Cahiers du
MONDE RUSSE

Cahiers du monde russe

Russie - Empire russe - Union soviétique et États
indépendants

42/1 | 2001
Varia

Solov'ev, interprète de Schelling

Bernard DUPUY

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/monderusse/87>

DOI : 10.4000/monderusse.87

ISSN : 1777-5388

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 161-168

ISBN : 2-7132-1388-6

ISSN : 1252-6576

Référence électronique

Bernard DUPUY, « Solov'ev, interprète de Schelling », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 42/1 | 2001, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/87> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/monderusse.87>

Tous droits réservés

BERNARD DUPUY

SOLOV'EV, INTERPRÈTE DE SCHELLING

Vladimir Solov'ev s'est fait connaître dans le monde philosophique russe par sa thèse d'habilitation soutenue à l'Université de Saint-Pétersbourg le 24 novembre (vieux style) 1874, intitulée *Krizis zapadnoj filosofii* (*La crise de la philosophie occidentale*)¹. Au dire de tous les témoins, la soutenance avait été étincelante. Cet écrit de jeunesse, plein d'intuitions inattendues, aussitôt publié, valut à son jeune auteur, âgé de 21 ans, un succès considérable, peut-être même un succès de scandale, selon son propre témoignage. Il ne fit en tout cas qu'accentuer le clivage existant en Russie entre « occidentalistes », disciples de la philosophie idéaliste allemande, et « slavophiles », partisans d'une philosophie d'inspiration « russe ».

Rangé d'autorité parmi les slavophiles, Solov'ev y gagna sur le moment l'occasion de nouer des liens avec ces derniers, Aksakov, Smahin, Strahov. Mais, depuis peu, le mouvement slavophile avait éclaté sous l'empire de la déviance suscitée par ses épigones nationalistes, aussi Solov'ev ne cessera-t-il au cours de sa carrière de se montrer toujours plus critique à son égard. Ce problème, alors jeté sur la place publique, reste toujours actuel. L'alternative était alors, et fut au cœur de tous les romantismes nationaux d'Europe de l'Est nés au XIX^e siècle, la suivante : est-ce que c'est le nationalisme russe qui a procédé de la philosophie slavophile ou bien le slavophilisme qui a procédé de la prise de conscience nationale ?

La question séculaire de la composante irrationnelle de la philosophie russe et de son interférence avec la philosophie idéaliste se manifeste donc à ce moment comme une question nationale. Dans sa thèse d'habilitation, Solov'ev, cherchant à situer la pensée russe dans le mouvement de la pensée européenne, embrasse pour cela toute l'histoire de la philosophie moderne en se fondant sur Spinoza et Leibniz, puis la philosophie idéaliste allemande, enfin Comte et Schopenhauer. Dans deux ouvrages parus coup sur coup : *Filosofskie načala cel'nogo znaniia* (*Principes philosophiques de la connaissance intégrale*) (leçons de 1877), laissé inachevé, et *Kritika otvlečennyh načal* (*Critique des principes abstraits*) (1880), il ne cessa de revenir sur

1. Vladimir Soloviev, *La crise de la philosophie occidentale*, trad. française par M. Herman, Paris, Aubier, 1947.

sa critique première de l'idéalisme allemand. Cette critique de l'idéalisme, il faut le dire, n'était pas toute négative, et elle n'a rien d'une fin de non-recevoir, puisqu'elle est inspirée de l'intérieur par sa problématique et ses concepts. Le climat de sa pensée est tout entier celui de la dernière philosophie de Schelling². Solov'ev lutte avec Hegel. Il lutte avec le concept, comme Jacob avec l'Ange, pour mieux prouver qu'il l'a réellement rencontré. Cette question redevient un sujet de thèse en Russie en 1994 : comment fut comprise en Russie la position de Schelling par rapport à Hegel et quelle fut sur ce point l'originalité de la position de Vladimir Solov'ev ?

Il n'est pas inutile de remarquer qu'il y eut une approche et une problématique française à ce débat, et qu'elle nous vint de Russie. Pour l'évoquer d'un mot, rappelons que la reprise en France vers 1930 des études sur Hegel et Schelling fut fortement marquée par les interprétations d'Alexandre Koyré et Alexandre Kojève. Tous deux étaient russisants, tous deux spécialistes de la philosophie allemande et lecteurs assidus de Solov'ev³. En 1933, Koyré laisse à Kojève sa chaire du mercredi à 11 heures à l'École pratique des hautes études, où il enseignait la philosophie religieuse de Hegel, et c'est avec la réputation acquise par cette chaire que Kojève se lance dans ses fameuses *Leçons sur la pensée de Hegel, sur la fin de l'histoire et sur la fin de la philosophie*⁴, qui suscitèrent l'engouement que l'on sait. Ces leçons, cependant, ne convainquirent pas tous les assistants, en tout cas pas Leo Strauss, dont on vient de rééditer la contestation radicale⁵. Mais laissons-là cet épisode, pour revenir à Solov'ev qui l'avait en partie suscité.

