

Platon et Schlegel en 1800

Christian Berner

« Platon et Friedrich Schlegel », Société vaudoise de philosophie, Lausanne (Suisse), 5 mai 1999¹

«Tous les écrits de Platon ne doivent-ils pas revenir maintenant plus grands (*grösser niederkommen*)² » se demande Friedrich Schlegel l'été 1798. Cette question est la réponse à une autre question qu'il s'était posée au début du même été: «Peut-on croire aux Grecs et doit-on le faire?³ » Croire quoi? Que nous apporterait une telle croyance, au point que nous devions en faire un devoir? La réponse bien sûr serait longue – elle nous entraînerait dans tous les champs de la philosophie – et ce ne sont que quelques réflexions relatives à la présence de Platon à l'époque de la philosophie transcendante de Friedrich Schlegel que nous présenterons.

On remarquera à ce moment une simultanéité dans la pensée de Schlegel qui n'est pas simple coïncidence : lorsque, en 1800, il décide, à la plus grande satisfaction des Fichte, Hegel et autres, de présenter sa philosophie, son «idéalisme transcendantal⁴», dont l'accès jusqu'alors se limitait pour l'essentiel aux fragments publiés dans l'*Athenaeum*, aux *Idées* ou à la célèbre *Lettre à Dorothee*, sous une forme systématique et dans des cours à Iéna⁵, il est intensément plongé dans Platon. En juillet 1800, Schleiermacher constate: «Friedrich est dans Platon jusqu'au cou⁶ ». C'est là la manifestation de la redécouverte philologique de Platon, qu'on a pu appeler une «renaissance de Platon» où Friedrich Schlegel et Schleiermacher jouent un rôle de premier plan. Leurs débats sur l'ordonnement des dialogues est particulièrement intense autour de 1800. Mais cette renaissance philologique n'aurait pas été possible sans une renaissance philosophique. Vers 1800, Platon est pour Schlegel le philosophe par excellence, celui qui présente l'essence de la philosophie et ouvre l'idéalisme à de nouveaux possibles.

Dans ses *Leçons sur la philosophie transcendante*, données du 27 octobre 1800 au 24 mars 1801, Schlegel cherchait à présenter sa propre philosophie idéaliste. Platon n'y apparaît guère, alors qu'il fera l'objet de présentations plus précises dans les leçons de Paris

¹ Ce travail a été poursuivi et a donné lieu à publication sous sa forme élaborée : « L'idéalisme transcendantal de Friedrich Schlegel. Sur la réflexion philosophique dans les *Leçons de philosophie transcendante* [1800-1801] » dans *Symphilosophie. F. Schlegel à Iéna*, D. Thouard (éd.), Paris, Vrin, 2002, p. 133-162.

² *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler unter Mitwirkung v. J.-J. Anstett und H. Eichner, Paderborn, Darmstadt, Zürich, 1958 sq. (dorénavant cité *KFSA*), t. 18, 261 [809].

³ *KFSA* 18, 197 [1]. Cf. le fragment de l'*Athenaeum* n° 277 : « Croire aux Grecs est bien aussi une mode de l'époque. On n'a que trop le goût d'entendre déclamer sur eux. Mais arrive quelqu'un qui dise : il y en a quelques uns ici – et tout le monde est désorienté ».

⁴ C'est le titre sous lequel il projetait la publication d'un ouvrage pour lequel il avait même touché une avance.

⁵ «*Transcendentalphilosophie [Jena 1800-1801]*» dans *KFSA* 12, 1964, 1-105; nous renvoyons à l'édition de Michael Elsässer chez Meiner, Hambourg, 1991 (cité dorénavant : *TP*).

⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Briefwechsel 1800*, *KGA*, V/4, 154.

(1803-1804) et de Cologne (1804-1805), et même d'Aubergenville (1806-1807). Mais ce n'est là qu'apparence. Car j'aimerais montrer en effet que c'est en se rapportant à Platon, qui cherchait à unir la philosophie des Eléates et la philosophie ionienne, Parménide et Héraclite, le système de l'unité et celui de la multiplicité, que Schlegel, tout en évitant le dualisme idée-réalité⁷, cherchera à relever le *réalisme* panthéiste de Spinoza et le *dualisme* idéaliste de Fichte dans une synthèse supérieure. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette note de Schlegel: «Platon, synthèse de Fichte et de Spinoza⁸» et c'est le plan des *leçons de philosophie transcendantale* qui passent de l'unité (autoconstitution de la philosophie, où existence et conscience forment une unité) à la pluralité (la philosophie s'extériorise, sort dans la vie: morale, science, art), avant que la philosophie, dans un dernier temps, ne retourne en elle-même (*totalité*): ce stade est celui de la philosophie de la philosophie, époque du savoir non pas absolu, mais symbolique, appelée aussi «nouvelle mythologie⁹».

Caroline Schlegel ne s'est pas trompée quant à la façon dont Friedrich Schlegel s'identifie en ces années à Platon. Elle traduit de façon parodique les huit thèses latines que Schlegel présente lors de son habilitation sur Platon. Je n'en retiens qu'une seule, la première, qui marque le projet général: Schlegel écrit: «I. *Platonis philosophia genuinus est Idealismus*». Caroline transpose: «Ma philosophie est l'unique authentique idéalisme¹⁰». Mais ce n'est pas seulement la visée générale de synthèse qui fait que Schlegel trouve en Platon son plus proche parent: les principales thèses de la philosophie transcendantale sont à rapporter à Platon qui, à défaut de détenir la philosophie vraie, présente l'esprit de la vraie philosophie. Schlegel résume ces thèses comme suit, sous forme d'axiomes:

«*Axiomes*. Tout système n'est qu'une approximation de son idéal. La *skepsis* est éternelle. La science peut utiliser des symboles, la vérité ne peut être que produite - (la pensée est productive,) [la vérité] est au milieu, dans l'indifférence. - *Toute vérité est relative. Tout savoir est symbolique*¹¹.»

Philosophie et absolu

La philosophie romantique de Schlegel est une pensée de la finitude comme nostalgie de l'infini dont la démarche se présente comme approche infinie de l'absolu¹². Pour Schlegel, «la philosophie vise l'univers, donc une *unité*. Toute philosophie vise une unité¹³». Schlegel se réfère à Schleiermacher et en appelle à Platon (au *Phédon*) pour dire que «*l'essence de la philosophie est dans la nostalgie [Sehnsucht] de l'infini*¹⁴». Ce que l'on peut formuler autrement: «*la tendance de la philosophie se porte sur l'absolu*¹⁵», quel que soit par ailleurs cet absolu, chez Spinoza, Schelling ou Platon.

⁷. Voir les cours sur Platon, *KFSA* 11, 118 sq.

