



« Connaître, comme une naissance » : la logique générative de la philosophie religieuse selon Franz Von Baader (1765-1841)

Emmanuel Tourpe

Volume 60, numéro 2, juin 2004

La théologie pratique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/010350ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/010350ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tourpe, E. (2004). « Connaître, comme une naissance » : la logique générative de la philosophie religieuse selon Franz Von Baader (1765-1841). *Laval théologique et philosophique*, 60(2), 335–361. <https://doi.org/10.7202/010350ar>

Résumé de l'article

Franz von Baader, « le philosophe romantique par excellence », a lui-même désigné ses *Leçons de philosophie religieuse* de 1827 comme la porte d'entrée « logique » de son système de pensée. Développant un commentaire fouillé de ce texte déconcertant et difficile, l'A. décrit la théorie baadérienne de la connaissance qui s'y exprime comme une reprise puissante de l'épistémologie thomiste face à la critique kantienne. L'originalité profonde de Baader se prend du cadre théosophique dans lequel il inscrit sa lecture de l'Aquinat, ainsi confronté à la vision trinitaire de Boehme en particulier.

« CONNAÎTRE, COMME UNE NAISSANCE »

LA LOGIQUE GÉNÉRATIVE DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE SELON FRANZ VON BAADER (1765-1841)*

Emmanuel Tourpe

Institut Supérieur de Philosophie
Université Catholique de Louvain

RÉSUMÉ : Franz von Baader, « le philosophe romantique par excellence », a lui-même désigné ses Leçons de philosophie religieuse de 1827 comme la porte d'entrée « logique » de son système de pensée. Développant un commentaire fouillé de ce texte déconcertant et difficile, l'A. décrit la théorie baadérienne de la connaissance qui s'y exprime comme une reprise puissante de l'épistémologie thomiste face à la critique kantienne. L'originalité profonde de Baader se prend du cadre théosophique dans lequel il inscrit sa lecture de l'Aquinat, ainsi confronté à la vision trinitaire de Boehme en particulier.

ABSTRACT : Franz von Baader, “the romantic philosopher par excellence”, saw his own Lectures on Religious Philosophy of 1827 as the “logical” entrance into his system of thought. The author of this article attempts a thorough commentary of that difficult and disconcerting text, in which he sees Franz von Baader’s theory of knowledge expressed in those lectures as a powerful return to Aquinas’s epistemology in the face of the Kantian critique. Baader’s profound originality stems from the theosophical frame into which he sets his reading of Aquinas, confronting it to Jacob Boehme’s Trinitarian vision in particular.

Au Professeur Miklos Vetö,
En témoignage d'amitié et d'admiration

Franz von Baader fut sans doute, comme le reconnaissait Görres, l'« elektrisches Blitzgenie » du temps du romantisme et de l'idéalisme allemands¹. Penseur époustoufflant, qui arrachait — à son propre sens comme à celui de l'auteur du présent

* SW x y [ou (x y) dans le corps du texte] = Franz von BAADER, *Sämtliche Werke*, éd. F. Hoffmann, Aalen, Scientia Verlag, 1987³, x = volume y = page. Pour une présentation bio- et bibliographique de Baader, cf. E. TOURPE, « Franz von Baader (1765-1841). Première approche d'un “philosophe à venir” », *Science et Esprit*, 2 (2002), p. 263-286.

1. F. HOFFMANN, « Vorwort », SW XV IV.

article — « des vérités précieuses à l'avenir² », Baader est cependant l'un des philosophes les plus méconnus de son temps, en dépit d'une *Forschung* remarquable³ qui compte notamment les incontournables volumes d'E. Susini sur *Franz von Baader et le romantisme mystique*⁴.

La sauvagerie de son style « aux éclats », mais surtout l'accumulation apparemment impromptue de matériaux ésotériques servant des développements hautement spéculatifs barrent en effet l'accès à cette doctrine cavernicole. Pour crocheter la lourde serrure qui fait rempart entre le lecteur contemporain et l'œuvre de Baader, le trousseau habituellement efficace, pour lire un moderne, des concepts cartésiens paraît ainsi bien inutile. Ni clarté, ni distinction, moins encore de séparation tranchée des domaines, en effet, dans les pages abstruses de ce penseur qui fut avant tout un « théosophe », c'est-à-dire l'héritier d'une lignée ésotérique singulièrement symboliste et mystique, à l'héraldique de laquelle nous n'avons pas été éduqués.

La première clef à présenter au mentonnet récalcitrant de cette œuvre foisonnante est donc certainement la culture ésotérique des XVIII^e et XIX^e siècles qui l'inspire. Le lecteur obstiné qui voudrait ouvrir le sens de la philosophie baadérienne devrait ainsi d'abord apprendre d'A. Viatte avec quelle violence un Illuminisme multiforme, dans lequel se croisent les plus pures figures et les charlatans les plus grotesques, a fait puissamment contrepoint aux Lumières rationalistes dans un siècle qui fut davantage déchiré qu'on ne le croit entre rêves de visionnaires et positivisme étroit⁵. Il y aurait aussi nécessité à revisiter les travaux de R. Schneider, succédant à ceux de K. Fischer et W. Dilthey, sur l'influence, dont participe et que promeut Baader, de la mystique souabe sur l'idéalisme allemand⁶. Mais c'est surtout E. Benz qui pourrait ici instruire un lecteur entêté, des sources théosophiques de la philosophie romantique allemande,

-
2. SW XV 402, cité dans X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 1, Paris, Vrin, 1970, p. 509, n. 24.
 3. Cf. L.P. XELLA, *Baader, Rassegna storica degli studi, 1786-1977*, Bologne, Il Mulino, 1977 ; les travaux plus récents sont rassemblés dans la bibliographie de R.J. BETANZOS, *Franz von Baader's Philosophy of Love*, Vienne, Passagen Verlag, 1998, p. 311-324.
 4. E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, t. 1-2, Paris, Vrin, 1942 ; *Lettres inédites de Franz von Baader*, t. 1, Paris, Vrin, 1942 ; t. 2-3, Vienne, Herder, 1951 ; t. 4, Paris, PUF, 1967 ; « Nouvelles lettres inédites de Franz von Baader », *Études germaniques*, 24 (1969), p. 62-82.
 5. A. VIATTE, *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme, théosophie (1770-1820)*, t. 1, *Le préromantisme*, t. 2, *La génération de l'Empire*, Paris, A. Champion, 1965².
 6. R. SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg, K. Triltsch, 1938. Cette étude reste de toute évidence la pièce majeure dans ce dossier des sources souabes des idéalistes, avec quelques autres travaux. Néanmoins, les proclamations national-socialistes de leur auteur (p. 3, etc.) ont empêché de prendre ce livre en considération comme il aurait dû l'être. À ce problème s'ajoute le fait que « la plupart des exemplaires imprimés de ce livre furent brûlés par des bombes sur Würzburg pendant la guerre » et que l'auteur lui-même y fut tué : « ainsi l'œuvre est restée presque inconnue » jusqu'à ce que Benz et plusieurs de ses successeurs lui restituent la place qu'elle mérite d'occuper (cf. E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1968, p. 116, n. 8 ; on sait cependant que les études schellingiennes — Fuhrmans, Holz... — continuent souvent de négliger une telle approche au profit d'une lecture « démythologisée » du moyen-Schelling).

et décoder ainsi en particulier ce langage chiffré de Baader qui a tout particulièrement fasciné le grand historien allemand⁷.

Benz a été frappé notamment par le fait que Baader fut le grand inspirateur de la redécouverte des mystiques par les immédiats post-kantiens⁸ : c'est lui par exemple qui, le premier, extirpa les œuvres de Maître Eckhart de l'oubli dans lequel elles étaient tombées — sans parler de ses efforts en faveur de Boehme dont l'histoire de la redécouverte « est un des chapitres les plus excitants de l'histoire de l'esprit européen⁹ » et que Baader « considéra comme sa mission personnelle de réintroduire dans la philosophie spéculative et religieuse de son temps¹⁰ ».

Mais la religiosité typique de la philosophie baadérienne ne fut pas éduquée par la seule mystique ni théologie de haute extraction : Baader, comme l'a rappelé récemment A. Faivre, a fait affluer dans sa doctrine les moindres ondes de l'ésotérisme et les eaux — jusqu'aux plus boueuses — de la théosophie occidentale¹¹. Mesmer y croise Lavater, Oetinger y salue Hahn et Swedenborg, de Bonald y avance avec de Maistre, Hermès Trismégiste s'y heurte à Platon, de Pasqually à J. Kerner, la Table d'Émeraude y partage le sort des écrits de la Cabale chrétienne ou ceux de L.-C. de Saint-Martin.

Mais cette générosité suspecte n'était nullement débridée, ni ne relevait d'un tempérament éclectique. À une époque où la mystique et la théologie catholiques s'asséchaient, Baader a cherché avec une passion inextinguible la moindre trace de vie spirituelle et la plus petite goutte de réflexion théologique, qu'il n'a trouvées le plus souvent que sous des formes religieuses affolées et marginales dont il s'est désaltéré en philosophe. C'est en tant que tel, comme l'a reconnu Hegel, que Baader a cherché avec un « esprit profondément spéculatif », à « faire accéder expressément » le contenu de ces formes religieuses diverses « aux honneurs scientifiques en exposant et corroborant à partir d'elles l'Idée philosophique¹² ». Si l'on a pu dire de la doctrine de Soloviev qu'elle représentait le « bassin de décantation » théologique de

7. E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande* ; « Franz von Baader Gedanken über den "Proletair" », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2 (1948), p. 97-123 ; « Franz von Baader und der abendländische Nihilismus », *Archiv für Philosophie*, 3 (1949), p. 29-52 ; *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche*, Mayence, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1950, spécialement p. 559-852, etc.

8. E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, p. 11.

9. *Ibid.*, p. 17.

10. *Ibid.*, p. 19-20.

11. A. FAIVRE, « Franz von Baader und die okzidentale Esoterik », dans P. KOSLOWSKI, éd., *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik*, Vienne, Passagen Verlag, 1993, p. 221-241.

12. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986³, p. 135.

l'ésotérisme occidental¹³, celle de Baader l'est en effet tout autant — et d'ailleurs en amont du penseur russe — en ce qui concerne la philosophie religieuse¹⁴.

Si donc les allusions au monde imaginal des théosophes font bien flores dans ses pages turbulentes, ce n'est visiblement pas une œuvre purement mystique et ésotérique que celle de Baader — une tout autre préoccupation, authentiquement philosophique, semble ronger ce curieux assemblage de références entremêlées. La culture théosophique présupposée à la lecture de Baader est, pour ainsi dire, un « clavigère » insuffisant pour percer à jour son chiffre : elle nous explique certes son vocabulaire original, ses expressions idiomatiques, mais ne nous fournit aucunement encore la grammaire de ce dialecte philosophique oublié qu'est la pensée baadérienne. Il faut donc une seconde clef, syntaxique et normative cette fois, pour en ouvrir vraiment le sens et la saveur philosophiques. Quelle logique, s'il y en a une, commande donc le cours apparemment chaotique de la philosophie baadérienne ?

C'est une chance inespérée pour son lecteur que Baader lui-même ait révélé cet air de tête de sa mélodie exotique, en prononçant en 1827 des *Leçons de philosophie religieuse* dont le commentaire fera la matière du présent exposé.

I. LA LOGIQUE D'UNE AUDACE THÉOSOPHIQUE : LES LEÇONS DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE 1827

Le théosophe de Munich a en effet caressé vers 1827 le projet d'offrir sa propre « Encyclopédie des sciences philosophiques » ; c'est ainsi qu'il affirme, dans l'Avant-

13. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. II.2., trad. R. Givord et H. Bourboulon, Paris, Aubier, 1972, p. 178.