Le principal initiateur des Russes à la philosophie occidentale fut, comme l'ont rappelé Alexandre Koyré⁶ et après lui le père François Rouleau⁷, le slavophile Ivan Kireevskij. Ce dernier avait assisté aux conférences de Schelling à Munich en 1830. Or ces conférences de Munich évoquent précisément la crise majeure de l'idéalisme allemand et elles représentent une époque de mutation de la philosophie de Schelling. Elles annoncent sa dernière philosophie. Kireevskij avait été témoin de l'enthousiasme des étudiants germaniques à l'audition de ces leçons⁸. En tout cas,

2. Sur la critique adressée par Schelling à Hegel, cf. Xavier Tillet, « Schelling contre Hegel », *Archives de Philosophie*, XIII, 1966, pp. 89-108.

3. Alexandre Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XX^e siècle*, Paris, 1929 ; Alexandre Kojevnikov, « La métaphysique religieuse de Vladimir Solov'ev », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 14, 1934, pp. 534-554 et 15, 1935, pp. 110-152.

4. Cf. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990, pp. 162-197, coll. Figures.

5. Cf. Leo Strauss, « Mise au point » à la suite de A. Kojève, « Tyrannie et sagesse », in L. Strauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 283-344, coll. Les essais.

6. A. Koyré, « La jeunesse d'Ivan Kireevski », in *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, Vrin, 1950, pp. 1-17 et *La philosophie et le problème national en Russie*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 236-246 ; 256-279.

7. Cf. François Rouleau, *Ivan Kireïevski et la naissance du slavophilisme*, préf. de Alain Besançon, Namur-Paris, Brépols, 1990.

8. Sur les réactions de Kireevskij à ces leçons de Schelling, cf. A. Koyré, *Études sur l'histoire...*, *op. cit.*, pp. 8-17.

c'est après cette expérience qu'il va introduire en Russie, et léguer à Solov'ev en particulier, l'inspiration qui va guider ce dernier jusqu'à ses ultimes écrits.

Dès sa thèse d'habilitation, *Krizis zapadnoj filosofii*, Vladimir Solov'ev a souscrit à l'idée du grand progrès accompli en philosophie par la constitution de la philosophie idéaliste. Fichte avait mis en relief le sujet, le « moi pur » « en deçà de la conscience de soi individuelle », en réduisant, il est vrai, la nature objective à n'être plus que le monde de la pluralité, conditionné, et finalement, comme disait Fichte lui-même, « l'ombre d'une ombre ». Mais Schelling avait sorti le sujet de son absolu et lui avait rendu son objectivité. Le moi et le non-moi, l'idéal et le réel, l'esprit et la matière ne seront donc pas scindés ; ils doivent être réconciliés. D'où l'avènement, le programme de la philosophie de l'identité. Solov'ev commente ainsi ce point de départ schellingien :

« Le sujet absolu pourrait être appelé un sujet-objet. Étant de par son essence sujet infini, il ne peut avoir d'objet comme une chose extérieure à lui-même, comme sa négation ou limitation (*Schranke*), au sens de Fichte. Il a en lui-même la possibilité de son objectivité, se posant comme un quelque chose (*als Etwas*), il devient lui-même objet, il se contemple lui-même objectivement. »⁹

Ainsi Solov'ev épousait-il le programme et la tâche de l'idéalisme : rétablir l'identité originelle du sujet et de l'objet, non plus comme vaine indifférenciation, mais comme identité posée, reconnue, comme identité qui a passé par la diversité et, s'étant conservée dans la différenciation, revenant à soi-même.

Chez Schelling, la nature, culminante dans la nature du sujet lui-même, devient le moment déterminant de la « manifestation ». Le point-clef est la détermination par lui-même du *sujet absolu*¹⁰, lequel est ce qui peut être appelé le réel, cet esprit qui, au point le plus élevé de sa conscience peut se dire :

Ich bin der Gott der Welt, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in der Natur bewegt.
(Je suis le Dieu de monde, enclos dans le sein,
L'esprit qui se meut dans la nature).

