

Denis THOUARD

## LE PARTAGE DES IDÉES

### — INTRODUCTION

[Extrait de Denis Thouard, *Le Partage des Idées*,  
— Études sur la forme de la philosophie  
Paris, Éditions du CNRS, 2006, p. 5-17]

*Le bon sens est la chose du monde  
la mieux partagée.*  
Descartes

*Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat,  
zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste  
aber, was beides vereinigt, seine Darstellung  
hervorzubringen.*  
Hegel

À la différence de la parole de l'homme d'Église, qui prêche la vérité, le philosophe n'est, en principe, pas assuré de *posséder* une vérité qu'il ne fait que *chercher*. Cette recherche peut se faire en commun, dans le cadre d'un entretien à plusieurs dont les dialogues socratiques sont devenus le modèle, ou par une méditation avec soi-même, une enquête, un essai, un traité en bonne et due forme. Mais la démarche heuristique, dès lors qu'elle se dit, ne se transforme-t-elle pas aussitôt en assurance ? N'est-on pas contraint de considérer que le geste d'une exposition, qu'il s'agisse d'un savoir acquis ou d'une simple recherche, présuppose toujours une forme de vérité qui se met en scène ? Du moment qu'elle s'expose, la philosophie ne peut guère prétendre à sauver sa visée *zététique*, chercheuse, elle partage nécessairement, dans une certaine proportion qu'il resterait à déterminer, l'aura d'une parole *dogmatique*, savante, qui s'offre en partage.

La médiation qu'impose la forme langagière à la réflexion philosophique qui veut se communiquer au-delà de l'entretien oral, de la transmission directe d'un enseignement ou de l'exercice intellectuel personnel, fait passer l'activité de pensée dans l'ordre de la représentation. Dans ce passage, le risque est grand que la pensée se fige, se solidifie en dogmes ou fragments de vérité, déchets abandonnés par la recherche, dépôts d'une activité passée. Pour l'éviter, le philosophe peut choisir pour son discours une forme qui déjoue les pièges du langage. Des apophtegmes les plus abscons à la translucidité de l'essai pédagogique, du mime savant au mime poétique, l'éventail des possibilités formelles qui s'offrent à lui est vaste. Il relève d'un enjeu qui excède la simple stratégie de séduction ou de dissimulation, puisqu'il engage, nous voudrions le montrer, le sort de sa pensée comme pensée partagée. La décision pour une forme ne saurait passer pour indifférente.

Nous avons parlé d'un geste. La publicité que confère à la pensée son inscription dans une forme, qui l'offre au jugement d'un auditoire virtuellement universel, participe de l'épreuve de sa validité. Elle affronte les critiques, les réfutations, autant que les engouements surprenants qu'elle peut susciter, entrant dans une histoire qui n'est plus seulement la sienne. N'ayant, comme fait de langage, d'autre écran que la suite des mots où elle se donne à connaître, la philosophie y inscrit le geste où elle s'approche ou bien se retire de l'entente. Il n'est pas question d'apprécier par avance la validité ou le succès respectifs de ces gestes, mais de constater qu'une très grande variété de formes a été jusqu'à présent usitée par ce qui se donnait pour philosophie, et qui longtemps ne se distinguait pas de la science. Cela n'est pas à dire que la philosophie se résumerait à l'usage de certaines formes socialement reconnaissables comme relevant d'une discipline universitairement constituée, avec ses canons et ses règles, ses us et ses coutumes, et que l'emploi de telles formes suffirait à la reconnaissance d'un discours comme philosophique. Cette perspective purement historique est sans doute légitime, mais elle ne peut prendre sens qu'à partir de la perspective inverse retraçant l'effort d'une pensée vers sa forme, indépendamment de toute référence première au code savant et social de son exercice.

Les attitudes possibles s'échelonnent entre la plus grande ouverture et la rétention du savoir. Elles relèvent l'une et l'autre de la divulgation, mais différemment. La plus optimiste est la volonté inconditionnelle de partage, l'exposition de la pensée allant au-devant de l'entente possible. C'est le mot d'ordre de Diderot : « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire ! » Le langage se fait simple, diaphane. Il s'agit de se mettre à la portée, de réduire l'écart entre la voix qui parle et l'oreille qui écoute. La pensée non seulement se formule dans les mots, mais se traduit elle-même pour se conformer aux mots les plus familiers. Si elle y parvient, comment ne serait-elle pas du même coup convaincante, comprise, reçue ? L'enjeu est ici la disparition du mystère. La pensée ne cache rien et s'avance en plein jour. Le risque qui l'accompagne est la tentation, à laquelle elle ne sait pas toujours résister, du catéchisme, où le discours renonce à préserver la dimension zététique. La démagogie des « choses simples et vraies » n'est jamais très éloignée d'une philosophie qui se voudrait populaire.