14. L'on a vu, et l'on a raison de se méfier en domaine catholique, de ce qu'il est advenu de l'entreprise, cousine de celle de Baader, d'un Schelling qui a toujours davantage renforcé l'orientation la plus dangereuse du boehmisme en extrapolant d'une manière néo-sabellienne les « visages » du Dieu expérimenté par le cordonnier de Görlitz (cf. E. BRITO, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Cerf, 2000, p. 209 et suiv.) — surtout qu'il est des auteurs contemporains pour défendre ce sabellianisme. On a également raison de se dresser aujourd'hui avec force contre l'irruption d'une mystique pseudo-boehmienne à l'intérieur même du christianisme, qui ne peut admettre que la Trinité immanente soit transformée en déité sans nom (J.M. VERLINDE, *La déité sans nom et sans visage. Le défi de l'ésotérisme au christianisme*, t. II, Versailles, Saint-Paul, 2001). Mais la philosophie religieuse de Baader, en dépit d'une audace théosophique qui appelle un discernement prudent, frôle, sans y adhérer, la Gnose. Elle a l'avantage par contre de filtrer l'or des *logoï spermatikoi* disséminés dans le tumulte des eaux mystiques, théosophiques et religieuses de la « philosophie perennis » ésotérique, qu'en leur temps déjà Origène ou Albert le Grand n'avaient pas dédaigné récolter pour les « purifier au creuset » de la Dogmatique. À notre sens, le grand apport de Baader est surtout de permettre, comme on le verra dans le cours de l'article, un développement de la métaphysique thomasienne (dont, on le sait trop peu, il est l'un des premiers redécouvreurs contemporains, cf. SW XVI 485-486) dans une direction fondationnelle spéculativement plus exigeante que ne le permet l'assemblage « sommaire » des vérités laissées par l'Aquinate, en termes d'organisation systématique, de libération de la différence par l'identité originare, d'amour comme premier transcendantal enveloppant tant le *bonum* que le *verum*, ou de médiation. Cf. E. TOURPE, « Question de méthode : du thomisme historique au méta-thomisme spéculatif », dans Paul VAN GEEST, Harm GORIS, Carlo LEGET, éd., *Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 14-16, 2000*, Leuven, Peeters, 2001, p. 277-286. Une telle lecture de Baader suppose évidemment que l'on comble l'abîme creusé par Berdiaev entre scolastique latine, notamment thomiste, et mystique allemande, en particulier boehmienne (cf. son introduction à J. BOEHME, *Mysterium Magnum*, t. 1, trad. N. Berdiaev, Paris, Montaigne, 1945).

Propos à l'édition de ses *Leçons de philosophie religieuse en débat avec la philosophie irréligieuse ancienne et moderne*¹⁵, que l'on trouvera dans ces pages le premier volet d'un triptyque, auquel devait succéder « un second sur la philosophie religieuse de la nature », puis « un troisième sur la philosophie de l'Esprit » (c'est-à-dire « sur la philosophie religieuse de la société » « puisque l'Esprit n'est effectif que dans la société » [I 154]).

Tout lecteur de l'Encyclopédie hégélienne de 1817 aura saisi que Baader concevait donc les 55 leçons de philosophie religieuse comme la *logique* profonde de son système, qui précède dans le premier syllogisme hégélien la Nature et l'Esprit. Ainsi que le remarque Hoffmann en note, cet ambitieux programme n'a pas été réalisé, de sorte que seule la première partie nous est demeurée de cette Encyclopédie avortée (bien que des éléments des deux autres parties soient dispersés dans l'œuvre de notre auteur).

« Logique » fondamentale de la doctrine baadérienne, les *Leçons de philosophie religieuse* ne présentent pas toutefois une dialectique des « catégories » de la pensée, comme on pourrait s'y attendre étant donné le parallèle sous-entendu avec l'entreprise hégélienne : Baader ne cherche pas du tout à exposer le passage immanent des déterminations objectives de la pensée à leur vérité réflexive puis conceptuelle.

Cette manière hégélienne de procéder plonge d'emblée dans la visée intellectuelle, sans mettre en avant et au premier plan ce qui, chez Baader, est archi-déterminant, à savoir : la relation de donateur à donné qui institue la connaissance avant que celle-ci ne vise la moindre catégorie.

Chez Baader, à la différence de Hegel, *la relation prime sur la catégorie* : à distance du système hégélien dans lequel l'objet de pensée s'effondre dans la relation pour effectuer la course logique qui va de l'être abstrait au concept réalisé, la vue baadérienne insiste sur la réception du donné intellectuel comme condition de l'intellection.

C'est pourquoi, attendre de ces *Leçons* qu'elles déploient, face à la *Logique* hégélienne, une connexion simplement originale des déterminations de la pensée par rapport à celle qu'offre Hegel, empêcherait tout simplement de rentrer dans le propos baadérien : c'est à la fondation d'une épistémologie *religieuse*, c'est-à-dire ici « reliée à¹⁶ » et réceptrice d'un don supérieur, qu'il s'emploie dans ces pages consacrées au principe de sa doctrine. Ce n'est nullement l'énoncé du déroulement catégorial de la pensée (comme dans la « logique » hégélienne) qui l'intéresse, mais, plus en amont encore que Hegel, la condition religieuse de la pensée « avant », pour ainsi dire, son exercice et ses objets d'intellection. Chez Baader, il n'est pas question d'un « deve-

15. *Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatz der irreligiösen, älterer und neuerer Zeit* (I 151-312). Les traductions tirées de ce texte au long de l'article sont de notre fait.

16. Sur l'ambivalence étymologique bien connue du verbe « *religare* » (Cicéron : *religere*, rendre scrupuleusement vs. Lactance : *religare*, relier), cf. les réflexions récentes de J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, t. 1, Paris, Cerf, 2002, p. 14 et suiv.

nir » des catégories logiques, mais bien de leur « advenir ». L'on comprendra qu'il ne s'agit pas là d'un vain jeu de mots.

Tel va donc être le propos de Baader dans ces leçons : *mettre à jour une théorie de la connaissance qui, loin de partir de la pensée exercée, en cherche les ressources et les trouve dans le lien de l'intelligence finie à la pensée divine*. C'est parce que Dieu me pense, pense en moi, que je pense et que je le pense aussi, parce que mon esprit est dans un rapport d'identité et de différence à l'infini que seul le concept de « religion » peut caractériser.

Avant que je ne pense, Dieu me pense et pense ma pensée — mon être spirituel est foncièrement « relié » au sien. C'est pourquoi aussi, avant que la pensée ne s'exerce, antérieurement à tout déploiement logique, il y a ce don de la pensée elle-même qui se vérifie dans la nature foncièrement réceptrice de l'esprit humain vis-à-vis de sa sensibilité naturelle et mystique.

Les leçons dont nous allons maintenant recueillir l'argumentation visent ainsi à faire précéder toute logique (objective et subjective) par le « lien religieux », médiatisé par la nature, à Dieu, qui la rend seulement possible : la pensée est religieuse, « reliée » à l'infini qui la donne à elle-même. Tout le problème de Baader dans ces fortes pages va être de préciser comment est possible cette « donation à elle-même » de la pensée, qui à la fois l'offre et la libère : comment le don donne-t-il, et donne-t-il vraiment une donnée présente à soi sans pour autant se supprimer comme donation et différence ?

La différence de Baader avec l'école post-heideggerienne de la donation, malgré leur commune insistance sur l'événement au cœur du penser, est à trouver dans la « liberté » dont Baader nous dira tout à l'heure qu'elle est fondamentale au rapport religieux du Dieu pensant à l'homme qui connaît à partir de cette pensée divine. L'être et la connaissance finis seront ainsi caractérisés comme « libres » (*frei*) à l'intérieur de la relation ou religion, mais non pas « sans » (*-los*) celle-ci. Une telle position, comme il se verra également, va entraîner Baader à s'opposer explicitement à la dissociation kantienne de l'intelligence pratique et théorique, mais aussi à dépasser implicitement un thomisme qui peinerait à fonder ultimement et à organiser systématiquement les éléments formels, pourtant irréfutables, de sa théorie de la connaissance.

On l'aura compris, la notion de « philosophie religieuse » qui court en arrière-plan de l'œuvre baadérienne, et plus particulièrement des pages que nous allons commenter, est à prendre au sens large : elle connote globalement la notion de « relier à un englobant », c'est-à-dire d'une relation à un premier ou à un transcendant. L'homme est ainsi « relié » à la vie, à la nature, aux autres hommes, à Dieu, il ne commence pas par lui-même, moins encore par le Moi absolu qui devrait seulement alors s'opposer à un Non-Moi. Le champ sémantique de « philosophie religieuse » s'étend néanmoins aussi, et même d'abord, au concept habituel de Religion : sous l'être-relié naturel et sociétal joue plus fondamentalement la grâce liée à la Révélation du Dieu trinitaire et rédempteur. Toutefois, on ne peut à nouveau isoler la religion dans la sphère du seul sentiment, comme le fait Schleiermacher, ni dans celle de la seule représentation à l'instar de Hegel (I 155) : elle prend l'homme tout entier, de sorte que les médiations

religieuses de la nature et de la société ne sont nullement à déconsidérer, mais au contraire à maintenir comme les ligaments sans lesquels la Révélation ne disposerait d'aucun espace mondain : la religion est, pourrait-on gloser, une manière d'existential, qui caractérise l'homme, non seulement comme ouvert à ce qui le transcende, mais plus fondamentalement comme engendré dans son être comme dans son esprit par son Créateur. L'homme qui pense, mais aussi veut et agit, est constitutivement relié au Dieu créateur et révélé, à travers le médium de la nature et de la société, de sorte qu'aucune pensée, volition ou action humaine n'est possible en dehors de cette « religion » cosmologiquement et socialement élargie : telle est la leçon principale dégagée par Baader dans les pages que nous allons maintenant commenter.

Le plan général adopté par Baader dans ces *Leçons de philosophie religieuse* est relativement clair malgré les nombreux apartés ou parenthèses plus ou moins exogènes qui grèvent la démonstration. *Grosso modo*, les leçons 1 à 5 campent l'allure « polémique » que prend selon Baader son ouvrage, et la justifient eu égard au contexte culturel dans lequel ce dernier est publié. Les leçons 6 à 19 esquissent une histoire raisonnée de la philosophie religieuse, depuis la perte originaires de la Tradition primordiale jusqu'à l'opportunité ambiguë qu'offre la philosophie moderne de la conscience. Des leçons 20 à 54, Baader expose sa métaphysique de la connaissance, qui est une déduction, médiatisée par la nature sensible et le rapport aux autres hommes, de la connaissance humaine finie à partir de l'automanifestation divine.

II. LA FONCTION POLÉMIQUE DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE SELON BAADER (LEÇONS 1-5)

Dans la première section de son cours (leçons 1-5), Baader s'enflamme tout d'abord un peu artificiellement — comme il l'avait déjà fait à la première page des célèbres *Fermenta cognitionis* de 1823, lorsqu'il prévenait que ces cahiers allaient être une « œuvre [...] de nature surtout polémique [...] contre Hegel¹⁷ », alors que ces « ferments » n'étaient rien moins qu'iréniques à l'égard de Hegel, et se trouvaient plutôt modestement dirigés contre Kant.

