

## Le Nœud Remarque sur le panthéisme de Schleiermacher

“Il faut supporter le vent que font souffler les dieux sans se plaindre de la fatigue.”  
(Marc-Aurèle, *Pensées*, VII)

Par Morgan Gaulin  
[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)  
Rubrique Philosophie  
Juin 2004

S’opposant aux nombreuses théologies idéalistes de la distance -théologies d’obéissance théiste-, théologie du dernier Schelling par exemple, mais aussi de Hölderlin, tenant d’une théologie pessimiste du retournement, de la retraite de la divinité; « *Qu’est Dieu? Inconnu* »(1), Friedrich Schleiermacher s’efforce de penser ensemble et simultanément les signes indirects, les phénomènes, laissés dans notre esprit par le Tout-Puissant. Qu’est Dieu? Le Connu-Inconnu, *l’hen kai pan*, l’Un et Tout, répond Schleiermacher; formule qui, déjà présente dans la première édition des *Discours sur la religion* de 1799, constitue selon nous la solution ultime adoptée par Schleiermacher afin de répondre aux accusations de panthéisme qui lui sont adressées, à partir de 1821, par des théologiens tels que Bretschneider ou Tzschirner. Nous verrons que cette solution annonce ce que Schleiermacher nommait, dans ses brouillons sur la dialectique de 1814-1815, la *corrélation* entre Dieu et le monde. Ce rapport de corrélation implique, tel que nous le démontrerons, qu’aucunes oppositions ne peuvent être subsumées, comme c’est le cas dans le panthéisme « ordinaire », sous un principe d’identité. Bien que *l’hen kai pan*, seul, ne réponde aucunement aux accusations de panthéisme, Schleiermacher croyait qu’en l’interprétant d’une toute nouvelle manière cette formule pouvait se voir redonnée une nouvelle vie. Ainsi, Schleiermacher apparaîtra comme un penseur du *double-bind*, du rapprochement de la divinité et, simultanément, de son éloignement sans pour autant, croyons-nous, se détourner radicalement de toutes tendances panthéistes.

### L’expérience humaine de Dieu

À propos de la divinité, et de sa relation aux hommes, Schleiermacher en appelle, dans sa *Glaubenslehre*,(2) à une réévaluation critique des deux grands modes de présence de Dieu (théisme et panthéisme). Dans la *Glaubenslehre*, suivant les principes de sa philosophie de la religion tels qu’il les a déjà exposés dans ses *Discours sur la religion*, Schleiermacher explique que Dieu est en définitive l’objet de l’expérience chrétienne, et non le contraire. L’herméneutique théologique débute et se fonde donc sur l’expérience religieuse humaine et non sur le seul acte de la volonté toute puissante de Dieu. Lorsque Schleiermacher restreint de la sorte le langage théologique à un postulat de l’expérience du sujet religieux, cela n’implique pas, par-contre, que dans cette expérience ce soit quelque chose de moins que Dieu lui-même qui apparaisse. Soutenir la position contraire, ce serait pour lui retomber dans le piège d’une tradition théologique spéculative de type origénienne selon laquelle le Dieu de l’expérience humaine est

nécessairement moindre que le Dieu transcendant. Selon cette position l'expérience religieuse des hommes serait dégradée. Nous devons d'ailleurs signaler que la dépréciation de cette expérience humaine renvoie indéniablement à Platon, pour qui l'Un est toujours positionné par-delà l'être et son expérience, et à Thomas D'Aquin, selon lequel l'essence divine ne peut, en aucuns temps, être connue à partir de ses manifestations empiriques. Schleiermacher rejette fermement cette tradition en refusant le postulat selon lequel il y a plus en Dieu que ce que ses manifestations peuvent laisser paraître. La méthode phénoménologique qu'adopte Schleiermacher lui interdit d'opérer une distinction de ce genre entre les attributs de Dieu et son essence, car cette distinction a nécessairement pour effet de rendre les propositions linguistiques à propos de Dieu futiles, obscures, et sans réelle portée. En ce sens, Schleiermacher se rattache plutôt à la tradition du sabéllianisme suivant laquelle la manifestation de Dieu en tant que Trinité coïncide exactement avec son essence. À ce propos, Schleiermacher trouve dans le personnage de Marcellus d'Ancyre (3) une figure exemplaire; pour ce dernier, le Verbe de Dieu, son *logos*, est dit être consubstantiel à Dieu lui-même.(4) Le *logos*, selon cette tradition post-nicéenne, est défini comme étant co-éternel et co-égal à Dieu. Schleiermacher présente donc, dans un premier temps, et à la suite de Marcellus, le Dieu caché et le Dieu révélé comme une parfaite coïncidence des opposés. Pour démontrer cette thèse, il interprète alors le concept nicéen d'*homoousios* comme signifiant cette coïncidence. Le Christ est l'équivalent de Dieu puisque le Dieu révélé est l'*homoousios* du Dieu caché. Dans l'incarnation, donc, rien de l'essence de Dieu n'est retenu ou mis de côté. Dieu et le Sauveur *sont* le même Être, mais en deux modes d'existence distincts. En cela, il nous est possible d'affirmer que Schleiermacher se distingue nettement d'Origène et de la tradition origénienne en général en ce que celle-ci conserve des distinctions entre le Fils, l'Esprit, et le Père. Le Dieu incarné, le révélé, est donc absolument consubstantiel à Dieu lui-même et, ainsi, il est possible, pour le sujet croyant, de connaître Dieu sur la base d'une phénoménologie de la religion. À partir de la doctrine de la coïncidence du Dieu révélé et caché, nous pouvons alors tenter de comprendre plus spécifiquement l'herméneutique théologique de Schleiermacher. Puisqu'il fonde cette herméneutique sur l'expérience humaine (le sentiment et l'intuition de Dieu, *Anschauung und Gefühl*), nous pouvons donc parler d'une approche ontologico-phénoménologique de Dieu. À partir de cette expérience d'un Être suprême donné aux sens, Schleiermacher construit alors une véritable doctrine de Dieu. Selon son approche, le dualisme entre l'essence infinie de Dieu, et ses prédicats finis, est aboli; ce qui est donc formulé en tant que prédicat de Dieu est, simultanément, une formulation qui convient tout à fait à Dieu lui-même; car, selon Schleiermacher, Dieu ne possède pas ses attributs, il *est* ses attributs. Schleiermacher s'efforce donc ici de dépasser le registre médiéval de l'analogie en postulant une possible identité entre les contraires. L'être de Dieu correspond donc à son essence et de cette manière il devient possible de réfuter la position qu'avait adopté avant lui Friedrich Jacobi; à savoir que l'infini, qui est Dieu, ne possède aucune individualité, qu'il est en somme indéterminé, vague et sans contour et que, suivant ceci, notre représentation de Lui devrait être elle-même déterminée par le néant. (5)

