

## **UNE PHILOSOPHIE EST-ELLE DE SON TEMPS OU DE TOUS LES TEMPS ? – LE CAS SCHELLING.**

Jean-Christophe Lemaitre (Paris IV)

### **I. Introduction**

La réponse à cette question apparaît comme cruciale, dans la mesure où elle semble impliquer, selon l'orientation qu'on lui donne, une certaine conception de la philosophie, et par voie de conséquence une certaine définition de l'approche que doit en avoir son historien. La réponse à la première partie de la question semble évidente : une philosophie est nécessairement de son temps, puisque toute philosophie naît de la pensée d'un auteur, auteur qui est en l'occurrence un individu historique appartenant à un contexte déterminé. En réalité, la question est de savoir si ce qu'il y a de proprement philosophique dans la pensée d'un auteur réside dans ce qui le rattache à cette contextualité déterminée, ou au contraire dans ce qui la dépasse et fait appartenir la philosophie en question à un domaine présentant une certaine indépendance à l'égard du devenir historique. La philosophie d'un certain temps ne serait proprement philosophique qu'en tant que l'on peut établir qu'elle est également de tous les temps, qu'elle met en œuvre une réflexion et une interrogation dont l'intérêt et les enjeux transcendent l'époque à laquelle elle appartient. Ce que nous voudrions examiner ici concerne le présupposé d'une telle conception des philosophies particulières et de leur rapport à la philosophie en général.

Pour qu'une philosophie d'un certain temps soit considérée comme étant de tous les temps, il faut qu'elle réponde, ou tente de répondre, à un problème philosophique qui soit quant à lui intemporel. Une philosophie ne peut être intemporelle ou trans-temporelle que si l'objet sur lequel elle porte l'est également. Cependant, une telle affirmation rend la pratique même de la philosophie particulièrement problématique. Cela revient en effet à représenter l'histoire de la philosophie comme le déroulement historique d'une succession de réponses diverses apportées à un nombre fini de problèmes éternels. Une philosophie du passé présente ainsi un intérêt pour l'historien et le philosophe dans la mesure où elle répond à un problème qui se pose encore à lui. Cela implique que la réponse qu'elle y a apportée s'est avérée insatisfaisante, ou ne peut prétendre à elle seule à la vérité, à l'exclusion de toutes les autres philosophies. Cette condition est en effet nécessaire si l'on doit concéder que le même problème continue de se poser avec la même acuité dans le présent comme dans le passé. Or, une telle

conception ne semble pas pouvoir échapper à une position sceptique ou positiviste concernant le statut de la philosophie. La philosophie serait alors une discipline consistant à dégager un certain nombre de problèmes, et la prise en considération de son histoire n'est qu'un moyen en vue de la prise de conscience de l'irrésolubilité même de ces problèmes. Dans ce contexte, on ne voit pas comment la philosophie pourrait se voir octroyer autre chose qu'une fonction purement propédeutique et pédagogique, destinée à un âge de la vie spécifique, en l'occurrence celui de l'adolescence, adolescence dont Auguste Comte se sert précisément pour caractériser ce qui constitue selon lui l'âge métaphysique de l'humanité. La caractéristique de l'âge métaphysique, de l'adolescence, et donc de la philosophie elle-même, est ainsi d'appeler son propre dépassement, dépassement qui a lieu respectivement dans l'âge positif, dans l'âge adulte, dans la science positive. La philosophie n'a ainsi qu'une valeur négative, elle est destinée à faire prendre conscience de l'impossibilité de résoudre un certain nombre de problèmes et de convaincre celui qui reçoit l'enseignement philosophique de la vanité de ce dernier et de sa destination à être dépassé. Le sens de la philosophie est réduit à celui d'une docte ignorance. Ainsi, on s'aperçoit que la conception qui était censée fournir à l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire à l'étude des philosophies du passé, son intérêt et sa légitimité en défendant une intemporalité et une prétention inentamée des doctrines à la vérité, aboutit en fin de compte à en ruiner purement et simplement la possibilité même, ou à en faire une histoire des échecs de la raison humaine dans le traitement d'un certain type de questions. L'édification d'une *philosophia perennis* signe ainsi paradoxalement l'arrêt de mort de la philosophie, ou du moins la condamne à un statut foncièrement transitoire. La conception qui fait de la philosophie le lieu de l'éclosion d'une vérité non historique aboutit au scepticisme lorsqu'il s'agit de considérer l'histoire même de la philosophie<sup>1</sup>. Faut-il conclure de tout cela que philosophie et histoire seraient des termes résolument incompatibles et que la notion d'histoire de la philosophie ne consiste qu'en un monstrueux oxymore ?

## II. L'hylémorphisme de l'historiographie philosophique

Pourtant, cette conception des problèmes philosophiques comme intemporels et éternels est souvent mobilisée, au moins implicitement, par les praticiens de l'histoire de la philosophie. Comment cette pratique historique de la philosophie peut-elle être alors justifiée dans un tel contexte ? En réalité, cette conception aboutit à une présentation du déroulement de l'histoire philosophique que l'on peut qualifier d'hylémorphique. La succession des doctrines philosophiques est en effet représentée comme la succession d'instanciations particulières d'une structure formelle qui quant à elle demeure identique. On a donc d'un côté une forme, correspondant à ce qu'il y a de

<sup>1</sup> Martial Gueroult a été particulièrement attentif à ce statut foncièrement paradoxal de la notion d'histoire de la philosophie : voir *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979, pp. 30-32, 43.

proprement philosophique dans la doctrine en question, et susceptible d'être instanciée dans d'autres doctrines d'autres époques, et de l'autre une matière correspondant à l'enracinement historique, et donc contingent et singulier, de cette même doctrine. Le travail de l'historien-philosophe de la philosophie consiste donc à dégager cette structure formelle que l'enracinement matériel est susceptible de masquer, d'occulter, ou du moins de rendre moins éclatante.