Dans les *Leçons de philosophie religieuse*, comme dans les *Fermenta*, le lecteur trouvera certes des prises de distance, voire de nettes oppositions — mais rien qui justifie le ton dramatique de l'annonce préliminaire. Aussi bien ne faut-il pas s'offusquer de ces bravades initiales de Baader, lequel assure vouloir mener ici une œuvre de « désinfection de la pensée » (I 155, en français dans le texte) : un exposé de philosophie religieuse aurait nécessairement selon lui « une nature polémique » (I 155), puisqu'une « *ecclesia militans* » vit nécessairement sur le mode du combat sans lequel elle n'aurait plus de sens (I 156). Une certaine violence est ainsi requise. La charité pour les hommes ne signifie pas en effet qu'il faille ménager l'erreur elle-même — d'où l'adage augustinien : « *Interfucite errores, diligite homines*¹⁸ » (I 157).

17. F. von BAADER, *Fermenta cognitionis*, trad. E. Susini, Paris, A. Michel, 1985, p. 29.

18. « Détruisez les erreurs, aimez les hommes ».

La paix n'est pas la meilleure des choses, mais la pire lorsqu'elle est le fait d'un refus de témoigner et d'un mutisme coupable (I 157). La société ne vivra que d'une fausse paix tant que n'aura pas été extirpée l'erreur qui la mine en même temps que la vérité l'éclaire. Pour ce faire, le champion de la vérité ne doit pas adopter une attitude défensive, mais bien offensive (I 168) afin que le vrai puisse s'établir de manière « universelle, ou catholique, cosmique » (I 168).

Qui sont donc les adversaires que vise la nature polémique et salvatrice de la philosophie religieuse ? La leçon 4 désigne (I 164) en fait, non les ignorants (*die Unwissenden*), mais ceux qui raillent le savoir (*die Wissenverächter*), les indifférents (*die Undifferenten*) ou bien ceux qui sont insolents vis-à-vis de la spéculation (*die Wissenfrechen*).

Les railleurs et les indifférents n'ont tout simplement pas besoin du savoir pour leur *praxis*. Par rapport à ces petits-bourgeois railleurs et bornés à leur « sens des affaires », les « insolents » connaissent au contraire le besoin de connaissance, mais :

[...] s'efforcent avec zèle de s'opposer le plus possible à l'influence de la théorie du bien par la disposition contraire des théories et de systèmes du non-bien. Mais puisque le mensonge et le crime n'ont aucune raison ferme, nous avons vu depuis longtemps ces insolents d'autant plus empressés à rendre solide une telle raison, qu'ils sont de fait parvenus à faire valoir sous le nom des Lumières et de l'Illuminisme un système de l'obscurantisme (dans la doctrine de la religion et contre elle) en Europe et dans le monde entier, et à entricoter partout la pensée avec cette toile d'araignée venimeuse (I 164-165).

Si ces premières cibles de la philosophie religieuse sont des hommes sans piété, Baader vise également ceux qui craignent le savoir (*die Wissensscheuen*), parce qu'ils sont des esprits pieux et veulent rendre objective leur maxime subjective contre la science ; il y a enfin les paresseux (*die Wissenfaulen*), la race des poltrons ou des pusillanimes (*die Wissenkleinmüthigen*) à l'égard du savoir. La désignation de l'adversaire piétiste permet ici à Baader de prendre position contre Jacobi : celui-ci s'est opposé à raison contre la fausse spéculation, mais il s'est dressé aussi par un « sophisme paresseux » (en français dans le texte) contre l'authentique rationalité en prétendant que l'homme cesse de sentir et d'éprouver — de croire donc — dès qu'il commence à penser (I 166). Baader fait ici appel à saint Thomas contre les Jacobi et autres Rousseau : l'Aquinat n'avait-il pas effet prévenu leurs « arguties » en suggérant que la connaissance et l'amour sont indissolublement liés ? (I 166). Baader s'enflamme ainsi contre cette fausse piété qui rend le travail des adversaires de la religion si aisé et offre « au diable un jour de fête » (I 167). L'ensemble de ces adversaires de la nature religieuse de la philosophie constitue ce que Baader, dans la dernière leçon, appellera du nom générique de l'« hérésie » contemporaine (I 308).

Bien plus impressionnante que ces annonces tonitruantes d'un *Dies irae* (qui ne se produira pas en réalité avec l'éclat ni la violence militaires promis), est dans ce contexte la répétition du thème de *l'amour salvateur* comme mobile de la philosophie religieuse. La polémique, nous explique en effet la leçon 3 (I 158-164) a pour but d'opposer à une réalité (l'erreur) une réalité supérieure. Il s'agit de prendre l'erreur à bras-le-corps et de faire de cette fausse position une vraie négation. La conséquence de la polémique est donc de renforcer la vérité par le moyen d'une « dépotentialisa-

tion » de l'erreur, d'une réaffirmation victorieuse de ce qui est premier et principal. À l'image du Sauveur qui, dans la Passion, se charge de la faute, le penseur religieux doit donc endosser l'erreur de celui qu'il aime, et non pas la laisser aller ou la contourner. Cette possibilité de devenir un « sauveur » (*Erlöser*, I 161) est une mission donnée par l'amour divin lui-même (I 161). Il y a là un *admirabile commercium* que Baader médite avec un évident enthousiasme (« Heureux qui comprend ce mystère du christianisme ! Plus heureux encore celui qui l'expérimente ou en emplit sa vie ! » s'exclame-t-il, I 162) : l'amour divin qui sauve l'homme exige en retour que l'homme le sauve, pour ainsi dire.

De même en effet que Dieu (le cœur de Dieu) s'expose librement à la passion de la créature finie, c'est-à-dire de l'homme, et condescend à souffrir avec lui (« *amor descensus* »), ainsi Dieu met-il en revanche l'homme en état de libérer, par l'appropriation de cet abaissement de l'amour qui le sauve, le cœur de Dieu de cette suspension volontairement assumée —, c'est-à-dire également de sauver son sauveur. [...] Nous verrons du reste par la suite que l'affirmation selon laquelle le libérateur devrait libérer à son tour son libérateur, vaut pour l'homme, non seulement dans son rapport à Dieu, mais également dans ses relations à la nature et aux autres hommes ou en général aux créatures intelligentes (I 162).

III. LES CHEMINS HISTORIQUES DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE (LEÇONS 6-19)

« La philosophie avait un sens et une signification religieuse à l'origine » (I 169) assure Baader. Il explique immédiatement cette proposition énigmatique en précisant que « l'amour de la sagesse » veut dire la même chose que la reconnaissance de l'existence objective d'une sagesse à laquelle l'homme est appelé à se soumettre. Le penseur participe ainsi à une raison qu'il ne se donne pas lui-même, mais reçoit en dot, à savoir la divine Sophia ou pensée de Dieu. Ce n'est donc pas sur le caractère inaccessible de celle-ci, en tant qu'objet de désir et non de possession, qu'insiste Baader dans sa définition de la philosophie, mais au contraire sur sa donation effective au philosophe. Celui-ci « ne crée rien du tout, mais poursuit seulement un donné (*Vorhandenes*) préliminaire. Sa pensée (*Denken*) est une pensée rétrospective (*Nachdenken*), son agir effectuant un don qu'il reçoit seulement par la soumission reconnaissante au donneur. Penser n'est pas prendre de manière ingrate » (I 170).

Le fait que la pensée soit une pensée reconnaissante ou rétrospective, c'est-à-dire reliée à une vérité qui la précède et qu'elle doit chercher, est ce qui définit proprement la philosophie comme « religieuse ». Cette épithète n'ajoute rien en fait à la définition de son substantif, mais en est plutôt l'attribut analytique le plus essentiel, au point que la philosophie irréligieuse est « non vraie, fausse, une philosophie menteuse » de l'orgueil et de la bassesse (I 170). Seule la philosophie religieuse correspond à la nature de la pensée, elle seule entre dans l'amour qui correspond authentiquement à la sagesse, c'est-à-dire qu'elle est une œuvre d'humilité et de dignité (I 170).

Le fait que la véritable pensée soit rétrospective de la pensée de Dieu n'exclut pas pour autant que la pensée soit en même temps par soi-même (*Selbstdenken*). Ce qui

est réfuté est seulement la pensée autocratique qui se prend elle-même pour objet et s'autodivinise : « La pensée par soi-même n'est fausse qu'au sens d'un auto-éclaircissement, mais pas à celui d'une intention de participer à la lumière et la vision divines » (I 170).

Selon Baader, la philosophie religieuse a surgi d'abord chez des nations — Phéniciens, Égyptiens — qui accueillirent cette sagesse originaire que Saint-Martin appelle « Tradition-mère ». Toutefois, elles la reçurent « non pas pure et de première main, mais déjà altérée » (I 170). Baader ne précise pas davantage en quoi cette archi-Tradition avait pu être corrompue, mais il affirme que les premiers philosophes (religieux) « partirent du besoin d'une purification et d'une réformation de cette tradition » (I 170). Selon le théosophe de Munich :

On a remarqué de bonne heure dans cet acte réformateur une aberration, conséquemment à laquelle la spéculation (au lieu de séparer dans cette Tradition corrompue le vrai du faux), se désolidarisant de toute tradition, posa le fondement premier comme un contraire absolu ou comme une protestation contre celui-ci. Par là aussi alors le destin et le danger de la spéculation se sont décidés pour la suite des temps. Mais par là la libre évolution de l'intelligence s'est elle-même entravée et gênée (I 171).

Selon notre auteur, on doit appeler « révolutionnaire » cette direction aberrante qu'a prise dès lors la spéculation philosophique (I 172), et qui s'est accentuée lors d'une seconde grande rupture historique avec la Tradition. Selon notre auteur en effet, la philosophie a aggravé sa tendance récessive en se séparant, par la dissolution de la scolastique, de la Révélation chrétienne par laquelle la Tradition originaire avait été restaurée dans sa plénitude (I 175). C'est la séparation, introduite par les Réformateurs, entre raison et foi, qui est à l'origine de cette nouvelle « révolution » contraire à l'évolution positive normale de la philosophie religieuse. Baader s'oppose ici aux historiens « progressistes » de l'histoire de la philosophie, au premier rang desquels il cite de Gérando¹⁹, pour lesquels la séparation opérée à la Renaissance a constitué au contraire une avancée de la philosophie (I 175).

La philosophie qui serait restée religieuse aurait consisté en « une spéculation tirée d'un principe qui la fonde » (I 175) et capable de reconnaître, derrière ce principe, son producteur qui en reste « le fondateur », « le directeur », « le confirmateur » et « le conservateur » (I 172). Le don d'un principe de connaissance au penseur est en effet de l'ordre de la *génération*, d'une action d'*engendrement* et non pas d'un simple délaissement ou événement. Le don de la vérité est dit « génétique » par Baader en raison de ce que la pensée est dans la situation de l'enfant qui se reçoit de son père. Plutôt que le terme « génétique », nous emploierons d'ailleurs dans le présent exposé celui de « génératif », qui correspond mieux nous semble-t-il à l'idée développée par Baader d'un véritable « engendrement » de la pensée, et non d'une simple « genèse ». Cet adjectif de Baader a certes l'avantage de souligner avec lui la distinction entre

19. Joseph Marie de GÉRANDO (1772-1842), érudit français, auteur d'une monumentale *Histoire comparée des systèmes de philosophie considéré relativement aux principes des connaissances humaines* (3 vol., 1804). Il est intéressant de noter qu'il fut l'une des sources d'inspiration commune de Thoreau et d'Emerson.

generatio et *creatio* d'être, mais il est un corset tout de même trop étroit pour son idée inédite de dévoiler l'immanence de l'esprit créé à Dieu²⁰.

