

**Bernard Bourgeois, *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n<sup>o</sup> 1466), 1995, 128 p.**

**Éric Guay**

Volume 25, numéro 1, printemps 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027479ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027479ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Guay, É. (1998). Compte rendu de [Bernard Bourgeois, *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n<sup>o</sup> 1466), 1995, 128 p.] *Philosophiques*, 25(1), 129–132. <https://doi.org/10.7202/027479ar>

Bernard Bourgeois, *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? » n° 1466), 1995, 128 p.

*La philosophie allemande classique* retrace la genèse et la spécificité de ce que Bernard Bourgeois présente comme « le dernier classicisme philosophique » (p. 5). L'ouvrage est divisé en deux parties : l'une qui s'attarde à relever les racines de la philosophie visée en scrutant la portion de son terreau qui s'étend du Moyen-Âge à l'*Aufklärung* ; et une deuxième qui l'aborde de front, en déployant les grandes lignes de la fertile période philosophique couverte par l'enseignement de Kant jusqu'à celui de Hegel. L'étude est réglée sur un mouvement associé à la philosophie allemande elle-même, mouvement selon lequel l'auteur stipule qu'« après l'étape d'une " philosophie " allemande non classique, puis celle d'une philosophie classique non allemande, et de l'assimilation même de ce double legs, va surgir la philosophie classique allemande » (p. 4-5). Les deux premiers moments de cette trajectoire sont

abordés dans le premier tronçon de l'ouvrage, tandis que le troisième fait à lui seul les frais de la seconde moitié.

Malgré le fait que la philosophie allemande fut « la première à philosopher sur la philosophie » (p. 3), c'est paradoxalement sous une allure autre, non philosophique, que celle-ci se manifeste timidement d'abord en Allemagne. Le chapitre premier, consacré aux « philosophèmes allemands », étaye l'idée d'une « philosophie » allemande en manque d'organe philosophique pour traduire l'être intuitionné comme totalité alors exprimée par un discours mystique. « Il n'y eut pas de Sorbonne en Allemagne » (p. 8), nous précise l'auteur pour justifier la naïveté philosophique de la forme élatée qui caractérise le discours allemand moyenâgeux. De ce fait, on légitime que le plus haut savoir y soit initialement exprimé sous l'allure d'un sentiment de communion avec le divin influencé par le dogmatisme chrétien qui régit la connaissance humaine à cette époque. Les principales figures mystiques substantiellement abordées sont Jean Eckhart (1260-1328) et Nicolas de Cues (1401-1464), dont les discours sont soutenus par le concept de « la génération des êtres par l'émanation de l'Un, thème de la métaphysique néo-platonicienne » (p. 11). On y découvre qu'Eckhart prône une humilité totale de l'homme envers Dieu en invitant celui-ci à laisser celui-là « opérer en lui le travail du salut » (p. 13), tandis que de Cues redonne à l'homme une certaine dignité en soutenant que « le discours humain sur Dieu [...] s'affirme comme ayant lui-même, aux yeux de Dieu, une vérité » (p. 16). L'auteur précise que cette confiance qui vient à s'installer dans l'homme sera célébrée avec la réforme luthérienne par la réduction de la distance entre l'humain et le divin : « Par la foi, nous devenons des dieux » (p. 19). On comprend ainsi mieux pourquoi on verra se développer en Allemagne un « humanisme totalisant » sous l'égide de la synthèse effectuée par Jacob Boehme (1575-1624) qui tentera de soutenir, assez maladroitement dans une prose trop symbolique, que « le tout est une personne, que l'universel est un singulier » (p. 25). Le chapitre se termine en soulevant que le discours de Boehme n'arrivera pas à révéler adéquatement l'ampleur de son contenu métaphysique. On devra, selon l'auteur, attendre Leibniz (1646-1716) par qui, à cause de ses nombreux voyages, la culture allemande s'ouvrira à l'Occident philosophique tout en semant déjà ce que l'*Aufklärung* verra fleurir. C'est là le principal point abordé dans le deuxième chapitre de la première partie de l'ouvrage, où on soulève de quelle manière l'Allemagne passe d'une « philosophie » allemande non classique à une philosophie classique non allemande.

