



Un peuple métaphysique

Author(s): Jean-François Courtine

Reviewed work(s):

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, Philosophies nationales ? Controverses franco-allemandes (JUILLET-SEPTEMBRE 2001), pp. 39-61

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40903816>

Accessed: 09/11/2011 06:14

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<http://www.jstor.org>

Un peuple métaphysique

À Jean-François Marquet

RÉSUMÉ. — *Dans son auto-compréhension, la philosophie allemande prend conscience d'elle-même, dans l'après-Kant, comme d'une philosophie « germanique et provinciale », revendiquant ainsi, contre l'universalité prétendue de la langue française et des « philosophes », sa particularité qui devient bientôt « nationale ». Ce sont les effets paradoxaux de ce renversement, lié à la réception française de Kant, puis de l'idéalisme allemand, qu'envisage la présente contribution, au fil conducteur des réflexions de Schelling et de sa correspondance avec Victor Cousin.*

ABSTRACT. — *German philosophy, in its selfunderstanding, becomes aware of itself after Kant as being a « germanic and provincial » philosophy, claiming thereby its peculiarity which becomes soon « national » against the so-called universality of french language and of « philosophers ». The present paper examines the paradoxical effects of this reversal, bound to the french reception of Kant, then of the german idealism, following the leading thread of Schelling's reflexions and of his Correspondance with Victor Cousin.*

« Un peuple métaphysique » – « le peuple métaphysique » : cet intitulé est évidemment une citation, ou mieux une pseudo-citation d'une formule en elle-même monstrueuse ; pseudo-citation, car l'intitulé renvoie de manière assez lâche et inexacte à Mme de Staël qui, dans *De l'Allemagne*, III^e partie, chapitre 7, ne risquait la formule que pour s'en étonner :

« L'esprit philosophique par sa nature ne saurait être généralement répandu dans aucun pays. [Comprenons bien qu'il l'est de droit en tous]. Cependant il y a en Allemagne une telle tendance à la réflexion, que la nation allemande peut être considérée comme *la nation métaphysique par excellence* ».

Formule que l'on retrouve, comme on sait, prise dans un tout autre contexte également saturé, sous la plume de Heidegger en 1935. Dans une *Introduction à la métaphysique* qui en programme le dépassement, Heidegger s'interroge sur la situation présente de la philosophie et pose la question : « Qu'en est-il de l'être aujourd'hui ? N'est-ce qu'un mot (*Wortklang*) » ou s'agit-il, avec ce petit mot presque inapparent, du « destin de l'Occident » (*Schicksal des Abendlandes*) ? Aujourd'hui et ici, c'est-à-dire en Europe, dans cette Europe qui « est prise en étau entre la Russie et l'Amérique », lesquelles, « considérées méta-

physiquement » « sont le même, sous le règne grandissant de la technique et de l'organisation de l'homme normalisé », et il ajoute :

« Notre peuple, en tant qu'il se trouve au milieu (*in der Mitte stehend*), subit la pression la plus violente de l'étau, lui qui est le peuple le plus riche en voisins et par là le peuple le plus menacé [le plus en danger] et avec cela "das metaphysische Volk" »¹.

Une nation métaphysique – « le » peuple métaphysique : on aura, semble-t-il, franchi encore un pas dans l'appropriation nationale, « nationale-populaire » du philosophe et de ce qui en constitue la figure tenue pour la plus haute : la métaphysique. Certes, comme on sait, tout se complique dans le cours de 1935, en raison même des déterminations critiques qui sont données ensuite de la métaphysique, de sa grammaire et de sa langue, et surtout en raison du renversement interne qui affecte l'idée même d'appropriation et d'être-chez-soi, qui affecte l'idée du « heimlich »/« heimisch » : le familier, le natal, propre au pays. Le Commentaire du premier *Stasimon* de l'*Antigone* de Sophocle souligne en effet que l'homme comme δεινότατον est le plus étranger et le plus inquiétant : « überall hinausfahrend unterwegs » – « partout en chemin faisant l'expérience du dehors »². On est loin ici en tout cas de la mythologie du terroir !

On pourrait ainsi montrer, me semble-t-il, qu'à chaque fois que l'on croise cette formulation monstrueuse : « un peuple métaphysique », l'interprétation n'en est jamais aisée, d'abord parce que le geste de qualification et d'identification (à la nation, au peuple) n'est jamais simple, dédoublé qu'il est aussitôt par une exigence d'universalité ou d'universalisation. On pourrait le montrer même pour le Fichte des *Discours à la nation allemande* ou des *Dialogues patriotiques*, on pourrait le montrer encore plus facilement s'agissant par exemple du Hegel qui, dans la première Préface de la *Science de la logique* de 1812, s'interroge sur le « spectacle étonnant » d'un peuple cultivé (*gebildetes Volk*), comme l'est le peuple allemand, qui semble après Kant avoir perdu sa métaphysique et auquel il importe de lui en redonner une, dans sa langue, au titre de la « véritable métaphysique » (*eigentliche Metaphysik*), à savoir la science de la logique comme spéculation³.

Mais plutôt que de m'engager dans une étude comparative, et compte tenu à chaque fois de la complexité des dossiers, je m'en tiendrai à l'analyse d'un seul exemple, celui de Schelling, qui m'a paru s'imposer, puisque aussi bien Schelling aborde expressément et longuement la question de la nationalité en philo-

1. *Einführung in die Metaphysik*, GA, Klostermann, t. 40, p. 29.

2. *Op. cit.*, p. 116.

3. *Wissenschaft der Logik, Das Sein* (1812), H.-J. GAWOLL (éd.), Hambourg, Meiner, 1986, p. 3-4.

sophie, et cela dans un débat privilégié avec la France. La position de la question de la nationalité en philosophie n'est certainement pas une spécificité allemande, et pas davantage un phénomène particulier à l'après-Kant. On peut trouver de nombreux éléments qui contribuent à l'élaboration de cette question au XVIII^e siècle et jusque dans les Lumières allemandes, car une telle question est évidemment liée à celle de l'identité et de la propriété, c'est-à-dire à celle de l'être propre, par opposition à l'être d'emprunt ou d'imitation, et liée aussi à la question de la langue comme langue nationale. Cette problématisation, et c'est ici ce qui nous intéressera le plus, a aussi pour enjeu l'émergence et la détermination de ce que l'on serait tenté de nommer « une autre idée de l'Universalité », par opposition à celle, européenne, de la langue et de la culture françaises, laquelle dissimule de moins en moins bien au fil des années, et en passant des Lumières de la cour de Frédéric II aux armées révolutionnaires, puis aux troupes d'occupation napoléoniennes, son visage simplement hégémonique.

En 1784, quand l'Académie des sciences de Berlin proposait comme sujet de son concours la question de l'universalité de la langue française⁴, c'était moins dans l'intention d'en voir réaffirmer rhétoriquement et comme au premier degré la supériorité – ou comme on disait : la prérogative –, ainsi que le fera Rivarol qui pourtant remportera le prix, ou mieux la moitié du prix, mais plutôt pour témoigner, jusque dans cette enceinte de la culture française au cœur de la Prusse, non seulement de ce que la prééminence du français était de plus en plus contestée, mais encore que cette universalité rationnelle, qu'entendait incarner la langue française, pourrait bien n'être qu'un particularisme culturel. Je rappelle aussi que lorsque, en 1797, Jean-Bernard Mérian est amené à présenter en français, devant l'Académie des sciences de Berlin, un « parallèle historique de nos deux philosophies nationales »⁵, les deux philosophies nationales sont, d'un côté, celles de Leibniz et Wolff et, de l'autre, celle de Kant. La même année 1797, un autre membre de l'Académie de Berlin, Pierre Prévost, ajoutait, en Postface à sa traduction française des *Essais philosophiques* d'Adam Smith, une étude dans laquelle il distinguait trois « écoles » « qui peuvent porter le nom des pays où elles ont le plus de disciples (la française, l'écossaise, l'allemande) »⁶, chaque École comportant son héros fondateur : Condillac pour l'École française, avec en plus Descartes comme ancêtre et inspirateur, l'École écossaise se rattachant à Bacon, et l'École allemande à Leibniz et Wolff. Mais

4. La Classe des Belles Lettres de l'Académie royale avait proposé la question ainsi formulée : « Comment la langue française est-elle devenue la langue universelle de l'Europe ; par où mérite-t-elle cette préférence ; et est-il à présumer qu'elle conservera cette prééminence ? ».

