

**Ernst Cassirer**

**À propos du concept de nation.**

**Réplique à l'article de Bruno Bauch<sup>1</sup>**

Traduction de Leonore Bazinek

Avec l'aimable permission des Éditions Meiner (Hambourg).

*Résumé.* — Ernst Cassirer (1874-1945) compte parmi les grands historiens de la philosophie et de la science. La vaste bibliographie que son œuvre a suscitée compte aussi de nombreux titres qui discutent sa dimension politique. Le texte que nous donnons aujourd'hui à lire pour la première fois en traduction française se distingue par deux aspects : Cassirer dit clairement pourquoi il ne veut pas prendre position en temps normal dans les disputes politiques du jour ; il explique ensuite pourquoi il le fait dans cette affaire qui oppose de fait deux protagonistes de son camp adverse, car le « camp » dans lequel il s'inscrit et à partir duquel il prend position, est éliminé par ces protagonistes mêmes. Cassirer développe au fil des pages une lecture fine et exacte de la philosophie idéaliste allemande pour s'opposer à la tentative de nazification de la philosophie avant la lettre. Il explicite énergiquement que la seule position à partir de laquelle il parle, c'est la position de l'homme, réfutant sans ambages la division identitariste de l'humanité en caractères nationaux.

*Mots clés.* — Idéalisme allemand, Kant-Studien, Bruno Bauch, Ernst Cassirer, Hermann Cohen.

N.B. Cassirer a rédigé ce texte en 1916 en réponse à Bruno Bauch. Il a été publié pour la première fois en 1991 par Ulrich Sieg (cf. ECN 9, 314 et Sieg 1991). Notre traduction suit le texte établi dans l'édition ECN 9 dont nous mettons la pagination entre <x>.

\*

Qui se pose aujourd'hui la question théorique du rapport entre l'identité allemande et l'identité juive s'expose au reproche de s'adonner à des spéculations oiseuses et infructueuses dans un temps plus qu'aucun autre attaché à l'action immédiate. Sommes-nous toujours si profondément sous la juridiction de la pensée métaphysique que nous continuons à nous disputer sur des différences conceptuelles, quand tous nos efforts devaient concourir à cerner plus clairement l'unité de l'objet, l'unité du sentiment ? Nous faut-il, en ce moment, un autre contexte que celui qui nous prescrit clairement une tâche commune qui devait l'emporter sur toutes les autres ; ou bien voulons-nous nous enfoncer dans des recherches scolastiques portant sur l'essence, alors qu'il faut sauvegarder l'énergie qui nous unit dans l'efficacité de l'action ? J'avoue que j'ai moi-même jusqu'à maintenant répondu non à toutes ces questions. Même lorsque le débat autour de l'écrit. L'identité allemande et l'identité juive de Cohen a <30> pris des formes de plus en plus rudes et redoutables, je n'ai jamais été tenté de descendre dans cette arène où, d'emblée, s'est risquée courageusement et résolument la combativité de Cohen. Ce n'est pas en tant que juif mais en tant que chercheur scientifique qui a besoin d'un problème objectif et bien circonscrit, que je formule ici des réticences. Celles-ci devaient se renforcer encore après les commentaires de l'écrit de Cohen et les remarques de Madame Leonore Ripke-Kühn dans le numéro d'avril de la revue *Der Panther*, car ici, nous nous trouvons d'emblée dans une façon de voir qui viole constamment les premiers commandements de l'objectivité théorique et qui mêle de manière bigarrée jugements et préjugés, opinions et intentions. Ce ne sont pas <31> les attaques contre les juifs ou le judaïsme qui seraient ici décisives, on pourrait même posément et sereinement les dépasser, comme tant d'autres points. Ce qui pèse plus lourd, c'est que le combat et son chaos sont ainsi ici transposés sur un plan intellectuel qu'on pensait jusqu'alors épargné. La luminosité et la clarté des concepts fondamentaux de l'idéalisme allemand est occultée, sa force et sa grandeur éthique se trouvent rabattues, le voici embarqué au service d'une thèse qui, quel qu'en soit la valeur objective, se situe déjà bien en-dessous de lui par sa problématisation même. On ne peut pas voir sans honte à quelles fins le monde de pensée de Kant et de Fichte est ici exploité. Même dans le détail, l'argumentation employée par Mme Ripke-Kühn contre Cohen reste très

