

France-Allemagne : un malentendu philosophique ?

Author : Claude Obadia

Categories : [Philo Contemporaine](#)

Date : 4 février 2021

ANALYSE : Kant est-il traduisible en français ? Son oeuvre est-elle un «*provincialisme*» ou un «*universalisme*» ? La philosophie est-elle allemande ? Ces questions ont vivement agité l'histoire de la philosophie. En étudiant la difficile réception d'Emmanuel Kant, notamment en France auprès des révolutionnaires, le philosophe [Claude Obadia](#) réalise une puissante mais limpide étude sur l'«*épaisseur de l'histoire*» qui a permis d'«*amener ce moment où Kant parut (enfin) en harmonie avec son siècle*».



Agrégé de philosophie, [Claude Obadia](#) enseigne dans le secondaire, en classes préparatoires commerciales, à l'Université de Cergy-Pontoise et à l'Institut Supérieur de Commerce de Paris. Ancien rédacteur en chef de la revue *Le Philosophoire*, il a publié [Les Lumières en berne ?](#) (éd. L'Harmattan, 2011) et [Kant prophète ? Éléments pour une europhilosophie](#) (éd. Obadia, 2014). Nous vous conseillons son [blog](#).

À la mémoire d'Alexis Philonenko

Dans son *Introduction à la métaphysique* parue en 1935, Martin Heidegger, s'interrogeant sur l'état actuel de la philosophie, soulignait que ce problème n'est autre que la question de l'Être, et donc celle de la métaphysique. Or, comme le souligne aussi l'auteur de *Sein und Zeit*, est-il vraiment possible d'interroger le devenir de la philosophie sans engager une réflexion touchant l'avenir de l'Europe ? En ces années-là, cette dernière est pour ainsi dire prise en étau, coincée entre l'Amérique et la Russie. Qu'est-ce donc que l'Europe, «*cet empire du milieu*» ? Telle est la question que soulève Heidegger pour qui, à l'heure du triomphe de la technique sous la bannière de laquelle Est et Ouest se confondent, la culture européenne est dangereusement menacée par les deux grandes puissances suscitées. C'est donc convaincu que la mission de l'Allemagne est de sauver l'Europe face à la menace que le monde de la technique fait peser sur elle, que Heidegger en vient à affirmer que le peuple allemand est le «*peuple métaphysique*».

Lire aussi : [La raison des normes. Essai sur Kant](#) (Jean-François Kervégan)

Vertigineuse formule, qui renvoie à des questions non moins épineuses. Peut-on vraiment concevoir une «*nation métaphysique*» ? Une langue peut-elle, davantage qu'une autre, être la langue de la philosophie et cette dernière plutôt allemande que française ? Mais le propos de Heidegger renvoie à un autre problème, plus scolastique, du moins en apparence, et qui est celui de savoir si, dans ce que l'on pourrait appeler son *moment* kantien, la philosophie allemande prend conscience d'elle-même comme d'une philosophie proprement germanique ou d'une philosophie qui pourrait transcender ses déterminations culturelles et historiques. Aussi devons-nous, non seulement décider si le kantisme est un universalisme ou au contraire un «*provincialisme*», mais examiner ce que cette dernière question engage. Oui ou non, l'idée de l'Universel est-elle la

même des deux côtés du Rhin ? Oui ou non, l'idée allemande de la philosophie peut-elle se traduire dans la philosophie française ?

Trois auteurs ici nous ont semblé mériter toute notre attention. Le premier est Charles de Villers qui envisage la philosophie kantienne comme une philosophie vraiment universelle, à même d'accomplir ce qu'il y a de plus vrai dans le rationalisme de Descartes. Le second est Wilhem von Humboldt, dont les «*Conférences d'Auteuil*» prononcées en 1798 à l'Institut vont le convaincre que les Français ne peuvent décidément rien comprendre à la métaphysique. Le troisième est Schelling, qui va s'opposer à Villers pour montrer que ce que les Français peuvent comprendre de Kant est trop abstraitement universel pour être vraiment kantien et, de fait, que la traduction de la pensée allemande dans la langue et la culture françaises s'opèrent au prix de sa «*déréalisation*».

