) : mais cette première conscience effectivement réelle ne peut à nouveau être elle-même consciente de l'acte qui l'a engendrée, parce que, par cet acte, elle est devenue complètement autre et qu'elle est coupée de son état précédent. Au souvenir appartient l'identité (l'indifférence) de ce qui est maintenant (ce qui se souvient) et de ce qui est objet du souvenir. Là où cette identité est supprimée, il n'y a place pour aucun souvenir, comme nous le montrent ceux qu'on nomme somnambules, qui, dans l'état le plus haut de ce qu'on nomme clairvoyance, font preuve d'une conscience très claire, illuminée, mais qui dans l'état de veille qui s'ensuit ne se souviennent de rien de ce qu'ils ont fait ou dit durant leur clairvoyance, parce qu'il y a une autre personne, en fait, qui se trouve dans cet état-là, une autre dans l'état de veille habituel.

Cet événement lui-même, par lequel la conscience désormais est soumise à un destin inéluctable, cet événement même sombre donc pour la conscience à présent devenue effectivement réelle, rendue étrangère à elle-même, nécessairement dans une profondeur qui lui est insondable.

Les traces obscures de cet événement ne se trouvent dès lors que dans la mythologie ultérieure [...] » (154).

Ce texte est capital dans la mesure où il précise que ce qui fait proprement événement dans la *Stimmung* elle-même est tout à la fois son surgissement inopiné et contingent et le fait, surtout, que la conscience se décide pour elle, s'assigne à elle-même sa propre origine dans la *Stimmung* dont la genèse, au passé désormais (pour nous, car pour la conscience : toujours) transcendantal (n'ayant jamais eu lieu en présence), lui échappe principiellement. *Stimmung* et décision ne sont donc distingués que pour nous, philosophes : du point de vue phénoménologique, la *Stimmung* surgit avec l'acte de la décision pour elle, pour ainsi dire avec l'assomption de sa contingence. C'est cela qui l'ancre tout à la fois dans un passé transcendantal où elle n'a pourtant jamais eu lieu (en présence) pour elle-même (un peu comme chez Heidegger), mais dont elle est la trace, et qui la distingue, en tant qu'origine toujours déjà perdue, de son commencement, qui est dans son assomption comme contingente. Mais à son tour, cette assomption elle-même n'est pas un commencement avec lequel la conscience puisse coïncider ; dans nos termes, ce commencement, la contingence affirmée de la *Stimmung*, est comme la *réminiscence transcendantale* du passé transcendantal, c'est-à-dire ce qui a toujours déjà commencé, parce qu'il est ce qui s'est toujours déjà décidé, et dont la conséquence est cela même avec quoi la conscience est aux prises – ou plutôt cela même où la conscience est prise, sans qu'elle l'ait voulu de son propre chef. L'assomption de la contingence de la *Stimmung* est – la comparaison de Schelling est saisissante – pour ainsi dire *somnambulique*, entre la veille et le sommeil, dans un état que nous désignerons, pour le distinguer de l'état de psychose transcendantale, comme état d'*hypnose transcendantale*. Et c'est bien de cela qu'il s'agit puisque, en réalité, par-delà la « tromperie originelle », la puissance (*Macht*) qui se décide pour la contingence de la *Stimmung* est la puissance de Dieu lui-même, la volonté divine elle-même. Simplement, il s'agit d'hypnose et non plus de psychose dans la mesure même où

28. Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit. « Le réel », écrit-il, « est ce qu'on n'attendait pas ».

l'emprise de l'Autre ne porte plus sur le soi lui-même de la conscience, mais sur la *Stimmung* surgie inopinément dans la contingence, et qui, comme telle, demeure dans la présence de la conscience, mais temporalisée au passé, reçue passivement avec son indice de contingence qui est son indice de transpassibilité. Et l'acte d'assomption qui l'accompagne, qui fait de la *Stimmung* factice un événement, sombre dans la profondeur insondable du passé : ce que Dieu a voulu, il l'a *toujours* voulu, et la conscience, dans son état de veille, ne se retrouve qu'avec la conséquence de ce vouloir qui la dépasse absolument, c'est-à-dire avec un destin inéluctable qui la rend *étrangère à elle-même*. Quant à la mythologie, elle est, pour Schelling, comme l'écho répercuté en cascades – les « traces obscures » – de cette conséquence.

Dans son surgissement proprement phénoménologique, la divinité se confond donc avec l'assomption « hypnotique » de la *Stimmung* dans sa contingence même, donc avec la condensation symbolique de la *Stimmung* comme objet du vouloir de la puissance (*Macht*), en tant que volonté de s'assurer de « soi » en s'assurant de la contingence. Cela, encore une fois, est *trompeur* parce qu'une telle volonté ne peut être à la mesure ou à la hauteur de la contingence que si elle n'est pas volonté humaine. C'est encore, dans les profondeurs abyssales de l'ipse, l'ipse divin lui-même qui veut et assume le destin lancé par la contingence de la *Stimmung*, et c'est là, n'en doutons pas, que naîtra le premier dieu du polythéisme successif. Il faut reconnaître à Schelling la singulière profondeur de sa pensée : elle va jusqu'à nous faire admettre, en un sens, que *la divinité n'est autre que la conscience hypnotique, extra-lucide, de l'homme*. Cela ne veut pas dire que cette sorte d'« état second », « clairvoyant » de la conscience humaine, soit tout simplement assimilable à l'inconscient symbolique, qui s'y déploierait en transparence. La « clairvoyance » est à comprendre comme telle, c'est-à-dire comme une *extra-lucidité* qui ne fait pas « tourner les tables », parce qu'elle est transcendante, parce qu'elle joue comme *réminiscence transcendante*, et ce, non pas du monde ou des mondes, mais en un sens, de par le statut même de la *Stimmung*, de *l'accessibilité au monde*. Si la conscience est « hypnotisée », c'est bien par l'intrigue de sa propre origine, dont le fil ou les fils lui paraissent, dans l'extra-lucidité, comme tenus par un dieu ou des dieux – en ce qui fait leur « être ». Alors que, pour nous expliquer notre origine, nous allons chercher aujourd'hui des « raisons inconscientes » qu'il n'y a jamais sinon dans la ratiocination ou la rationalisation, la conscience « mythologique » va, là-même, « trouver » un dieu ou des dieux, dans l'équivoque d'un soi divin encore omnipotent et d'un soi humain qui, pourtant, en émerge depuis sa *Stimmung*. Cela, pourrait-on dire, selon la figure architectonique que prend le *Dasein* humain dans ce type d'institution symbolique, mais qui n'en comporte pas moins la *Jemeinigkeit*. Nous reviendrons plus loin sur cette sorte très particulière d'aperception « théo-thétique » où le dieu « se substitue » au concept et court-circuite, pour ainsi dire par avance, toute ratiocination, se soumettant le sens et l'articulation du sens, comme une *autre* conscience dans la conscience elle-même, comme la *donation symbolique* dans ce qui, issu d'elle, en cherche et en scrute le sens.

Il nous faut néanmoins être prudents à l'extrême, car la pensée schellingienne, très fluide et très instable, on l'a vu, est truffée d'ambiguïtés. Et il ne faudra pas

perdre de vue que ce que la *Stimmung* porte en elle-même, dans sa contingence même, n'est rien d'autre que la *transpassibilité* : Pourquoi n'y aurait-il, à cet égard, qu'un seul possible autre, et non pas une multiplicité de possibles d'abord transposables, que nous avons repérés ailleurs comme les transpassibilités originaires multiples du langage phénoménologique²⁹ ?

Lisons d'abord l'explication spéculative que Schelling propose de cette extraordinaire situation :

« L'être (Wesen) originaire de l'homme est ce qui est maître (Mächtige) de soi-même = A, mais non pas simple A, car il est A qui a B en soi (in sich), certes seulement comme matière et donc comme puissance (Potenz), mais par là même comme possibilité de l'être autre, du non-être-A. À même (An) cet A qui a B en soi comme puissance (Potenz), A est ce qui est produit, créé, A est l'homme proprement dit (B est plus vieux que l'homme, il est le principe séducteur, dès lors aussi plus puissant (mächtiger) que l'homme)³⁰. À cet A, donc à l'homme, cette puissance (Potenz) est pour ainsi dire passée à sa conservation, elle est donnée à son pouvoir (Gewalt), ou bien A lui-même est précisément la volonté dans laquelle est placé B » (155).

A est donc le pouvant-être maître de soi-même – ce soi étant en réalité celui de l'Autre ou Dieu –, c'est-à-dire la conscience originelle dans sa pure substantialité, dans son état de « psychose transcendante », de rapport originel à Dieu. Mais ce pouvant-être n'est maître que d'un pouvant-être qui porte en lui-même, par transpassibilité, la possibilité de l'être-autre, c'est-à-dire cette possibilité en tant que non accomplie et transposable, en tant que *Potenz*, et dont la trace phénoménologique dans la conscience est la *Stimmung*, l'affection inopinée (transpassible) de l'origine avec son indice de contingence. C'est pourquoi cette *Potenz* est plus ancienne que l'homme lui-même, lui vient d'au-delà de lui-même, et joue comme séductrice dès lors que la *Macht* de la maîtrise s'en empare et la veut (la désire). Cette volonté irrésistible, qui est volonté de puissance (*Macht*) à l'égard de la *Stimmung* dans sa contingence, est à nouveau volonté divine comme volonté de la contingence même de la *Stimmung*, et c'est dans la mesure où cette volonté (à la fois, dans l'apparence, humaine et divine) paraîtra comme ayant voulu cette contingence elle-même, ce qui la convertit aussitôt en nécessité, en fatalité d'un destin, que cette situation s'avérera comme tromperie originelle. La volonté (ou le désir) de B est en ce sens volonté *hypnotique*, où le « soi » de la conscience, encore inchoatif dans la *Jemeinigkeit* de la *Stimmung*, mais aussi *inconscient* car dominé par le soi divin (le soi de l'Autre), est pour

29. C'est-à-dire transpassibilités (et transpassibilités) mutuelles des sens dans le langage. Cf. notre *V Méditation phénoménologique*, in *op. cit.* Dans cette perspective, il deviendrait possible d'articuler la pluralité originelle des *Stimmungen* avec la pluralité originelle des dieux dans le polythéisme. Et d'articuler en même temps cette pluralité originelle des dieux – originelle, nous le savons, dans une certaine institution symbolique (celle de l'État) – avec la réélaboration symbolique de cette pluralité dans les « systèmes » symboliques plus ou moins savamment polythéistes. On voit toute la portée possible de ce que Schelling engage ici sur ce qui est le cas de figure qu'il a rencontré. Nous y reviendrons.

30. En note : « Dès qu'il est B, il n'est plus lui (l'homme). L'homme l'est en tant qu'A. Car A est ce qui a été créé. »

ainsi dire hypnotisé, en sa volonté (son désir à la fois conscient et inconscient), par la contingence de la *Stimmung*³¹.

La possibilité transpassible et transposable, dont l'indice phénoménologique est la contingence absolue de la *Stimmung*, « la possibilité qui ne peut rien pour soi », Schelling l'assimile à la féminité (la volonté qui la veut étant masculine), et la repère, dans la mythologie grecque, sous la figure de Perséphone (155-156) – le rapt de Perséphone étant la concrétisation mythologique de la volonté qui s'en empare. Il serait trop long de commenter ici cette interprétation qui met paradoxalement la « théorie » de Perséphone à l'origine de la mythologie. Retenons simplement les explications que donne Schelling pour répondre à ce qui paraît bien ici, malgré tout, comme une interprétation « allégorique » de la mythologie : cela nous permettra de mieux comprendre ce qu'il entend en réalité par un dieu (en l'occurrence : une déesse).

« Certes, écrit-il, on ne sera pas tenté de représenter (vorstellen) les simples concepts abstraits d'une philosophie habituelle comme personnes. Mais la philosophie sur le sol de laquelle nous nous trouvons ici, n'a pas à faire avec de simples concepts, mais avec de vraies réalités (Realität), avec des essentialités effectivement réelles. Cette possibilité originelle n'est pas une catégorie, elle est un être (Wesen) effectif, intelligible quand bien même il ne peut être saisi que par l'entendement, et rien d'universel (ce n'est pas la possibilité en général), mais la possibilité déterminée qui est la seule en son genre, qui n'existe (existiert) qu'une fois. Or, de même, quand nous disons : la puissance (Potenz) posée dans la conscience originelle, puissance de l'être-autre qui se trouve à son fondement, cette puissance (Potenz) est Perséphone, nous ne voulons pas dire qu'elle soit signifiée par Perséphone ; c'est pour la représentation mythologique qu'elle est Perséphone, et réciproquement, Perséphone ne signifie pas simplement cette puissance (Potenz) de la conscience originelle, elle l'est elle-même. Or, il me faut encore rappeler quelque chose qui s'est déjà montré auparavant. Le pouvoir-être maître de soi-même se possède en soi (in sich) en tant que possibilité, précisément parce que c'est ce qui est maître de soi-même – la conscience – qui se possède ; cette possibilité posée dans la conscience, dans ce pouvant-être posé dans la conscience et l'étant (Seyende) dans la conscience ne sont donc pas deux, pas l'un hors de l'autre, mais l'un dans l'autre et véritablement un seul et le même. Dans la mesure donc où dans la conscience l'étant (ce qui se comporte comme masculin ou comme volonté) et le pouvant-être (la possibilité de l'être-autre, qui se comporte comme féminine) sont encore l'un dans l'autre – mais ils sont encore l'un dans l'autre parce que le simple pouvant être non-A est dans cette mesure lui-même encore = A, et non pas distingué du A étant –, dans cette mesure le masculin et le féminin sont l'un dans l'autre dans la conscience, c'est-à-dire que la conscience elle-même est en quelque sorte de nature androgyne » (156).

Et nous ne commenterons pas la suite où Schelling interprète cet androgyne comme étant figuré, dans la mythologie, par la virginité primitive de Perséphone :

31. Nous allons voir, dans le paragraphe suivant de cette Introduction, que, dans le cadre architectonique du monothéisme, B, qui n'est accessible comme *Potenz* (transposable) que par transpassibilité, subit en réalité ce que nous nommerons une transposition de registre architectonique, par laquelle le transposable, d'ordre phénoménologique, se mue en possible pour l'acte divin, c'est-à-dire en possibilité de langue pour l'aperception originelle de Dieu. La transpassibilité de la *Stimmung* est donc bien ce qui permet de désancrer la phénoménologie de l'institution symbolique du monothéisme. Ici, nous interprétons B comme *sens*, relevant aussi bien du langage phénoménologique que de la langue instituée par et dans le monothéisme.

cette suite, toute la huitième leçon, exigerait de longs commentaires qui excèderaient le cadre de cette Introduction. Retenons simplement que pour Schelling, Perséphone incarne ou concrétise la conscience mythologique originelle. La première partie du texte met à sa juste place la possibilité en tant que *transpassibilité transpassible* : c'est une possibilité dont l'essentialité est effective, dont la réalité (*Realität*) est vraie, c'est la *Potenz* en tant qu'elle n'agit que depuis et à travers sa distance originelle, et de ne pas s'accomplir en s'effaçant dans une effectivité (un étant en acte). C'est elle, nous l'avons vu, qui, par cette distance originelle, met à distance de la psychose transcendantale comme implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un : elle est donc active comme *Potenz*, et ne se réduit pas à un pur et simple concept. Si c'est nous, philosophes, qui la concevons comme *Potenz* avec ces caractères, elle a immédiatement un *nom*, en elle-même, et avec son caractère de féminité, dans la conscience mythologique et peu importe, pour notre propos présent, que ce nom soit en effet « Perséphone ». Son caractère de puissance (*Potenz*), en quelque sorte d'altérité en puissance et agissante comme puissance, est pour ainsi dire originellement codé, dans la conscience mythologique, par la figure de Perséphone. Il n'y a pas, ici, de différence du signifiant au signifié, puisque le concept de *Potenz* n'appartient qu'à la langue du philosophe. Perséphone n'est donc pas la représentation allégorique de la *Potenz*, mais elle est la *Potenz* elle-même pensée en langue mythologique, de façon tautégorique. Cette indication de Schelling est de première importance en ce qu'elle indique que, pour lui, au moins localement, pour tel ou tel « moment » du procès mythologique, la pensée mythologique pense la même chose, avec ses moyens à elle, que la pensée philosophique, et qu'elle est aussi, dès lors, une pensée à part entière ayant en elle-même sa « clairvoyance », dont se précise le statut. On retrouvera, dans le détail de ses analyses, la même attention au « contenu de pensée » de la mythologie, et ce, même si l'interprétation globale est multiplement pénétrée de substructions idéalistes. Schelling a très bien saisi, au détour de telle ou telle analyse, la concrétion, caractéristique de la pensée mythologique, qu'y prend la pensée en se figurant immédiatement – en se « concrétisant » – dans des concrétudes (personnages, situations). Par là, il reste sans doute, toujours aujourd'hui, un remarquable initiateur. Et à cet égard, ce qu'il ajoute sur l'androgyne de la conscience mythologique originelle est non moins remarquable : c'est la même conscience qui est prise à la volonté et à la contingence de son affection, et primitivement, c'est-à-dire phénoménologiquement, elle est encore innocente de la différence entre volonté (masculine) et affection (féminine), encore naissante avant d'entrer dans les défilés de son destin. Et c'est cela même, selon Schelling, que pense la conscience mythologique avec la virginité originelle de Perséphone. Nous laissons au lecteur le soin de découvrir avec quelle subtilité Schelling pense le déplacement en vertu duquel, dans le récit positif qui nous est transmis des Grecs, Perséphone est enlevée en réalité par Hadès pour y devenir la figure de l'injuste et du sinistre. Le moins qu'on puisse dire, même si l'on conteste, pour des raisons philologiques, socio-historiques ou philosophiques, ce qui peut paraître comme l'audace, voire l'arbitraire d'une « construction », est que Schelling y déploie des trésors d'imagination « symbolique », où jouent à la fois les condensations et les déplacements, les répé-

titions, les écarts et les retours. Et sa lecture finale de la *Théogonie* d'Hésiode est à cet égard non moins remarquable³².