⁸. *KFSA* 18, 295 [1201]. Cf. *KFSA* 11, 121 et *KFSA* 18, 529.

⁹. Cf. E. Behler, *KFSA* 18, XXXVI-XXXVII.

¹⁰. Cité par E. Behler, *KFSA* 18, XXXVI.

¹¹. *KFSA* 18, 417 [1149]. Ce fragment, rédigé à l'époque des *leçons de philosophie transcendantale*, résume les thèses de la troisième partie de ces leçons, la «philosophie de la philosophie»; cf. *TP* 91-94.

¹². Le contexte général est analysé avec ampleur et précision dans Manfred Frank, «*Unendliche Annäherung*». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Francfort/Main, 1997.

¹³. *TP* 86.

¹⁴. *TP* 8; cf. *KFSA* 18, 418 [1168].

¹⁵. *TP* 11.

Mais la «*vérité absolue ne peut pas être reconnue*¹⁶». Cela est inhérent à la notion même d'absolu: «*Connaître*¹⁷ désigne un savoir *conditionné*. L'inconnaissabilité de l'absolu est donc une trivialité identique¹⁸». On reconnaîtra sans aucun doute là la critique de Kant par Jacobi, qui montre qu'on ne saurait atteindre à l'inconditionné à partir du conditionné : une pensée qui remonte terme à terme du conditionné à sa condition ne mène à rien, puisque l'inconditionné, la raison ou le fondement ultime n'a pas lui-même de fondement ou de raison, ou n'est qu'un fondement sans fondement¹⁹. Si connaître, c'est connaître les conditions, les raisons ou les fondements d'une chose, l'absolu n'est bien évidemment pas accessible à ce mode de connaissance. Inaccessible à l'entendement humain, la transcendance de l'absolu déterminera la nature du savoir et les moyens dont nous disposons pour y accéder. Car que l'absolu soit inconnaissable ne dispense pas de justifier notre tendance vers l'absolu. Et si Schlegel écrit en 1796 : «l'absolu lui-même est indémontrable», il ajoute : «mais sa *supposition philosophique* doit être analytiquement justifiée et établie²⁰».

Dans les *Leçons de philosophie transcendantale*, Schlegel fonde son analyse sur un fait : «Nous philosophons - c'est là un fait (*Faktum*)²¹ ». C'est ce fait de la philosophie en acte qu'il faut réfléchir. A cette fin, Schlegel revient toujours au terme grec *philosophia* qui permet de réfléchir l'élan vers le savoir. «Tout doit commencer par une réflexion sur l'infinité de l'élan vers le savoir (*Wissenstrieb*)²² ». La philosophie est amour du savoir comme amour de l'infini vers lequel elle tend. L'infini sous la forme du savoir, voilà la philosophie. Comme tendance, elle tient son sens de la présence dans l'infini de l'idée de totalité. En effet, la tendance vers l'infini est tension vers le tout qui trouve son origine dans le sentiment d'une non-totalité initiale, d'une finitude, d'un manque. C'est parce que l'homme est fragment qu'il philosophe, c'est la finitude de sa connaissance qui tend au savoir infini, l'aspiration vers l'infini étant aspiration par l'infini. «Chaque homme est une partie de lui-même²³ », ce que l'individu éprouve dans une contradiction qui fonde l'expérience de ce que Schlegel appelle l'«antinomie de l'intuition²⁴». Cette antinomie consiste, pour les hommes, à devoir se saisir tout à la fois comme finis et infinis : car la finitude est scission entre le fini et l'infini dont nous prenons conscience et qui n'est donc pas externe, mais interne : «Si, à la réflexion, nous ne pouvons nier que *tout est en nous*, alors nous ne pouvons pas expliquer autrement le sentiment de la limitation, qui nous accompagne constamment dans la vie,

¹⁶. TP 93.

¹⁷. *Erkennen*: connaissance qui est reconnaissance en ce qu'elle implique l'activité du sujet connaissant.

¹⁸. *KFSA* 18, 511 [64].

¹⁹. Dans F.-H. Jacobi, *Oeuvres philosophiques*, tr. J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946, p. 292; plus récemment, dans *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, tr. P.-H. Tavoillot, Paris, Cerf, 1995, p. 390 : «Vouloir découvrir les conditions de l'inconditionné, vouloir inventer une possibilité pour l'absolument nécessaire et vouloir le construire afin de pouvoir le concevoir, voilà qui semble devoir apparaître tout de suite clairement comme une entreprise insensée.»

²⁰. *KFSA* 18, 512 [71].

²¹. TP 3.

²². *KFSA* 18, 283 [1048].

²³. *KFSA* 18, 115 [1043]. C'est une idée constante chez Schlegel, dont se plaignait déjà Julius dans *Lucinde* en espérant que l'amour humain permettrait de surmonter cette souffrance.

²⁴. *KFSA* 12, 329.

qu'en supposant *que nous ne sommes qu'une partie de nous-mêmes*²⁵«, raison pour laquelle «l'homme ne peut jamais être là entièrement²⁶».

En résumé, deux éléments complémentaires sont déterminants dans l'homme et son essence philosophique: la conscience de sa finitude et la conscience de l'infini par lequel il cherche à compléter sa limitation initiale par un mouvement infini. Il va de soi qu'il ne peut jamais atteindre un tel infini, puisque «la connaissance de l'infini est elle-même *infinie*²⁷». En bonne conséquence, l'«infinité de l'élan vers le savoir» explique que toute philosophie est par essence infinie²⁸.

Cette thèse rejoint sans surprise les analyses platoniciennes. La philosophie est l'affaire des hommes et non des dieux, comme le rappelait Diotime: ni les dieux ni les ignorants ne philosophent. Et Schlegel de souligner: «si les Anciens disaient que la philosophie est la science du divin et de l'humain, l'humain doit être prépondérant, mais de telle sorte que le divin n'y est pas oublié²⁹». C'est une limite qui fait la dynamique de la philosophie: «la philosophie ne remonte pas jusqu'à l'originel, elle ne le peut pas³⁰». La conscience de l'infini n'est pas accès à l'origine, dont le souvenir, aux dires de Platon, est «vague et faible³¹».