À l'inverse cependant du processus naturel de reproduction, dans lequel les parents disparaissent avant leurs enfants, ici la disparition de l'origine parentale signifierait la disparition de l'enfant lui-même (I 172-173). La véritable génération métaphysique des principes de pensée, de vouloir et d'agir dans la nature, la société, la religion, suppose donc que l'engendrant demeure d'une certaine façon dans l'engendré, qu'il lui reste immanent par son action et habite en lui. C'est pourquoi il y a dans le don une présence réelle (*praesentia realis*, I 173), et non pas un retrait pur et simple du donateur. Il ne faut pas pour autant s'en tenir à des principes mondains ou disponibles entièrement à la raison, comme lorsque l'on réserve l'appellation de « science exacte » à la connaissance des choses matérielles ou lorsque l'on se confie entièrement à la technique (I 174-175) : la connaissance parfaite, celle qui est vraiment filiale et cherche à correspondre au générateur de la vérité, est d'un ordre immatériel et plus précisément religieux. C'est parce qu'elle ne s'est pas tenue dans la lumière de la sagesse paternelle, c'est-à-dire dans l'essence religieuse de la philosophie, que celle-ci a périclité en une fausse révolution qui est l'inverse de la rétrospection religieuse, ou vraie révolution (I 172), vers le générateur du savoir.

Par essence, cette philosophie religieuse était plus libre que ne l'est celle qui s'est émancipée de son lien à la vérité transcendante et donnée : en réalité, l'homme irréligieux se « désintègre », il perd l'intégrité constitutive de son être qui est pour la vérité. L'homme qui se sépare de la donation est un homme tronqué à qui manque l'assistance offerte par la religion. Et parce qu'il est incomplet, l'homme ne peut être libre (I 177). Ce n'est qu'en étant libéré de l'erreur que l'homme est vraiment libre, et non par cette fausse indépendance. L'homme est donc libre en étant « l'atelier de la manifestation » du vrai, son agent, et non son maître (I 178).

La vision dramatique et « révolutionnaire » qu'a Baader de l'histoire de la philosophie n'est pas pour autant tragique. Au contraire, selon lui l'idéalisme allemand, au sommet de la philosophie irréligieuse, est parvenu miraculeusement à renouer avec l'enseignement religieux grâce à sa capacité de découvrir la différence au cœur de l'identité. Dans la mesure avant tout « où la dernière philosophie allemande (depuis, et à travers Fichte) a dirigé son attention d'abord et foncièrement vers la nature et l'essence de la conscience de soi (c'est-à-dire de l'esprit), elle a rendu possible de saisir le concept du connaître de meilleure manière et de façon plus déterminée que jusqu'à présent » (I 178).

Avec la doctrine de la conscience de soi comme un être manifeste à soi-même, la philosophie critique parvient en effet « à l'intuition d'une différence nécessaire, in-

20. Au sens strict, Baader estime que l'esprit fini est une émanation, par rapport à la création de la nature. Néanmoins, cette émanation est identiquement génération sous le régime de la grâce, c'est-à-dire de la restauration suréminente. Cf. SW II 65, 66 n. 1 : « Le souffle vivant donné à l'homme (selon la Genèse) ne fut pas une création mais une émanation. [...] Le Fils est généré, l'esprit, en ne désignant ici par ce mot que l'être en dessous de la divinité, *émané*, et la nature créée — c'est pourquoi l'homme ne peut participer à la génération divine que par le Fils, tandis que l'esprit émané et la nature créée peuvent émaner et créer à leur tour ».

terne, immanente ou d'une formation de l'esprit ; par là également à l'intuition que puisque l'Absolu (Esprit) est la substance unique ou le Se-substantiant (*der Sich-substanzierende*), il est identiquement *eo ipso* le Se-formant (*der Sich-formirende*) » (I 195).

La récente philosophie de la conscience de soi a ainsi « ouvert la voie à l'intuition de l'Originarité ou de la Divinité de celle-ci, ou à l'intuition de l'identité de la négation de Dieu et de la négation de l'esprit » (I 198).

C'est pourquoi Baader peut affirmer que malgré son orientation irrégulière, « cette philosophie ramène en partie à son origine » (I 199) dans la mesure où elle ouvre à nouveau la philosophie à la possibilité du religieux, sans toutefois affirmer suffisamment que le « se-savoir-soi-même » de l'esprit fini est « non primitif ou secondaire » (I 193). Les idéalistes ne sont en effet pas entièrement parvenus à la véritable théorie de la connaissance, dont la leçon 15 (I 183-193) expose les linéaments.

Baader commence par rappeler que dans la conscience de soi, la différence entre le connaissant et le connu semble tout d'abord supprimée. Mais, comme Hegel l'a montré, cette identité se rapporte à un tiers-terme qui est son altérité. Même la connaissance sensible et objective se meut dans ce tri-un ou ternaire. On voit cette affirmation confirmée par le fait que l'on ne peut tout simplement pas atteindre à la connaissance de soi par la connaissance d'un autre si on ne pose pas celle-ci comme primitive (au lieu de celle-là) ; c'est d'ailleurs pourquoi la philosophie a pu hésiter entre deux unilatéralités, à savoir celles qui opposent l'idéalisme subjectif et le réalisme objectif. Toute connaissance, ainsi que les scolastiques l'avaient vu, n'est selon Baader qu'une conséquence d'une manifestation qui se produit à travers une certaine figure ou forme, laquelle informe le connaissant²¹. Dans la connaissance, est première la manifestation de l'autre, et seconde l'identification à cet autre. C'est pourquoi :

Tout connaître (conceptuel) primitif et accompli est un savoir génétique (I 183).

Tout connaître est une naissance, une façon de se rendre reconnaissable au-delà, un mouvement de ce qui engendré vers le connaissant. [...] C'est cela « concevoir » (I 184).

Baader conclut de cette nature générative de la connaissance ceci, que l'identité idéaliste de se qui se donne à connaître (ou connu) et du connaissant n'est ainsi rien d'autre que l'identité du *Genitor* et du *Genitus* :

Le concept de l'identité du connaissant et du connu se laisse ramener à cette identité de l'engendrant et de l'engendré. Cette identité se produit du reste tant dans la génération immanente que dans celle qui est émanente (I 185).

Selon Baader, c'est dans la doctrine de la figuration éternelle du vouloir dans la Sagesse éternelle que l'on trouve le fondement le plus profond de cette identité du connaître et de la génération imagée (I 186-190). C'est dans la vie divine déjà que l'unité du vouloir et de la pensée se fonde, qui permet de caractériser la connaissance

21. « Les scolastiques ont appelé, avec Aristote, ce par quoi ou avec quoi le connaissant connaît, une forme (formation) de ce dernier (de même que tout agent n'agit que moyennant une telle formation de soi-même) — ce qu'exprime aussi le terme "*informatio*", à savoir que le connaissant se conforme au connu dans le connaître » (I 260).

comme un engendrement. C'est pourquoi Baader dénonce la séparation kantienne de la connaissance pratique et théorique comme « une mauvaise abstraction des deux » (I 191) :

Car une théorie sans praxis est aussi mauvaise qu'une praxis sans théorie. La vérité des deux est plutôt dans leur caractère concret. Dans la connaissance, une pensée sans vision est aussi absurde qu'une vision sans pensée est aveugle (I 191).

C'est précisément dans ce cercle du vouloir et de la pensée que s'enracine l'unité du savoir et de la foi (I 191) qui est au fondement d'une philosophie religieuse authentique ; ainsi Baader affirme-t-il qu'avec « des sens spirituels corrompus, on ne peut pas venir à Dieu ou à la vérité » (I 193).

En posant ce cercle de la connaissance et de la volonté, de la sagesse et de l'amour, Baader anticipe clairement sur le blondélisme, mais aussi sur le néothomisme hégélien ou blondélien du XX^e siècle. En appuyant d'ailleurs expressément sa démonstration sur l'Aquinate, qui était pourtant à l'époque interprété dans un sens conceptualiste, Baader se montre d'ailleurs un précurseur de Rousselot, Maréchal, Siewerth, Puntel ou Kern²² — sans bien évidemment que sa démonstration porte exclusivement sur l'interprétation de saint Thomas, lequel vient plutôt en appui de ses propres développements.

Néanmoins, même en regard du thomisme le plus avancé, il faut reconnaître à la doctrine de Baader une originalité métaphysique sans précédent et sans représentant ultérieur. Si plusieurs en effet ont entrepris, contre Kant, de réconcilier raison pratique et raison théorique, nul ne l'a fait comme Baader en chevillant cette solidarité à la vie trinitaire elle-même. Certes, l'enseignement de saint Thomas sur le « verbe mental » discerne une analogie entre le concept et la génération intradivine²³, mais il ne pousse pas son investigation jusqu'au fondement ontologique absolu d'un tel symbolisme. Baader au contraire arrime le cercle de la pensée et du vouloir dans une compréhension approfondie du lien de l'amour et de l'image dans la vie divine elle-même. Il monte, pour ainsi dire, la théorie thomiste de la connaissance et du concept à la note de la mystique Boehmienne. Ce faisant, il offre à l'épistémologie thomassienne le fondement métaphysique le plus enveloppant qui ait jamais été pensé (y compris chez Gustav Siewerth, thomiste d'une puissance spéculative restée inégalée, lequel ne parvient pas à enraciner suffisamment l'acte d'être créé dans l'amour intradivin²⁴). Ainsi, au cœur même des développements sur la génération dans l'identité cognitive (I 186-190), trouve-t-on dans les *Leçons de philosophie religieuse* de Baader un commentaire éloquent de la théorie Boehmienne du « miroir trinitaire ». Selon Baader, cette dernière constitue la « clé la plus profonde » (I 186) du lien de l'idée et

22. Cf. par exemple W. KERN, « Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin », *Scholastik*, 34 (1959), p. 394-427. Voir E. TOURPE, « De l'acte à l'agir. Une approche du thomisme blondélien », dans ID., éd., *Penser l'être de l'action. La métaphysique du « dernier » Blondel*, Louvain, Peeters ; Paris, Vrin, 2000, p. 267-295.

23. Voir récemment Y. FLOUCAT, *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 2001.

24. E. TOURPE, *Siewerth « après » Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Louvain, Peeters ; Paris, Vrin, 1998.

de la réalité dans la connaissance générative. Elle fonde l'épistémologie baadérienne, qui est une théorie générative de la connaissance unissant distinctement foi et savoir, dans l'amour intradivin se donnant à soi-même une image pour se manifester. Le rapport de manifestation à formation n'est donc correctement envisagé qu'à partir des procès sophiologique et ternaire divins, lesquels conditionnent la suite des leçons que nous étudions.

IV. LA MÉTAPHYSIQUE BAADÉRIENNE DE LA CONNAISSANCE (LEÇONS 20 À 54)

Au fondement de la philosophie religieuse de Baader, on trouve donc une théorie métaphysique de la connaissance « comme génération ». Nous l'avons pour l'instant considérée *in nuce* à travers l'avertissement polémique du cours de Baader (II), puis comme son critère encore formel dans le cadre de la brève rétrospective historique (III). Les leçons 20 à 54 vont maintenant expliciter cette épistémologie dans laquelle foi et savoir nouent une indissoluble alliance.

Notons-le, on constatera ici à l'œuvre la méthode baadérienne de « fermentation », qui s'embarrasse peu des redites ou des anticipations onéreuses mais cherche seulement à laisser mûrir un germe présent dès l'origine²⁵. D'une certaine manière, nous avons déjà tout dit de cette épistémologie baadérienne dans les deux parties qui précèdent ; d'un autre point de vue, nous n'en avons eu, si l'on nous permet cette image, qu'une échographie intermédiaire, laquelle laisse deviner l'évolution future mais ne présume pas complètement du fruit mûr de la parturition.

