

## La mystique intime de Faust, ou l'interminable attente du monde

### The intimate mysticism of Faust, or The endless waiting of the world

**Pierre-Adrien MARCISSET**

*Assistant de recherche*

*Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses,  
Université de Lausanne, Suisse*

#### Abstract

The relationship by which the subject relates to the world (intentionality) necessarily encourages the subject to harbor excessive expectations about the world. With the mythical figure of Faust, this expectation is a source of disappointment, that the intimacy of the Faustian subject compensates by resorting to diabolical discourse. Faust's consciousness, taken from a phenomenological point of view as a "performance structure", persists in continuing to increase its possibilities - *i.e.* knowledge - and instructs a mysticism which is no longer synthetic but analytical. From then on, mysticism no longer appears as the support of a belief but as the trace of a perfectly rational and rigorous functioning of access to what is by definition hidden behind an always distant horizon.

« *Ce que je possédais semble m'avoir quitté  
Et ce qui m'avait fui devient réalité.* »

Goethe, Dédicace de *Faust I*, p. 23 de l'édition française.

Cet article souhaite partir du cas d'un archétype mythique, Faust, afin d'en examiner les conditions de sujet et les conditions esthétiques. C'est-à-dire que nous allons postuler les conditions de son intimité — psychique, psychologique, philosophique — depuis ce qu'a pu livrer l'abondante littéarité de ce personnage afin d'étudier ce que cela signifie ou ce que cela pourrait signifier que d'être animé de ce qui anime Faust. Que sait-on de Faust, aujourd'hui ? On le connaît pour avoir été un alchimiste, véritable ou littéraire, c'est-à-dire l'*image* d'un alchimiste ou sa *fiction*<sup>1</sup>, qui, accablé par l'insuffisance de ce que le monde pouvait lui donner sur le plan de la connaissance (mais nous étendrons cela à une problématisation de *toute l'intimité cognitive*), recourut aux savoirs interdits, aux domaines qui n'étaient pas prévus pour sa nature d'être humain. C'est pourquoi cet alchimiste fait appel au diable et fait un pacte avec lui dans les très nombreuses occurrences du mythe de Faust.

<sup>1</sup> C'est l'objet du cours sur l'imagination donné par Ricœur à l'Université de Chicago en 1975. Voir Paul Ricœur, *L'imagination, Cours à l'Université de Chicago (1975)*, Paris, Seuil, 2024, et en particulier la Leçon d'introduction, ainsi que les postfaces de Georges H. Taylor et Jean-Luc Amalric.

Jeunesse, savoir, magie, amour, voilà les domaines dans et sur lesquels le diable promet la domination, et voilà quelles limites de la condition humaine Faust croit pouvoir dépasser.

Nous partons d'une observation phénoménologique - la déception du sujet dans l'opération de la médiation de ce sujet au monde — pour examiner un incident ontologique — l'inadéquation que la volonté du sujet impose à la médiation de sa relation au monde. Nous allons parler de « Faust » plutôt que de « sujet faustien » puisque notre hypothèse considère qu'en tout être capable d'ontologie, l'archétype « Faust » agit : il s'agit de la tendance que nous avons toutes et tous de tendre vers ce qui appelle en nous l'infini. Le dépassement de nos limites et l'attente démesurée du monde fait partie des aspirations qui sont de l'ordre des instincts. C'est pourquoi, d'ailleurs, le personnage de Faust est l'un des trois grands mythes littéraires de l'Occident, avec Don Juan et Ahasvérus, la figure du Juif Errant. Nous pourrions les rapprocher tous trois de modélisations des trois *libidos* de la concupiscence de Saint Augustin<sup>1</sup>.

Nous voulons examiner ce qui, dans l'intimité même de Faust, dans l'horizon interne de sa relation gnoséologique au monde, prédestine à ce que nous avons appelé en sous-titre de cet article une « interminable attente du monde », en référence au livre de David Hamidović<sup>2</sup>. La mystique intime de Faust telle que nous l'examinons s'intéresse aux conditions de constitution de ce décalage entre la nature de Faust et son aspiration, dans les primats de sa relation au monde, à ce qui excède pourtant cette nature. Nous allons pour ce faire proposer une saisie phénoménologique de la notion d'intimité (I) afin d'étudier ce que nous appellerons la prévalence d'une dialectique analytique sur une dialectique synthétique : la mystique ou le refus du monde (II). C'est alors que nous pourrions esquisser une compréhension de la façon dont peut fonctionner la mystique dans l'économie intime monde-sujet, entre intériorité cognitive et extériorité mondaine, et qui préside notamment à l'esthétique intime de la relation aujourd'hui répandue du complotisme.