On serait donc tenté de dire qu'il y a deux « couches » dans la *Philosophie de la mythologie* : celle où Schelling s'explique avec la « pâte » du matériau mythologique – et à cet égard, il ne fait aucun doute, vu les matériaux dont il disposait à son époque, très lacunaires pour d'autres cultures que la nôtre, qu'il ne se montre le plus brillant quand il commente la Bible ou les Grecs –, et celle où il tente d'intégrer la mythologie dans son immense construction spéculative, dominée par le monothéisme et l'idéalisme. Il se pourrait qu'entre ces deux derniers, il y ait une connivence, voire une connexion *intrinsicques*, et que leur mise à jour permette de mesurer l'ampleur de ce qui, eu égard à la phénoménologie, paraît comme substruction. C'est ce dernier point qu'il nous reste à mettre en évidence pour arriver à penser, ici, avec Schelling mais aussi contre Schelling. Ce faisant, nous approfondirons le « concept » schellingien de divinité comme conscience hypnotique, « extra-lucide », de l'humanité.

§5. LE MONOTHÉISME COMME « VÉRITÉ » DE L'IDÉALISME.

Il est un texte, d'allure entièrement spéculative, qui peut nous aider à cette mise en évidence : c'est celui, intitulé *Le monothéisme*³³, qui a été publié en allemand par Fritz Schelling comme « premier livre » de la *Philosophie de la mythologie*, et dont X. Tilliette³⁴ nous explique que Schelling l'exposait, en alternance avec l'*Introduction historico-critique* – et cela pose de difficiles problèmes d'interprétation. La caractéristique de ce texte est en tout cas de considérer le monothéisme pour lui-même et d'en tirer la nécessité du procès théogonique – sa compréhension est en ce sens indispensable à la lecture critique de la *Philosophie de la mythologie* : nous allons d'ailleurs retrouver, systématiquement articulé, le jeu des *Potenzen*, et il en est en quelque sorte la « matrice » spéculative. Simplement, la lecture que nous en proposerons prendra son départ dans l'ébauche de phénoménologie que nous venons d'esquisser, et fera l'économie de toute l'argumentation philosophique dont Schelling accompagne son propos.

Nous partirons du point que Schelling établit tout d'abord quant au concept de Dieu dans le monothéisme : Dieu est Un, et Dieu est l'*État même* (*ipsum ens, αὐτὸ τὸ Ὀν*), qui ne partage pas son être (*Seyn*) avec d'autres choses – « être l'étant » étant la matière logique de la divinité (cf. 24-25), qui ne tolère d'autre dieu que Dieu lui-même (cf. 25 sqq.). Nous retrouvons les traits de l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un puisque tout l'être de Dieu implose ou se

condense dans le fait même qu'il est l'État même. En ce sens, « Dieu est l'État même » est « le concept de tous les concepts », « car je ne pense un objet que si, en cet [objet], je pense l'étant » (30). « L'ultime contenu de tout concept n'est que l'État même, l'*ens universale* » (*ibid.*). Ce concept de l'étant, qui est le concept suprême de toute philosophie, « n'enferme [cependant] en lui-même aucun être (*Seyn*) effectif : il n'[en] est bien plutôt, pour ainsi dire, que le titre, le sujet universel, la possibilité universelle d'un être (*Seyn*), mais pour soi il n'enferme en lui-même aucun être effectif. Celui-ci [...] est donc ce vers quoi un procès (*Fortgang*) est possible ; car ce vers quoi je dois procéder (*fortgehen*) ne doit pas encore être posé avec ce à partir de quoi je procède » (30). Le procès dont il est question est celui qui va de l'unicité *absolue* à l'unicité de Dieu *comme tel* : en termes « phénoménologiques », du monothéisme originel de la psychose transcendante au monothéisme « vrai ».

Dans nos termes, cela signifie que le concept de Dieu comme l'État même est le lieu de référence privilégiée du concept (de la pensée) à l'étant, à ce qui est, en droit, antérieur à tout concept. Il est donc le lieu même de ce que nous nommons la *tautologie symbolique*, ou encore, pour ainsi dire, la quintessence purifiée de l'*aperception de langue*, où l'aperception découpée symboliquement par le nom – Dieu – est censée être en prise directe sur la *Sache selbst*, la « chose même », qui est ici l'État même. Mais comme tout l'être est englouti dans le « trou noir » de l'Un, il n'y a en lui aucun « être effectif », car l'aperception est ici entièrement absorbée, sans distance, par son « objet ». Le « moment phénoménologique » correspondant de la conscience est celui de la « pure substantialité » de la psychose transcendante, auquel aboutit aussi, nous le voyons, la purification philosophique du concept de Dieu comme l'État même. Celle-ci conduit, en quelque sorte, à un état psychotique transcendantal de l'aperception de langue, c'est-à-dire au « trou noir » de l'aperception, d'où la possibilité de l'être semble exclue.

Autrement dit, il faut faire, ici, une distinction « entre l'être déjà donné du fait qu'il est l'État même, et l'être dont il est seulement la possibilité universelle » (30-31). Car « ce dernier être lui survient seulement en sus (*hinzukommen*) [...] et, dans la perspective présente, il n'est donc qu'à venir. En outre, parce qu'il lui survient et ne peut lui sur-venir que par un acte, il est l'être actuel (effectif) ; or cet être là (*scil.* celui auquel il survient), en lui déjà posé du fait que nous le pensons comme l'État même, est le pur être dans le concept, et vous voyez précisément par là que l'État même, du fait qu'il n'a aucun être *en dehors* de son concept, n'*existe* (*existiert*) lui-même que comme concept, et qu'il y a lieu de dire ici que le concept et l'objet du concept sont un, ce qui signifie que l'objet même n'a pas d'autre existence (*Existenz*) que celle du concept, ou que [...] le concept et l'être sont un. Autant vaut dire que l'être n'est pas ici en dehors du concept, mais *dans* le concept même » (31). Et Schelling précise aussitôt que cette unité de l'être et du concept est « seulement négative ».

Il y a donc, dans la purification du concept de Dieu comme étant l'État même quelque chose comme un excès de concentration qui le coupe, dans sa pensée (son concept), de toute transpassibilité à une possibilité qui est en fait, de là, transpassible. Celle-ci ne peut que lui sur-venir, en sus, quand le transpassible sera converti

32. C'est d'ailleurs là que se « révèle » la « vérité » de la « construction » schellingienne de la philosophie de la mythologie, par trop polarisée, il est vrai, François Chenet le montre ici même de façon remarquable, par l'appréhension de la mythologie grecque comme point culminant de la pensée mythologique.

33. Schelling, *Le monothéisme*, trad. cit. Dans la mesure où la traduction française reproduit la pagination de l'édition Cotta (Bd. XII), nous citerons avec cette dernière indiquée entre parenthèses.

34. Cf. trad. cit., p. 9.

en possible voulu par un acte, c'est-à-dire effectif. Car, ici, Schelling est très clair, le concept a déjà absorbé en lui tout être, à tel point que l'être lui-même n'est que l'être du concept, ou que concept et être sont un, ce qui est l'expression même de la tautologie symbolique à l'œuvre dans l'aperception de langue, très singulière, de Dieu – la tautologie symbolique y est la tautologie ab-solue de l'ab-solu, de ce qui s'est dégagé, ab-solu de tout être (possible) en l'engloutissant. Mais cette tautologie symbolique est tellement ab-solue qu'elle est négative – on n'est pas loin de l'apophatisme néoplatonicien –, que l'existence de Dieu se con-fond avec l'existence de son concept, le seul « signifiant » de la psychose transcendantale étant « Dieu », indifféremment nom (concept) et « chose » (être).

Cela ne peut signifier, pour Schelling (cf. 32 sqq), que Dieu ne soit rien, mais que son être ne peut que lui sur-venir, dans le futur : « il n'est que ce qui sera », ce pour quoi Schelling exhibe les références bibliques bien connues. Il écrit, en particulier : « Dieu est en ce sens en dehors de l'être, au-dessus de l'être, mais il n'est pas simplement libre en lui-même de l'être, essence pure, il est libre aussi vis-à-vis (gegen) de l'être, c'est-à-dire une liberté limpide d'être ou de n'être pas, d'assumer ou de ne pas assumer un être : ce que comporte aussi le "Je serai qui je serai" » (33). Sans préjuger de la manière dont Schelling va médiatiser, dans sa construction spéculative, l'être sur-venant en sus, et tout d'abord, nous le pressentons, par transpassibilité, nous retrouvons une structure qui nous est déjà familière, jusque dans le propos suivant :

« Or, on ne peut penser une relation immédiate entre ce qui est l'Étant même et l'être, si ce n'est en faisant de lui le pouvant-être immédiatement et par soi (sans rien qui vienne s'interposer), et les deux concepts, celui de l'Étant même et celui du pouvant être par soi coïncident si immédiatement qu'ils sont presque inséparables [...] » (34-35).

Dieu est donc puissance (*Macht*) d'exister en tant que pouvoir-être inconditionné : il est même puissance et pouvoir (*Macht und Gewalt*) limpides d'exister (35), c'est-à-dire, nous le savons, volonté (36) – ou désir – d'emprise sur ce qui lui survient inopinément comme être (possibilité), et tout d'abord pouvoir d'assumer la contingence de l'être (ici encore inchoativement confondu avec la *Stimmung* phénoménologique). C'est par là seulement que l'unicité encore seulement négative de l'aperception de langue capturée par son objet aura pouvoir de s'émanciper de cette capture, de jouer, non pas simplement comme concept, mais comme concept de tous les concepts, fournissant aux noms de la langue leur référence à l'Étant.

Mais ici, dans la construction spéculative du monothéisme, le risque est le même que celui que nous avons rencontré dans la phénoménologie, d'une « retombée » dans l'état de psychose transcendantale de l'aperception : ce risque a ici pour nom, selon Schelling, le panthéisme. Il nous faut lire la critique schellingienne du panthéisme en ce qu'elle précise à nos yeux ce qu'il faut entendre plus concrètement par psychose transcendantale – il ne faut pas oublier que nous sommes toujours, ici, au niveau des concepts, et en particulier de l'aperception de langue : Dieu.

Si l'Étant même est indissociable du pouvant-être immédiat et par soi, et si celui-ci est indissociable de la puissance (*Macht*), redoutable, d'exister, c'est-à-dire de la volonté, celle-ci, si elle n'a rien (pas d'être, pas de possibilité) qu'elle puisse

vouloir, ne pourra que se vouloir elle-même, « s'enflammer en elle-même » (37), étant l'Étant même dans et par cette volonté de la volonté – l'être de l'Étant même se recoderait immédiatement en volonté, l'Étant même ne serait que parce qu'il se voudrait comme Étant même, et c'est bien ce qui se passe, dans la pensée, par la concentration extrême du concept.

Dès lors, écrit Schelling, « la puissance (*Potenz*) devenue étant, en s'élevant immédiatement ex potentia in actum, ne serait plus puissance (*Potenz*), ni davantage volonté, mais l'étant dénué de volonté et en ce sens nécessaire ; c'est la puissance (*Potenz*) posée hors de soi, sortie de soi, ce qui au-dessus de l'être a cessé d'être l'étant : – c'est certes aussi, à présent encore, l'étant, mais dans le sens inverse de celui où nous avions nommé l'Étant même. Nous le pensions alors, en effet, comme ce qui est libre de l'être, ce qui est encore au-dessus de l'être, alors qu'il est ici l'étant atteint par l'être, prisonnier de l'être, donc l'étant soumis à l'être (existentiae obnoxium) [...] » (37).

Par puissance (*Potenz*), il faut entendre le pur pouvant-être qui, comme tel, nous le voyons, n'a de statut que de ne pas se réaliser ou de ne pas s'accomplir immédiatement : c'est, pourrions-nous dire, la transpassibilité du concept de Dieu comme l'Étant même à la transpossibilité de l'être autre que simplement son propre être. Car si cette *Potenz* se réalise comme volonté, en devenant l'acte même de la volonté, elle est posée hors de soi, sort de soi et s'évanouit comme *Potenz*, comme transpassibilité, pour n'être plus que volonté de la volonté, c'est-à-dire volonté prise à l'être de l'Étant même, qu'elle rencontre dès lors, en son inversion, comme Étant brut pris par sa volonté. Autrement dit, dans les termes mêmes de Schelling :

« L'étant actuel est un existamenon, un étant posé hors de soi, ne se possédant plus lui-même, irréflecti (besinnungslos) et en ce sens nécessaire, à savoir l'étant à l'aveugle qui dans l'être a cessé d'être la source de l'être et devient substance aveugle sans volonté, donc l'opposé direct de Dieu, le vrai non-Dieu, que Spinoza nomme bien la causa sui [...] » (38).

L'étant même est donc passé immédiatement dans l'étant aveugle, dans une sorte de « perte de conscience » (cf. *Besinnungslosigkeit*) qui le retourne, de son être, dans l'étant, par là devenu nécessaire, inéluctable. C'est pour ainsi dire la substantialité pure de la conscience retournée dans l'« objectivité », réifiée, solidifiée ou figée dans la substance aveugle, qui est un autre nom de la psychose transcendantale où, pour être non médiatisée, la volonté s'est emparée de l'étant, le coupant de toute transpassibilité. La volonté qui veut la volonté est ainsi volonté qui veut l'être au détriment le l'étant, qui vide l'étant de tout être, et le voue à l'inertie, à l'impuissance eu égard à l'être qui « fonde à l'aveugle » (*blindlings hereinstürzend*) (*ibid.*), non pas seulement sur le panthéisme, comme dit Schelling, mais sur l'aperception de Dieu. C'est ici que la psychose transcendantale se rapproche de la psychose réelle, puisque, à la limite, l'Étant même est tout étant, ou puisque plus rien ne distingue l'Étant même, avec l'amorce de réflexivité qu'il y a dans le concept, de tout étant, par là aveugle et nécessaire. L'aperception de Dieu, pourrait-on dire, éclate ou se disloque sans médiation en les aperceptions de tout étant, sans que la distance de l'aperception à ce qu'elle aperçoit ne soit maintenue, c'est-à-dire, à la limite, en faisant adhérer l'aperception à ce qu'elle aperçoit, dans une sorte de « réification » de la

pensée qui est bien psychotique – et qui est, pour nous, l’horizon architectonique du panthéisme. Dès lors, conclut Schelling un peu plus loin (39), il faut inclure dans le concept de Dieu comme l’Étant même le concept de pouvoir-être immédiat et par soi, comme puissance (*Potenz*) en réalité transmissible à l’Étant même.

En ce point se décèle une première expression de la substruction idéaliste qui est à la base de la construction. Schelling écrit que « si Dieu pro-cédait (*hervortreten*) effectivement dans cet être dont il est la puissance (*Potenz*) immédiate, il serait dans cet être l’être aveugle, c’est-à-dire le non-esprit (donc aussi le non-Dieu), mais [que], dans la mesure où il se nie en tant que le non-esprit, par cette négation, il parvient à se poser comme esprit, et ainsi ce principe même doit-il servir à son être en tant que Dieu. Dieu n’est donc pas simplement l’Étant même, mais (c’est ici que se donne la détermination dont nous disons qu’elle doit survenir en sus au concept de l’Étant même pour que ce concept soit tout à fait identique au concept de Dieu) – Dieu est l’Étant même qui l’est, c’est-à-dire qui est véritablement [...] : il est l’Étant même, qui même dans l’être ne cesse pas d’être l’Étant même, c’est-à-dire esprit (qui même dans l’être se maintient comme essence (*Wesen*), comme l’Étant même, c’est-à-dire comme esprit). Dans cette mesure ce ne sera plus difficile de montrer le passage au monothéisme » (40-41).