Les déceptions entraînées par l'insuccès inexplicable de cette diffusion, les déconvenues rencontrées par la résistance de l'incompréhension, ou simplement d'autres choix de séduction, font que l'on se tourne vers soi-même, dans un geste de retrait de sa parole. Le philosophe s'abstient alors de tout commentaire. Il se fait muet, ou peu s'en faut. Ne s'échappent de son antre que quelques paroles sibyllines, que chacun sera libre de gloser à sa guise, car lui n'en a cure. Il dressera au contraire une barrière terminologique entre le profane et son verbe. Il brouillera les pistes en entraînant le curieux dans un labyrinthe sans fin. Il s'enferme dans un style – c'est alors un stylite de la pensée, contemplant à ses pieds les humains si pédestres, gardant la tête dans les nuages. Il ne multipliera pas les efforts pour être compris, dans l'idée peut-être que la mécompréhension est inévitable et définitive, à moins qu'il ne cultive les obstacles pour aiguïser l'acuité d'esprit de son lecteur. A défaut de comprendre sa doctrine, celui-ci se procure, avec un peu de peine, l'impression de progresser dans la compréhension puisqu'il parvient à franchir des barrières en décryptant des énigmes. A la longue, parce qu'il suscite les tentatives renouvelées d'interprétation et représente un formidable défi à l'intelligence, il pourra même jouir d'un certain succès public. La séduction de l'obscurité et certaines formes sociales de vanité s'épaulent alors pour entraîner le succès paradoxal de la

stratégie du retrait. Mais de cette façon, l'insatisfaction demeure, car l'engouement ne peut guère être compris que comme une profanation.

Entre ces deux attitudes, esquissés ici de façon très générale, se présentent des possibilités très variées de concevoir la *meilleure* exposition possible du discours philosophique eu égard à ses exigences propres. Il ne s'agit pas, précisons-le bien, de déterminer le style adéquat qui serait celui du philosophe, ni trop simple pour ne pas être plat, ni trop obscur pour n'introduire que ce qu'il faut d'étonnement et stimuler ainsi l'attention (Aristote, *Rhétorique* III, 2-4). Plus étroit que la langue et que le style du philosophe, l'objet de l'enquête se limite à la question de la *forme de la philosophie*.

Considérons qu'elle revêt une signification particulière au seuil de notre « modernité », avec les Lumières. Car la philosophie doit alors concilier un impératif d'universalité – annoncer la bonne nouvelle de la liberté- et la donner en partage. La diffusion des connaissances est portée par un enjeu qui l'excède, à savoir la révélation de la liberté universelle. Cette tâche oblige autant les Lumières que l'idéalisme allemand : elle se résume dans l'impératif pratique qui pousse Kant à subordonner le registre savant de la philosophie d'école au registre mondain qui renvoie aux fins dernières de la raison<sup>1</sup>. Répandre les lumières et porter le flambeau de la liberté sont les tâches dont la philosophie s'est historiquement chargée à l'époque qui nous retiendra ici. Elle la différencie de ses devancières, pour lesquelles l'impératif de publicité n'existait pas, quand une prudente dissimulation n'était pas de règle, mais aussi de la philosophie contemporaine telle qu'elle se pratique dans les pays de régime démocratique<sup>2</sup>.

Comment sommes-nous entrés dans la modernité philosophique, si celle-ci nous contraint de penser autrement le discours philosophique, c'est-à-dire à l'interroger quant à sa forme ? Si dans l'histoire de la philosophie, et pour s'en tenir à la séquence grecque, si Parménide, Platon, Aristote ou Proclus ont bien eu recours à des formes d'exposition et à des genres d'écriture différents, sur lesquels il est important de s'interroger dans la perspective d'une émergence de la prose philosophique, du rapport à l'oralité ou de la reconstitution des communautés de discussion qui les rendaient possible, au sein des écoles ou dans les entourages de figures reconnues, la situation moderne se singularise par plusieurs traits. Elle naît dans le cadre de l'interrogation sur la possibilité d'un système philosophique fondé en raison et susceptible de rendre compte de son fondement. Or une telle ambition ne prend véritablement son élan qu'à partir de la philosophie kantienne pour au moins une raison essentielle : *celle-ci s'impose de prendre en compte la subjectivité dans la genèse du système lui-même*. Elle ne considère plus celui-ci comme immédiatement donné dans l'entendement. L'esprit ne découvre plus les formes des choses en lui-même ni même hors de lui. Il doit les produire dans une expérience. Il doit indissociablement se connaître et connaître le monde, l'un n'étant pas sans

---

<sup>1</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, A 838 / B 866. Je cite d'après l'édition de l'Académie de Berlin, *Kants gesammelte Schriften*, AA, le volume en romain, puis la page, mais la *Critique de la raison pure* d'après la pagination originale des deux premières éditions (A et B).

<sup>2</sup> Cette mission de la philosophie passe par une attention spécifique à la forme dans laquelle le contenu rationnel et émancipateur pourra se dire, laquelle est aiguisée par la conscience grandissante des diversités culturelles, sociales, linguistiques. Le philosophe s'adresse au « bon sens » que tous ont en partage, mais il a face à lui des auditoires et des publics bien différenciés. Nous ne nous attacherons pas ici aux aspects de « réception » pour privilégier la « mise en forme » du concept et elle seule.

