Angelus Silesius selon Kołakowski

Une interprétation

Angelus Silesius according to Kołakowski. An interpretation

Angelus Silesius según Kolalowski. Una interpretación

Jacques Le Brun

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25987>

DOI : 10.4000/assr.25987

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 juillet 2014

Pagination : 115-127

ISBN : 978-2-7132-2432-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jacques Le Brun, « Angelus Silesius selon Kołakowski », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 166 | Avril-Juin 2014, mis en ligne le 10 juillet 2017, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25987> ; DOI : 10.4000/assr.25987

Jacques Le Brun

Angelus Silesius selon Kołakowski

Une interprétation

L'œuvre d'Angelus Silesius n'a cessé d'être l'objet d'interprétations et ce n'est que récemment qu'une lecture vraiment historique, évitant les interprétations anachroniques, a pu en être faite¹. Le gros chapitre de plus de 70 pages qui est consacré par Leszek Kołakowski dans *Chrétiens sans Église*² au poète silésien est lui aussi une tentative, reconnue comme telle, donc avec ses limites, pour élaborer ce que « signifie » cette œuvre (p. 624). Peut-être une lecture attentive de ces pages du philosophe polonais nous aidera à prendre conscience du fait que toute lecture, comme toute histoire, est elle-même une interprétation, notre tâche étant de mesurer la validité de ces interprétations, et de la nôtre en particulier.

Le fond et la forme : la poésie d'Angelus Silesius

Prenons dès l'abord conscience du fait que celui qui est pour nous *homo unius libri* (p. 568), l'auteur du *Cherubinischer Wandersmann*³ (1^{re} éd., 1657, 2^e éd., 1674), est aussi l'auteur d'une œuvre considérable de pastorales pieuses et de poésies édifiantes ainsi que d'un ensemble de textes polémiques où s'exprime avec une extrême violence la défense du catholicisme contre toutes hérésies et déviations. Cependant, dès la fin du XVII^e siècle, dès que pastorales pieuses et

1. Jean Orcibal, mars 1937, *La formation spirituelle d'Angelus Silesius*, exemplaires dactylographiés, un exemplaire à la bibliothèque de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études ; *id.*, 1938 ; Henri Plard, 1943 ; Jean Baruzi, 1951 ; Jacques Le Brun, 2004. Pour la bibliographie sur Angelus Silesius, voir la synthèse de Sibylle Rusterholz, 2001 : 115-118.

2. Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1969, p. 567-639. Dans notre texte, les numéros de pages sans autre indication renvoient à cette édition.

3. Les éditions et les traductions françaises du *Cherubinischer Wandersmann* sont nombreuses, chacune ayant ses qualités. Nous n'en citerons que quelques-unes dans la bibliographie en fin d'article.

polémiques violentes eurent cédé la place à d'autres genres littéraires, le *Cherubinischer Wandersmann* était devenu comme une sorte de texte isolé dans sa splendeur de diamant, objet d'admiration, de rejet, d'interprétations plus ou moins arbitraires. Ainsi tant Leibniz, qui en dénonçait l'averroïsme et « un athéisme spéculatif caché ⁴ », que Gottfried Arnold, « le plus grand historien de l'hérésie de ce siècle » [le XVII^e] (p. 622), qui, en rééditant le *Cherubinischer Wandersmann*, en faisait un chef-d'œuvre de la mystique ⁵, contribuaient à mettre ce recueil poétique en position d'exception, en attendant que Hegel qui en remarquait la « *pantheistische Einheit* », puis Schopenhauer, suivis par vingt autres comme Heidegger et Lacan, fassent au recueil du Silésien la réputation d'un chef d'œuvre inimitable dans l'ordre de la pensée comme dans celui de la poésie.

D'une certaine façon, Kołakowski, même s'il s'en défend, se situe dans cette tradition. Certes, à plusieurs reprises, il recommande de « se garder des interprétations hegelianisantes » (p. 596) et il manifeste le souci de se « débarrasser pour un moment de la perspective que [...] la phénoménologie de Hegel tend à imposer aux historiens » (p. 589), cependant qu'il ne fait nullement un sort particulier aux remarques de Heidegger sur Silesius (p. 587). Mais un trait capital de l'interprétation de Kołakowski est de ne pas vouloir isoler le « contenu » de la poésie de Silesius de sa forme, de ne pas croire que l'essentiel serait cette forme, comme si, indifférent, banal ou impersonnel, était le fond, ou comme si c'était la poésie elle-même qui tendait par nature vers le religieux, ainsi que le pensait Claudel (cité à partir de van Hoorn, p. 569) et, ajouterai-je, ainsi que tentait de le théoriser Henri Bremond ⁶.