Aperçu rapide des bases et de la direction de la philosophie de Kant de Charles de Villers

Né en Moselle en 1865 et mort à Göttingen en 1815, Charles de Villers est connu en France pour avoir diffusé la philosophie de Kant, et ce à travers deux textes. Le premier, *Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*, a été publié en 1802. Le second, qui nous intéressera plus particulièrement ici, l'a été un an plus tôt ; il s'agit de l'*Aperçu rapide des bases et de la direction de la philosophie de Kant*, texte dont on saisira d'autant mieux les enjeux si l'on prend en compte une chose. Villers est convaincu que l'avenir de l'Europe implique le rapprochement de la France et de l'Allemagne, ce qui explique le zèle avec lequel il va s'employer à montrer que la philosophie de Kant a une valeur universelle mais aussi la passion avec laquelle, en thuriféraire des Lumières et convaincu qu'il incombe à l'Europe de construire la paix perpétuelle entre les nations, il affirmera, en 1809, l'unité des cultures allemande et française. «*Nous sommes parvenus à l'époque où la grande famille européenne doit s'efforcer plus que jamais à faire disparaître les barrières qui la divisent en peuplades rivales ou ennemies, où tout ce qui peut être utile, perfectionner et ennoblir l'homme et l'état social, doit être mis en commun, et regardé comme le patrimoine de tous*».

Contre les nationalismes militants, il s'agit ici de promouvoir un cosmopolitisme irénique. Or, la philosophie de Kant va jouer ici un rôle déterminant. Car selon Villers, elle constitue, non seulement, une synthèse historique du mouvement des Lumières et des courants révolutionnaires, mais une expression philosophique inédite de l'universalité des fondements du rationalisme. Il y

aura donc un intérêt majeur, ici politique et historique, à ce que la philosophie de Kant puisse intéresser les Français, et qu'on lui reconnaisse une valeur universelle.

Mais venons-en au texte de *l'Aperçu rapide*, publié par Villers en 1801. La démarche de l'auteur y apparaît fort clairement, qui consiste à interpréter Kant dans le sens d'un rationalisme radical. Contrairement à De Gérando, pour qui Kant «*tient une sorte de milieu entre la philosophie de Descartes et celle de Leibniz d'un côté, et la philosophie de Locke et de Condillac de l'autre*», Villers considère Kant comme le héraut d'une philosophie purement rationnelle. Décidé à convaincre son lecteur de la suprématie de la philosophie transcendantale, notre auteur indique d'abord quelles sont, selon lui, les deux questions qui délimitent le champ de la philosophie. La première est de savoir comment la connaissance est possible. La seconde de savoir comment l'homme doit agir. Pour ce qui concerne le problème de la connaissance, il est «*une doctrine à la mode, celle selon laquelle l'homme connaît par la sensation*». Or, les réponses qui découlent de cette thèse sont on ne peut plus indigentes, ce qui justifie pleinement la réforme de la philosophie menée par Kant, réforme que Villers va présenter en vantant ses immenses mérites.

L'homme est ainsi cet être qui «*juge, classe, ordonne toutes choses*». Capable de connaître, il est doué de jugement. Or, si cette faculté s'origine dans le fait que «*l'homme a des rapports avec ce qui n'est pas lui*», elle s'explique par l'existence d'une autre faculté, la réflexion, grâce à laquelle «*l'homme entretient des rapports avec lui-même*». Toute la question, de fait, sera de montrer en quoi les philosophies de l'expérience sont caduques.

Lire aussi : [Qu'est-ce que les Lumières ? \(Emmanuel Kant\)](#)

Car la mode est bien, selon lui, à la doctrine sensualiste de Condillac, qui sur le plan théorique fait de la sensation l'unique source des idées, et sur le plan pratique considère l'homme comme «*une machine déterminée par des forces mouvantes*», ce qui revient à lui dénier toute liberté, ce que Villers ne peut accepter, considérant que l'empirisme mérite à peine le nom de philosophie tant il exacerbe l'immoralité et la sensualité. La philosophie de Locke est pour lui une philosophie de

salon, bavarde et fumeuse, ne pouvant que rebuter les esprits réfléchis. Comment étayer pareil jugement, se demandera-t-on ? En distinguant d'abord, conformément à la distinction initiale que nous avons évoquée, deux séries de problèmes, d'une part ceux qui touchent la connaissance, d'autre part ceux qui touchent l'action. En soulignant ensuite qu'une théorie sensualiste (dont il ne précise pas ce qui la distingue de l'empirisme...) de la connaissance ne peut rendre compte ni du caractère nécessaire des lois que l'esprit conçoit comme déterminant universellement le cours des phénomènes de la nature, ni de la certitude des «*mathématiques pures*», prises ici comme paradigme des sciences rationnelles. Si l'on ajoute à cela que l'empirisme ne fournit aucune véritable étude des fondements de l'expérience tant «*elle enseigne complaisamment qu'il faut s'appuyer sur le bâton de l'expérience...sans dire sur quel fond repose ce bâton*», on comprendra sans peine ce que peut représenter la philosophie de Kant.