### **1. Saisie phénoménologique de la notion d'intimité**

Il nous faut réfléchir en philosophie à ce que peut signifier que l'intimité prise comme problématisation de la relation au monde : ce n'est qu'ainsi que nous serons en mesure d'inscrire notre réflexion comme *plongée* dans l'intimité. Nous allons commencer par exposer ce

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'une question qui débute dans le livre X des *Confessions* et se poursuit dans le Livre XXIV de *La Cité de Dieu*. Voir Saint Augustin, *Œuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

<sup>2</sup> David Hamidović, *L'interminable fin du monde*, Paris, Éditions du Cerf, 2014

qu’implique de considérer avec la phénoménologie la conscience comme une structure de performance dans l’histoire de la pensée (1). Cela nous permettra de comprendre que cette « attente » se constitue dans ce que Husserl appelle l’intentionnalité (2), afin de saisir le cas d’un « harponnage » du monde, par cette intentionnalité, qui est insuffisant en contenant ou en contenu (3). Nous nous approcherons alors d’une compréhension de phénomènes de l’ordre du religieux ou, de façon plus contemporaine, du complotisme.

### **La conscience comme structure de performance**

La philosophie du début du XX<sup>e</sup> siècle voit se produire une révolution qui déplace radicalement les modes de représentations du rapport au monde : la révolution phénoménologique. La philosophie kantienne avait déjà, presque cent-cinquante ans plus tôt, emporté la philosophie dans la vague de fond du criticisme transcendantal qui menaçait tout, comme l’écrivait Klinger dans son propre *Faust* : « *Aux philosophes, je souhaite qu’ils puissent vaincre leur plus grand adversaire, Kant destiné à tout broyer, afin que leurs chaires puissent pour toujours et éternellement retentir d’absurdités métaphysiques.* »<sup>1</sup> L’idée d’absurdités métaphysiques, de questions vaines, d’errements dans les questions insolubles est aussi présente chez Goethe, dans la langueur d’un Faust abattu par la somme des questions sans objets pratiques. Qu’il s’agisse de Klinger ou de Goethe, on se trouve dans ce que André Dabezies appelle le « Faust romantique »<sup>2</sup>, pour lequel la philosophie n’est pas encore parvenue à arracher à la théologie la réflexion sur le sens de l’être. De sorte que les poètes et toute la littérature vient chercher, notamment au travers de la figure alchimique de Faust, la question du sujet dans le monde. Le grand effondrement total qui menace la philosophie après le décès de l’un de ses plus grands maîtres, Hegel, fait réagir celle-ci et l’on voit différentes écoles revendiquer un « retour à Kant ! »<sup>3</sup> - Klinger, Goethe et Hegel meurent tous les trois entre 1831 et 1832.

De même que Faust interagit avec les autres savants, avec les princes et les empereurs, avec, à l’échelle métaphorique, les limites de la connaissance, avec les diables puis Méphistophélès lui-même chez Goethe, tout être conscient dirige *depuis son intériorité* sa capacité à faire l’expérience du monde et à raisonner sur les conditions de ce monde. Cette intériorité s’exprime

---

<sup>1</sup> Klinger, *La vie de Faust, ses exploits et comment il fut précipité en Enfer*, Aix-en-Provence, Grèges éditeur, 2005, p. 264.

<sup>2</sup> Outre les nombreux articles et les catalogues successifs de ce chercheur en littérature comparée, qui a voué sa vie universitaire à Faust, lire André Dabezies, *Des rêves au réel, Cinq siècles de Faust*, Honoré Champion, 2015.

<sup>3</sup> Voir à ce propos Léo Freuler, *La crise de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1997.

dans la pensée moderne depuis la formule de Descartes, *Cogito ergo sum* et se trouve au centre de toute une branche de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle : la phénoménologie husserlienne. Cette affirmation fondamentale d'un *penser* revient à dire que l'on peut affirmer l'être dès lors qu'il y a un « je pense ». Toute problématisation ontologique (sur la question de l'être et ce que c'est qu'être) doit désormais se rapporter à la possibilité de la performance cognitive du « je pense ». Mais très vite et chez Husserl lui-même, la phénoménologie se détourne du simple « Cogito »<sup>1</sup> pour se concentrer sur l'examen du *cogitatio*, c'est-à-dire l'activité du « je pense » à proprement parler. Il s'agit dès lors de la capacité à penser le monde et à le problématiser, aussi bien qu'à problématiser les conditions de la relation du sujet au monde. La conscience se mue donc en structure de performance dont il est important, pour Husserl, de saisir de quelle façon les différentes réalisations peuvent être réalisées — ce que nous allons voir avec l'intentionnalité.