l'autre. La présentation objective du savoir dans un tableau des connaissances ou la reconstitution d'un système de relations dans une caractéristique universelle présentaient toujours un point aveugle qui était l'opérateur intellectuel du système. Le savoir prétendument systématique ne se pensait pas lui-même adéquatement et ce déficit de réflexivité ne pouvait plus échapper dès lors que l'on accordait à Kant qu'aucun « donné » ne pouvait comme tel constituer un point de départ pour la philosophie indépendamment des conditions (subjectives) sous lesquelles ce « donné » nous était « donné ». On peut donc considérer que le problème de la philosophie après Kant est bien la question d'un système capable de remonter à ses propres conditions de possibilité, autrement dit capable d'inclure et de légitimer l'instance subjective l'énonçant comme système du savoir ou système de l'absolu. Dans sa détermination plus technique, Kant a reconnu l'intérêt des concepts de forme et de matière en y voyant le « fondement de toute autre réflexion tant ils sont inséparablement liés à tout usage de l'entendement », l'un signifiant la détermination de l'autre comme déterminable<sup>3</sup>. La forme précède toute matière, la connaissance est en elle-même une *mise en forme* du divers. C'est l'opération du schématisme transcendantal qui accomplit l'information du divers sensible en l'interprétant selon l'une des catégories. La forme met en œuvre l'activité de synthèse du sujet en temporalisant les concepts. Elle leur permet de s'appliquer dans le contexte d'une expérience. La forme en ce sens technique est le « schème », qui n'est pas l'image ou le schéma, qui sont empiriques, spatiaux, mais le mouvement de formation et de figuration, le principe structurant d'une image. Comme temporalité, le schème introduit une unité différenciée, la règle qui ordonne un divers dans le temps. C'est l'imagination qui produit le schème et permet l'intrusion du concept pur dans le sensible. En restreignant son extension, la schématisation lui confère « sens et signification », la forme déterminant le sensible déterminable. Le concept est sensibilisé, le sensible fait désormais sens. Kant compare le schème à un « monogramme de l'imagination pure *a priori* »<sup>4</sup>, c'est-à-dire une signature ou un paraphe que le sujet dépose sur le sensible. L'entendement pur, autrement dit la subjectivité, impose sa marque à l'expérience en *mobilisant* les catégories au double sens où il les requiert à son usage et où il les met en mouvement. L'universel détermine ainsi le particulier. Mais dans cette mise en forme où l'entendement pénètre la sensibilité, l'unité dernière qui permet la synthèse des synthèses, la réunion en une seule expérience des catégories et du divers sensible, que Kant désigne comme l'unité de l'aperception transcendantale, diffère nécessairement de l'unité produite par les synthèses. Le schématisme de la catégorie de quantité produit l'unité numérique de l'objet de l'expérience saisi comme « un ». Mais la catégorie ne s'applique qu'à la condition d'être synthétisée dans un acte transcendantal qui ordonne en amont cette mise en forme. Kant propose de nommer l'unité du concept dans la connaissance d'un objet l'unité *qualitative*, à savoir explique-t-il *l'unité d'un divers telle qu'on la rencontre dans le thème d'un drame, d'un discours ou d'une fable*<sup>5</sup>. Faut-il aller jusqu'à penser que l'orchestration des schématisations qui donnent sens aux catégories s'opère suivant les règles cachées

---

<sup>3</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, A 266 / B 322, dans la traduction de J. Barni revue par F. Marty pour ce passage, OP I, 992.

<sup>4</sup> A 142 / B 181; cf. A 570 / B 598, A 834 / B 862.

<sup>5</sup> B 114.

d'une *inventio* thématique transcendante ? Le philosophe partagerait alors l'intuition du temps que connaît le rhéteur ou le poète quand ils inventent leurs arguments et disposent leurs figures – ou leurs schèmes. Cette dimension rencontrera en tous des cas des échos chez les philosophes postérieurs comme chez les romantiques. La détermination du sensible par une forme, selon le modèle kantien du schématisme, commande non seulement la question de la signification, puisque les concepts ne prennent sens qu'en se sensibilisant, mais aussi celle de la *Darstellung* ou présentation de la pensée dans une forme : la subjectivité s'y expose en se temporalisant et doit en même temps être reconnaissable comme elle-même. Ces deux dimensions sont étroitement liées dans les premiers écrits de Schelling. L'article intitulé *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* (1794) suivait en effet immédiatement la rédaction d'une réinterprétation du *Timée* de Platon dans les termes de la philosophie kantienne : l'opération du schématisme transcendantal revient au Démiurge, qui « informe » la « réalité » en suivant les « idées »<sup>6</sup>. Le mode de discours « vraisemblable » adopté par Platon traduit la difficulté de l'autoprésentation du discours philosophique. La subjectivité opérante échappe à la présentation systématique, à moins d'avoir recours à la représentation d'un « ouvrier » qui en assume la fonction – une fonction langagière, puisqu'il cherche à « persuader » la « matière » à prendre ordre et forme. Dans l'article sur la « possibilité d'une forme de la philosophie », il répond aux interrogations, nous dit-il, suscitées par la *Critique de la raison pure* et par les objections sceptiques qui y ont été apportées, indiquant l'absence de principe fondateur de la cohérence des déductions. La question de la « forme » concerne ici la possibilité d'une philosophie comme science, à savoir comme d'un système. Il y a « système » à la condition que les propositions théoriques (*Sätze*) qui le composent reposent sur un fondement (*Grundsatz*), lequel doit être « inconditionné » et ne dépendre d'aucun autre « fondement ». Ce fondement dernier peut l'être quant à la forme ou au contenu : dans un cas, il s'agit du principe de non contradiction, qui gouverne la logique en délimitant le pensable, dans l'autre, du principe de la conscience, qui énonce les conditions de la vérité pour un sujet, acceptées par la philosophie moderne de Descartes à Kant et Reinhold. En privilégiant la première voie, on obtiendra bien un système formel de propositions valides, mais non rapporté à ses conditions subjectives d'énonciation ; en insistant sur le rapport de la conscience à son objet, on risque de perdre la référence au « monde », le pôle objectif qui n'est pas que représenté ou « phénoménal », mais ce à quoi se réfère la « représentation » et le « phénomène ». L'abstraction d'une construction logique, qu'elle soit *more geometrico* ou langue des calculs, ne vaut pas mieux, aux dires de Schelling, que l'idéalisme « égoïste » auquel mène l'enfermement dans la conscience de soi et la représentation. Il n'y aurait de philosophie véritablement scientifique que si son fondement permettait de déduire aussi bien sa forme que son contenu<sup>7</sup>. Schelling envisage ainsi la fondation d'un système (de l') Absolu, à la fois logique et métaphysique, subjectif et objectif, qui surmonterait les séparations de la pensée