Ici, pour Kołakowski, l'adversaire, si ce terme n'est pas trop fort, c'est Horst Althaus qui venait de publier en 1956 un livre, *Johannes Schefflers « Cherubinischer Wandersmann ». Mystik und Dichtung* (Giessen, 1956). Contre une théorie de la « primauté du style » dans l'œuvre de Silesius où l'on reconnaît la thèse d'Althaus, contre l'idée proposée par ce dernier selon laquelle « le contenu spécifiquement religieux de cette poésie est illusoire et fait partie de ce qui est proprement le style » (p. 569), Kołakowski pousse les choses à l'extrême, à la « caricature », comme le notait Jean Orcibal sur son exemplaire de *Chrétiens sans Église*, et écrit que la « poésie de Silesius nous intéresse [...] en raison de sa place dans une histoire qui n'a rien de poétique et qui n'est pas celle de la poésie » (p. 569), radicalisant ainsi la vieille opposition fond/forme et se plaçant sur une position radicalement différente de celle promue quarante ans plus tôt par Jean

4. Sur les jugements de Leibniz, qui, non sans admirer la qualité poétique de ces vers, en jugeait la doctrine « dangereuse », voir J. Le Brun, 2004 : 431-456, *La Jouissance et le trouble*.

5. On trouve un éloge analogue sous la plume de Pierre Poirét qui ne retient que le *Cherubinischer Wandersmann*, tout en faisant d'Angelus Silesius l'éditeur de la *Perle évangélique* : « Germanicus ejus [de la *Perle évangélique*] J. Angelus Silesius (idem forte qui egregia nonnulla versibus Germanicis, maximamque partem emblematicis sub titulo *Cherubinischer Wandersmann* conscripsit) », Pierre Poirét, 1708 : 291.

6. Henri Bremond, 1926.

Baruzi devant l'œuvre de Jean de la Croix, Baruzi pour qui l'écriture mystique était partie intégrante de la mystique⁷. Notons ici qu'à propos de Jean de la Croix Kołakowski, plus haut dans son livre, au chapitre VI, s'intéressait au « contenu doctrinal » dans la mesure où il était licite de l'extraire de textes lyriques (p. 369), mais n'attachait aucune importance à la forme poétique de son œuvre.

En tout cas, dans les dernières pages de son chapitre sur Angelus Silesius, Kołakowski reviendra sur le problème de la primauté du style et contestera de nouveau la position d'Althaus (en la caricaturant encore un peu) selon laquelle Silesius devrait être traité en poète, non en théologien, et le prétendu panthéisme du *Cherubinischer Wandersmann* serait question de langage et non de pensée (p. 627), ne serait qu'usage de l'hyperbole baroque (p. 628).

Le « panthéisme » d'Angelus Silesius

Nous abordons donc, en ce chapitre de *Chrétiens sans Église*, le poème d'Angelus Silesius du point de vue « doctrinal », et ici Kołakowski nous donne dès le départ la clef de cette enquête, le « panthéisme ». Mais, de façon bien plus subtile et efficace, nous donnant cette clef, il se hâte de la mettre en question, s'interrogeant sur ce qu'elle signifie, sur ses différents aspects, sur sa contradiction interne, sur son « antinomie » (p. 567). Ainsi, en une sorte de retournement, le *Cherubinischer Wandersmann* d'objet d'analyse devient moyen privilégié pour analyser la notion de « panthéisme ». La question que nous nous poserons sera alors de savoir si dans ces pages nous sommes gagnants sur les deux tableaux, comprendre le sens et la portée du *Cherubinischer Wandersmann*, comprendre ce qu'on nomme de façon confuse le « panthéisme ».

En effet la notion de « panthéisme » est une notion floue et, loin d'être univoque, elle désigne des réalités bien différentes ; Kołakowski en a conscience lorsque, dès la p. 570, au moment où il voit dans le *Cherubinischer Wandersmann* « un exemple de mysticisme panthéiste », il s'empresse d'ajouter cette parenthèse : « appellation sujette à contestation, nous le verrons », et il ne manque pas de rappeler que cette notion de « panthéisme » est « vague » (p. 570), « discutable », « obscure » (p. 571), même lorsqu'on l'applique à des pays ou à des époques, l'Allemagne romantique ou la Silésie du XVIII^e siècle (p. 570-572), où elle semble correspondre au mieux à une réalité intellectuelle et spirituelle⁸.

7. Jean Baruzi, 1924. Ce que Baruzi, 1931-1932 : t. 1, 66-82, reprenait dans son « Introduction à des recherches sur le langage mystique », que semble ignorer Kołakowski, dont les problématiques, il est vrai, sont fort éloignées de celles de Baruzi.

8. Jean Orcibal, dans le compte rendu qu'il donne du livre de Kołakowski, note que ce dernier « ne signale pas ici la distinction de Rudolf Otto entre panthéisme et théopantisme », 1970 : 201.