La substruction idéaliste (position, négation de la position, réassomption de la position avec réflexivité) signifie, ici, dans nos termes, que la négation de l’être-étant aveugle n’est rien d’autre que la mise à distance de la psychose transcendantale en tant que constitutive du « soi » de l’esprit, de la réflexivité par laquelle l’aperception de Dieu n’est pas engloutie aveuglément en Dieu comme « trou noir » de l’Un, ce qui lui permet de se réfléchir en tant qu’aperception (que concept), laissant corrélativement être l’Étant même, à distance de l’aperception. C’est un passage extrêmement subtil (et rapide) en lequel se rejoue, n’en doutons pas, mais dans ses profondeurs, l’argument ontologique, ou, dans nos termes, la stabilité même de la tautologie symbolique propre à tout le « système » de la langue philosophique. En un sens, cela signifie que Dieu ne peut être – exister – dans son aperception que s’il s’en tient à distance en tant que susceptible de transpassibilité, c’est-à-dire comme être de langage (et non plus pur et simple « être de langue ») transmissible à la masse phénoménologique du langage³⁵ comme champ de ce qui est transmissible (*Potenz*) pour son concept. Il ne peut prendre, autrement dit, le statut de « signifié » que s’il excède en lui-même la signification du pur et simple concept. Et on peut tout aussi bien dire, comme Schelling, que son concept s’élargit par là qu’il intègre en lui-même, par la négation, ce qui le ferait s’absorber ou s’abolir dans l’étant aveugle comme en un « trou noir ». Tel est déjà, dans son ébauche, le soubassement phénoménologique de la substruction idéaliste, laquelle paraît précisément toujours bizarre en ce qu’elle apparaît comme une structure de langue en quelque sorte objective, alors qu’il ne s’agit en réalité, Schelling ne cesse d’insister de façon très remarquable sur ce point, que de ce qui est mis en jeu dans le concept de Dieu (l’aperception de langue) – la critique de Hegel est ici omniprésente (cf. en particulier la note de la p. 40).

Tout se tient, en fait, dans le jeu très subtil – difficile à rendre en français – entre *Macht* et *Potenz*, comme l’atteste le passage suivant, où nous traduisons *Macht* par pouvoir, en un sens quasi-politique, et *Potenz* par puissance, au sens d’un « être-en-puissance » transmissible :

« Ce pouvoir de l’être immédiat, de la sortie hors de soi, du devenir non-identique à soi, ce pouvoir de l’ekstasis est la véritable force génératrice en Dieu [...] . Il a là, en effet, dans cela qu’il est (le pouvoir immédiat d’être), non plus simplement la matière universelle, mais le matériau le plus proche de sa divinité. Cette puissance est certes dans son extra-version la puissance de l’être non-divin, voire anti-divin, mais c’est pourquoi elle est dans son intro-version la puissance, le fondement, le commencement, la position de l’être divin » (41-42).

Le pouvoir de l’être immédiat est le pouvoir de s’en emparer en le voulant – et comme, dans cette configuration, l’être immédiat est volonté, ce pouvoir est pouvoir de volonté de la volonté, pris au risque, nous l’avons vu, de l’implosion dans l’étant aveugle et dans l’être (la volonté) aveugle. C’est donc un pouvoir qui met hors de soi (*ek-stasis*), qui retourne l’aperception en l’engloutissant dans ce qu’elle aperçoit, en la faisant autre qu’elle même. Et pourtant, en tant que volonté ainsi mise en mouvement, ce pouvoir de passer à l’acte est bien « la véritable force génératrice » que nous pouvons concevoir en Dieu. Mais cette force serait elle-même pour ainsi dire immédiatement force d’attraction sans retour dans le « trou noir » de l’Un, si elle ne faisait surgir, depuis sa transpassibilité, la puissance en tant qu’être-en-puissance dont tout le statut est de ne pas devoir être accomplie immédiatement par un acte. Elle ne l’est que dans son « extra-version », pour ainsi dire tirée au dehors comme possible devant passer à l’acte, auquel cas elle se retourne en être aveugle de l’étant aveugle – elle se fige, passée au crible de la psychose transcendantale. Mais dans son introversion, c’est-à-dire en tant que puissance appelée à demeurer puissance, elle est bien comme le fondement ou l’éternel commencement (cf. 42) en Dieu lui-même, ou encore, « la nature en Dieu » (43).

Pour qui aurait de la peine à se convaincre, Schelling écrit encore :

« La possibilité de l’être adverse (scil. l’être aveugle, le non-Dieu) est donnée dans ce pouvoir-être (Seynkönnen) immédiat. Or Dieu – selon son concept – est le pouvoir-être, non pas pour être l’étant qui lui (au pouvoir-être) est conforme (donc l’étant aveugle), mais pour ne l’être pas, donc pour avoir cet être en soi (in sich) en tant que seulement possible, en tant que seul fondement (ce qui n’est que fondement est toujours lui-même non étant), en tant que seul commencement de son être » (42).

Ce possible seulement possible, qui n’est pas destiné à se réaliser par le pouvoir (*Macht*) de prise ou d’emprise, qui donc lui échappe, n’est autre, dans nos termes, que le transmissible eu égard à l’être aveugle (la volonté de la volonté), et il restera à trouver, en Dieu, ce que nous pouvons concevoir comme le « site » de sa transpassibilité. Seulement commencement ou seulement fondement de l’être divin, son statut est en tout cas celui de l’inchoativité. C’est aussi celui de « premier être » de Dieu (cf. 43-44), car c’est par cette transpassibilité, nous l’avons vu, que Dieu lui-même (pour Schelling : Dieu en tant que Dieu) se tient à distance de son aperception – nous serions tenté de dire : prend concrétude phénoménologique.

35. Cf. notre *V^e Méditation phénoménologique*, op. cit.

Schelling tire les conséquences de cette situation dans les termes suivants :

« Le concept de Dieu implique qu'il se pose dans cet être comme n'étant pas, mais il ne peut s'y poser comme n'étant pas sans se poser dans un autre comme "étant", et dans celui-ci comme étant purement, c'est-à-dire comme étant sans passage a potentia ad actum. [...] Dieu, conformément à son concept et donc en tant que Dieu, se pose dans ce premier être comme n'étant pas, mais seulement pour se poser dans un second être comme étant purement. Ce premier être est donc, dans sa négation, la possibilité ou la puissance (Potenz) du second, ou bien le second a sa puissance (Potenz), sa possibilité, son matériau [...] dans le premier, et même dans la négation de ce premier. Les deux, là le non-étant, et ici l'étant pur, sont donc indissolublement enchaînés l'un à l'autre, et ne peuvent se séparer l'un de l'autre » (44).

Il y a quelque chose de très remarquable dans cette reformulation de la substruction idéaliste : la puissance n'est pas simplement l'être-en-puissance de l'acte même qui se posera avec le purement étant, puisque celui-ci est étant « sans passage de la puissance à l'acte » – ce dernier conduirait à l'étant aveugle et à l'être aveugle, c'est-à-dire à la psychose transcendantale. C'est bien dans la mesure même où le premier être comme *Potenz* transpassible est voué à le demeurer, dans la distance (pour Schelling, la négation) propre à la transpassibilité (qui fait du possible un trans-possible pour l'acte lui-même), que cette puissance n'est pas puissance de l'étant pur, mais puissance dans l'étant pur, transpassibilité du langage phénoménologique dans l'aperception de Dieu, transpassibilité du langage pour ou eu égard à cette aperception de langue qui est l'aperception de Dieu. Ce n'est que par là, en effet, nous le répétons, que Dieu lui-même reste à distance de son aperception – ne l'engloutit pas dans ce qui serait son « trou noir ». Il n'y a donc pas ici l'ombre d'un polythéisme (cf. 45-48), puisque la *Potenz* transpassible n'est pas le matériau de Dieu mais le matériau en Dieu : le lien du matériau à l'acte (*énergeia*) du purement étant n'est pas le lien de la puissance à l'acte, mais celui, dans les termes de Schelling, de la négation de la puissance, et de sa concrétude pour l'instant encore vide, à l'acte du purement étant. Autrement dit encore, l'aperception de Dieu n'est pas une « réalisation » du langage dans sa masse phénoménologique inchoative – cela conduirait à la psychose transcendantale –, mais la négation de ce langage comme puissance transpassible, le passage à la langue et à son « référent » (ici : Dieu) par cette négation même. Telle est déjà, en un sens, la « vérité » de l'idéalisme.

Nous commençons donc à y voir plus clair, et la reprise par laquelle commence la troisième leçon apporte de très utiles précisions, qui vont nous permettre de faire le point. Tout d'abord, eu égard à son statut de simple *Potenz*, dont tout l'être consiste à ne pas passer à l'étant en acte, la *potentia existendi*, la puissance d'exister est infinie (cf. 49) – ce qui renforce l'interprétation que nous en proposons en termes de masse phénoménologique inchoative du langage. Ensuite (*ibid.*), dans cette mesure, l'étant qui contient cette puissance en tant qu'il la maintient à l'état de puissance pour exister, ne peut être que « surabondant » (*überschwenglich*), « exalté ». La négation à l'œuvre dans cette existence ne peut donc être, en quelque sorte, qu'infinie, et cela, dans nos termes, parce que l'aperception de Dieu n'est rien d'autre que la condensation symbolique infinie de la masse phénoménologique du langage, ce qui, toujours, risque de la faire implorer dans la psychose transcendantale,

en la réduisant au silence (cf. 50). Ainsi les deux « moments » – au sens de « *movimentum* », « points de mouvement ou de traversée » (*ibid.*) de l'être divin sont-ils *potentia pura*, puissance pure, et *actus purus*, acte pur, ce qui est toujours déjà acte sans devoir être passé par la puissance. Et Schelling ajoute que l'acte pur pris en lui-même est tout aussi infini que la puissance pure prise en elle-même – l'acte pur pris en lui-même est ce qui ramène à l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un, ce qui engloutit l'aperception dans ce qu'elle aperçoit, et donc ramène à la psychose transcendantale dès lors coupée de toute transpassibilité, c'est-à-dire de sa transpassibilité à la masse phénoménologique du langage – ; mais il précise que « chacun est fini vis-à-vis de l'autre » (51), ce qui est le cas, en effet, d'une aperception à distance de ce qu'elle aperçoit, parce que celui-ci, Dieu, n'est pas simplement un « être de langue » se confondant avec son nom, mais aussi un être qui porte en lui le langage qui déborde, par transpassibilité, son nom ou son concept.

Par là, les rapports entre puissance pure et acte pur sont paradoxaux : Schelling les explicite en une fort belle page (51-52) dont nous retiendrons ceci : la puissance pure « est l'enchantement (*Zauber*), la magie (*Magie*) par quoi l'acte pur est élevé au-dessus de toute ipséité et amené ou déterminé au pur être surabondant » (51). La situation d'équilibre des deux « moments » est en effet telle que, comme condensé symbolique infini de la masse phénoménologique du langage, l'étant pur paraît d'une profondeur et d'une richesse abyssales, l'enchantement ou la magie correspondant à ce que nous avons relevé plus haut comme l'hypnose transcendantale de la conscience, qui est ici *hypnose transcendantale de l'aperception* – ce qui fait que l'aperception de Dieu, à distance de Dieu lui-même, est charmée, enchantée, ravie dans une sorte d'état second et « clairvoyant », par ce qu'elle aperçoit. C'est par cette surabondance dont l'étant pur est le condensé que, comme le dit Schelling (cf. 52-53), l'objet de l'aperception est ce qui commence en tant que ce qui se contracte (se condense) et ce qui attire. Il écrit en effet : « Ce simple pouvoir nu (dénué de tout être) se revêt en quelque sorte, en attirant l'être infini, ou bien s'enveloppe de cet être, en sorte que nous ne voyons que ce dernier et non pas lui-même ; lui-même est caché dans les profondeurs, il est le mystère propre de l'être divin qui, en soi-même privé de tout être, se couvre extérieurement de l'étant infini, et qui, n'étant rien pour soi-même, est donc un autre (à savoir l'étant infini) » (53). Le mystère propre de l'être divin est bien, en effet, ce qui est susceptible de le condenser comme « objet » de l'aperception, et d'en dissimuler la richesse profuse derrière l'étant pur et infini. Celui-ci n'est donc pas ce qui recèle le « mystère » de l'être divin : Dieu ne se confond pas avec l'étant, fût-il pur et infini, acte pur et infini. Celui-ci est donc aussi, par là, voué à ne pas s'accomplir absolument : en tant que tel, il est donc, lui aussi, puissance (*Potenz*) de l'être divin, tout au moins dans la situation d'équilibre de l'aperception.

Dans la suite de la troisième leçon, Schelling cherche à expliciter les rapports subtils entre les deux puissances (*Potenzen*) de l'être-divin, et notamment à travers la structure sujet-objet (cf. 54-57). Il y est donc aux prises avec la substruction idéaliste, où il s'agit de passer du sujet pur et de l'objet pur à une structure sujet - objet – ce qui donne nécessairement lieu à des développements très « abstraits » que nous ne commenterons pas. La structure sujet-objet stabilisée nous amène à un troisième

moment, qui nous est familier, puisqu'il correspond, dans la *Philosophie de la mythologie*, au moment de la conscience originelle dans sa substantialité, quand elle est touchée ou sur-prise par sa *Stimmung* : le pouvoir-être, s'il ne doit pas rester à l'état de transpossibilité transpassible, ou passer immédiatement dans l'acte de l'étant pur, qui est la puissance comme pouvoir (*Macht*) de prise ou d'emprise, doit « se posséder lui-même », c'est-à-dire qu'il doit être « ce qui est perpétuellement (*immerwährend*) acte, sans cesser d'être puissance (*Potenz*) (source de l'être), [et] c'est qui, dans l'être [doit] rester maître (*mächtig*) de soi-même, et qui inversement, quand il est puissance (*Potenz*), ne [doit] pas moins être acte – ce qui ne peut pas se perdre, le demeurer-auprès-de soi » (57).

C'est bien là l'équilibre de l'aperception, à distance de ce qu'elle aperçoit, qui n'est précisément possible que si acte et puissance ne le sont pas de la même chose (dans un passage univoque de la puissance à l'acte), c'est-à-dire si c'est l'acte lui-même qui retient la puissance en son être (transpassible et transpossible) de puissance, si donc la masse phénoménologique inchoative du langage est tenue à distance par l'aperception – sa réalisation immédiate conduisant à la psychose transcendantale. Par là, donc, c'est bien le motif phénoménologique de la substruction idéaliste qui transparait – en ce sens aussi : la « vérité » (phénoménologique) de l'idéalisme –, puisque c'est seulement par cette mise à distance que l'aperception *se réfléchit* (se maîtrise) en elle-même, comme « esprit » dit Schelling, comme *concept* de l'être divin, ou, dirons-nous, comme *aperception de langue*. Dans nos termes, c'est toujours du passage du langage phénoménologique à l'aperception de langue qu'il est question, c'est-à-dire du moment instituant de l'institution symbolique du langage. On mesure clairement ici que le monothéisme, comme institution symbolique, consiste à penser ce passage par la médiation d'un nom, d'un concept ou d'une aperception comme condensé symbolique, dans la langue, du langage phénoménologique. Schelling insiste bien, en effet (cf. 58), sur le fait que nous n'avons encore à faire, ici, qu'avec le *concept* de l'être divin.

Pour la suite des analyses, il nous faut prendre en compte la manière dont Schelling schématise la situation. Il nomme l'Étant même A, la pure puissance (où l'étant n'est pas en acte), – A, l'étant pur ou infini, + A, et l'aperception stabilisée (le concept de Dieu), ± A (cf. 58-59). Quant à – A dans le concept ± A, il signifie que Dieu « n'est la puissance (*Potenz*) immédiate de l'être que *dans* l'intro-version, dans le cèlement, dans le mystère. Cette puissance est donc le mystère originel [...], le mystère imprévisible de sa divinité, ce qui, avant toute pensée, est déjà posé comme subordonné, comme latent, par la *nature* de Dieu (il n'est encore question d'aucun acte) » (59). Dans nos termes : le mystère originel, immémorial, imprévisible (avant toute pensée, c'est-à-dire tout concept, toute aperception de langue) de Dieu est tout dans la condensation symbolique qui se réalise en lui de la masse inchoative du langage phénoménologique. L'*institution* symbolique du monothéisme veut dire en ce sens que *c'est cette condensation elle-même qui est prise pour originelle*, et nous verrons ce qu'il sera possible d'en tirer pour une appréhension moins ethnocentriste de la mythologie.

Schelling commence la cinquième leçon, où nous reprendrons le développement, par une analyse philosophique – spéculative – du *concept* de Dieu auquel il

vient d'arriver, pour en exhiber l'insuffisance eu égard à ce qui doit être l'existence même de Dieu (cf. 80-84). Et, comme nous devons nous y attendre, il introduit, pour relancer le mouvement, le concept de « volonté » ou d'« acte » divins (84, *in fine*), comme ce qui doit se mettre en mouvement du sein de l'aperception stabilisée en ± A. C'est donc à une sorte d'analyse spéculative de la « chose même » que nous allons être confrontés – à une sorte de phénoménologie spéculative de ce qui est en jeu *dans* l'aperception (sans que cela la « supprime », cf. *ibid.*) –, et il est remarquable que cela aboutira à dégager les linéaments du procès théogonique.