«La nostalgie de l'infini, écrit Schlegel à propos de Platon, doit toujours être nostalgie³²», c'est-à-dire rester nostalgie. Mais la manifestation de cette nostalgie est, disions-nous, en matière de philosophie, liée au savoir. Le désir de l'infini est désir de connaissance et la philosophie est volonté de savoir fondée dans un désir de savoir. Ce désir est-il excité par notre ignorance qui est l'une des formes de notre finitude. Socrate et Platon le savaient mieux que d'autres en soulignant l'érotique de la philosophie: «des multiples preuves isolées de notre ignorance sont les stimulants les plus forts de la recherche et la matière du savoir futur³³». C'est que le savoir de l'ignorance s'inscrit déjà dans la volonté de savoir, comme la non-compréhension est le point de départ de toute compréhension: s'il y a un savoir du non-savoir, c'est que la conscience de l'ignorance est le produit d'un désir de savoir, comme une auto-réflexion de l'ignorance qui produit le savoir. Dans la philosophie, ce désir de savoir est pur: il est désir de savoir pour savoir. C'est à ce titre qu'il est, dit Schlegel, indéterminé: «Philosophie = tentative de satisfaire le désir indéterminé de savoir³⁴». Ou encore: «Celui qui philosophe aimerait bien savoir, il ne sait ni quoi ni pourquoi³⁵». Réfléchir la philosophie, c'est donc comprendre l'essence de cet élan vers le savoir qui, en raison de son indétermination, est le savoir absolu. C'est pourquoi «la philosophie [...] est en général plus une recherche, un effort vers la science que la science même, ce qui est tout particulièrement le cas chez Platon³⁶.»

²⁵. *KFSA* 12, 337.

²⁶. *KFSA* 18, 506 [9].

²⁷. *KFSA* 12, 166.

²⁸. *TP* 10.

²⁹. *TP* 62.

³⁰. *KFSA* 18, 248 [650].

³¹. *KFSA* 13, 413 (*texte français de Schlegel*).

³². *TP* 8.

³³. *KFSA* 12, 330.

³⁴. *KFSA* 19, 70.

³⁵. *KFSA* 18, 411 [1088].

³⁶. *KFSA* 11, 120; cf. *KFSA* 12, 209.

Le point de départ de la philosophie n'est donc autre que le fait de l'élan vers le savoir et la réflexion sur cette pulsion qui se manifeste dans la conscience de l'ignorance ou de la non-compréhension. Ancré dans la finitude, cela explique que Platon ne soit pas, pas plus que Schlegel lui-même, un philosophe qui dérive sa pensée d'un premier principe. La philosophie commence au milieu. «Tout ce qui est platonicien commence indirectement» écrit Schlegel à Schleiermacher³⁷, avec lequel il partage la critique des philosophies à principes de l'époque ; «dans ses dialogues, Platon ne part jamais d'une thèse définie, le plus souvent il commence par une affirmation indirecte, ou par une contradiction par rapport à une proposition admise, contradiction qu'il cherche à lever³⁸.» Cette méthode platonicienne, c'est-à-dire le dialogue socratique, est celle de Schlegel lui-même pour lequel «comme le poème épique³⁹, la philosophie doit commencer au milieu et il est impossible de la présenter et de la composer morceau par morceau de sorte que le premier serait parfaitement fondé et expliqué en lui-même⁴⁰.» «Notre philosophie ne commence pas, comme d'autres, avec un premier principe [...] - nous partons d'un germe certes petit, mais vivant, le noyau est chez nous au *milieu*. A partir du petit commencement discret, à partir du doute quant à la chose, qui se manifeste en partie chez tous les hommes qui pensent, et à partir de la vraisemblance du Moi, toujours présente et prépondérante, notre philosophie se développera petit à petit dans une progression constante et se renforcera jusqu'à pénétrer au plus haut point de la connaissance humaine et manifeste l'étendue et les limites de tout savoir⁴¹.» Le doute premier est la *skepsis* qui sera comprise comme étonnement.

Voilà qui explique l'essence de la démarche philosophique, à la fois systématique et non systématique. On connaît le fragment de l'*Athenaeum*. «Il est également mortel pour l'esprit d'avoir un système que de ne pas en avoir⁴²». C'est la transcendance de l'absolu qui interdit à l'esprit de se figer en système. Mais plus encore : au sens propre du mot, un système ne saurait être absolu; il est par essence relatif, c'est-à-dire fondé dans les relations: «dès que quelque chose est système, il n'est pas absolu⁴³». Mais l'idée de système dirige la progression du savoir en ce qu'elle conduit à la totalité comme synthèse de l'unité et de la pluralité. A ce titre, le système est nécessaire à l'élan de la pensée vers l'absolu, mais définit un système ouvert, le système étant une idée visée, régulatrice. C'est là ce que déclare Schlegel en affirmant que le système n'est que l'«approximation de son idéal⁴⁴», c'est-à-dire l'infini mouvement d'approche réglé par l'idée de totalité. Ce mouvement infini du savoir est ce qui permet de transformer la science en théorie de la compréhension, la vérité cédant le pas au sens, ce qu'a su comprendre Platon. Ses dialogues gardent un sens même lorsqu'ils débouchent sur des apories. Les erreurs ainsi se neutralisent quelque part. «Un dialogue philosophique, écrit Schlegel, ne peut pas être systématique [...] Platon n'a qu'une philosophie, mais pas de système⁴⁵.»

Cette caractéristique de la philosophie joue sur la forme même de sa présentation aux hommes finis. Cet effort de présentation est, comme on sait, suivant Schlegel, au cœur de

³⁷. Lettre du 8.12.1800, dans F.D.E. Schleiermacher, *Briefwechsel 1800*, KGA, V/4, 353.

³⁸. *KFSA* 12, 210; cf. *KFSA* 11, 118.

³⁹. La référence est à la *Poétique* d'Aristote.

⁴⁰. *KFSA* 18, 518 [16].

⁴¹. *KFSA* 12, 328.

⁴². Dans Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978 (cité dorénavant : *AL*), 104 [53].

⁴³. *TP* 5.

⁴⁴. *KFSA* 18, 417 [1149].

⁴⁵. *KFSA* 11, 120; cf. *KFSA* 12, 209.

la pensée de Platon: «La philosophie, pensée en sa pureté, n'a pas de forme ni de langage propre; la pure pensée et connaissance du *suprême*, de l'*infini*, ne peut jamais être présentée adéquatement. Mais si la philosophie doit se communiquer, elle doit adopter une forme et un langage, elle doit essayer tous les moyens possibles pour rendre la présentation et l'explication de l'infini aussi déterminées, claires et distinctes que possible. [...] Toute la forme des œuvres de Platon repose sur ce principe de l'irreprésentabilité relative du suprême. Le suprême ne peut être présenté que revêtu d'un autre vêtement qui le rapproche de la faculté d'appréhension humaine ; - et c'est là ce que Platon a essayé de multiples manières⁴⁶ », notamment en recourant à la forme dialoguée ou en composant des mythes.