Schleiermacher met non seulement l'emphase sur le sentiment et l'intuition (*Gefühl und Anschauung*), capables tous deux de situer l'homme dans une position de connaissance véritable - bien que limitée -, quant à Dieu, mais en plus il permet au sujet religieux d'atteindre à une connaissance non pas strictement négative de Dieu, mais bien positive. Il est donc possible pour l'homme de produire un savoir à partir de ce qu'il intuitionne à propos de cette présence divine qui l'habite. En des termes strictement platoniciens, la doctrine schleiermachérienne de Dieu

rend compte du fait que l'homme *participe* vraiment de Dieu, et qu'il n'est pas écrasé par Lui. Par-contre, Schleiermacher arrive à ne pas s'enfermer à l'intérieur de ce registre platonicien de la participation(6), car s'il ne s'agissait que de participation, il devrait nécessairement se ranger derrière une théologie négative, puisque selon cette doctrine platonicienne de la participation, les manifestations phénoménales ne sont jamais considérées comme l'équivalent des choses même, des *ta onta*. Rappelons que du point de vue de la philosophie du langage, les mots, selon Platon, sont irrémédiablement moindres; le mot « être », par exemple, ne saurait être l'équivalent de l'être lui-même, comme le Fils ou le Verbe, ne pourraient être les équivalents du Dieu lui-même.(7) Schleiermacher, au contraire, fait du Verbe l'égal de Dieu comme si, au fond, l'extériorité se rapportait directement et pleinement à l'intériorité. La présence du propre dans l'étranger et de l'étranger dans ce qui m'est propre, la possibilité de rapprocher dialectiquement les oppositions, de réunir la divinité à un être empirique, renvoie à la doctrine christologique de Schleiermacher. Selon celle-ci, il est possible pour le croyant de connaître Dieu *en* Jésus Christ parce que ce dernier s'est fait homme, de la même manière qu'il nous est possible de comprendre une pensée, ce que Jacques Derrida a nommé un vouloir-dire, à partir du langage dans lequel celui-ci est exprimé puisque rien du sens d'une pensée n'est perdu dans son expression écrite ou orale comme, analogiquement, rien de la divinité de Dieu n'est perdu en son Fils. Par cette théorie du va-et-vient entre les oppositions, Schleiermacher se rattache à la théologie de la Croix de Martin Luther. Pour ce dernier, une théologie de la Croix constitue le centre d'une véritable expérience humaine de la révélation et s'oppose à une position abusivement spéculative, voire gnostique, comme celle du Schelling de la *Philosophie de la révélation*, qui ne prend pas suffisamment en compte les possibilités de la conscience religieuse des hommes. Martin Luther conteste la tradition théologique partant du personnage biblique Philippe. Selon les philippiens, il est tout à fait possible de connaître Dieu en dehors du Christ, mais Jésus, rappelle Luther, répond à Philippe que « Qui m'a vu a vu le Père. »(10) Selon Luther, donc, le théologien de la Croix est celui qui, par sa foi, est capable de discerner la présence de Dieu dans sa révélation en la personne humaine du Christ. Cette connaissance de Dieu, se fondant sur son incarnation, est néanmoins relativisée chez Luther puisque ce dernier rappelle, très tôt, que Dieu demeure toujours un peu caché. Dieu n'est, semble-t-il, pas *immédiatement* reconnaissable comme tel en Jésus Christ Crucifié. Luther dira en ce sens que c'est non pas le visage de Dieu qui est révélé, mais son *posteriora Dei* (le dos de Dieu) qui est rendu visible.(11) Il y a donc chez Luther une relativisation de l'apparition de Dieu en son Fils. Schleiermacher retient pour sa part une partie de ce principe christologique afin de construire son herméneutique théologique. Mais il arrive à dépasser Luther pour qui la révélation de Dieu aux hommes demeure un problème stricte de la foi et non, précisément, de la structure de la conscience humaine; Schleiermacher découvre, en ce sens, dans la personne de Jésus Christ, ce qu'il nomme une parfaite conscience de Dieu;