### **Le rôle de l'intentionnalité dans l'attente du monde**

La conscience se dirige vers le monde avec un impératif performatif double : d'une part comprendre les réalisations du monde comme phénomène extérieur, et d'autre part comprendre les réalisations du monde telles qu'elles se donnent dans l'intériorité des conditions de possibilité de la performance elle-même. Cet impératif en chiasme s'exprime par exemple dans la littérature ou dans la philosophie. Quant à l'horizon d'attente du sujet dans le monde, le poète français Charles Baudelaire écrit :

« Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation à Dieu, ou spiritualité, est un désir de monter en grade ; celle à Satan, ou animalité, est une joie de descendre. »<sup>2</sup>

La formule décrit les deux extrêmes de la tension de la structure de performance, de sorte que l'on envisage bien comment le sujet peut à la fois tendre vers une aspiration au dépassement à l'infini — matérialisée en Dieu — et à la satisfaction dans la finitude. Le cadre hiérarchique vertical sur lequel est calqué l'interprétation baudelairienne montre que cette attente du monde est toujours et avant tout une exigence vis-à-vis de notre relation au monde. Ce que nous réalisons ou ce que nous essayons de réaliser se place toujours dans une économie que valorise ce qui nous anime : l'intention, la volonté, la tension vers le monde. Pour Husserl, la conscience

---

<sup>1</sup> Sur les deux traditions philosophiques qui naissent des possibilités ouvertes par le Cogito (déjà, l'enfermement sur lui-même, et l'ouverture en principe premier), lire la Préface de Paul Ricœur à *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, et en particulier, « 1. *Le Cogito se pose* », pp. 15-22.

<sup>2</sup> — Charles Baudelaire, « Mon cœur mis à nu, X » dans *Œuvres complètes*, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1975, pp. 682-683. Propos que tient aussi Faust dans le *Faust I* de Goethe, pp. 58-59.

est essentiellement *intentionnelle*. Il n'existe pas de conscience égocentrique et autonome qui doive donner un sens aux objets auxquels elle est confrontée depuis cet état d'un hors-monde supposé. L'intentionnalité signifie plutôt que la conscience est toujours la conscience *de* quelque chose. C'est de cette conscience *de* quelque chose (qui est l'intentionnalité) que peut venir une déception, lorsque l'intentionnalité tendue vers le monde ne se trouve pas remplie ou ne trouve pas une réponse à la hauteur de son attente. C'est d'ailleurs une formule par laquelle Faust se lamente :

« Comment ne perd-il pas à jamais l'espérance  
Celui qui se consume en stériles travaux,  
Qui creuse évidemment vers un trésor immense  
Et trouve avec bonheur un nid de vermisseaux ! »<sup>1</sup>

Ici le Faust qui s'adresse à Wagner, son assistant ou serviteur, ne prépare pas encore la bascule vers le dépassement (par le diable) et ajuste au contraire son attente à ce que le monde est capable de lui donner. Pensant creuser vers un trésor immense, il « trouve avec bonheur un nid vermisseaux », dit-il. Mais ce qu'il appelle un « nid de vermisseaux » n'est peut-être tel que du point de vue du différentiel avec ce que lui promettait son attente, c'est-à-dire sa propre conscience du possible, que son intentionnalité tendait vers la promesse d'une relation au monde qui aurait pu le satisfaire en correspondant adéquatement à ce que l'intimité de Faust, tendant ou bien vers le sublime ou bien vers la jouissance, désirait.

À cette question, l'arrivée du diable sous le masque de Méphistophélès va pouvoir répondre en trompant Faust, afin de faire correspondre ce « nid de vermisseaux » à ce que Faust entend lorsqu'il parle de « trésor immense ». Il s'agit ainsi d'une déformation de l'expérience du réel, et non pas d'une modification des conditions de nature de Faust. Ainsi la structure de performance de la conscience est influencée par l'agent de l'altérité onto-théologique (le diable) qui la plonge dans un principe de réalité déjà préparée par la pré-détermination intime pessimiste du monde : l'intentionnalité déçue. Cette prédétermination pessimiste, c'est la certitude d'une déception par anticipation — ce que Faust associe au désespoir — de l'intentionnalité.

### **L'insuffisance et le recours à l'imagination**

---

<sup>1</sup> Goethe, *op. cit.*, p. 43.

Méphistophélès offre à Faust un principe de réalité dans lequel ce dernier croit qu'il peut *effectivement* mettre en acte une altérité ontologique à la nature véritable de son être et ainsi échapper à ce qui le pousse au désespoir. La connaissance du monde est une voie qui est vouée à se heurter aux règles fermées de la finitude : le monde est fini, l'être humain et son existence le sont aussi. Faust veut atteindre, depuis sa nature finie, une connaissance qui sera toujours inaccessible puisqu'il y aura toujours « autre chose » à connaître. Cependant, la perte de l'espérance n'est pas phénoménologiquement liée à la question du doute (cartésien) puisque le doute, comme l'écrit Blumenberg, est inhérent à la nature finie : on doute de ce sur quoi on peut anticiper l'étendue. Ce n'est pas parce que l'on se met à douter du monde que l'on doit sombrer dans le désespoir. C'est parce que l'on se met à perdre le sens même de la *cogitatio* comme faculté : on se dissout, comme être, dans l'infinitude des possibilités de l'être.