1. Expression divine intra-trinitaire et création

Nous le savons, la connaissance est pour Baader un don de Dieu au sens le plus fort : c'est par Sa lumière que nous voyons la lumière — « je pense parce que je suis pensé²⁶ ». Néanmoins, cette illumination n'est pas immédiate, comme dans le modèle augustinien : elle est médiatisée par une génération qui se présente comme libération d'une forme de la manifestation, le concept. Cela n'est à vrai dire possible, tel sera le fil conducteur de ces nouvelles leçons, que si nous réfléchissons rigoureusement *sur le rapport de l'infini au fini*. Il nous faut en effet tenir à la fois le fait que la conscience créaturelle est une conscience « secondaire » (I 202), et que « la créature ne connaît [...] qu'en Dieu » (I 229). Il faut donc tenir ce paradoxe fondamental que la « philosophie religieuse doit justement maintenir à ce point la différence de l'acte créateur et de l'acte créé (dans le connaître, le vouloir, l'agir), qu'elle doit s'opposer à leur séparation » (I 207).

Or, l'interprétation de la création *ex nihilo* devant servir de base à une compréhension générative de la connaissance ne peut être que celle d'une « production ».

25. Cf. E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, t. 1, p. 18-29. Baader se nomme lui-même un « marchand de semences » (F. von BAADER, *Fermenta cognitionis*, p. 105).

26. Cf. SW XII 238. Cf. E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, t. 1, p. 292 et suiv.

Elle ne doit pas être confondue avec « l'éducation » du produit artisanal, ni avec « l'émanation » panthéiste (I 205). Ces deux dernières oblitérent en effet le véritable caractère de l'agir créateur, qui n'est à comprendre ni comme un façonnage extérieur, ni comme une dilatation immanente de l'essence.

Par « production », Baader connote un « laisser-surgir » des créatures, un délaissement ontologique qui n'est rendu possible dans son principe que par le rapport de la sainte Trinité à sa propre image sophiologique (I 202) : c'est dire que « seul l'enseignement du christianisme selon lequel "Dieu est esprit et trine" » peut « rendre son inspiration » à la philosophie (I 220). Dans le Dieu Trine en effet :

Il ne se produit pas de causation immédiate (au sens de la *causatio* ou de la *factio*), mais seulement une *generatio* qui est médiatisée par une production ou une naissance internes [*sc.* à travers la Sophia, cf. *infra*]. La même chose vaut de la connaissance de son autre par rapport à la connaissance de soi-même (I 214).

Selon l'enseignement de Boehme, que reprend ici Baader (I 212 et suiv.), la vie trinitaire est déterminée par l'engendrement interne d'une parole exprimée, la *sophia*, par laquelle Dieu naît à lui-même. Cette *sophia* n'est pas Dieu, ni la Trinité, mais un quart-terme, la pure image de la divinité, que l'amour manifestatif de Dieu forme en soi. Cette image est l'autre de Dieu en Dieu, sa pure expression au-dehors, son concept formel ou plutôt son noème. C'est par elle que Dieu est Esprit, puisqu'elle est l'Idée dans laquelle Dieu se projette lui-même pour s'aimer, et se donner ainsi à lui-même une loi au désir naturel de soi (qui serait sinon un divin égoïsme dans lequel Dieu s'effondrerait sur son « amertume » et se consumerait dans son propre « feu »). Dieu, en Lui-même invisible, se manifeste visiblement dans sa propre forme ou figure qui est sa sagesse, son « idée, sophia, ou pensée » (I 213). L'identité de Dieu est donc différenciée réellement dans son essence (les hypostases) grâce à une différence de raison (l'essence réelle de Dieu face à son idée). La Sophia n'est pas une hypostase, elle n'est nullement une quatrième personne dans la vie divine : mais elle est le prototype, encore abstrait et irréel, de cette « naissance » qui, en Dieu, est génération du Fils et spiration de l'Esprit — c'est-à-dire de cette manifestation concrète de soi-même qui est le sceau de la Gloire divine rayonnante, et réfutant éternellement le mal inhérent à la pesanteur de sa propre nature comme non effectif.

La compréhension adéquate du rapport qu'entrevoit Baader entre Ternaire et Quaternaire ne peut être tirée des quelques allusions rapides qui émaillent les leçons que nous lisons. Il nous importe ici seulement de vérifier que Baader enracine l'acte créationnel dans l'acte génératif intra-trinitaire d'une manière qui, à vrai dire, est seulement une prise au sérieux et un développement de la théorie médiévale de la création impliquée dans la génération du Fils : il ne suffit pas d'affirmer cette unité de la création dans la génération, il faut encore *rigoureusement* la penser, comme H.U. von Balthasar a invité ses lecteurs à le faire²⁷. Or, selon Baader, les scolastiques ne pouvaient en fait atteindre à cette spéculation, car leur manquait l'outil conceptuel de la *sophia*, cet autre imaginaire de Dieu en Dieu qui est le socle instrumental de sa

27. H.U. von BALTHASAR, *La Dramatique divine*, t. IV, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 51 et suiv.

manifestation et de la création. Baader nous suggère ceci, qu'avec seulement la sophologie mystique de racine boehmienne il devient possible de déployer un réalisme intégral dans lequel l'être comme amour effectif prend les dimensions de l'idée, sans du tout se dissoudre en elle : la *sophia* en tant que telle, ou idée, ou sagesse, n'est que l'instrument du désir réel et non pas une entité adverse ni une nouvelle hypostase.

Mais peu importe ici pour l'instant le détail de cette affaire sophologique. Ce qui compte est seulement que Baader a trouvé le lien métaphysique — non dissolvant — entre engendrement et création : ce *nexus* est l'idée extérieure à Dieu par laquelle Dieu se réfléchit réellement à travers une « forme » qui est le milieu extérieur de la manifestation essentielle à l'être. Par cette figure, Dieu est vraiment « montré » à toute altérité envisageable, un espace de possibles s'est instauré dans la vie purement effective, océan de substance, divine. Pour Dieu, voir, c'est se voir, et se voir c'est voir tout autre. Exister pour Dieu c'est se connaître et connaître par l'idée qui est celle de tout autre : c'est donc générer à travers la forme, c'est comprendre, d'une intelligence qui est « l'acte du Ternaire » (I 204). Il y a donc cette identité du « se substantier » et du « se former » (I 195), de l'être et de la manifestation dont nous avons parlé plus haut. C'est pourquoi Baader peut intituler la leçon 25 avec cette formule qui n'est que faussement absconse :

L'esprit qui est pour soi ou objet (*Objekt*) pour soi en tant que résolu à soi, est et reste un mystère sans sa manifestation de soi (*selbstisch*) à tout autre, et il se distingue en cela de la nature sans soi, qui se trouve exposée et assujettie (*subjicirt*) sans sa participation au connaître (I 220).

L'acte créé de connaître doit être pensé à partir de cette génération intradivine, laquelle est pourtant déjà parfaite et ne nécessite aucunement un monde pour s'accomplir : rien ne manque à l'échange trinitaire, organisé sur son quart-terme idéal qui est la sagesse. C'est d'abord la différence et l'immiscibilité (I 205) de Dieu au créé qui doit être pensée, c'est-à-dire la « différence entre cet engendrement, dans lequel l'engendré est saisi par et dans l'engendreur et demeure assujetti à celui-ci, et de celui-ci dans lequel cette saisie et subordination persistante n'a pas lieu, ou encore différence de l'engendrement primitif de celui qui est secondaire » (I 254).

Ainsi ne faut-il jamais poser comme identiques la production immanente (la génération éternelle ou auto-engendrement) et la création (I 205), ce serait placer « trop haut en Dieu » (I 206) l'origine de la créature. De même, on ne peut admettre l'erreur gnostique et idéaliste qui fait de la création une chute (*Abfall*) de l'Idée, c'est-à-dire le premier péché (I 206). Néanmoins, ce n'est pas la séparation absolue qu'il s'agit de mettre en place, mais la distinction appropriée (I 207) : si Dieu n'est pas miscible avec les créatures, il n'en est pas non plus séparable (I 205). De même, ce n'est pas de confusion, mais d'unité authentique qu'il s'agit (I 207).

Cette « création comme production » dont il est ici question s'exerce d'abord de l'extérieur, mais elle pénètre également au cœur de la créature et finit par se confier à celle-ci :

La créature intelligente se tient d'une manière continue dans une relation triple vis-à-vis de son Créateur et Conservateur : celle du pur être-agi et devenir par et à travers ce der-

nier (c'est le chœur) ; celle (la nef) de son agir en commun avec Dieu ; et finalement (c'est le parvis) de son agir-seul au nom de Dieu, comme son représentant (I 209).

C'est à travers ces trois relations que créature et créateur s'unissent et se distinguent. En fait, il faut penser la création comme, non seulement une simple position participative actuelle dans l'être, mais bien une action *dynamique* dans laquelle la créature est d'autant plus unie à Dieu qu'elle lui est moins soumise (*subjicirt*, I 210) comme à une influence externe, mais devient en quelque sorte Dieu par subsidiarité. La première relation peut être dite une simple fondation (*Begründung*) en Dieu, la seconde une conduite (*Leitung*), déjà plus évoluée, avec Dieu, la troisième et plus éminente une prise de force (*Bekräftigung*) en Dieu (I 210). Cette triple relation active dans la création trouve son origine dans la vie trinitaire (I 210), qui est également une vie agissante dans laquelle le Père est fondateur (« atelier » secret) en tant que désir se donnant une loi, où le Fils est collaborateur (« assistant ») en tant qu'il est cette loi désirée, et l'Esprit le corps expressif et singulier de leur amour, le fruit manifestatif de leur amour²⁸. Ces réflexions de Baader sont à l'origine du fait qu'il fut le premier philosophe d'envergure à développer — à la suite certes des impulsions théologiques de Oetinger²⁹ — le thème d'une histoire évolutionniste, que l'on a pu d'ailleurs comparer à l'entreprise teilhardienne³⁰.

La leçon 48 (I 283-285) cherchera ultérieurement à préciser encore la différence entre l'occupation (*Durchwohnung*) d'un agent dans ce qui lui est inférieur, et l'inhabitation effective (*Innewohnung*). L'inhabitation, troisième et suprême degré de la présence d'un agent dans un patient, est mutuelle car le patient y devient un agent associé, un co-agent. La simple occupation extérieure ne permet pas cette réciprocité, elle est seulement « unilatérale » (I 283). La leçon 47 (I 282) souligne enfin la liberté qui est à l'œuvre, tant du côté de l'agent fondateur et généreux que de l'agent associé, inférieur et possédé par l'action plus élevée du premier :

La possession légitime les libère tous deux : tant l'agent qui possède au plus haut point, que le moins élevé, le possédé, l'asservi. [...]

L'agent supérieur, possédant, est rendu libre par la possession de l'inférieur dans sa manifestation, parce qu'il s'empare par cette possession des puissances de manifestation qui lui sont nécessaires. De même, l'agent possédé est rendu libre par là qu'il est fondé dans son être-possédé par l'agent supérieur, et est rendu indépendant par là. Même cette proposition peut être appliquée au connaître, dans la mesure où là aussi il est question d'une subordination (par exemple de l'enseignant et de son élève) (I 282).

28. Cf. à ce sujet notre étude « Attrait de l'éternel et pesanteur de l'histoire dans l'écrit "Sur le temps" de Franz von Baader », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 16 (2003), p. 127-145. N.B. : cet article a malheureusement été amputé de son appareil de note lors de la publication.