Le Sauveur donc, en vertu de sa nature humaine, est comme tous  
les hommes mais il s'en distingue aussi par la puissance de sa conscience  
divine qui existait véritablement en lui. (12)

Schleiermacher commence donc par intérioriser la problématique telle qu'elle est présentée chez Luther. La consubstantialité des deux personnes que sont le Père et le fils concerne selon lui la conscience interne de Dieu. Le problème centrale pour l'herméneutique de Schleiermacher est que même lorsqu'elle se veut fidèle au *Gefühl* (sentiment) de Dieu ou à l'Écriture Sainte en tant que conscience du Christ pour le Père, elle demeure constamment affectée d'un certain

conceptualisme. Le discours théologique ne peut donc demeurer totalement fidèle à l'expérience pieuse du Christ parce que son style ne correspond pas parfaitement à l'expérience de la piété intérieure de l'intuition et du sentiment. Le discours ordinaire de la théologie et de la philosophie, le discours conceptuel et didactique, en construisant des formules logiques, des syllogismes, fait violence au sentiment et à l'intuition et ne peut donc correctement traduire le contenu de leurs expériences. Le genre poétique, au contraire, s'attache à produire des images de nature subjective, en accord avec le sentiment et l'intuition qui engendrent la conscience de la présence de Dieu en nous. Au lieu, donc, de privilégier une subjectivité contrainte par la logique, la poésie permettrait selon Schleiermacher l'élaboration linguistique d'une subjectivité libre, d'un sujet qui soit pleinement en accord avec son sentiment et son intuition de piété. Schleiermacher dira en ce sens que le langage poétique est directement *connecté* (*Zusammenhang*) aux images mentales.(13) Ce qui est en cause ici c'est ce que Marcel Conche a nommé le langage d'entendement, le langage des idées claires et nettes, celui qui est, au fond, toujours tranché. Mais voilà, afin d'exprimer Dieu, ce langage est inadéquat, car il demeure trop simpliste et est ainsi incapable de saisir la riche complexité de la transcendance. Dieu est tout; or, le langage conceptuel ne peut exprimer cet Être-tout. Héraclite avait parlé de *sunapsies*, de noeuds; ceux-ci, croyait-il, sont capables de relier ce qui s'oppose, d'unir, sans les faire disparaître, les contraires. Lorsque Héraclite construit des paires d'oppositions (jour-nuit, hiver-été, etc.), il montre par le fait même que chacun des termes passe dans son opposé. Le noeud représente donc le mouvement de va-et-vient entre les polarités. Schleiermacher nomme ce va-et-viens une *oscillation* ou une *corrélacion*, c'est elle qu'il tente de mettre en lumière lorsqu'il travaille à redéfinir le panthéisme de l'*hen kai pan*. (14)

### Un autre panthéisme

Ce qui nous semble urgent de souligner pour notre propos, c'est d'abord la controverse autour de ce que l'on nomme le panthéisme de Schleiermacher. Panthéisme qui s'exprime d'abord dans son christocentrisme. Si, en effet, le propre contient en lui la totalité de l'étranger, l'immanent résume en totalité l'étendue de la divinité -en acte mais aussi en conscience- et si, de même, d'un point de vue herméneutique, la partie se confond au tout comme, analogiquement, le Fils signifie totalement le Père, alors l'un des termes de l'opposition risque de se perdre dans l'autre, et son statut risquerait alors de s'effacer, nous renvoyant donc à une impossibilité de produire des distinctions, et donc de produire du savoir. Voilà donc en quoi consiste le danger de panthéisme, inhérent à la théorie jusqu'ici avancée par Schleiermacher. Si l'individuel se résorbe entièrement dans l'universel, comment le premier peut-il alors prétendre avoir une véritable relation avec le second? Si le Christ contient en lui une parfaite conscience de Dieu, lui reste-t-il quelque chose qui lui soit particulier, qui le distingue de ce qu'il signifie? Notons d'abord, à ce sujet, que Karl Barth a remarqué que la rencontre des oppositions, chez Schleiermacher, se produit en un point indistinct, qui n'est jamais réellement explicité ou défini.(15) Mais est-ce réellement le cas? -Nous croyons qu'une réponse à ce problème se trouve esquissée -partiellement - dans la *Dialectique* de 1814-1815 et qu'elle lui permet d'éviter, toujours en partie, le panthéisme qui lui est si souvent attribué.(16)

Dans la *Dialectique* de 1814-1815, Schleiermacher réfute lui-même le danger de panthéisme. On ne peut, dit-il, concevoir notre relation à la déité de la même manière que l'on comprend le rapport de la force et du phénomène dans l'être.(17) Dans le cas où une telle