---

<sup>6</sup> Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), *SW I/I*, 85-112; traduit par J.-F. Courtine dans Schelling, *Premiers écrits*, Paris, PUF, 1987. Et pour l'interprétation de Platon, voir l'édition récente de ce texte par H. Buchner, Schelling, *Timaeus*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1994, et l'édition française aux soins d'A. Michalewski, *Le Timée de Platon*, Lille, P. U. Septentrion, 2005.

<sup>7</sup> S.W. I/I, 94.

kantienne entre les jugements synthétique et analytique en exhibant leur principe commun inconditionné<sup>8</sup>. La « forme » de la philosophie est celle du système, dont le principe inconditionné articule en lui-même l'identité et la différence dans une identité différenciée couvrant la totalité des relations possibles. La disjonction permet de penser en même temps la production des énoncés analytiques (le possible) et des énoncés synthétiques (renvoyant au réel, au principe d'existence) –ou en termes leibniziens le principe de non contradiction et le principe de raison- dans une totalité première. La forme implique ici la clôture systématique, l'identité du principe « matériel » et du principe « formel », ainsi qu'une différence interne capable d'accueillir la diversité. A maints égards, les grandes tentatives systématiques post-kantiennes s'efforceront de réaliser ce programme, Fichte dans les différentes versions de la Doctrine de la *science*, Hegel dans son Encyclopédie des *sciences philosophiques*, Schelling dans sa « Philosophie de l'identité », avec son *Système de l'idéalisme transcendantal* et sa *Présentation de mon système de philosophie*. Ces « systèmes » visent à une transformation de la philosophie en « science » et sont donc gagés sur l'Absolu, un fondement inconditionné qui entend sortir de l'histoire et du « champ de bataille » des philosophies pour offrir un point de vue définitif sur celles-ci. Cette ambition n'allait pas sans poser un certain nombre de problèmes, tant par la prétention à un fondement sans fondement que par l'exclusion de toute histoire. Schelling lui-même envisagera ultérieurement de compléter la perspective systématique par une philosophie « positive » faisant place au récit, à la mythologie et à la théogonie, au processus de la révélation<sup>9</sup>.

Dix ans plus tard, Friedrich Schlegel, inspirateur du romantisme d'Iéna, concluait son anthologie raisonnée des écrits de Lessing, *Pensées et opinions de Lessing*, par un texte consacré à la « forme de la philosophie », tirant un bilan de la position des romantiques. Hostile à la tentative de « mettre l'Absolu en système », Schlegel a dénoncé d'emblée la possibilité d'établir un fondement unique. A ceux qui pensent « trouver la forme parfaite de la philosophie dans l'unité systématique », il entend rappeler que « la philosophie n'est pas l'œuvre extérieure de la présentation », mais « une recherche éternelle qui ne peut aboutir », car « le suprême est inexprimable ». En tant qu'aspiration et enthousiasme, la philosophie ne se laisse pas exprimer telle quelle, et l'art n'en donne pas un « symbole » au titre de « document de la philosophie », comme Schelling l'avait conçu<sup>10</sup>, mais une simple indication, dont le sens l'excède. C'est pourquoi seule la forme la plus instable est en mesure de rendre ce mouvement d'infinitisation, repris par les romantiques à Fichte, sans le recouvrir d'une perfection trompeuse. La philosophie doit donc être dialectique. Schlegel n'y voit pas la « reproduction d'un dialogue », mais ce qui se produit quand « un

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>9</sup> F. W. J. Schelling, *Weltalter-Fragmente*, éd. par K. Grotzsch, *Schellingiana* 13.1-2, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2002. L'impossibilité de rabattre l'exigence spéculative d'une « forme » fondamentale de la philosophie sur un texte particulier comme le « récit vraisemblable » du *Timée* est présente dès le début, montrant l'intrication de la problématique spéculative de la forme d'un système de l'absolu et de celle de la mise en forme dans un récit de ce processus même. La subjectivité comme procès est ce qui fait échec à la représentation symbolique.