Mais qu'est-ce que ce principe tout à la fois absolu, sous-jacent, et « enclos », qui n'apparaît qu'à la fin du processus universel, et son dernier résultat ?¹¹ Il est remarquable que Solov'ev ait mis le doigt sur ce qui sera l'aspect-caméléon ou l'énigme de la philosophie de Schelling, le motif de son conflit avec Hegel, la somme des alternatives qui, à partir de 1809-1810, ont entraîné la crise de la philosophie de l'identité. Schelling a introduit l'idée d'une philosophie *dernière*, ultime. La temporalité à laquelle Hegel s'est affronté dans ses *Leçons de Iéna* et qu'il a appréhendée comme devenir de l'extériorité dans ses trois dimensions ou extases, passé, avenir

9. Vl. Solov'ev, *op. cit.*, p. 199.

10. *Ibid.*, p. 201

11. Cf. l'analyse contemporaine détaillée de Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, 1954.

et présent, et dans sa dissolution au bénéfice du présent comme maintenant¹², seul objet de savoir spéculatif, est appréhendée par Schelling comme à venir, inconnue. La philosophie fait toujours face à une non-philosophie. Avec lui, comme l'a si bien analysé Jean-François Marquet,

« la pensée philosophique a atteint un sommet indépassable comme si une aventure séculaire trouvait enfin son dénouement. La philosophie se veut la philosophie dernière. Dès lors, toute philosophie qui viendrait encore après, toute tentative pour aller plus loin ne pourra s'effectuer que de deux manières : ou bien on affirmera que Schelling, tel Colomb, n'a fait qu'apercevoir le sol de la vérité, sans en prendre effectivement possession, et on cherchera alors à accomplir ce système absolu dont il n'aurait soi-disant donné que l'idée ; ou bien, tout en admettant que son système constitue l'achèvement de la pensée spéculative, on s'attachera à montrer qu'il y a un au-delà du spéculatif, un domaine irréductible à tout savoir comme à toute raison, et qui pourtant exige d'être reconnu par un "non-savoir" ou par une "non-philosophie." »¹³

Pour Schelling, Hegel serait comme ces violents qui prétendent selon l'évangile (Math, II, 1) s'emparer du royaume, et provoquer au cœur de la philosophie de l'identité l'accomplissement du système absolu. Mais Schelling n'a pas pour autant, comme une légende tenace le fait croire, viré vers le domaine de la nuit. Disciple d'Oetinger, il est assez chrétien pour savoir se méfier de toute mystique irrationnelle. Il n'a jamais pensé qu'on puisse accéder directement au Père en ignorant le Fils¹⁴ et qu'on puisse en appeler à une origine où Dieu n'est encore personne, ou n'est que la profondeur du néant. Où peut conduire une « philosophie négative » qui aurait un tel point de départ ? Elle aboutirait à poser la raison comme contenu de la science et, devant avouer le néant même de celle-ci, à retourner le réel sur le néant. Ce serait poser que sa vérité n'a son lieu que dans l'extase en Dieu, comme Autre en dehors de moi. Tel serait le premier acte d'une « philosophie positive » correspondant à une philosophie négative. L'extase, terme du désir de Dieu, serait le moment corrélatif du désir naturel de l'homme.

Tout le problème de la « nécessité qui presse la raison » est ainsi posé. Et, comme l'a noté Jean-François Marquet, cette dernière étape de la philosophie dernière, visée par Schelling, est inséparable de l'aventure historique de la philosophie occidentale¹⁵. Il reste toujours au plus près de celle-ci, sans vouloir forcer sa fin par le recours à l'esprit, et en définitive à l'État, comme ce fut le projet de Hegel. Aussi « ce qui rend Schelling unique, c'est justement d'avoir, seul, été plus loin qu'un programme, et d'avoir réellement risqué l'aventure de l'accomplissement. »¹⁶

12. Cf. A. Koyré, « Hegel à Iéna », in id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, 2^e éd., Paris, Gallimard, 1971, pp. 160-175.

13. Cf. Jean-François Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973, p. 367.

14. *Ibid.*, p. 368.

15. *Ibid.*, p. 372.

16. *Ibid.*, p. 382-383.