Un exemple peut être trouvé de cette conception hylémorphique de l'histoire de la philosophie dans le travail d'un historien de la philosophie médiévale, en l'occurrence André de Muralt. Ce travail se définit comme analyse des structures de pensée et suppose une conception de l'histoire de la philosophie explicitement décrite comme hylémorphique. Cette méthode adopte comme présupposé l'idée selon laquelle l'intellect humain, face au réel qu'il trouve face à lui et qu'il questionne, dispose d'un nombre fini de « modes d'interrogations ». Ces modes d'interrogations structurent l'exercice naturel de la pensée et conditionnent des aires d'intelligibilité au sein desquelles seulement le réel peut être appréhendé selon une compréhension intellectuelle. À cette étape du raisonnement, l'hypothèse paraît tout à fait acceptable : en effet, la finitude des moyens humains de connaissance est assez couramment admise. Mais André de Muralt va plus loin en affirmant que non seulement ces aires d'intelligibilité sont en nombre fini, mais encore qu'elles ont été dénombrées exhaustivement, qu'elles sont en l'occurrence au nombre de cinq et que leur liste a été découverte et énoncée par un seul et même penseur, à savoir Aristote. Ces cinq modes d'intelligibilité correspondent aux cinq transcendants déduits par la métaphysique médiévale à partir de la doctrine de l'analogie de l'être attribuée au Stagirite. Ce présupposé met en œuvre une conception de l'histoire de la philosophie que l'on peut désigner comme hylémorphique, adjectif qui est à interpréter aussi bien selon le sens aristotélicien que selon le sens kantien des notions de matière et de forme. C'est notamment le rapport entre l'analyse des structures de pensée et l'histoire de la philosophie qui est interprété selon ce schéma. Les modes d'intelligibilité correspondent donc aux transcendants tels qu'ils sont déduits par la métaphysique médiévale et notamment par saint Thomas d'Aquin dans le *De veritate*. À chacun de ces transcendants correspond une métaphysique (il y a une métaphysique du transcendantal *res*, une métaphysique du transcendantal *aliquid*, etc.). Le nombre d'options métaphysiques possibles est ainsi fini et indexé sur le nombre d'aires d'intelligibilité de la pensée humaine. Une fois que l'on connaît la liste de ces aires d'intelligibilité, on peut en quelque sorte déduire *a priori* l'intégralité des types de métaphysiques possibles : c'est l'affaire de l'analyse des structures de pensée. Mais cette analyse a besoin de l'histoire de la philosophie dont le rôle est de constater *a posteriori* les instanciations particulières, dans des figures historiques, de ces options métaphysiques possibles. À ce sujet, de Muralt effectue une analogie entre ce rapport et le rapport entre concept et intuition chez Kant : « l'histoire de la philosophie seule est

aveugle, l'analyse des structures de pensée seule est vide »<sup>1</sup>. L'analogie hylémorphique est elle-même explicitement confirmée plus loin<sup>2</sup>. La fonction de l'histoire de la philosophie, au sens de la discipline qui donne accès au savoir positif des doctrines philosophiques telles qu'elles ont été effectivement produites, est de remplir thématiquement les structures de pensée, qui, inversement, sont les seules à même de rendre compte de la matière thématique de la philosophie, bien plus que ce que de Muralt désigne comme une « histoire événementielle des influences et conditions personnelles, sociologiques, politiques, scolaires »<sup>3</sup>.

Ce schéma hylémorphique aboutit ainsi à une conception de la philosophie dans laquelle ce qui est désigné comme la matière est exclu de la rationalité proprement philosophique et consigné du côté d'un simple enregistrement de données factuelles, certes indispensable, mais peu fécond philosophiquement parlant. On trouve une autre illustration de ce schéma hylémorphique dans l'école structuraliste française d'histoire de la philosophie. Ce schéma est notamment développé par Victor Goldschmidt, à la suite de Martial Gueroult. Ce dernier définissait en effet les rapports de la philosophie à son histoire dans des termes qui sont proches de ceux de de Muralt. Les données historiques sont au service de la philosophie, plus exactement elles sont un simple moyen destiné à permettre à l'historien contemporain d'entrer en contact avec une philosophie du passé, mais seulement afin d'en dégager la substantifique moelle philosophique, qui, quant à elle, n'est pas limitée au cadre de conditions historiques empiriques précises, mais transcende les époques. À cette occasion, Gueroult établit une distinction entre la cause matérielle et la cause formelle d'un système philosophique : l'exposition de la cause matérielle est l'affaire de l'historien, mais cet examen s'avère insuffisant lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'il y a de véritablement essentiel dans une doctrine<sup>4</sup>.

Dans un article publié dans ses *Questions platoniciennes*<sup>5</sup>, Goldschmidt poursuit cette réflexion en distinguant, à propos des systèmes philosophiques, leur vérité formelle de leur vérité matérielle. La compréhension de la vérité formelle d'un système philosophique implique de reconstituer ce que Goldschmidt appelle son temps logique, qui renvoie à la démarche philosophique et systématique de la pensée telle qu'elle s'est matérialisée dans les œuvres, mais qui ne correspond pas nécessairement à la genèse effective de l'œuvre étudiée. Ce temps logique s'assimile à l'ordre des raisons, qui relie

<sup>1</sup> A. de Muralt, « Analyse des structures de pensée et histoire de la philosophie », in Gilber Boss (éd.), *La philosophie et son histoire*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 140.

<sup>2</sup> « Les thèmes de pensée sont en quelque sorte à la structure qui en régit l'intelligibilité comme la matière à la forme » in *ibid.*, p. 168.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>4</sup> Voir M. Gueroult, *op. cit.*, p. 47. Sur l'application de la méthode structurale en histoire de la philosophie, à travers notamment les figures de Martial Gueroult, Victor Goldschmidt et Jules Vuillemin, voir G. Crocco : « Méthode structurale et systèmes philosophiques » in *Revue de métaphysique et de morale*, 117/1, 2005, pp. 69-88, en particulier, pour la question qui nous occupe, les pp. 80-83.

<sup>5</sup> V. Goldschmidt, « Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques » in *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, pp. 13-21.

et établit les relations entre les thèses de manière à ce qu'elles constituent un système et à ce que la doctrine rende raison de sa valeur de vérité par la reconstruction de sa méthode. La doctrine est en effet le lieu à la fois de la manifestation et de l'élaboration d'une méthode qu'il s'agit de restituer<sup>1</sup>. La vérité formelle et le temps logique sont autonomes vis-à-vis d'autres données temporelles dans lesquelles pourtant s'inscrit également l'œuvre philosophique en question (par exemple vis-à-vis de l'histoire des sciences, des idées, des faits politiques, etc.). Cependant, la vérité formelle n'est pas toute la vérité d'un système philosophique. Goldschmidt fait place en effet à ses côtés à une vérité matérielle. La vérité matérielle est celle que l'on peut tirer du corpus de l'auteur philosophique tel qu'il existe effectivement et tel qu'on y a accès. Or, la cohérence d'un système philosophique telle qu'elle se manifeste précisément à travers cette vérité matérielle ne doit être mesurée aux yeux de Goldschmidt qu'à l'aune de sa vérité formelle relevant du temps logique. La réduction de la vérité d'un système à sa vérité matérielle reviendrait à appliquer à la rationalité philosophique un mode d'évaluation qui n'a de pertinence que pour l'objet scientifique. La notion de vérité formelle, comme celle de temps logique, qui implique l'idée selon laquelle la vérité philosophique n'est pas donnée d'un bloc mais se déploie dans un certain type de temporalité, sont destinées à appuyer la distinction radicale entre le régime de vérité propre à la philosophie et celui propre à la science. Cette distinction entre vérité formelle et vérité matérielle, temps logique et temps historique, a donc pour fin de fonder l'autonomie radicale de l'histoire de la philosophie, vis-à-vis à la fois de la science et d'une démarche génétique ou historicisante qui manquerait la portée véritablement philosophique des systèmes étudiés.

