

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

---

**PLATONISME**  
**ET INTERPRÉTATION DE PLATON**

**A L'ÉPOQUE MODERNE**

*par*

**Jean-Louis VIEILLARD-BARON**

*Professeur à l'Université François Rabelais de Tours*



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V°

**DU MÊME AUTEUR**

**A LA MÊME LIBRAIRIE**

— *Le temps*. Platon, Hegel, Heidegger (épuisé).

— FICHTE, *Conférences sur la destination du savant*, 1794.  
Traduction et commentaire.

## LA NOTION DE MATIÈRE SPIRITUELLE CHEZ HEGEL ET SCHELLING A IENA

Les deux sources essentielles de la conception de la matière présentée par SCHELLING et Hegel à Iéna sont fort différentes et bien connues: d'une part les *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de KANT<sup>1</sup>, parus en 1786, d'autre part le consciencieux résumé du dialogue italien de Giordano BRUNO intitulé *Della Causa, Principio et Uno*<sup>2</sup>, résumé en allemand publié par JACOBI dans sa seconde édition des *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* (1789). De KANT, SCHELLING retiendra surtout le fait que la matière ne peut être pensée que comme le produit de deux forces contradictoires, force de répulsion et force d'attraction. De BRUNO, on retient surtout l'idée que la matière est principe premier et universel, qu'elle est puissance (*Potenz*): en tant que puissance passive, elle suppose comme puissance active un principe divin et créateur, elle est commune au monde sensible et au monde suprasensible. Elle prend toutes les formes sans qu'aucune ne la représente.

Ces deux sources expliquent le double caractère de la notion de matière chez SCHELLING et Hegel: d'un côté, la matière comme objet de connaissance scientifique, physique et surtout chimique; de l'autre la matière absolue ou éther, qui est principe d'unification de la nature. Il faut donc examiner la notion scientifique de matière, la notion métaphysique de matière, pour pouvoir poser enfin la question du matérialisme véritable et de son rapport au panthéisme.

On peut appeler „scientifique” le concept de matière utilisé par Hegel et SCHELLING pour traiter de la matière physique et chimique au sein de la philosophie de la nature, concept qui se distingue de celui des savants de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> siècles.

<sup>1</sup> Kant: *Werke*. Edition Weischedel. T. V, 9—135.

<sup>2</sup> Jacobi: *Werke*. T. 4/2. 3—46.

Si l'on compare les textes de SCHELLING et ceux de Hegel, on constate immédiatement une différence fondamentale de ton et de systématique. Les oeuvres de SCHELLING sont antérieures à celles de Hegel, puisque la matière est surtout traitée dans les *Ideen* de 1797, la *Weltseele* de 1798 et l'*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* en 1800: elles traduisent un souci scientifique beaucoup plus grand; SCHELLING veut être un savant authentique et s'engage dans des discussions fort détaillées; la philosophie de la nature n'est d'abord qu'une liaison assez artificielle entre des problèmes scientifiques tels que la nature de la lumière, de la matière, de la chaleur . . . , pour s'affirmer progressivement avec plus de clarté en 1800 comme construction génétique de la matière<sup>3</sup> qui permet de dégager l'unité du processus dynamique en montrant dans les phénomènes particuliers les modifications d'un unique phénomène<sup>4</sup>.