L'indigence de l'empirisme n'est pourtant pas limitée à l'étude de la question : «*comment l'homme connaît-il les choses ?*». Cette doctrine serait, en effet, incapable de fonder une véritable morale. D'après notre auteur, le sensualisme ne mène qu'à une conception mécaniste de l'homme, le privant nécessairement du libre arbitre qui serait (Kant ne dit pas, fondamentalement, autre chose, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*) la *ratio essendi* de la morale. Si l'homme n'est pas libre, il ne peut se déterminer, il n'est pas responsable, on ne peut le juger.

Mais si l'on veut bien comprendre quel est l'apport de la philosophie kantienne, il convient de revenir à Descartes et à la *Dioptrique*, ouvrage dans lequel on trouve une théorie des couleurs qui, selon Villers, ne manque pas d'intérêt. Ces dernières y sont, en effet, envisagées, précise-t-il, non pas comme des qualités objectives des corps mais comme «*des modifications de notre œil*». Ainsi seraient-elles comme les métaphores de l'activité de l'esprit.

Or, n'est-ce pas ce chemin, un chemin ouvert donc par Descartes, que Kant a suivi ? En allant certes beaucoup plus loin que Descartes. Mais en développant une philosophie qui, selon Villers, n'a rien de particulièrement étranger au cartésianisme. Faut-il voir dans ce passage l'aveu d'un *patriotisme philosophique* ? Villers cherche-t-il à nous convaincre que Kant n'a, au fond, rien inventé et que la clé du kantisme est à chercher en France ? Nous ne le croyons pas, plutôt enclins à penser que cet auteur est convaincu de ce que l'on pourrait appeler l'universalité de la vraie philosophie. Or, celle-ci est rationaliste. Elle est intellectualiste. À ce titre et dans sa vérité, elle n'est ni allemande ni française. Car elle n'a pas de nationalité. Elle n'a pas d'origine *provinciale*. Elle est universelle, et en cet universel la pensée kantienne et la philosophie vraie des Français se fondent l'une dans l'autre comme la culture allemande et française s'inscrivent dans une communauté de destin.

Reste bien sûr, pour comprendre pourquoi Villers rattache Kant à Descartes et pourquoi il souligne que la vraie philosophie n'est pas plus allemande que française mais dépasse les clivages nationaux, à étudier le contexte philosophique et historique dans lequel ce texte a été écrit. Pour ce faire, nous reviendrons d'abord aux «*Conférences d'Auteuil*» données par Wilhem von Humboldt en 1798 et dans lesquelles il a tenté de présenter aux Français la philosophie de Kant. Dans un second temps, nous étudierons les tenants et les aboutissants de la critique schellingienne de l'*Aperçu rapide* de Villers. Ainsi pourrons-nous voir que l'introduction de Kant en France souleva des questions qui outrepassent les limites du criticisme puisqu'elles interrogent, en fin de compte, les fondements linguistiques, culturels et historiques de toute philosophie.

Les Français peuvent-ils comprendre quoi que ce soit à la philosophie allemande ?

Si Humboldt peut être considéré comme un témoin privilégié de la difficulté de l'explicitation de la philosophie kantienne dans une langue autre et abstraction faite de l'épaisseur historique et étymologique de sa langue originale, c'est en vertu des conférences qu'il a été invité à donner à l'Institut, en 1798, par Destutt de Tracy et dans le cadre desquelles il a précisément tenté, devant Cabanis, Laromiguière, Siéyès et d'autres encore, de présenter synthétiquement la pensée kantienne. À l'issue de ces conférences, Humboldt note dans son journal : «...*La fin de cette conférence fut qu'ils n'apprirent rien de plus de la philosophie kantienne et n'en eurent pas d'opinion meilleure. Tout au plus sont-ils devenus plus perplexes et doutent un peu plus... Au fondement de toute philosophie réside l'intuition du Moi, extérieur à toute expérience. Que ce soit expressément, de sorte qu'on en parle 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 fûmes ainsi toujours dans deux mondes différents...*».