« Le doute et le désespoir ne sont pas des phénomènes voisins qui peuvent être déterminés par une différence d'intensité. Au contraire, ils ont chacun leur propre dimension. Le doute est la contrepartie de la connaissance [...] et donc, au sens précis du terme, provisoire et en ce sens presque tendu vers la finalité, voire déjà assuré de la possibilité de la réalisation de la conscience. Le désespoir, en revanche, appartient à une dimension dans laquelle la notion de « possibilité » a perdu son sens. Le doute s'interprète à partir de la possibilité d'un « mouvement » de la raison, de la « discursivité » de la pensée, c'est-à-dire de l'objectivité du réel [...]. »<sup>1</sup>

On voit bien avec Blumenberg ici que le doute met la structure de performance en mouvement, l'excite, vient la tirailler, lui donner un rythme et la forcer à « faire face » au monde, quand le désespoir signifie au contraire l'effondrement de toute possibilité de réalisation de l'intentionnalité telle qu'elle s'était formée. Celui qui s'attelle à une tâche hors de sa portée est alors réduit au rang du rêveur, « rêveur inutile » qui cherche à mélanger des natures supposément contradictoires :

« Maudit soit à jamais, le rêveur inutile  
Qui voulut le premier, dans sa stupidité,  
S'éprenant d'un problème insoluble et stérile,  
Aux choses de l'amour mêler l'honnêteté. »<sup>2</sup>

Il ne s'agit plus de suivre les règles de la logique ou de la raison mais de percer le désespoir dans le recours à un *autre* mode de performance de la conscience : le mode de ce qui ne peut être cantonné dans la finitude. En effet, la possibilité de ce qui peut et doit être objectivable dans le monde afin de constituer la synthèse d'un tout n'importe plus. C'est le maintien de l'espérance qui doit être poursuivi et, pour ce faire, il se détourne de tout ce qui appartient à ce

<sup>1</sup> Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, Verlag Suhrkamp, 2022, pp. 48-49.

<sup>2</sup> Vers qui ne sont pas sans rappeler les malédictions jetées par Faust contre le rêve lui-même et contre sa faculté d'espérance invincible, voir Goethe, *op. cit.*, p. 76 de l'édition française.

que Kant appelle le « logico-formel ». Émancipé, affranchi des impératifs causaux des conditions de sa *cogitatio*, Faust se consacre tout entier — corps et âme, c’est le cas de le dire — aux moyens de sa quête intime dans l’imagination de ce que le diable, comme alternative au *connu* de la finitude, pourrait lui permettre de faire.

Plutôt que de voir sa frustration continuer de grandir avec son désespoir, Faust plonge toute son âme dans la croyance folle en l’idée d’une fuite dans l’infinitude, renonçant à attendre du monde ce qui dépasse son imagination.

## 2. La mystique ou le refus du monde

Lorsque Faust invoque le diable, ou lorsque Faust se précipite dans la ligne de fuite qu’ouvre l’imagination, il met en acte un choix qu’il a déjà fait depuis les tréfonds de son intimité. La radicalisation de la subjectivité n’est pas une innovation mais une obstination de la conscience de Faust alors même qu’il a déjà fait l’expérience de la déception de ses attentes intimes (1). L’impératif ontologique que lui dicte ce qu’il s’est donné comme le « sens » de son existence (le *meaning* ou le *purpose* anglais, ce qui relève du *telos*) aliène sa perception du monde et son attente lui indique intimement la déformation des opérations synthétiques de sa relation au monde selon le prisme idéologique qui lui permet de tenir à distance sa déception du monde (2). Ce faisant, il se met à privilégier l’interprétation d’éléments isolés qui soutiennent *a priori* la subjectivité intimiste de sa relation au monde, en l’aveuglant à toute objectivité mondaine, telle qu’elle se donne pourtant dans la synthèse du jugement qui est le motif de l’objectivation du monde (3).

### De la déception de l’intimité jusqu’à la pré-figuration du monde

En se précipitant dans la ligne de fuite de l’imagination, Faust embrasse deux choses. D’abord ce qui correspond à l’intuition de l’infini en lui, et qui ne rencontre pas de limite concevable : il se libère ainsi du conceptuel contraignant. L’imagination est une faculté qui est toujours en train de produire sa propre condition de possibilité, de sorte que nous pensons faire grâce à elle l’expérience de ce que serait pour nous l’infini. Ensuite, il puise dans des ressources qui recourent à des processus cognitifs pratiquement absolutistes, en tant que ceux-ci sont libres

de toute contrainte linéaire. C’est ce que nous avons ailleurs proposé sous le nom du régime infini des opérations *a priori* de l’entendement : l’esthético-formel.<sup>1</sup>