5. Opuscule réédité, d'après le texte des *Mémoires* de l'Académie de Berlin (1800), in *Revue germanique internationale*, n° 3/1995, *La crise des Lumières*, Paris, PUF, p. 181-210.

6. Cf. Fr. AZOUVI - D. BOUREL, *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France*, Paris, Vrin, 1991, p. 92.

là encore, dans un mouvement analogue à celui de Mérian dans son « parallèle », l'auteur introduisait finalement Kant, en soulignant qu'il était tout à fait inconnu en France :

« Plus d'un homme de lettres s'occupe en ce moment à faire connaître en notre langue les principes de cette philosophie. Mais l'entreprise est fort difficile : son langage est obscur ; et avant tout, le lecteur français demande une clarté parfaite. Telle est la différence des goûts et des habitudes intellectuelles des deux nations, que les ouvrages de Kant, qui ont eu en Allemagne un succès si prodigieux, écrits en français du même style, n'auraient, je crois, pas trouvé de lecteurs. La langue allemande, faite de sa richesse et de ses tours hardis et variés, s'est accoutumée à supporter des violences qui effrayent une langue plus sévère et plus défiante. Celle-ci repousserait les néologismes étrangers qui tantôt se rapprochent du jargon de l'École, tantôt se rapportent à des conceptions particulières, même bizarres. Elle fait un langage fatigant par son obscurité... »⁷.

J'ai tenu à citer un peu longuement ce texte d'un auteur mineur, car il marque bien, comme le faisait déjà Mérian dans son « parallèle », la rupture que semble introduire Kant (et *a fortiori* l'après-Kant) dans ce qui se présentait jusque-là comme la juxtaposition d'Écoles concurrentes, mais dont l'assise géographique et surtout linguistique était finalement secondaire, chacun pouvant dans tel ou tel pays se ranger sous la bannière d'un héros éponyme. Avec Kant apparaît une vraie rupture : celle d'une œuvre hétérogène à ce qui jusque-là constituait le pluriel des Écoles – y compris l'allemande (Leibniz et Wolff) –, d'une œuvre qu'il faudra s'efforcer, en un sens radicalement nouveau, de « traduire », ou mieux d'« interpréter » pour la présenter ou l'exposer en « notre langue » (la française, naturellement) ; car cette œuvre fait ressortir « la différence des habitudes intellectuelles » des deux nations et des deux langues : écrite en français, mais dans son « style » (allemand), elle ne trouverait pas de lecteurs. Jusque dans et par sa langue, cette œuvre a tout pour effrayer le lecteur français. L'allemand de Kant semble en effet cumuler tous les handicaps : il associe aux « tours hardis et variés », propres à la langue ordinaire, le jargon de l'École, en y ajoutant encore des « néologismes étrangers » – ce qui est assez curieux quand on songe au refus formulé par Kant de forger des mots nouveaux.

Par là, la postface de Pierre Prévost⁸ pose le cadre dans lequel vont se construire, en s'opposant, les affirmations d'identité philosophique, nationale d'un côté, universelle de l'autre (clarté de la langue française oblige). Pierre Prévost, depuis Berlin, fixe le cadre et donne les premiers points de repère : il

7. Cité in AZOUVI-BOUREL, *op. cit.*, p. 92-93.

8. « Réflexions sur les œuvres posthumes d'Adam Smith », in A. SMITH, *Essais philosophiques*, 2 vol., Paris, 1797, vol. II, p. 261-265.

le fait évidemment « à la française », mais comme nous le verrons, un certain nombre de protagonistes allemands, même s'ils vont jusqu'à affirmer, avec Schelling, « l'essence d'une science allemande », devront aussi intérioriser ce cadrage avant de tenter de s'en déprendre.

À lire ce passage de Prévost qui valorise la langue française, sa rigueur et sa « sévérité », sa juste défiance à l'égard des « obscurités » et des tournures étranges qui ne peuvent renvoyer qu'à des « conceptions particulières, même bizarres », en dépréciant symétriquement la langue allemande, on conçoit parfaitement qu'un renversement de valeurs ait pu être envisagé. C'était déjà le cas, et je reste dans le contexte de l'Académie de Berlin, avec l'essai du grand orientaliste Michaëlis, rédigé en allemand, pour le concours de 1759, puis traduit en français en 1762 : *De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions*⁹.

Dans cet ouvrage très nuancé, Michaëlis envisage le « génie des langues », rapporté pour l'essentiel aux « étymologies » :

« Il y a des étymologies heureuses [...] : elles préviennent bien des erreurs, et bien des disputes de mots, elles découvrent du premier coup à celui qui a le bonheur de les trouver dans sa langue [...] des vérités où les Philosophes moins favorisés par leur langue ne parviennent point sans beaucoup de travaux¹⁰. [...] La langue grecque a une grande prérogative à cet égard (*Vorteil*)... »

et elle est suivie en cela, c'est une des thèses centrales de l'essai, par la langue allemande. Et l'auteur d'ajouter pour expliquer cette « prérogative » :

« On ne saurait croire combien de bonnes choses sont contenues dans l'Étymologie. Elle est un trésor de bon sens : elle renferme des vérités qui échappent à la plupart des philosophes et qui illustreront un jour le philosophe qui en fera la découverte sans que lui-même soupçonne que, depuis un temps immémorial, elles sont dans la bouche de tout le monde. Ce n'est point du tout surprenant. Les langues sont l'amas de la sagesse et du génie des nations, où chacun a mis du sien »¹¹.

[Ainsi les vérités qui ont trouvé leur expression propre] se sont éternisées dans la langue. [...] Le langage est un trésor national [...], une sorte d'Archives où les découvertes humaines sont à l'abri des plus fâcheux accidents ; Archives que les

9. L'ensemble des textes et du dossier sur lequel je m'appuie a été très opportunément établi par Pierre PÉNISSON, dans un volume du « Corpus des philosophes de langue française » : *De l'universalité européenne de la langue française*, Paris, Fayard, 1995, et complété dans un numéro annexe de la revue *Corpus* (n° 30, 1996) : « L'universalité du français en question ».

10. P. 22. Nous citons la pagination de l'édition de Brême, 1762, reprographiée dans la revue *Corpus*.

11. Éd. cit., p. 27.

flammes ne sauraient détruire et qui ne sauraient périr que dans la ruine totale de la nation... »¹².

On voit comment, à partir de ces témoignages d'ailleurs contrastés, et, pour ce qui concerne Michaëlis, antérieurs à la problématique qui va se nouer autour de la présentation à la France et aux Français, en français, de la philosophie kantienne, puis bientôt tout simplement allemande, on voit comment par-delà la question de la langue comme simple médium, par-delà donc les exigences d'une bonne traduction, ce qui ressort, c'est le génie de la langue et de la nation, son trésor enfoui, sa dimension essentiellement diachronique et « archivistique », sa sagesse latente, ses « vérités » enfouies qu'il appartient au philosophe de « découvrir dans sa langue ». On en conviendra, ce sont les termes mêmes du débat entre les « écoles nationales » qui du même coup se trouvent radicalement modifiés.

Wilhelm von Humboldt constitue un témoin assurément privilégié de la difficulté de cette exposition de la philosophie kantienne (ou allemande), dès lors qu'elle est ainsi réinscrite dans sa langue avec son épaisseur historico-étymologique, et de l'ébranlement qui en résulte quant à la possibilité de s'en tenir à une conception simple et immédiate de l'universalité de la raison.

Il séjourne depuis le mois de novembre 1797 à Paris, où l'intérêt pour Kant a trouvé un premier point culminant en 1796, grâce notamment à la traduction de l'opuscule sur la *Paix perpétuelle*¹³.

En mai 1798, à l'initiative de Destutt de Tracy, Humboldt est invité à présenter un « rapport » sur la philosophie de Kant (c'est-à-dire désormais la philosophie théorique des trois Critiques), devant Destutt de Tracy, Cabanis, Laromiguière, Perret, Sieyès...