Dans ces différentes conceptions de l'histoire de la philosophie que nous venons d'exposer brièvement, semble donc régner un schéma commun que nous avons qualifié d'hylémorphique. Ce schéma consiste à distinguer deux données dont nous disposons quand nous abordons une pensée philosophique du passé : une donnée proprement historique, qui rattache la pensée en question aux conditions factuelles de son émergence, et une donnée proprement philosophique, qui appartient à toute philosophie indépendamment de son inscription chronologique déterminée. Le point commun de ces différentes méthodes consiste à concevoir ce rapport entre donnée matérielle et donnée formelle comme un rapport d'opposition et d'exclusion, et comme un rapport de subordination stricte (la prise en compte de la donnée matérielle n'ayant de légitimité qu'en tant qu'elle est soumise à la donnée formelle, et dépassée par elle). La démarche de l'historien de la philosophie doit ainsi consister à extirper de la matière historique la forme philosophique, celle-ci pouvant être rapportée à une structure de pensée universelle et éternelle, ou à une structure systématique immanente à la doctrine elle-même. Il convient dès lors de s'interroger quant à l'opportunité d'une telle distinction et de la position d'un tel rapport entre les deux instances distinguées, compte tenu de ce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 15.

qui nous est apparu au début de notre exposé comme une difficulté et une conséquence néfaste quant à la destination de la philosophie. En effet, faut-il considérer la situation historique d'une philosophie comme quelque chose de purement contingent par rapport à la définition de sa problématique ? Dans ce cas-là, on ne voit pas comment éviter de poser l'existence de problèmes philosophiques éternels et de considérer l'histoire de la philosophie comme la succession des réponses diverses données à ces problèmes. Ne faut-il pas plutôt essayer de penser comment l'évolution historique conduit à redéfinir la problématique même des questions philosophiques auxquelles tentent de répondre les doctrines ? Dans ce cas-là, la prise en compte de l'enracinement historique et circonstanciel d'une philosophie ne serait pas un obstacle ou une donnée négligeable dans sa compréhension, mais au contraire en serait un élément essentiel et constitutif. Les problèmes philosophiques ne seraient plus dès lors considérés comme éternels et immuables, mais feraient l'objet d'une véritable création, la question se posant de savoir dans quelle mesure les problèmes créés dans le passé sont encore bel et bien philosophiques et susceptibles d'interpeller l'historien contemporain, ou le philosophe d'une époque postérieure.

### **III Étude de cas : la philosophie de Schelling**

#### **1. La réduction génétique du questionnement schellingien**

Nous souhaitons maintenant examiner cette question par le biais de l'étude d'un cas particulier, celui de la philosophie de Schelling. Celle-ci, et la réception dont elle fait l'objet, nous semblent en effet présenter des caractéristiques qui lui confèrent un statut potentiellement paradigmatique pour le traitement de la question posée. En effet, la philosophie de Schelling s'étend sur une vaste période chronologique et est marquée par des discontinuités, des évolutions, voire des ruptures, qui ont souvent convaincu les commentateurs, anciens ou récents, de l'impossibilité de ramener cette pensée non seulement à un système, mais même simplement à un noyau de problématiques permettant de rendre compte de son déploiement et de son orientation. Le traitement génétique est donc celui qui s'impose pour étudier Schelling. Cette caractéristique se vérifie d'abord concernant le jugement que l'on porte sur la première philosophie, que l'on peut situer entre les années 1794, date de la publication de la première œuvre philosophique significative de Schelling, et 1800, année de publication du *Système de l'idéalisme transcendantal* qui précède le passage à la philosophie de l'identité dans laquelle Schelling exposerait pour la première fois un système véritablement original et dégagé de l'emprise des influences subies au cours des premières années. C'est ainsi qu'on lit, à propos précisément du *Système de l'idéalisme transcendantal*, dans un ouvrage de Manfred Frank datant de 1985, que la pensée développée dans cette œuvre

est marquée par une « ambiguïté de principe » et une « irrésolution théorique »<sup>1</sup>. Cette ambiguïté et cette irrésolution sont le fait d'un manque de maturité philosophique qui se traduit par une dépendance vis-à-vis des penseurs précédents, notamment de Fichte. Un autre commentateur, Reinhard Lauth, interprète d'ailleurs la première philosophie de Schelling presque exclusivement du point de vue de sa pertinence par rapport au projet philosophique fichtéen. De cette manière, Schelling lui apparaît tour à tour soit comme un épigone dépourvu d'originalité, quand il semble se contenter de répéter servilement Fichte, soit comme un fichtéen inconséquent, quand il s'écarte de la lettre du texte de son aîné, et enfin comme un pur et simple dogmatique, lorsqu'il quitte définitivement le domaine de la *Wissenschaftslehre* pour celui d'une métaphysique de l'identité<sup>2</sup>. Pour rendre compte de ces écarts schellingiens vis-à-vis de la philosophie transcendantale fichtéenne, on fait alors souvent référence à un autre contexte qui détermine également l'environnement intellectuel du jeune Schelling, à savoir sa scolarité au séminaire de Tübingen, où il fréquente Hegel et surtout Hölderlin, environnement intellectuel qui expliquerait le gauchissement que fait subir Schelling au projet fichtéen notamment en ce qui concerne l'interprétation de la notion d'intuition intellectuelle, non plus définie comme organe de la conscience de soi, mais comme intuition de l'absolu. Cette idée serait empruntée à Hölderlin (on peut penser notamment au *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand* pour l'intention d'amender et de compléter le projet fichtéen, ou encore au fragment *Urtheil und Seyn* de 1795 pour l'intuition intellectuelle conçue comme identité originaire du sujet et de l'objet<sup>3</sup>). La réception de la pensée du jeune Schelling est ainsi résumée avec humour et de manière assez parlante par Enrico Guglielminetti : « dans la mesure où il n'est pas lui-même, Schelling semble

<sup>1</sup> M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1985, p. 81, cité par E. Guglielminetti : « L'a posteriori a priori. Le théâtre de l'histoire dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* », tr. B. Tumbarello, in M. Vetö et A. Roux (éd.), *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 111.

<sup>2</sup> R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg/München, Alber, 1975, seconde édition augmentée, *Schelling vor der Wissenschaftslehre*, München, Jerrentrup, 2004. Par exemple, l'auteur considère comme inacceptable du point de vue de la philosophie transcendantale le projet qui est celui de Schelling dans *Du moi comme principe de la philosophie ou Sur l'inconditionné dans le savoir humain* de partir de l'inconditionné. La seule manière de rendre compréhensible la déduction des formes conditionnées du Moi, à laquelle se livre Schelling dans cette œuvre après avoir posé le principe inconditionné, est alors de supposer implicitement acquise l'exposition qu'en fait Fichte (p. 14). Plus loin, l'auteur repère dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* l'indice d'un passage vers un idéalisme dogmatique (p. 16). Concernant le système de l'identité tel qu'il est développé dans l'*Exposition de mon système de la philosophie*, Lauth affirme que l'unité de l'identité et de l'indifférence est conquise par Schelling grâce à l'argument fichtéen du premier paragraphe des *Premiers principes de la Doctrine de la Science* (p. 196) pour dénoncer plus loin l'incohérence de la conception schellingienne de l'absolu, dont il doit sortir pour développer le système, mais seulement pour mieux y recourir ensuite (p. 200). On pourrait multiplier les exemples similaires.