29. Cf. E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, p. 33 et suiv.

30. I. FRANZ, « Evolution als Kern der Geschichtsauffassung Franz von Baaders (1765-1841) », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 3 (1995), p. 329-345. La doctrine de Baader ne peut cependant être comparée qu'avec prudence à celle que recèle *Le phénomène humain*. La pensée baadérienne est moins téléologique qu'archéologique, elle révèle davantage l'énergie d'un « champ alpha » divin originaire que celle d'un point oméga final.

2. Donation et liberté dans la connaissance

Ainsi donc, la liberté de l'homme co-agissant est-elle la manifestation définitive de Dieu dans la création. Mais cette liberté ne signifie nullement pour Baader une autonomie purement spirituelle : elle n'est que le dernier développement d'un processus total, enraciné dans le procès de la vie divine, où la nature n'est nullement un résidu à éliminer, mais la base même de l'esprit. La liberté est donc à la fois la nature réalisée et la présence la plus intime de Dieu à l'être créé. C'est pourquoi Baader regimbe violemment contre les tenants d'une autonomie qui néglige cette médiation de la nature comme cette présence paradoxale du Transcendant dans l'acte libre. C'est évidemment Fichte qu'il vise plus particulièrement (I 211) : l'agir de la créature est un prolongement, une dot de l'agir divin, et non pas une auto-position du Moi.

L'acte de connaître est qualifié par cette suspension de l'amour créateur dans son créé : c'est pourquoi aussi il est un développement dans lequel les trois relations du fini à l'infini apparaissent. La connaissance humaine sera d'abord également et intégralement fondée en Dieu, elle coopérera ensuite à son action et s'achèvera dans l'affirmation propre de son pouvoir subsidiaire. Elle a une nature, une fonction et une destination, qui toutes trois sont les étapes toujours plus libres de la manifestation concrète de Dieu dans la créature. On est là devant un paradoxe : « la créature ne se connaît dans sa vérité (dans son prototype [*Urbild*]) qu'en Dieu, de même que l'aimé ne se connaît que dans son amant » (I 229), « en connaissant un objet (*Gegenstand*) je me trouve séparé (différencié) de lui, et dans cette mesure, libre (*frei*) de lui » (I 227). Cela est possible en raison du fait que « la libération (*Befreiung*) du connaissant » est due à ce que « le connaître fonde intérieurement le connaissant, et que le connaissant se montre en lien organique avec le connu » (I 233).

C'est ici l'occasion de suivre *literaliter* la courte leçon 27 (I 227-229), consacrée précisément à cette idée de la « connaissance donnée » comme « liberté ». L'allure stochastique des démonstrations baadériennes, qui puisent allègrement à des sources hétérogènes entre elles et procèdent par allusions, s'y révélera d'ailleurs pleinement. Mais nous disposons désormais de suffisamment de repères dans la pensée baadérienne pour ne pas être distraits abusivement par les curiosités de son argumentation.

Baader commence par noter dans cette leçon que la simple sensation, le sentiment pur, l'intuition, la représentation ou même la pensée ne permettent pas de se distinguer de l'objet senti, éprouvé ou intuitionné. À ce niveau, on ne peut parler d'une pleine liberté. En effet, il ne s'agit là que de ce qui informe le *contenu* de notre conscience. Or, ce contenu, en tant qu'objet, reste le même et paraît donc (comme Hegel l'avait remarqué) être distinct de ces formes elles-mêmes, puisque les déterminations de ces formes anéantissent le contenu lui-même (en le réduisant au point de vue particulier de chaque faculté). Il en va de même selon Baader que pour les modes d'être matériels, spatio-temporels et donc imparfaits d'une créature comparés à son existence parfaite, libérée du temps et de l'espace (dans la survie éternelle posthume) puisque ce n'est pas une autre créature mais toujours la même qui est dans l'une et l'autre manière. Comme l'affirmait Maître Eckhart, convoqué à dessein par Baader, celui qui délaisse toute chose (y compris donc soi-même), celui donc qui se sépare et

considère comme rien les êtres créés, les retrouve et les possède parce qu'ils lui sont foncièrement unis et indistincts. L'affirmation de la libération à travers la connaissance s'éclaire ainsi au plus haut point, selon notre auteur, si l'on considère de ce fait que chaque connaissance qui va vers le bas et qui ne serait qu'un assujettissement au connu est dépassée dès que je m'élève par-dessus elle en considérant que c'est moi qui connais le connu et non l'inverse.

Mais cela ne vaut pas moins, à envisager selon notre théosophe le cas où la connaissance et l'assujettissement sont réciproques. Cela est vrai jusque pour cette connaissance éminente de Dieu, dans laquelle ma connaissance m'est donnée par mon connu et où il me donne librement de le connaître : « ainsi l'amant rend-il son aimé indépendant avant tout de lui-même » (I 228, n.). Dans cette dernière situation, le connu m'élève librement à soi par son propre don, il ne m'éloigne pas de lui ni ne me « déprime » (ainsi par exemple que dans la conscience morale du criminel qui est forcément dépressive). Toute élévation (*Eleviren*) est libération (*Befreiung*), expansion (*Expandiren*) et développement (*Entwickeln*), alors que toute dépression (*Deprimiren*) est enchaînement (*Binden*), compression (*Comprimiren*) et embarras (*Verwickeln*³¹). Là seulement où le Seigneur (le libre Absolu) souffle comme Esprit, dit l'Écriture, là seulement est la liberté et par conséquent aussi celle de la connaissance. Le Seigneur libère les enchaînés, veut nous faire remarquer Baader, « puisqu'Il enchaîne l'enchaînement » (I 228), puisqu'Il rassemble et unit ce qui a été dispersé (« il disperse la dispersion », I 228). Maître Eckhart, une nouvelle fois appelé à la barre, témoigne d'ailleurs dans ce sens de la libération de la connaissance « à son niveau d'application le plus élevé », c'est-à-dire à Dieu : « c'est justement parce que Dieu est libre de toutes les choses, qu'Il les connaît toutes, et est toutes choses ». Cela signifie, selon l'interprétation qu'en donne Baader : toutes choses tirent leur existence et leur vérité, non d'elles-mêmes, mais de Dieu ; d'autre part, Dieu les connaît non en elles-mêmes, mais en Lui-même en tant qu'Il est leur auteur. C'est pourquoi le mystique rhénan ajoute, selon Baader, que Dieu seul n'est dépendant de rien et que rien n'est suspendu à Lui. Pour Baader, on peut éclairer ceci par l'analogie de l'artiste qui ne connaît pas vraiment son œuvre dans sa réalisation finale, mais plutôt en soi, c'est-à-dire dans l'idée qui habite son esprit d'artiste et qu'aucune réalisation n'égale en réalité. De même, les créatures qui se connaissent elles-mêmes dans leur vérité ne prennent pas cette connaissance d'elles-mêmes, mais seulement de Dieu : c'est une connaissance qui est un talent (*Talent*) ou encore un don (*Gabe*).

La leçon 32 (I 241-243) ajoutera à ces réflexions que :

La libération de l'intelligence n'est certes pas sans une détermination ou délimitation légitime de celle-ci, mais cette dernière ne suffit nullement à l'effectuation de cette libération (I 241).

En effet, l'intelligence a un fondement au-dessus d'elle-même qui la donne à elle-même. Cette fondation se présente en un sens comme une loi, c'est-à-dire une détermination, qui fait voir ce qui est fondé comme une négation ou une limite d'une per-

31. On retrouve le même thème à la leçon 50, qui s'intitule justement : « Une intelligence peut agir sur une autre en l'éclairant (en l'édifiant), ou en l'obscurissant (en la déprimant) » (I 289).

fection participée. Mais ce n'est pas en tant que « loi » que la fondation institue la liberté de l'intelligence : la liberté est don en tant que participation positive à ce qui la fonde, et non pas comme une limite seulement. L'essence de l'homme n'est donc pas, pourrait-on ici gloser en termes scolastiques, une participation par limitation seulement à la plénitude de l'être, mais une communication effective de celle-ci. Pour Baader, l'oubli de la dimension positive de la participation est à l'origine du mauvais concept de liberté qui nous est servi depuis Pelage, selon lequel la morale devrait se détacher, comme doctrine indépendante, de la religion.

3. Typologie de la connaissance créée

Nous sommes parvenus désormais au cœur de la problématique baadérienne, qui consiste à montrer que l'assujettissement le plus intime au don de Dieu est en même temps libération et émancipation la plus profonde du sujet libre : il y a coïncidence entre « le don de la connaissance » et « le fait de laisser libre l'esprit non absolu ou créaturel » (I 243). Si l'on voulait traduire cette préoccupation de Baader en termes contemporains, l'on pourrait dire par emprunt à J.-L. Marion que l'adonation du donné à la donation, loin de supprimer le règne du sujet, en est la racine même. Il n'y a donc pas chez Baader cette opposition, entretenue par les post-heideggériens, entre le don de l'être et le sujet transcendantal. Au contraire, le don se donne effectivement dans le sujet (on a là une des raisons pour lesquelles Baader a longtemps cru, avant de se désillusionner sévèrement à partir de 1796, pouvoir transposer en langage kantien ses positions pourtant anti-critiques³²). Ce n'est pas là pour autant se confier à l'idéalisme moderne : au contraire, Baader insiste constamment sur le fait que la créature ne connaît et ne se connaît que dans son « prototype » (I 229). La présence de l'esprit humain à lui-même n'est nullement supprimée par la différence originaire du don, pas plus que celle-ci n'est annulée par l'indépendance du sujet donné à lui-même : le don, en lui-même différant, s'identifie pleinement dans son donné, selon les trois degrés signalés de la simple fondation, de la conduite et de la prise de force. Les théories de la connaissance qui ont été proposées jusqu'ici, affirme ainsi Baader dans la leçon 34 (I 246-248), sont encore insuffisantes, dans la mesure où n'est jamais prise en considération « la loi, valant pour la vie et l'agir de chaque créature, d'une double sujétion » (I 240), à savoir premièrement celle de la créature à un agent plus élevé dont elle dépend, et secondement celle de cette même créature aux agents qui lui sont inférieurs. En effet, du fait que je sou mets le mode de fonctionnement de mon acte à un supérieur, je perds par rapport à ce dernier mon immédiateté mais j'obtiens la faculté que ce qui est immédiatement sous moi se soumette à moi ou s'élève à moi. « En d'autres mots », « ce n'est qu'en servant que je peux régner, ce n'est qu'en régnerant que je puis servir » (I 246).

32. Cf. E. TOURPE, « Video meliora... Le jeune Baader lecteur de Kant », dans C. PICHÉ, éd., *Années 1781-1801. Kant : Critique de la raison pure. Vingt ans de réception*, Paris, Vrin, 2002, p. 171-182.

Cela signifie aussi, comme nous l'avions annoncé en introduction, que les médiations naturelles, rationnelles et sociétales ne sont nullement supprimées dans le rapport mystique, ou originairement religieux, de la créature au Créateur.

La connaissance se développera nécessairement à travers ces médiations ; il n'y aura donc aucune place chez Baader pour une séparation de la nature et du sujet d'une part, de la raison pratique et théorique de l'autre. L'action de Dieu traverse les médiations par lesquelles le sujet connaissant est institué dans sa liberté. Une telle conviction est au fondement de la nature de la connaissance telle que Baader nous la décrit dans la suite des leçons que nous lisons, sous l'idée implicite (Schelling et Ravaisson se l'approprièrent expressément) d'« empirisme supérieur » :

On doit ainsi affirmer, à vrai dire dans un sens différent de celui dont a l'habitude, que l'esprit ne connaît que ce qu'il voit et qu'il ne connaît rien d'autre que ce qu'il a devant les yeux : ainsi la connaissance dite empirique a une dignité supérieure que celle qui lui a été attribuée jusqu'ici : le sens se montre constamment avec la pensée (I 305).