Penser par soi-même en commun

Les *Leçons sur la philosophie transcendante* présentent la philosophie se constituant dans un mouvement parcourant trois moments que nous avons initialement présentés⁴⁷. Le dernier moment présente la «philosophie de la philosophie», la philosophie dans sa pureté, dans son activité, sa méthode qui relie théorie et empirie et présente le système, la liaison de tous les arts et de toutes les sciences, c'est-à-dire qui est encyclopédie. C'est elle qu'il faut interroger pour saisir l'essence de la philosophie suivant Schlegel. Elle affirme l'essence dialectique de toute philosophie pure⁴⁸, c'est-à-dire de toute philosophie de la philosophie⁴⁹. «Ce qui n'est plus dialectique, n'est plus pure philosophie. Il se perd en autre chose⁵⁰ ». En reprenant cette notion, il se réfère bien sûr aux Anciens, et d'abord à Platon.

Qu'est-ce alors que la dialectique pour Friedrich Schlegel? La dialectique est un instrument de la pensée qui se distingue de la logique classique qui n'a pas de portée philosophique. «La philosophie est *dialectique* et non pas *logique*⁵¹ ». Schlegel critique en effet la logique formelle au nom de la nécessaire compénétration de l'idéal et du réel, du spéculatif et de l'empirique ou de la théorie et de l'empirie. On sait que dès les fragments de l'*Athenaeum*, il en appelait à une «logique matérielle⁵²» qui serait plus profonde que la logique classique. Et il répète en 1800 que «la source *de la vérité* se trouve pour nous bien plus haut que dans ces principes⁵³», à savoir le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. Le principe de contradiction, par exemple, ne s'applique qu'aux choses finies, à l'existence, alors que «l'*infini* peut très bien à la fois être et ne pas être⁵⁴». La dialectique, qui cherche à remonter vers un tel infini, se présente donc comme plus fondamentale, dans ses prétentions, que la logique: comme chez Platon, elle permet la remontée aux fondements derniers devant rendre possible la pensée de l'absolu.

Mais la dialectique est aussi dialogue qui renvoie aux Anciens : « A l'époque socratique, la philosophie était dialectique. Ceci peut donc nous servir d'exemple, et nous

⁴⁶. *KFSA* 12, 214.

⁴⁷. *TP* 91 s.

⁴⁸. *TP* 103.

⁴⁹. *TP* 101.

⁵⁰. *TP* 103.

⁵¹. *TP* 97.

⁵². Fragments n° 28, 75, 83, 91.

⁵³. *TP* 3.

⁵⁴. *KFSA* 19, 71 [289].

pouvons dire à juste titre que *la méthode de la philosophie doit être socratique*, ce qui ne signifie pas qu'elle doit rester liée à une forme précise ; on veut simplement rappeler par là que l'esprit de la vraie philosophie ne pourra resplendir à nouveau avant que l'art de conduire un dialogue scientifique ne soit réinventé⁵⁵ ». Pour Platon et les autres sophistes socratiques, le dialogue était la «forme de toute philosophie⁵⁶ ». «*Dialectique* signifie littéralement art ou science du dialogue⁵⁷ » ou de la conversation, même si souvent cela désigne chez les Anciens l'art réglé et méthodique de la dispute ou de la controverse. Socrate et Platon, dit Schlegel, « appelèrent l'art de penser par soi-même et de réfléchir⁵⁸ *dialectique* parce qu'ils croyaient et affirmaient que réfléchir à des objets philosophiques n'est rien d'autre qu'un dialogue continu et intérieur avec soi-même⁵⁹ ». La dialectique c'est donc à la fois penser par soi-même et penser en commun. La communication dans le dialogue n'est effectivement pas simple présentation de résultats, mais reconstruit leur constitution: elle est méthode «génétique⁶⁰» qui fait de Platon un «penseur absolument progressif⁶¹ », c'est-à-dire dont la pensée est dans le mouvement. C'est par la nécessité d'une telle pensée en acte que Schlegel s'identifie à Platon : «La philosophie d'un homme est l'histoire d'un esprit, la naissance, la formation, l'avancée progressive de ses idées⁶².»

Il ne s'agit pas de méconnaître qu'il y a plusieurs définitions de la dialectique chez Platon. On sait, par exemple dans la *République*, qu'elle peut être le moyen d'accéder à l'*arché*, ce qui fait que Schlegel y voit le mouvement philosophique par excellence. Mais pour Schlegel, la dialectique ne nous donne pas l'absolu; elle est au contraire requise parce que l'absolu est hors de portée humaine. Elle ne sera pas, comme chez Hegel, le mouvement immanent qui nous sort de la finitude, mais le mouvement même du fini, le lieu de la communication où les choses, dans leur finitude, s'offrent au partage. Même si à communiquer ainsi de choses finies le dialogue se fait conflictuel, Schlegel dit «polémique», où la vérité est mise à l'épreuve dans le conflit: «La polémique dans sa totalité est bien une conséquence nécessaire de cette communicabilité et communication absolues que l'on admet et que l'on exige⁶³». Dans la nécessité d'une telle communication la philosophie apparaît comme *Symphilosophie*, qui est pensée authentique en commun, dont les dialogues platoniciens sont, suivant Schlegel, le modèle. «Les dialogues de Platon sont des représentations du penser par soi-même en commun [*des gemeinschaftlichen Selbstdenkens*]⁶⁴ ». Et on ne sera pas étonné de voir ainsi les principes du dialogue platonicien compris par la complémentarité des maximes du sens commun énoncées par Kant, si effectivement elles présentent l'essence de la pensée. Le dialogue dialectique devient ainsi la condition de possibilité de toute pensée authentique, de toute philosophie.

La philosophie est donc pour Schlegel affaire d'hommes dans le monde, d'hommes qui parlent, communiquent, partagent et sont animés d'un élan vers la vérité.

⁵⁵. TP 103.

⁵⁶. KFSa 13, 203.

⁵⁷. KFSa 13, 203.

⁵⁸. «des Selbstdenkens und Nachdenkens»; il y a dans *nachdenken* une dimension de réminiscence que ne rend pas le terme français.

⁵⁹. KFSa 13, 204

⁶⁰. TP, 102.

⁶¹. KFSa 12, 212.

⁶². KFSa 12, 209.

⁶³. AL 164.

⁶⁴. KFSa 11, 119; KFSa 12, 210.