Pour nous, les difficiles pages 85-86 reprennent en fait l'analyse de l'aperception dans son équilibre. Tout vient de ce que, à la mesure de l'aperception se réfléchissant comme concept (aperception de langue), ce qui est aperçu (Dieu) dans sa distance se charge lui-même d'une réflexivité, devient, selon l'expression intraduisible de Schelling, *sich Seyendes* « par l'exclusion de la première puissance » (85), c'est-à-dire précisément par son être de condensé symbolique à distance de la masse inchoative du langage phénoménologique. Il est *sich seyendes* dans la mesure où « il entre dans un être *propre* » (*ibid.*) : son être est précisément un être de *langue*, et non pas un être de langage, dans la mesure où la première puissance « se refuse à lui », « lui refuse son accès », et par là, au lieu de s'épuiser dans un acte pur (l'acte pur de l'étant pur ou infini), l'objet de l'aperception reçoit une puissance (*Potenz*) en lui, un pouvoir (*Können*), devient puissance *auto-nome* ou indépendante (cf. 85). Autrement dit, nous l'avons déjà signalé, l'acte pur dans l'objet de l'aperception ne peut se réaliser jusqu'au bout – cela reconduirait à la psychose transcendantale de l'aperception, à sa « réification » par absorption dans son objet –, et par là il devient *Potenz*, puissance, mais, nous le voyons, *puissance de la langue à distance de la puissance du langage*. Ou encore, c'est le jeu de cette dernière, par transpassibilité, dans l'aperception, qui met celle-ci et son objet à distance d'eux-mêmes, et qui met en jeu, surtout, *par sa distance*, le pouvoir de la langue.

Toute la difficulté, cependant, est que si le pouvoir de la langue est coupé de la puissance du langage, rien ne le retiendra de s'évanouir ou de s'absorber dans l'objet de l'aperception. Il doit exister, contre cet évanouissement, un rapport *interne* entre la puissance du langage et le pouvoir de la langue, qui est la condition de l'équilibre de l'aperception. C'est cela qui produit l'*étonnant retournement* exposé par Schelling, où *le passage ne doit plus s'effectuer de la puissance à l'acte, mais de l'acte à la puissance* (cf. 86). Tel est, dans les termes schellingiens, aux bords de l'instabilité, ce qui caractérise *l'acte de l'étant comme puissance* : c'est, plus profondément, *ce changement de registre architectonique* en lequel *les transpossibilités de langage transpassibles à l'aperception* et à son objet *se convertissent en possibilités de la langue, au pouvoir de l'acte comme acte de l'aperception* et de son objet, c'est-à-dire au pouvoir de l'étant qui est soi (*sich Seyendes*). Par là, pourrait-on dire, *Dieu lui-même paraît comme la source ou l'origine même de la langue*, comme *l'instituant symbolique* de son institution symbolique, en court-circuit du langage par re-potentialisation du langage à distance transpassible en langue, en possibilités de langue, dont Dieu est à la fois la puissance et le maître. Schelling le désigne par « pouvoir-être de la première puissance », c'est-à-dire, dans son « algèbre », par A¹.

A¹ est donc la transposition architectonique, effectuée dans l'institution symbolique du monothéisme, de -A, de la masse inchoative du langage phénoménologique, en Dieu, sous forme de *possibles de langue*, qui peuvent s'actualiser, en A² (« étant pur », « pouvant-être de second ordre »), sans risque de retombée dans la psychose transcendante, puisque la transpassibilité du langage phénoménologique reste à distance des possibles de langue, y joue par transpassibilité à travers sa distance, préservant de l'aveuglement dans l'emprise psychotique (transcendante) sur le langage par identification *prématurée*.

En ce sens, l'expression de la première puissance (celle du langage en langue) comme A¹ est inadéquate, puisqu'elle ne joue pour ainsi dire dans la langue que de manière irréflectie, sans que la langue *en elle-même* ne mesure jamais ce qu'elle lui doit. C'est pourquoi Schelling désigne la transposition architectonique des transposables de langage en possibles de la langue par la mutation de la lettre A¹ en la lettre B. Il écrit :

« Par B nous désignerons par la suite cette première puissance (*Potenz*) dans son soulèvement (*Erhebung*) – dans son être devenu autre, dans son être aveugle. L'exclusion, la négation que la première puissance exerce en son état présent, comme B, sur l'étant pur, l'élève à la puissance, le posent comme le ne-plus-étant, mais simplement comme pouvant-être, donc comme A² » (87). Ramené de l'acte à la puissance, l'étant devient possibilité de la langue, possibilité maintenue à distance de l'acte par la distance plus fondamentale et plus radicale de la transpassibilité du langage, lui-même aveugle à ce qui est l'acte de langue – et à Dieu comme l'acte de langue par excellence. La transposition architectonique est donc telle que ce ne soit plus A¹ et A² (-A et +A) qui s'opposent et se tiennent ensemble, mais B et A².

Il en résulte pour Schelling un *procès* comme procès de restauration de l'étant pur ou de l'acte pur, par négation de B qui nie A² (cf. 87). Nous retrouvons donc, avec la notion de procès, la substruction idéaliste. Mais Schelling ajoute aussitôt ceci, qui est remarquable, et qui conteste la substruction :

« Nous admettons ici, vous le voyez, une surmontabilité de la puissance qui s'oppose à l'étant pur. Vous comprendrez cette surmontabilité en vous rappelant [...] que cette puissance (*Potenz*) du commencement, ce pouvant-être immédiat, n'est à proprement parler rien qu'une volonté au repos qui s'enflamme et s'active par simple vouloir, que donc l'être de ce premier ou de B n'est rien d'autre qu'un vouloir. [...] Tout comme un vouloir qui se soulève en nous à notre insu (par exemple la colère) et, en se soulevant, expulse pour un instant et déloge en quelque sorte le meilleur et le plus élevé de notre nature, tout comme ce vouloir peut être ramené à lui-même par des exhortations au calme, réintégré à son néant initial, à la simple puissance (*Potenz*) dont il avait procédé [...], de même ce vouloir dans lequel le pouvoir-être originnaire s'est soulevé comme étant, et que nous pouvons nommer [...] la mé-volonté (tout comme un mé-fait signifie, non pas un fait qui ne s'est pas produit, mais un fait qui ne devait pas se produire), de même, dis-je, cette mé-volonté [...] est, elle aussi, surmontable pour la puissance supérieure » (87-88).

Autrement dit, il y a, au commencement du procès, quelque chose d'inopiné qui l'excède et ne le conduit pas nécessairement sur ses rails. Ce que Schelling rappelle ici, c'est, dans nos termes, la psychose transcendante qui se réaliserait si l'acte de l'aperception, par un excès de concentration qui lui échappe en réalité, portait à

l'acte, en court-circuit de la transpassibilité, c'est-à-dire sans la médiation de sa distance, les êtres transposables (et transpassibles) du langage, en les identifiant par là-même et en les faisant implorer comme en autant de « trous noirs » (« signifiants » en un sens quasi-lacanien). Ce serait là, sous-entend Schelling, l'équivalent de la colère divine, d'une *Stimmung* qui serait aussitôt *Verstimmung* en tant que *Stimmung* voulue par un Autre ou par l'Autre, et envahissant tout l'être. Ce serait, comme mé-volonté au sens de mé-fait, une sorte de *lapsus* de la langue dans le langage, qui ferait ressortir celui-ci comme « signifiant » inconscient de la langue, chargé non pas de sens, mais pour ainsi dire d'affect, aussi incapable de langue, dans sa nudité effrayante, que peut l'être la colère. Nous avons là une sorte de figure d'accès à ce que l'on pourrait nommer le sublime de la langue, et nous comprenons qu'en un sens le monothéisme reconstruit par Schelling est là pour en protéger. C'est lui en effet qui, par la médiation de l'aperception de langue, met à distance cette sorte d'effrayante éventration du langage dans la langue, par la transposition architectonique du langage comme A¹ en langue comme B. Mais ce que Schelling nous aide à penser, c'est que cette transposition ne s'effectue pas sans combat, pour ainsi dire spontanément ou automatiquement, car à l'autre bord, la « déposition » (*entsetzen*) de la première puissance comme « volonté » inconsciente et aveugle, risque de ramener autrement à la psychose transcendante par l'exclusivité d'un acte pur (ici acte pur de langue) sans ipséité, ou sans réflexivité, comme si, dès lors, la langue devait « marcher toute seule », machinalement, comme un *Gestell* symbolique. Il faut donc tenir ensemble B et A².

Si le combat a une issue favorable, ce qui, nous venons de le voir, relève toujours d'une certaine manière de la contingence, on retrouve la substruction idéaliste, redéployée par Schelling en ces termes :

« Mais la première puissance ne peut abandonner l'être propre en lequel elle s'était soulevée sans poser à sa place, pour ainsi dire à la place qu'elle laisse à présent vide et inoccupée, un autre comme étant, et c'est ainsi que, à proprement parler, le procès n'avance que de substituer à ce qui devait n'être pas (nicht seyn Sollende) ce à quoi il revient d'être, ce qui proprement doit être, et la seconde puissance domine la première non pas pour être elle-même, mais pour que celle-ci (scil. la première), tandis qu'elle est amenée à l'abandon-de-soi, à l'expiration, redeviene, en son expiration, [...] le souffle, ce qui pose, ou [...] en termes mythologiques, le siège et le trône du Très-Haut, de celui auquel il appartient d'être [...] » (88).

Et celui-là, qui s'appuie sur A¹ transposé en B, qui n'est pas A² comme acte pur ou comme pouvoir (*Macht*) aveugle, est A³ ou esprit. A³ est en ce sens Dieu comme puissance (*Potenz*) (cf. 89), l'acte qui réconcilie et harmonise, en son rôle fondateur, les risques symétriques de psychose transcendante en les neutralisant. En termes schellingiens, Dieu ne commence à être dans l'effectivité que comme l'équilibre des puissances. Et cet équilibre, nous le voyons, est leur domination sage. Le procès de son engendrement, qui vient d'être esquissé, est procès *théogonique*, en tant que procès à la fois spéculatif et phénoménologique. Il est tout, dit Schelling plus loin (91), dans la merveille (*Wunder*) de la permutation (*Umstellung*) ou du retournement (*Umkehrung*) des puissances (*Potenzen*), dont nous avons repéré l'origine dans le passage inverse de l'acte à la puissance. Et les puissances elles-

mêmes ne sont théogoniques (cf. 97) que dans la mesure où elles sont toutes trois, posées *hors de* leur divinité, Dieu « en puissance », et non pas Dieu « en acte ». Dès lors (103), « le polythéisme [...] ne peut être reconnu et pris, en général, pour une pluralité de Dieux (*scil.* une pluralisation de la même aperception de Dieu), ce qui n'est pas son cas, mais [est] celui des seules puissances séparées. Si la séparation des puissances a [...] pour conséquence un procès, alors Dieu est, à chaque degré, en quelque sorte un Dieu en devenir – il est alors, à chaque degré, une figure de ce Dieu – *devenant*, et puisque ce devenir est progressif, il apparaît une suite, une succession de dieux, et ainsi seulement naît un polythéisme – une pluralité de dieux – au sens propre. »

Ce qui vient d'être déployé est donc pour Schelling la matrice spéculative-transcendantale de la *mythologie*. Et nous en revenons dès lors à la *phénoménologie*, dans le propos conclusif de la cinquième leçon : « [...] il me reste à montrer le monothéisme dans la conscience humaine et, à partir de là, le passage à la mythologie (au polythéisme), également dans la conscience humaine » (107).

Tout d'abord, commence Schelling à la sixième leçon, le procès théogonique est en même temps procès de la création, c'est-à-dire que les puissances doivent être causes du « surgissement possible de choses non préalablement présentes » (109). Le passage du concept de Dieu – de Dieu en l'équilibre de ses trois puissances – à la création est aussi le passage au concret (*ibid.*). Or A³, l'esprit, la puissance qui maîtrise à la fois la masse inchoative et transmissible du langage phénoménologique, transposée en la masse des possibilités de langue (B), et l'acte pur (A²) qui réaliserait d'un coup les possibles de langue en les coupant de leur transmissibilité au langage, n'est rien d'autre, tout d'abord, que la conscience originelle en tant que le pouvant-être maître de lui-même, couronnement de tout le procès qui, dans son déroulement *aveugle*, n'est rien d'autre que le procès de la nature (cf. 110-117). Conception métaphysique, certes, et que nous connaissons bien, dont on voit, dans nos termes, que ce qui en constitue le motif phénoménologique n'est rien d'autre que l'institution de la langue – l'institution symbolique des choses de la nature – à l'écart de la masse phénoménologique inchoative du langage. Et c'est ce procès *aveugle* – procès propre de l'institution – qui, nous le savons, va se reprendre dans la conscience. Celle-ci est pour ainsi dire le seul « Dieu » qui puisse s'engendrer du sein de la nature. L'aperception stabilisée de Dieu est dès lors, pour Schelling, *connaturelle* à l'homme.

Mais cela s'effectue en un *retournement* qui vaut la peine d'être souligné : « c'est dans la conscience humaine que sera atteint ce point où les puissances (*Potenzen*) seront à nouveau dans leur unité, c'est-à-dire où ce qui, dans le procès, supprime Dieu (ainsi avons-nous antérieurement interprété B), est à nouveau inversé en ce qui pose Dieu » (118). C'est en effet B comme système des aperceptions possibles de la langue qui est à la base de l'aperception de Dieu comme aperception, en fait, de la langue dans son unité, comme condensé de langue qui fait être son « objet ». Nous sommes très près, ici, de la leçon biblique de la *Genèse*. Reste à comprendre comment, dans la conscience humaine, se réengendre le procès théogonique comme procès mythologique.

« La substance de la conscience humaine est donc B, écrit Schelling, qui dans tout le reste de la nature est plus ou moins *hors de soi*, tandis que, en l'homme, il est

en soi. » (118) Mais ce retour en soi de B, qui est retour en l'homme des possibilités de langue signifie en fait, pour lui, position de l'aperception de langue et de son objet, c'est-à-dire position de Dieu comme l'Étant même ; mais position *aveugle*, « avant toute invention et toute science, avant toute Révélation », donc dans « un non-acte, un non-vouloir et un non-savoir » (119). Nous retrouvons de la sorte la stupeur de la conscience originelle en tant que puissance (*Potenz*) de l'esprit (A³), dans la psychose transcendantale où « elle n'a pas le temps de se faire des représentations ou des concepts de Dieu » (120), où donc l'aperception lui vient immédiatement, ravissant ou capturant son soi comme soi de l'Autre. Si B, les possibles de la langue tenus à distance de l'aperception stabilisée, revient en A, c'est que cette distance elle-même s'effondre dans la conscience originelle, dans la mesure même où l'aperception y devient la *condensation symbolique de la langue* dans l'aperception de Dieu, au sens subjectif du génitif. C'est Dieu, et lui seul, qui tient la langue, et même qui l'est, fût-ce *aveuglément*. Et cela n'est possible à son tour que par court-circuit de la transpassibilité aux transpossibles de langage, la seule à même, phénoménologiquement, de tenir, par sa distance, les possibles de langue à l'écart de l'aperception stabilisée.

Schelling caractérise la situation dans les termes suivants :

« L'essence (Wesen), la substance de la conscience humaine n'est plus = au simple B limpide qui est le *prius* de la création : car elle est plutôt le B transmuté de B en A, B qui est posé = A, donc elle est une essence propre, indépendante de B. Mais de l'autre côté, elle est tout aussi peu simple A, seul A, mais elle est A auquel B est sous-jacent. Ici quelque chose de nouveau a surgi. Auparavant il n'y avait que B pur, d'un côté, et A² pur, de l'autre côté. La conscience humaine est médiane, un troisième vis-à-vis des deux, et si elle est indépendante de B (puisque'elle est A), elle est également indépendante de la deuxième puissance – de la puissance qui la pose comme A (puisque'elle n'est pas A simple, mais A ayant B comme puissance sous-jacente). Parce qu'elle vient s'établir de la sorte entre la première puissance qui est B limpide, et la seconde qui est la puissance opposée à B, la puissance qui pose B comme A, cette situation médiane entre les deux puissances la rend libre des deux, c'est-à-dire qu'elle est un être (Wesen) distinct des deux, propre et indépendant. Cet être propre, nouvellement engendré, qui n'était là auparavant d'aucune manière, [...] qui est de la sorte = libre, c'est l'homme (s'entend l'homme originel), que nous décrivons donc aussi comme A qui a B en tant que puissance en soi, et qui donc peut aussi à nouveau soulever en soi, remettre en œuvre ce B potentiel de son propre fait, indépendamment de Dieu » (121-122).