À l'issue de cette présentation, il note dans son Journal :

« Nous présentâmes la philosophie allemande de deux côtés [...] [je passe sur cette présentation, pour ne retenir que la conclusion de Humboldt] ; [...] la fin de cette conférence fut qu'ils n'apprirent rien de plus de la philosophie kantienne et n'eurent pas d'opinion meilleure. Tout au plus sont-ils devenus plus perplexes et doutent un peu plus. [...] [avant de conclure] : Au fondement de toute philosophie réside l'intuition du Moi, extérieur à toute expérience ; que ce soit expressément, de sorte qu'on en parte directement, comme le fait Fichte, ou de manière seulement implicite, en montrant, comme le fait Kant, que l'explication des phénomènes nous y reconduit. Mais les Français ne connaissent absolument rien de tout cela, ils n'en ont aucun sens ni aucun concept, et nous fîmes ainsi toujours dans deux mondes différents... »¹⁴.

12. Éd. cit., p. 28-29.

13. Cf. Fr. AZOUVI - D. BOUREL, *op. cit.*, p. 68 sq.

14. W. von HUMBOLDT, *Ges. Schriften*, vol. XIV, *Tagebücher*, A. Leitzmann (éd.), Berlin, 1922,

La lettre que Humboldt adresse à Schiller en juin 1798 est encore plus désespérée, mais surtout elle explicite plus à fond les raisons de l'incompréhension rencontrée auprès des Français :

« On n'est jamais parvenu à s'entendre, sans même parler d'une possibilité de se convertir. Cependant, il m'est encore arrivé de leur exposer les idées de Kant de manière plus précise que cela avait été le cas jusqu'ici. En réalité, ce fut assez facile pour moi, car je m'étais familiarisé assez bien avec leur manière de philosopher, et je pouvais me rattacher à leurs idées. Ils allèrent même jusqu'à me reprocher, tout à fait naïvement, d'avoir francisé Kant ! [...] S'entendre réellement est impossible, et cela pour une raison très simple. Non seulement ils n'ont aucune idée, mais encore pas le moindre sens de quelque chose qui est hors des phénomènes ; la volonté pure, le bien véritable, le moi, la pure conscience de soi, tout ceci est pour eux totalement et définitivement incompréhensible. Lorsqu'ils se servent des mêmes termes, ils les prennent toujours dans un autre sens. Leur raison n'est pas la nôtre, leur espace n'est pas notre espace, leur imagination n'est pas la nôtre. Mais comme tous ces termes ont une double signification : une acception simplement logique, par où ils sont une forme abstraite d'une multiplicité de cas singuliers, et une acception métaphysique, par où ils reçoivent pour la première fois une véritable teneur, on est éternellement condamné à se comprendre de travers, parce qu'ils n'ont jamais en tête que l'acception logique et s'y enfoncent toujours davantage. [...] Cette manière non métaphysique et simplement logique de philosopher repose plus profondément sur le caractère de la nation... »¹⁵.

p. 484, 486 : « Wir stellten die Deutsche Metaphysik von zwei Seiten vor. [...] Das Ende dieser Konferenz war also, daß sie von der Kantischen Philosophie nicht mehr, als vorher erfuhren, und nicht günstiger von ihr dachten. Höchstens sind sie mehr stutzig geworden, mehr zum Zweifeln gekommen. [...] Aller Philosophie liegt die reine Anschauung des Ichs, außer aller Erfahrung, zum Grunde ; entweder ausdrücklich, so daß man von ihr direct ausgeht, wie Fichte thut, oder nur stillschweigend, daß man zeigt, die Erklärung der Phänomene führt auf so etwas, wie in Kant. Die Franzosen kennen dies schlechterdings nicht, haben weder Sinn dafür, noch Begriff davon, und so waren wir immer in zwei verschiednen Welten ».

15. Lettre n° 290, in SCHILLER, *Nationalausgabe, Briefe an Schiller, 1797-1798*, t. 37/1, p. 307-311 (ici, p. 308) : « Man verstand sich nicht einmal, geschweige denn, daß man sich bekehrt hätte. Indeß gelang es mir noch, ihnen die Kantischen Idee näher zu bringen, als es je geschehen war. Es wurde mir sogar leicht, da ich mit ihrer Art zu philosophieren mich vorher genau bekannt gemacht hatte, und mich nun an ihre Ideen anschloß. Sie beschuldigten mich sogar sehr naiv, den Kant französisch zu haben. [...] Sie eigentlich zu verständigen, ist unmöglich, und das aus einem sehr einfachen Grunde. Sie haben nicht allein keine Ahnung sondern auch nicht den mindesten Sinn nur für etwas, das außerhalb der Erscheinungen liegt ; der reine Wille ; das eigentliche Gute ; das Ich ; das reine Bewußtsein, alles dieß ist für sie ganz und gar unverständlich. Wenn sie sich derselben Worte bedienen, so nehmen sie sie immer in einem andern Sinn. Ihre Vernunft ist nicht unsere ; ihr Raum nicht unser Raum ; ihre Einbildungskraft nicht die unserige. Da aber alle diese Wörter ein zwiefache Bedeutung haben, eine bloß logische, wo sie eine von vielem Einzelne abgezogene Form sind, und eine metaphysische, wo sie eigentlich erst einen Gehalt [...] bekommen, so versteht man sich ewig unrecht, weil sie immer nur die logische Bedeutung im Kopf haben, und wie immer mehr hinein legen ». – La lettre est également citée in Wilhelm von HUMBOLDT, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, présentés, traduits et annotés par Denis Thouard, Paris, Le Seuil Essais, 2000, p. 27-28.

Mais le compte rendu de Humboldt ne s'arrête pas là : constater ainsi l'incompréhension ne doit conduire ni à franciser Kant ni à abandonner la France à sa triste ignorance de l'École allemande, mais cela conduit aussi, par contrecoup, à s'interroger sur ce que Schelling nommera un peu plus tard – et j'y reviendrai – le « provincialisme » et le « germanisme » de la philosophie allemande kantienne et postkantienne :

« [cette manière non métaphysique de philosopher – écrivait Humboldt – repose sur le caractère de la nation] et je le conclus surtout du fait qu'un avantage manifeste de son esprit y est étroitement relié – je pense à la clarté, la précision exacte qu'ils exigent partout, l'impossibilité de leur nature de se faire illusion sur ces choses et de s'imaginer des perceptions plus profondes qu'elles ne le sont réellement »¹⁶.

D'où la chute, assez inattendue, de cette lettre à Schiller, qui plaide pour le maintien d'une chronologie déphasée entre la France et l'Allemagne :

« en fin de compte, je préfère voir un Français qui n'a pas la moindre idée de son moi véritable qu'un Allemand qui – comme tant de braves disciples – croit sentir le moi pur à toutes les extrémités de ses doigts. Si, comme nous le croyons, notre philosophie est la plus exacte, elle doit nécessairement, et cela ne manquera pas, triompher à la fin et elle fera alors dans leur tête moins de dégât que dans les nôtres »¹⁷.

Comme on le sait, ces « Conférences d'Auteuil », dans lesquelles W. von Humboldt a essayé de présenter aux Français la philosophie de Kant, ne sont qu'un jalon dans un long processus par rapport auquel les tentatives de Charles de Villers constituent un élément très marquant : inutile de s'arrêter sur cet auteur, très bien étudié par Fr. Azouvi et D. Bourel, dans l'ouvrage déjà plusieurs fois cité : *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France*, et qu'il nous suffise de mentionner deux essais de Villers : « Philosophie de Kant. Ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante, par Charles de Villers, de la Société royale de Gottingue », publié à Metz en 1801, et à Paris, en 1802, « Philosophie de Kant. Aperçu rapide des bases et de la direction de cette pensée.

16. *Ibid.*, p. 309 : « Diese ganz unmetaphysische und bloß logische Art zu philosophiren liegt tiefer im Charakter der Nation, und dies schließe ich vorzüglich daraus, daß ein offenbarer Vorzug ihres Verstandes eng damit zusammenhängt – ich meine nemlich die Klarheit, die genau Präcision, die sie überall fordern, die Unmöglichkeit ihrer Natur, sich über diese Dinge Illusion zu machen, und sich tiefere Wahrnehmungen einzubilden, als sie wirklich haben ».

17. *Ibid.*, « Es ist mir am Ende immer noch lieber, einen Franzosen zu sehen, der von seinem eigentlichen Ich auch nicht einmal eine Ahndung hat, als einen Deutschen, der wie so mancher gutmüthige Lehrling, das reine Ich in allen Fingerspitzen zu fühlen glaubt. Wenn, wie wir doch glauben, unsre Philosophie die richtigere ist, so muß sie, und dann wird sie in ihren Köpfen weniger Schaden anrichten, als in den unsrigen » (le texte est cité intégralement, in Fr. AZOUVI - D. BOUREL, *op. cit.*, p. 109-112).