Cependant ce caractère incertain n'arrête pas Kołakowski lorsqu'il caractérise les deux premiers livres du *Cherubinischer Wandersmann* : « ceux précisément dont le panthéisme, exposé sans le moindre voile, ne saurait être concilié avec le dogme romain » (p. 575), même au prix d'une exégèse « acrobatique ». Exemple de ces affirmations tranchantes de Kołakowski que les analyses précises et subtiles qu'il présente ensuite l'obligent à nuancer, mais trait constant dans ce grand livre qui révèle sans doute le mouvement même de la pensée du philosophe : une fulgurante, et sans doute discutable, intuition, puis des analyses rigoureuses. De fait, c'est à partir des p. 624 et suivantes que, sous le titre de la VI^e partie du chapitre, « Que signifie le panthéisme de Silesius ? », seront apportées toutes les distinctions qui reprennent les aperçus du début du chapitre. Toutefois, de façon provisoire, Kołakowski pose une définition, dont il a bien conscience qu'elle ne signifie pas grand-chose et qu'elle pourrait s'appliquer à bien des systèmes de pensée : « croyance à une raison impersonnelle organisant l'ordre du monde d'une façon qui lui est immanente » (p. 570). Cela posé, tout reste à faire !

L'hypothèse d'un « panthéisme » des premiers livres du *Cherubinischer Wandersmann* s'accompagne d'autres hypothèses : la première est celle de l'incompatibilité de ce système avec le « dogme romain » (p. 575), entraînant l'impossibilité que dans le même temps tendances panthéistes et catholicisme puissent coexister, et la seconde que la conversion de Silesius soit moins le passage d'un luthéranisme, « qui lui était depuis longtemps étranger » (p. 576), au catholicisme, que de « la mystique panthéiste » au catholicisme, cette hypothèse *théorique* entraînant une conclusion *historique*, une interprétation de l'œuvre. Une autre conséquence c'est une moindre attention à l'histoire du texte, ses corrections et les reprises d'une époque et d'une édition sur l'autre et inversement la simultanéité des « systèmes » à un même stade de cette histoire du texte, histoire que tous les travaux modernes, d'Eugène Susini ⁹, de Jean Orcibal ¹⁰, et de plusieurs autres ont mise en lumière. Mais Kołakowski, en une affirmation qui surprend, pose, sans vraiment le prouver, que la date de composition des livres III à V est indépendante de la signification de la conversion (p. 576).

La reconstitution d'une évolution découle alors moins de la prise en compte de tous les éléments, même contradictoires, des textes, ou de la considération des autres œuvres (rejetées comme peu pertinentes sur ce point et, comme nous le verrons, curieusement analysées par Kołakowski sur des critères psychologiques p. 580), que de la logique d'une transformation d'un système, avec le panthéisme en fil conducteur, et cela au point qu'on pourrait construire une suite (p. 577) : aux livres I et II panthéisme, au livre III le panthéisme s'affaiblit, au livre IV des « germes » [*sic*] panthéistes reparaissent, et prennent au livre V la prédominance ! Mais faisons attention : en poussant sa thèse à la caricature, Kołakowski

9. Dans Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubique*, 1964.

10. Voir plus haut n. 1.

nous met en garde : aucune preuve solide de cette évolution ; alors renonçons à tenter une lecture historique et critique (qu'il est pourtant possible de mener jusqu'à un certain point), mais poussons au plus profond l'analyse de cet indéfinissable panthéisme, ce qui, sous le titre de « L'Être et le temps » (p. 582 et suiv.) est l'objet de la seconde partie du chapitre, partie essentielle, en tous les sens, même philosophiques, de ce mot.

Dans le *Cherubinischer Wandersmann* Kołakowski retrouve un « modèle » (p. 584), celui d'une nostalgie de l'infini et de l'éternel, la chose finie n'existant que par son idée dans l'absolu. L'Être est hors du temps. Et les citations peuvent être multipliées : « *Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse* » (*Ch. W.*, I, 13), etc. D'où déjà une sorte d'écart ou d'antinomie : le temps *est* éternité – le temps *n'est pas* ; et l'Éternité est à la fois « pas rien », « pas quelque chose », est et n'est pas, « *nicht Ichts, nicht Nichts* » (*Ch. W.*, II, 153). Nous retrouvons ainsi le langage de la théologie négative, de Denys, cela dans une tension perpétuelle entre le rien et le non-rien. Kołakowski, en des pages remarquables (p. 585-587) s'appuie sur nombre de citations bien choisies, surtout des premiers livres du *Cherubinischer Wandersmann*, mais fidèle à son principe de méthode, il refuse de quitter l'exposé de la doctrine pour s'interroger d'une part sur les rapports de cette doctrine avec d'autres grandes œuvres (maître Eckhart, la *Théologie Germanique*, etc.) – ce qui permettrait de replacer le *Cherubinischer Wandersmann* dans la suite de l'histoire de la pensée mystique et de le comparer avec d'autres grandes œuvres du XVII^e siècle (Benoît de Canfeld, Maximilien Sandæus)¹¹ – et d'autre part sur la place et la fonction de l'art littéraire, de la rhétorique extrêmement travaillée de ces distiques. Nombre d'entre eux en effet peuvent s'interpréter en un sens émanatiste, les choses découlant (*gefloßen*, *Ch. W.*, V, 2-3) de l'absolu, donc d'une certaine façon étant divines et parfaites et révélant la déité. Cependant la question fondamentale qui se pose ici, et que nous nous posons à la lecture de ce long chapitre, c'est dans quelle mesure on peut considérer dans sa pureté (et Silesius, il est vrai, tend vers cette *Reinigkeit* et vers l'essence, *Wesen*) une doctrine indépendamment d'une part de son expression littéraire (comme si l'écriture, le style, la poésie étaient des moyens de communication indifférents), et d'autre part d'un environnement religieux et culturel.