Le second pan du début de l'ouvrage nous explique que la philosophie émerge en Allemagne en étant alimentée par le « double classicisme », constitué par le « particularisme insulaire britannique » (p. 29) et l'« universalisme continental » (p. 30), dont elle endosse par ailleurs assez originalement les orientations contradictoires. B. Bourgeois laisse entendre que cette réunion de l'« expérience » et de la « raison », dont fait état le premier visage de la philosophie en Allemagne, résulte directement du contexte des « philosophèmes allemands » où celle-ci est importée. On aborde Leibniz en montrant que l'expression de la totalité y est associée à l'œuvre exclusive de la raison, et l'*Aufklärung* en relevant qu'elle confine pour sa part la jonction de l'universel et du singulier à l'expérience immédiate. Les pages consacrées à Leibniz définissent les thèses principales que renferment le *Discours de Métaphysique* (1686) et la *Monadologie* (1714) ; tous deux exploitant l'idée selon laquelle l'être est à la fois total et singulier, par l'exposition d'une méthode qui, à l'aide des principes de contradiction ( $A - A$ ) et de raison suffisante ( $A$  cause  $B$ ), permet de reconstruire le tout à même l'expérience raisonnée de sa fragmentation : « la responsabilité propre de l'homme est d'honorer Dieu par l'exercice résolu de sa raison et de reconstruire le sens général de l'être selon les principes que celui-là a enfouis en celle-ci » (p. 34). L'auteur précise par la suite que la philosophie ne tardera pas à s'affaiblir vers l'axe « anthropologique » que sous-tend

le leibnizianisme en laissant de plus en plus de côté une raison jugée abstraite, parce qu'elle ne rayonne absolument qu'en un Dieu à caractère plutôt « mathématique », au profit de la singularité humaine. *L'Aufklärung* est ainsi abordée dans l'ouvrage comme le moment particulier où « l'anthropologie se libère du métaphysique » (p. 46). L'exaltation humaine relative à ces « Lumières allemandes » nous est d'abord discrètement présentée par Wolff (1679-1754), qui laisse peu à peu tomber le principe de raison suffisante pour favoriser celui de contradiction, puis culmine avec la proclamation d'un Lessing (1729-1781) sur la souveraineté d'une raison humaine régie par l'expérience du sens commun. Cette raison affaiblie exigera une refonte de ce qui caractérise l'appareil rationnel, et l'auteur nous la présente dans une étude du kantisme.

La deuxième partie de l'ouvrage, réservée à ce qui constitue la spécificité du classicisme philosophique allemand, s'ouvre sur un chapitre dédié à l'aspect révolutionnaire de la philosophie dont se réclame Kant (1724-1804) : « ne plus faire se régler la connaissance sur l'objet, mais l'objet sur la connaissance » (p. 53). On y exploite le « réveil de kantien » qui contribuera à la célèbre « révolution copernicienne de la pensée » par l'intermédiaire des idées de Leibniz, de Wolff et, surtout, de Hume, pour ensuite parcourir l'ensemble de cette philosophie par un survol des enjeux animant les trois *Critiques*, tour de piste qui fera ressortir l'incapacité à connaître absolument avec un rationalisme qui « ne maîtrise la totalité de l'objet que pratiquement » (p. 77). Le chapitre suivant dévoile les articulations d'un mouvement qui approfondit et dépasse le kantisme, à la lumière de différentes visions philosophiques qui mènent à l'hégélianisme.