De quoi s’agit-il ? D’une nuance dans l’interprétation de l’apriorisme kantien. L’apriorisme kantien est un élément fonctionnel de la théorie de la conscience qui est globalement intégré par toute la philosophie contemporaine : notre relation au monde procède d’une opération synthétique *a priori* et donne à la perception de notre environnement par notre conscience le sentiment d’une donation. Le monde nous paraît *donné*, surgissant, quand il est déjà le produit et la production d’une opération *a priori* de toute opération cognitive : les opérations synthétiques *a priori* de l’entendement. Nous ne pouvons aller plus loin ici car la complexité des interprétations et des possibilités qu’ouvre l’apriorisme, et le cas particulier du schématisme, qui est un continent à l’intérieur même du continent de l’apriorisme, est trop dense. Ce qui nous importe néanmoins, c’est la ligne de partage donnée par Kant lui-même. Le régime *fini* des opérations *a priori* de l’entendement sont ce que Kant lui-même identifiait déjà sous le terme du « logico-formel » et que nous temporisons dans le livre cité par l’idée que le « logico-formel » ne serait qu’un des deux régimes de cette activité. L’autre régime serait le régime « esthético-formel ».

Ainsi libéré de tout impératif de causalité (qu’il s’agisse de son être ou de son agir, c’est-à-dire d’ontologie ou de morale), Faust peut s’émanciper des règles qui régissent les critères de l’objectivité logique et universalisable du monde. Il choisit de se lier au monde en suivant des règles de synthèse qui ne seraient désormais plus que subjectives. Ce faisant, Faust s’adonne à la pure subjectivité de l’intimité de son intentionnalité en pré-figurant, comme nous l’avons vu, ce qu’il souhaite obtenir de l’expérience du réel : il lui est dès lors possible de rejeter intégralement les éléments constituants d’une synthèse cognitive qui ne correspondent pas à son attente du monde. L’horizon de sens *voulu* par anticipation devient la pierre de partage du monde. Le processus apriorique est désormais inversé (ou vicié) : ce n’est plus le monde qui donne au sujet les conditions de son attente mais le sujet qui dicte au donné du mondain ce qu’il accepte et rejette de l’expérience du réel. On voit bien que cela peut nous mener à une méthode de relation au monde qui n’est plus qu’idéologique : dont les fondements procèdent des

---

<sup>1</sup> Ce que Hans Blumenberg appelle dans son livre éponyme la *Theorie der Unbegrifflichkeit*, 2007, Verlag Suhrkamp, traduit en français par *Théorie de l’inconceptualité*. Pour plus au sujet de l’esthético-formel, lire Pierre-Adrien Marciset, *Paradigmes pour une philosophie des imaginaires*, Paris, Hermann, 2023.



impératifs intimes qui résultent des constituants (esthétiques, psychiques) de cette intentionnalité pessimiste (aliénée).

La crainte que Kant formulât devant ce que nous avons appelé l'esthético-formel (« *l'inconvénient de favoriser tout caprice, toute pieuse chimère* »<sup>1</sup>) se trouve alors consommée dans ce Faust qui s'émancipe en s'enfonçant dans la subjectivité : en faisant le choix de l'arbitraire et celui de l'apparence de sa liberté, Faust obéit à des arguments synthétiques dont il se met à refuser d'examiner la composition. Faust est tout à fait explicite à propos quant à son *choix délibéré de l'illusion* tandis qu'il répond à Méphistophélès :

« Que m'importe à moi l'autre monde !  
Reverse les piliers où celui-ci se fonde  
Et l'autre, s'il le veut, déploiera ses couleurs. »<sup>2</sup>

### **Quand l'illusion de l'essence préside à toute possibilité de l'existence**

On a donc une intentionnalité déformée par un apriorisme qu'aliène une attente excessive du monde, et qui se fait mode de liaison pessimiste tout à fait dirigée par une subjectivité excessive et autoritaire. Cette subjectivité qui rejette toute instruction ne provenant pas directement de l'attente qu'elle forme, presque sous la forme impérative, est ce que nous appelons la mystique ici : un déséquilibre entre déduction et imagination, où l'imagination devient le tyran des facultés intimes. Car c'est elle qui, désormais, dirige toute pré-figuration et encourage nécessairement le sujet à nourrir une attente dont il *anticipe* (dans l'imagination encore) qu'elle est vouée à être déçue. La mystique est une réaction à cette préfiguration interne de l'imagination de l'inéluctabilité de la déception de l'horizon d'attente : lorsque toute espérance s'effondre, le seul recours paraît se résumer à la fuite en avant dans l'imagination, dans l'obstination à l'appauvrissement de l'objectivité du monde. Nous observons alors une sorte de prophétie auto-réalisatrice de l'intimité : parce qu'elle sait qu'elle va être déçue, l'intimité se précipite dans le choix d'une mystification du donné du monde et vérifie, par son propre sabotage de la richesse du monde, dont elle réduit les possibilités par une interprétation pessimiste, qu'elle avait raison de s'attendre à la déception.