contradictoire. Elle décrit comme un trait du « formalisme juif » la façon dont Cohen sous-évaluerait l'opposition entre les formes de l'entendement et les formes de la perception dans la Critique de la Raison Pure. Elle assure <32> dans le même souffle que la vision fondamentale de la relation entre les facteurs logiques et perceptifs de la connaissance et de leur racine authentique historique remonte à Leibniz. Elle reproche à Cohen de rester auprès de Kant et de ne pas avancer jusqu'à Fichte et Hegel et elle ne dit pas que la levée du « dualisme » entre l'intuition et la pensée qui, à l'instant, était citée comme preuve des préjugés « juifs » de Cohen, a été justement élaboré par Fichte et Hegel avec la plus grande acuité, — oui, qu'il s'agit justement du principe méthodique par lequel ils critiquent et transforment la doctrine de Kant. Mais il est vain de s'arrêter ou d'insister sur des points particuliers là où la mentalité tout entière de la démonstration parle si précisément. Eu égard de l'absence de liberté dans le jugement intérieur exposée partout dans cet écrit, il n'est pas possible de comprendre ni l'œuvre d'un penseur allemand ni l'œuvre d'un penseur juif, ni l'œuvre de Kant ou de Leibniz ou de Cohen. Celui qui persiste encore dans cette façon de penser est comme celui à qui il manque l'organe permettant de saisir et de reconnaître intellectuellement les efforts intellectuels. Dans la philosophie comme dans les sciences, on peut enseigner et apprendre bien des choses : mais le bon sens pour l'objectivité qui seul donne à toute tentative philosophique son appui et sa valeur, on doit l'apporter par soi-même. Qui saute de l'évaluation objective d'un effort aux élucubrations sur la personne et sa généalogie — comme Madame Ripke l'a fait non seulement dans le cas de Cohen, mais aussi dans celui de Nelson — ne remplit pas la première condition de base permettant une discussion scientifique.

L'affaire vient de faire un grand pas depuis que récemment Bruno Bauch, dans une lettre assez exhaustive publiée dans le numéro de juin du Panther, se range du côté de Madame Ripke-Kühn et témoigne d'une « véritable sympathie » et d'un « large accord » avec ses développements. Car Bauch ne parle pas seulement comme représentant de la philosophie critique, mais aussi comme professeur des universités et éditeur d'une des revues philosophiques allemandes les plus connues. Il n'a pas seulement une opinion, mais aussi une fonction : cette circonstance pourrait, même si elle a peu d'importance objective, avoir une valeur toute particulière auprès des amateurs de philosophie auxquels s'adressent explicitement les développements de Madame Kühn en apportant à ses paroles un poids d'autorité. Pour autant, s'il y avait eu ici un simple débat autour de Cohen et de sa doctrine, je n'aurais toujours pas pris la parole. Ma position à cet égard n'a pas besoin de manifestation