Dès 1801 la systématique hégélienne est déjà fortement élaborée et la philosophie de la nature est la réalisation de l'essence absolue, son incarnation et son déploiement avant que l'absolu ne se résume dans l'Esprit<sup>5</sup>. Cependant la philosophie de la nature n'est pas privilégiée par Hegel, qui n'a rien publié à ce sujet, contrairement à SCHELLING. A partir de là, Hegel critique la notion du transcendantal qui subsiste dans les textes schellingiens jusqu'en 1802. En 1800, SCHELLING parle de la philosophie de la nature comme d'une „mémoire transcendantale de la raison”<sup>6</sup>. Mettre le transcendantal au passé est déjà abandonner la perspective kantienne pour laquelle il ne peut avoir qu'une antériorité logique. Ce passé transcendantal, si l'on prend le mot „passé” en un sens fort, chronologique, historique, n'est plus qu'un vestige du transcendantal qui a passé. C'est sans doute à quoi Hegel fait allusion quand en 1804/05 il critique l'accent excessif mis sur l'astronomie dans la philosophie de la nature (ce qui est en quelque façon renier sa propre *Dissertatio*): les étoiles, écrit-il, forment „un tableau immobile, un modèle formel, qui représente en de muets hiéroglyphes un passé éternel qui n'a son présent et sa vie que dans la connaissance de cette écriture.” (*Gesammelte Werke*. 7. 192) Si je comprends bien ce texte, il signifie à la fois le rejet de l'astrosophie du *Bruno* et l'acceptation de la méthode schellingienne qui consiste à „soulever le

<sup>3</sup> Schelling: *Sämtliche Werke*. Ed. K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856—1861. T. IV, 25.

<sup>4</sup> S. W. IV, 49.

<sup>5</sup> *Fragmente aus Vorlesungen 1801/02*. Ms. 1 a.

<sup>6</sup> S. W. IV, 77. Le R. P. Tilliette propose une interprétation strictement fichtéenne de cette phrase, le passé étant en quelque sorte la trace laissée par le moi dans le non-moi, trace que retrouve le moi dans la connaissance.

voile d'Isis”, ou à animer le passé mort de la nature par l'activité même du déchiffrement: la nature est une énigme qu'il faut trouver.

Chez SCHELLING, la conception de la matière est une conception conflictuelle: la matière est le champ de bataille de forces antagonistes dont les oppositions varient au fil des oeuvres (lumière et pesanteur; cohésion et fluidité, par exemple dans la *Déduction*)<sup>7</sup>. Le conflit est constructif, en ce sens qu'à partir de forces opposées, une force positive, qui est au départ la force d'impulsion, que KANT nommait force répulsive, et une force négative, la force d'attraction, se construisent des équilibres qui sont les éléments, les gaz, les organismes. Mais SCHELLING tend toujours au maximum les oppositions et met en relief le caractère tragique des luttes intranaturelles.

Les textes hégéliens, beaucoup moins engagés dans les polémiques scientifiques du temps, n'ont aucun caractère tragique. L'étude sereine du projet de système de 1804/05 sonne d'un ton beaucoup plus aristotélicien que kantien. L'analyse du temps, de l'espace et du mouvement dans le système du soleil (7.179—227) est beaucoup plus proche des analyses d'ARISTOTE dans la *Physique* (livres IV à VIII) que de celles de KANT. Hegel y fait usage de la notion de moment, de celle d'*Aufhebung* des moments les uns par les autres, en sorte qu'aucune opposition n'apparaît comme irréductible, que c'est toujours la nature qui s'oppose à elle-même et résout cette opposition. A propos du mouvement par exemple, Hegel reprend à nouveaux frais l'étude aristotélicienne des différentes sortes de mouvement.

Si nous entrons plus en détail dans l'analyse de la matière, nous voyons mieux ce qui unit Hegel et SCHELLING, sans qu'il soit nécessaire de déterminer avec certitude ce que l'un doit à l'autre. Tout d'abord, le point de départ de Hegel est le point d'arrivée de SCHELLING en 1800: laisser la nature s'expliquer elle-même<sup>8</sup>. Sans doute les *Ideen* exprimaient-elles dès 1797 ce grand dessein: „L'intuition pure ou plutôt l'imagination créatrice découvrirait depuis longtemps la langue symbolique que l'on peut seulement interpréter, pour trouver que la nature nous parle d'une façon d'autant plus compréhensible que nous nous abstenons davantage de la penser d'une façon simplement réfléchissante.”<sup>9</sup> Mais en fait la matière reste pensée dans la problématique de la représentation: elle est irréductiblement divisée en deux, d'une part universelle et nécessaire en tant que

<sup>7</sup> S. W. IV, 58, 63.