La lettre que Humboldt adresse à Schiller au printemps de l'année 1798 est peut-être encore plus sombre, qui explicite davantage les raisons pour lesquelles il semble se heurter, avec les Français, à un mur d'incompréhension. «*On n'est jamais parvenu à s'entendre, sans même parler d'une possibilité de se convertir, écrit-il... 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... 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. Cette manière non métaphysique et simplement logique de philosopher repose plus profondément sur le caractère de la nation...».

Lire aussi : [Que savons-nous de la réalité des choses ? \(Claudine Tiercelin\)](#)

Si les propos de Humboldt peuvent sembler outranciers, il ne faut jamais perdre de vue ici le désarroi d'un penseur qui, face à l'incrédulité de son auditoire français, se convainc que jamais ses interlocuteurs ne pourront imaginer l'existence d'une réalité nouménale. Or, cette espèce d'incapacité métaphysique engage, comme il le craint, au moins deux choses qui ici valent comme deux particularismes : d'une part la langue, d'autre part l'histoire et la nationalité. La métaphysique serait donc ici ce qui exprime un caractère profond de l'identité de l'Allemagne, comme la logique abstraite refléterait le caractère profond de la France.

Il faut appréhender ces thèses avec beaucoup de prudence. Mais il ne fait aucun doute qu'elles possèdent un intérêt majeur puisque, loin de l'universalisme cartésien selon lequel la raison étant la même chez tous les hommes, il est possible de penser l'universalité de la vérité, Humboldt affirme que «*la raison des Allemands n'est pas celle des Français*». Contre Malebranche aussi, pour qui le Chinois et le Chrétien pourront toujours se comprendre s'ils consultent la raison universelle, Humboldt affirme que cet universel des rationalistes français est totalement abstrait, qu'il est même irréel en ce qu'il prétend pouvoir se dégager de ses ancrages linguistiques et historiques. La philosophie de Kant constituerait donc moins un universalisme qu'un authentique «*germanisme*».

Le kantisme : provincialisme ou universalisme concret ? Schelling, lecteur de

Villers

Les thèses de Humboldt trouveront un écho particulier sous la plume de Schelling, spécialement dans le texte dans lequel ce dernier, en 1803, commente les deux ouvrages que Villers a consacrés au philosophe de Königsberg, à savoir la *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante* et *l'Aperçu rapide...* Dans sa *Notice sur les tentatives de Monsieur Villers pour introduire en France la pensée de Kant*, Schelling, sans être aussi désespéré que le «Conférencier d'Auteuil», revient toutefois à la question, tout aussi engagée par Villers que par Humboldt, et qui est celle de la possibilité d'un dialogue authentique entre les penseurs allemands et français. Les raisons de sa perplexité, nous allons le voir, sont de deux ordres distincts.

Le premier obstacle, selon Schelling, est linguistique et conceptuel. *«La langue dans laquelle cette philosophie [celle de Kant] a été exposée par son auteur est un élément qui n'est pas sans importance... puisqu'il est déjà apparu très clairement que la langue est ici inséparable de l'affaire en question et que pour philosopher après Kant, 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»*. Comment dire plus clairement que le fond conceptuel et la forme linguistique sont indissociables ? Mais comment mieux dire aussi les limites de la traduction du texte kantien, et par-delà Kant, de toute philosophie ? Les efforts de Villers sont-ils vains ? Et Humboldt a-t-il raison de craindre que les philosophes français et les philosophes allemands soient condamnés «à se comprendre de travers» ? Tel est le problème dont les termes peuvent, ici, être précisés.

Car enfin, comment expliquer que Villers croie au dialogue quand Schelling et Humboldt en sont incapables ? Comment expliquer qu'il considère que la philosophie, pourvu qu'elle soit vraie (ce que n'est pas le cas de l'empirisme selon lui), est universelle quand ces derniers ne peuvent imaginer que les Français puisse goûter la pensée allemande ? La réponse, ici, porte un nom : Descartes. Descartes et son idée de la raison. Descartes et son idée de l'universel. Deux idées qui, ici, se confondent puisque *«le bon sens est la chose du monde la mieux partagée»*. Pour l'auteur du *Discours de la méthode*, la «raison universelle» est indépendante de la langue, de la culture, de l'histoire. Le Chinois et le Suédois possèdent la même raison. Or, selon Humboldt, la raison des Allemands n'est pas celle des Français. De sorte que ce qui oppose Descartes et Villers d'un côté, Schelling et Humboldt de l'autre, c'est l'idée même de l'universel. Idée abstraite et «deshistoricisée» pour les Français tandis que les Allemands semblent convaincus que pour être, disons, «vivant», l'universel doit s'ancrer dans une langue et une histoire.