Kant jugé par l'Institut et observation sur ce jugement », puisque ce sont ces deux ouvrages dont Schelling rend compte en 1803, dans une « Notice sur les tentatives de Monsieur Villers pour introduire en France la pensée de Kant »¹⁸.

Ce qui vient directement en question dans cette « notice », c'est bien la possibilité d'un dialogue philosophique franco-allemand eu égard à la question de la langue, c'est-à-dire aussi bien de la conceptualité : Schelling, face aux efforts d'acclimatation et de « traduction » de Villers, se demande si la philosophie de Kant n'est pas décidément un « provincialisme ou tout au moins un germanisme ». Ainsi est-ce d'emblée la question de l'universalité qu'il soulève :

« Pour l'auteur de la *Philosophie de Kant*, note-t-il, il ne semble faire d'emblée aucun doute que cette philosophie qu'il a voulu présenter à sa nation, soit en principe appropriée à l'universalité et ne puisse être mise au compte d'une culture temporelle et locale, dans le contexte de laquelle seulement elle devient intelligible ».

Faut-il voir là déjà, sous l'ironie, l'opposition tranchée de deux conceptions de l'universalité : la française, abstraite et déshistoricisée, et l'allemande qui insisterait bien plutôt sur la nécessité pour l'universel de trouver d'abord historiquement et linguistiquement son point d'ancrage, son « incarnation ». L'universel pour être vraiment universel, c'est-à-dire aussi bien « vivant », et en prise sur la réalité, devrait toujours se particulariser, assumer la singularité d'un peuple et d'une langue. La philosophie allemande après Kant (le point est clair aussi bien chez Fichte que chez le jeune Schelling ou chez Hegel)¹⁹ se pense d'emblée comme une philosophie *dans* l'histoire, c'est-à-dire aussi bien à la mesure d'une philosophie de l'histoire, implicite ou explicite, pour laquelle l'œuvre de Kant marque l'ouverture d'un moment critique décisif, le point culminant d'une crise non encore achevée et dont la première grande manifestation renverrait à Luther²⁰.

Contre l'hypothèse d'une possible universalisation immédiate de la pensée kantienne, qui passerait nécessairement par son « exposition » (*Darstellung*) à

18. F.W.J. SCHELLING, *Werke*, Cotta (éd.), reprint Beck, Munich, 1927, t. V, p. 184-202. Les textes visés : *Philosophie de Kant. Ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante*, par Charles de Villers de la Société Royale de Göttingue, Metz, 1801. *Philosophie de Kant. Aperçu rapide des bases et de la direction de cette pensée. Kant jugé par l'Institut et observations sur ce jugement*, par un disciple de Kant, Paris, 1802.

19. Cf. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, GA, I, 2, p. 118, note : « [...] la philosophie qui, au niveau de son contenu, vaut pour toute nation, devient donc, du point de vue de son système de désignation, tout à fait nationale ; elle devient issue du plus intime de la nation qui parle cette langue, et en retour elle perfectionne la langue de celle-ci jusqu'à la suprême détermination » (trad. fr. d'A. Renaut - Luc Ferry, in FICHTE, *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, Paris, Vrin, 1984, p. 36).

20. Cf. SCHELLING, *Vom Ich*, HKA., I, 2, p. 79-80.

la France et en français, Schelling s'interroge sérieusement : cette philosophie ne serait-elle pas bien plutôt « *Provincialismus oder wenigstens Germanismus* » ? Le « germanisme » ici n'affectant pas seulement le tour de langue, l'expression, mais bien la langue comme telle et la pensée qui s'y déploie. Il aurait fallu, poursuit Schelling, se demander d'abord :

« Quels sont les éléments de la philosophie de Kant qui, venus de la culture particulière et nationale des Allemands, sont susceptibles d'être reçus dans une culture universelle (*allgemeine*) ? Est-ce que la nation française dont la culture a su jusqu'à présent déterminer de manière plus ou moins impérieuse celle de toutes les autres, en se donnant au dernier degré le caractère de l'universalité, si cette culture pourrait ici fournir le critère le plus approprié ? »

Ainsi c'est l'entreprise même d'exposition pour autant qu'elle présuppose adaptation et francisation, que Schelling met d'emblée en cause, en soutenant à l'inverse :

« [...] que la philosophie kantienne, telle qu'elle est (*wie sie ist*) n'est capable d'aucune universalité (*keiner Universalität fähig sey*) »²¹.

Mais quelles sont les raisons avancées par Schelling pour soutenir ce refus, qui paraît d'abord scandaleux, d'exposition et tout simplement de communication ou d'échange ? C'est d'abord la langue, ou mieux, ici dans la langue, l'indisociabilité de la lettre et de l'esprit :

« Déjà la langue dans laquelle cette philosophie a été exposée par son auteur est un élément qui n'est pas sans importance dans ce jugement, puisqu'il est en effet déjà apparu très clairement que la langue est ici inséparable de l'affaire en question (*Sache*) et que pour philosopher après Kant (*nach Kant zu philosophieren*), l'on doit aussi parler comme Kant ; il est ainsi manifeste que toute tentative pour en abandonner la lettre conduit aussitôt et immédiatement à franchir les limites étroites de ce que l'on peut nommer sa philosophie »²².

Si donc, on se propose, comme le fait Villers, d'« inoculer » (*inoculieren*) la philosophie kantienne dans sa toute « pureté » (*die rein Kantische Philosophie*), il faudra toujours s'en tenir strictement à la lettre (V, 186) et ne pas tenter de

21. *SW*, V, 185.

22. *Ibid.* Cf. aussi, V, 186 : « Schon diese Identität des Geistes und des Buchstabens, diese Unmöglichkeit, die individuelle Form des Urhebers, die er sich aus dem Nachlaß der Scholastik und einiger spätern Schulen gebildet, zu verlassen und das Wesen zu behalten – läßt über die Universalität des Geistes und innern Sinns der Lehre selbst, so wie sie ist, kein günstiges Vorurteil fassen ».

dissocier la « forme », encombrée le cas échéant de fatras scolastique, et l'essence.

Mais déjà cette identité de l'esprit et de la lettre préjuge défavorablement de la possible universalité de l'« esprit et du sens profond » de cette doctrine, puisqu'il est impossible d'en garder l'essentiel indépendamment de la « forme individuelle » que lui a donnée son auteur. Il n'est pas toujours facile à la lecture de cette recension, de faire la part de l'ironie grincante et de l'amertume par rapport à la hauteur un peu méprisante avec laquelle on tranche depuis l'Institut de France sur la philosophie de Kant. Ici en tout cas, l'idée du « privilège » de la langue allemande ou de ses « prérogatives » n'est reprise qu'au renversement près.

Aux premières raisons qui tiennent à la langue (*schon die Sprache*), Schelling en ajoute d'autres, historiques cette fois.

Lors de son apparition en Allemagne, la Critique kantienne a d'abord suscité la plus totale confusion (*totale Verwirrung*) chez les philosophes de l'époque, parce qu'« ils avaient presque complètement oublié les fondements (*Gründe*) et l'origine (*Ursprung*) de leur propre philosophie ». Comprenons bien : la nouveauté de la philosophie kantienne, dans le contexte allemand, tenait justement à son originalité, à son retour (thématisé ou non, peu importe) aux sources de notre propre philosophie. Quelle plus grave confusion encore ne serait pas alors à craindre en France, si l'on s'efforçait « fût-ce seulement de rappeler à la mémoire un état depuis longtemps passé de la philosophie, et qui n'y a jamais pris racine » ?²³

La rupture semble bien ici consommée, non plus entre des « écoles », mais entre des traditions *nationales* : la philosophie kantienne est un édifice (*Gebäude*) qui repose sur un sol empirique (*auf der empirischen Erde*), ce n'est point un « Weltsystem » qui se tient tout seul. Ainsi pour Villers, n'y avait-il pas d'autre alternative : ou bien exposer la philosophie kantienne en tant que kantienne (*die kantische Philosophie als kantische darstellen*), c'est-à-dire selon l'apparence qu'elle s'est donnée, et donc hors universalité, ou bien exposer dans la philosophie kantienne, non pas ce qui est kantien (*das Kantische*), mais seulement « la philosophie »²⁴. C'est ce qu'a voulu faire Villers, sans songer

23. *Ibid.*, « Wenn schon in Deutschland die Kantische Kritik unter den damals geltenden Philosophen die totale Verwirrung anrichtete, weil die Gründe und den Ursprung ihrer eignen Philosophie größtenteils vergessen hatten, auf die sich jene (die Kritik) bezog, wie soll man es in Frankreich anfangen, einen längst vergangenen Zustand der Philosophie, der dort nicht einmal je Wurzel gefaßt hat, nur erst wieder ins Gedächtniß zurückzurufen, um einen Ausgang- und Anfangspunkt auch nur des historischen Verstehens der Kantischen Particularitäten zu erhalten ? ».