<sup>8</sup> *Allgemeine Deduktion*. S. W. IV, 77.

<sup>9</sup> S. W. II, 47.

simple forme de la représentation, d'autre part accidentelle en tant que matière de la représentation, donnée par la sensibilité<sup>10</sup>. On est là dans une perspective transcendantale kantienne que Hegel n'envisage même pas.

La construction de la matière est opérée, chez Hegel comme chez SCHELLING, sous la forme du „processus chimique”. SCHELLING le fait précéder des deux étapes du magnétisme et de l'électricité, alors que Hegel commence par l'exposé de la mécanique divisé en construction du corps et étude du levier. C'est SCHELLING qui a utilisé le premier la notion de processus chimique qui désigne la série des modifications que les corps éprouvent du fait des réactions intérieures et dont le résultat est un composé nouveau. Le processus chimique typifie aux yeux de SCHELLING tout processus dynamique. Dès les *Ideen*, il admettait que la chimie était la science de la possibilité du libre jeu des forces dynamiques<sup>11</sup>. L'abandon du transcendantal renforce la place exemplaire de la chimie. L'idée du processus chimique est reprise par Hegel en 1803/04: „Le principe du chimisme est que la figure, posant idéalement, liant en soi la différence en tant que telle, ne la fait pas sortir de l'égalité à soi-même, détermination du liquide, . . . dissout ce liquide et constitue des liquides différents.” (6.42) Ces liquides différents entre eux, à la densité différente, sont des matières qualitatives à cette puissance (*Potenz*) et désignent les éléments chimiques. Le processus chimique répond ainsi au problème capital de l'individualisation de la matière.

En 1804/05 Hegel montre au départ du chimisme la matière indifférenciée, liquide absolu qui est „la mère de toutes choses”, qui „a l'infini et le principe créateur en elle-même” (7.248). C'est le souvenir de la *μητηρ τιθηνη* du *Timée* évoquée dans la *Weltseele*, et confondue avec l'âme du monde par SCHELLING. La nature matricielle de la matière est ce qui permet à la nature de se manifester comme autométamorphose. Ces métamorphoses que SCHELLING analyse en termes de scission (forces positive et négative; productivité et produit, etc.), Hegel les comprend comme *Aufhebung*, dépassement: „Le processus de leur auto-dépassement” (7.259) et „*Das Aufheben ihres Bestehens ist die eigene Dialektik ihrer Natur*” (ibidem), écrit Hegel à propos des éléments chimiques. Ainsi l'azote se dissout en eau et en oxygène, qui se réunissent synthétiquement dans l'acide carbonique, lequel est à la fois l'unité de l'eau et de l'oxygène et l'unité de ceux-ci et de l'azote.

<sup>10</sup> S. W. II, 272.

<sup>11</sup> S. W. II, 272.

Le chimisme présente donc l'étape décisive de l'étude de la matière, mais c'est dans l'organisme que la vérité de la matière est révélée. SCHELLING écrit dans la *Weltseele* que „La vie n'est pas propriété ou produit de la matière animale, mais inversement la matière est produit de la vie.”<sup>12</sup> De même pour Hegel l'analyse de éléments se dépasse elle-même dans l'organique.

L'idée de *matière absolue* dépasse précisément le cadre limité du processus chimique. Chez SCHELLING elle apparaît sous la forme de l'éther dans la *Weltseele*: c'est „l'antique Idée, jamais éteinte, d'une matière originaire qui, brisée en un prisme infini, s'étend en matières innombrables (comme des rayons particuliers).”<sup>13</sup> Tous les corps sont ainsi soumis à l'action de l'éther; en tant que principe positif il s'associe à l'oxygène (principe négatif) dans la lumière et par là pénètre les corps translucides; pour les corps opaques, c'est en s'associant à la chaleur, par la *Wärmestoff* que BAADER avait déjà considérée comme *spiritus mundi*, qu'il les pénètre<sup>14</sup>. Cette idée de l'éther est assimilée au menstruum universale et désigne l'air le plus subtil, la quinte essence des Anciens sous les auspices desquels SCHELLING se place<sup>15</sup>.