Par rapport à la construction spéculative, et à la phénoménologie du *concept* (de l'aperception) de Dieu, il y a donc, à même la conscience originelle, dans sa phénoménologie, un mouvement très paradoxal, que Schelling pointe en soulignant sa nouveauté. Ce mouvement est paradoxal parce qu'il n'est dû qu'au retour de B – les possibles de la langue – dans la condensation en A (Dieu), qui risque d'y faire imploser, dans la psychose transcendantale, tous les possibles. Ce déséquilibre est ce qui rend la conscience indépendante de B – et notons qu'elle peut l'en rendre à ce point indépendante qu'elle peut l'en couper dans le « trou noir » de l'Un. Mais c'est ce qui se produirait seulement si, ajoute Schelling, la conscience, ou plutôt sa substance, s'identifiait purement et simplement à A (à Dieu, dont le « soi » serait ou

absorberait le « soi » de l'homme tout entier), c'est-à-dire si la psychose transcendantale se réalisait. Or, la substance de la conscience, son être (*Wesen*) est « A auquel B est sous-jacent », à savoir précisément l'aperception stabilisée, l'aperception de Dieu comme aperception de langue se détachant sur d'autres possibilités de langue tenues à distance d'elle-même, secrètement, par la transpassibilité / transposibilité de la langue au langage phénoménologique. La situation médiane de la conscience ne veut par conséquent rien dire d'autre que sa situation dans cette distance elle-même, c'est-à-dire entre l'aperception de Dieu et les possibles de la langue, dans leur articulation qui en fera, de la sorte, et ce, même si Schelling ne le dit pas, une conscience *parlante*. L'homme peut parler, remettre en œuvre les possibles de la langue, de son propre fait, indépendamment de Dieu, c'est-à-dire aussi de son aperception, et ce, même si c'est Dieu qui tient la langue en elle-même. C'est d'ailleurs ce statut *théologique* de la langue, même s'il est ici implicite, qui explique la relance du procès théogonique, le fait que la langue sera d'abord, pour Schelling, langue de la théogonie ou de la mythologie, car *tout possible de langue est en ce sens possible théo-thétique*³⁶.

Mais chaque fois qu'un tel possible se réalisera, il se réalisera aveuglément : c'est pourquoi, tout en se déroulant dans la conscience, et en produisant des représentations, le procès théogonique comme mouvement de Dieu vers lui-même – et mouvement ouvert par les possibles de langue – sera un mouvement « indépendant de la liberté et de la pensée de l'homme » (123), un *mouvement inconscient*, où, en fait, nous le savons, nous passons de la psychose transcendantale à l'*hypnose transcendantale*. Car l'homme est principe théo-thétique « sans y être pour rien, sans mouvement de sa part, sans pouvoir être conscient lui-même du mouvement qui a fait de lui le théo-thétique » (126). Cela signifie que les possibles de langue apparaîtront comme possibles *de langue*, et non comme possibles théo-thétiques, seulement quand l'aperception de Dieu aura été elle-même *réfléchie*, dans le monothéisme, comme aperception *matricielle* des autres aperceptions comme possibles, mais ne pouvant être mises en œuvre et en acte que par la conscience humaine dans son statut intermédiaire, et donc dans sa liberté. Les aperceptions de langue seraient dès lors, dans la situation censée être originelle, théo-thétiques, le passage à la langue peuplement du monde par les dieux, et le pôle, tout d'abord hénothéiste, puis monothéiste, serait coextensif d'une appréhension de la langue dans son unité, à distance de Dieu comme matrice de sa référence. Reste à voir quel est le statut de l'aperception de Dieu au début et à la fin de cette sorte de déploiement en éventail de possibles architectoniques – que Schelling assimile au procès théogonique.

Or, dans cette perspective, comme l'écrit Schelling, « on peut considérer tout le procès qui s'ensuit (*scil.* le procès théogonique) comme le passage du monothéisme purement essentiel, pour ainsi dire inné à l'essence de l'homme, au monothéisme

36. Nous pouvons trouver là, d'une certaine manière (nous allons y revenir), le motif d'une interprétation phénoménologique qui épouse toute la souplesse et la diversité – dans les diverses cultures – de l'aperception « théo-thétique », ce qui se présente comme des cas de figure entre le polythéisme strict et le polythéisme labile en ce qu'il est convenu d'appeler l'« hénothéisme ». Il va de soi que l'aperception théo-thétique ne se limite pas, en effet, à celle des dieux dynastes. Schelling l'avait au reste déjà compris dans la *Philosophie de la mythologie*.

librement reconnu, une manière de voir en laquelle le polythéisme apparaît comme phénomène de transition (*Uebergangerscheinung*) [...] » (126).

Dès lors, quels sont les caractères de la mythologie, et qu'est-ce qui justifie son enchaînement ? Autrement dit, qu'est-ce qui empêche la conscience humaine de rétablir aussitôt le monothéisme, qu'est-ce qui l'oblige à l'*être transitionnel des dieux* ? Schelling s'explique, à la fin de cette sixième et dernière leçon, en cinq points qu'il nous faut examiner de près.

« 1. Les représentations mythologiques se comportent en général comme des émanations (Ausgeburten) purement intérieures de la conscience humaine. [...] L'homme devait (musste) être conscient de ces représentations comme engendrées en lui-même avec une force (Gewalt) irrésistible ; elles n'ont pu naître et croître qu'avec la conscience une fois posée hors d'elle-même. Elles ne pouvaient donc pas

2. apparaître comme produits (Erzeugnisse) de quelque activité particulière, par exemple de l'imagination (Phantasie) etc., mais seulement comme produits de la conscience dans sa substance. [...] Depuis le commencement les représentations polythéistes se montrent tissées avec la conscience comme jamais ne le sont avec elle les représentations, les produits de la réflexion la plus sensée et d'une connaissance consciente de toutes ses raisons. Elles ne peuvent néanmoins pas

3. être considérées comme des productions de la conscience dans son essentialité ou sa substantialité pure, mais comme des productions seulement de la conscience substantielle, mais sortie de son essentialité, dans cette mesure étant hors de soi et vouée à un procès involontaire [...] » (127-128).

Commentons brièvement avant de poursuivre. Tous ces traits caractérisent fort bien ce que nous avons nommé l'hypnose transcendantale de la conscience, comme reprise de celle-ci par l'emprise de la puissance (*Macht*) divine à distance de la psychose transcendantale. Rappelons que l'élément médiateur est, dans la phénoménologie schellingienne, l'« affection », dans nos termes la *Stimmung* avec son indice de contingence. Enfin, les représentations mythologiques ou polythéistes ne sont manifestement rien d'autre que les dieux. Schelling poursuit en disant que, pour être des « productions de la conscience humaine », ces représentations « ne sont pas néanmoins

« 4. ses produits dans la mesure où elle est conscience humaine, mais au contraire dans la mesure où le principe de la conscience humaine est sorti du rapport en lequel seulement il est fondement de la conscience humaine, à savoir du rapport de repos, d'essentialité ou de potentialité pure. Elles sont produits de la conscience humaine sortie de son fondement, et qui n'est ramenée à nouveau dans le rapport que par ce procès, rapport où elle est effectivement conscience humaine. Dans cette mesure les représentations mythologiques peuvent ou doivent être considérées comme produits d'une conscience relativement pré-humaine – à savoir comme produits de la conscience humaine (aussi dans cette mesure de la conscience substantielle), mais pour autant que celle-ci est reposée dans son rapport pré-humain » (129).

Dans nos termes, cela signifie que les représentations mythologiques – les dieux – sont des *aperceptions théo-thétiques* comme « réalisations » des possibles de langue, sortis ou mis à distance du fondement, le langage phénoménologique, par la transposition architectonique qui a mué A² en B, qui a repotentialisé l'acte de

l'aperception de Dieu. C'est par là que la langue originelle est en quelque sorte reprise ou polarisée par les dieux, dont on voit qu'ils ne sont multiples que dans la mesure où les possibles de la langue sont également tenus comme possibles non immédiatement réalisés par la transpassibilité du langage dans la langue. L'aperception théo-thétique est donc une sortie de la conscience hors de son fondement, pour ainsi dire une aperception transcendentale hypnotique, qui est dans les termes de Schelling, *pré-humaine*. Et le procès mythologique n'est dès lors rien d'autre que la reprise de la conscience sur cet acte théo-thétique de l'aperception qui est une sorte d'acte « manqué », au sens que la psychanalyse a donné à ce terme. C'est-à-dire une reprise du sens – qui est toujours à la fois, comme sens, sens de langage et sens de langue, un seul et même sens dans le langage et dans la langue – sur la puissance (*Macht*) qui a excédé et donc condensé le sens dans l'aperception théo-thétique. Cette reprise ne s'effectue pas d'un coup, mais, pour ainsi dire, en se recodant dans la langue au fil de diverses générations divines, de figures de B allant du « plus manqué » au « moins manqué » – chez les Grecs, Ouranos, Cronos et Zeus. Il s'agit en quelque sorte de recharger la langue, qui s'est excédée dans l'aperception théo-thétique, de langage, c'est-à-dire d'un tissu de sens qui ramènera les puissances (*Potenzen*) à leur équilibre dans l'esprit – dans la conscience en « vrai » rapport à son fondement. En ce sens, le procès mythologique est le procès d'institution symbolique *se faisant* de la langue dans sa « bonne » distance par rapport au langage – tout comme était censée l'avoir été, au plan métaphysique, la nature par rapport à Dieu. C'est pourquoi Schelling ajoute, toujours au point 4 :

« La conscience humaine est, dans le procès engendrant la mythologie, reposée à nouveau dans ce temps du combat qui aura précisément trouvé son but avec l'entrée en scène de la conscience humaine – dans la création de l'homme. Les représentations mythologiques naissent directement de ce que le passé déjà dominé dans la nature extérieure ressort à nouveau dans la conscience, que ce principe déjà assujéti dans la nature s'empare à présent, une fois encore, de la conscience elle-même. Bien loin d'être, dans la production des représentations mythologiques, à l'intérieur de la nature, l'homme est plutôt en dehors d'elle, pour ainsi dire arraché à la nature, et devenu la proie d'un pouvoir (*Gewalt*) qu'il faut nommer [...] un pouvoir surnaturel, ou du moins extra-naturel » (129).

Ce pouvoir, pour nous, est le pouvoir symboliquement instituant de l'humanité, l'instituant symbolique (dans le monothéisme : Dieu) de la conscience humaine, qu'elle ne reconnaîtra qu'au terme de ce qui, comme procès de l'institution symbolique à la quête de son sens, donc *se faisant*, la situe symboliquement. Au passé transcendantal de la nature dans la création correspond le passé transcendantal de la mythologie dans la création de l'homme. On mesure au passage, outre l'erreur architectonique qui assimile l'inconscient symbolique à la nature, la profondeur de l'ethnocentrisme schellingien, puisque, dans sa conception, l'homme n'est véritablement institué comme homme que dans le monothéisme re-connu, vers quoi devrait tendre, en principe, toute institution symbolique. Quoi qu'il en soit – nous allons y revenir en conclusion –, « cette genèse des représentations mythologiques permet de comprendre enfin

« 5. Seulement et aussi ce qu'aucun autre type de genèse ne permettait de comprendre : que ces représentations aient pu apparaître à l'humanité prise (*befangen*) en elles comme

objectivement vraies et comme effectives. [...] car elles étaient les produits d'un principe devenu objectif contre l'homme – d'un principe transgressant le rapport dans lequel il est fondement de la conscience humaine – et qui ne pose qu'en fin de compte la conscience humaine à nouveau dans sa subjectivité restaurée » (129-130).

Comme si donc, encore une fois, la langue ne pouvait s'instituer que par la médiation d'aperceptions théo-thétiques en excès, avant de se recondenser dans une aperception, celle de Dieu, qui ouvre la langue à elle-même, c'est-à-dire au champ de ses possibles propres, tenus à distance, en réalité, par la transpassibilité du langage phénoménologique. Toute la difficulté architectonique, sur laquelle il va nous falloir réfléchir, est de savoir si malgré tout quelque chose du langage ne passe pas, de manière sauvage, par transpassibilité, dans les aperceptions des dieux – cela est envisageable puisque le procès mythologique est de la sorte en même temps le procès du travail symbolique sur elle-même de la langue. C'est la langue qui, pour ainsi dire, en se fixant dans ce travail, « fabrique » des dieux : mais les « fabriquerait »-elle si ne jouait en elle la transpassibilité au langage phénoménologique ? Et dans ce cas, la mythologie serait-elle encore « finalisée » par le monothéisme ? Autrement dit, la substruction idéaliste n'apparaîtrait-elle pas, précisément, comme substruction ? N'est-ce pas ce que, en un sens, Schelling donne à entendre, d'une certaine façon contre lui-même, quand il écrit, précisant ce qu'il vient d'expliquer comme emprise des représentations mythologiques sur la conscience :

« Si, peut-être, l'on se croyait justifié [...] d'affirmer que la mythologie est produite par une sorte de suggestion (*Eingebung*), d'inspiration, je n'aurais rien à rétorquer à cela, pourvu que l'on n'entende pas par là une inspiration divine, mais une inspiration non-divine. Car ce fondement théogonique, s'il se remet en mouvement chez l'homme et sort de son silence (*Stille*), ne peut dans cette mesure être nommé divin ; divin comme humain il ne le devient que dans le moment de sa restauration (*Zurückbringung*) complète, là où il retourne dans son mystère originel » (130).

Si l'on se souvient que le fondement théogonique n'est rien d'autre que le langage phénoménologique transpassible et transposable architectoniquement transposé en possibles de langue par re-potentialisation de l'acte pur de l'aperception divine, on comprend par là que, en ouvrant à la langue par la seule aperception divine stabilisée en puissance (*Potenz*), le monothéisme n'a rien fait d'autre que d'éclipser le langage phénoménologique, et de là, la langue qui lui est transpassible, dans le condensé symbolique qu'est Dieu, donc de concentrer dans le mystère de ce dernier tout à la fois la puissance (*Potenz*) transpassible du langage et les possibles de la langue. Par conséquent, on comprend aussi que les aperceptions théo-thétiques (les dieux), si elles sont en sous-main soutenues par l'énergie du soi de l'Autre dans l'hypnose transcendantale de la conscience, ne relèvent pas d'une « inspiration » divine, mais, dans leur excès, qui est en fait nature ou sauvagerie dans le divin et par rapport au divin, relèvent de cet « état hypnotique » transcendantal en tant que non-divin. Si la nature en Dieu l'est en Dieu, elle n'est pas, pour elle-même, divine – cela nous ramènerait à la psychose transcendantale. Elle n'est pas non plus divine en l'homme puisque son commencement, son premier phénomène, est la *Stimmung* en lui, avec sa *Jemeinigheit* et son indice de contingence. La *Stimmung* est donc bien, en l'homme, ce qui correspond architectoniquement, dans le procès théogo-

nique, aux premières aperceptions théo-thétiques, dans la dispersion originelle des dieux que Schelling nomme « sabisme ». C'est là le premier acte propre de la conscience, commencement effectif du procès théogonique (cf. 131), conscience architectoniquement située entre l'aperception de Dieu et les possibles de la langue – eux-mêmes encore « naturels » ou « sauvages » s'ils sont immédiatement réalisés dans des aperceptions de dieux, et non pas eux-mêmes médiatisés chaque fois, comme possibles de langue, par l'aperception propre de Dieu.

§6. LINÉAMENTS EN VUE D'UNE SITUATION ARCHITECTONIQUE DU MONOTHÉISME : LA PENSÉE MYTHOLOGIQUE (QU'EST-CE QU'UN DIEU ?)

a) La situation architectonique de Schelling

Ce texte prodigieux, dont nous avons dégagé les lignes pour nous directrices, nous met en mesure de situer le monothéisme dans l'architecture complexe des rapports entre langage phénoménologique, masse inchoative de sens et d'amorces de sens mutuellement transposables, et langue comme « système » symbolique de possibles où les sens et amorces de sens paraissent toujours déjà « codés » et « réglés »³⁷. Par là, nous sommes en mesure de considérer le monothéisme lui-même, en tant qu'institution symbolique, dans son articulation architectonique propre. Reprenons pour cela l'enchaînement des moments-clés dans l'analyse schellingienne de son concept.