publique. Si l'estime <34> pour l'homme à qui je dois les impulsions décisives pour l'étude de la philosophie, si la constante amitié personnelle qui me lie avec lui devait égaler à une prise de parti, je me déclare volontiers son allié. Alors que mes réticences à exprimer publiquement ma position pourraient s'imposer, elles disparaissent face au problème général que posent, sciemment ou inconsciemment, les dissertations de Monsieur Bauch et de Madame Ripke. Si Bruno Bauch parle d'un « dualisme fatal de l'intuition et de la catégorie » de Kant, tandis que Madame Ripke voit en ce dualisme justement le moment spécifiquement fertile et spécifiquement allemand de la doctrine kantienne, il est possible qu'il s'agisse seulement d'une question méthodologique particulière : on ne peut donc que s'étonner de la rapidité avec laquelle ils règlent cette question qui mène pourtant aux décisions de principe parmi les plus difficiles de la critique de la connaissance. Si, par ailleurs, la solution de Cohen est récusée par Madame Ripke comme une sécrétion de la « pensée juive », Bruno Bauch la défend au contraire avec l'argument que, même à l'intérieur de l'École de Marbourg, ce n'est pas Cohen qui « est placé au premier rang » à l'égard de ce problème, puisque c'est Natorp qui, « avec une pleine force systématique », avait commencé par cette opposition entre l'intuition et le concept et que la « germanité » de ce dernier est indubitable – cet argument outrepassé toute mesure objective et intellectuelle. Où nous trouvons-nous, si, lors d'un débat <35> autour de la validité d'un énoncé, ce n'est plus son contenu pur qui donne la mesure, si la décision ne devait plus se prendre à partir de ses présuppositions et raisons logiques mais de la personnalité de son auteur ? Vu le seul résultat, Bruno Bauch semble ici s'éloigner considérablement de Madame Ripke, mais, selon le principe et la méthode, il l'a rejointe parfaitement au même plan. Le « large accord » qu'il souligne lui-même dès le départ a ici complètement brouillé les « différenciations objectives » qui semblent à première vue subsister, mais l'opposition qui persiste entre le Bruno Bauch, représentant de la philosophie scientifique et critique, et le Bruno Bauch correspondant, s'accuse avec d'autant plus d'acuité. Je commence ici par une discussion générale et principielle où, dans un premier temps, j'élude à dessein la question de la position de Bauch à l'égard du judaïsme, car pourquoi disputer de points de vue et d'opinions particulières tant qu'on n'a pas décidé ce que l'on entend par vérité ou fausseté d'un jugement ? Si je considère le travail scientifique que Bauch a effectué jusqu' alors, il s'est, autant que je peux le comprendre, systématiquement concentré sur un point.

Ce que Bauch défend, c'est la doctrine critique de Kant, non pas prise dans un sens psychologique, mais « transcendantal », c'est la position de la « logique pure » à la différence

de toutes les réinterprétations et aplatissements psychologues et <36> anthropologiques de son contenu. Et cette position ne se restreint pas à la logique en tant que telle, mais s'étend plus loin à l'éthique comme à la détermination des valeurs mentales en général. On doit toujours faire valoir que la mesure d'un jugement ne dépend pas de sa naissance ni de son « origine », car des critères indépendants, complètement déterminés, « objectifs », d'une validité universelle décident de la vérité ou de la fausseté, de la valeur ou de l'indignité. J'ai d'autant moins besoin de m'attarder ici à expliquer cela que Bauch n'en a pas seulement convenu lui-même, mais l'a explicitement soutenu dans ses écrits et articles. Mais on voit ici une fois de plus toute la différence entre l'énonciation abstraite d'un principe et son application. Car s'il revient des déterminations purement objectives à la particularité des individus philosophiques, de leurs « propriétés » mentales et raciales, ne retombe-t-il pas dans le défaut habituel du psychologisme ? Croit-il avoir apporté la moindre chose, tant pour la preuve que pour la réfutation d'un énoncé s'il <37> l'explique et le déduit de cette manière ? Si la défense d'un énoncé devait consister en ce que ce n'est pas Cohen, mais Natorp qui l'a formulé le premier, non seulement les frontières entre la logique et la psychologie commenceraient incontestablement à se brouiller, mais encore les frontières entre la logique et la chronologie.