<sup>3</sup> Sur l'influence de Hölderlin et du contexte intellectuel du *Stift*, voir X. Tilliette, « Vision plotinienne et intuition schellingienne », in *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, P.U.F., 1987, p. 68.

dépendant de Fichte ; dans la mesure où il est lui-même, il semble dépendant d'Hölderlin »<sup>1</sup>.

## 2. La réduction structurelle du questionnement schellingien

Cette réduction du parcours philosophique schellingien à la conjonction improbable de deux influences conduit à l'incapacité de fournir à la première philosophie schellingienne une ligne directrice propre. Ainsi, l'adoption à partir de 1801 d'une philosophie de l'identité ne peut manquer d'apparaître comme un coup de force, voire comme un coup de tête. Face à ce type d'interprétations excessivement génétiques qui présentent la caractéristique de réduire l'originalité du questionnement d'un auteur à la somme des influences effectives dont il a fait l'objet, s'est constituée une autre approche de la philosophie du jeune Schelling, approche qui s'est intéressée en particulier à la philosophie de l'identité et qui a cherché d'une part à rattacher la réflexion schellingienne qui s'y manifeste à une certaine tradition métaphysique, et d'autre part à reconstruire à nouveaux frais le trajet qui mène Schelling à l'adoption de ce système. Cette approche a notamment été menée par deux commentateurs, Werner Beierwaltes et Harald Holz<sup>2</sup>. Nous nous intéresserons d'abord à l'aspect que lui donne Harald Holz, Beierwaltes s'avérant plus nuancé dans la définition de son approche méthodologique. L'esprit de l'interprétation de Holz consiste à relativiser dans une large mesure l'influence de Jacob Böhme, de la Kabbale, de la gnose et de la théosophie sur la philosophie intermédiaire et tardive de Schelling, influence qui est longtemps apparue comme décisive pour la compréhension de la pensée schellingienne. La démarche de Holz consiste à substituer à ce type d'influence l'idée qu'en dehors du contexte de la philosophie critique représenté principalement par Kant, Reinhold et Fichte, en dehors de la réflexion menée sur les philosophies de Spinoza et de Leibniz, s'ajoute une influence cruciale pour comprendre l'esprit de la philosophie de Schelling, et ce depuis ses débuts, à savoir l'influence d'un certain platonisme, plus exactement d'un platonisme médiatisé par la réception néoplatonicienne. Ainsi, Holz est amené à affirmer que la seule prise en compte de l'enracinement chronologique de Schelling dans le post-kantisme est impuissante à expliquer la spécificité de la réflexion schellingienne, qui trouve également un terreau conceptuel fécond dans une tradition philosophique non-criticiste et proprement métaphysique. À ce titre, Holz définit une méthode qu'il nomme la « comparaison structurologique ». Cette méthode repose sur la mise au jour de relations d'identité, ou de non-identité, entre des philosophies

<sup>1</sup> Guglielminetti, *op. cit.*, p. 112.

<sup>2</sup> Voir W. Beierwaltes, *Platonisme et idéalisme*, tr. M.-C. Challiol-Gillet, J.-F. Courtine et P. David, Paris, Vrin, 2000 (éd. allemande, 1972), *Identität und Differenz*, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1980, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1985 ; H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn, Bouvier, 1970, ainsi que *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Freiburg/München, Alber, 1977.



appartenant à des contextes historiques distincts, relations établies sur le fond de la comparaison de structures fonctionnelles, c'est-à-dire de contenus purement formels (on retrouve là une conception de type hylémorphique de l'histoire de la philosophie). En l'occurrence, on peut repérer chez le jeune Schelling des motifs métaphysiques qui expliquent le fait que si sa démarche philosophique peut être ramenée en partie à la position criticiste qui consiste à déterminer l'esprit de manière simplement finie comme raison subordonnée aux objets d'une expérience possible, il reste par ailleurs particulièrement attentif au fait que cette détermination de l'esprit ne peut être acceptée comme mesure ultime de l'activité spirituelle<sup>1</sup>. Ainsi, on observe la volonté, affirmée dès le début par Schelling, de produire une conception systématique qui fonde le concept de l'esprit sur la notion d'une infinité qualitative, et non seulement sur une forme négative ou quantitative d'infinité telle que Fichte par exemple la pense à travers la notion d'effort. Cette volonté de Schelling peut être rattachée à une certaine tradition métaphysique et s'explique par une forme de platonisme. L'interprétation de Holz naît donc de la volonté de ne pas attribuer cette dimension de la pensée de Schelling à la prégnance dans sa formation intellectuelle d'influences irrationalistes et mystiques, ligne d'interprétation représentée notamment dans les années 1950 et 1960 par Horst Fuhrmans et qui accrédite l'idée d'un retour de Schelling au dogmatisme défendue par Lauth, Karl Jaspers, ou encore, dans une certaine mesure, Habermas<sup>2</sup>.

Holz étaye sa position en s'efforçant de mettre au jour un certain nombre d'éléments concernant l'environnement intellectuel de Schelling qui pourraient expliquer cette double influence, seule à même de rendre compte de la reprise métaphysique du criticisme à laquelle il se livre. D'abord, il expose les conditions dans lesquelles une certaine tradition néoplatonicienne a pu se transmettre à Schelling. Il faut d'emblée préciser que Schelling n'a eu qu'une connaissance fragmentaire de Plotin lui-même, qui plus est relativement tardive (à partir des années 1804-1805 vraisemblablement)<sup>3</sup>. En revanche, Schelling avait une connaissance solide des dialogues de Platon, qu'il lisait dans le texte. En outre, l'interprétation de la philosophie de Platon faisait débat chez les historiens de la philosophie de l'époque. Schelling a notamment rédigé un commentaire du *Timée*, resté longtemps inédit, qui s'inscrit dans une tradition interprétative initiée par l'*Aufklärung*, et qui consiste à établir une réflexion sur le rapport entre platonisme et dogmatique chrétienne, dans le but conjoint d'une certaine démythologisation de Platon et d'un examen critique et philosophique

<sup>1</sup> Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, p. 16.

<sup>2</sup> Pour H. Fuhrmans, voir notamment *Schellings Philosophie der Weltalter, Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem der schellingschen Theismus*, Düsseldorf, Schwann, 1954, J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, Bonn, Bouvier, 1954, et K. Jaspers, *Schelling, Größe und Verhängnis*, München, Piper, 1955.