Quoi qu'il en soit, mettant fortement en doute la possibilité d'une compréhension et d'une universalisation immédiate de la pensée de Kant en France, et en français, Schelling se demande très sérieusement si cette philosophie ne serait pas un véritable provincialisme (*Provincialismus*). «*Quels sont, demande-t-il, les éléments de la philosophie de Kant qui, venus de la culture particulière des Allemands, sont susceptibles d'être reçus dans une culture universelle ? Est-ce que la nation française, dont la culture détermine de façon plus ou moins impérieuse celle de toutes les autres, fournit ici le critère le plus approprié de l'universalité ?*»

Lire aussi : [L'homme de l'Universel](#) (Claude Obadia)

On le voit, en mettant en doute l'universalité authentique de la culture française et en soulignant que la pensée kantienne, si elle contient des éléments universels, intègre aussi des éléments particuliers, c'est la possibilité même du travail de Villers que Schelling conteste. Parce que toute exposition du kantisme en France nécessite de l'adapter et de le «*franciser*», l'effort de Villers ne peut que demeurer vain tant «*la philosophie kantienne, telle qu'elle est, n'est capable d'aucune universalité*».

Nous le disions plus haut, la première raison pour laquelle Schelling doute de la possibilité d'exposer pertinemment la philosophie kantienne aux Français est linguistique et conceptuelle. Par où l'on voit que si l'on ambitionnait d'«*inoculer*» (*inoculieren*) la pensée kantienne dans toute sa «*pureté*» (*die rein kantische philosophie*), encore faudrait-il pouvoir [mais on l'a vu, c'est impossible...] s'en tenir strictement à la lettre du texte. Impossible, pourrait-on ajouter, de conserver l'essentiel du kantisme indépendamment de la forme d'expression particulière qu'a fixée Kant.

Mais aux raisons linguistiques, Schelling ajoute d'autres arguments dont on peut dire qu'ils sont historiques. Schelling rappelle que le criticisme kantien a d'abord suscité de la confusion, et cela

parce que les philosophes [allemands] «*avaient presque complètement oublié les fondements et l'origine de leur propre philosophie*». Pour le dire autrement, la nouveauté de la philosophie kantienne, en Allemagne, tenait à son *originarité*, à son retour aux sources, selon Schelling, de la pensée allemande. Comment, dans ses conditions, c'est-à-dire en comprenant que Kant nous ramène au passé de l'Allemagne, imaginer qu'il puisse être compris par une culture dans laquelle cet état très ancien de la pensée allemande «*n'a jamais pris racine*» ?

Aussi l'incommunicabilité de la philosophie kantienne n'est-elle pas ici simplement scolastique. Les raisons pour lesquelles Cabanis et Siéyès ne comprennent pas Kant ne tiennent pas uniquement à la difficulté, pour les empiristes, d'imaginer l'existence des réalités nouménales. En accord ici avec Humboldt que nous citons plus haut, la rupture implicitement exposée concerne cette fois des traditions qui sont *nationales*. La philosophie kantienne, pour autant qu'elle soit transcendante, repose sur un sol empirique ! Un sol historique. On n'a pas affaire à un *Weltsystem* en lévitation an-historique mais à une *Weltanschauung* forgée dans une histoire nationale. De sorte qu'il est impossible, finalement, d'échapper au dilemme suivant. Soit on se fixe comme objectif d'exposer ce qu'il y a de vraiment kantien dans la philosophie kantienne. Mais dans ce cas, il est impossible de faire abstraction de «*l'apparence, de la forme, qu'elle s'est donnée*» et donc impossible aussi d'y voir là quoi que ce soit d'universel. Soit, deuxième terme de l'alternative, on se donne pour objectif d'exposer ce qui, chez Kant, est universel, ce qui donc relève de «*la philosophie*», mais dans ce cas on passe à côté de ce qui est kantien chez Kant.

Surprendra-t-on le lecteur si l'on précise ici que le deuxième terme de l'alternative sus-citée correspond, selon Schelling, à ce qu'a voulu faire Charles de Villers en oubliant qu'en procédant de la sorte, c'est-à-dire en négligeant ses déterminations historiques, il risquait d'ignorer l'essentiel du kantisme ?

La philosophie est-elle allemande ?