24. *SW*, V, 188 : « Es sind nur zwei Fälle : entweder will man die Kantische Philosophie als Kantische darstellen [...], oder [...], so muß man in der Kantischen Philosophie nicht das *Kantische*, sondern die *Philosophie* darstellen ».

qu'en laissant ainsi de côté l'historique, l'individuel, la signature kantienne, en un mot, il perdait l'essentiel et surtout ne permettait plus de comprendre ce qu'ont été ses « *temporäre Wirkungen* », ses effets en un temps donné, en un contexte donné.

C'est ici qu'on retrouve ce que nous avons nommé plus haut la perspective historique du débat ou mieux l'horizon de philosophie de l'histoire dans lequel il s'inscrit d'emblée :

« Quelle est, demande Schelling, la forme dans laquelle la philosophie kantienne peut continuer à agir, à avoir des effets (*fortwirken*), la forme dans laquelle elle peut être considérée comme un des plus remarquables points de passage ou d'inflexion (*Übergangs- oder Wendepunkte*) dans l'histoire de la philosophie ? »²⁵

Voilà sans doute le point décisif, qui tient à l'historicisation : l'œuvre de Kant n'a de sens, de portée véritable que si on sait voir dans sa pensée le moment d'une transition, d'un passage ou mieux d'un « tournant ». Si l'on perd le rapport à l'histoire, on ne retient de la philosophie kantienne que le philosophique, l'universalité abstraite et vide, autrement dit... rien !

Aujourd'hui (en 1803), il appartient encore aux Allemands, dans l'après-Kant, de dégager le positif et le négatif dans l'entreprise kantienne²⁶. Ce à quoi ne saurait évidemment contribuer l'exposé de Villers, exposé qui ne peut donc rien apporter à une nation qui, comme la française, s'est « complètement éloignée de la philosophie » et qui, « par rapport à la science, ne semble pouvoir parvenir à quelque régénération qu'au terme de la destruction et de la décomposition de toutes les formes jusque-là reçues du savoir »²⁷.

Laissez donc, conseille-t-il à tous les introducteurs de la philosophie allemande en France, s'y développer l'empirisme qui pour les philosophes français est devenu le « *Denksystem der Nation* »²⁸ et acceptons d'être taxés de « provincialisme ».

On retrouve sans étonnement les mêmes motifs sous la plume de Schelling en 1804, dans un bref texte en hommage à Kant qui vient de mourir²⁹. Schelling y rappelle qu'il a d'abord fallu « détacher l'or pur de sa philosophie des ingrédients de l'époque », tenir compte de ce qui dans cette œuvre se trouvait en

25. *SW*, V, 188-189.

26. Signalons en passant que cette opposition, que le dernier Schelling saura profondément renouveler, structure déjà la recension critique.

27. *SW*, V, 191 : « [...] eine Nation, die bei dieser langen und gänzlichen Entfernung von der Philosophie, auch in Ansehung der Wissenschaft nur durch Zerstörung und Zertrümmerung der bisher gewohnten Formen des Wissens [...] zur Regeneration übergehen zu können scheint ».

28. *Ibid.*

29. *SW*, VI, 3-30, trad. de Pascal David, in *Philosophie*, 22 (1989).

opposition et en concordance avec son temps, jusqu'à ce que « l'époque elle-même eût amené ce moment où Kant parut, en parfaite harmonie avec son siècle, et pour l'Allemagne en porte-parole et prophète éminent de son esprit ». On songe ici naturellement à cette notation de Hölderlin, dans une lettre à son frère du 1^{er} janvier 1799 : « Kant est le Moïse de notre nation ; il l'a fait sortir de son engourdissement égyptien pour la conduire vers le libre désert solitaire de la spéculation, et rapporter de la montagne sacrée la Loi énergique »³⁰. Où est l'Égypte ici et qui sont les Égyptiens ? Je laisse la question ouverte, pour souligner, dans l'article de 1804, la présence d'une autre analogie d'époque, très puissante : Kant et la Révolution française, analogie qui rend d'autant plus dramatique la distance et la proximité franco-allemande :

« [...] c'est un seul et même esprit, en formation depuis longtemps, qui, au gré de la diversité des nations et des circonstances, se faisait jour là dans une révolution réelle, et ici dans une révolution idéale »³¹.

Et pourtant :

« Quant à la diffusion de sa philosophie parmi d'autres nations, elle n'a guère eu de succès notable jusqu'à présent, à l'exception des nations nordiques qui se sont toujours rattachées plus étroitement à la culture allemande, et aucun succès notable ne peut non plus lui être promis à l'avenir sur cette voie. [...] Dans la mémoire de sa nation, à laquelle seule il peut véritablement appartenir, par son esprit comme par ses dispositions de cœur, Kant vivra éternellement comme l'un de ces individus, en petit nombre, qui sont à la fois intellectuellement et moralement grands, en lesquels l'esprit allemand s'est contemplé de façon vivante en sa totalité »³².

Dans l'Appendice qui termine, du moins dans l'édition des *Werke*, son cours sur l'histoire de la philosophie moderne³³, Schelling aborde encore une fois, thématiquement, « l'opposition des nations en matière de philosophie » :

« Ceux qui ont suivi jusqu'ici le développement de cette histoire ont pu facilement constater qu'en avançant, il se concentrait de plus en plus sur la philosophie allemande. Peut-être ces conférences leur auront-elles appris encore de quel type est la philosophie allemande et à quoi elle a affaire ; s'ils veulent bien alors jeter un regard sur l'état de la philosophie dans le reste de l'Europe, une conclusion s'imposera à eux : la philosophie, entendue en ce sens, existe bien en Allemagne, mais elle n'existe pas ailleurs dans le

30. HÖLDERLIN, *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, III, 304.

31. *SW.*, VI, 4.

32. *SW.*, VI, 10.

33. Ce cours a été prononcé plusieurs fois de 1827 à 1841. La version des *Werke* correspond, semble-t-il, aux leçons de l'année 1835-1836.

monde. Or cette constatation est plus grave qu'on ne le croirait de prime abord. Car ce sens, justement, n'est pas arbitraire, il est, pour nous, fondé en essence : et dès lors, ne sommes-nous pas obligés d'enchérir en disant : il n'y a de manière générale de philosophie qu'en Allemagne, et pas dans le reste du monde ? Au terme de notre développement, nous avons donc là une question qu'il vaut la peine de soulever : cette différence, qui sépare les Allemands des autres nations européennes, existe-t-elle vraiment et dans quelle mesure ? Et si elle existe, comment la comprendre et l'expliquer ? »³⁴

La question qui commande ce paragraphe est pour Schelling une vraie question, nullement rhétorique – une question fondamentale qui engage la compréhension de la philosophie comme telle, de son histoire moderne et de la tâche singulière de la philosophie de Schelling lui-même dans ce contexte problématique où la coloration nationale, pour ne pas dire nationaliste, est singulièrement discrète voire totalement inexistante.

Pour Schelling, au terme de son exposé historique, le fait de la différence n'est pas discutable : c'est là un *fait* justement, dont la figure triviale est celle du pluriel des langues vernaculaires. Mais ce fait : la différence qui sépare, semble-t-il, les Allemands de tous les autres, ne donne pas lieu à quelque revendication de la différence précisément ou du droit à la différence, lequel en l'occurrence serait un reniement pur et simple de l'idée même de philosophie, idée sur laquelle Schelling ne transige pas et pour laquelle, nous le verrons, il mène le combat. D'ailleurs, la différence des Allemands apparaît d'abord négative :

« les autres peuples d'Europe répugnent manifestement à la spéculation et ont depuis longtemps abandonné l'exercice de la philosophie scientifique ».

Quelles sont donc les causes de cette différence ? La réponse est difficile, si l'on entend fournir une explication satisfaisante pour l'ensemble des protagonistes (l'Allemand aussi bien que le Français ou l'Anglais), car il n'est pas question – souligne Schelling – de mettre en avant des « dispositions spirituelles et morales » de la nation, comme si l'on pouvait naturaliser la différence.