Le contexte métaphysico-religieux de cette théorie de la connaissance doit être maintenant rapidement rappelé. Pour Baader la connaissance humaine est un prolongement de la manifestation intradivine, dans laquelle la forme idéative (Sophia) apparaît comme outil central. C'est cette action sophiologique qui est infusée dans le créé, et imprime la « forme de l'intelligence » (I 262) humaine. De sorte qu'il n'y aurait aucune connaissance de Dieu, si Dieu ne la donnait lui-même immédiatement, mais également qu'il n'y aurait pas de connaissance du tout sans cette Idée qui fait participer la créature à la manifestation imagée (ce secret de la vie d'amour dans le Dieu trinitaire). Rien n'est plus opposé à la critique kantienne que cette doctrine, renouvelant l'enseignement de saint Thomas par celui de Boehme, que nous offre ainsi Baader. Pour ce dernier, la connaissance est non seulement une participation à l'idée divine, mais l'impression de cette idée même par l'action de Dieu : la participation n'est pas seulement passive, mais vraiment une sigellation dynamique de la part de Dieu qui génère en nous son image mentale. Le connaître effectif précède ainsi *toto caelo* les conditions de la connaissance, de sorte que Baader peut affirmer avec une fermeté qui ne sera retrouvée que bien plus tard, avec J. Maritain ou G. Siewerth :

La tentative de Kant d'apprendre à connaître d'abord d'une manière critique le connaître, avant qu'il ne soit encore question avec lui du connaître effectif, est à compter également parmi les vaines entreprises de la philosophie contemporaine (I 259).

En effet, argumente Baader :

Puisque, à travers tout connaître et reconnaître (*Kennen und Erkennen*), je dois nécessairement être par moi-même et savoir moi-même, puisque je ne peux rien connaître sans en même temps me reconnaître (différenciant), cette reconnaissance en tant que mienne d'un Autre distinct de moi, doit intégrer cette relation de moi à cet Autre. C'est pourquoi Thomas d'Aquin a raison de dire : « *Omnis intelligentia scit, quod est supra se, in quantum est causata ab eo, et quod est sub se, in quantum est causa ejus*³³ » (I 256).

33. « Toute intelligence connaît ce qui est au-dessus d'elle, dans la mesure où il s'agit de sa cause, et ce qui est en dessous de soi, dans la mesure où elle le cause. »

Toutefois, une approche seulement métaphysique de la connaissance est impossible. Le lien originaire de l'agent divin à son associé a été brisé par le péché. De ce fait, pour Baader :

Toute doctrine de la connaissance qui ne sait rien, ou ne veut rien savoir du besoin, né de la chute de l'homme, d'une aide d'en haut pour la faculté de connaître, demeure et se maintient dans les ténèbres (I 248).

De même en effet qu'il n'était donné à Adam aucune loi pour orienter son action sans qu'en même temps la force pour la réaliser ne lui ait été octroyée *ipso facto* (et qu'il ne lui reste dans l'état peccamineux actuel que cette loi sous l'aspect d'un impératif pour la réalisation duquel il ne possède plus la force nécessaire), ainsi en va-t-il pour l'impératif de la connaissance et le « manque d'éclaircissement » (I 248) qui l'accompagne présentement.

L'on ne peut correctement développer d'anthropologie ou d'épistémologie sans intégrer cette rupture d'ordre primitive, qui vient modifier toutes les données. Ainsi, par exemple, l'homme est-il faussement rapporté à sa sensibilité suite au péché, il s'y trouve embarrassé au lieu de se laisser subjugué comme il le devrait par la divine Sophia :

L'intégrité [...] de la partie sensible et de la partie non sensible de notre fonction de connaissance est appelée dans l'état considéré [c'est-à-dire actuel] de l'homme celle qui est normale, elle doit être désignée comme anormale dans la mesure où cet état lui-même est anormal, c'est-à-dire où en lui la relation du sensible au non-sensible est corrompue. [Ce] qui devrait avoir la fonction non sensible exerce celle qui est sensible, et au lieu que celle-ci la serve on trouve la relation inverse (I 268).

Aussi bien faudra-t-il toujours distinguer entre la nature authentique de la connaissance (celle qui relève de la création prélapsaire), son exercice corrompu par le péché, et la restitution de l'état originaire par la grâce rédemptrice (I 246-248). Baader, ici comme dans les *Fermenta cognitionis*, a en ligne de mire la théorie kantienne du mal radical, qualifiée par lui de « philosophie irréligieuse » (I 248). La signification de l'arbre de la connaissance du Bien et du mal, donnée à la leçon 35 (I 249-253), est de ce fait directement dirigée contre celle que donne Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison* (et pourrait être aujourd'hui comparée non sans intérêt avec la symbolique ricœurienne du mal³⁴). Alors que pour le penseur de Königsberg l'arbre de la connaissance donne « toujours de bons fruits », Baader excipe de l'interprétation Boehmienne selon laquelle au contraire l'interdiction divine de manger du fruit de l'arbre visait à empêcher que l'homme tombe sous le joug, dans la sujétion à la « région terrestre de la nature » (I 249). Le péché a consisté à se soumettre par soi-même au « principe de la région matérielle » (I 253). Ce qui compte ici est seulement l'idée que la théorie de la connaissance exprimée par Baader ne concerne nullement la connaissance peccamineuse, mais son état originaire, lequel est restitué dans la rédemption. Le Christ est en effet la pierre angulaire d'une connaissance

34. Nous renvoyons le lecteur à notre article : « The Hermeneutics of Evil. From P. Ricœur to F. von Baader », dans A. WIERCINSKY, éd., *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics. Proceedings of the First International Congress on Hermeneutics, May 5-10, 2002*, Toronto, The Hermeneutics Press, 2002.

rectifiée, il lui est comme le « soleil » (I 248) qui vient éclairer à nouveau la pensée selon le mode normal dont le péché l'a partiellement destituée.

L'empirisme « supérieur » que veut mettre en place Baader a pour assiette la *foi*, au sens général d'une ouverture du connaître au don qui la précède. C'est le sens de la leçon 31 (I 238-240), dans laquelle Baader affirme ce qui suit :

Tout acte de connaître de la créature, pour autant qu'il procède d'un don et d'un accueil (*einen Empfangen*) (on doit entendre ce terme jusqu'à son acception d'exigence [*das Verlangen*]) et se trouve médiatisé par cet accueil, procède de la foi, et sur ce point Anselme de Cantorbéry a raison quand il dit : « credam, ut intelligam », de même que Thomas d'Aquin a raison quand il dit : « oportet eum, credere, qui discit » (I 238).

On a là la raison pour laquelle Baader parle ailleurs d'une « priorité de l'optative » (XV 169), c'est-à-dire de l'option de foi, dans le processus de la connaissance. Ce n'est pas là tomber dans le fidéisme, bien évidemment. D'ailleurs Baader a recours d'une manière significative à l'Aquinate (rapproché de Saint-Martin et de Hegel) pour étayer sa proposition dans les leçons que nous étudions (I 239-240). L'idée précise de Baader est qu'entre foi et savoir il n'y a qu'une « apparence » de contradiction (I 238) : « l'esprit fini libre, en tant qu'activité pensante, est croyant par rapport au donateur », mais c'est dans le sens de l'accueil d'un donné à la connaissance (I 239).

Cette « priorité de l'optative » est valable jusque dans la connaissance scientifique, puisque pas un physicien ne procède à une expérience sans la « foi » qu'à lui, « le questionnant rationnel », une « réponse rationnelle » sera également donnée en partie (I 240). C'est ainsi que Hegel, conclut Baader, a remarqué que seule la foi profonde (et notre auteur ajoute ici : également la foi religieuse) dans le fait qu'il y a de la rationalité dans notre système solaire peut être considérée comme le principe des découvertes éblouissantes du grand Kepler (I 240). Cette fondation de la connaissance dans la foi signifie de toute évidence que :

La raison théorique et la raison pratique ne sont pas, comme elles semblent l'être conséquemment à la présentation qu'en a donnée Kant, deux puissances séparées l'une de l'autre, mais toutes deux sont une et identique raison (I 285).

Mais cela implique également que « la différence de l'entendement (*Verstand*) et de la raison (*Vernunft*) » qui prévaut « dans la philosophie allemande contemporaine » (I 270) est entièrement à revoir. Comme l'expliquent les deux importantes leçons 43 et 44 (I 268-278), la connaissance rationnelle s'appuie en effet sur la sensibilité et le sentiment, vecteurs de la foi, pour y trouver l'intelligence. De la même manière que saint Thomas, dont il cite ici expressément la théorie de la *conversio ad phantasmata* (I 269), Baader considère donc la sphère imaginative comme « signe accompagnant » (*begleitendes Zeichen*, I 269), donatrice de sens, source de l'intelligence que recueillent les facultés supérieures. Le sens est pour la raison, et la raison par le sens, c'est là un « *nexus* (lien) indissoluble » (I 269) :

Notre pensée peut par conséquent être certes libre de l'imagination (*imaginationsfrei*), mais non pas sans l'imagination (*imaginationsslos*) (I 269).

Il y a ainsi une forme de complétude et d'achèvement, voire de rationnel dans la nature spatio-temporelle, qui nous induit même dans la tentation de la considérer comme un « sabbat » (I 270) de notre connaissance. Néanmoins, la tendance de notre esprit à connaître de manière intégrale, universelle, nous fait immédiatement un devoir d'aller au-delà de la dimension sensible transie par l'imagination :

L'homme peut si peu se reposer par la connaissance dans cet existant (*Dasein*) matériel [... qu'il] éprouve la résistance d'un reste ou d'un irrationnel qui n'a pas totalement écloué dans la raison. En d'autres mots : l'homme s'aperçoit de la vanité (la vacuité substantielle) et de la non-totalité de tels existants encore imparfaits, non encore délivrés de cette non-totalité et conséquemment de cette division interne — de tels existants encore soumis à la fuite (*die Flucht*) de l'être enclos en soi et donc à la malédiction (*der Fluch*) — dans la tentative même de vouloir concevoir celui-ci comme une perfection, c'est-à-dire ce qui est vrai. [...]

Dans la matière, la raison ne se retrouve pas dans ses propres éléments (I 270-271).

Il y a donc un processus de dialectisation normale dans l'intellection, afin que la « différenciation » originaire de la créature matérielle vis-à-vis du Créateur ait lieu, mais aussi que la « réintégration » de la connaissance à l'idée divine se produise (I 271). Le moment de la réintégration correspond à une forme de « suspension » de la matérialité, et à l'élévation au « moment éternel » de la « région supranaturelle » (I 272).

Baader restitue ici plus ou moins consciemment le profil de l'épistémologie thomiste, à laquelle il confère tacitement des fondations inédites grâce à un usage pertinent des notions boehmiennes de « vie divine » et de « Sophia » spéculaire. Il confirme d'ailleurs cette référence latente dans toutes ses *Leçons* à l'Aquinat, en opposant ensuite la distinction thomiste de l'*intellectus* et de la *ratio*, à la différence moderne du *Verstand* et de la *Vernunft*.