Comme Schelling le soutient à propos de Kant, son oeuvre n'a de sens et de portée que si on l'envisage comme un passage, un «*tournant*». Si l'on perd le rapport qui lie la philosophie à l'histoire, on n'en retirera qu'un universel abstrait, un universel vide... Raison pour laquelle l'exposé de Villers sur Kant est vain.

Dans un bref texte que Schelling rédige en 1804 après la mort de Kant, est repris le thème de la diversité des cultures, laquelle expliquerait que la philosophie de Kant, à l'exception notable, souligne Schelling, «*des nations nordiques*», «*n'a guère eu de succès jusqu'à présent*». Si Kant passera certainement à la postérité, ce n'est pas qu'en lui s'est enrichi ni approfondi l'Universel mais qu'en lui «*s'est contemplé de façon vivante et en sa totalité l'esprit allemand*».

On ne s'étonnera donc guère de voir Schelling développer sa pensée sur le thème de «*l'opposition des nations en matière de philosophie*», ce qu'il fait en particulier dans l'Appendice qui clôt son cours sur l'histoire de la philosophie moderne. «*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 monde. Cette constatation est plus grave qu'on ne le croirait de prime abord. Car ce sens n'est pas arbitraire : il est fondé en essence. Ne sommes-nous pas alors obligés d'encherir en disant : il n'y a, de manière générale, de philosophie qu'en Allemagne, et pas dans le reste du monde ? Cette différence, qui sépare l'Allemagne des autres nations européennes existe-t-elle vraiment ? Comment la comprendre, l'expliquer ?*»

Lire aussi : [Connaître. Questions d'épistémologie contemporaine](#) (Benoît Gaultier et Jean-Marie Chevalier)

On l'admettra sans peine, la question soulevée par Schelling est pour lui très sérieuse, qui engage l'idée de la philosophie et l'idée qu'il se fait de sa propre philosophie. Au terme de son exposé, le fait de la différence, on l'a compris, ne lui semble pas discutable. Mais ce fait, chez lui, ne donne pas lieu à quelque revendication que ce soit. Schelling ne revendique pas de droit à la différence, car ce serait pour lui le reniement de l'idée même de la philosophie. Le problème, toutefois, reste entier, que de savoir quelles sont les causes de cette différence. Sans doute d'abord linguistiques, nous l'avons vu. Mais pas seulement. Car la différence linguistique n'explique pas pourquoi les Français et les Anglais ne veulent rien savoir de la philosophie au sens allemand. Schelling évoque

alors des causes historico-religieuses. Le développement de 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 face aux autres croyances la sienne propre. Mais là encore, il n'est pas pleinement satisfait de cette explication. D'autant qu'il a pleinement conscience de l'effet désastreux que pourrait susciter, à l'endroit des peuples «*éloignés*» de l'Allemagne, l'attitude qui consisterait, pour le dire vite, à déclarer : «*votre prétendue philosophie n'en est pas une, nous seuls savons ce qu'est la philosophie !*» Sans compter qu'il serait «*contraire à toute raison d'attribuer à des nations entières, par ailleurs remarquablement douées, une telle impuissance à philosopher*». Cette réponse reviendrait, pour prendre le cas précis de la France, «*à dénier toute disposition philosophique, tant intellectuelle que morale, au peuple qui a produit un Descartes, un Malebranche, un Pascal*». Comment pourrait-on compter sur Schelling, ou même Hegel, pour se fourvoyer dans une entreprise aussi stupide ?

On le voit, les différentes hypothèses présentées par Schelling ne sont pas très satisfaisantes. Au point que ces mauvaises réponses, par les difficultés auxquelles elles se heurtent, non seulement confirment la gravité de la question de la *différence philosophique*, mais amènent Schelling à se demander si, en fin de compte, il n'y aurait pas quelque chose de vrai, quelque chose de juste, dans «*l'aversion que tous les peuples ont manifestée, jusqu'ici, pour la philosophie au sens allemand*». Non que Schelling pense que la défiance vis-à-vis de l'Allemagne soit fondée. Sans doute cherche-t-il plutôt, en cherchant pourquoi les autres nations ont pu repousser la philosophie sous sa forme allemande, à montrer que ce qu'ils ont tenu pour «*la philosophie sous sa forme allemande*» n'est pas nécessairement la «*véritable*» philosophie allemande...

De la Révolution à la République, Kant réhabilité ?