Reste à expliquer davantage en quoi consiste la réflexion philosophique suscitée par l'élan vers le savoir. Cette réflexion tient ses déterminations de la conception de l'entendement où Schlegel voit la faculté suprême de l'homme face au réel fini: «[...] parlons sans plus tarder de la plus haute parmi les facultés humaines, de ces facultés qui engendrent et forment la philosophie autant que celle-ci les forme en retour. Selon le jugement le plus répandu et l'usage de la langue, c'est l'*entendement*. Il est vrai que la philosophie actuelle le rabaisse assez souvent pour, en revanche, élever la raison bien plus haut. [...] l'entendement est ce dont il s'agit proprement lorsque l'on parle de l'esprit d'un homme. L'entendement est le pouvoir des *pensées*. Une pensée est une représentation parfaitement accomplie pour elle-même, parvenue à la plénitude de sa formation, totale et infinie à l'intérieur même de ses limites. Ce qu'il y a de plus divin dans l'esprit de l'homme. En ce sens l'entendement n'est pas autre chose que la philosophie naturelle elle-même. [...] Même les contradictions se dissolvent en harmonie. Tout se charge de sens [...]»⁶⁵.» Et la question du sens devient la question même de la philosophie: «S'interroger sur le *sens* du monde, voilà ce qu'est à proprement parler philosopher⁶⁶.»

L'impossibilité de se saisir de l'absolu infléchit donc le problème de la vérité en direction de la signification. «On ne peut tout comprendre qu'au moyen de la totalité et dans la totalité ; c'est là simplement une autre expression pour dire : *toute vérité est relative*⁶⁷ ». Cette expression ne signifie pas qu'il n'y a pas de vérité, mais que le critère de la vérité n'est pas dans l'adéquation. «La vérité est relative » - relative à d'autres vérités dans le cadre d'une totalité à laquelle nous n'accédons pas- est une formule qui définit la vérité à partir de la cohérence, dans une totalité où toute vérité coexiste avec d'autres vérités. De ce fait, la vérité se coupe du réel, le rapport au réel étant invérifiable. C'est pourquoi, si «la faculté de savoir est l'entendement et le résultat la *vérité*⁶⁸», et s'*«il n'y a pas d'autre énergie que l'entendement»*, Schlegel déduit que «toute force procède du sens, de l'esprit, de la signification, et les vise⁶⁹.» Même la vérité qui se comprend comme adéquation n'est finalement que rapport expressif, l'énoncé d'une signification : «La logique nous propose encore une définition de la vérité, à savoir : *accord de la représentation avec l'objet*. Cela ne signifie pas plus et ne doit pas signifier plus que ce qu'un signe dit de la chose qui doit être désignée⁷⁰ ». Si la vérité n'est donc pas dans l'adéquation mais dans l'expression, on comprend qu'elle s'ouvre au dialogue et s'élabore dans l'échange : elle est communication, elle se révèle dans le dialogue dont la philosophie platonicienne nous offre l'exemple.

Cette nouvelle essence de la vérité est inséparable de la façon de l'établir. Schlegel la résume en parlant de vérité polémique. Elle repose sur l'accord entre des représentations en conflit qui est indifférence ou neutralisation : «La vérité est l'indifférence de deux erreurs opposées⁷¹ ». Elle «procède du conflit d'erreurs homogènes⁷² » et témoigne de l'activité même de l'esprit : «La vérité est engendrée par la neutralisation d'erreurs opposées. *La vérité absolue ne peut pas être reconnue* ; et c'est là le témoignage de la liberté des pensées et de l'esprit. Si la vérité absolue était trouvée, le travail de l'esprit serait alors achevé, et il devrait cesser

⁶⁵. AL 238-239.

⁶⁶. KFS 18, 421 [1215].

⁶⁷. TP 94.

⁶⁸. TP 58.

⁶⁹. TP 43.

⁷⁰. TP 3-4.

⁷¹. TP 92.

⁷². TP 9.

d'être, puisqu'il n'existe que dans l'activité⁷³ ». C'est ainsi que l'idée est «une synthèse absolue d'absolues antithèses, un échange constant et s'engendrant lui-même de deux pensées en lutte⁷⁴ ». L'activité propre de l'entendement consiste à compléter, relier, stimuler⁷⁵ : « il est tout à fait aussi naturel qu'une philosophie qui progresse vers l'infini plus qu'elle ne donne cet infini, qui mêle et relie tout plutôt qu'elle n'accomplit le particulier, ne prise rien tant dans l'esprit humain que le pouvoir d'attacher les représentations les unes aux autres et de poursuivre sans relâche le fil de la pensée sur des modes infiniment nombreux⁷⁶ ». Autant d'actes intellectuels que la polémique requiert de façon privilégiée : «La polémique ne peut qu'aiguiser l'entendement et doit extirper l'absence de raison. Elle est de part en part philosophique⁷⁷ ». Plus même, elle en est la méthode privilégiée : «la philosophie opère nécessairement de manière polémique⁷⁸ », qui n'est pas sophistique. Ainsi chez Schlegel la polémique est le mode d'accomplissement historique du savoir dans l'infini processus d'approximation. La non possession de la vérité anime l'esprit, qui fait travailler l'entendement en rendant le vraisemblable plus semblable au vrai, en neutralisant des erreurs opposées. En «mettant en mouvement», en «favorisant l'agilité» de l'esprit cette imperfection du savoir permet de lutter contre ce que Schlegel appelle la «goutte intellectuelle»⁷⁹.

Par la force de réflexion de l'entendement, le monde gagne en signification et en unité. Il est tout entier énergie⁸⁰ et anime l'époque supérieure dans le développement de la conscience, celle qui touche à la vérité (et non pas à l'erreur, cantonnée dans l'époque de la représentation). Au moyen de l'entendement on peut comprendre (saisir) le tout. «Ici seulement nous interprétons tout. Le caractère de cette époque est par conséquent celui de l'interprétabilité⁸¹ ». Mais en devenant signe, le monde devient apparence.

Esthétisation de la vérité

C'est pourquoi la caractéristique de l'entendement est qu'il est nécessairement attaché aux «symboles». «Les symboles sont des signes, des représentants des éléments qui ne sont jamais présentables en eux-mêmes⁸² », mais qui donnent à penser. C'est que la réflexion de l'entendement se redouble perpétuellement (réflexion sur soi, sur les choses, sur soi réfléchissant aux choses...), jusqu'à devenir «*réflexion universelle*»⁸³. La réflexion est alors à l'image de l'infini jeu de miroir que nous présentait Schlegel sous le nom de «poésie romantique», la poésie étant production artistique : «Elle seule [...] peut devenir miroir du monde environnant, image de l'époque. Et cependant c'est elle aussi qui, libre de tout

⁷³. TP 93.

⁷⁴. AL 113.

⁷⁵. AL 212.

⁷⁶. AL_238-239.

⁷⁷. AL 215.

⁷⁸. TP 93.

⁷⁹. KFSa 18, 221 [318].

⁸⁰. TP 43.