11. Hildburgis Gies, 1929 ; Jean Orcibal, *cf.* plus haut n. 1 ; Jaime Tarraco, 1960 « Angelus Silesius und die spanische Mystik. Die Wirkung der spanischen Mystik auf den Cherubinischen Wandersmann », dans *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 15. Band, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1960, p. 1-150 ; J. Le Brun, 2004 : 3-22, « Angelus Silesius, les "Phrases mystiques" rhéno-flamandes dans l'Europe de la Contre-Réforme », dans François Trémoières, éd. Dans son compte rendu cité plus haut, Jean Orcibal regrette que Kołakowski n'ait pas étudié les travaux qui rendent compte de « la méthode de travail de J. Scheffler, [...] ses notes marginales sur les mystiques rhéno-flamands et ses fiches alphabétiques » (art. cit., p. 202). Michel de Certeau 1973 : 110, notait par ailleurs que chez Kołakowski il n'y a « rien sur la vie sociale ou économique du temps ».

Un exemple, le distique II, 120 (cité p. 587) : « On mange et boit Dieu. / Si tu es déifié, tu bois et manges Dieu / Et ce sera éternellement vrai dans chaque bouchée de pain », « *Man isst und trinket Gott. / Wenn du vergöttet bist, so isst und trinkst du Gott / (Und dies ist ewig wahr) in jedem Bissen Brot* ». Ce distique, qui fait partie des livres les plus anciens du *Cherubinischer Wandersmann* (donc, selon Kołakowski, et peut-être à juste titre, les plus « panthéistes ») me paraît extrêmement significatif. En effet il illustre parfaitement l'ambiguïté, ou plutôt, pour prendre un terme qui ne risque pas d'être péjoratif, la riche complexité, de cette poésie : de toute évidence ce distique ne peut se comprendre qu'en ayant à l'esprit l'Eucharistie (« manger », « boire », avec toutes les références évangéliques qui nous viennent à l'esprit), à la fois mystère « éternel » (*ewig wahr*) du Fils de Dieu et moyen de déification, de *Vergötterung*. Alors nous devinons le lien étroit qu'il y a pour Silesius entre des constructions théologiques (Incarnation, Rédemption, rôle des sacrements, etc.) et des principes doctrinaux, philosophiques, tout se passant comme si ces constructions permettaient de résoudre, ou peut-être de dépasser (tout en les laissant intactes), les antinomies que Kołakowski désigne comme les antinomies du « panthéisme » d'Angelus Silesius. Nous pourrions apporter d'autres exemples, mais sans doute, loin de ruiner les thèses de Kołakowski, ils les renforceraient paradoxalement. Ce serait la thèse que j'aimerais proposer ici, sans avoir la prétention de lui donner l'extension qu'elle mérite. Cette antinomie, dont Kołakowski semble indiquer qu'elle est contournée et pour ainsi dire isolée dans, et par, le dogme religieux (des textes particuliers, des lieux propres, des constructions intellectuelles, des pratiques, etc.) n'est nullement résolue dans le champ religieux, mais elle marque ce champ religieux lui-même : antinomie de la Création, de l'Incarnation, d'une déification et d'une réintégration dans, et par, le sacrement, solutions qui ne font que relancer une essentielle antinomie. Tout se passe comme si l'histoire (souvent, et malgré l'excellence de son information, écartée par Kołakowski) ne faisait que la rendre plus éclatante.

Panthéisme et théologie : le travail des antinomies

Le « mal de l'individuation », que Kołakowski éclaire par nombre de citations du *Cherubinischer Wandersmann*, permet, comme il l'écrit, de « découvrir la clef de la contradiction inhérente au panthéisme » (p. 588) : nous devons nous identifier avec les choses pour parvenir à la déification (*Ch. W.*, I, 192) : « Qui est vraiment déifié », « *Wer recht vergöttet ist* ». Homme c'est seulement quand tu es devenu toutes choses (*alle Dingen*) que tu es dans le Verbe (*du stehstu in dem Wort*) et dans l'ordre (*Orden*) des dieux. Ces vers vont plus loin que ne le dit Kołakowski ; en effet ce distique I, 192, comme le distique II, 120 que nous commentons plus haut, révèle à la fois la contradiction (devenir chose, *Ding*, pour devenir Dieu) et la tentative (qui peut-être ne fait que relancer, en la déplaçant, l'antinomie) de dépasser la contradiction ; devenu *Ding*, chose, l'homme

se tient dans le Verbe, mais ici c'est au Verbe Incarné que nous ne pouvons nous empêcher de penser, et par ailleurs l'entrée dans l'ordre des dieux, « *in der Götter Orden* », nous indique non seulement une déification « philosophique », mais évoque le psaume LXXXI, 6, « *Ego dixi : dii estis, et filii Excelsi* », verset où la déification est mise en rapport avec une filiation, celle du Fils, du Verbe.