<sup>3</sup> Sur les sources plotiniennes textuelles dont a disposé Schelling, voir Tilliette, *op. cit.*, pp. 60-62. Pour caractériser l'importance de la pensée néoplatonicienne dans le paysage philosophique allemand de l'époque, Jean-Christophe Goddard parle d'un « plotinisme anonyme qui court à travers tout l'idéalisme allemand », *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p. 58.

des dogmes religieux. Dans ce contexte, Holz estime comme décisive la fréquentation d'un auteur français du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Jacques Souverain, qui publie en 1700 un ouvrage intitulé *Le Platonisme dévoilé ou Essai touchant le verbe platonicien*, traduit en allemand en 1792 par un certain J. F. C. Lœffler sous le titre *Über den Platonismus der Kirchenväter*<sup>1</sup>. Ainsi, le Platon auquel Schelling a accès, n'est pas le Platon « historique », mais il s'agit d'un Platon soit rationalisé par l'*Aufklärung*, soit amalgamé au platonisme des premiers siècles de notre ère, à savoir le Platon des néoplatoniciens et celui des Pères de l'Église (l'une des idées fondamentales du traité de Souverain serait que la réflexion patristique sur la Trinité découlerait d'une interprétation de la triade Bien/Raison/Âme chez Platon<sup>2</sup> ; en outre, cette réflexion trinitaire est également vivace dans le contexte de l'*Aufklärung* et notamment dans des discussions portant sur l'unitarisme, discussions dont le père de Schelling, lui-même pasteur, était familier<sup>3</sup>).

Abstraction faite de la question de la pertinence historique des thèses avancées ici par Holz – qui constitue d'ailleurs le point sur lequel il a été le plus critiqué<sup>4</sup> –, je voudrais m'intéresser à la conception de l'histoire de la philosophie et de la méthode employée par cette dernière que cette vision de Schelling suggère et implique. On constate que l'approche de Holz donne lieu à une représentation dualiste du parcours philosophique de Schelling, parcours qui apparaît dès lors comme partagé entre deux tendances contradictoires et rivales et qui prend la forme d'une oscillation entre elles. Ces deux tendances sont d'une part l'inscription dans la philosophie transcendantale kantiano-fichtéenne, inscription à laquelle se rattache une certaine interprétation de Platon et de la patristique propre à l'*Aufklärung* (c'est d'ailleurs cette familiarité avec les réflexions sur l'unitarisme et l'affirmation de la légitimité d'un examen critique et rationnel des dogmes religieux qui expliqueraient le ralliement si précoce et rapide de Schelling au criticisme), et d'autre part la présence de motifs métaphysiques parents d'une vision du platonisme dans laquelle ce dernier est amalgamé à sa reprise néoplatonicienne. À partir de la détermination de ces deux tendances, Holz procède à ce qu'il appelle la méthode de comparaison structurologique entre d'une part les deux premières œuvres d'importance de Schelling, *De la possibilité d'une forme de la philosophie en général* et *Du moi comme principe de la philosophie ou Sur l'inconditionné dans le savoir humain*, et d'autre part les préoccupations théologiques contemporaines, représentées à la fois par le courant issu de l'*Aufklärung* et par la réflexion de Souverain et Lœffler. La structure formelle qui se manifeste dans les œuvres citées de Schelling et qui s'avère commune à celle d'une tradition métaphysique

<sup>1</sup> Voir Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, p. 24, *Spekulation und Faktizität*, p. 47.

<sup>2</sup> Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, pp. 34-35.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>4</sup> Voir par exemple le sévère jugement porté par Jörg Jantzen, dans sa présentation du *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore*, sur les hypothèses élaborées par Holz : voir F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980, Reihe I, Band 2, p. 203. L'éditeur affirme qu'il n'y a aucune preuve que Schelling ait lu Souverain.

néoplatonicienne réside en l'interrogation sur l'origine première, absolue, sur la relation d'une unité première à la dualité ou à la multiplicité, et sur la différenciation interne à cette multiplicité ; pour résumer, il s'agit d'une problématique de la transcendance et de l'immanence du premier principe en rapport avec ce qui est fondé par lui<sup>1</sup>. Cette méthode permet ainsi de dégager une structure formelle qui rattache le questionnement schellingien à un questionnement métaphysique trans-temporel et qui permet de rendre compte de l'adhésion de Schelling au criticisme, qui ne lui apparaît en réalité que comme un moyen de développer ces problématiques relevant de la structure formelle en question. Nous avons donc bien affaire ici à un schéma hylémorphique : la structure formelle trans-temporelle (avec laquelle, cependant, Schelling est mis en contact par le biais de médiations diverses) s'inscrit dans une matière donnée, en l'occurrence la philosophie critique, dont le statut est marqué par une certaine ambiguïté puisqu'elle permet certes à la structure formelle de se déployer mais contribue également à l'occulter et à provoquer des malentendus quant à la compréhension de l'esprit de la philosophie de Schelling. La tâche de l'historien de la philosophie consiste ainsi à dégager la structure formelle de son enracinement circonstanciel, c'est-à-dire matériel, à l'aide de la comparaison structurologique, qui seule est à même de conférer une cohérence au parcours d'un philosophe. Nous avons donc là une opposition entre structure formelle et donné matériel, et une représentation du travail de l'historien de la philosophie comme devant faire jouer l'une contre l'autre.

### 3. Comment échapper au double réductionnisme, génétique et structurel ?

Werner Beierwaltes développe une interprétation de la philosophie schellingienne proche de celle de Holz, mais plus nuancée et davantage consciente des difficultés méthodologiques posées par cette dernière. Dans l'introduction à *Platonisme et idéalisme*, Beierwaltes définit la méthode qu'il souhaite développer dans son ouvrage : il s'agit de « confronter des structures de pensée, les interroger en mettant en évidence des analogies ou des affinités de méthode ou de contenu sans pour autant passer outre la différence foncière qui sépare les manières dont la pensée trouve son amorce ici et là »<sup>2</sup>. Il met en garde contre les dérives possibles d'un comparatisme faisant trop facilement l'impasse sur la considération de la situation historique d'une philosophie et portant sur des généralités qui le condamnent en fin de compte à demeurer extérieur à la problématique réelle des pensées qu'il compare. Il affirme ainsi la nécessité d'une « histoire en effet », d'une *Wirkungsgeschichte*, qui mette au jour la manière dont la reprise d'une structure de pensée dans le cadre d'une philosophie historiquement déterminée implique la refonte de cette structure même. Il convient donc d'examiner maintenant comment ce projet se met en place.

<sup>1</sup> Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, p. 44.

<sup>2</sup> Beierwaltes, *Platonisme et idéalisme*, op. cit., p. 7.