Il n'est pas nécessaire de faire l'historique de la quinte essence ou éther dans l'antiquité et à l'époque moderne<sup>16</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Hegel et SCHELLING pouvaient la retrouver sous la forme de la matière absolue chez SWEDENBORG et surtout chez le théologien souabe OETINGER. Mais en fait, si l'on examine le texte de la *Weltseele* de plus près, il semble bien que le *De Anima* d'ARISTOTE puisse en être la source, car ARISTOTE montre la relation de l'éther avec la lumière et le transparent<sup>17</sup>. L'éther est source de la lumière, il joue le rôle de la lumière; il est également source de l'eau. Il est l'élément qui remplit l'espace céleste entier et à partir duquel sont formés les astres. L'influence du *De Anima* a été signalée par le R. P. KERN sur des textes hégéliens de philosophie de la nature à la même époque.

<sup>12</sup> S. W. II, 500.

<sup>13</sup> S. W. II, 395.

<sup>14</sup> S. W. II, 406.

<sup>15</sup> S. W. II, 395, 462 avec citation de Virgile.

<sup>16</sup> Cf. *Pauly-Wissowa: Realencyclopädie der classischen Wissenschaften*. Halbband 47. Stuttgart 1963, article *Quinta Essentia* de Paul Moraux.

<sup>17</sup> H. Kimmerle, sur des critères objectifs d'écriture, considère l'attribution faite par le R. P. Kern (Hegel-Studien. 1 (1961), 57) comme douteuse.

Dans son *Bruno*, en 1802, SCHELLING reprend l'idée de la matière originelle en la rattachant à une autre origine qu'ARISTOTE, à savoir les platoniciens, et très vraisemblablement Giordano BRUNO lui-même, connu par le résumé de JACOBI déjà signalé, en particulier par la quatrième section de ce résumé, intitulée „l'Un” : „L'Un (... est principe ...), lui qui s'élève au-dessus de toute opposition, lui dans lequel ce qui est naturel et ce qui est divin dans les choses se sépare et s'oppose: c'est lui que les fondateurs de cette doctrine on appelé matière.”<sup>18</sup>

Dans le *projet de système de philosophie spéculative* de 1803/04, Hegel traite de l'éther comme de la „matière absolument simple” au passage de la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit (6.264—265): il s'agit bien en effet d'une matière spirituelle. L'éther est égalité à soi-même, indifférence absolue et il maintient l'infinité hors de lui-même sous la forme des corps célestes. Ceux-ci entretiennent entre eux un rapport de différence mutuelle et deviennent idéalités. Ainsi est comprise la relation de l'éther aux astres et des astres au divin. Naturel et spirituel à la fois, l'éther permet le retournement de l'Idée, tombée dans la nature, en elle-même; l'éther, présent dans la nature et dans la terre, permet l'abandon du devenir (naturel) et l'accession de l'Idée à l'esprit (6.268).

En 1804/05, le problème de la matière absolue est abordé en préambule à la philosophie de la nature. La matière absolue est l'éther, l'esprit se rapportant à lui-même en toute simplicité et absoluité (7.178). L'Esprit qui n'est qu'Idée doit se réaliser dans l'Autre de l'Idée, c'est-à-dire dans la Nature: le premier moment de l'auto-réalisation de l'Esprit est la matière absolue (7.177). L'idée de la philosophie de la nature telle qu'on la trouvera dans l'*Encyclopédie* est déjà présente ici, quoique la réalisation du système soit encore fort différente. La réflexion hégélienne sur la matière absolue va se préciser en quatre thèmes fondamentaux:

- 1 — l'éther n'est pas le dieu vivant
- 2 — quiétude et inquiétude de la matière absolue
- 3 — l'éther parle et écoute
- 4 — la vie de l'éther n'est pas dans les astres qui sont la nature au passé; mais dans l'espace et le temps.