<sup>10</sup> *System des transzendentalen Idealismus*, S.W. I/3, 627. La philosophie de l'art, sur fond de philosophie de l'identité, vera dans le symbole l'identité parfaite de l'universel et du particulier, dépassant ainsi le point de vue encore kantien du fragment *Timaeus*, qui mettait en scène le schématisme transcendantal, *Philosophie der Kunst*, S. W. I/5, 406 sq.

échange instable de pensées progresse de façon articulée, bref partout où il y a de la philosophie »<sup>11</sup>. Cette dialectique se réclame de Platon, de Fichte et de Lessing qui n'auraient pas enfermé l'élan de la pensée dans une œuvre, mais toujours dépassé chaque présentation particulière qu'ils lui donnaient. L'Absolu étant inconnaissable, la philosophie ne peut prétendre qu'à s'en approcher indéfiniment. Devant l'inadéquation du discours à l'infini, elle ne peut être que « mystique » et mystérieuse – et même « quand elle devient publique et présentée dans des œuvres, la forme et l'expression de ces œuvres doivent être pleins de mystère pour être appropriée ». Quelque chose doit échapper à la présentation, à la forme car, note Schlegel, « seul ce qui se signifie soi-même, où la forme reflète symboliquement le contenu, a une forme »<sup>12</sup>. L'accomplissement symbolique de l'œuvre où la forme serait identique au sens, image de l'identité absolue, est rejeté au profit de la simple allusion allégorique, la forme ayant son sens hors d'elle-même. L'ironie seule peut reproduire le mouvement de la pensée, incluant la conscience des limites du discours dans le discours lui-même, quand la séduction esthétique de la forme symbolique donnerait l'illusion d'une pensée enfin objectivée, d'un absolu reflété parfaitement dans le miroir de l'œuvre. Mais cette conscience ironique de l'illusion fétichiste induite par le symbole amène Schlegel à renoncer à cette « popularité supérieure » qu'il avait eu en vue au moment de *l'Athenaeum* pour revendiquer non seulement l'obscurité, mais bien l'obscurantisme. Loin de nous l'idée d'abandonner la philosophie au peuple par des écrits et discours publics ! s'écrie-t-il, tout en s'en prenant à l'impératif issu de la Réforme et de la Révolution française d'une « publicité inconditionnée ». Le rejet de la philosophie est consommé au profit d'une révélation plus ou moins mystique, qui réinstalle le théisme. Tel est l'aboutissement d'une critique interne de la possibilité d'une philosophie comme système. Pour autant, l'intérêt philosophique de Schlegel réside davantage dans l'ouverture du problème que dans sa solution – par ailleurs révélatrice des enjeux et des pièges de la question apparemment anodine de la forme.

Le doute sur la possibilité de communiquer la parole philosophique et sur la possibilité même d'une philosophie systématique a produit une pluralisation de formes. L'enjeu de la forme en ressort accru, puisqu'on en attend autorité et légitimité. C'est le cas si l'on choisit de rester dans le genre académique, où la reconnaissance des pairs dépendra du respect des règles de l'argumentation sans doute, mais aussi de la présentation de notes de pied de page<sup>13</sup> et d'une bibliographie organisée suivant les canons : thèses, rapports de thèse, ouvrages destinés au public étudiant ou publié chez certains éditeurs universitaires. Mais ce n'est pas moins le cas si l'on opte pour un style très savant, par exemple fortement formalisé, intégrant un symbolisme logique ou mathématique, dans un univers où le

---

<sup>11</sup> *Kritische F. Schlegels Ausgabe*, éd. E. Behler, Paderborn, Schöningh, 1958 q. (cité KA, puis le volume), KA III, 78-79; traduction française sous la direction de P. Rabault, F. Schlegel, *L'Essence de la critique. Écrits sur Lessing*, Lille, P. U. Septentrion, 2005, p. 139-145.

<sup>12</sup> KA III, 100.

<sup>13</sup> Voir l'ouvrage consacré à cette « forme de la scientificité » par A. Grafton, *Les origines de l'érudition*, trad. Paris, 1995.

Wittgenstein du *Tractatus* aurait remplacé la nostalgie de l'écriture spinoziste, ou si l'on s'avance au contraire à la rencontre du « grand » public en adoptant l'essai qui ne dédaignera pas de flatter les attentes supposées dudit public. Non moins fréquemment, quand le doute sur les possibilités d'une philosophie sinon systématique, du moins universelle dans ses visées, s'est généralisé, c'est un discours purement expressif qui entend recevoir à la fois l'autorité de la philosophie et le prestige de la littérature, en y joignant une prétention critique sans doute exagérée. L'écriture « pensante » nous laisserait entrevoir des aperçus nouveaux sans se laisser piéger par la croyance « naïve » en la « raison ». Cette littérisation de la philosophie, issue à sa façon de l'esthétisation romantique, a dès lors toutes les raisons de proliférer et conduit à multiplier les formes. Elle n'en rétrocede pas moins en deçà du niveau problématique atteint par le complexe romantique et idéaliste où l'on attendait de la philosophie à la fois le système et la forme. Cette double aspiration rend compte de l'importance de l'enjeu platonicien dans ce contexte. Sans l'horizon systématique, fût-il présent à travers sa plus vigoureuse dénégation, les plus belles réussites formelles de l'essai ou de l'invention poétique au service du concept restent vaines. La tension maximale entre le rejet du système et sa séduction, entre le désir d'objecter, donc d'argumenter, et le choix poétique, se rencontre chez Adorno, écrivant dans sa *Dialectique négative* : « Seuls des fragments en tant que forme de la philosophie amèneraient les monades, conceptions illusoires de l'idéalisme, à ce qui leur revient. Elles seraient représentations de la totalité non représentable en tant que telle, dans le particulier.<sup>14</sup> »