Avant toute expérience, synthétique ou non, Faust sait que le monde n'a rien à lui offrir et que l'univers des choses évidentes ne sera pas capable de répondre à cette attente trop

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, « Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 », pp. 693-694, in *Œuvres complètes, I*, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1980

<sup>2</sup> Goethe, *op. cit.*, p. 78.

importante : par leur évidence, par l'absence de mystère, par la trop grande banalité des choses connues, le monde perd en profondeur et exige du logico-formel qu'il dédouble le contour des choses d'une profondeur puisée dans le régime esthétique-formel (le régime de l'imagination). L'alchimiste ne peut régénérer l'espérance du sujet que sous le régime d'un « monde de la vie » (le *Lebenswelt* de Husserl<sup>1</sup>) inaccessible, extérieur à son intimité, ou dicté par des propos rapportés. L'intimité de la conscience de Faust interpose alors la nécessité d'une médiation supplémentaire qui vient agir pour la déformer ou la réformer : cette médiation, c'est celle d'un « monde vécu » difficile d'accès et dont le caractère théorique promet de « traduire » les « secrets » du monde. Saisir ce qui est insaisissable (ou tout au moins : jusque-là insaisissable par Faust) réactive la promesse des horizons de sens. Ceux-ci ne sont plus donnés par le monde tel qu'il est dans l'expérience sensible. Ils reculent indéfiniment et leur possibilité est intimement repoussée tant que nécessaire. Le monde objectif n'est plus accessible à Faust : il doit *poursuivre* dans sa subjectivité les signes de ce monde qu'il a rendu illisible. Faust cesse de permettre au monde de l'instruire et refuse tout ce qui ne nourrit pas *ce qu'il a décidé qu'il est*. C'est, nous semble-t-il, le sens des derniers vers de l'Acte I de *Faust II*.<sup>2</sup>

Sur le plan philosophique, revenons à la formule de Sartre (« L'existence précède l'essence »), à ceci près qu'avec Faust l'existence cède le pas à une essence que le sujet s'est choisie, et à laquelle il s'agrippe désormais<sup>3</sup>. Au travers du langage (l'ésotérisme), du mythe (la démonologie) et, en dernière instance, de la science — surtout dans ce qu'il décrète être l'arme contre Dieu, dans le cas de Faust : une science secrète —, Faust résiste au va-et-vient ontogénétique, ou « constructiviste » instruit par et dans l'intentionnalité. C'est à cette seule condition que la plurivocité du monde se donne désormais pour Faust sous le signe de l'homogénéité de ce que l'il appellera le « *cosmos* » : où ce dernier doit fusionner avec l'absolu de l'idée même du sujet, où l'être et la substance se rejoignent.

Autrement dit, cette inévitable déception des attentes de la conscience, prise comme « structure de performances » est refusée par la raison, la faculté de la conscience à « faire face » au monde.

<sup>1</sup> Lire à ce propos Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, Verlag Suhrkamp, 2009.

<sup>2</sup> Goethe, *op. cit.*, pp. 287-288.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Éd. Nagel, 1970, pp. 17-24.

## Le refus de l'inattendu pour conjurer la déception

Nous avons proposé que le modèle de l'alchimiste allemand nourrit une attente excessive et toute subjective à l'égard des secrets du monde tel que Dieu en garantit l'organisation sous le mode d'un *cosmos* - universalisant. Si l'on repart cette fois de l'ontologie cartésienne, contre la *rex extensa* d'un monde blessant par ses promesses incontrôlables, le sujet se cramponne à son seul état de *rex cogitans* et tâche de conjurer tout ce qui pourrait menacer l'exercice de son intentionnalité en amputant celle-ci. Amer remède, poison, même, si l'on songe que l'intentionnalité est un mode de liaison plutôt qu'un principe d'injonction.

Cet appétit que conditionne *une certaine intentionnalité* mène les opérations de la conscience à une hiérarchisation du donné du monde qui donne à l'intimité le rôle d'un espace de décision sans capacité de réception. Autrement dit, de lieu de passage et d'échange, l'intentionnalité se mue en verticalité à sens unique. Le monde interne de la conscience se retranche dans une forteresse où plus rien ne peut entrer et d'où tout rayonne pourtant. Si bien que ce *cosmos* ordinairement entendu comme une synthèse de la pluralité interactive entre le monde et le sujet — entre intellection et esthétique, où les deux, le sujet et le monde, se nourrissent, s'instruisent, s'enrichissent et se constituent l'un l'autre —, se désagrège dans une intimité atrophiée par l'excessive angoisse d'une finalité qui ne sait plus accéder à son propre potentiel d'infini, jusqu'à n'être qu'un principe de *regressus in infinitum* paradoxal : une obstination infinie vers la finitude de ce qu'était déjà le sujet.