N'affirmons pas pour autant que l'on puisse éventuellement « expliquer » et excuser les arguments de Bauch par un égarement particulier : bien au contraire, toute la méthodologie de la doctrine kantienne est finalement abandonnée par ce point de vue. Qu'est-ce que cela signifie si l'on attribue à Kant une pensée spécifiquement nationale, éventuellement accessible jusqu'à un certain degré au jugement et au sentiment des « étrangers au peuple », mais dont le noyau propre et son essence doivent rester cachés à de telles personnes ? Si ce jugement était juste – alors, on n'aurait pas d'abord tranché sur la compétence des étrangers du peuple, mais sur l'effort même de Kant. En effet, presque tous ses efforts se tendent vers la conquête d'une validité universelle et de la nécessité objective de ses principes et énoncés fondamentaux. Kant avait pour ambition de conduire la philosophie vers la voie sûre et constante d'une science. C'est la seule pierre de touche qu'il reconnaissait pour fonder la critique de la raison. « En ce qui concerne maintenant la certitude », — dit la préface à la première édition de la Critique de la raison pure — « j'ai jugé moi-même que, dans ce genre d'observations, il n'est permis en aucun cas de supposer et que tout ce qui ressemble seulement à une hypothèse soit une denrée interdite qui ne doit pas se vendre, même pas au moindre prix, mais dès qu'elle est découverte <38>, on devait la saisir. Car une connaissance qui doit subsister a priori annonce par elle-même qu'elle veut être tenue pour simplement nécessaire ; ce qui vaut à plus forte raison pour la détermination de toutes les

connaissances pures a priori qui devaient être la mesure, l'exemple même de toute certitude philosophique apodictique. » Ces mots portent en premier sur la détermination du sens et du but de l'esthétique transcendantale. L'esthétique transcendantale — malgré toutes les différences dans l'interprétation, on a trouvé un accord formel sur ce point — ne veut pas présenter une analyse de la vie psychique, pas d'analyse psychologique de l'« intériorité » et des forces intimes, mais veut répondre à la question de savoir comment la mathématique pure peut être possible. Le concept même, le terme d'« intuition » reçoit seulement dans la perspective de cette tâche sa signification précisément déterminée : elle est posée non comme un fait d'observation psychologique, mais comme le principe et fondement explicatif de l'apodicticité des jugements mathématiques. Mais l'universalité théorique de ce fondement de l'explication ne peut en aucun cas se situer en deçà de ce qu'il doit expliquer. Que, dans l'universalité de la théorie transcendantale, se mêlent des particularités triviales, enracinées dans des conditions nationales et seulement intelligibles à partir de celles-ci : cette pensée serait assurément apparue à Kant aussi absurde que l'affirmation d'une mathématique nationale. Si l'on suppose donc que la réponse que Kant avait donnée à son problème fondamental contient de telles conditions, alors cette réponse serait, du moins pour Kant lui-même, déjà réfutée et son absurdité serait démontrée. Il est évident que ce constat vaut également pour l'analytique transcendantale et en général pour toutes les parties de la critique de la raison : de toute évidence, le problème de la possibilité de l'expérience et de son « objet », la question des dernières raisons de l'affirmation de l'objectivité en tant que telle ne peuvent pas contenir un élément qui appartient simplement à un cercle déterminé d'objectivité, soit naturel, soit historique et dont il aurait besoin pour sa médiation. Et <39> cela ne change strictement rien lors du passage à une éthique critique — bien que Bruno Bauch en fasse une thèse évidente qui n'a besoin comme preuve que cette affirmation : « systématiquement, ici en fait, se trouve le plus grand écart entre le penseur allemand Kant et le penseur juif Cohen ». Car c'est justement ce qui caractérise le penseur Kant véritablement allemand : qu'il réfute en toute clarté l'idée d'une éthique allemande. C'est l'éthique critique qui la première a décelé avec une acuité tranchante l'opposition entre points de vue éthique et anthropologique et qui a ainsi, une fois pour toutes, banni la pensée de la race des fondements de l'éthique. Car « l'anthropologie », c'est ce qu'elle soutient, « qui provient des seules connaissances empiriques ne peut pas entraver l'anthroponomie qui est établie par la raison inconditionnelle et législatrice. ». C'est dans ce contexte que Kant a formulé le propos que l'on a si souvent interprété et mal compris comme une hyperbole et qui n'est pourtant rien d'autre que la simple expression de son point de vue fondamental : il faut établir et formuler la loi morale non seulement pour les hommes, mais pour