Si ce diagnostic, qui concerne non seulement la forme que l'on pourrait croire accidentelle, mais bien le statut de la philosophie elle-même, conserve de sa pertinence, il est nécessaire de revenir à la transformation de notre rapport à la forme de la philosophie induite par le romantisme, liée étroitement à une autre conception du langage. D'instrument de communication et de diffusion des idées, il devient leur condition, la philosophie se faisant dans une langue particulière. En ce sens, les « Lumières » et le « Romantisme » représentent non une séquence inéluctable dans l'histoire de la pensée, mais deux modèles possibles pour penser la forme de la philosophie.

Il convient en effet de distinguer le niveau de la pratique philosophique, où la question de la forme dans laquelle transmettre une doctrine ou une interrogation se pose immédiatement, et celui de la réflexion sur cette pratique. Autant l'on peut reconstituer à partir des différents choix expressifs opérés par les uns et les autres une pensée de la forme philosophique, indissociable d'une conscience de la philosophie comme pratique communicative<sup>15</sup>, autant la théorie de ces choix fait-elle le plus souvent défaut. Pour l'essentiel, cette dimension de la communication est décrite dans les termes de la rhétorique. Les textes sont soit encodés pour les pairs, les savants ou les apprentis savants, soit pour un public plus large, à mesure qu'il se

---

<sup>14</sup> Adorno, *Dialectique négative*, trad. Paris, Payot, 1978, p. 30.

<sup>15</sup> C'est le registre descriptif pour lequel a opté le volume de l'*Encyclopédie philosophique universelle* consacrée au « discours philosophique » en passant en revue « les formes de la philosophie » (au pluriel) et les différentes approches de la question venues de la linguistique, de la poétique, de la rhétorique et d'autres disciplines, voir *Le Discours philosophique*, dirigé par J. F. Mattéi, Paris, PUF, 1998.



forme. Dans ce dispositif, on comprend encore les textes de Kant et ceux de Fichte, pris tous deux dans le paradoxe d'une élaboration « scolastique » de leur discours et d'une exigence « pratique » de popularité impliquée par le contenu même de leur philosophie. C'est la conséquence de la rencontre de la philosophie scolaire et du mouvement d'émancipation des Lumières. Chez ces deux auteurs, la question de la textualité philosophique est encore analysée en termes de communication, c'est-à-dire de rhétorique, quand même leur propre pratique va sans doute au-delà. La communication est seconde par rapport à l'idée. C'est ce rapport qui se trouve transformé par le romantisme.

Avec lui, mais aussi avec l'idéalisme allemand post-fichtéen, chez Schelling et Hegel essentiellement, on passe d'une pensée de la langue comme instrument de la communication des idées à la pratique de leur solidarité. Pensée et langue s'impliquent mutuellement et se constituent de pair. Ce déplacement essentiel conduit à une historicisation du transcendantal : dès lors que l'on prend acte de l'historicité des catégories de pensée, la philosophie ne peut plus considérer l'histoire comme un objet parmi d'autres, mais comme une dimension essentielle de son activité. Elle doit reconnaître qu'elle-même a une histoire, c'est-à-dire non seulement une inscription dans un temps historique, mais aussi un avant et un après, un déroulement en séquences qui menace de défaire son unité systématique, au sens de la « tenue ensemble » du discours, voire de l'accord musical que désigne le *svsthma*. C'est cette reconnaissance par la philosophie de son historicité qui la rend attentive à ses modes de textualisation. Si les pensées de Kant et de Fichte, qui sont pourtant les grandes inspiratrices non seulement de l'idéalisme, mais aussi du romantisme allemand, relèvent d'une description rhétorique, on peut avancer que les philosophies de Schelling ou de Hegel, au moins dans certaines de leurs œuvres, supposent la prise en compte de leur dimension poétique<sup>16</sup>. Il n'y a pas une simple contiguïté entre le romantisme et l'idéalisme, ni une simple influence, les uns ayant été à l'école des autres, mais une empreinte mutuelle, une communauté dans les enjeux qui n'exclut pas une forte critique réciproque.

Ces tentatives d'orchestrer la pensée, avec leurs limites et leur force, méritent un examen attentif. Le premier moment est celui de la naïveté. La pensée n'aurait pas à se poser le problème de sa communication puisque pour elle le langage n'est qu'un outil. Se dire ne serait que redupliquer ce qu'on a pensé. On parlera en ce cas d'une *rhétorique de la raison*, qui est précisément une *rhétorique de la clarté*. Elle s'accomplit dans l'idéal d'une *popularisation* de la philosophie auquel il est difficile de renoncer entièrement, mais qui n'est pas sans pièges. Cette rhétorique spécifiquement moderne est *singulière*, prenant à rebours l'histoire même de la rhétorique en la réduisant à son noyau rationnel – à l'inverse de ce que l'on a cru pouvoir nommer une « rhétorique restreinte » réduite aux tropes<sup>17</sup>.