Faut-il, s'interroge Schelling, mettre en avant « les avantages de la langue » allemande, à laquelle, comme le disait Leibniz, la spéculation est innée³⁵ ? La réponse n'est pas non plus entièrement satisfaisante, car les Anglais pourraient à bon droit faire remarquer que les « racines sont pour la plupart analogues dans les deux langues » :

34. *SW*, X, 193 ; trad. fr. de Jean-François Marquet, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, PUF, 1983.

35. Cf. LEIBNIZ, *L'harmonie des langues*, éd. et trad. de Marc Crépon, Paris, Le Seuil, 2000. Cf. aussi Fr. NEF, *Leibniz et le langage*, Paris, PUF, « Philosophies », 2000 ; en particulier chap. 2 : « L'usage de la langue. Langue nationale et langue philosophique ».

« Et d'ailleurs qu'une langue ait plus ou moins de disposition ou d'aptitude à la philosophie, cela expliquerait tout au plus une inégalité dans le résultat –, mais la vraie question, c'est pourquoi Français et Anglais ne veulent rien savoir de la philosophie au sens allemand »³⁶.

Telle est la question qui inquiète Schelling, question issue d'un sentiment d'injustice et d'incompréhension qui conduit à adopter une attitude défensive, ou à se résigner à la non-compréhension plutôt que de s'exposer aux déformations et à la trivialisation, comme nous l'avons vu dans la recension de Villers.

Deux choses me semblent ici devoir être soulignées : il ne s'agit en aucun cas pour expliquer la différence de faire appel à des *données* : données naturelles ou linguistiques, mais bien à une décision ou à une volonté (bonne ou mauvaise), celle de ne rien vouloir savoir de..., dans un domaine où il n'est évidemment pas non plus question de simples conflits de volonté ou d'ambition, lesquels peuvent toujours après tout se régler... par la force.

S'il faut renoncer à l'explication linguistique (et l'on s'éloigne ici assez sensiblement de Herder, Hamann ou Hegel), on peut songer à une explication historico-religieuse : le développement de la philosophie (et de l'intérêt pour la philosophie) pourrait être une conséquence des conflits confessionnels, ou en tout cas de l'absence d'unité religieuse ; comme si chacun devait philosopher pour défendre auprès des autres confessions la sienne propre, comme si l'inter-confessionnalité ou les conflits confessionnels devaient nécessairement recourir à des arguments philosophiques ou à un socle philosophique commun. Situation un peu analogue donc à celle de la Réforme au début du XVII^e en Allemagne par rapport à l'offensive de la Contre-Réforme et des Jésuites³⁷.

Par ailleurs, et c'est une hypothèse annexe, est-ce que le « sérieux religieux » que les Allemands mettent à l'exercice de la philosophie ne serait pas comme l'élément commun, la compensation réciproque pour l'unité religieuse perdue ? Quelque chose comme un correctif de l'acte d'émancipation auquel tous ont pris part ? Cet acte d'émancipation qui a fait perdre l'unité : l'unité religieuse et celle aussi (déjà une fiction) du Saint-Empire romain germanique. L'« unité extérieure perdue » a dû ainsi être reconquise sur le plan philosophique. Cette interprétation historico-religieuse séduit manifestement Schelling : elle était déjà évoquée dans le fragment sur *l'essence de la science allemande* ; on la retrouve dans la leçon inaugurale de Berlin le 15 novembre 1841³⁸. Dans cette leçon inaugurale, Schelling identifiait en effet sa propre tâche philosophique (ici

36. SW., X, 194.

37. Cf. W. SPARN, *Wiederkehr der Metaphysik, Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1976.

38. Respectivement, SW., IV, 377-394 ; XIV, 357-367.

l'exposition de la « philosophie positive ») à la tâche philosophique et historique de l'Allemagne :

« L'histoire de la philosophie allemande est depuis le début intimement mêlée à l'histoire du peuple allemand ».

En même temps, comme le remarque aussitôt Schelling, dans l'Appendice aux *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, une telle explication demeure encore plate et non satisfaisante : elle fait comme s'il était uniquement question, dans l'intérêt porté à la philosophie en Allemagne et chez les autres grands peuples européens, de plus ou de moins. Comme si donc la différence en question n'était donc finalement que « quantitative ».

« Mais il n'est pas seulement question d'un plus ou d'un moins, il s'agit d'un conflit qui va au cœur des choses »³⁹.

Conflit d'autant plus dramatique que le rejet par les autres peuples n'est pas tant celui de la philosophie, mais bien – et c'est là le vif, le tranchant cruel de la différence – le rejet de la « philosophie au sens allemand ». On retrouve le point de départ dramatisé de la question : la différence allemande, c'est aussi ou d'abord la différence de la philosophie *au sens allemand*. En présence d'un tel rejet, toute crispation sur le « sens allemand » de la philosophie serait fondamentalement non pertinente et surtout inacceptable : on ne saurait en effet répondre aux autres peuples qui sont éloignés de l'Allemagne et rejettent sa philosophie (différente) : « votre prétendue philosophie n'en est pas une, nous seuls savons ce qu'est la philosophie ». Une telle réponse serait en effet désastreuse car elle aboutirait à ruiner l'idée même du philosophe. Une réponse de ce genre, qui vaut récusation de principe, est par ailleurs, souligne Schelling, déjà trop fréquemment utilisée en Allemagne même entre les philosophes allemands par rapport à leurs propres différences ! Mais plus profondément encore, ce qui déconsidère d'emblée pareil argument polémique, c'est cette simple observation qu'il serait « contraire à toute raison d'attribuer à des nations entières, par ailleurs remarquablement douées, une telle impuissance à philosopher »⁴⁰. Cette réponse en forme de refus hautain aboutirait en effet à « dénier toute disposition philosophique, tant intellectuelle que morale, au peuple qui a produit un Descartes, un Malebranche, un Pascal ». On ne comptera évidemment

39. *SW*, X, 195 : « [...] es ist von einem Gegensatz in der Sache selbst die Rede ».

40. *SW*, X, 195 : « [...] scheint es doch aller Vernunft entgegen, ganzen sonst vorzüglich begabten Nationen eine Unfähigkeit für Philosophie zuzuschreiben... ».

pas sur Schelling (et pas davantage sur Hegel) pour se livrer à cette entreprise stupide et massive de dénigrement.

Toutes ces mauvaises réponses accusent encore une fois le caractère sérieux et vraiment dramatique de la question de la différence, au point que Schelling s'interroge :

« [...] en fin de compte, il pourrait bien y avoir quelque chose de vrai et de juste à la base de cette aversion que tous les peuples ont manifestée, jusqu'ici, pour la philosophie au sens allemand »⁴¹.

Et là encore, le véritable point est le suivant : que signifie « *Philosophie im deutschen Sinn* » ?

Envisager ce versant de la question, c'est donc chercher à comprendre pourquoi et dans quelle mesure « les autres ont pu, en un certain sens, avoir raison de repousser la philosophie sous sa forme allemande ».

Sans aucun doute, c'est ici la stratégie, assez retorse, de Schelling qui pointe le bout de son nez : ce qui est tenu pour la « philosophie sous sa forme allemande » aux yeux des « autres », les Anglais (même s'il faut faire une exception tout à fait notable pour Coleridge), mais aussi les Français, jusqu'à Victor Cousin, n'est pas nécessairement la « véritable » philosophie allemande ! C'est naturellement Hegel qui est ici visé en tout premier lieu et Schelling ne cessera de reprocher à son correspondant français de ne s'être informé sur la philosophie allemande qu'auprès de Hegel ou des hégéliens.