Il me paraît donc de plus en plus difficile de séparer doctrine « panthéiste » et doctrine théologique. Ce n'est pas, bien au contraire, invalider la thèse de Kołakowski, mais l'étendre au champ théologique lui-même et aux antinomies de ce champ.

En effet, de façon saisissante, Kołakowski nous permet de comprendre la radicalité des positions philosophiques et « essentielles » dans le *Cherubinischer Wandersmann* : la question de l'Être en rapport avec celle de l'existence des « êtres ». Mais la contrepartie c'est la mise à l'écart de deux choses qui me paraissent inséparables de l'analyse du *Cherubinischer Wandersmann*, d'une part les théories médiévales de l'*esse ideale* et de la *deificatio*, auxquelles maître Eckhart n'est pas le seul à s'être affronté, et d'autre part les flottements dans le texte même de Silesius, qui peut-être sont des signes de l'antinomie, mais qui empêchent d'avoir une interprétation univoque de cette œuvre. Ainsi un exemple : à la p. 589 Kołakowski cite deux distiques du livre I, et d'abord le distique I, 8, « Dieu ne vit pas sans moi », « *Gott lebt nicht ohne mich* », distique souvent commenté (par J. Baruzi, par E. Susini, etc.), auquel Silesius joint cette note : « *Schaue die Vorrede* », « Voir la préface », renvoyant aux pages capitales de cette préface dans lesquelles, avec force citations d'auteurs spirituels incontestés tirées souvent de Sandæus, il replace dans la tradition spirituelle la doctrine de la dépendance de Dieu par rapport à l'homme. Kołakowski cite ensuite en sa p. 589 le distique I, 200 dont le titre est « *Gott ist nichts* », mais il ne cite pas ce titre parce que le Silésien mettait entre parenthèses après *nichts* : *Kreatürliches*, « rien (de créé) » ; sans doute le critique a jugé que cette parenthèse n'est qu'un signe de prudence vis-à-vis de l'orthodoxie théologique, une inconséquence, une marque de faiblesse intellectuelle, une contradiction intime qui n'atteint pas le centre de la doctrine. Peut-être, mais dans ce distique I, 200 lui-même le second vers fait allusion à l'élection divine, à la grâce, « *wie er mich ihm erkiest* », « quand il m'élit pour lui » (et voir aussi pour l'Incarnation les distiques I, 73 et V, 233, cités p. 591). Faut-il alors parler d'inconséquence du poète ou, comme je le penserais moi-même volontiers, d'une antinomie interne à la théologie elle-même qui, loin de résoudre l'antinomie métaphysique, ne fait que révéler l'insuffisance d'une construction qui tendait à la résoudre ?

Mais Kołakowski ne se contente pas de constater dans la doctrine du *Cherubinischer Wandersmann* une « contradiction interne » (p. 590), il en cherche l'origine et se demande quel désir originel de Dieu se dit à la fois par la conception de l'Incarnation comme décadence de la déité, et par celle de la réalisation de la vraie nature de la déité qui se transforme en un « moi » humain fini. Problème

central de l'œuvre de Silesius et de son commentaire par Kołakowski. Mais ce dernier ne se contente pas de constater l'impossibilité d'une synthèse entre ces deux doctrines : d'un côté le mal qu'est l'individualité serait l'« extériorisation de l'absolu qui se supprime elle-même », d'un autre côté toute expérience de l'individualité serait le mal tout court, sorte d'excroissance pathologique, avec pour conséquence que l'homme ne pourrait restaurer son identité avec la divinité que par l'abnégation de sa volonté propre et l'extinction des forces de la nature (p. 597). L'une et l'autre de ces tendances seraient de caractère « gnostique » et supposeraient l'extinction de l'individualité, le désir de se consumer en Dieu, un dualisme primitif entre le tout et l'individu. Mais ici Kołakowski introduit une analyse de ces deux tendances, analyse qu'il reprendra à la fin de son chapitre (p. 626 et suiv.), entre une interprétation statique et une interprétation dynamique ou dialectique du dualisme primitif, l'historien ne cachant pas sa préférence pour cette dernière plus riche que la précédente.