On s'est accoutumé en effet à considérer que l'adoption par les philosophes du modèle euclidien à l'âge classique signait définitivement leur rejet de la tradition rhétorique que l'humanisme de la Renaissance avait remis en vigueur. La volonté de

---

<sup>16</sup> En traitant aussi bien de Hegel et Schelling que du romantisme dans ses leçons, Peter Szondi le mettait fortement en évidence ; voir *Poetik und Geschichtsphilosophie I-II*, éd. par J. Bollack et alii, Francfort-sur-le-Main, 1974, et en français, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, traduit sous la direction de J. Bollack, Paris, Minuit, 1975 (rééd. Gallimard, 1991).

<sup>17</sup> G. Genette, « La rhétorique restreinte », *Communications* 16, 1970.

remonter aux éléments, de décomposer et de recomposer toutes les étapes du raisonnement pour établir celui-ci en longues chaînes démonstratives, de s'en tenir aux critères de clarté et de distinction paraissait refouler dans son principe le rôle de la rhétorique aux domaines du non rationnel ou de l'anti-rationnel. La philosophie classique du XVII<sup>e</sup> siècle, de Descartes à Spinoza, adepte du *mos geometricus*, ne demande au langage que de traduire fidèlement, c'est-à-dire de façon aussi transparente que possible, l'ordre et la composition des idées tel qu'il s'élabore dans l'esprit. Descartes exprime cette conviction avec force en rappelant qu'il ne suffit pas de savoir la poétique et la rhétorique pour être bon poète et pour penser bien, en suggérant qu'il est même préférable de les ignorer: « Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique »<sup>18</sup>. La réaction de Vico est assez connue. Il s'en prend de façon récurrente à Descartes qui « désapprouve l'étude des langues, des orateurs, des historiens et des poètes » et de ce fait « réduit la littérature au savoir des Arabes », c'est-à-dire, essentiellement, qu'il réduit des signes naturels à des signes conventionnels<sup>19</sup>. Deux grandes attitudes, l'une d'hostilité à l'égard de la rhétorique, l'autre de défense, paraissent dominer ainsi la discussion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. La première s'impose assez fortement dans l'Europe du « siècle des Lumières » en préconisant un usage univoque du langage, de Locke à Jean Leclerc et aux nombreux rationalistes français ou allemands, et trouve peut-être son paroxysme dans la tentative de Fichte de « forcer le lecteur à comprendre ». La seconde nourrit une résistance secrète qui se manifeste avec la crise que connaît la raison et ses valeurs dans l'Allemagne de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans son attaque frontale du rationalisme dogmatique, dès le milieu du siècle, Hamann invoquait Héraclite pour contredire au socratisme des Lumières, et en 1812, Jacobi ne fit pas faute de recourir à des textes vichiens dans la même perspective<sup>20</sup>.

Cette résistance du langage en ce qu'il a de plus individuel et de poétique, que rappellent les figures rhétoriques, imposait une diversification des moyens d'action. La philosophie devait assumer le fait que, bien que le bon sens fût partagé, la sensibilité barrait le plus souvent la route aux idées. Il fallait la prendre en compte, au niveau proprement *esthétique*, puisque précisément cette discipline naît au siècle des Lumières pour défendre la perfection sensible. N'est-ce pas Baumgarten qui entend nous montrer que « la philosophie et la science de la composition du poème, que l'on croit souvent très éloignées l'une de l'autre, forment un couple dont l'union est tout à fait amicale<sup>21</sup> » ? Nous examinerons ici deux tentatives de sensibilisation de la raison, qui regardent toutes deux la question d'un poème de la nature et donc l'idée d'un *De natura rerum* appuyé sur le savoir astronomique et physique du XVIII<sup>e</sup> siècle : une

---

<sup>18</sup> Descartes, *Discours de la méthode I*, dans *Oeuvres*, Pléiade, p. 129-130.

<sup>19</sup> Giambattista Vico, *Vie*, éd. A. Pons, Paris, Grasset, 1981, p. 73, p. 61; cf. Michael Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, 1985.

<sup>20</sup> F.-H. Jacobi, *Des choses divines et de leur révélation (Von den göttlichen Dingen)*, trad. I.J. Rouge, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 401-403.

<sup>21</sup> A. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (1735)*; *Méditations philosophiques sur quelques sujets de rapportant à l'essence du poème (1735)*, trad. par J.Y. Pranchère, dans A. Baumgarten, *Esthétique*, Paris, L'Herne, 1988, p. 29.

vulgarisation sensible de la science moderne. C'est l'ambition inaboutie du poète André Chénier dans son *Hermès*, poème didactique reprenant l'ambition d'un Lucrèce moderne. Proche de Condorcet et des idéaux rationalistes de ce dernier, il envisagea une traduction poétique de la science via la philologie et la redétermination des formes antiques, avant d'être pris dans les vicissitudes de l'histoire révolutionnaire. Tout autre est évidemment le projet de Kant, et autrement plus complexe, mais l'enjeu d'une sensibilisation de la raison reconnaissable à travers la problématique du schématisme (qui ne concerne certes pas la raison « pure », mais les seuls concepts de « l'entendement ») se nourrit sans doute d'une longue méditation du poème de Lucrèce, qui fait apercevoir de fortes affinités cachées et rend plus difficile l'appréciation dans son ensemble du rapport de Kant à la langue et à la forme de la philosophie.