analogie serait possible, il nous suffirait d' «intuitionner la déité de manière aussi vivante et immédiate que nous intuitionnons les genres, ce qui est impossible.»(18) À partir de l'impossibilité d'une telle analogie, Schleiermacher arrive donc à rejeter le panthéisme en matière de religion. La religion ne saurait ainsi reposer sur la structure qu'adopte la philosophie de la nature qui, de son côté, demeure valide, parce qu'elle ne concerne que le particulier et non l'absolu. L'identité de la force et du phénomène ne correspond donc en aucuns points à l'identité du Christ au Père. Rejetant donc le panthéisme, selon lequel Dieu et le monde se confondent parfaitement, Schleiermacher demeure aussi critique du théisme, qui consisterait à éloigner le plus possible Dieu de sa création. Les oppositions n'ont donc pas une relation d'identité, certes, mais elles ne sont pas non plus absolument divisées; bien plutôt, nous dirons qu'elles co-existent; « Les deux idées, le monde et Dieu, sont des corrélats. »(19) Le rapport entre l'immanence et la transcendance n'est donc pas réduit à une simple identité ni, non plus, à un divorce simpliste et dualiste. D'abord, pour que le monde et Dieu soient identiques, il faut que le second partage des qualités d'espace et de temps avec le premier ce qui, selon Schleiermacher, n'est pas le cas. Le monde, en fait, est infiniment divisé, alors que Dieu constitue l'union infinie de toutes les oppositions. Il demeure donc entre les oppositions une différence de taille qui doit être prise en compte par le discours théologique. Par-contre, note Schleiermacher, l'un et l'autre ne peuvent pour autant se laisser penser séparément. Pour être en mesure de penser le monde, et d'en produire un savoir, il nous faut, selon Schleiermacher, passer par Dieu et vice-versa; penser l'un sans l'autre engendre ce que Schleiermacher nomme un *fantasme*, une pensée vide, un signe sans signifié. Dieu et le monde doivent donc nécessairement être connectés (*Zusammenhang*) sans quoi tout exercice de la pensée devient impossible. Mais, au même moment, cette connexion, nous ne pouvons la décrire de manière positive, car cela exigerait que nous puissions expliquer totalement ou bien le monde ou bien Dieu, ce qui demeure impossible; Karl Barth a donc en partie raison contre Schleiermacher. Dieu et le monde constituent alors les deux pôles entre lesquels notre conscience *oscille*(20), incapable qu'elle est de saisir parfaitement ni l'un, ni l'autre. La conscience du Christ ne peut donc constituer le modèle ou l'archétype de la conscience religieuse des hommes, pas plus qu'elle ne peut être réduite à celle du Père; en nous, les représentations de Dieu et du monde demeurent incompatibles avec la co-existence réelle de ces deux pôles et le Christ possède en lui des caractères qui le distinguent du Père. La gnose schellingienne d'un Dieu qui s'abaisse souverainement et librement vers une humanité qui serait complètement à sa merci (21) est donc, elle aussi, du point de vue de Schleiermacher, fautive; « Car si Dieu ne peut pas être pensé sans sa déchéance, alors le bien est conditionné par le mal. Le mal a une réalité égale à la nécessité de Dieu. »(22)

### **La corrélation comme voie d'évitement du panthéisme**

Le concept de corrélation qu'insère Schleiermacher entre la divinité et la création doit nous amener à reconsidérer attentivement sa position face au panthéisme. Si, d'une part, elle lui évite de souscrire à une forme de gnose, de religion d'élite, dans laquelle Dieu a toute l'initiative, est-elle réellement, d'autre part, ce par quoi il peut arriver à se soustraire complètement du panthéisme?

Plusieurs commentateurs, contemporains de Schleiermacher, ont remarqué que dans le premier discours de ses *Discours sur la religion*, Schleiermacher évoque l'existence d'une âme religieuse absolument subordonnée à l'Univers. Cette subordination n'a pu manquer d'élever des

soupçons de panthéisme chez les théologiens allemands qui ont cru qu'il voulait définir une âme universelle du monde.(23) Or, Schleiermacher se défend de cette attaque en rétorquant à ses détracteurs que le panthéisme qui postule une identité entre Dieu et le monde ne présente aucune affinité avec le christianisme et se rattache plutôt à la *Naturphilosophie*, telle qu'on la rencontre chez les grecs de l'Antiquité. Ce que Schleiermacher prend soin de rejeter, selon nous, c'est une acception matérialiste du panthéisme; celle qui rattache et réduit une réalité spirituelle à un processus matériel et physique. Il n'est donc pas question, dans l'esprit de Schleiermacher, de souscrire à un système philosophique qui postulerait l'identification de l'homme et de Dieu, ni la subordination du premier au second et vice-versa. À ce sujet, il nous faut lire attentivement les explications qu'il présente dans ses deux lettres à Friedrich Lucke, datées de 1821.(24) Schleiermacher dit d'abord qu'il ne veut point se cacher derrière le fait que, selon le théologien Nitzsch(25), le christianisme a toujours quelque chose à voir avec le panthéisme(26); qu'il lui est, en quelque sorte, inhérent, parce que le christianisme enseigne toujours selon Nitzsch que ce qui est naturel est uni à ce qui se trouve au-delà de lui-même.(27) Contre cette réduction du christianisme au panthéisme, Schleiermacher postule que ce panthéisme constitue une philosophie qui ne peut être réconcilié au christianisme. (28) D'autres critiques, tel que Karl Gottlob Bretschneider, ont accusé Schleiermacher de dépendre entièrement de la philosophie de Schelling(29) parce que, disent-ils, tous deux définissent le développement de l'humanité comme se résumant à l'évolution de la personne de Dieu dans le monde, et l'opposition entre Dieu et l'individu comme un péché. Schleiermacher rejette cette accusation en précisant que les termes de monde et de péché, tels que les utilise Bretschneider, ne lui appartiennent pas et que leur usage constitue une trahison de sa pensée. La critique d'un schellingianisme implicite chez Schleiermacher demeure donc superficielle, puisque Schleiermacher est toujours demeuré critique de l'idéalisme absolu, et de sa trop grande confiance en une réunion possible et totale des oppositions par la puissance spéculative de la dialectique.(30) De plus, nous croyons que la critique de Bretschneider se trouve déjà contrée en 1814-1815, dans les brouillons sur la dialectique, lorsque Schleiermacher explique que l'on ne peut considérer Dieu et les concepts de temps et d'espace sur le même plan. Il ne saurait donc y avoir, selon lui, un développement de la personnalité de Dieu dans l'espace-temps du monde créé. Le rapport d'identité entre Dieu et le monde n'est donc pas une option dans l'optique de la théologie de Schleiermacher. Le concept de corrélation impose, en fait, une relation beaucoup plus complexe entre ces deux pôles. Selon celui-ci, le monde ne peut être identique à Dieu, d'une part, mais, simultanément, il ne lui est pas non plus opposé, ni complètement détaché. Dieu n'est donc pas rejeté au rang d'une simple cause extra-mondaine, distante, et retirée du monde. D'autre part, rien en Dieu ne peut être opposé, divisé ou même séparé, ce qui signifie que l'Infini, qui est Dieu lui-même, ne peut donc être le fondement de l'être de toutes choses créées tel que l'avance le panthéisme. Dieu ne peut donc, encore une fois, se confondre au monde. Il est alors impossible, du point de vue de la théologie, d'assigner au monde ce qui est assigné à Dieu; le polythéisme à l'Antique est alors invalidé.(31)