La section titrée « De Kant à Hegel » s'adonne premièrement à l'approche des répercussions immédiates de la philosophie kantienne, notamment chez Schiller (1759-1805), Hamann (1730-1788), Reinhold (1758-1823). À travers ces quelques réactions subites à Kant, l'auteur nous montre que le postkantisme est animé par un désir de dépasser la partialité du savoir qui, dans sa traduction kantienne, fait encore pour ainsi dire tourner la connaissance autour d'une « chose-en-soi », donc encore autour d'un objet. C'est dans l'ambiance provoquée par ce tollé que le lecteur est invité à se pencher sur la philosophie de Fichte (1762-1814), qui dit accomplir la « révolution » amorcée par Kant en affirmant que « le Moi est tout » (p. 79), et ensuite sur l'orientation de Schelling (1775-1854) qui renverse la proposition initiale de Fichte en soutenant que « tout est un Moi » (p. 79). Le fichtéanisme est abordé dans son rapport au kantisme, principalement en relevant en celui-ci la présence en l'homme de l'« intuition intellectuelle » et de l'« imagination productrice » pourtant décrétées absentes chez l'humain par le philosophe de Königsberg. Mais le déploiement de l'agir kantien dont fait état la philosophie de Fichte lui vaudra des accusations d'athéisme. C'est ce qui, d'après B. Bourgeois, amènera ce dernier à « approfondir son système » par une réhabilitation de la totalité divine en précisant que « le Moi n'est qu'en se faisant concrètement une partie du Tout qu'il sent vivre au cœur de lui-même » (p. 91). Schelling est dans cette visée présenté comme un dépassement du « dernier système de Fichte » en redonnant de la valeur à l'objectivité par son association au Moi. L'auteur soulèvera que la philosophie de Schelling, trop traversée par un « romantisme » qui affirme immédiatement le « lien natif de la nature et de l'esprit », dégénérera en un « système de l'identité abstraite » qui n'arrive pas à surmonter la différence intrinsèque qui la définit comme telle. La résolution de cette ultime abstraction sera effectuée par l'hégélianisme, comme en témoigne la dernière partie de l'ouvrage qui lui est complètement réservée.

Le dernier chapitre traite du grand « achèvement allemand de la philosophie universelle » (p. 103) auquel nous convie Hegel (1770-1831) en réconciliant le rationnel et le réel. L'on précise, dans un premier temps, l'originalité de la pensée hégélienne

par sa traduction inédite de l'affirmation schellingienne de l'identité comme « identité de l'identité et de la différence », qui la reformule adroitement à son compte comme « identité de l'identité et de la non-identité ». L'auteur nous montre ainsi comment, de Schelling à Hegel, l'on passe d'une conception de l'identité comme « être différencié », où une scission demeure toujours irrésolue, à une « autodifférenciation d'elle-même » qui abolit toute distance entre l'objet connu et le sujet connaissant : « l'identité et la différence ne sont plus saisies comme différentes l'une de l'autre en leur contenu propre et réunies simplement de façon extérieure [...] elles sont par elles-mêmes leur passage l'une dans l'autre » (p. 105-106). La conception hégélienne de l'identité, maintenant identifiée à la dialectique du monde, parachève de la sorte la longue quête philosophique de l'unité du réel par la restitution de l'« autre » au « même ». B. Bourgeois dresse, en second lieu, un bilan de l'itinéraire de Hegel qui le conduit à sa vision spéculative de l'identité. On relève, entre autres, l'intérêt des travaux hégéliens de jeunesse marqués par une nostalgie du « paradis grec de l'esprit humain » (p. 108) qu'il espère voir se restaurer. Il en écartera la voie politique pour contribuer à sa restitution après l'échec flagrant de la « Révolution française » qui débouche sur la terreur, pour se tourner vers l'aspect religieux de la vie : « Le hégélianisme se présente désormais comme le christianisme qui se pense » (p. 110). Troisièmement, l'auteur brosse le mouvement d'ensemble de la conscience qui s'élève peu à peu au point de vue spéculatif, tel qu'il est illustré dans le premier ouvrage canonique de Hegel : la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807). On termine le chapitre en étayant l'orientation de la métaphysique absolue de Hegel, l'expression de son *Système* dit complet, par un résumé de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* qui prétend englober tous les moments de la réalisation concrète de l'absolu, soit par une « Science de la logique », une « Philosophie de la nature » et une « Philosophie de l'Esprit ».

En conclusion, on peut dire que *La philosophie allemande classique* est un très bon ouvrage de référence pour ceux qui désirent se forger une solide idée des bases qui charpentent le classicisme allemand. Malgré le fait que l'ouvrage aurait peut-être gagné à être plus long — les 128 pages de cette « Collection Encyclopédique » couvrent plus d'un demi-millénaire de l'histoire de la pensée allemande —, il demeure néanmoins très riche en corrélations entre les différents discours philosophiques qui s'y succèdent.

Éric Guay

Département de philosophie  
Université du Québec à Trois-Rivières

---