Dans son interprétation de Schelling, Solov'ev a bien reconnu la puissance de la logique hégélienne. S'appuyant sur une remarque de Schelling¹⁷, il note qu'il faut garder présent à l'esprit le moment de l'objectivation. Il faut maintenir la distinction entre l'accomplissement lui-même (c'est-à-dire ses formes ou ses phases) et ce qui s'accomplit et qui, en se développant, s'objective. C'est pourquoi, dit-il, « le principe absolu n'existe pas réellement, il n'est toujours qu'en puissance, en idée. N'étant aucunement réel, c'est-à-dire n'étant pas immédiatement existant, il demeure pure possibilité ou pur concept, non déterminé, simple forme du concept. »¹⁸ On est bien proche de Hegel, pour qui tout est « devenir du concept ». Mais en même temps on souligne que le réel n'est pas atteint par le concept.

Ce n'est pas d'emblée que Solov'ev est parvenu à énoncer sa critique de Hegel. Il reviendra même à Hegel plus souvent qu'à Schelling, tant la force logique de Hegel l'impressionne. Mais sa pensée personnelle se meut toujours dans les catégories de Schelling. Il est séduit par l'aphorisme de la « dernière philosophie » de Schelling, selon lequel « la raison revient toujours nécessairement sur elle-même ». C'est ce « revirement » du sujet enraciné dans une volonté, qui réclame que Dieu ne soit pas seulement une idée. Tel doit être le dernier mot de la philosophie idéaliste. « Dieu, le dernier trouvé, sera expulsé (*ausgestossen*) de l'idée, et la science purement rationnelle abandonnée, car le réel doit être plus qu'une idée. Il est plus fort que le *logos*. Voilà ce qui, selon Schelling, a provoqué la *Krisis der Vernunftwissenschaft*. »¹⁹ Et c'est pourquoi, comme l'avait affirmé Ivan Kireevskij, la pensée occidentale est « entrée dans sa crise et n'a pu répondre au projet qui était contenu dans l'idée qui la portait »²⁰.

Mais s'agit-il d'une crise de la pensée occidentale, comme l'affirmait initialement le titre de la thèse d'habilitation de Solov'ev, ou d'une crise de la pensée grecque, et de la pensée tout court, comme Solov'ev en viendra à le penser ? Le rationalisme de la pensée occidentale l'empêche d'être une pensée intégrale. Elle a eu cependant un grand mérite, celui d'avoir inauguré le temps de la philosophie dernière, en introduisant dans la philosophie la pensée de la révélation. La philosophie dite occidentale, en réalité bien plutôt « orientale » d'abord, ne peut se comprendre sans l'apport philosophique du judaïsme et du christianisme. La raison logique a besoin d'être reconduite à son moment d'objectivité véritable dans la « révélation ». Mais le paradoxe, avait dit Kireevskij, tirant à lui Schelling, est que « après avoir atteint le sommet de son développement, cette raison logique de

17. V. Solov'ev, *op. cit.*, p. 202-203. Sur la différence entre les concepts de dépassement et d'accomplissement chez Hegel et Schelling, cf. J.-F. Marquet, «Système et sujet chez Hegel et Schelling », *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1968.

18. Voir les articles «Gegel' » (Hegel) et «Gegel'janskaja škola » (L'école hégélienne), rédigés par Solov'ev pour l'encyclopédie Brockhaus-Ephron : *Enciklopedičeskij slovar'*, Saint-Petersbourg, 1892, T. VIII/1, fasc. 15, pp. 217-228.

19. V. Solov'ev, *Sočinenija* (Œuvres), Saint-Petersbourg, 1911-1914, T. I, section II, pp. 565-566, où Solov'ev examine les notions de revirement et de crise de la pensée.

20. Cf. Kireevskij, *Polnoe sobranie sočinenij* (Œuvres complètes), Moscou, 1911, pp. 217-218.

l'Europe, ayant pénétré les lois de sa propre activité, s'est elle-même convaincue que sa forme autonome ne dépasse pas le côté négatif de la connaissance humaine. Elle serait devenue alors incapable de trouver une nouvelle voie »²¹. Pour Solov'ev, en revanche, le moment rationnel de la pensée occidentale est une étape nécessaire dans l'histoire de la conscience. Son revirement, sa crise, n'est autre que le revirement de la raison théorique en général, qui doit nécessairement être réintégré à la pensée de la révélation.

Valdimir Solov'ev a donc rectifié une interprétation erronée de Schelling qui avait fait son chemin en Russie, grâce à son intuition essentielle de la pensée de la « révélation ». Celle-ci ne s'identifie pas à une « pensée révélée ». Dans l'idée de la révélation, il faut maintenir la connaissance de la pensée dans le temps²². La *Critique des principes abstraits* (de 1880) reprend les analyses de Schelling en introduisant d'une part une phénoménologie de la conscience et d'autre part la dialectique de l'histoire²³. Solov'ev maintient la distinction entre la force active de Dieu, qui descend dans l'humanité, et la force du principe actif humain, qui l'informe de l'intérieur. La première produit le mouvement de l'incarnation ; la seconde est à la source du mouvement de la réintégration par lequel le monde fini se réintègre à l'Absolu.