En effet, après Kant l'on a interprété le passage épistémologique de la zone d'incomplétude ou d'inquiétude (*Unbefriedigend*) à la sphère de la perfection cognitive, par l'introduction d'une différence entre la connaissance selon l'entendement et selon la raison (I 273). À vrai dire, il n'y aurait rien en soi à contester dans cette différenciation, si elle signifiait seulement ceci :

Que l'entendement se rapporte à la raison comme le connaît incomplet, par là encore non libre, encore pris dans la contradiction ou tenu dans le domaine de la différence réciproque [des catégories], au connaît libre, élevé par-dessus cette différence, la pénétrant et l'ayant surmontée et par là en étant délivrée. En d'autres mots : que le premier mode de connaissance se rapporte au second, comme le purement naturel à celui qui est supranaturel ou véritablement spirituel (I 273).

Mais le malheur est que Kant a absolument nié le caractère réalisable de cette liaison : il a reconnu la différence entre les degrés du connaît, mais c'était pour la transformer en un abîme infranchissable du point de vue de l'effectivité du connaît. Des rapports réels ont été transformés par lui en liaisons strictement formelles. Pour Kant, nous rappelle Baader, la connaissance rationnelle est un « titre vide » « sans moyen pour le réaliser », « une illusion radicale et un caractère mensonger constitutif de notre nature intelligente » (I 273). Par là encore Kant se montre comme le repré-

sentant par excellence de la « philosophie irréligieuse » qui suggère une rupture radicale de Dieu et de sa créature (I 273³⁵).

Les scolastiques avaient certes mis en lumière une telle différence « entre une connaissance naturelle et une connaissance supranaturelle » (I 273-274), en distinguant également entre « *intellectus* » et « *ratio* ». Mais il est remarquable que précisément ils inversaient la préséance reconnue par les modernes, dans la mesure où ils plaçaient l'*intellectus-Verstand* au-dessus de la *ratio-Vernunft* (I 274) :

Sous la fonction de la raison (*ratiocinari*) ils entendaient en fait le connaître discursif, qui se rapporte au comprendre [...] comme le vouloir non accompli à celui qui est accompli, comme le mouvoir au repos, comme le désir du fondement à sa découverte ou à sa possession (I 275).

Pour saint Thomas, que cite une nouvelle fois Baader (I 276), la raison est en effet le pouvoir proprement discursif qui mène à l'intuition intellectuelle. C'est une fonction essentiellement *négative* qui est dévolue à la *ratio*, celui par lequel la pensée se meut vers le repos d'une claire vision vers le fondement véracé et indépendant à partir de ce qui ne l'est pas (I 276). Ici encore, néanmoins, la dialectique authentique vers la liberté et le voir intuitif peut se voir substituer en régime peccamineux une « mauvaise dialectique » qui œuvre au contraire à l'obscurcissement et à l'enchaînement du concept : c'est la dialectique moderne, proprement kantienne, qui durcit le doute en scepticisme.

On doit ainsi se décider entre une bonne dialectique, qui mène à la vérité, et une mauvaise, qui en détourne, de même que l'on doit se décider entre le mouvement vers la vie et celui qui mène à la mort. Car la pensée mensongère [...] n'est pas moins une pensée, que celle qui reconnaît la vérité, de même que l'acte de plonger dans les ténèbres n'est pas moins un acte que celui de mettre en lumière (I 277).

En réalité, la dialectique à laquelle songe Baader soumet le processus de réfutation ou de négation de l'inférieur à une logique d'élévation : mais cette élévation, au sens de notre auteur, n'est pas la sursomption hégélienne qui supprime ce qu'elle exhause ; c'est plutôt l'arrachement de ce qui est en bas vers ce qui est en haut. La négation dialectique n'est pas contradiction dépassée, mais contrariété assumée par un tiers-terme : c'est ce que veut signifier le renvoi à la doctrine scolastique de l'*intellectus*, laquelle n'exprime nullement une *Aufhebung* de la *ratio*, mais bien son *Emporhebung* — nullement sa sursomption nécessaire mais son emportement libérateur³⁶.

Ces réflexions sur raison et intellection sont directement en lien avec celles que développe la leçon 53 (I 302-305), laquelle est intitulée :

Le connaître systématique, qui seul mérite le titre de philosophique, se rapporte à l'agrégat sans concept des connaissances (souvent appelée aussi la connaissance instruite) comme le connaître effectif à l'inorganique (I 302).

35. Cf. J. SAUTER, *Baader und Kant*, Iéna, G. Fischer, 1928 ; J. SANCHEZ DE MURILLO, « Franz von Baaders Interpretation der kantischen Naturphilosophie », *Philosophia naturalis*, 23 (1986), p. 293-319.

36. SW II 328. Cf. à ce sujet J.J. WUNENBURGER, « Antagonisme et polarité de Kant à Franz von Baader », *Kant-Studien*, 79 (1988), p. 201-217 (spécialement p. 214 et suiv.).

Il suit de fait des remarques précédentes, que la connaissance est d'ordre profondément organique : loin d'être un processus d'abstraction, la connaissance est un rapport vivant de penser à voir, de raison à intellection, c'est-à-dire de mouvement à repos. Baader avait même osé, à la leçon 44, la formule selon laquelle l'identité de l'être et du savoir « se ramène à celle du voir et du penser » (I 276). Il précisait d'ailleurs immédiatement ceci, que ce processus d'intériorisation n'était en rien distinct du mouvement général de la vie (« par exemple le fait de s'alimenter », I 276). C'est pourquoi il développe si naturellement neuf leçons plus tard la notion de « connaissance organique », qu'il lie à celle de système : il est heureux, nous dit-il (I 302), que l'Allemagne contemporaine ait sorti le terme de « système » de la connotation pédante que ce mot avait prise au cours des siècles. Grâce à Hegel, lequel a compris que la pensée libre et véritable est en soi concrète, comme l'est l'Idée, l'on a pu saisir que la connaissance est nécessairement « système »

[p]arce que le vrai (le véritable) est concret, parce qu'il ne se développe qu'en soi-même, qu'il ne se tient et ne se contient que dans l'unité, c'est-à-dire qu'il n'est que comme Totalité — et parce qu'il ne peut être la liberté du tout et la nécessité de ses différences, que dans la différenciation (l'articulation) et de la détermination de celles-ci. Chaque partie d'une telle connaissance systématique (de la philosophie) est ainsi (comme tout membre d'un organisme) un tout, un cercle tournant en soi, mais son idée y est dans une détermination ou dans des éléments spécifiques (I 302).

La notion de système ne fait donc qu'exprimer la nature organique ou vivante du connaître, dans la mesure où ce n'est pas à l'*unicitas* abstraite qu'elle s'assujettit, mais « au concept de l'unité comme plénitude et intégrité », « à l'unicité concrète », « à l'*unum* » (I 303). Dans ce système authentique, comme dans l'organisme hiérarchisé et monarchique, chaque individu est à sa place, et n'est remplaçable par aucun autre, et où en même temps tous servent à l'unité de l'ensemble : « un pour tous, tous pour un » (I 304), *Totum in toto, et totum in qualibet parte* (I 303³⁷) ! De ce point de vue, le simple « agrégat » de connaissance dans lequel « la forme n'est pas essentielle » est en soi inorganique, non vivant, ce n'est pas la connaissance authentique, laquelle ne peut être que systématique.

Baader évoque encore dans ces *Leçons* les dimensions langagière (contre la doctrine kantienne de la prière³⁸) et communautaire³⁹ de sa théorie « déductive » ou générative de la connaissance. Ces deux annotations n'ont pour finalité que de renforcer la doctrine exposée tout au long des autres leçons par Baader, à savoir que la connais-

37. « Tout est en tout et tout en chaque partie ».

38. Leçon 51 (I 291-301) : « Tout langage est opposition (*Einsprache* [= *Einspruch*]) en tant que *descensus* d'une intelligence supérieure dans une intelligence inférieure, mais toute opposition n'est pas éclaircissement. Ainsi, par exemple, la question ou la demande ne sont pas des éclaircissements. Cette dernière sorte d'opposition monte de l'intelligence inférieure à la supérieure, et rend effectif l'éclaircissement (l'opposition qui est du haut) » (I 291).

39. Leçon 52 (I 301-302) : « De même que les hommes ne peuvent venir à la concorde — ni la conserver — par eux-mêmes, abandonnés à eux-mêmes, sans aide, assistance, sanction, autorité supérieure et divine (parce que Dieu se tient au-dessus de l'homme), ainsi en va-t-il aussi de leur compréhension, c'est-à-dire que celle-ci, comme toute union en général, ne provient que d'une sujétion (*Subjection*) au niveau communautaire » (I 301).

sance naît de Dieu, est médiatisée dans le créé, et retourne à Dieu. L'inhérence de Dieu au connaître se fait sur le mode de l'agir : c'est un agir réflexif, conséquent à l'auto-position en Dieu même de sa propre *sophia* spéculaire. Ce « retour à soi » de Dieu à travers la connaissance créée n'est cependant pas à la manière de la Logique hégélienne. L'action de Dieu dans la créature est un don libérateur, qui institue progressivement un authentique vis-à-vis, et non pas seulement un « atelier » ni un « collaborateur » extérieur, mais un véritable « vicaire ». La connaissance est donc médiatement liée à Dieu, elle est « religieuse » par nature. Ce lien, dans la mesure même où il est médiatisé, enracine la connaissance dans la possibilité (ou l'effectivité) du péché, mais aussi dans la foi. Néanmoins, la connaissance est sujette à la grâce rédemptrice, de même que la sensibilité et l'imagination, mais aussi la raison, sont orientées (comme la vie elle-même) d'une manière organique vers la réintégration au savoir divin : c'est là une marche dialectique positive d'éclaircissement par élévation, dans laquelle l'inférieur se reçoit du supérieur et est élevé auprès de lui. La conscience n'est donc nullement l'égalité de soi à soi, mais le regard sur soi dans le regard de Dieu : la connaissance est une identité donnée, elle est altérée, c'est-à-dire assoiffée de sa source libératrice.

Tel est l'enseignement de Baader dans ces *Leçons de philosophie religieuse* — véritable ferment logique d'une œuvre qui a cherché comme on l'a vu à renouveler, à partir de son audace théosophique et mystique, l'héritage de la métaphysique scolastique au cœur de l'idéalisme post-kantien.

Évidemment contrariée sur ce point, non sans raison, par les lectures contemporaines de saint Thomas qui insistent davantage sur la pureté philosophique, exclusive de tout apport mystique, de la métaphysique thomiste (Maritain, Van Steenberghe, Wippel), elle pourrait néanmoins trouver quelque crédibilité avec ces nouvelles herméneutiques, parfois outrées, de l'Aquinat qui insistent au contraire sur la dépendance absolue de sa rationalité conceptuelle à l'intention théologique de son œuvre (O'Meara, Pesch...). Entre ces deux points de vue, la lecture opérée par Baader de l'Aquinat représente néanmoins l'ébauche maladroitement d'une troisième voie, qui considère saint Thomas, pour le prolonger, sous l'hypothèse d'une polarité vivante de l'amour et de la connaissance, de la foi et de la pensée, de la mystique et de la philosophie — et ne se résout ni en philosophisme ni en théologisme absorbants, mais promeut une vigoureuse articulation d'une philosophie religieuse et d'une théologie philosophique. C'est dire ici, en marge et point d'orgue de notre commentaire, combien la lecture de Baader nous plonge au cœur des débats les plus brûlants, et revêt tout particulièrement une importance cruciale pour le renouveau de la pensée thomiste par celle de J. Boehme⁴⁰.

40. Voir sur le même sujet E. TOURPE, « Une conspiration métaphysique : Thomas, Hegel et Boehme. À propos de trois ouvrages récents », *Revue philosophique de Louvain*, 3 (2002), p. 585-607.