Dans la *Glaubenslehre*, la formule théologique qui correspond au concept philosophique de corrélation est, selon nous, celui de l'Un et Tout (*hen kai pan*). (32) La relation de Dieu au monde et à l'homme s'exprime dans cette formule. Notons d'entrée de jeu que la conjonction, « *kai* », nous force à prendre en compte l'interdépendance des deux termes du couple. Il existe donc une forme d'unité de l'Un et du Tout, mais celle-ci ne saurait être totale, car la conjonction signifie aussi, et simultanément, une distinction entre l'un et l'autre. La formule rapproche et distancie

tout à la fois, et il n'est pas innocent que Schleiermacher parle si souvent d'oscillation.(33) La relation des oppositions est en effet complexifiée par le fait que Schleiermacher refuse d'absorber l'un dans l'autre et, ainsi, de faire le jeu de l'idéalisme absolu. Schleiermacher précise aussi que l'Un est bien Dieu(34); ainsi, il nous force à ne pas penser Dieu sans sa contrepartie qu'est le Tout. La tendance de Schleiermacher, qui consiste à regrouper systématiquement les attributs négatifs et positifs de Dieu en paires trouve alors son explication. Dieu sera ainsi le présent-absent, le caché-découvert, le proche-lointain, le connu-inconnu. Ainsi, afin d'éviter un panthéisme trop simpliste, il maintient, entre les pôles que sont Dieu et le monde, l'Un et le Tout, un minimum de distance afin de ménager la possibilité pour l'intelligence humaine de pouvoir formuler des distinctions. Ce sont ces distinctions qui se trouvent au fondement du savoir sur Dieu. La corrélation qu'exprime *l'hen kai pan* engendre l'oscillation, si importante dans la dialectique de 1814-1815. Nous croyons, pour notre part, que c'est cette oscillation qui permet de produire une différence en ce qui concerne les fonctions respectives de l'Un et Tout. Nous apercevons donc que la démarche de Schleiermacher, quant au danger de panthéisme, ne vise pas à réfuter toute forme de panthéisme. Julia Lamm a fait remarquer que la formule de l'Un et Tout qu'utilise Schleiermacher lui permet plutôt de complexifier le débat.(35) Déjà, dans ses *Discours sur la religion*, le panthéisme apparaît à Schleiermacher comme un système métaphysico-théologique beaucoup plus raffiné qu'on ne l'entend en général. La référence enthousiaste à Spinoza apporte justement des nuances à certains commentaires anti-panthéistes de Schleiermacher; l'Un et Tout n'est donc pas une formule qui le soustrait totalement du panthéisme. Elle permet plutôt de formuler un autre type de panthéisme, pour lequel il n'est d'ailleurs pas accusé. Au lieu de souscrire à une formulation matérialiste du panthéisme, Schleiermacher tend peut-être vers ce que nous pourrions nommer un panthéisme spirituel, voire mystique. Sur cette question, il nous faut souligner que Wilhelm Dilthey a fait des rapprochements entre ce qu'il appelle le panthéisme mystique de Spinoza et la pensée de Schleiermacher.(36) De notre côté, nous sommes tenté de retenir la formule de Dilthey, tout en faisant valoir, en plus, la tendance oscillatoire de la relation entre la divinité et le monde; ce mouvement offre la possibilité à Schleiermacher de penser Dieu à la fois comme celui qui est plongé *dans* le monde, ce que nous nommons avec Rudolf Otto, l'Infini *dans* le fini et, simultanément, comme celui qui est tout simplement *avec* le monde, soit l'Infini *du* fini(37) et qui tire, à partir de sa transcendantalité, le monde vers le haut. Dieu serait alors défini comme le transcendant-transcendental.(38) En ce sens, nous devons nous rappeler que la toute première indication de son penchant pour Spinoza se trouve dans le *Spinozismus* de 1793-1794, dans lequel il explique que l'Infini est la cause première de l'existence du fini, et qu'il retrouve cette dépendance originelle du monde pour un principe qui lui est supérieur chez Spinoza.(39) Au même moment, par-contre, Schleiermacher prend soin d'expliquer que l'Infini ne peut pas non plus exister hors du fini. La corrélation est donc une manière dynamique de penser la relation de Dieu au monde, une façon toute empreinte de mobilisme et pour cette raison nous comprenons Schleiermacher comme un penseur du *double-bind*, de l'aller-retour incessant entre les oppositions sans que jamais une résolution soit atteinte.