les êtres raisonnables en tant que tels. » « Car l'universalité » — c'est ce qu'il ajoute — « par laquelle elle devait valoir pour tous les êtres rationnels sans distinction, la nécessité pratique inconditionnelle qui leur est ainsi imposée, se perd, si son fondement est pris d'une organisation spécifique de la nature humaine ou des circonstances accidentelles dans laquelle elle se trouve. » Certes, on peut se plaindre ou gronder contre ce rationalisme de Kant selon lequel les différences individuelles et nationales apparaissent simplement comme des organisations spécifiques de la nature humaine, <40> mais on ne peut pas le gommer de l'image historique de Kant sans détruire cette image même. Kant est resté le critique de la raison « pure », même dans le domaine de l'Éthique, il n'est pas le prophète d'un idéal limité dans le temps et par la nation. Qui formule ici la réserve d'une compréhension adéquate pour des unités « raciales » spécifiques ne nie pas pour autant le sens de l'impératif catégorique et l'exigence qu'il propose à la totalité des sujets éthiques. Devant cette exigence disparaît tout privilège des individus et des peuples. Bien évidemment, on ne peut comprendre cet impératif comme si l'éthique critique niait les différences empiriques et les relativités indéfiniment plurielles et complexes de la vie éthique concrète : — toutefois, elle affirme qu'il y a même ici une loi « absolue » dont le raisonnement s'élève au-dessus de toutes ces relativités et doit s'en délier. L'éthique de Kant se tient ici exactement sur le même fondement que sa logique — ce qui vaut également pour son esthétique comme le prouve cette partie très profonde de ses exposés esthétiques, rarement entièrement comprise et estimée, selon lesquels le beau est fondé dans le substrat suprasensible de l'humanité.

Certes, en suivant le fil des pensées de Bruno Bauch, on se voit finalement conduit à douter non seulement de la validité et de la communicabilité universelles des résultats de l'éthique « transcendantale » et de la logique transcendantale, mais aussi en conséquence à étendre ces doutes à la logique formelle. Or, de la différence fondamentale, jamais complètement surmontable, entre la pensée juive et la pensée allemande, il est constamment question dans les explications autant de Bruno Bauch que de Madame Ripke <41> : pourquoi ne pas aller plus loin et parler d'une logique juive et allemande ? Pourquoi ce que l'on affirme des Critiques de Kant ne devait pas aussi valoir pour les *Analytiques* d'Aristote ? Aristote a été probablement un aussi bon grec que Kant est un bon allemand. Faut-il alors chercher les règles des syllogismes qu'il a développées à l'intérieur de cette sphère délimitée et abritée par les différences folkloriques qui en défendent la compréhension à chaque étranger ? Nous arrivons ici bien évidemment à une conclusion d'une signification générale et lourdement chargée. Nous tous, nous parlons de « l'esprit grec » : Goethe et Humboldt, Herder et Hölderlin, Schleiermacher et Boeckh se sont efforcés chacun à sa façon, de le saisir et de le comprendre. Mais cette nostalgie n'avait-elle pas été dès le départ sans but et

infertile, car elle ne prenait pas en compte les différences anthropologiques et raciales ? Si nous parlons d'Eschyle et de Platon, d'Archimède et d'Euclide, nous essayons peut-être de saisir des ombres, car leur spécificité et leur essence a peut-être disparu en même temps que le folklore grec qui ne pourra plus jamais réapparaître de la même manière ? Le concept de l'esprit des peuples, tel qu'il a été développé par le romantisme allemand, a été, malgré tout ce que l'on peut lui objecter, bien plus subtil et profond que ses dégénération modernes anthropologiques car il y avait toujours en la pensée de l'« esprit objectif » une image opposée et corrélative en face ; pourtant plus <42> cette dernière pensée s'efface, plus on s'avance, malgré sa résistance, vers un naturalisme purement dogmatique.