L'interprétation dialectique rejette le pluralisme illusoire pour se joindre à l'Être primordial. Ainsi au distique V, 259, « Dieu devient ce que je suis maintenant, prend sur lui mon humanité : parce qu'avant j'ai été Lui, c'est pour cela qu'il l'a fait ». Dans cette vue de type néoplatonicien, les êtres rejettent le pluralisme illusoire pour se joindre à l'Être. Comme le dit le distique V, 235, « Bon gré, mal gré, il nous faut être éternels ». (p. 598-599)

L'interprétation statique serait de type manichéen. Le mal est le contraire de Dieu, un second principe : il faut donc choisir ou Dieu, ou la terre (*Ch. W.*, V, 200, II, 27, etc.). L'homme peut certes se purifier, mais la pluralité hostile à Dieu ne disparaîtra pas. (p. 598-599)

L'analyse paraît convaincante, mais l'habileté de Kołakowski est de souligner que les deux tendances coexistent dans le *Cherubinischer Wandersmann*, sont simultanément dans la pensée du Silésien, à la fois néoplatonicien *et* manichéen. (p. 600)

L'Eros mystique

Resterait à chercher l'antinomie cachée dans l'« intention primitive » de Silesius. C'est l'objet des pages consacrées à « L'Eros eschatologique. Tentative d'interprétation ». Là l'antinomie repérée dans l'analyse de l'Être et du temps reparait sous la forme de l'antinomie, mais aussi du lien étroit entre l'amour et la mort. Comment interpréter l'amour mystique ? Nous quittons, peut-être un peu rapidement, le terrain des textes et celui de la métaphysique pour celui de l'interprétation. Ce sera moins le recours à Freud, à Jung ou à Mircea Eliade, dont les conclusions sont écartées, un peu hâtivement à propos du premier dont l'instinct de mort est jugé « arbitraire » (*sic*) (p. 607), qui caractérisera ces pages de Kołakowski et qui fera leur importance, que son analyse, en prenant Angelus Silesius « à la lettre » (p. 603), de la catégorie de l'amour mystique conduisant

à l'autoanéantissement. Nous sommes, me semble-t-il, avec ces pages au cœur même de la question posée par la mystique : la négation, la perte, la mort. Mais l'intérêt de l'analyse de Kołakowski est de lier cette question à celle qu'il étudiait dans la partie précédente, la métaphysique de l'Être et de l'individuation : la réalisation de l'amour implique-t-elle négation de la personnalité ? implique-t-elle une sorte de dualisme selon lequel différenciation et multiplicité seraient minées par le mal ou seraient pure illusion ? Le *principium individuationis*, lieu de la chute, serait nié dans le désir d'amour (p. 604), et le désir de sacrifice permettrait à l'être individuel, en se niant, d'affirmer sa valeur d'objet offert et, prenant sur soi le mal (c'est-à-dire l'individualité), de nier le mal. Ce serait aussi imiter l'acte primordial de Dieu qui, par amour, s'est nié dans l'acte de créer.

En ancrant pour ainsi dire l'amour mystique sur la métaphysique qu'il exposait au début de son chapitre, Kołakowski donne une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Silesius, à la fois pensée de l'Être et lyrisme mystique¹². Mais à ce moment-là, et malgré les marques de prudence que je rappelais, il reconnaît l'inspiration hégélienne dans ce mouvement de l'absolu devenu étranger à lui-même. Serait-ce la clef de l'interprétation de Kołakowski ? Question qui n'est pas sans rapport avec toute une série d'interprétations du *Cherubinischer Wandersmann*, par Hegel lui-même et par nombre d'autres philosophes, mais qui nous conduit à nous interroger sur la déclaration de Kołakowski lui-même quelques pages plus haut, selon laquelle il faut se passer de l'aide du procédé consistant à déchiffrer le sens des phénomènes à l'aide de leurs développements ultérieurs (p. 589).

En tout cas, en une curieuse volte-face, Kołakowski, après avoir derechef écarté Freud et Jung, termine cette partie par un jugement sur le mystique, *le* mystique et non *la* mystique, et cela en une sorte de repli sur ce qu'on pourrait appeler la psychologie : le mystique serait acteur d'une tromperie, il ferait semblant d'avoir cessé d'être, mais renforcerait son existence et, grâce à la mort mystique, croirait pouvoir échapper à la mort ordinaire ; l'Eros mystique, ce ne serait que le produit de la peur de la mort (p. 608-609) ! Le bonheur de l'extase mystique ne serait qu'une conséquence de la peur du monde, le désir de devenir aveugle, sourd et muet et de se fuir soi-même (p. 623) !

Serait-ce l'inattendue résolution des antinomies essentielles analysées en des pages décisives ? Nous nous rappelons alors que Kołakowski écrivait à propos de la conversion de Silesius : par manque de caractère, Silesius cède à l'influence d'autrui, s'appropriant des idées et les poussant à l'extrême ; il désire être sous la dépendance d'un pouvoir supérieur total, montrant qu'un caractère fluctuant et faible est prêt à adopter tout extrémisme idéologique (p. 575). Est-ce que

12. Voir aussi sur le lien entre ces deux aspects, J. Le Brun, 2007.

l'historien pense à tel de ses contemporains ? On le suppose, telle est grande la violence de ses propos qui sont plus d'un pamphlétaire que d'un historien et qu'aucun document ne vient étayer ! Et, à propos des écrits polémiques de Silesius, Kołakowski nous décrit un combattant fanatique, le sadisme des descriptions infernales, un extrémisme plein de haine, comme si le converti voulait exorciser son passé (p. 580) !