Sur ces différents points, il semble bien que Hegel soit en discussion avec SCHELLING. En effet la philosophie de l'art fut exposée par SCHELLING en 1802/03 et est dominée par l'idée du *Dieu vivant*, par opposition à

l'absolu spinoziste: en effet, en et pour soi, l'absolu est sans multiplicité, sans individuations, donc sans vie, car il n'est de vie qu'individuelle. La fin du *Bruno* situait Dieu dans un éther inapprochable<sup>19</sup>: pour vivre Dieu doit se faire un „monde de dieux”<sup>20</sup>. Hegel reprend l'expression du Dieu vivant pour la distinguer de l'éther: l'éther est l'Esprit absolu qui ne se sait pas, alors que le Dieu vivant se connaît lui-même dans l'autre de son soi (ce qui est beaucoup plus proche de la conception du Christ comme Homme-Dieu que de la thèse schellingienne) (7.188).

L'importance du mouvement dans la matière absolue est bien plus soulignée par Hegel que par SCHELLING. Mais l'un et l'autre suivaient l'idée de PLATON dans le *Sophiste*: la vie et le mouvement sont dans l'être absolu (τὸ παντελῶς ὄν). Hegel dit à ce sujet que l'éther ne pénètre pas tout mais est tout, ce qui revient à dire qu'il n'est rien. Son être, sa subsistance sont éminemment dialectiques; en effet l'éther n'existe que par ce „processus de fermentation” (*Gährungsproceß*) ou par „cette inquiétude absolue d'être et de ne pas être” (7.189). La matière absolue se déploie d'une façon qui n'est pas progressive ni ascendante (on ne voit pas trace d'évolutionnisme chez Hegel): dans son mouvement de déploiement, la nature est en repos; elle statique par opposition à l'esprit (7.189). „La plénitude et la richesse (de ses formes) la troublent aussi peu que l'eau n'est troublée par le sel dissout en elle.”

Par son infinité, l'éther se déploie, s'exprime en figures multiples et différentes: Hegel dit qu'il est *parole*; mais par son égalité à soi-même, l'éther revient à soi et devient Esprit: Hegel dit qu'il est „acte d'écouter” (7.190). La parole est l'absolue harmonie de l'univers qui est une mélodie absolue; mais l'univers qui produit cette mélodie peut la recevoir, l'écouter; par l'unité des deux, il est Esprit (7.191).

Cette vie de l'éther est créatrice: le premier mouvement est contraction en solidité d'où résulte le *point*, désigné comme l'un négatif. L'astre est l'un indifférent: premier mot inarticulé de l'éther. La multiplicité des astres est absolue, est „quantité sans totalité”; elle est donc irrationnelle, dépourvue de signification, contrairement à l'astrosophie du *Bruno* de SCHELLING<sup>21</sup>. Là où SCHELLING divinisait les astres et en dérivait le temps et l'espace, Hegel rejette l'importance des astres qu'il considère comme *Selbst-Sonne* (7.192), c'est-à-dire sans relations vivantes et réciproques

<sup>18</sup> S. W. IV, 310.

<sup>19</sup> S. W. IV, 329.

<sup>20</sup> S. W. V, 393.

<sup>21</sup> S. W. IV, 271.

entre eux. Il conclut que les moments vrais, immédiats et infinis de l'éther sont l'espace et le temps dont l'unité est le mouvement. Contre DESCARTES et NEWTON, il montre que le mouvement est premier, que la matière inerte est une „invention métaphysique”, et que la matière absolue ou éther est mouvement (7.203—204).