Nous pouvons à présent reposer, avec Schelling, la question initiale et fondamentale :

« En quoi consiste la différence qui nous sépare ? »

Cette différence qui ne saurait être naturelle, ni simplement linguistique ou langagière : une différence qui concerne « la manière de philosopher », le type de philosophie (*die Art der Philosophie, die Art von Philosophie*) :

« Quel est le genre de philosophie qui plaît seul aux autres peuples, quel rapport a-t-il à ce que, nous, nous appelons de préférence ainsi ? »

La réponse obvie, mais qui n'est que de premier plan, s'énonce ainsi : d'un côté l'expérience, l'empirisme, de l'autre la spéculation, l'entendement ou la pensée pure, l'*a priori*. Là encore la stratégie schellingienne est un peu trop voyante et elle fait perdre à l'interrogation jusqu'ici rigoureusement menée une bonne

41. *Ibid.*

partie de son acuité : le sous-entendu est en effet que seule la philosophie positive est en mesure d'allier spéculation et positivité, et de réconcilier par là l'empirisme et la pensée pure, sous la forme d'un empirisme supérieur (l'empirisme philosophique)⁴². Elle seule pourra devenir internationale, elle seule peut prétendre à l'universalité européenne, elle seule peut être acclimatée en France : il lui suffira d'être « traduite », sans avoir à être « interprétée », et Schelling se souciera beaucoup, dans sa correspondance avec Cousin, de trouver des traducteurs sûrs pour ce qu'il se propose de publier en Allemagne.

Mais revenons à la différence des deux philosophies « nationales » : l'opposition est donc ici celle d'une philosophie conçue comme « *Erfahrungswissenschaft* », « science empirique », « science expérimentale » et, du côté allemand, « science purement rationnelle » (*eine reine Vernunftwissenschaft*), cette science rationnelle pure dans laquelle Schelling n'est pas du tout disposé à reconnaître quelque chose comme « la manière allemande » de philosopher. Voilà sans doute ce qui, ultimement, l'aura conduit à remettre en question cette opposition convenue : non seulement une telle opposition est par trop massive, mais surtout elle ignore la visée véritable et ultime de la pensée schellingienne. Mais ce qui rend à nouveau cette opposition fragile, c'est encore le point de savoir ce qu'il faut entendre par « science expérimentale » : s'agit-il des sciences naturelles empiriques ou de l'expérience interne, ce qui conduit à réduire la philosophie à la psychologie (comme cela semble être le cas chez Cousin, mais aussi bien chez de nombreux philosophes en Allemagne) ? Or cette idée de la philosophie, vivante en Allemagne, correspond aussi « à peu de choses près, à la représentation que les Français se font de la philosophie ». On dira peut-être : c'est là une représentation étroite, tout juste bonne pour Victor Cousin et son École⁴³. Il faut pourtant, souligne Schelling, ne pas oublier que :

« Beaucoup *parmi nous* n'ont aucune idée plus relevée de la philosophie, et sont même tout à fait d'accord pour admettre que la philosophie est incapable de s'élever au-dessus des faits de conscience et par conséquent de dépasser la sphère d'une psychologie ou d'une anthropologie subjective »⁴⁴.

Mais c'est alors, sinon toute, du moins une bonne partie de la philosophie allemande qui ignore la « manière allemande » de philosopher et constitue comme une greffe monstrueuse ou un chirurgien de la philosophie française en Allemagne.

42. *SW*, V, 341-430 : *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1830) ; trad. fr. de Jean-Luc Garcia, in *Philosophie*, Minit, n° 40 et 41, 1993-1994.

43. Cf. la *Préface* de 1834 à Cousin (*SW*, X, 206).

44. *Op. cit.*, X, 196 ; trad. de J.-F. Marquet, p. 215-216.

« Dès lors, on ne voit vraiment pas quelle grande différence il y aurait entre la “philosophie” française et une bonne partie (au moins) de ce qui porte le même nom en Allemagne ».

On est revenu au point de départ ou même en deçà du point de départ. Ce mouvement régressif se prolonge ou se répercute dans la suite immédiate du texte où Schelling va même jusqu’à s’interroger sur la réalité et la radicalité de la « rupture » kantienne, puis que Kant est à présent renvoyé à Locke ou Condillac :

« Locke a écrit une *Enquête sur l’entendement humain*, et Kant une *Critique de la raison pure* : ce dernier ouvrage est sans doute plus méthodique que l’autre, mais pour une bonne part il est aussi plus indigeste, et même plus inintelligible sur le fond du problème »⁴⁵.

Et Schelling peut même se payer le luxe de faire l’éloge des « grands naturalistes », y compris les Anglais, qui ont tout à fait raison (contre le Hegel de l’*Encyclopédie des sciences philosophiques*, éd. de 1827, § 7) de nommer « physique » la philosophie, et d’ajouter que :

« [...] la science allemande pourrait aussi trouver un accès privilégié en France et en Angleterre par le biais de l’histoire et de l’archéologie. Il serait donc absurde, vraiment absurde, de vouloir détourner ces nations étrangères des enseignements de l’empirisme, qu’elles suivent avec un si grand profit ; pour elles, cela constituerait vraiment une régression »⁴⁶.

Ce que Schelling ne cessera de répéter à Victor Cousin à qui il arrive de « germaniser » à tort et à travers. Il lui écrit, *en français*, le 16 avril 1826 :

« [...] vouloir ramener ces peuples [il s’agit de la France et de l’Angleterre] de cet empirisme, ce serait vouloir leur commander un mouvement rétrograde. Ce n’est pas à eux de reculer ; mais c’est à nous autres Allemands, qui, depuis l’existence de la *philosophie naturelle* [entendez la *Naturphilosophie* et la contribution schellingienne à celle-ci], sommes sortis de cette triste alternative d’idées creuses d’une métaphysique sans base, dont on a toute raison de se moquer, et d’observations minces et arides d’une psychologie infructueuse, c’est à nous, dis-je, et à ceux qui nous comprennent, à pousser le *système universel* – partant lui-même d’un premier principe, qui à cause de son objectivité ou *positivité absolue* ne se laisse connaître qu’*a posteriori* – jusqu’au point où il doit se confondre avec cet empirisme reconnu à juste titre et ne former avec lui qu’une seule masse, dès lors irrésistible et inébranlable »⁴⁷.

45. *Ibid.*

46. *SW*, X, 200 ; trad. cit., p. 219.

47. *Aus Schellings Leben. In Briefen*, éd. Plitt, III, Leipzig, 1870, p. 17-18.

Ainsi l'opposition des nations en philosophie se révèle finalement assez vaine et factice, puisqu'elle est surtout le signe de « l'inexistence pour l'instant de cette philosophie où l'humanité telle quelle pourrait se reconnaître, de la philosophie vraiment universelle »⁴⁸. Le différend (le *Zwiespalt*) entre les nationalités ne correspond pas à l'aspiration de l'humanité en tant que telle (*die Menschheit selbst*). On est apparemment très loin des critiques adressées aux tentatives de Villers pour introduire en France la philosophie de Kant :

« La philosophie vraiment universelle ne saurait être l'apanage d'une nation particulière ; et tant qu'une philosophie ne sort pas des limites d'un peuple isolé, on peut admettre avec certitude qu'elle n'est pas encore la vraie, quand bien même elle serait sur la voie qui y conduit »⁴⁹.

Cependant, et au-delà de la stratégie schellingienne complexe, jusque dans ses rapports avec Victor Cousin, il est encore permis de dégager une ligne continue qui dessine un contre-concept de l'universalité à la française. Car la tâche de cette véritable synthèse trans-nationale – qu'on ne confondra pas avec l'universalité européenne prétendue de la langue française – est encore confiée à l'Allemagne :

« [...] c'est à nous autres Allemands, à nous qui avons dépassé, grâce à la philosophie de la nature, la triste alternative d'une métaphysique planant dans les nuées, dépourvue de base (les autres nations ont raison de s'en moquer) et d'une psychologie aride et stérile [celle des idéologues] –, c'est à nous, dis-je, de donner forme au système que nous pouvons espérer atteindre et saisir, ce système positif dont le principe, à cause justement de son absolue positivité, ne peut plus être lui-même connaissable *a priori*, mais seulement *a posteriori* ; ce système, nous devons le former jusqu'au point où il s'unira à l'empirisme, lui-même élargi et purifié dans une égale mesure »⁵⁰.

On retrouve presque mot pour mot les formules de la lettre à Cousin de 1826, citée à l'instant⁵¹. On comprend dès lors que Schelling puisse freiner Cousin dans son effort, encore ou toujours prématuré, pour faire connaître en France la philosophie allemande. Schelling recommande à Cousin, dans une lettre de novembre 1828, de « ne pas passer du tout la ligne de l'Empirisme ». Et l'on reconnaît ici les motifs profonds des critiques formulées contre Villers : « Cette

48. *SW.*, X, 199 ; trad. cit., p. 218.

49. *Ibid.*

50. *SW.*, X, 200 ; trad. cit., p. 219-220.