Tout cela projette une ombre sur les pages consacrées au « sens de la conversion de Silesius ». Kołakowski trace un rapide tableau de la spiritualité de Silesius avant la conversion, tableau qui, peut-être exact en plusieurs de ses aspects, laisse dans l'ombre bien des traits de cette spiritualité qui contribuent à ces « paradoxes » (c'est le mot d'Angelus Silesius dans la *Vorrede au Cherubinisher Wandersmann*) et à ces apories qui caractérisent sa pensée, comme ils caractérisent peut-être ce que nous appelons la mystique. Que la mystique de Silesius soit non confessionnelle et non ecclésiastique (p. 611), sans doute ; que sa religiosité soit « antinomianiste » (p. 612), cela exige nuances¹³ ; que Silesius méprise l'Eucharistie (p. 612), que son Christ ne soit pas un personnage historique, mais un « symbole » et que la Vierge ne soit que le nom symbolique de tout être humain (p. 596), tout cela est fort contestable et doit être discuté ; et affirmer qu'on ne doit pas faire de Silesius un « catholique » (p. 627), c'est pousser à l'extrême le paradoxe, c'est se donner une définition purement abstraite du « catholicisme » et laisser de côté, comme insignifiant ou signe de faiblesse de caractère, tout un aspect de la vie, de l'œuvre et même du grand poème d'Angelus Silesius. Encore une fois Kołakowski se réfugie dans l'explication des faits et des textes par la psychologie qu'il attribue au poète : un homme faible qui se convertit parce qu'il cherche protection et assurance et qui accepte la déchéance de son génie poétique au bénéfice de ses nouvelles fidélités.

Mais Kołakowski ne s'en tient pas à ces conclusions trop arbitraires et il revient à ce qui est l'essentiel des fascinantes analyses philosophiques qu'il a présentées dans son chapitre ; il revient sur la « signification » du « panthéisme » qu'il attribue à Silesius ou qu'il découvre dans le *Cherubinischer Wandersmann*, il expose de nouveau les antinomies des ensembles conceptuels (monisme/dualisme, monisme/dialectique) qui constituent, dans leur contradiction et leur complémentarité, le « panthéisme », ensembles conceptuels qui sont enracinés dans une autre antinomie, qu'il ne nomme pas mais dont le sens s'impose à nous, une antinomie anthropologique, « l'antinomie interne et inextricable de l'Eros religieux » (p. 629). Certes chez les mystiques médiévaux et modernes, chez Eckhart comme chez Weigel, cette antinomie de l'Eros était déjà présente et

13. « Dans cette religiosité quiétiste, antinomianiste, les moyens extérieurs de salut – la communauté, les sacrements, les prières vocales, l'Écriture sainte – tout est tour à tour désavoué [...] », p. 612.

sans doute des tendances panthéistes sont repérables chez ces auteurs, mais il reviendrait à Angelus Silesius, en une sorte de géniale anticipation du futur, d'avoir assumé mieux qu'eux l'antinomie du panthéisme, et cela grâce à un génie, non pas tant poétique que métaphysique.

Telle est, rapidement esquissée, l'interprétation d'une ampleur impressionnante que Kołakowski nous présente du *Cherubinischer Wandersmann* du poète silésien. Malgré ses a priori et ses partis pris, cette interprétation (comme à notre époque celle d'un Roger Munier inspiré par la lecture heideggerienne du Silésien)¹⁴ témoigne de l'extraordinaire richesse de ce recueil poétique, mais rend pour nous d'autant plus instante notre question initiale, et cela en évitant tout anachronisme : qu'y avait-il dans cette œuvre pour qu'elle puisse révéler sa fécondité dans le cadre de pensées qui ne se sont élaborées que longtemps après la disparition de l'auteur ? Comment, et selon quelles modalités, peut-il se faire que l'après soit, de façon aussi féconde, déjà là dans l'avant ?

Jacques LE BRUN

EPHE

jacleb@orange.fr

Bibliographie

- BARUZI Jean, 1924, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan (2^e éd., 1931).
- , 1931-1932, t. 1, « Introduction à des recherches sur le langage mystique », *Recherches philosophiques*, p. 66-82.
- , 1951, *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris, Aubier.
- BREMOND Henri, 1926, *La poésie pure*, Paris, Grasset.
- CERTEAU Michel de, 1973, *L'absent de l'histoire*, s.l. Mame.
- GIES Hildburgis, 1929, « Eine lateinische Quelle zum *Cherubinischen Wandersmann* des Angelus Silesius. Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der *Clavis pro theologia mystica* des Maximilian Sandäus », *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, Bd. XII, Breslau, Verlag Müller und Seiffert.
- KOŁAKOWSKI Leszek, 1969, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, trad. franç., Paris, Gallimard, p. 567-639.
- LE BRUN Jacques, 2004, « Les différentes faces de la Contre-Réforme : Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624-1677) », in Zinguer I., Yardeni M. (éds.), *Les deux réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, Leiden-Boston, Brill, p. 353-368.
- , 2004, *La jouissance et le trouble*, Genève, Droz, 2004.
- , 2004, « Angelus Silesius, les “Phrases mystiques” rhéno-flamandes dans l'Europe de la Contre-Réforme », in Trémolières F. (éd.), *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle*, Turin, Nino Aragno Editore, 2004, p. 3-22.