⁸¹. TP 13; *Deutlichkeit* est toutefois difficile à rendre en français, surtout en écho de *deuten*, que nous avons rendu par «interpréter». On pourrait transposer par «clarté», si ce n'était là précisément la caractéristique de la seconde époque de la vérité, l'époque des idées de la raison, de la connaissance : «*Klarheit*».

⁸². KFSa 18, 420 [1197].

⁸³. TP 28.

intérêt réel ou idéal, peut le mieux flotter entre le présenté et le présentant [*dem Dargestellten und dem Darstellenden*], sur les ailes de la réflexion poétique, porter sans cesse cette réflexion à la plus haute puissance, et la multiplier comme dans une série infinie de miroirs⁸⁴.» La métaphore apparemment banale de l'art comme «miroir du monde» se transforme en une «série infinie de miroirs» placés les uns en face des autres, démultipliant l'image en l'écartant de l'original. Et il y a alors par rapport à l'image comme miroir du monde une transformation radicale, puisque nous n'avons plus que des images d'images, et nous devons nous demander si une image dont l'origine nous ne nous est plus accessible a un grand sens pour nous. Si la réflexion portée à la plus haute puissance, l'infinie réflexion en soi, est démultiplication des images spéculaires, ce qui se perd, dans ces images, c'est l'original, qui s'évapore. Une image donc, dont on ne sait plus de quoi elle est l'image, une apparence, un semblant dont on ne sait plus à quoi il ressemble, pur apparaître. A.W. Schlegel en tirera les conséquences dans ses *Leçons sur l'art et la littérature* de 1801-1802 en précisant que «chaque représentation sert à son tour d'image ou de signe pour d'autres», ce qui débouche sur une «symbolique générale ou formation générale d'images⁸⁵», inscrivant l'apparence dans l'infini et se manifestant dans l'art: «L'apparence du fini et l'allusion à l'infini se rejoignent. - Chaque œuvre d'art est une allusion à l'infini⁸⁶». D'où l'inflexion du problème de la vérité qui tournera en apparence, au *Schein* de la *Wahrscheinlichkeit*, au vraisemblable donc, au *verisimile* dont on ne sait plus à quoi il ressemble. C'est pourquoi nos activités intellectuelles ne peuvent produire que du *vraisemblable*⁸⁷ qui, dans un mouvement d'approximation infinie, donne une «vraisemblance infinie⁸⁸» que la transcendance de l'absolu (Dieu) interdit d'atteindre. «Vraisemblance infinie» signifie toujours plus semblable au vrai que pourtant on ne connaît pas, approche du vrai qui tient à la neutralisation des erreurs opposées et à la cohérence de nos convictions.

La vérité doit donc être pensée autrement. On sait que le fait que l'absolu soit indémontrable ne signifie pas qu'il faut renoncer à notre désir de savoir; il s'accomplit simplement autrement que par adéquation. L'approche deviendra, dit Schlegel «allégorique», rendant simplement l'absolu plus «vraisemblable», même si sa «compréhension absolue est impossible⁸⁹», se présentant d'abord sous la forme du beau. «Vérité et beauté sont un⁹⁰». En cela Schlegel est sans doute l'un des premiers, avec Hölderlin, à réfléchir aux conséquences esthétiques d'une transcendance de l'absolu qui, par delà Schelling, renvoie à Platon. Aussi Friedrich Schlegel généralise-t-il cet aspect chez Platon: «Platon entier semble esthétique⁹¹».

Cette esthétisation permet une nouvelle intelligence de l'absolu ou, en termes religieux, de Dieu. C'est ainsi que Platon aidera à lire le christianisme: «Au sens le plus haut [la proposition] *Dieu a créé les hommes à son image* est le vrai commencement de l'histoire et la philosophie [doit] reformer [*nachbilden*] cette image [*Bild*]⁹².» C'est que Dieu a créé le monde

⁸⁴. AL 112.

⁸⁵. AL, 344.

⁸⁶. KFSa 18, 416 [1144]

⁸⁷. KFSa 19, 70 [280].

⁸⁸. KFSa 19, 302 [50].

⁸⁹. TP 102.

⁹⁰. TP 95.

⁹¹. KFSa 18 [138].

⁹². KFSa 18, 518 [10]; je complète cette phrase qui, sans le second verbe, est grammaticalement incorrecte en allemand.

pour se présenter lui-même⁹³. Or c'est bien Platon qui nous a appris que le monde sensible est de l'ordre de l'image et que si la philosophie vise l'univers, qui «est une œuvre d'art⁹⁴», elle n'en oublie pas le poète, qui est Dieu : «la conception la plus importante et la plus haute de la nature est [d'y voir] comme les *fragments d'un grand poète disparu*. Ce poète, c'est Dieu⁹⁵ ».

La philosophie esthétique est donc condamnée à la médiation dans la finitude: les images finies portent la marque de l'infini, et c'est à partir de la finitude qu'il faut reconstituer l'infini auquel on peut donc accéder à nouveau par la réflexion, par dépassement de la finitude, en reformant la formation initiale rompue dans la finitude. L'identité originelle se retrouve alors par la reproduction d'une image. Ce rapport difficile entre des images et des archétypes, des images premières auxquelles la pensée finie de l'homme n'a pas accès nous reconduit à Platon, notamment à la théorie des idées : «Platon suppose que toutes les choses que nous voyons et percevons sont formés d'après des archétypes (*Urbilder*) intellectuels - mais que tous les êtres (*Wesen*) ne sont que des images (*Abbildungen*) imparfaites de ces archétypes (*Urbilder*) parfaits - et par conséquent ne serait vérité que ce qu'ils tiendraient des archétypes⁹⁶»

L'impossibilité d'accéder à la vérité des images dont on a perdu le référent, si elle ouvre la dimension agonistique de la réflexion de l'entendement essentielle à la philosophie, conduit au scepticisme. Certes, le scepticisme est une exaltation du travail de l'esprit : «Scepticisme = insurrection permanente⁹⁷». Le scepticisme est en effet un «état révolutionnaire» - réalisé dans la polémique - où la réflexion détruit l'«apparence finie⁹⁸ ». Mais pour sauver la philosophie il faut trouver un scepticisme qui ne débouche pas sur le nihilisme. Dans les *Leçons sur la philosophie transcendantale*, c'est une fois encore chez Platon que Schlegel découvre un scepticisme positif : Platon qui sait que la *skepsis* est éternelle⁹⁹. Ce scepticisme positif parce que productif, «non pas comme système, mais en tant qu'il relève de la philosophie¹⁰⁰», Platon l'aurait présenté «de manière très complète» en affirmant «que *d'images on ne peut parler que de manière imagée*¹⁰¹». C'est donc du statut du discours qu'il est question.