## Conclusion

Loin de résoudre une fois pour toute la question du panthéisme, les concepts de corrélation, d'oscillation et de *double-bind* contribuent donc à sa reproblématisation autant qu'à son approfondissement. Schleiermacher va-t-il jusqu'à situer ce *double-bind* au sein même de Dieu?

Jacques Derrida rappelle, à ce propos, que celui-ci se trouve non seulement dans la loi, mais qu'il se retrouve aussi en Dieu,(40) et qu'il nous faut suivre ses conséquences jusqu'en son nom. Dans ses *Discours sur la religion*, Schleiermacher mentionne le fait que le niveau le plus élevé de religiosité consiste à entrevoir l'unité dans la multiplicité, mais est-il, par conséquent, tolérable de son point de vue, d'intérioriser cette multiplicité en Dieu ? Ou bien, pour reprendre cette problématique en des termes plus strictement philosophiques, serait-il légitime de placer Schleiermacher à l'intérieur de la tradition qui postule, depuis Héraclite, *l'hen diapheron eauto*, la multiplicité dans l'unité, ce que Holderlin, de son côté, nomme dans son *Hypérion* le « différencié en soi »(41) et qui consiste en l'aménagement intrinsèque, intra-trinitaire, d'une distance - trouée, brèche, interstice -, qui n'est pas présentée comme une lacune, mais bien comme une chance d'amorcer le discours esthétique et religieux, l'oeuvre d'art et le rituel. La corrélation entre les pôles d'oppositions peut-elle être viable en Dieu comme elle l'est dans la relation de la divinité à la création? Schleiermacher ne serait-il pas plutôt un tenant du « différencié pour soi »?

Le panthéisme, tel que se le représente Schleiermacher, ne peut être considéré comme constituant une religion en tant que telle, il ne peut être en effet qu'une partie de la religion, mais une partie non-négligeable, si on l'entend d'une manière toute particulière. Il ne doit être ni un matérialisme, comme cela est trop souvent le cas - Schleiermacher vise alors Spinoza -, ni une négation radicale du théisme. Évitant ces deux gouffres, le panthéisme peut alors recevoir une place au sein même de la religion. Sa valeur consiste d'abord, tout comme la piété chrétienne, à s'opposer à toute forme d'athéisme. Ensuite, le panthéisme de l'Un et Tout exprime d'une façon élégante la relation entre le monde et Dieu, relation qui englobe, du même coup, la relation des êtres humains à la nature. Celle-ci nous inclut en tant qu'une partie du tout qu'est la nature, une *moria*. Cette relation entre le tout et la partie serait ce *double-bind* en soi, lequel énonce une réciprocité entre l'humanité et le monde. Cette dernière contient, à son tour, une autre scission, au sein de laquelle nous retrouvons notre double état de dépendance et de liberté face à la nature; elle est, elle aussi, exprimée comme une corrélation infinie. Nous serions alors tentés de nommer cette forme de panthéisme, un panthéisme oscillatoire, difficile à distinguer du monothéisme chrétien. Le principe transcendantal y est posé, clairement, et toujours entrevu dans sa relation à l'immanence sans pour autant régresser vers l'épistémologie kantienne du noumène et du phénomène ou bien, encore, tomber dans le piège fichtéen qui consiste à éliminer le noumène. Le panthéisme de Schleiermacher ne consiste donc pas en un matérialisme abusif, en une divinisation mythologique de la nature ni, non plus, en un idéalisme trop prononcé comme c'est le cas chez Fichte. Dieu, le monde et l'être humain se « résolvent », dira Schleiermacher(42), les uns dans les autres; c'est ce qu'il nomme une « connexion » (*Zusammenhang*), c'est-à-dire l'expression d'une coexistence des trois, une connexion vivante et mobile, dynamique, opposée à la relation plus statique que formule Schelling entre Dieu et le monde. Dans l'exposé philosophique de la relation complexe de Dieu au monde, Schleiermacher demeure, en effet, très critique de l'option schellingienne selon laquelle Dieu est le modèle et le monde, sa simple copie, *Urbild und Abbild*. Dans l'ordre du panthéisme, il nous semble que Schleiermacher accorde donc davantage d'importance au terme empirique de monde que ne le fait Schelling. (43)