14. Voir J. Le Brun, 2010. « Roger Munier traducteur d'Angelus Silesius ».

- , 2007, « Métaphysique et/ou mystique. La poésie d'Angelus Silesius », in *Les enjeux philosophiques de la mystique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, p. 187-202.
- , 2010, « Roger Munier traducteur d'Angelus Silesius », in Lallier F., Thélot J. (éds.), *Roger Munier, Cahier dix-sept*, Cognac, Le Temps qu'il fait, p. 235-243.
- ORCIBAL Jean, mars 1937, *La formation spirituelle d'Angelus Silesius*, exemplaires dactylographiés, un exemplaire à la bibliothèque de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études.
- , 1938, « Les sources étrangères du *Cherubinischer Wandersmann* (1657) d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius », *Revue de littérature comparée*, juillet-septembre, p. 494-506 (repris dans *Études d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, Klincksieck, 1997, p. 33-45).
- , 1952, « L'essentialisme d'Angelus Silesius », in *Critique*, août-septembre, p. 703-727, (repris dans *Études...*, *op. cit.*, p. 241 et suiv.).
- , 1970, *Revue de l'histoire des religions*, n° 178, 2.
- PLARD Henri, 1943, *La mystique d'Angelus Silesius*, Paris, Aubier.
- POIRET Pierre, 1708, *Bibliotheca mysticorum selecta*, Amsterdam, Wetstein.
- RUSTERHOLZ Sibylle, 2001, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 4, sous la direction de H. Holzey et W. Schmidt-Biggemann, Bâle, Schwabe, Ueberweg, p. 115-118.
- SILESIS Angelus, 1984, *Cherubinischer Wandersmann*, Kritische Ausgabe, hrsg. Von Louise Gnädinger, Stuttgart, Philipp Reclam Jun. ; *id.*, 1946, *Pèlerin chérubinique*, trad. par Henri Plard, Paris, Aubier ; *id.*, 1964, *Le Pèlerin chérubique*, par Eugène Susini, Paris, Presses universitaires de France, 2 vol.
- TARRACO Jaime, 1960, « Angelus Silesius und die spanische Mystik. Die Wirkung der spanischen Mystik auf den Cherubinischen Wandersmann », in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 15. Band, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, p. 1-150.

Angelus Silesius selon Kołakowski. Une interprétation

Dans le chapitre de Chrétiens sans Église qu'il consacre au grand poète baroque Angelus Silesius, L. Kołakowski se montre d'une extrême perspicacité philosophique, au delà même des limites de la méthode d'analyse qu'il suit. Il écarte en effet à la fois toute analyse de la poésie, toute étude historique, histoire du texte, histoire du milieu intellectuel et religieux, histoire de la théologie, et il présente une interprétation à la fois du « panthéisme » et de la « mystique » qui tend à éclairer l'œuvre de Silesius tout en étant éclairée par elle. D'où un chapitre, souvent déconcertant, mais dont les intuitions, reposant sur une étude strictement doctrinale, sont d'une très grande fécondité.

Mots-clés : amour mystique, Angelus Silesius, doctrine, lyrisme, mystique, panthéisme, poésie.

Angelus Silesius according to Kołakowski. An interpretation

In the chapter Chrétiens sans Église which is devoted to the great Baroc poet Angelus Silesius, L. Kołakowski shows an extreme philosophical perspicacity, beyond the limits of the analysis method which he is following. Indeed he discards poetical analysis, historical study, text history, history of intellectual and religious environment, theological history and he presents an interpretation of both "pantheism" and

“mysticism” that tends to highlight Silesius’ work and vice-versa. Thus the intuitions of this often disconcerting chapter, laying upon a strictly doctrinal study, are very fruitful.

Key words: Angelus Silesius, doctrine, mystical lyricism, mystical love, pantheism, poetry.

Angelus Silesius según Kolakowski. Una interpretación

En el capítulo de Cristianos sin Iglesia que dedica al gran poeta barroco Angelus Silesius, L. Kolakowski se revela de una extraordinaria perspicacia filosófica, más allá de los límites del método de análisis que sigue. En él se aparta, en efecto, a la vez todo análisis de la poesía, todo estudio histórico, historia del texto, historia del medio intelectual y religioso, historia de la teología, y presenta una interpretación conjunta del “patetismo” y de la “mística” que ilumina la obra de Silesius, siendo a la vez iluminado por ésta. El resultado es un capítulo, por momentos desconcertante, pero en el cual las intuiciones, que reposan en un estudio estrictamente doctrinal, son de una gran fecundidad.

Palabras clave: amor místico, Angelus Silesius, doctrina, lirismo, mística, panteísmo, poesía.