Ce tournant matérialiste se déclare nettement partout dans l'article « Du concept de la nation » de Bruno Bauch a publié récemment dans les *Kant-Studien* et qu'il désigne comme un chapitre de la philosophie de l'histoire. La distinction que Bauch essaie d'ordonner entre le concept naturel et le concept culturel de la nation n'empêche pas que les moments purement naturels apparaissent partout comme primaires et comme nettement décisifs. La nation est l'ensemble des « connati », de ceux qui sont nées ensemble, qui sont unis par la généalogie et la communauté de sang et dont le lien est défini surtout par la structure corporelle. « Dans la couleur de la peau, la physionomie du visage, l'échafaudage du corps de chaque individu, elle s'exprime en tant que type visible ». « Et si c'était autrement » — s'exclame Bauch — « je me sentirais véritablement minable, traité par la mère nature en parent pauvre au sens propre du terme. Oui, si, un jour après des générations, mon crâne roulait devant les pieds d'un anthropologue, il le traiterait en ricanant de tricheur de sa discipline s'il <sc. cet anthropologue> ne reconnaissait pas tout de suite qu'il s'agit du crâne d'un germain ! » Peut-être des anthropologues critiques seraient-ils tentés de placer un point d'interrogation à la fin de cette phrase : mais il serait bien évidemment injuste de troubler par des réticences si mesquines ce pathos grandiose. En ce qui me concerne, ces paroles m'ont nettement <43> rappelé immédiatement les mots par lesquels Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, sépare son concept fondamental de l'esprit de celui de la phrénologie. « L'étant sans activité intellectuelle », dit-il dans le langage qui lui est propre — « n'est, pour la conscience, qu'une chose et si peu une essence qu'il est presque son contraire [...]. Vu ainsi, la prétention qu'un os serait l'existence réelle de la conscience est une complète dénégation de la raison ; et si on dit que l'os est l'extérieur de l'esprit, c'est justement ce que l'on prétend [...]. Si, donc, on dit à un homme : Tu (ton intérieur) es ceci, car ton os est ainsi constitué, cela veut dire que moi, je considère que ta réalité est constituée par un os. La réponse évoquée dans la physionomie à un tel jugement, c'est-à-dire un camouflet, éloigne dans un premier temps les

parties molles de leur aspect et de leur situation. Elle démontre ainsi que celles-ci ne sont pas un véritable en-soi, pas la réalité de l'esprit ; et dans notre cas, la réponse devrait même aller plus loin et fracasser le crâne de celui qui parle ainsi, afin d'être aussi pratique que sa sagesse et de démontrer qu'un os, pour un homme, n'est rien en soi, et qu'il n'est surtout pas sa vraie réalité. »

Certes, j'espère que l'on ne va pas méprendre ce qui est dit jusqu'ici comme si on voulait diminuer la signification propre à chaque nation dans la vie historique — comme si on voulait refuser de reconnaître dans chaque peuple réellement créatif la direction déterminée spécifique de sa productivité mentale, l'unité de toutes les forces formatives. Dans <44> mon opposition à la « philosophie de l'histoire » de Bruno Bauch, il ne s'agit pas tant du pur contenu du concept de l'identité allemande que plutôt du principe et de la mesure par lesquels on peut fonder ce concept. Élaborer un contenu au cours d'un développement national ne fonde le moindre réquisit de valeur en soi. Car cette facticité simplement historique a, en tant que telle, une relation d'incommensurabilité avec la question de la validité : le « quid facti » préserve, encore dans ce cas, l'ouverture complète de la question du « quid juris ». De ce point de vue, chaque nation peut donc de fait estimer et honorer le contenu de sa culture authentique, simplement parce qu'il est le sien ; mais elle s'exposera ainsi facilement au danger, selon la parole de Goethe, de ne cultiver que ses propriétés au lieu de cultiver ses capacités. Pour le voisinage des différents égoïsmes nationaux qui s'installent ainsi, on peut avoir en tant que psychologue une entière compréhension et même une tolérance ; mais en tant que philosophe de l'éthique ou de l'histoire, on doit chercher et exiger une position de jugement plus libre. Goethe, avec la magnifique impartialité de son sentiment national, a encore sur ce point prononcé la parole décisive : « et qui francise ou britannique, italianise ou alémanise, l'un comme l'autre ne veut que ce que ce que demande l'amour propre. » La simple « alémanité » d'un contenu prise au sens factice n'entraîne en rien sa valeur : comme, d'autre part, une suite d'une évolution nationale particulière peut être évaluée et mesurée une fois que les valeurs objectives sont fixées. <45> Ce n'est pas parce que le concept de la liberté, la pensée de l'autonomie, serait spécifiquement allemand que nous reconnaissons en l'éthique kantienne un apogée de la formation de l'esprit allemand ; mais parce que la liberté représente une idée d'une validité pleinement universelle, englobant toutes les limites nationales, nous devons aimer et honorer ce peuple qui, par quelques-uns de ses plus grands esprits nationaux, a apporté à ce concept une clarté progressive et une expression consciente. On ne saurait trop souligner les propriétés spécifiques des forces formatrices dont provient l'histoire de l'esprit allemand, mais nous ne devons pas accepter que le discernement clair entre la mesure proprement dite et ce qui correspond au mesuré soit assombri.