## Notes

- (1) Cité in Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1955, p.374.
- (2) *Der Christliche Glaube nah den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 vols., édition de Hermann Reiter, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, seconde édition, (1830-1831), 2 vols.
- (3) Un théologien post-nicéen.
- (4) Adolf von Harnack, 1993, pp.165-176.
- (5) Voir sur ce sujet, George Di Giovanni, « From Jacobi's Philosophical Novel to Fichte's Idealism. Some Comments on the 1789-1799 "Atheism Dispute" », *Journal of the History of Philosophy* 27, January 1989, pp.75-100.
- (6) On verra le *Parménide* de Platon, la quatrième hypothèse; «Si l'un existe, que s'ensuit-il pour les autres choses?»
- (7) Voir à ce sujet le très bel ouvrage d'Antonia Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris, P.U.F., 1991, p.154-157.
- (8) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, chapitre III, « Le vouloir-dire comme soliloque », pp.34-53.
- (9) Andrew Bowie, (éd.), *Schleiermacher. Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. xxviii-xxxi.
- (10) Évangile selon Jean, 14,9.
- (11) Alister McGrath, pp.148-152.
- (12) Schleiermacher, *Glaubenslehre*, deuxième édition, p.320. C'est nous qui traduisons.
- (13) Voir Christian Berner, *La philosophie de Schleiermacher*, pp.165-168.
- (14) Le problème de l'expression poétique, comme fidélité à Dieu, et au sacré en général, ne peut être traité ici, car il déborderait de beaucoup notre propos. Voir, à ce sujet, Morgan Gaulin, « Vers une philosophie poétique », in *Dire*, volume 12, numéro 1, janvier-février 2003, pp.12-14.
- (15) Karl Barth, 1982, pp.253-254.
- (16) Le panthéisme de Schleiermacher est un problème qui demeure encore aujourd'hui d'une très grande difficulté. Nous renvoyons ici notre lecteur aux précisions qu'apporte Richard Crouter, in «Rhetoric and Substance in Schleiermacher's Revision of *The Christian Faith* (1821-1822) », *Journal of Religion* 60, no.3, July 1980, pp.285-306.
- (17) Friedrich Schleiermacher, *Dialectique*, Paris, Cerf, 1997, p.148, #184. Éd. Arndt, #184. La traduction française de Berner et Thouard reprend la numérotation de l'édition allemande d'Andreas Arndt pour les textes de 1814-1815, Andreas Arndt, *Dialektik (1814-1815)*, Hambourg, Meiner Verlag, 1988. Pour les fragments des autres années, nous donnerons aussi la référence de l'édition allemande de Ludwig Jonas, *Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse*, Berlin, Reimer, 1839.
- (18) Ibid, p.148, #184.1, éd. Arndt, #184.1.
- (19) Ibid, p.194, #219, éd. Arndt, #219.
- (20) Le terme d'oscillation est important, car il distingue les philosophies de Schleiermacher et de Fichte. Le dernier, en effet, parle plus volontiers, et plus directement, d'imagination, alors que Schleiermacher préfère employer les concepts d'oscillation et de flottement, qui sont, pour leur part, beaucoup plus dynamiques. Voir à ce propos, Christian Berner, *La philosophie de Schleiermacher*, Paris, Cerf, 1997, p.145.
- (21) Voir Schelling, *Philosophie de la révélation*, tout le tome III.
- (22) Schleiermacher, *Dialectique*, p.200, #225, éd. Arndt, #225.

- (23)Entre-autre, le théologien Heinrich Gottlob Tzschirner, un contemporain de Schleiermacher.
- (24)Schleiermacher, *On the Glaubenslehre. Two Letters to Dr. Lücke*, traduction de James Duke et Francis Fiorenza, Georgia, Atlanta, Scholars Press, 1981. Ce texte n'a fait l'objet d'aucune traduction en langue française. Nous donnons aussi les références de l'édition allemande de Traulsen comprise dans les oeuvres complètes *KGA*, 1-10, 307-394.
- (25)Un contemporain de Schleiermacher.
- (26)Schleiermacher, *On the Glaubenslehre*, p.47, éd. Traulsen, p.22.
- (27)Ibid, p.113, note 77. Aucune référence à l'édition allemande.
- (28)Ibid, p.48, Traulsen, p.23.
- (29)Ibid, p.48, Traulsen, p.23.
- (30)Le problème du rapprochement entre Schelling et Schleiermacher demeure irrésolu sur plusieurs points. (31)Voir les développements de Christian Berner, op. cit., 1997, p.230-233.
- (32)Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, deuxième édition, #4.2.
- (33)Ibid, #8.
- (34)Christian Berner, op. cit., 1995, p.145.
- (35)Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, #30.1.
- (36)Julia Lamm, *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*, The Pennsylvania State University, 1996, p.103-115.
- (37)Ibid, p.160.
- (38)Cette formule, « l'infini dans le fini et du fini », nous l'empruntons à Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité*, Paris, Payot, 1996, pour la traduction française de Jean Gouillard, p. 233.
- (39)Nous empruntons cette formule à Gerhard Spiegler, *The Eternal Covenant: Schleiermacher's Experiment in Cultural Theology*, New York, Harper and Row, 1967, p.95.
- (40)Schleiermacher, *Spinozismus*, p.40-58.
- (41)Jacques Derrida, « Des tours de Babel », in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1997.
- (42)Voir, à ce sujet, l'interprétation que fait Eric Santner de cette formule dans *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2001.
- (43)Schleiermacher, *Dialectique*, p.195, LIV, éd. Jonas, #218.
- (44)Ibid, p.200, #225, éd. Arndt, #225. Ce jugement, Schleiermacher le formule à partir de sa lecture de l'essai *Philosophie et religion*, publié par Schelling en 1804.

## **BIBLIOGRAPHIE.**

### **Oeuvres de Schleiermacher en langue allemande.**

*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, Edited by Hans-Joachim Birkner, Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, and Kurt Victor Selge, Berlin, Walter de Gruyter, 1980-.

*Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821-1822)*, Berlin, New York, De Gruyter, 1980. 2 volumes.

*Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse*, éd. Ludwig Jonas, Berlin, Reimer, 1839.

*Dialektik (1814-1815). Einleitung zur Dialektik (1833)*, éd. Andreas Arndt, Hambourg, Meiner, 1988.

*Über die Glaubenslehre. Zwei sendsschreiben an Lücke (1829)*, in *KGA* 1-10: 307-394, éd. Hans-Friedrich Traulsen.

*Spinozismus (1793-1794)*, in *KGA*, 1-1:511-558, edited by Gunter Meckenstock.

### **Oeuvres de Schleiermacher en traduction.**

*Dialectique*, Paris, Cerf, 1997, traduction de Christian Berner et Denis Thouard, 353 pages.

### **Ouvrages critiques.**

BEISSER, Friedrich, *Schleiermachers Lehre von Gott: Dargestellt nach seinen « Reden » und seine « Glaubenslehre »*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970. 265 pages.

BERNER, Christian, *La philosophie de Schleiermacher*, Paris, Cerf, 1995. 281 pages.

BRITO, Emilio, *La pneumatologie de Schleiermacher*, Verlag, Presses Universitaires, Leuven, 1994, XII, 649 pages.

CONCHE, Marcel, *Présence de la nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 219 pages.

DERRIDA, Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987. 651 pages.

DILTHEY, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970, 879 pages.

ECKERT, Michael, *Gott - Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermacher philosophische Theologie*, Schleiermacher Archiv, Band III, Verlag, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1987, 227 pages.

GAULIN, Morgan, « Vers une philosophie poétique », in *Dire*, volume 12, numéro 1, janvier-février 2003, pp.12-14

GAULIN, Morgan, *L'herméneutique théologique de Schleiermacher*, mémoire de Maîtrise, Université de Montréal, 2001. 93 pages.

HARNACK, Adolf von, *Histoire des dogmes*, Paris, Cerf, 1993, 495 pages.

LAMM, Julia, *The Living God. Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*, U.S.A., The Pennsylvania State University, 1996, 246 pages.

McFARLAND, Thomas, *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1969. 394 pages.

MCGRATH, Alister, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, N.Y., U.S.A., Basil Blackwell, 1985, 199 pages.

OTTO, Rudolf, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité*, Paris, Payot, 1996. 268 pages.

ROSSLER, Martin, *Schleiermachers Programm der philosophischen Theologie*, Verlag, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994, XII, 235 pages.

SHELLING, Friedrich Joseph, *Philosophie de la Révélation*, TI-III, Paris, P.U.F., 3 tomes, 1989-1994.  
*Philosophie de la mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, 527 pages.

SCHULZ, Werner, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, Neske, 1955, 292 pages.

SPINOZA, Benedict de, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1954, 374 pages.

SPIEGLER, Gerhard, *The Eternal Covenant: Schleiermacher's Experiment in Cultural Theology*, N.Y., Harper and Row, 1967. 205 pages.

QUAPP, Erwin Herbert Ulrich, *Christus im Leben Schleiermachers*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, 439 pages.

### **Articles.**

BOYD, George N., « Schleiermacher's « Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz », *Journal of Religious Ethics* 17, no.2, Fall 1989, pp.41-49.

CROUTER, Richard, « Rhetoric and Substance in Schleiermacher's Revision of *the Christian Faith*, (1821-1822) », *Journal of Religion* 60, no.3, July 1980, pp.285-306.

DI GIOVANNI, George, « From Jacobi's Philosophical Novel to Fichte's Idealism. Some Comments on the 1789-1799 « Atheism Dispute », *Journal of the History of Philosophy* 27, January 1989, pp.75-100.

EBELING, Gerhard, « Schleiermacher's Doctrine of the Divine Attributes », in Funk, *Schleiermacher as Contemporary*, New York, Herder and Herder, 1970.

GADAMER, Hans-Georg, « Schleiermacher platonicien », *Archives de Philosophie* 32, 1969, pp.28-39.

KRIEG, Karl E., « Schleiermacher: On the Divine Nature », *Religion in Life* 42, no.4, Winter 1973, pp.514-525.

NIEBUHR, Richard R., « Schleiermacher and the Names of God: A Consideration of Schleiermacher in Relation to Our Theisms », in Funk, *Schleiermacher as Contemporary*.

### Résumé.

Les accusations de panthéisme envers Schleiermacher ont connu leur apogée en 1821, année de la publication de sa *Glaubenslehre*. Nous verrons que si, d'une part, Schleiermacher tente de contrer les théologies de tendance théiste, il veut, simultanément, éviter les dangers de panthéisme. Pour ce faire, il adopte, à partir de 1814-1815, dans ses brouillons sur la dialectique, le concept de corrélation, dont nous verrons qu'il fait en sorte de placer entre l'homme, le monde et Dieu un *double-bind*, une relation simultanée de rapprochement et d'éloignement.

Accusations of pantheism directed at Schleiermacher were most violent in 1821, the same year the *Doctrine of Faith* was published. In this article we will see that if Schleiermacher takes a stand against theistic theologies, he also wants to avoid the dangers of pantheism. In his dialectic of 1814-1815, he adopts the concept of correlation which inserts between man and his God a *double bind*, that is, a simultaneous relation of intimacy and distance.

© Morgan Gaulin  
 Université de Montréal  
[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)  
 Rubrique Philosophie  
 Juin 2004