Cette idée de la matière absolue amène à s'opposer à l'idée d'un matérialisme vulgaire dont FICHTE déclarait en 1794, dans la première de ses *Conférences sur la destination du savant*, qu'il est impensable<sup>22</sup>. Il y a un matérialisme digne de considération qui est celui de la matière absolue. OETINGER avait déjà critiqué l'idéalisme de la conscience comme „une peur panique du matérialisme”<sup>23</sup>. Le résumé du *Della Causa, Principio et Uno* de Giordano BRUNO allait dans le même sens, c'est-à-dire dans le sens du matérialisme vrai.

L'exposé dogmatique de ce matérialisme vrai est donné par SCHELLING dans le *Bruno*: c'est le discours d'Alexandre. SCHELLING tente ici de faire converger quatre types philosophiques, les quatre grandes écoles de pensée qui dessinent une géographie spirituelle: l'idéalisme (fichtéen) au Nord, le réalisme (brunien-schellingien) au Sud, l'intellectualisme (platonicien) à l'Est, et le matérialisme occidental (matérialisme vrai). Bien comprises, ces doctrines ont une unique signification, convergent dans la philosophie de SCHELLING, qui a alors SPINOZA pour modèle, comme le fait remarquer à juste titre Jean-François MARQUET<sup>24</sup>. C'est à une antiquité antérieure à PLATON que remonte le matérialisme spéculatif: par opposition aux formes passagères, la matière est éternelle et ne passe pas, elle est comme la forme des formes, forme de toutes les formes, nécessaire et première. Les Anciens montraient Eros engendré de richesse et de pauvreté formant le monde: c'était leur façon d'indiquer le rapport de la matière à la forme originaire. Cette notion vraie de la matière est associée à celle de *Leib*, chair, et nous retrouvons ici la problématique d'OETINGER, celle de la *Geistleiblichkeit*,

*caro spiritualis*<sup>25</sup>, dans la mesure où cette matière spirituelle est seule susceptible de dépasser l'opposition stérile entre les choses naturelles et les choses divines.

Hegel n'a pas proposé de thèse sur le matérialisme vrai en tant que tel. Mais sa conception de la matière absolue pose le même problème que le *Bruno* et la *Allgemeine Deduktion* de SCHELLING: s'agit-il là d'une doctrine panthéiste, comme celle de SPINOZA dont s'inspire SCHELLING? On peut trouver chez Hegel et surtout chez SCHELLING cette tendance à sacraliser la nature (très visible dans le *Bruno* à propos des astres) placée sous les auspices des Anciens, à absolutiser la matière; en second lieu, ni SCHELLING ni Hegel n'utilisent à cette époque l'idée de création au sujet de l'Absolu, ni l'opposition théologique entre le créé et le créateur. Dans l'*Entwurf* de 1799, SCHELLING dit: „philosopher sur la nature, c'est créer la nature”<sup>26</sup>, mais le terme *schaffen* renvoie au problème de la construction philosophique de la nature qui doit considérer celle-ci comme productivité; le texte est ensuite dominé par l'opposition entre la productivité (naturelle) et les produits (naturels). La nature est donc créatrice comme l'Esprit et il ne s'agit pas de création divine. Chez Hegel cette tendance panthéistique se marque dans l'absolutisation de la totalité systématique conçue comme processus.

Cependant le terme de panthéisme ne semble pas bien caractériser la notion de nature et de matière chez Hegel et SCHELLING. Nulle part n'est affirmée l'équivalence spinoziste de Dieu et de la nature. SCHELLING a tenté un parallélisme entre nature et esprit qui pouvait ressembler à une assimilation<sup>27</sup>. Mais en fait la différence entre esprit et matière est fortement préservée par Hegel en 1804/05. D'autre part le *Bruno* de SCHELLING expose très clairement que le monde sacralisé n'est ni le monde des sens, ni le monde absolu qui est Dieu auto-suffisant. Il s'agit du monde intermédiaire de la matière spirituelle, de l'éther ou matière absolue. On ne peut donc pas dire qu'il y a ici panthéisme, mais plutôt une cosmologie rêvée, un matérialisme chrétien qui est un spiritualisme exacerbé.