Dans l'introduction à *Identität und Differenz*, Beierwaltes déclare l'intention de relire l'histoire de la métaphysique comme le traitement du problème de l'identité et de la différence, énoncé comme tel par Parménide et Platon. Chez le premier, la différence ou l'altérité n'apparaissent pas justifiables philosophiquement ; chez le second notamment dans *Le Sophiste*, la différence est pensée comme un constituant nécessaire du tout. Il s'agit de fixer la place qui revient à Schelling dans cette histoire de la métaphysique parmi les autres étapes cruciales qui la constituent : d'abord le néoplatonisme à travers les figures de Plotin et de Proclus, ensuite la réflexion trinitaire chrétienne, notamment chez Victorinus, puis Augustin, Maître Eckhart, Nicolas de Cues et enfin Giordano Bruno. Tels sont pour Beierwaltes les acteurs de cette métaphysique que l'on peut qualifier, en recourant à une distinction élaborée par André de Muralt, de métaphysique de l'Un, distincte d'une métaphysique de l'être. La distinction entre ces deux métaphysiques réside en ce que la métaphysique de l'être affirme que tout ce qui est est univoquement un, tandis que la métaphysique de l'Un affirme que tout ce qui est, non seulement est un, mais est l'Un même. La première pose l'unité comme réquisit d'étantité et d'intelligibilité des choses, la seconde s'attache à montrer l'unité absolue de toutes choses. La première admet la distinction entre l'ordre des noms et des concepts et celui des choses ; en effet, l'essentiel de sa démarche, à savoir la recherche des réquisits les plus universels de l'intelligibilité des choses, est de déterminer les conditions d'une juste application des premiers aux secondes. La seconde, quant à elle, posant l'unité de toutes choses, pose par voie de conséquence l'unité absolue du concept et de l'être, unité qui n'admet aucune distinction ni de chose ni de raison. Ainsi, le langage dans lequel va se traduire cette métaphysique de l'Un ne sera pas celui de la composition prédicative visant à formuler dans le langage l'unité d'un sujet et d'un prédicat correspondant à une unité réelle dans la chose, mais sera celui d'une composition de l'Un avec ce qu'il n'est pas, avec la différence, l'altérité, le non-être. Paradoxalement, la métaphysique de l'Un est ainsi amenée à reconnaître de l'être au non-être : dans la mesure où l'être n'est pas multiple, la condition de possibilité du discours réside dans la reconnaissance du contraire de l'être ou de l'Un. Le langage propre à la métaphysique de l'Un sera donc celui qui fait droit à la négation, à la contradiction, et qui prend la forme de la coïncidence des contraires<sup>1</sup>.

La philosophie de l'identité de Schelling, qui pose précisément l'unité absolue de tout ce qui est et l'identité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire de la pensée et de l'être, occupe de la sorte une place de choix dans la reconstruction de cette histoire de la métaphysique pratiquée par Beierwaltes. Ainsi, dans le chapitre d'*Identität und Differenz* consacré à Schelling, il trace un parallèle entre la philosophie schellingienne de l'identité telle qu'elle se développe en particulier dans le dialogue *Bruno ou Du*

<sup>1</sup> Voir A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris, Vrin, 1995, pp. 38-41. Malgré les réserves que l'on peut émettre au sujet du fondement imputé par de Muralt pour justifier sa méthode d'analyse des structures de pensée, force est de reconnaître la fécondité et la richesse de la réflexion que nous venons de retranscrire.

*principe divin et naturel des choses* et certaines caractéristiques de la réflexion philosophique de Plotin, Proclus, Nicolas de Cues et Giordano Bruno. À ce titre, il est amené à affirmer que la conception de la pensée qui est développée dans le *Bruno*, à savoir comme unité active des opposés, trouve un préalable au sein de la philosophie schellingienne elle-même, avant même l'adoption du système de l'identité, en l'occurrence dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, dont la démarche est assimilée à la tentative de montrer l'unité des opposés à travers différentes figures et manifestations<sup>1</sup>. L'analyse de la philosophie de l'identité constitue donc bien à ses yeux une grille de lecture et d'interprétation légitime pour rendre compte de la période qui la précède immédiatement, de telle sorte que le passage de l'une à l'autre n'apparaisse pas comme un saut arbitraire ni comme le retour irrationnel à un dogmatisme pourtant banni par la philosophie critique.

Conformément à l'option méthodologique définie en introduction, et qui pose la nécessité de situer les analyses structurelles dans le cadre d'une *Wirkungsgeschichte* rendant justice aux différences historiques, à la fin du chapitre consacré au *Bruno*, l'auteur attire l'attention sur ce qui distingue fondamentalement le traitement schellingien de l'unité absolue de la totalité de leurs traitements plotinien, cusanien ou brunien. Cette différenciation de la pensée schellingienne vis-à-vis de la métaphysique néoplatonicienne de l'Un provient de son enracinement dans le penser transcendantal ainsi que d'un thème développé par Schelling dans *Philosophie et religion* (1804), à savoir celui de la sortie de l'Absolu pensé comme chute, notion de chute destinée à rendre compte du statut du fini et s'avérant incompatible, pour Beierwaltes, avec la caractérisation que Giordano Bruno donne de l'existence finie<sup>2</sup>. Mais là encore, on peut se demander si l'ambition de proposer une *Wirkungsgeschichte* et d'éviter par là l'écueil d'un comparatisme gratuit, est véritablement satisfaite. Certes, Beierwaltes prend soin d'insister sur ce qui différencie la philosophie schellingienne de l'identité des autres philosophies avec lesquelles elle partage une problématique commune, mais cette différence repose ici aussi sur une opposition entre des thèmes transcendants et des motifs métaphysiques, opposition qui rend leur rencontre au sein de la philosophie d'un même auteur difficilement compréhensible, voire purement fortuite. Ainsi, le rapport dialectique entre structures de pensée et contexte historique promis par Beierwaltes dans son introduction<sup>3</sup> ne semble pas avoir été totalement mis en œuvre : le lien à établir entre l'identité structurelle et l'altérité historique n'est pas vraiment élucidé, et tout se passe comme si les deux éléments étaient simplement juxtaposés.

Est-il possible de procéder autrement, c'est-à-dire de proposer une conception de la philosophie et du rapport qu'elle entretient à son histoire différente de celle consistant à la penser comme simultanément de son temps et de tous les temps, mais à chaque fois sur un mode distinct, l'une et l'autre inscription temporelle ou trans-temporelle ne

<sup>1</sup> Voir Beierwaltes, *Identität und Differenz*, p. 229.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 234-236.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 8.

communiquant pas véritablement entre elles ? Pour fournir une conception alternative à celle-ci, il faudrait montrer en quoi le fait qu'une philosophie soit de son temps est précisément ce qui l'amène à retrouver des problématiques qui en font une philosophie de tous les temps. Pour tenter de résoudre concrètement le problème à propos de Schelling, il faudrait établir que si Schelling retrouve des problématiques et des philosophèmes qui marquent une certaine communauté structurologique avec des philosophies du passé avec lesquelles il n'est pas possible d'établir un rapport effectif d'influence aussi évident qu'avec le contexte philosophique allemand de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas en allant à l'encontre des problèmes ressentis comme urgents par les philosophes de son époque, mais au contraire en raison même de la confrontation à ces derniers. Ainsi, si la philosophie schellingienne de l'identité retrouve des thèmes néoplatoniciens, c'est qu'elle y est amenée par la fréquentation de problématiques relevant de la philosophie transcendantale kantienne ou fichtéenne.