Le troisième état est l'état romantique, à maints égards encore l'état contemporain. Il part du constat d'une perte de l'unité, due sans doute aux césures historiques et à l'affirmation d'une nouvelle conscience de l'individualité, et se traduit par l'exigence apparemment contradictoire d'assumer la dispersion fragmentaire et d'aspirer cependant à l'unité, à une totalisation. Le thème proprement romantique est celui du fragment comme *non système*. Son interprétation dépend sans doute de la pensée de l'individualité, des modèles philologiques et biologiques qui ont pu inspirer les « fragments » de Schlegel et les « Grains de pollen » de Novalis, mais aussi d'une réinterprétation de la littérature pré-révolutionnaire en France, en particulière de la forme des « maximes ». Mais où celles-ci énonçaient le sens d'un monde clos dans son illusoire perfection, le fragment romantique « l'infini » en lui conférant une signification inédite, orientée vers l'avenir. Schlegel opère sur Chamfort une opération que Chénier n'avait pu accomplir, pris encore dans son langage antiquisant, sur la pensée de l'histoire de son temps. L'éparpillement des fragments n'est pas sans leur correspondance réciproque dans un « champ magnétique », d'après l'image de la « limaille » de fer utilisée par Schlegel pour sa troisième collection de fragments en 1801<sup>22</sup>, au sein d'une totalité négative. Les fragments renvoient ainsi *a contrario* à un système, sur le mode d'une réflexion. L'unité qui donne cohérence aux fragments est ce contexte ouvert indéfiniment. Les fragments étant en rapport pour produire leur « sens », ils engagent une deuxième forme proprement philosophique : le *dialogue*, qui accomplit leur portée « dialectique ». L'enjeu d'une relecture de Platon dans le contexte romantique et idéaliste, allant jusqu'à sa traduction, se comprend dans cette hésitation entre le fragment et le système, le dialogue semblant idéalement articuler les deux. Son interprétation différente par Schleiermacher, qui tient pour un système sans fondement dernier, et par Schlegel, qui place plus radicalement la philosophie dans le seul mouvement de dépassement de chaque forme dialoguée particulière, entraîna sans doute l'éclatement de leur projet commun de traduction. La discussion autour de la forme possible d'une philosophie comme dialectique, menée en particulier par Schleiermacher et Schlegel, mais aussi par Schelling, Fichte, Hegel, conduit à une autre tentative formelle, non moins novatrice : conjuguer le système au sens fort avec le déploiement narratif, et réconcilier ainsi l'histoire et le concept. On sait notoirement que ce fut l'ambition de Hegel, qui se montre surtout dans son premier grand texte original, achevé à Iéna : la *Phénoménologie de l'esprit*. L'inclusion de la

---

<sup>22</sup> « Limaille » (*Eisenfeile*), d'après sans doute un passage de Kant, *Critique de la raison pure*, A 226 ; voir ma traduction dans *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, Lille, PUS, 1996, p. 146-161 (dorénavant cité CH, puis la page).

genèse du système dans le système y est accomplie comme une réponse au scepticisme romantique. « Le contenu est en lui-même un passage dans le formalisme, mais alors ce formalisme cesse d'être extérieur, car la forme est elle-même le devenir intrinsèque du contenu concret.<sup>23</sup> » Mais, pourront toujours objecter les romantiques, la subjectivité à l'œuvre dans la genèse du système est d'emblée faussée, car elle n'est qu'un masque du concept. La subjectivité de sentiment, le sens de l'individualité ou, selon Adorno, de la *particularité*, qui voulait s'accrocher à une forme esthétique comme à un rocher, disparaît dans l'entreprise. C'est que la philosophie cherche à éviter le ton d'édification qui accompagne souvent les efforts d'accommodation. Mais la prise en compte de l'individualité de l'auditeur ou du lecteur n'entraîne pas forcément une retombée dans l'édification tant redoutée par Hegel<sup>24</sup>.

Entre l'éviction de la subjectivité hors du concept (ou son absorption, ce qui revient au même) et l'éviction du concept hors de la subjectivité sentimentale, l'exigence philosophique de penser l'un et l'autre, qui conférait à la question de la forme son importance propre, se défait. Cette dissolution est présente et exprimée dans le romantisme lui-même, chez Friedrich Schlegel, quand il prend acte de la dilution de l'alliance « poésie-philosophie » un temps rêvée par le romantisme. Avec une lucidité prémonitoire, Friedrich Schlegel indique que l'on aura affaire à une philosophie réduite à l'activité de se critiquer elle-même, voire de proclamer sa propre disparition, et à une littérature identifiée à son histoire, vecteur d'une vérité révélée de substitution. Dans la mesure, ni plus ni moins, où ce constat porte encore pour la situation présente, un retour sur les tentatives romantiques de trouver « la forme de la philosophie » est indispensable à l'exercice même de celle-ci.

---

<sup>23</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, éd. J. Hoffmeister, Hambourg, Meiner, 1952 p. 47; trad. J. Hyppolite, Paris, 1942, p. 50.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 14 ; p. 11.