L'obstination de la conscience de Faust à poursuivre l'accroissement de ses possibilités — *id est* le savoir, la signification des rituels et la magie — instruit une mystique, c'est-à-dire une autre dialectique du rapport au monde. Une dialectique qui n'est plus synthétique mais analytique et qui n'accepte plus du monde que ce qui en a déjà constitué par le sujet, enfermant celui-ci dans l'illusion d'une liberté dont l'impression ne peut se maintenir qu'en enfermant toujours un peu plus, le long de la ligne de fuite cognitive, de l'idéologie choisie. Cet enfermement dans ce que le sujet est déjà n'est pas sans rappeler ce que Ernst Cassirer appelait le « cercle clos du Dasein »<sup>1</sup> lors de la rencontre dite de la querelle de Davos qui l'opposa à Martin Heidegger. L'étant-là ne peut se défendre qu'en défendant la définition de l'étant-là telle que celle-ci a déjà été établie. L'énoncé lui-même, outre le lexique employé, se referme sur lui-

---

<sup>1</sup> Pierre Aubenque (ed.), *Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)*, Paris, Beauchesne, 1973.

même et ne paraît pas ouvrir sur l’infini : c’est là l’évidence de la situation illusoire dans laquelle Faust se précipite. En imaginant se tourner vers l’infini, s’ouvrant les arcanes de la magie interdite pour égaler l’idée qu’il se fait de l’infini (Dieu), Faust se donne en fait à un être qui, pour tout infini qu’il lui paraisse, n’en demeure pas moins fini et accueille dans son intimité l’exclusivité de la finitude pour seul principe génétique de son être.

De moi jaillit la rage rugissante du lion et quand bien même l’Enfer s’ouvrirait sous mon pas - je saute par-dessus les limites de l’espèce humaine. *Il sauta hors du cercle.* Je suis ton maître.<sup>1</sup>

Faust se pense fort et décisionnaire, quand il cède en fait sous l’épuisement de son espérance, énergie cardinale de la théologie chrétienne, de sorte qu’il renonce en fait à Dieu sous couvert de penser s’affirmer. Cet exemple par Faust nous a permis d’esquisser une approche de ce que peut recouvrir la mystique du point de vue de l’intimité cognitive : un refus de vivre encore la déception de l’horizon d’attente qui commande une réaction psychologiquement logique. Le sujet se met hors de portée de la déception et de la frustration, de sorte qu’il cesse de recevoir librement le monde et conditionne bientôt à ce qu’il décide d’en accepter afin de préserver son équilibre intime interne. Afin de réagir *a priori* à cette déception à venir sur les secrets du monde, l’activité synthétique de l’entendement maintient instinctivement ouvertes les attentes intimes de la synthèse, et repousse le terme de la réponse aux attentes de l’intimité de la pensée. Tant et si bien que la déception n’est pas l’étape d’un renoncement au monde mais bien celle de sa déformation, et du dédoublement, artificiel, du fond du monde : le sujet (Faust ou tout un chacun d’entre nous, rappelons qu’il s’agit d’un exemple) repousse le moment de la résolution, inséré dans son attente l’idée d’une étape supplémentaire et s’immunise contre toute déception. « Si ça ne finit pas bien, c’est que ce n’est pas la fin », dit justement l’adage.

Si l’on réfléchit en philosophie depuis une partie de l’étendue de la littérature du mythe de Faust, le Faust romantique, et spécifiquement les occurrences littéraires de Klinger et de Goethe, nous sommes tenus de constater le dénominateur commun à toutes ces promesses qui répondent toutes à une seule aspiration : ne plus être frustré ou déçu par ce que le monde peut offrir. C’est bien, nous semble-t-il, l’argument qui conduit Faust, parangon moderne de l’hubris prométhéenne, à être associé aux figures du savant fou, à l’interprétation nazie du surhomme nietzschéen, et tous ses avatars diffus dans la diversité des personnages qui brutalisent sans considération leurs limites afin d’aspirer, tel Icare, à un Ciel auquel ils n’appartiennent pourtant

---

<sup>1</sup> Klinger, *op. cit.*, p. 64.

pas. Mais qu'il s'agisse d'Icare, de Frankenstein ou de Faust, le motif est toujours le même : la relation au monde s'est faite sur un malentendu. Or nous avons proposé ici une illustration des conditions de constitution de ce malentendu. Ce que nous rassemblons sous le régime de ce qui serait une « intimité de Faust », à partir de laquelle l'alchimiste construit son attente du monde telle qu'elle est vouée à la déception. Non pas sous le couperet d'une quelconque fatalité qui proviendrait de l'extérieur, du Ciel des Idées, de la Providence ou de la Vérité, mais simplement du fait même de l'inadéquation de la nature de l'être et des aspirations de cet être.