Ici se situe la limite entre la conscience de soi véritablement intellectuelle d'un peuple et ce qui reste contingent et arbitraire dans son estime de soi. Cette différence est brouillée lorsqu'on ne cherche pas l'authentique concept de peuple dans son effort pour remplir sa tâche idéale, pour le voir déjà accompli dans la communauté de sang et de la race. Le soleil de la communauté de la race brille sur les sages et les sots, sur les justes et les injustes. Nous n'atteignons pourtant pas de norme, si nous ne mettons pas en regard les aspirations des peuples particuliers dans leur histoire, ce qu'ils se sont proposés comme exigence et l'accomplissement réel de cette exigence. La continuité et le contexte idéal de toute histoire nationale en dépendent.

<46> Si l'on souligne l'origine écossaise de Kant pour dénigrer son essence allemande, cela nous affecte comme une sottise : nous savons que ce qui le lie avec Lessing, avec Luther ou Leibniz, avec Schiller et Humboldt, appartient à un ordre qui ne peut être ni fondé ni ébranlé par des investigations généalogiques. Nous ne mesurons pas la familiarité des esprits par les personnes, mais par les idées, et si celles-ci se présentent une objectivité nécessaire et une cohérence interne, nous n'avons nul besoin de le regretter.

Je me détourne à présent des réflexions générales et principielles qu'il fallait exposer pour introduire les explications de Bruno Bauch au sujet de l'identité allemande et de l'identité juive. En principe, pour Bauch, il n'y a bien évidemment pas de difficulté ni de problème sérieux, car la relation entre les Allemands et les Juifs se détermine pour lui très simplement selon un schéma général. Le Juif est « commensal dans la maison allemande » et sa position lui est donc assignée une fois pour toutes par la relation entre les « peuples commensaux » et les « peuples hôtes ». Il en résulte pour lui une vie extérieure et parallèle qui ne pourra donc jamais conduire à une relation <47> véritablement intérieure, intellectuelle et nationale. Car tout ce qui pourrait fonder une telle relation n'est pas accessible au Juif. Il se situe en dehors du cercle des « connati » unis par la familiarité du sang ; il ne participe que dans un sens rudimentaire et extérieur à la communauté de langue, car ce qui est pour les autres le bien impérissable de leur langue maternelle lui reste tout au long de sa vie un idiome étranger. « L'étranger de race peut bien depuis des générations vivre parmi nous et ne plus pouvoir parler aucune autre langue que la nôtre. Pour autant, son langage n'est pas le nôtre. De son physique jusqu'aux nuances les plus subtiles dans l'expression des expériences intérieures qui transparaissent dans la langue, il reste quelque chose d'étranger entre lui et nous. Les preuves n'en sont que trop manifestes, de l'argot des rues jusqu'aux poèmes les plus célèbres. » Et la même limite irrévocable dans son rapport à la langue maternelle existe dans son rapport à la patrie. Même le Juif naît bien évidemment —