Pour développer cette hypothèse, on peut par exemple souligner le fait que Fichte, dans son examen des conditions de possibilité de la conscience de soi, à partir de la reprise de la philosophie élémentaire de Reinhold, est amené à poser le problème de la réflexion conçue précisément comme caractéristique de la conscience de soi. Il est ainsi confronté à un certain nombre d'apories touchant la notion de réflexion : le moi de la réflexion doit en effet être le sujet d'une telle connaissance de lui-même, mais le caractère réflexif implique qu'il en soit également l'objet. La conscience de soi conçue comme réflexion est ainsi confrontée à la difficulté suivante : elle implique l'identité absolue de deux éléments qui doivent être pourtant séparés pour satisfaire aux réquisits qu'elle énonce. La conscience de soi n'a de sens que si le moi est à la fois identique à lui-même et différent de lui-même. La difficulté prend des formes différentes selon que l'on pose l'identité comme première (on a alors affaire à une pétition de principe) ou que l'on pose la différence comme première (on est alors confronté à l'aporie de la reconnaissance)<sup>1</sup>. Fichte conclut de ces difficultés qu'il dévoile que la conscience de soi ne peut trouver son fondement qu'en quelque chose qui lui demeure irréductiblement extérieur, et avec lequel se creuse un abîme. La tâche de la philosophie est alors de sortir du modèle de la conscience de soi comprise comme réflexion et de mesurer la distance entre la conscience et ce qui la fonde. C'est ce que Dieter Henrich appelle la « découverte de Fichte », c'est-à-dire qu'à partir de la critique de la tradition philosophique portant sur la notion de réflexion, Fichte est amené à créer un problème philosophique inédit, ou du moins à faire surgir pour la première fois le caractère éminemment problématique d'une notion pourtant banale en philosophie. Or Schelling lui-même est au plus haut point concerné par ce problème de la conscience de soi et de

<sup>1</sup> Sur les difficultés posées par la notion de réflexion et de conscience de soi chez Fichte, voir notamment l'article de D. Henrich, « La découverte de Fichte », in *Revue de métaphysique et de morale*, 72/2, 1967, pp. 154-169, et pour un aperçu du débat tel qu'il a été mené au sein de la recherche fichtéenne à partir des travaux de Henrich, voir également L. Hühn, *Fichte und Schelling oder : Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1994, pp. 55-74.

la réflexion, et par la question de la fondation de l'activité consciente de l'esprit dans quelque chose qui la dépasse. Le déplacement que fait précisément subir Schelling à la pensée de Fichte concerne ce lieu de fondation de la conscience. L'analyse de la conscience de soi n'a pour lui de sens que dans la mesure où elle fait signe vers ce fondement extérieur à elle et où elle stimule l'enquête philosophique à se porter vers ce fondement même, démarche qui n'est pas acceptable comme telle chez Fichte. C'est ainsi que Schelling est amené à développer un sens de l'intuition intellectuelle qui lui est propre. C'est de cette impulsion que partira le système de l'identité et la position d'une unité originaire de l'objectif et du subjectif, ce qu'avait d'ailleurs relevé Beierwaltes en voyant les prémisses dans la démarche du *Système de l'idéalisme transcendantal*. C'est dans cette mesure même qu'il retrouve une démarche philosophique proche de celle de Plotin. En effet, dans le traité 49 ou *Ennéade V, 3*, c'est la considération de difficultés liées à la notion de connaissance de soi énoncées par Sextus Empiricus que Plotin est amené à poser l'identité de l'Intellect, du Nous, avec l'intelligible et avec l'être même, cette identité entre l'intelligence et l'être, entre ce qui connaît et ce qui est connu, étant le seul moyen de rendre compte de la possibilité d'une connaissance de soi<sup>1</sup>.

En outre, cette manière de représenter le mouvement du parcours philosophique de Schelling correspond à la conception de l'histoire de la philosophie qu'il développe lui-même dans une œuvre de 1804 intitulée *Propedeutik der Philosophie*, qui précède le *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, une des œuvres maîtresses de la philosophie de l'identité. Cette propédeutique se présente comme une brève systématisation de l'histoire de la philosophie et des différentes doctrines qui s'y sont succédées. À cette occasion, Schelling distingue entre différentes manières de philosopher. Le type le plus répandu dans l'histoire de la philosophie est celui qui correspond à ce qu'il nomme l'empirisme au sens large, qui porte sur les conditions de possibilité de l'expérience. Cet empirisme large a pour caractéristique de s'inscrire exclusivement dans le domaine de la réflexion. Or la philosophie a pour objet l'harmonie absolue de l'esprit avec lui-même, et l'effort pour reconduire la totalité de la réalité effective à une identité originaire. La réflexion, par la considération des conditions de possibilité de l'expérience, peut seulement indiquer un tel fondement, mais reste en deçà de son domaine. Toutes les tentatives philosophiques ont jusqu'à présent échoué dans cette approche du fondement absolu, toutes sauf une, le platonisme, à condition d'interpréter celui-ci de manière adéquate, ce qui n'a encore jamais été fait. Fichte a mené la philosophie de la réflexion à son sommet, et il s'agit maintenant de retrouver et de réactiver l'inspiration platonicienne<sup>2</sup>. Sans souscrire à la vision

<sup>1</sup> Voir Plotin, *Traité 49, 5*, tr. B. Ham, Paris, Le Cerf, 2000, pp. 56-59.

<sup>2</sup> F. W. J. Schelling, *Propedeutik der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861, Bd. VI, pp. 78-79. Voir également J.-F. Marquet, « Schelling et l'histoire de la philosophie. Essai d'interprétation génétique » in Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, tr. fr. de Jean-François Marquet, Paris, P.U.F., 1983, p. 234.

excessivement téléologique de l'histoire de la philosophie développée par Schelling dans cette œuvre, il est intéressant de remarquer la place accordée à la figure du platonisme (il faut garder à l'esprit que l'expression « platonisme » désigne dans l'Allemagne de l'époque quelque chose de plus vague et diffus que le corpus des dialogues platoniciens) à la fois comme origine et destination de la philosophie, destination qui ne peut être atteinte qu'une fois la philosophie de la réflexion menée à son terme.