L'idée de la matière absolue correspond donc à cette intuition que la philosophie de la nature n'est possible que si elle rejette l'idée d'une

<sup>22</sup> Fichte: *Sämtliche Werke*. Ed. I. H. Fichte. Berlin 1845—46. VI, 295.

<sup>23</sup> *Lehrtafeln*. 211, 135. Cf *Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, édition critique en deux tomes, Reinhard Brey Mayer et Friedrich Häussermann. Berlin / New York 1977. Sur Oetinger et le matérialisme vrai, voir *Kabbalisten chrétiens*, „Cahiers de l'hermétisme”, publiés par Antoine Faivre et Frédérick Tristan. Paris 1979 (en particulier les articles de Ernst Benz et Pierre Deghaye).

<sup>24</sup> *Schelling et l'histoire de la philosophie*. In: *Archives de philosophie*. 39 (1976), 584.

<sup>25</sup> Cf Ernst Benz: *L'Idée de la Jérusalem céleste chez les Kabbalistes chrétiens*. Cahiers de l'Université de Saint-Jean de Jérusalem. 2 (1975), 51—76.

<sup>26</sup> *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), S. W. III, 13.

<sup>27</sup> Jean-François Marquet: *Liberté et existence*. Etude de la formation de la philosophie de Schelling. Paris 1973. 114: „La construction de la matière devient ainsi une tâche parallèle à la construction de l'intuition.”

matière contre laquelle buterait la sensibilité. La matière absolue est la construction de l'imagination du philosophe, contrôlée à la fois par les données scientifiques d'un côté et par la rigueur philosophique de l'autre (à l'intérieur d'un système ayant sa propre cohérence). Peut-être est-ce là une des raisons pour lesquelles ni SCHELLING ni Hegel n'ont jamais renoncé à la philosophie de la nature.

## PLATONISME ET ARISTOTÉLISME CHEZ HEGEL

Ceux qui n'admettent pas le Souverain Bien comme principe séparé, subsistant par lui-même, ceux-là ou tirent les êtres du non-être, ou, pour échapper à cette nécessité, réduisent tout à l'unité absolue. Ici Aristote flétrit en passant, comme le fait aussi Platon, la vieille absurdité de l'athéisme qui tire l'être du non-être, ainsi que la vieille absurdité du panthéisme qui ramène tout à l'identité absolue. C'est attaquer à la fois par les deux bouts *les sophistes allemands actuels*, qui admettent simultanément le non-être et l'identité absolue, et qui croient voir pourtant dans Aristote un puissant auxiliaire.

A. GRATRY (*La connaissance de Dieu*, 1853)

Parler de platonisme ou d'aristotélisme à propos de Hegel peut sembler anachronique ou paradoxal. Ne serait-ce pas mettre en question l'originalité de Hegel lui-même ? En fait, le problème n'aurait aucun sens si, précisément, Hegel ne nous avait autorisé à le poser. Pour lui, la Grèce est la patrie de la philosophie ; l'Esprit est chez lui en Grèce. Et, de ses premières œuvres à ses dernières, Hegel rappelle volontiers la supériorité de la philosophie grecque sur la philosophie moderne. Quand il compare, en 1801, le scepticisme ancien et le scepticisme moderne, Hegel dit d'emblée : « Où mieux que dans la philosophie platonicienne pourrions-nous trouver document et système plus parfait et mieux accompli du scepticisme authentique, que ceux que propose le *Parménide* ? » (G.W., t. IV, p. 207 ; traduction française, p. 36). Et, à l'époque de Berlin, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel dit, avec une ironie assez amère : « Si l'heure du sérieux avait sonné pour la philosophie, rien ne serait plus méritoire que de faire un cours sur Aristote ». (Glockner S.W., XVIII, p. 314 ; traduction française, p. 513). Arrêtons-nous un peu à ces deux