51. Schelling notait encore : « C'est à la vérité une pitoyable pusillanimité ou un singulier excès de modestie, qu'en France comme en Angleterre, de ce vaste empire de l'empirisme la philosophie n'ait crû pour elle – et se soit laissée borner à ce pauvre domaine des observations minutieuses et stériles dites psychologiques ». Cf. aussi les termes de la *Préface* à Cousin, déjà citée, *SW.* X, p. 216-217.

proposition – poursuit Schelling – peut Vous paraître étrange, cependant avec cette conviction, que Vous me connaissez, j’ose le dire : sur tout ce qui est au-delà, aujourd’hui Vous ne pourrez donner à Vos compatriotes que des idées à moitié seulement vraies, qu’une fois fixées Vous ou Vos successeurs auront bien de la peine à leur arracher de la tête ». Avant de conclure par ces questions :

« Pourquoi ne pas épargner aux Français les années d’apprentissage que nous autres Allemands, nous avons dû parcourir ? Pourquoi leur donner les idées peu expliquées par lesquelles nous avons commencé, lorsque avec un peu de patience on pourrait d’abord les mettre sur le chemin de la science claire, assurée et parvenue à son but ? »⁵²

C’est encore cette exigence d’achèvement, en suivant le rythme des idées et de leur maturation, qui permet à Schelling d’expliquer à Cousin pourquoi il n’a quasiment rien publié depuis les *Recherches* de 1809. Et par là on mesure aussi l’importance de la *Préface* qu’il rédige en 1834 pour accompagner la traduction en allemand d’un texte de Victor Cousin, *Über französische und deutsche Philosophie*, texte qui répond à la longue préface qu’avait ajoutée Cousin à la 2^e édition, en 1833, de ses *Fragments philosophiques*, et dans laquelle, rappelant sa méthode, défendant sa philosophie et reconstituant son itinéraire, il justifiait son intérêt pour la philosophie allemande, contre les attaques réitérées de « germanisme ».

Schelling reviendra encore en 1838 (dans une lettre du 23 avril, toujours en français) sur la question de l’introduction de la philosophie allemande en France :

« [...] Eussiez-Vous trouvé bon de me demander mon avis sur un concours à proposer sur la philosophie allemande, je Vous aurais très-humblement conseillé de le différer encore de quelques années ; Vous l’auriez peut-être fait de Vous même, si Vous aviez ajouté un peu de foi à ce que je Vous ai dit plus d’une fois, c’est que la philosophie allemande est en point et même dans la nécessité de subir encore une dernière crise et qu’on ne peut juger ni du commencement, ni du milieu, ni même du *commencement de la fin* avant qu’un mouvement scientifique tel que celui de la philosophie allemande soit entièrement terminé et arrivé à sa véritable fin »⁵³.

Ainsi, en écho à la recension de Villers, on retrouve ici, trente-cinq ans après, l’idée d’une crise ouverte dans la philosophie allemande, comme allemande, par Kant et la Critique, répétition sans doute et transposition de la crise luthérienne, à laquelle il importe de laisser son temps propre et sa détermination

52. PLITT, III, p. 42.

53. PLITT, III, p. 136.

nationale : ce sont, dira encore Schelling, « nos années d'apprentissage » et elles peuvent « être épargnées aux Français ». Mais ce sont elles aussi – tout comme les surdéterminations régionales (provinciales) qui les auront marquées – qui doivent permettre enfin ou à la fin l'élaboration d'un « ouvrage de pure spéculation », mais « écrit de manière à être traduisible en français ».

Du refus de la francisation en 1803 aux annonces en 1828 d'un ouvrage « traduisible » en français, ou mieux qui n'aurait besoin que d'être traduit et non « interprété »⁵⁴, le chemin parcouru est long, et le dialogue philosophique franco-allemand semble renoué : cela ressort en particulier, sans ambiguïté apparente, de tel passage de la *Préface* à Cousin dans lequel Schelling se montre à nouveau soucieux de la « *Darstellungsweise* » et dénonce une nouvelle fois le provincialisme allemand :

« On accordera sans aucun doute, de manière générale, qu'il y a quelque chose à apprendre de notre voisin occidental, en ce qui concerne l'exposition (*Darstellung*) claire, simple et souveraine des matières scientifiques. Mais le mode d'exposition (*Darstellungsweise*), dès qu'on lui accorde de la valeur, rétroagit toujours du même coup sur l'affaire en question et le contenu. Les Allemands n'ont pendant trop longtemps philosophé qu'entre eux, si bien que progressivement, dans leurs idées et leur terminologie, ils se sont éloignés toujours plus de ce qui est compréhensible *universellement* (et pas seulement, à la rigueur, en Allemagne), et que le degré de cet éloignement a fini pour ainsi dire par devenir le critère de la maîtrise philosophique. Inutile d'en donner ici des exemples. Comme ces familles qui, en s'isolant du commerce général, ne vivent plus qu'entre elles et finissent par adopter à la fin, en plus d'idiotismes (*Eigenheiten*) qui heurtent les autres, des expressions qui ne sont intelligibles que pour elles seules ; c'est ce qui est arrivé aux Allemands en philosophie, et à mesure qu'ils renonçaient – après quelques tentatives malheureuses pour répandre hors d'Allemagne la philosophie kantienne – à se rendre compréhensibles aux autres peuples, ils considéraient la philosophie comme quelque chose qui n'était pour ainsi dire là (*etwas Daseyendes*) que pour eux, sans songer (*bedenken*) à ceci que la visée originelle de toute philosophie, même si elle a souvent échoué, cette visée qu'il ne faut jamais abandonner, tend précisément à une compréhension (*Verständigung*) universelle. On n'en tirera certes pas la conclusion que les œuvres de pensée doivent être jugées comme des *Exercitia Styli*, mais il en résulte pourtant qu'une philosophie dont le contenu ne peut être rendu concevable (*begreiflich*) à toute nation cultivée et accessible en toutes les langues, déjà et pour cette seule raison, ne saurait être la

54. PLITT, III, 42-43 : « Les idées en Allemagne même ne sont pas encore mûries au point d'être présentées aux Français. C'est dans l'unique but, de porter la philosophie à cette haute généralité d'idées et d'expressions, où par elle-même elle est capable d'être comprise de tout peuple pensant, que j'ai mis un temps si considérable à mes ouvrages qui vont se publier dans le cours de l'hiver. J'espère qu'ils finiront d'un coup les discussions subalternes, dans lesquelles je Vous vois encore impliqué. Quand ils sont publiés, il me suffira de trouver un bon traducteur et j'espère pouvoir me passer d'un interprète ».

philosophie universelle et véritable. L'intérêt que l'étranger manifeste pour la philosophie allemande ne peut donc pas manquer de rétroagir favorablement sur celle-ci »⁵⁵.

Pourtant pourrait bien demeurer entière l'opposition – tout à fait difficile à penser – entre deux conceptions de l'universalité, héritage sans doute, et héritage dévoyé, du long règne de la langue française dans son « universalité européenne » et sa « prérogative » au sein de l'Académie des sciences de Berlin.

Resterait encore, pour nous aujourd'hui – à la lumière de ces Annales franco-allemandes notamment, dont nous n'avons retenu qu'une brève séquence – à affronter, face à une tout autre « prérogative », celle de l'anglo-américain dominant, la double contrainte, non plus sans doute de la nationalité, mais de l'idiome⁵⁶, et de l'universalité : aucune philosophie ne peut se définir comme « nationale » sans renoncer du même coup à l'universalité et à l'unité du philosophe, sans renier la philosophie dans ce qui fait l'essence de sa visée originelle ; mais elle doit pouvoir aussi revendiquer le privilège *singulier* de l'universel tel qu'il s'inscrit à chaque fois historiquement et comme charnellement dans telle langue, époque, « nation » toujours déterminées, dans le rythme de la pensée et de « ses années d'apprentissage », sauf à reconduire l'illusion dangereuse, cultivée en son temps par l'Académie de Berlin, d'une « universalité européenne » en laquelle devrait se traduire et se réfléchir, en vertu de sa parfaite clarté, toute autre détermination philosophique.

Jean-François COURTINE
Université de Paris-Sorbonne

55. *SW*, X, 204.

56. Nous empruntons, au risque nécessaire du détournement, ce motif insistant à J. DERRIDA, *Schibboleth, pour Paul Celan ; Le monolinguisme de l'autre*, et « La langue n'appartient pas. Entretien avec Évelyne Grossman », in « Paul Celan », *Europe*, n° 861-862, 2000, p. 81-91.