Le point de départ en est la considération du concept de Dieu – de son aperception – comme du concept de l'État même, concept en lequel s'accomplit la tautologie symbolique du « système ». Il y a, dans cette aperception, un risque de psychose transcendante, d'absorption de l'aperception par son objet ou de « réification » du concept, si, par court-circuit de la transpassibilité, l'aperception implose dans le « trou noir » de l'Un (Dieu) en y faisant imploser la langue qu'il y a dans l'aperception de Dieu en tant qu'aperception de langue, et le langage (phénoménologique) qui soutend, par transpassibilité, toute aperception de langue. Donc il y a risque de psychose transcendante si l'être même de l'État même aperçu se condense en celui-ci, s'y engloutit, ce qui fait de l'État même l'étant brut et aveugle dans le mouvement qui est, selon Schelling, le mouvement même du panthéisme : à la limite, tout étant est un mode fini de l'État même (infini), c'est-à-dire un éclat, brut et aveugle, de l'aperception de Dieu. La psychose transcendante se serait ainsi, en quelque sorte, « réalisée » en se figeant dans les états bruts – étant entendu qu'en tant que psychose *transcendante*, cette figuration de l'*archè* est un horizon architectonique.

Cela montre, *a contrario*, que l'être ne peut que demeurer dans la « non-réalisation » ou le non-accomplissement, en tant que *Potenz* qui est, pour l'État même, transposable, mais pas inaccessible, puisque son lien secret avec Dieu (l'État même) est la transpassibilité. Donc cela montre, pour nous, toute la légitimité qu'il y a d'interpréter cette *Potenz* transposable et transpassible comme masse phénomé-

37. Cf. nos V^e et VI^e Méditations phénoménologiques, in *Méditations phénoménologiques*, op. cit.

nologique *inchoative du langage*. C'est parce que le langage (l'être) demeure à distance de l'État même que l'aperception de langue ne s'évanouit pas ou ne s'absorbe pas dans son objet, donc qu'elle est susceptible de se réfléchir comme aperception *de langue* (concept) à *distance du langage*. Et si le langage passait sans distance dans l'aperception, celle-ci serait reprise par la psychose transcendante, « réifiant » de manière immédiate, mais désordonnée, les êtres de langage (sens et amorces de sens), dans une sorte de chaos. Par là se comprend que ce qui constitue la *source phénoménologique*, non pas du « signifié », mais du « référent » de l'aperception (de Dieu), est sa transpassibilité au langage. Et dans la mesure où le langage est une masse inchoative *infinie* d'êtres de langage, Dieu, l'État même paraît surabondant, condensé symbolique infini de la masse infinie du langage – condensé de tous les sens et amorces de sens dans le « trou noir » de l'implosion, mais déjà (ou encore) à distance de lui en ce que, comme « condensé » symbolique – comme « état hyperdense » *des sens* et amorces de sens –, il en dégage pour ainsi dire la « mémoire transcendante » en paraissant les dissimuler.

De la sorte, le concept (l'aperception) de Dieu se compose en réalité, en tant que concept (aperception), d'une puissance pure (*Potenz* transpassible, $-A$) qui l'est, non pas de l'État même, mais *dans* l'État qui la condense, et d'un acte pur, qui l'est dès l'origine (la tautologie symbolique et son risque de psychose transcendante), et qui est, pour ainsi dire l'expression de la prégnance symbolique de Dieu comme condensé symbolique du langage qu'il tient cependant à distance. S'il était considéré pour soi, l'acte pur ramènerait à la psychose transcendante en tant que, comme condensé symbolique, il fonctionnerait comme le trou noir faisant imploser langue et langage en lui. Sa surabondance serait à nouveau aveugle et désordonnée, négative (surdéterminante) plutôt que positive (susceptible de se rouvrir par transpassibilité)³⁸. C'est pourquoi Schelling retrouve l'aperception divine, à distance de son objet, dans la figure de l'esprit ($\pm A$), mais d'un esprit lui-même en puissance, en tant que, comme condensé symbolique du langage qui tient le langage à distance (dans sa transpassibilité), il *contracte* et *attire* l'aperception de langue reconnue comme telle dans les profondeurs de son mystère, par ce qui est déjà ce que nous avons nommé l'hypnose transcendante. On comprend ainsi, par là, que le monothéisme, *en son institution symbolique*, consiste à considérer le tout de l'être, de l'agir et du pensable depuis l'institution, dont l'origine est dérobée, *de ce condensé symbolique comme absolument originnaire*. C'est proprement l'institution de l'Un, pour nous coextensive de l'institution de l'État, comme institution qui *éclipse*, par celle du condensé symbolique, la masse phénoménologique du langage. Cette éclipse porte toujours en elle le risque du court-circuit qui, comme court-circuit de la transpassibilité, est le risque de la psychose transcendante dont nous sommes partis. L'éclipse doit donc, en quelque sorte, *s'élaborer* elle-même *symboliquement en fondation*.

C'est ce que Schelling, en effet, s'efforce de penser dans l'étonnant mouvement où il indique que l'acte pur doit être ramené de l'acte à la puissance, dans une régression tout apparente. Ce mouvement correspond à ce que nous avons interprété

38. Par ce que nous avons nommé « effet tunnel » dans nos *Méditations*, op. cit.

comme une *transposition architectonique*, une « conversion » de la masse inchoative infinie du langage en possibilités de langue, qui sont également possibilités d'aperceptions de langue. Ces possibilités rendues au pouvoir de l'aperception font pour ainsi dire sauter de la masse du langage (-A, A¹) aux possibilités de langue (B) à travers un A barré, c'est-à-dire de ce qui serait tout sens et toute possibilité de sens (sens amorcés aussi bien qu'avortés) en tant que relevant à la fois du langage et de la langue. Dans le cadre monothéiste de l'aperception (de langue) de Dieu s'instituant comme originaire, la confusion ou l'enchevêtrement (en réalité, phénoménologiquement, inextricable) du langage et de la langue, dans les sens et amorces de sens, serait « mortelle » puisqu'elle reconduirait au risque de la psychose transcendantale, par implosion indifférente des « êtres » mutuellement transpassibles du langage et des possibilités de langue dans un ou des « signifiants » au sens quasi-lacanian. La transposition architectonique de A¹ en B, des transpossibles (transpassibles) de langage en possibilités de langue médiatisées par l'acte de l'aperception, signifie donc l'*institution* de la distance entre langue et langage, en réalité une figure architectonique (dans l'institution du monothéisme) de l'institution de la langue, un *travail* architectonique de l'*archè* qui s'*élabore* dans le travail même de l'institution se faisant du monothéisme. Joue toujours, comme en écho, l'horizon architectonique, ouvert au début, du panthéisme dans sa version schellingienne. C'est en réalité la version « structuraliste » (lacanienne) de l'inconscient, jouant sur la limite instable entre la langue comme *Gestell* symbolique « fonctionnant » machinalement tout seul et les êtres sauvages de langage, qui est ici évitée, tout comme l'interprétation correspondante, qui tournerait court, de la « religion » – celle-ci n'est ni une « pathologie » individuelle ni une « pathologie » collective, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne puisse engendrer des pathologies. Certes, par cette « potentialisation » de l'acte aperceptif en puissance de possibilités de langue, d'aperceptions possibles de langue, l'acte pur de l'aperception semble s'enfouir dans d'insondables profondeurs, mais elles sont précisément à la lisière de la psychose transcendantale qu'elles tiennent justement en lisière pour l'entrée en scène de l'hypnose transcendantale, de ce qui, comme aperception théo-thétique, pourra du moins se rattacher à la *Stimmung* dans sa contingence.

Pour que, donc, le monothéisme apparaisse comme *fondateur*, il faut que Dieu comme possibilité de langue dans son aperception ne se réalise pas immédiatement (elle le ferait aveuglement avec toute autre possibilité de langue), qu'elle apparaisse comme puissance (A²) n'étant *appelée* à s'accomplir dans l'esprit (A³) que dans la mesure où elle se *réfléchit* comme possibilité de langue *privilegiée* au détriment des autres (en langue idéaliste : par « négation » des autres). Ou plutôt comme aperception de langue *fondatrice* en tant que *la seule susceptible d'ouvrir aux autres possibilités de langue* (B) comme possibilités de langue non pas simplement (immédiatement, irréductiblement, irréversiblement) elles-mêmes aperceptions de Dieu (aperception théo-thétiques). La fondation est en ce sens l'écho réfléchi de l'institution.

Cependant, pour Schelling, la fondation ne s'accomplit pas d'un coup. Car rien n'empêche, *a priori*, le fondement (B) de se « soulever », autrement dit, les possibilités de langue de s'accomplir néanmoins, de façon pour ainsi dire sauvage, dans l'hypnose transcendantale, comme aperceptions théo-thétiques. Mais celles-ci, dans

la mesure où elles sont aperceptions de langue à distance du langage (ce que garde en soi la mutation de A¹ en B), ne se réalisent précisément, d'une part, que dans l'état de l'hypnose transcendantale de la conscience, et d'autre part seulement dans une *discordance* ou un *déséquilibre transitoires* des puissances (B, A², A³). Tel est pour Schelling le procès théogonique, c'est-à-dire le polythéisme successif, que la langue se fixe en son travail d'institution dans le procès d'aperceptions théo-thétiques *successives*, du plus manqué au moins manqué, selon que l'hypnose transcendantale est plus ou moins dominante : les dieux qui, il faut le noter, sont chaque fois, pour Schelling, un dieu avec le « diacosme » *des dieux* du polythéisme chaque fois simultanés, sont des *êtres transitionnels* jusqu'à ce que, dans le processus d'unification qui est processus de fondation, il n'y ait plus qu'une aperception théo-thétique comme moyen ou ouverture aux autres aperceptions de langue comme aperceptions non théo-thétiques ; c'est-à-dire, en quelque sorte, jusqu'à ce que Dieu, tout d'abord condensé de langage avec le risque d'implosion identitaire (psychose transcendantale) en lui, apparaisse aussi comme condensé unificateur de langue, comme passage obligé, si étroit fût-il, pour accéder à la langue, et qui fait des hommes des êtres véritablement parlants.

Avec A³, l'esprit, c'est-à-dire l'aperception de langue stabilisée comme aperception de langue, nous arrivons en effet à l'homme, à la conscience originelle comme pouvant-être (A²) maître de lui-même (B) en A³. Le cours sur le monothéisme nous fait comprendre, en réalité, que la substantialité de la conscience est plus complexe qu'il n'y paraissait. La puissance de l'esprit (A³) y apparaît en effet comme l'aperception de Dieu ayant pour base les aperceptions possibles de langue, où joue secrètement la transpassibilité, mais où aussi, dans le même mouvement, l'aperception de Dieu joue comme l'aperception de la langue dans son unité – où Dieu joue donc comme condensé symbolique de la langue. Par là, la conscience humaine se situe architectoniquement, pour Schelling, *entre* l'aperception de Dieu, avec à nouveau son risque d'implosion identitaire au « soi » de l'Autre, et les possibles de langue, que, par sa situation, la conscience peut mettre en mouvement sans les réabsorber dans l'aperception de Dieu – mais pas sans que celle-ci n'y travaille pour ainsi dire en sous-main. Cette situation intermédiaire ou intérimaire de la conscience humaine la met au registre de la « double conscience », c'est-à-dire de l'hypnose transcendantale où sa vie consciente éprouvée n'est pas exclusive d'une sorte de « clairvoyance » transcendantale comme d'un état « second », *quasi*-inconscient, où ses aperceptions de langue sont immédiatement aperceptions théo-thétiques³⁹. C'est que, dans le mouvement ou le travail de l'institution symbo-

39. Ce sera toujours une énigme, mais une énigme de philosophe, que de mesurer jusqu'à quel point les « gens » croient à leurs dieux, qui ne sont pas pour eux des objets, mais dont ils sont parfaitement conscients, encore que la nature de leurs liens aux dieux (ou dans la « croyance » populaire d'aujourd'hui : aux saints) leur échappe. La « clairvoyance » transcendantale dégénère naturellement, le plus souvent, en superstition, qui n'a plus rien d'une clairvoyance. Elle est donc transcendantale dans le mouvement même de l'aperception théo-thétique elle-même, dans cette modalité « analytique » pour nous presque incompréhensible, de la langue elle-même, où quelque chose est reconnu et donc codé, avec toute sa part sous-jacente de mystère, où donc l'expérience (le vécu) s'organise, se met en un certain ordre qui vaut mieux que le chaos. L'*hybris* menaçant sans cesse comme une sorte de folie pouvant toujours, au reste, ressurgir. La

lique se faisant ou s'élaborant du monothéisme, qui est en même temps institution symbolique se faisant de la langue, la « clairvoyance » théo-thétique est pour ainsi dire le *crible à travers* lequel la langue s'élabore en son institution symbolique et se déploie – le crible à travers lequel la langue s'*analyse*.

Par là, les dieux du polythéisme successif (chez les Grecs : Ouranos, Cronos, Zeus) sont pour Schelling, et dans nos termes, comme les *phases successives* de l'institution symbolique *se faisant* du monothéisme, et dans le même mouvement, de la langue : ou plutôt les pôles à travers lesquels se pense et s'élabore, chaque fois, cette institution. Ces dieux sont des êtres transitionnels dont tout le pouvoir symbolique est de discrimination et d'analyse, mais, pour nous, en déformant de façon cohérente la masse des aperceptions possibles de langue (et du langage qui leur reste secrètement transpassible), de manière à la recoder dans leurs termes à eux. Par là se comprend, d'une certaine façon, que le « monde » mythologique soit pour ainsi dire peuplé, à l'infini, de « dieux ». Mais ce « peuplement » est en quelque sorte « hypnoïde », quasi-aveugle, quasi-inconscient dans son processus, conscient seulement dans son résultat, et dans cette quasi-inconscience doit bien continuer de jouer la transpassibilité du langage, seule à même de préserver les aperceptions possibles de langue de leur implosion dans l'Un (Dieu), sans quoi le « monde » mythologique serait originellement *éclaté*, transi par une psychose transcendante toujours déjà là dans son acte aveugle – l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un aurait toujours déjà été suivie de son explosion et de sa fragmentation. En un sens, pourrait-on dire, l'extraordinaire prouesse philosophique et métaphysique de Schelling aurait été de penser tout à la fois l'institution et l'élaboration symboliques du monothéisme comme du seul système de *fondation* dans l'Un qui soit suffisamment *stable* pour *demeurer*, que ce soit dans le futur ou depuis le passé, fût-il le plus immémorial. Ou plutôt, car la formulation dans ces termes est très violemment marquée d'ethnocentrisme, cette prouesse aurait été de transcrire, de manière extrêmement fidèle, dans la langue philosophique, les motifs de l'institution et de l'élaboration symboliques du monothéisme. Et c'est par là même qu'elle nous offrirait les moyens philosophiques de prendre la mesure de sa situation architectonique, donc d'accéder plus radicalement encore, depuis la philosophie, à la pensée mythologique.

En un sens, en effet, Schelling a bien compris ce par quoi la pensée mythologique, en tant que récit de *fondation* sous le régime de l'Un, paraît rétrospectivement comme *hantée*, déjà, par le monothéisme. Il y a bien, énigmatiquement, quelque chose de commun entre monothéisme et polythéisme (et encore : hénothéisme, cas que Schelling ignore) : c'est précisément le *théisme*, même si cela ne doit pas vouloir dire, de manière ethnocentrique, que le second ne soit compréhensible qu'à partir du premier – et cela, même pour nous. De la même manière, il nous aide remarquablement à comprendre le risque d'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un que comporte le monothéisme, et la manière complexe dont il doit s'aménager pour assurer la fondation symbolique du monde et des hommes, la

manière complexe, aussi, dont son institution symbolique ne peut se tenir, contre le court-circuit du langage, et par là des possibles de langue, qu'en *éclipsant* ceux-ci derrière les possibles de dieux (possibles théo-thétiques), et en travaillant la médiation de l'éclipse pour faire surgir ensuite les possibles de langue comme possibles *humains* – ce qui a bien lieu dans la Bible où les généalogies divines, en amont, sont reportées en aval, comme généalogies *humaines*. Schelling nous amène donc, par là, au plus près de la possibilité de comprendre philosophiquement ce qu'est un dieu – et sa *Philosophie de la mythologie*, malgré ses lacunes documentaires et son esprit ethnocentriste, garde, en ce sens, toute une part de son intérêt philosophique. Cela étant, comment pouvons-nous, pour notre part, envisager la relativisation qu'entraîne notre tentative de situation architectonique, relativisation qui est aussi celle de la pensée schellingienne de la mythologie, et qui, loin d'en désarmer l'intérêt, ne peut que le relancer sur la voie de l'interrogation ?

Le noyau, avons-nous dit, de l'institution symbolique du monothéisme, est dans ce qui fait que nous sommes irrésistiblement tentés de considérer que la condensation symbolique du langage en Dieu est absolument originaire. Noyau, en effet, puisque c'est de là que, dans l'élaboration de la fondation, Dieu deviendra le condensé symbolique de la langue, son aperception le passage obligé pour accéder aux possibles de langue, donc à l'état parlant. Et cela communique avec l'*Ereignis*, le « fait originel » de la conscience, la *Stimmung* originelle avec sa *Jemeinigkeit* et son indice de contingence dont il était question dans la « phénoménologie » schellingienne. Nous commençons à comprendre, sans doute après Nietzsche et Heidegger, mais à un « niveau » plus profond, celui de l'architectonique phénoménologique des rapports entre langage et langue, qu'il n'y a aucune raison de considérer qu'il y a une *Stimmung* originelle et un *Ereignis* originel, mais que tout conduit, au contraire, à envisager leur *pluralité originelle*. La « vérité » de l'idéalisme, mais aussi celle du monothéisme, est donc, pour nous, finalement, dans la considération *unilatérale* (procédant de leur institution symbolique) de l'*unicité* tant de la *Stimmung* que de l'*Ereignis* censés être originels, comme si leur pluralité *originelle* comportait le risque, transcendantal, de dispersion « psychotique ».