Qu'est-ce que la *skepsis* que Schlegel reconnaît chez Platon ? La *skepsis* n'est pas le scepticisme - qui est *skepsis* comme système. Elle est un recul rendant possible la considération, la contemplation, qui est l'accomplissement de la relativité de la vérité. Elle est la distance, la puissance d'arrachement qui permet de joindre l'étonnement au sublime, le sentiment du sublime étant lui-même «enthousiasme¹⁰² ». Car Schlegel souligne la parenté entre l'étonnement et le sentiment du sublime¹⁰³: «L'étonnement est la racine du *sentiment du sublime*». L'étonnement, comme source de l'élan cognitif (du moins chez Platon, on le sait) tourne ainsi en contemplation esthétique de la distance affirmant la finitude. Par l'enthousiasme, on passe d'une attitude négative à une attitude positive s'il est vrai, comme on le disait à l'époque de Kant, que sans enthousiasme rien de grand n'a jamais été

⁹³. TP 39.

⁹⁴. TP 40.

⁹⁵. KFSa 18, 156 [402].

⁹⁶. KFSa 12, 139.

⁹⁷. KFSa 18, 12 [94].

⁹⁸. TP 11.

⁹⁹. TP 10.

¹⁰⁰. TP 10.

¹⁰¹. TP 42.

¹⁰². TP 6; il est probable que Schlegel ait pensé alors au *Ion*.

¹⁰³. TP 11.

accompli dans le monde. Cet enthousiasme est essentiellement uni à la philosophie de Platon: «On ne peut jamais expliquer l'âme humaine ni l'esprit divin - en commençant de l'intelligence comme faculté fondamentale - c'est le désir et l'amour, par où il faut commencer./ Le scepticisme entre bien dans l'ensemble de la philosophie de Platon, mais elle n'est pas sceptique. Esprit, souffle divin de l'*amour* (non amour passionné, mais enthousiaste, toujours égal sentiment d'union) dans toute la philosophie de Platon¹⁰⁴.» Le problème du scepticisme, c'est qu'il est caractérisé par «une sobriété craintive [...] et est donc le plus éloigné de la poésie et de l'art¹⁰⁵ ». Le scepticisme n'est qu'un moment passager dans l'«approche de l'idéal de la philosophie absolue¹⁰⁶ » et il doit se dépasser dans la polémique et la critique¹⁰⁷, ou dans un autre type de discours. Et les dialogues platoniciens sont par excellence conformes à l'esprit même de la «philosophie» qui mène jusqu'à son dépassement: «ils mènent jusqu'au seuil du suprême et se contentent d'indiquer de façon indéterminée l'infini, le divin, ce qui philosophiquement ne peut être désigné ni expliqué¹⁰⁸».

Le scepticisme est positif comme nouvelle mythologie : nouvelle parce que productrice. Car la solution philosophique au scepticisme mobilise, le discours de l'image, de l'allégorie ou du symbole¹⁰⁹ à travers le mythe. L'esthétisation de la vérité trouve son prolongement dans la reprise de l'idée d'une nouvelle mythologie qui, chez Schlegel, trouve son ancrage dans le *Timée* de Platon, et je pense que c'est là pour lui un texte fondateur. Le *Timée*, qui avait déjà passionné le jeune Schelling¹¹⁰, attire tout particulièrement Schlegel qui écrit par exemple à Schleiermacher, le 5 mai 1800 : «j'ai toujours eu une pulsion (*Drang*) particulière pour le *Timée*¹¹¹ ». Ce qui le fascine, c'est, conformément à l'essence de la philosophie, moins la genèse du sensible que la réflexion sur le statut du discours dans lequel l'infini peut se donner à comprendre. Certes, l'idée que Platon recourt au mythe pour présenter ce qu'il ne peut lui-même affirmer directement n'est pas originale. Mais elle est intéressante parce qu'elle transforme l'approche du réel: elle l'esthétise et transforme tout en signe. On comprend mieux ici la portée de la renaissance de Platon. La citation donnée partiellement en ouverture dit : «Toutes les œuvres de Platon ne doivent-elles pas revenir maintenant plus grandes, - un nouveau *Timée*, aussi une nouvelle et plus grande République¹¹² ». Un «nouveau *Timée*». Voilà le désir de Schlegel, qui s'accomplira dans la nouvelle mythologie.

On pourra objecter contre la thèse sur l'importance du *Timée* les doutes que Schlegel formule régulièrement quant à son authenticité. L'établissement de cette authenticité est

¹⁰⁴. *KFSA* 13, 412-413 (texte français de Schlegel)

¹⁰⁵. *KFSA* 12, 124.

¹⁰⁶. *KFSA* 12, 127.

¹⁰⁷. *KFSA* 12, 129.

¹⁰⁸. *KFSA* 12, 210.

¹⁰⁹. Vers 1800, allégorie et symbole sont synonymes chez Schlegel.

¹¹⁰. Cf. le *Timaeus-Fragment* («*Timaeus*» (1794), Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1994.

¹¹¹. F.D.E. Schleiermacher, *Briefwechsel 1800*, *KGA*, V/4, 21. Schleiermacher lui aussi y était attaché et semble reprocher à Schlegel de s'être «réservé le *Timée*»(lettre du 13 septembre 1800, *id.* p 258). On sait que finalement le *Timée* ne sera traduit ni par Schlegel, ni par Schleiermacher. Le 5 mai 1803 Schlegel annonce encore dans une lettre de Paris qu'il va de son côté présenter une traduction du *Timée* «d'ici un ou deux ans» (*Aus Schleiermachers Leben in Briefen* III, éd. W. Dilthey, Berlin, 1861, p. 342; cf. les notes correspondantes sur Platon datées d'avant 1803 *KGA* I/3, Berlin, 1988, p. 359 (n° 56) et p. 373 (n°118)).

¹¹². *KFSA* 18, 261 [809].

suisant Schlegel la tâche la plus importante¹¹³. La solution de Schlegel: «il est sûr que la plus grande partie est inauthentique, seule l'*ouverture* [*Eingang*] est de Platon, et peut être, en dehors de celle-ci, encore quelques petits fragments¹¹⁴ ». Ce qui confirme l'importance que Schlegel attachait au prélude de l'exposé de *Timée*¹¹⁵, et notamment au passage qui porte sur les principes mêmes du *Timée* et de la possibilité de la connaissance. C'est là aussi qu'est analysé le statut d'un discours sur l'origine du sensible. C'est pourquoi, en référence à Platon, suivant Schlegel, le passage de la substance une, infinie, aux réalités individuelles se passe sur le plan de «*l'image ou de la présentation, allégorie (eikon)*»¹¹⁶. Mais on peut en parler: ce n'est pas un indicible absolu, il faut trouver le moyen adéquat de la communication.