Nous avons examiné les éléments noétiques qui composent le noyau depuis lequel rayonne le mysticisme, non pas pris comme ce qui serait du domaine d'une croyance mais comme fonctionnement parfaitement rationnel et rigoureux d'accès au secret dissimulé derrière un horizon toujours lointain. Nous dirions même que la mystique est *mathématique* et logique, ce que Kant associe au régime logico-formel des activités synthétiques *a priori* de l'entendement. La mystique intervient comme un prisme palliatif pour maintenir la visée des opérations de l'intentionnalité sur ce qui est susceptible d'être dissimulé au sentiment de l'intime conviction du sujet. L'intentionnalité est la *conscience de quelque chose*, or la conscience prise comme structure de performance a toujours besoin d'un remplissage dont les attentes ne sauraient être déçues. Il faut donc ajuster le contenu dans un *à venir* et substituer la promesse suspensive au contenu de la facticité. C'est pourquoi la mystique est un impératif du remplacement, de l'ajout intercalaire entre le résultat et la promesse, afin d'ajuster le réel sur l'attente, et non l'inverse. Cela puise dans notre capacité à *imaginer*, à repousser les limites finies de l'horizon de notre intentionnalité qui est par nature toujours dépassable.

Nous avons choisi l'exemple de la mystification du monde à la suite d'une insatisfaction face au savoir et à la connaissance parce qu'il s'agissait de l'intuition de l'infini tel que le modélise le personnage mythique de Faust animé de la *libido sciendi*. Mais la même démonstration pourrait tout aussi bien se suivre à partir de Don Juan qui poursuit démesurément l'infini, compte-tenu de sa nature finie d'être mortel, animé cette fois par la *libido sentiendi*, ou Ahsavérus, écrasé par la désespérance d'avoir obéi à la *libido dominandi*. Ces trois modèles augustiniens sont les trois figures de l'exentialisme kierkegaardien. Nous pourrions examiner le rapport intime de ces trois relations de l'âme au monde qui sont toutes trois, selon Saint-Augustin, des origines de notre élan vers Dieu. Il faudrait alors nous rapprocher d'un philosophe

comme Mikel Dufrenne<sup>1</sup> pour mener un tel examen de l'intimité depuis la description phénoménologique des arguments constitutifs de l'esthétique.

## Bibliographie

- AUBENQUE Pierre (ed.), *Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)*, Paris, Beauchesne, 1973
- BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1975
- BLUMENBERG Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Verlag Suhrkamp, 2009
- *Théorie de l'inconceptualité*, traduction depuis l'allemand par Marc de Launay, Paris, Éditions de l'éclat, 2017
- *Die ontologische Distanz: Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit (1950)*, Frankfurt-am-Main, Verlag Suhrkamp, 2022
- DABEZIES André, *Des rêves au réel, Cinq siècles de Faust*, Honoré Champion, 2015
- DUFRENNE Mikel, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 1953
- FREULER Léo, *La crise de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1997
- GOETHE (von), JOHANN Wolfgang, *Faust I et II*, traduction depuis l'allemand par Jean Malapate, Paris, GF Flammarion, 2015
- HAMIDOVIC David, *L'interminable fin du monde*, Paris, Éditions du Cerf, 2014
- KANT Emmanuel, *Œuvres complètes, I*, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1980
- KLINGER (von) FRIEDRICH Maximilian, *La vie de Faust, ses exploits et comment il fut précipité en Enfer*, traduction depuis l'allemand par François Colson, Aix-en-Provence, Grèges éditeur, 2005
- MARCISSET Pierre-Adrien, *Paradigmes pour une philosophie des imaginaires*, Paris, Hermann, 2023
- RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990
- *L'imagination, Cours à l'Université de Chicago (1975)*, Paris, Seuil, 2024
- SAINT AUGUSTIN, *Œuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 2018

---

<sup>1</sup> Lire notamment Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 1953.

---

### **Notice bio-bibliographique de l’auteur**

Pierre-Adrien Marciset est assistant de recherche rattaché à la chair de *Littérature apocryphe juive et histoire du judaïsme dans l’Antiquité* auprès de l’Institut Romand de Sciences Bibliques, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Université de Lausanne (Suisse).

Parmi ses œuvres :

- Hamidović, David & Pierre-Adrien Marciset (eds.), *Imaginary at work: Historical-philosophical case studies on the possibilities of the Imaginary*, Leiden, « New Research in the History of Western Philosophy », Brill, 2024
- Marciset, Pierre-Adrien, *Paradigmes pour une philosophie des imaginaires*, Paris, « Le Bel Aujourd’hui », Hermann, 2023
- Marciset, Pierre-Adrien, « Quelle intelligibilité du mal ? », *Noesis*, 33 | 2019, 117-131.

Recensions auprès de la revue en ligne de philosophie *Actu-Philosophia* depuis 2018.

- Marciset, Pierre-Adrien, « Invoquer l’Autre », *Postures*, 25, 2017.

**marcisetpa@gmail.com**