Par conséquent ce noyau, tant de l'idéalisme que du monothéisme, est lui-même contingent, il est le nerf du monothéisme comme *institution symbolique*, située par cette contingence en tant qu'une institution symbolique parmi d'autres. Réfléchir cette contingence, voudrions-nous montrer pour conclure, c'est s'ouvrir un accès, à travers ce que Schelling en a pensé, à la *pensée* mythologique pour laquelle, sans aucun doute, le monothéisme – historiquement : le monothéisme juif – était une absurdité, un non-sens, une « folie ». Ce qu'il nous faut arriver à penser, c'est que l'aperception d'un dieu n'est pas nécessairement une aperception encore « manquée » de Dieu. Plus simplement, ce qu'il nous faut penser, c'est la réponse à la question : qu'est-ce qu'un dieu ?

b) *Qu'est-ce qu'un dieu ?*

Ce que, d'une certaine façon, Schelling nous aide remarquablement à penser, dans la « clairvoyance » de son génie, c'est la manière dont la pensée, l'action et l'être se

« clairvoyance » transcendante l'est donc, non seulement, à la menace, mais aussi, corrélativement et pour ainsi dire symétriquement, aux transpassibilités de langage continuant d'habiter secrètement les dieux.

fondent à distance de la véritable catastrophe symbolique qu'a dû être l'institution de l'État, catastrophe architectoniquement articulée par l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un, et dont le correspondant phénoménologique transcendantal est ce que nous avons nommé la psychose transcendantale. Simplement, l'institution de l'État ne serait précisément pas le commencement de l'institution du monothéisme – et l'on sait que l'institution du monothéisme juif est en même temps institution d'un type de théologico-politique *autre* que celui qui fonctionnait dans les sociétés polythéistes à fondation mythologique. Le noyau ethnocentriste de la pensée schellingienne est donc dans l'assimilation de l'implosion identitaire à l'imminence de psychose transcendantale qui menace une aperception divine censée originelle mais encore aveugle. Et ce noyau émigrerait dans notre propre pensée si nous procédions à l'inverse, selon la réversibilité de l'assimilation, c'est-à-dire si nous pensions que l'implosion dans l'Un est *une* origine, voire l'origine elle-même, qui, d'une certaine manière, se produit « réellement », avant l'élaboration de la mise à distance.

Il faut donc concevoir l'implosion identitaire comme transcendantale, c'est-à-dire à la fois comme imminence phénoménologique et comme risque architectonique de la pensée, qu'elle pense comme l'impossible au sein duquel elle s'anéantirait complètement. En ce sens l'expérience de cette imminence comme celle de l'impossible est l'expérience du *sublime*. Mais, comme nous avons tenté de le montrer dans notre *Ve Méditation phénoménologique*, cette expérience est toujours susceptible d'accompagner tout sens de langage en train de se faire : c'est tout sens – et dans la masse inchoative infinie du langage phénoménologique, il y a pluralité originelle de sens – qui est menacé d'imploser dans le trou noir de l'Un, et par là, de s'indifférencier, dans le non-sens, par rapport à tout autre sens. Portant en lui, par son implosion, une masse de sens multiples tenus en lui comme en sommeil, le sens imposé se mue en « signifiant » aveugle au sens car, pour ainsi dire, saturé et même sur-saturé de sens, voire, à la limite, de tous les sens, mutuellement transposables dans le langage. Mais cette implosion ne ramène pas nécessairement à un seul « signifiant », car elle se propage, en quelque sorte à distance et d'un seul coup, à une chaîne de « signifiants », qui déforment le langage phénoménologique de manière cohérente au point de le « figer ». Est-ce pour autant que l'on pourrait dire que la pluralité originelle de ces « signifiants », en court-circuit du « maître-signifiant » (Dieu), est, en tant qu'autre figure de la psychose transcendantale, pluralité originelle des dieux, et donc polythéisme originel ? Et que, dès lors, tout le travail de la pensée serait de les réordonner par rapport à la souveraineté d'un « maître-signifiant » (Dieu) qui, à chaque phase de la théogonie, à chaque génération divine, mettrait la psychose transcendantale à distance dans la « clairvoyance » d'une hypnose transcendantale ? Et cela, en faisant circuler les signifiants, à distance de leur implosion psychotique, au sein de l'intrigue symbolique du récit mythologique, en les disciplinant et en les analysant progressivement pour les recharger de sens, et les muer de « signifiants » en aperceptions *de langue* se tenant entre elles, en système, dans le mouvement même par lequel le langage se convertit en langue par fixation de proche en proche du code symbolique ?

Cette hypothèse est très séduisante en ce qu'elle rend compte à la fois du rôle fondateur, dans l'ordre cosmo-socio-politique, du récit mythologique, et de l'aper-

ception théo-thétique comme aperception, chaque fois, d'un dieu. Mais elle porte peut-être encore la marque de l'aperception (ou du concept) de Dieu qu'il y a dans le monothéisme. En un sens, d'ailleurs, c'est là un « moment » que Schelling envisage dans la *Philosophie de la mythologie* : c'est le « moment » qu'il caractérise comme celui du « sabisme originel », où le sublime (le « céleste ») apparaît originellement éclaté. Mais faut-il répéter, en tout dieu, ce que Schelling a analysé comme devant d'une certaine manière se produire en Dieu ? Ne faut-il pas, à l'inverse, comprendre l'aperception de Dieu à partir des aperceptions des dieux ? Car ne faut-il pas voir dans l'institution de l'État autre chose que l'institution d'un monothéisme encore aveugle ? Et qu'est-ce qui différencierait, dans cette hypothèse, la mythologie d'une sorte de « rationalisation », déjà philosophique, d'une sorte de « névrose » transcendantale collective – qui serait le seul terme en lequel on pourrait interpréter l'hypnose transcendantale ? Or, si nous voulons échapper à l'ethnocentrisme, fût-ce dans ses formes les plus subtiles, il faut nous abstenir d'interpréter l'institution mythologique comme une forme pathologique d'institution – même si la pathologie n'est ici que « transcendantale », et en ce sens, une figure architectonique de la pensée.

Précisément, si c'est une figure architectonique de la pensée, elle ne paraît pathologique que *pour nous*, dans l'architecture de l'être et du pensable qui est celle de *notre* institution symbolique, à savoir celle de la langue philosophique. Cela veut dire que cette figure architectonique peut paraître *autre* dans cette institution symbolique *autre* qu'est celle de la pensée mythologique – nous serions assurément déclarés fous, névrosés ou pauvres d'esprit si nous nous mettions à adorer des idoles et à construire, dans le délire, notre « petite mythologie portative ». Dans les termes de notre problématique, cela signifie que c'est seulement depuis l'institution du monothéisme que nous sommes conduits à assimiler le « moment » en quelque sorte primitif des dieux à des « signifiants » que le récit mythologique décrocherait de leur aveuglement aux sens pour les muer en aperceptions de langue, de plus en plus précises.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que, pour être *un* moment d'origine, l'institution de l'État comme institution du « régime » de l'Un n'est pas *le* moment d'origine – c'est seulement par cette assimilation que l'on *peut* être conduit, comme par un effet de propagation, à assimiler l'institution de l'Un (l'État) à une figure encore embryonnaire de l'institution du monothéisme. C'est donc que la « catastrophe » symbolique dont nous parlons n'est pas catastrophe absolue, mais qu'après elle sont au moins repris des « lambeaux » de ce qui l'a précédée, c'est-à-dire à la fois de la langue et de la pensée mythiques. Il sera à jamais impossible, nous l'avons dit, de relever sur documents le récit mythologique – et de plus loin, l'institution des dieux, l'institution mythologique de la pensée – *in statu nascendi*. Or, au-delà des récits mythologiques savants dont nous disposons effectivement, c'est cette institution elle-même qui nous préoccupe, et non pas en tant que « pré-institution », encore inconsciente, du monothéisme, mais en tant qu'institution des dieux coextensive de l'institution de l'État dont le récit mythologique savant est en quelque sorte, *mutatis mutandis*, l'« idéologie ». Et toute la difficulté, sur ce point, est de comprendre ce qu'est *un dieu* sans y glisser subrepticement la compréhension que nous pouvons

avoir de Dieu (alors même que Schelling, nous l'avons vu, fait massivement cette présupposition). Il s'agit donc de prendre la mesure, dans leur mouvement, des remaniements très profonds qu'a dû subir la pensée mythique, non seulement par l'apparition, en eux, de ces personnages nommés dieux – ce qu'on peut apercevoir, notamment, dans bon nombre des « mythes » racontés par Ovide dans les *Métamorphoses* –, mais aussi par leur mise en chaîne dans un récit censé assurer la fondation de l'ordre symbolique dans sa globalité. Nul doute que Schelling n'ait saisi quelque chose dans ce que nous avons relevé, quant à nous, comme l'état hypnotique transcendantal des aperceptions théo-thétiques : à savoir que ces aperceptions, comme aperceptions de langue, sont comme « transies » d'un « état second », « somnambulique » et « clairvoyant » de la conscience, où quelque chose (le « mystère » ou la « force » des dieux) *déborde consciemment* (dans la *Stimmung*) ce que la conscience peut en réfléchir. La pluralité des dieux serait liée à la pluralité *originnaire* des *Stimmungen* avec leur *Jemeinigkeit* et leur indice de contingence, et le dieu serait, dans le « régime » de cette institution symbolique, à la fois un codage symbolique et une interprétation de la *Stimmung* dans l'énigme de sa transpassibilité. Il y a là, certes, une sorte de « division » ou de *Spaltung* de la conscience, mais toute la difficulté est qu'il ne faut pas la penser sur le « modèle » (encore, en fait, monothéiste) de la psychopathologie, fût-elle freudienne (puisqu'il y a encore, en elle, *une* origine comme l'origine, une sorte de psychose transcendantale originnaire)⁴⁰, donc non pas comme une « névrose » transcendantale, mais au contraire comme coextensive de l'institution symbolique nouvelle (celle de l'État) en train de se faire, de s'élaborer, comme une nouvelle « interprétation » du monde et des êtres. Les dieux, en ce sens, s'imposeraient comme *donnés*, c'est-à-dire, à la fois, à l'instar de l'institution symbolique elle-même, comme *engendrés et immortels*, et tout autant comme des aperceptions de langue (et indistinctement : des « affects ») susceptibles de s'élaborer et de s'enchaîner dans *une* langue. De la même manière que, par exemple, la proposition prédicative existait dans la langue grecque courante, mais que la langue logique ne s'institue qu'en tant que, tirée de la langue courante, la proposition prédicative s'institue comme lieu privilégié, dans l'apophantique, de la vérité et de la fausseté, ce qui conduit à réenvisager et à réélaborer toute la langue depuis ce lieu, de la même manière, pourrait-on dire, certains personnages des mythes ont-ils été tirés de leur gangue d'origine et érigés en personnages-clés de l'analyse et de l'élaboration du sens, c'est-à-dire en dieux, le tout de l'expérience s'en trouvant déformé de façon cohérente en étant interprété *depuis* les dieux et les intrigues entre les dieux : seuls les dieux et leurs intrigues paraissent dès lors susceptibles de donner sens aux inextricables intrigues intra- et interhumaines, et à ce scandale pour l'esprit – ou pour les « bons esprits » – qu'a toujours constitué la domination. Tout se passe comme si, subitement, dans cette institution et cette élaboration, *toute* l'expérience humaine paraissait, dans la « clairvoyance », articulée par des pouvoirs, des intrigues et des « influences » qui *dépassent* les hommes, quoi qu'ils en veuillent, donc comme si la totalité de l'expérience ne prenait sens que passée au crible de la « servitude volontaire », distribuée dans le jeu aveugle de son institution. Cette

40. Par exemple : la théorie freudienne de l'hallucination originnaire.

manière s'enchaîne donc très bien avec le souci de fondation de l'ordre symbolique global qui se trouve dans la mythologie, puisque, de dominations et d'intrigues multiples en les hommes et entre les hommes, il s'agit de passer à la fondation de la domination *légitime* – légitime en ce sens qu'elle assure l'harmonie et la stabilité de l'ordre symbolique, c'est-à-dire tout à la fois des formes multiples de domination (internes et externes) dans leur équilibre, et donc de l'ordre social sagement administré (et non pas produit ou fabriqué) par le roi humain.

Interprétées de cette manière, les choses paraissent moins décidément impossibles. Le « monde mythologique », comme nous l'avons dit, ne serait un « monde peuplé de dieux » que dans la mesure où, certes les *aperceptions de langue* y sont, de manière privilégiée, des *aperceptions de dieux* – tout grand récit mythologique qui nous est conservé en témoigne jusqu'à l'hallucination, et fût-ce pour nous jusqu'à l'insoutenable du paradoxe, si l'on pense, par exemple dans la *Théogonie* d'Hésiode, au statut d'impossible de Chaos, Gaïa, Tartaros, Éros, Nyx, Ouranos, etc.⁴¹ –, et en ce sens des donations symboliques de la manière que nous avons explicitée, mais aussi dans la mesure où il n'y a *a priori* pas de « raison » que s'arrête le processus de fixation⁴² qui érige en dieux tels ou tels personnages ou héros mis en scène par les mythes. Le fait que cette propagation des dieux à l'ensemble des aperceptions de langue se produise dans les récits mythologiques savants que nous possédons est au reste le témoin d'un certain souci de cohérence, qui n'a pas pénétré tous les mythes, ainsi que l'attestent les quelques mythes, probablement très archaïques, recensés par exemple par Ovide dans les *Métamorphoses*, et où tout n'est pas « déifié », qui subsistent d'ailleurs dans le corpus culturel à l'état de contes ou de légendes. Cela montre en tout cas que la pensée mythologique n'a jamais été ce qu'elle a probablement voulu être, à savoir une pensée omnipotente : cela, c'est l'image que nous nous en faisons depuis le monothéisme, qui n'a au reste jamais été, lui non plus, omnipotent, puisque, par exemple dans le catholicisme, il a été incapable d'exclure les légendes, et puisqu'il a dû le plus souvent les intégrer dans ce polythéisme rémanent qu'a été le culte des saints, accompagnés de leurs légendes propres (cas, en termes schellingiens, d'un monothéisme non exclusif d'un « polythéisme simultané »).

Par là, nous comprenons que l'institution et l'élaboration de *la* langue, dont il faut noter que font partie les spéculations « cratylistes » propres à toute pensée mythologique, où le langage phénoménologique paraît à l'horizon comme langage « originel », ne sont pas intrinsèquement, donc nécessairement liées à l'institution du monothéisme. Nous savons par ailleurs, par l'anthropologie, qu'elles ne sont pas non plus liées à l'institution du polythéisme. Mais ce que tout ceci nous apprend, c'est que tant le monothéisme que le polythéisme sont liés, intrinsèquement, donc nécessairement, à une *certaine institution*, chaque fois propre, *de la langue*. Les

41. Mais il est vrai qu'Hésiode a poussé l'individuation des dieux jusqu'à une sorte de scolastique, laquelle a peut-être (nous le conjecturons) été l'une des origines possibles de la pensée philosophique.

42. Ce sera d'ailleurs toujours, dans ce régime de pensée, un problème que de régler de façon cohérente la « prolifération » des dieux. Un autre cas de figure que celui, proprement dit, de la mythologie, sera celui de ce que l'on entend aujourd'hui par « hénothéisme ».

dieux sont bien un instrument d'analyse de la langue, qui permet de la déplier, et de la déployer, de donner forme et sens à l'expérience humaine, tout comme Dieu est un autre instrument d'analyse, donnant à l'expérience un *autre* forme et un autre sens, à leur manière tout aussi riches, car *toute* institution symbolique *couvre le tout* de l'expérience. Et ce qui demeure l'énigme, philosophiquement insoluble⁴³, est ce qui constitue l'énigme de *toute* institution symbolique : *sa contingence*. Pourquoi tels ou tels dieux, et pas tels autres, pourquoi tel ou tel monothéisme, non pas seulement « religieux » (juif, chrétien, musulman), mais aussi « philosophique » (grec) ? À ces questions, il n'y a pas de réponse, et en ce sens Schelling a raison de dire, pour les dieux de ce qu'il appelle le polythéisme simultané, qu'ils sont « accidentels » et dépassent les pouvoirs philosophiques de la compréhension.