Le terme *eikon* renvoie directement à Platon, au *Timée*¹¹⁷, qui est le dialogue qui nous montre qu'il n'y a «du rapport de la divinité à la nature qu'une connaissance *imagée allégorique*»¹¹⁸. Dans le prélude du *Timée* le mythe est présenté comme le discours du vraisemblable qui nous apprend qu'on ne peut parler du cosmos, ou de sa naissance, qu'en parlant comme d'une image, fortement ressemblante à l'original, mais néanmoins invisible. Car si ce monde est «l'image de quelque chose», et que le modèle éternel n'est offert qu'au regard du démiurge, le discours sur l'ordre du monde devra rester légitimement mythique. *Timée* le dit: «il faut nous contenter, en nous souvenant que moi qui parle et vous qui êtes mes juges sommes d'humaine nature, de sorte que, si, en ces matières, on nous propose un mythe vraisemblable (*eikos muthos*), il ne sied pas de chercher plus loin¹¹⁹ ». Le discours doit donc être adapté à notre faculté humaine d'appréhension, que Schlegel appelle la *Fassungskraft*¹²⁰. *Timée* propose un tel discours adapté à la force du jugement humain et du discours humain qui est par essence image: «tout discours porte sur quelque chose et [...] ce sur quoi porte le discours lui est apparenté¹²¹ », ce que traduit la formule de Schlegel: *d'images on ne peut parler que de manière imagée*¹²². Parlant du sensible, c'est-à-dire des copies des formes intelligibles, nous ne pouvons qu'avoir affaire au mythe. Aussi Schlegel note-t-il: «De la nature, on ne peut parler que *symboliquement*»¹²³. Puisqu'il faudrait autrement passer par Dieu ou faire le détour par l'absolu. En effet, «l'état des choses sensibles avant et pendant leur constitution échappe à toute perception directe ou même indirecte. Aucun discours vérifiable n'est susceptible d'en rendre compte. Par suite on ne peut en parler que par l'intermédiaire d'un discours qui présente un modèle d'explication dont il est impossible de vérifier la validité¹²⁴»: le mythe vraisemblable. Mais dans ce vraisemblable, nous avons un «semblant» dont rien garantit la ressemblance. On aperçoit en tout cas ici le lien entre

¹¹³. *KFSA* 12, 213.

¹¹⁴. *KFSA* 12, 213. Dans cette page, Schlegel argumente ce qu'il trouve ajoutés postérieurement dans les autres parties.

¹¹⁵. Schlegel ne désigne pas là sans doute la simple introduction (17a-27b), mais sans doute le passage 27c-29d, puisque c'est là ce que Socrate lui-même désigne comme «prélude» (29d).

¹¹⁶. *TP* 39.

¹¹⁷. Platon, *Timée* 29 d 1.

¹¹⁸. *KFSA* 12, 209.

¹¹⁹. *Timée* 29 a - 29 d

¹²⁰. *KFSA* 12, 214.

¹²¹. *Timée* 29 b 3; plus radical, le *Critias* généralise ce statut du discours: «Une imitation, une copie, voilà en fait ce qu'est nécessairement tout ce que nous disons» (107b).

¹²². *TP* 42.

¹²³. *KFSA* 18, 290 [1127].

¹²⁴. Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe*, Paris, Maspéro, 1982, p.160-163.

l'esthétisation de la vérité et le statut du discours mythologique. Dans le mythe nous avons de pures images qui ne sont pas pour autant un système. Présentant Platon, entre autres à Mme de Staël, Schlegel écrit: «On peut bien deviner soi-même en partie, indiquer la vérité, la faire deviner aux autres par des emblèmes convenables sous des formes mythologiques - mais non pas assez la dominer (on n'en est pas assez le maître) pour pouvoir former un système¹²⁵ ».

C'est donc l'analyse du statut du discours sur l'absolu qui a retenu toute l'attention de Schlegel et qui sans doute explique son *Drang*. Il reconnaît sans doute dans le *Timée* une «nouvelle mythologie», extraite «du tréfonds de l'esprit¹²⁶ », ce qui ne désigne pas seulement la production consciente, mais une auto-réflexion de la nature. La nature agit en nous, comme la grande artiste: la mythologie est une «œuvre d'art de la nature¹²⁷ ». Comment pourrions-nous d'ailleurs à nous seuls, dans la réflexion, produire l'image d'un absolu dont nous ne percevons pas l'original ? Il faut tableer plutôt sur l'intime union, dans la création, de l'homme et de la nature, dont Schlegel dit que Dieu est le moyen- terme.

Voilà pourquoi, finalement, le discours mythique peut déboucher dans la magie qui le dépasse. A la suite de l'idéalisme magique de Novalis, Schlegel l'affirme explicitement dans ses leçons sur la philosophie transcendante. Encore faut-il s'entendre ou entendre ce qu'est une telle magie qui conclut les *Leçons de philosophie transcendante*: «La philosophie doit construire une Réforme. Le tout organique des arts et des sciences est tel que chaque singulier devient le tout. Une science qui, comme la politique relie la religion et la morale, relie tous les arts et les sciences en une [science], qui serait donc l'*art de produire le divin*¹²⁸, ne pourrait être désignée par un autre nom que la MAGIE¹²⁹.» Qu'est-ce qu'une telle magie? «Une telle magie est l'art pratique et l'activité qui cherche à libérer la nature de ses liens de sorte à établir le Royaume visible et sensible de Dieu. En ce sens le Royaume de Dieu est vraiment une fin ultime de l'homme et l'idéal suprême de toute pratique¹³⁰ ». Ce qui veut dire que «la magie n'est rien d'autre que la praxis orientée vers l'infini et qui parvient à le représenter», alors que la philosophie «nous a appris que tout ce qui est divin ne peut être qu'esquissé et supposé vraisemblable¹³¹ ». La magie est donc une façon de construire la totalité ou la cohérence absolue¹³² là où la philosophie ne parvient pas à cette totalité.

«Toute vérité est relative; le savoir est symbolique; la philosophie est infinie¹³³.» Si ces formules ramassent la philosophie transcendante de F. Schlegel, chacune d'entre elles est, à ses yeux, intelligible à la lumière de Platon qui permet d'y voir l'esprit vrai de la philosophie.

Christian BERNER

¹²⁵. *KFSA* 13, 413 (texte français de Schlegel).

¹²⁶. *Discours sur la mythologie*, *AL* 312.

¹²⁷. *AL* 315.

¹²⁸. C'est moi qui souligne.

¹²⁹. *TP* 105.

¹³⁰. *KFSA* 13, 173.

¹³¹. *KFSA* 13, 174.

¹³². Cf. *KFSA* 18, 191 [774].

¹³³. *TP* 93.