#### IV. Conclusion

Il ne nous est pas possible de développer plus avant ici ces remarques et nous sommes contraint d'en rester à des considérations dont la généralité apparaîtra certainement insatisfaisante. Ce que nous voulions montrer de manière certes davantage programmatique que véritablement achevée, c'est que la notion de réflexion peut jouer le rôle de pivot entre la pensée de Schelling telle qu'elle est initiée à la suite du travail de Fichte, et la tournure métaphysique qu'elle prend et qui la rapproche de la tradition néoplatonicienne. Dans cette mesure, le rapprochement structurel n'a pas à s'établir contre ou malgré l'enracinement de Schelling dans la philosophie transcendantale, mais au contraire ne peut être compris qu'en tenant compte de cet enracinement même. Ainsi, la matière historique n'est ni un obstacle ni simplement l'occasion fortuite à l'actualisation d'une forme elle-même intemporelle, mais la condition proprement philosophique et conceptuelle de la réactivation de structures formelles, réactivation qui est aussi, par voie de conséquence, une redéfinition et une refondation de ces structures elles-mêmes, qui ne peuvent être représentées simplement comme des instances purement immuables et fixes. Le travail du philosophe et son rapport à l'histoire peuvent donc à ce titre être conçus comme une véritable activité de création de problèmes philosophiques, création qui passe par la reprise de structures certes en partie similaires à celles de philosophies du passé, mais reprises et réinventées à l'aune de ce dont la distance historique a permis de prendre conscience par rapport à ces structures problématiques elles-mêmes.

S'il doit y avoir une *Wirkungsgeschichte* de la philosophie, la *Wirkung* dont il s'agit doit être une *Wechselwirkung*, c'est-à-dire relever d'une causalité réciproque. Si Schelling a été amené à retrouver, dans l'évolution de son projet philosophique, une inspiration comparable et similaire en bien des points à celle de la métaphysique néoplatonicienne de l'Un, c'est parce que la fréquentation des problématiques contemporaines issues du post-kantisme l'y ont amené. Inversement, si Schelling s'est intéressé à la réception fichtéenne du kantisme, à la notion de réflexion telle qu'elle est pensée dans le cadre de l'idéalisme allemand, y compris pour la remettre en cause et en déceler les limites, c'est parce qu'il était animé d'un intérêt philosophique propre, intérêt que l'on peut rattacher à une tradition métaphysique, voire à une certaine



structure de pensée qui s'exprime dans cette tradition. Une histoire rigoureuse de la philosophie doit prendre en compte les deux réponses possibles à la question de l'origine de la problématisation spécifique à laquelle se livre un philosophe et établir un rapport de réciprocité entre ces deux aspects distincts. C'est dans cette mesure que l'on peut parler d'une *Wechselwirkung* : il y a réciprocité (*Wechsel*) car l'un des aspects agit sur l'autre et inversement, et il y a causalité (*Wirkung*) dans la mesure où c'est précisément la reconstruction fidèle et historiquement précise du questionnement respectif des différents auteurs qui permet de mener à bien une comparaison philosophiquement fructueuse et échappant au reproche d'arbitraire. Il ne s'agit pas simplement de relever que Plotin et Schelling posent tous deux l'idée d'une harmonie de l'objectif et du subjectif, mais de montrer comment chacun parvient, dans un contexte de questionnement philosophique qui lui est propre, à une idée non pas identique, mais similaire, ce qui seul permet une authentique comparaison.

Ce n'est, à notre sens, que de cette manière que la philosophie peut rendre compte de son histoire non pas simplement comme le déroulement de réponses successives et diverses à des problèmes éternels et immuables, ni comme la représentation fragmentée, démembrée, d'une succession d'aires de conceptualités closes et incommensurables les unes aux autres. Il s'agit de rendre compte de l'histoire de la philosophie comme création de concepts et de réponses, mais également comme création authentique de problèmes et de questions : cette création de problèmes, que l'on peut caractériser comme une recréation permanente et renouvelée, explique seule à la fois la spécificité radicale des questionnements philosophiques particuliers et l'intérêt philosophique transhistorique que l'on peut y trouver. L'inscription circonstancielle d'un auteur dans un contexte conceptuel déterminé n'est ainsi pas un obstacle à son appartenance à une temporalité philosophique de type logique, mais, au contraire, seule l'élucidation rigoureuse et patiente d'une telle inscription peut donner crédit et sens à l'intention de faire répondre une philosophie à des problèmes appartenant à une autre situation temporelle, en maintenant à la fois la distance historique entre les philosophies en question et la possibilité de leur confrontation. Ainsi, une philosophie ne peut être de tous les temps que dans la mesure où l'on est capable de comprendre en quel sens elle est résolument de son temps.

Ces remarques sur la création des problèmes philosophiques et sur l'inscription à la fois temporelle et trans-temporelle des doctrines rejoignent le traitement qu'impose Hans Georg Gadamer à la notion de classicisme dans *Vérité et méthode* : « Ce qui s'appelle classique n'a pas besoin de vaincre la distance historique : cette victoire il la remporte lui-même en une médiation constante. Par conséquent, ce qui est "classique" est incontestablement "intemporel", mais cette intemporalité est une modalité de l'être historique. Cela n'exclut pas, naturellement, que des œuvres considérées comme

classiques posent des problèmes de connaissance historique à une conscience historique évoluée, devenue consciente de la distance historique »<sup>1</sup>.

Mais c'est dans un effort destiné à connaître l'objet étudié en tant que phénomène historique, c'est-à-dire dans son temps, que « notre compréhension contiendra toujours aussi la conscience de co-appartenir à ce monde. Ce à quoi correspond en revanche la co-appartenance de l'œuvre à notre monde »<sup>2</sup>.

Le fait qu'une philosophie soit une philosophie de tous les temps dépend ainsi davantage du regard de l'historien que d'une qualité intrinsèque de l'objet considéré. C'est en tant que nous sommes capables de voir en quoi cet objet partage avec nous quelque chose que nous pouvons saisir ce qu'il a d'intemporel, c'est-à-dire de contemporain de tout présent. Or, une telle compréhension suppose un travail historique patient et immanent de reconstitution du monde et du contexte dans lesquels s'est constituée la philosophie en question, travail historique d'abord potentiellement soupçonné de futilité archéologique et philologique : l'appropriation des philosophies du passé passe nécessairement par une phase dans laquelle l'altérité et la distance historique de ces philosophies apparaissent comme insurmontables, mais le travail de l'historien consiste précisément à réduire cette altérité et cette distance, dans une démarche dialectique constamment reproduite. C'est ainsi que Gadamer définit ce qu'il appelle la véritable compréhension : cette dernière « demande que l'on reconquière les concepts propres à un passé historique de telle sorte qu'ils incluent en même temps notre propre compréhension »<sup>3</sup>. Le caractère intemporel, ou, préférons-nous dire, trans-temporel, d'une pensée ne résulte donc pas de la dissolution de la distance historique qui nous en sépare et du nivellement de toutes les traditions philosophiques dans le *nunc stans* figé d'une rationalité universelle et immuable, mais dans un dialogue entretenu avec les philosophies du passé, dialogue dans lequel l'intimité avec elles n'est conquise que sur le fond de leur altérité comprise. Si la dialectique de l'identité et de la différence est peut-être le problème permettant de lire le sens de l'histoire de la métaphysique, elle semble aussi constituer le problème par excellence qu'ont à résoudre l'historien de la philosophie et le philosophe dans leur rapport aux philosophies du passé, et à la philosophie en général.

---

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. E. Sacre, 2<sup>ème</sup> éd. revue par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Le Seuil, 1996, p. 311.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 398.