Quoi qu'il en soit de la solution de la question schellingienne, ô combien complexe, de la *différence allemande*, l'étude de l'exposé de 1801 de Charles de Villers nous semble, au terme de cette enquête, avoir tenu toutes ses promesses. Car si elle nous a permis de comprendre quelles étaient les dispositions des philosophes français de la période post-révolutionnaire, elle nous a amenés à soulever, par-delà le cas particulier de la philosophie kantienne, un certain nombre de questions qui intéressent toute philosophie. Question des limites de la traduction. Question du rapport entre langue et pensée. Question de savoir si on peut concevoir une signification philosophique qui transcenderait ses déterminations historiques. Question, enfin, de l'Universel, qui n'est autre que celle de l'opposition entre un universel «*abstrait*» de type cartésien et un universel qui tirerait son sens de son ancrage dans l'histoire, conception qui, bien avant Hegel, est celle de Humboldt et Schelling.

Bien sûr, ces derniers ne se sont pas contentés de déclarer intraduisible le *kantisme de Kant*, nous voulons dire ce qu'il y a de singulièrement kantien chez Kant. Ils ont soulevé la question qui, nous le disions en préambule, sera l'une de celles qui hanteront l'œuvre de Heidegger, celle d'un «*peuple métaphysique*», donc aussi, d'un territoire, d'une culture et ainsi d'une nation, philosophique. Mais si nous savons, par-delà les malheureuses exploitations politiques de ces thèmes, la profondeur de ce problème qui n'est autre que celui de savoir ce que le concept doit au mot et la pensée à la culture et à la tradition, nous souhaiterions clore cette étude en soulignant un paradoxe touchant la réception de Kant en France.

Car les raisons pour lesquelles la pensée kantienne rencontre d'innombrables résistances dans la période post-révolutionnaire ne sont peut-être pas si différentes de celles qui vont contribuer à lui conférer le statut d'une sorte de philosophe tutélaire de la III^e République.

Chacun le sait, Kant publie la *Critique de la raison pure* huit ans avant la Révolution. Or, La France des Lumières, résolument anticléricale, souvent même anti-religieuse, est la France de Sade. C'est celle de Diderot. C'est aussi celle de l'affaire Calas, celle de la décollation du Chevalier de la Barre, et donc celle des «*postures*» de Voltaire appelant chacun à «*écraser l'infâme*». Si l'on ajoute à cela l'influence du matérialisme et du mécanisme sur la pensée française, on peut comprendre que l'introduction de la philosophie kantienne, philosophie spiritualiste, idéaliste, frappée au sceau du piétisme protestant, s'opère dans une période que caractérise une défiance sourde et profonde vis-à-vis des arrières-mondes, en particulier chez des Idéologues comme Cabanis, Destutt de Tracy ou bien encore Volney. Car comment la philosophie transcendante de Kant et les postulats de la raison pratique auraient-ils pu être admis par des philosophes rejetant l'existence des réalités métaphysiques ? Et par quel prodige la morale de Kant eût-elle pu, aux yeux de ces matérialistes convaincus, ne pas sembler maquiller le retour déguisé du «*monstre*» chrétien ? On peut donc bien affirmer, et ici Humboldt comme Schelling, mais Villers aussi d'une certaine façon, ne s'y trompèrent guère, que pour des raisons qui touchent autant la politique que la philosophie, la pensée kantienne ne put être entièrement acceptée, ni peut-être même comprise, par les philosophes de la Révolution.

Lire aussi : [Entre métaphysique et matérialisme : de quoi le socialisme est-il le nom ? \(Claude Obadia\)](#)

Où est, dès lors, le paradoxe que nous évoquions à l'instant ? Il réside, selon nous, dans ce singulier retournement qui voit Kant rejeté par les philosophes de la Révolution à la fin du XVIII^e siècle mais adulé par les philosophes de la République à peine un siècle plus tard. Car si Kant, jugé trop métaphysicien, est l'objet d'une méfiance farouche chez les Idéologues et les intellectuels qui ont défendu la cause de la Révolution, il devient, chez les socialistes républicains, on pense ici en particulier à Ferdinand Buisson ou encore Jules Ferry et à l'idée d'un savoir libérateur, mais d'abord à Jaurès et à son idée du socialisme comme accomplissement du passé de l'Europe chrétienne, la référence philosophique de la République naissante. Car il est pour eux tout à la fois le philosophe de l'impératif catégorique, de l'universalité des droits de l'homme, et celui qui fonde la politique dans l'idée que l'avènement d'une véritable *Société des Nations* est ce qui, avec le progrès des Lumières, peut donner sens à l'histoire de l'humanité.