S'il est vrai que Solov'ev a fait sienne la philosophie de Schelling, l'a-t-il cependant suivi jusqu'au bout et n'a-t-il pas préconisé un dépassement de l'idéalisme et même, dans une réaction anti-idéaliste sur le modèle de Kierkegaard, n'a-t-il pas jugé finalement que Schelling s'était enfermé dans les dédales d'une philosophie de la volonté et de la liberté ? Solov'ev n'a pas admis l'entière subjectivation de l'Absolu.

Pour nous rendre compte du traitement que Solov'ev fait de Schelling, il nous suffira de considérer ce qu'il fait de la notion d'« âme du monde » qui jouait un rôle chez Schelling dans sa *Naturphilosophie* et dans ses *Weltalter*. Dans la *Naturphilosophie*, Schelling disait que l'histoire du monde est la révélation progressive de Dieu²⁴. L'homme est l'être qui pose le monde en dehors de Dieu mais il est le sauveur de la nature. L'histoire du monde est conçue comme une Iliade suivie d'une Odyssée, d'un retour vers Dieu. Le sort du monde se joue dans l'idée qui, en produisant le fini, a reçu le nom d'âme du monde. L'âme du monde, d'un côté identique par essence à la Sagesse, s'en distingue par l'existence ; elle est la mère de la vie²⁵.

21. *Ibid.*, pp. 250-254.

22. Cf. Walter Kasper, *Der Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings*, Mayence, 1955.

23. V. Solov'ev, *Kritika otvlečennyh načal*, in *Sočinenija*, op. cit., T. II, pp. 3-397. La terminologie qui devient prédominante dans cet ouvrage de Solov'ev est celle d'« unitotalité », dont il a étudié les sources anciennes (cf. Alexis P. Kozyrev, « Pour l'histoire du concept d'unitotalité chez Soloviev », *Istina*, XXXVII, 1992, pp. 243-352) mais qu'il emprunte surtout à Schelling (cf. D. Stremoukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, 1935, p. 52).

24. Cf. Schelling, *Weltalter*, Abt. I, in id., *Sämmtliche Werke*, T. 8, p. 305 : id., *Philosophie der Offenbarung*, in *ibid.*, T. 13, pp. 163, 185.

Sa propre philosophie s'est tournée vers l'esthétique et vers une Sagesse qui a reçu son contenu « positif » de la révélation.

« La philosophie de Schelling — a écrit Claude Bruaire — n'a pas de destin. Son immense chantier reste ouvert, bien qu'aucune pensée n'ait cherché la systématisme avec autant de passion. C'est pourquoi elle n'a pas eu de postérité déterminée, avec une école et des scolastiques. Mais c'est pourquoi aussi elle ne peut cesser d'être reprise et de susciter le renouvellement de l'activité philosophique. Impossible, maintenant, à mesure que vont disparaître les images grossières dont son nom reste encore affublé, de ne pas philosopher avec Schelling. »²⁶

La pensée de Schelling demeure toujours féconde, aujourd'hui comme hier. Elle contient toute interrogation. Elle invite à répudier toutes les idéologies. Elle a ouvert la voie à la pensée de Solov'ev qui, tirant les leçons de l'œuvre de Schelling, a consacré la dernière partie de sa vie à dénoncer les idéologies. Ce souci sera constamment présent au cœur de son ecclésiologie comme il l'est dans son historiosophie.

Centre Istina

45, rue de la Glacière

75013 Paris

25. Sur l'âme du monde chez Solov'ev, cf. D. Stremoukhoff, *op. cit.*, p. 58. Le père Pavel Florenskij a reproché à Solov'ev d'avoir identifié l'âme du monde avec la Sagesse biblique (P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny*, Moscou, 1914, note 701 ; trad. fr. *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975, pp. 478-479) et S. Salkauskis (*L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Solov'ev*, thèse, Fribourg en Suisse, 1921, p. 48) l'a suivi dans cette critique. Alexandre Kojève s'est appuyé, à tort selon nous, sur ces interprétations. Il semble que Solov'ev suive Schelling de plus près que ces auteurs ne paraissent le croire.

26. Claude Bruaire, *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Paris, Seghers, 1970, p. 83.