Cela étant, puisque nous revenons à Schelling, il nous reste une question, celle précisément à laquelle il a tenté de répondre dans sa *Philosophie de la mythologie* : pourquoi *plusieurs générations divines successives, et pas une seule* ? Serait-ce qu'il y ait, pour ainsi dire, des « accidents nécessaires » dans la fondation ? Pourquoi cette mise en scène de « ratages » successifs jusqu'à la « réussite » finale ? Avec quoi ont donc dû « composer » les rédacteurs des grands récits mythologiques, étant entendu que l'explication par le syncrétisme ne se suffit pas à elle-même puisqu'il faut comprendre ce qui a dû phénoménologiquement le motiver ?

Si nous reprenons le traitement de cette question par Schelling, il vient que la matrice transcendantale de la théogonie est le procès par lequel le passage devient possible du concept réfléchi de Dieu (de l'aperception stabilisée), à l'actualisation historique effective de Dieu lui-même. Donc que la *genèse* est toute dans la *conquête* de l'harmonie des puissances, et que son noyau est dans la conversion immédiate de A¹ (pour nous le langage phénoménologique dans sa transpassibilité) en B (pour nous les possibles de langue recodés à même le langage par la potentialisation de l'acte aperceptif, c'est-à-dire le passage inverse de l'acte à la puissance). C'est en fait cette conversion qui est coextensive du codage de l'aperception en aperceptions théo-thétiques, c'est-à-dire du double codage, tout au moins, chez Schelling, du polythéisme simultané, mais surtout du polythéisme successif. C'est donc dans les aperceptions théo-thétiques que l'aperception originaire, pour ainsi dire, s'analyse et se déploie, et toute la question est dès lors de savoir ce qui motive, dans la « phénoménologie » schellingienne, la progressivité, du moins au plus près de l'aperception stabilisée, des aperceptions théo-thétiques. Pourquoi et comment y a-t-il donc, en quelque sorte, des « cycles » analytiques de déploiement de l'aperception théo-thétique, qui doivent être repris, remaniés, transformés et englobés par des « cycles » successifs ? En quoi le récit mythologique constitue-t-il ainsi une sorte de « système » qui est *tout à la fois l'énoncé du « théorème »* (le problème de la fondation « résolu », *et sa démonstration* (la résolution progressive du problème de la fondation) ?

Les choses s'éclairent en partie si l'on remarque que ce dernier caractère, où est mis en intrigue symbolique le mouvement même de l'institution symbolique *se fai-*

sant dans sa globalité, le récit mythologique le partage avec le récit mythique, où est pareillement mis en intrigue symbolique le mouvement même de l'institution symbolique se faisant, mais sur tel ou tel point plus ou moins bien localisé. On pourrait dire à cet égard que les cycles des grands récits mythologiques, par exemple de la *Théogonie* d'Hésiode, et même s'il ne faut pas la prendre pour un « modèle » universel, se distribuent en trois, le premier celui de l'institution cosmique, le second, celui d'une première génération divine et d'une figure manquée parce que déséquilibrée ou excessive de la souveraineté, et le troisième, celui de la seconde génération divine où la souveraineté arrive à son équilibre, parce que, déjà, l'institution symbolique dans sa globalité aurait à affronter le passage de la « nature » – certes intégralement codée en termes symboliques, mais « grosse », encore, de langage ou de sauvagerie – à la « culture » comme institution symbolique qui arrive au moins à se penser elle-même, non pas dans la pure et simple adéquation à soi – ce qui ramènerait à une sorte de psychose transcendantale –, mais dans l'équilibre harmonique, enfin trouvé, d'elle-même. Manifestement, la première figure de la souveraineté (chez les Grecs : Cronos) a encore, dans son excès, quelque chose de sauvage qu'elle ne peut arriver à discipliner, la menace d'une *hybris* qui risque toujours de ressurgir malgré sa relégation dans le « monde souterrain », et ce serait cet excès qui se disciplinerait à son tour dans les intrigues symboliques qui le codent et le recodent en le stabilisant dans la « bonne » figure (Zeus) de la souveraineté, celle-ci ne pouvant être comprise que si l'*hybris* de la « mauvaise » figure (Cronos) a été préalablement analysée, s'est montrée et déployée avec ses caractères effrayants, issus d'ailleurs des caractères encore plus effrayants du cycle cosmique.

Cette « lecture » nous rapproche sans aucun doute de la « vérité », mais peut-être est-elle encore trop empreinte de philosophie – en laquelle seule s'institue proprement, depuis les Ioniens, la différence entre « nature » et « culture ». Dans son commentaire de la *Théogonie* d'Hésiode qu'on lira dans la *Philosophie de la mythologie*, Schelling prend le parti de dire que la toute première « divinité » mise en scène (Chaos) est déjà un « concept » philosophique (spéculatif), et c'est ainsi que, sans nul doute, nous le lisons, l'énigme se propageant en réalité aux « divinités cosmiques ». Il y a là quelque chose de troublant, et sans doute d'énigmatique à jamais, car leur statut n'est pas le même, dans la figuration, que celui des Titans et des monstres qui les accompagnent – cela même si l'on admet que les « divinités » cosmiques se mettent quasi-spontanément en ordre, et en ordre de répétition « automatique » attestant aussitôt de leur « valeur » sacrée. Très significativement, dans le procès mythologique, Schelling considère Cronos comme la première aperception véritablement théo-thétique, comme la première « stase » de B, qui a outrepassé ses pouvoirs par prématuration de l'acte de l'aperception divine – et il a compris qu'Ouranos est beaucoup plus fuyant, se doublant aussitôt d'Ourania, sa figure féminine, ce qui le conduit à l'assimiler à la première figure de la conscience, celle du « pouvant-être maître de lui-même ». Nous retrouvons les linéaments de l'interprétation schellingienne de la mythologie – dont nous laissons au lecteur le soin de découvrir la complexité –, en vertu de laquelle celle-ci ne serait, dans sa langue propre, rien d'autre que la philosophie spéculative (le monothéisme) déployée dans l'objectivité historique des peuples. En un sens, cela nous est *donné*, avec son énig-

43. Ce pourquoi il y a toujours une architectonique de toute institution symbolique, en tant que tectonique de son *archè* introuvable car imprésentable.

me ; et dans le même sens, nous n'avons rien d'autre à faire que d'essayer de comprendre ce « donné », avec le problème de ses cycles. Mais, toujours en ce sens, la matrice monothéiste de l'engendrement paraît de son côté inappropriée d'une certaine façon puisque les « cycles » en question paraissent chargés d'un surcroît de contingence qui rend relativement inintelligible la succession progressive des aperceptions théo-thétiques – à moins de la présupposition *métaphysique* selon laquelle le déploiement mythologique serait la répétition en l'homme du déploiement de la nature. On voit ici que les circularités symboliques, donc les réversibilités, sont multiples – par exemple que la *Naturphilosophie* pourrait tout aussi bien être considérée comme le « mythe » ou la *mythologie de la philosophie speculative* –, et sont révélatrices à leur manière de la cohérence architectonique de l'institution symbolique de la langue philosophique.

La question reste toujours, quoi qu'on en veuille, la question de la pluralité des cycles, de la progressivité dans l'élaboration de la fondation, et donc, plus profondément, du rapport complexe entre *genèse* et *généalogie*. La « clé » du code de la généalogie est, nous l'avons dit, le passage de A¹ à B, le glissement ou la transposition architectoniques qui font que le premier est recouvert ou *éclipsé* par le second au sein du mouvement qui ramène de l'acte à la puissance de l'aperception – mouvement à rebours de tout ce que la tradition philosophique, tout au moins scolaire, a pensé. Dans ce qui précède, nous avons compris, croyons-nous, comment, dans l'institution polythéiste en ce qu'elle a de contingent, les aperceptions de langue médiatisées par les possibles de langue se propagent, dans le monde mythologique, comme aperceptions de dieux – aperceptions théo-thétiques –, et par là, nous pouvons comprendre comment des « entités » aussi extraordinaires que Chaos, Gaïa, Nyx, etc., y ont été « assimilées » à des divinités : c'est disions-nous, le côté « hypnotique » (transcendantal), l'extraordinaire clairvoyance de ces aperceptions qui fixaient les termes mêmes de l'institution symbolique se faisant, qui peut rendre compte, même si cela demeure toujours un *problème*, et en particulier un problème *phénoménologique*, de cette « assimilation ». La tangence architectonique de l'institution mythologique et de la nôtre, philosophique, serait en ceci que ce qui est « divinité » pour la première se convertit en « entité », tout à fait désacralisée, pour la seconde, la voie de cette désacralisation passant bien, comme l'atteste la documentation historique, par l'institution du monothéisme, qu'il soit religieux ou philosophique. Mais cela, qui n'est déjà plus schellingien à proprement parler, n'explique toujours pas pourquoi la fondation mythologique doit s'y reprendre à plusieurs fois. Et le recours à des arguments empiriques n'apporte rien puisqu'il faudrait encore expliquer comment, dans un « régime » de pensée ou la philosophie n'avait pas cours, l'expérience elle-même dans sa positivité pouvait *faire sens*.

Il ne nous reste manifestement qu'une « explication », tout implicite chez Schelling, comme, au demeurant, dans l'idéalisme allemand. C'est pour ainsi dire, l'« explication » par une *question* dont l'idéalisme allemand a fait massivement l'épreuve, et qui est la *question de la « figurabilité » de la genèse*. Question car il semble bien, précisément, que la *genèse* soit *en elle-même infigurable*. Si ce n'est, précisément par des codages et recodages successifs et de plus en plus fins – qu'ils soient généalogiques ou autres – de l'intervalle dans lequel se situe la *genèse*,

depuis son commencement jusqu'à son accomplissement⁴⁴. En ce sens, Schelling en aurait dégagé la possibilité dans la mesure même où il aurait remarquablement compris que le passage de la puissance à l'acte ne peut qu'éclipser la genèse et paraître, en cela, immédiat, et donc que, pour amorcer la genèse, il n'y a d'autre solution que de passer, en sens inverse, de l'acte à la puissance, comme aux possibilités qu'aurait désormais l'acte lui-même de coder et de recoder successivement l'intervalle de la genèse. Mais comme ces codages et recodages sont relativement aveugles ou contingents (en tant qu'actes de détermination), et comme c'est en eux, en même temps, que se fixe la langue dans le mouvement *se faisant* de son institution, donc qu'ils font du sens susceptible de se réfléchir, ils ne peuvent d'un coup, à moins de perdre tout sens, saturer l'intervalle, mais doivent, pour ainsi dire, dans cette réflexivité, le jalonner comme pour « épouser » au mieux le sens se faisant de la genèse⁴⁵. Dans la mythologie, ces jalons sont de deux ordres : les dieux et les généalogies de dieux, qu'il faut donc lire, pensons-nous, de façon *quasi-musicale* dans leurs articulations réciproques et leurs enchaînements généalogiques. En ce sens, la mythologie est bien la conquête de la langue par elle-même sur les terrains en friche du langage phénoménologique, le récit mythologique est bien, au sens actif, récit de « civilisation », où la masse inchoative et indéfinie des « êtres » du langage phénoménologique, mutuellement transposables et donc toujours en mouvements sauvages et errants, se voit fixée, colonisée, disciplinée par le *travail* de la langue – en particulier le cratylisme mythologique. C'est donc par rapport à cette sauvagerie, et non par rapport à la « nature » des philosophes, que l'éloignement est progressif, se codant « en grand » pour se recoder dans le plus en plus fin ou le plus en plus « petit », et constituant, par ces codages et recodages, de multiples harmoniques et de multiples échos, qu'il s'agit d'assourdir ou d'amplifier.

Ce travail de pensée, qui l'est d'une pensée *à part entière*, est, on le voit, extraordinairement complexe – et l'on peut soupçonner, à cet égard, qu'il y ait, nous le suggérons, déjà chez Hésiode, dans sa visée panhellénique, quelque chose de presque scolastique, dans l'enchevêtrement quasi-inextricable des généalogies, par surcroît doubles (par scissiparité ou par acte sexuel), qui se répondent en écho, presque à l'infini, du commencement à la fin du récit. On comprend de la sorte qu'une situation d'équilibre harmonique, un moment atteinte, puisse se reprendre, en se réfléchissant, comme encore trop précaire, encore trop exposée au déséquilibre et à la dispersion, et puisse se recoder à son tour dans des réductions plus fines de l'intervalle. Donc on comprend qu'il y ait des cycles d'unification, qui posent des problèmes propres qui ne pourront être traités à leur tour que dans des cycles ultérieurs, encore plus complexes.

44. Pour ce qui concerne Hegel dans la *Phénoménologie*, cf. nos analyses de la dialectique du maître et de l'esclave et de la conscience malheureuse dans notre ouvrage, *Du sublime en politique*, op. cit.

45. Cela implique, nous le montrerons ailleurs, que la pensée mythique et mythologique, tout comme, à l'inverse, la pensée phénoménologique, sont ou doivent être des pensées *sans négativité*, où la négation ne joue pas un rôle moteur, comme dans le cas de la substruction idéaliste. Pensées, donc, où toute détermination n'est pas *ipso facto* négation, mais saisie concrète de « positivité » indéterminées.

Reste cependant le problème : pourquoi, par exemple chez les Grecs, trois cycles ? Ou plutôt, après la mise en place du premier qui, nous l'avons dit, balaise large, met en ordre les « puissances » cosmiques, ordre nécessaire (mais pas suffisant) à tout le reste, pourquoi ces deux figures de la souveraineté ? C'est qu'ici, comme l'ont bien remarqué Detienne et Vernant⁴⁶, il s'agit de la fondation de la souveraineté politique, et que, selon nous⁴⁷, la fondation de la souveraineté politique s'articule en deux moments : celui d'une souveraineté dévorant le corps social (Cronos) et celui d'une souveraineté équilibrée par la mise à distance de la première, et par la « sagesse » équilibrée de l'ordre symbolique (la justice) (Zeus). Deux moments qui ont dû se rencontrer dans la pensée lors de l'institution de l'État, précisément comme moment psychotique transcendantal de l'implosion identitaire dans le « trou noir » de l'Un, et comme moment hypnotique transcendantal (la servitude volontaire au pouvoir coercitif) de mise à distance, dans l'équilibre, du premier moment. Pour nous, c'est quelque chose comme cela que Schelling a pensé, même si c'est confusément et latéralement, avec son élaboration du monothéisme (qui n'est « originel » que d'un point de vue ethnocentriste), et c'est ce qui rend, tout au moins, à son hypothèse initiale, une portée qui excède de très loin l'idéologie romantique – c'est ce qui en fait, toujours aujourd'hui, la non-absurdité. Mais pour lui restituer cette dimension, il faut la situer dans le contexte plus vaste du théologico-politique, ce qui, par ailleurs, mais dans le même mouvement, la désancre de ses attaches à un monothéisme qui serait considéré comme la vérité ultime du processus. Nous pourrions dire qu'en introduisant le retour inverse de l'acte à la puissance, qui préserve le langage (A¹) dans sa distance transpassible par rapport aux possibles de langue (B), Schelling a compris, à sa manière, *la sagesse de la souveraineté* – divine pour lui, théologico-politique pour nous – *qui est de ne pas s'exercer immédiatement en tous lieux et en tous temps* – si elle le faisait, elle sombrerait, et nous avec elle, dans la folie de Cronos, dans la dévoration symbolique du symbolique.

Enfin, au terme de ce parcours, nous comprenons qu'il y a bien deux « couches » dans le récit mythologique : celle du peuplement du monde par les dieux – où toute aperception de langue est, à la limite, aperception d'un dieu – et celle de l'élaboration fondatrice, en laquelle la royauté qui s'institue est censée prendre un sens qui la légitime. Si la première couche nous échappera probablement à jamais, si c'est par elle que le monde des mythes éclate, semble-t-il, sans retour possible, la seconde est non seulement accessible par la documentation historique, mais interprétable *à travers sa distance*, qui est double : distance de traductibilité, que Schelling s'est efforcé de mesurer, d'une langue, la langue mythologique, dans une autre, la langue philosophique, mais aussi distance de la transpassibilité pour peu que, dans la mise entre parenthèses ou hors-circuit de la langue philosophique, nous soyons capables de ressaisir, non pas simplement *le sens de la fondation*, qui est aussi le nôtre parce que la philosophie en a hérité en droite ligne, mais surtout *le sens de la genèse* avec lequel compose, à distance transpassible et transpossible, le sens se codant et se recodant de la fondation. Parce qu'il a placé ce sens dans la

mythologie en l'excentrant de ce qui en paraît toujours, dans la langue philosophique, comme l'énigme *nue*, et dans cette mesure, intraitable, Schelling a sans doute été, au bord de l'instabilité dont il a dû se sentir plus d'une fois menacé, l'un des plus extraordinaires novateurs de la pensée philosophique moderne.

Marc RICHR

46. M. Detienne et J.P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, op. cit.

47. Cf. notre ouvrage, *Du sublime en politique*, op. cit., passim.