Or, le socialisme français est tout à la fois, selon ses propres théoriciens (Jaurès, Quinet, Buisson pour ne citer qu'eux) le levier de l'accomplissement de la Révolution française dans la construction de la République et la théorie des sources révolutionnaires de celle-ci. Le problème peut donc se formuler de la façon suivante. Pourquoi les socialistes français ont-ils pu voir dans le kantisme la caution philosophique de la République considérée comme l'accomplissement de la Révolution alors que les Idéologues et les Révolutionnaires y ont vu comme une contradiction des *Lumières françaises* et «un obscurantisme» forcément incompatible avec le matérialisme et, à certains égards, leur cartésianisme ?

Or, sans nier la cohérence des analyses de Humboldt et Schelling touchant les résistances opposées par les philosophes français au kantisme, il nous semble ici que c'est dans la liaison du politique et du philosophique que nous pourrions éclaircir, sinon dépasser, ce paradoxe. C'est parce que Kant croit aux réformes et non aux révolutions qu'il est rejeté par les Idéologues et qu'à *contrario* il va peser, en France, sur l'histoire de la pensée socialiste et contribuer à forger l'idée républicaine, et cela en fondant le rejet du socialisme allemand, par trop révolutionnaire.

Le républicanisme peut-il alors légitimement revendiquer l'héritage de cette *révolution qui n'est pas terminée* ? Peut-être. Mais à la condition d'admettre que, pour autant que Kant ait pu dans un

premier temps être inaudible, sa doctrine est bien l'une de celles qui ont permis à la pensée révolutionnaire d'opérer sa mue et de promouvoir l'avènement, en France, de la République. Schelling ne s'est donc peut-être pas trompé quand, rendant hommage au philosophe de Königsberg juste après sa mort et voyant dans la philosophie transcendantale et dans la Révolution française *deux manifestations différentes d'un même esprit*, il montra que l'universel peut fort bien exister et, sans contradiction, se singulariser en s'inscrivant historiquement dans telle ou telle langue ou telle ou telle nation.

De sorte que, la cause est entendue, si aucune philosophie ne peut se définir comme nationale sans renoncer à *l'unité du philosophe*, il n'empêche que *l'universalité philosophique* est forcément ancrée dans l'histoire. Est-il tellement improbable, de fait, que l'idéalisme transcendantal puisse procéder de l'esprit même dans lequel s'origine la Révolution ? N'est-ce pas d'ailleurs ce que présuppose Kant lui-même lorsque, attentif à la dénonciation du despotisme autoritariste et du dogmatisme religieux, il déclare, dans la Préface de la *Critique de la raison pure* : «*notre siècle est le siècle de la critique à laquelle tout doit se soumettre*» ? Non pas seulement la religion. Non pas seulement le pouvoir politique mais la raison pure, spécialement dans sa propension à perdre de vue, en matière de connaissance, la pierre de touche de l'expérience. Par où l'on voit, sans contradiction non plus, que l'influence de la philosophie kantienne sur l'histoire de la Révolution et son *accomplissement républicain* pourrait bien, elle aussi, loin d'entériner l'idée d'une *Allemagne philosophique* qui gouvernerait l'histoire de l'Europe, attester la pertinence de l'analyse de Schelling. Car enfin, que signifie la surdité des philosophes révolutionnaires à la pensée de Kant sinon que ce dernier est alors en «*opposition avec son temps*» ? Et comment, à l'inverse, pourra-t-il devenir une figure tutélaire de la philosophie républicaine sans entrer, cette fois, «*en concordance avec son temps*» ?

De quoi cette concordance témoigne-t-elle vraiment et le cas échéant, que veut-elle dire ? Question difficile à laquelle, on a pu le voir, Schelling ne répond pas clairement d'un texte à l'autre. Mais la réponse réside sans doute autour de ce qu'il conviendrait d'appeler «*l'épaisseur de l'histoire*», son insondabilité, bref dans ce qui, par-delà ce qu'on peut expliquer, constitue son irréductible part d'inexplicabilité. Schelling, cette fois, le dit fort bien. C'est «*l'époque elle-même*», autrement dit l'histoire dans son épaisseur pétrie de contingence et de nécessité, qui a pu «*amener ce moment [dans ce qu'il a d'inédit, de singulier et qui échappe au pronostic] où Kant parut en harmonie avec son siècle*»...