puisqu'il selon le simple fait naturel, cela ne peut pas être autrement — dans un pays ; mais cela ne fonde ni n'établit de relation intellectuelle et psychique. Car les « peuples migrants et commensaux » doivent bien « à chaque moment de leur vie vivre dans un pays sans pour autant disposer d'une véritable patrie occupée perpétuellement par la totalité close essentielle d'un peuple [...]. Le travail des 'connaissances' sanctifie le sol de la patrie et de la contrée natale. Nul miracle alors si l'amour pour la contrée natale interdit, ou du moins rend difficile, à tout ce qui est étranger au peuple l'accès à son propre sanctuaire. Cela est psychologiquement et historiquement tout à fait clair et, dans un passé assez proche, presque à portée de main, il reste que nos ancêtres ont interdit aux membres du peuple juif l'accès à la propriété du sol allemand. » Maintenant, si on limite de cette manière le droit de communauté de la patrie et de la langue, il resterait peut-être encore le droit communautaire de l'État — mais selon les présupposés <48> d'une telle philosophie de l'histoire, on ne peut arriver qu'à une association lâche, non pas à une unité réelle entre le peuple commensal et le peuple des hôtes. Car l'État n'est que l'apparence extérieure du folklore même ; il est en quelque sorte le corps que l'âme de la nation se donne. Par conséquent, toute tolérance étatique à l'égard de « l'étranger au peuple » ne change rien au fait que son rapport à l'État, ses droits comme ses devoirs étatiques n'ont pas les mêmes fondements et n'atteignent pas les mêmes racines que ceux des natifs. Ainsi, il ne reste dans le concept de la culture nationale que la participation à la vie commune de l'esprit. Mais nous savons déjà que ce contexte ne peut pas subsister non plus. Car le Juif peut, selon Bauch, « par le don reconnu de l'imitation du peuple juif », comprendre une œuvre de l'esprit allemand jusqu'à un certain degré et contribuer un peu à son élucidation historique, de même que les Anglais et les Français peuvent comprendre notre Leibniz : mais il doit bien évidemment aussi ici vite arriver aux « limites tranchées et insurmontables » qu'instaurent les différences des peuples. Nous voyons que l'analyse <49> de Bruno Bauch est en effet radicale. Comme l'étranger au peuple est né en quelque sorte de manière arbitraire dans le pays, il participe en quelque sorte d'une mentalité diffuse ; seulement, on doit se garder de placer cette mentalité au même niveau que la mentalité originale et authentique des natifs ou même de vouloir « marier » les deux.

Je m'arrête ici car les échantillons cités des articles de Bauch devraient suffire pour tout le monde comme preuve du point de vue qu'il défend. Bauch affirme bien évidemment, qu'il est loin d'un « antisémitisme instinctivement aveugle, désertique et dépourvu de principes » et nous n'avons pas le droit de mettre en doute la véracité subjective de cette affirmation. Mais je dois néanmoins confesser qu'un antisémitisme décidé, bien que « dépourvu de principes », m'est plus intelligible en ce qu'il est porté par la force d'un affect personnel, que cette théorie tissée à partir

des prémisses d'une « philosophie de l'histoire ». On a rarement jugé avec tant d'ignorance des questions qui ne concernent pourtant pas seulement des concepts ou des doctrines, mais des hommes réels et leurs sentiments vivants. La théorie de Bauch ne rend aucunement justice à la difficulté, la tendresse et la complexité des situations de la vie : elle n'entend que reconduire l'opposition entre le « natif » et l'« étranger au peuple » avec une exactitude sobre, quasiment bureaucratique. Pour l'esprit <50> de ceux qu'il juge ici, il lui manque toute trace de compréhension psychologique. Bauch se plaint du « formalisme » de l'esprit juif, mais quel formalisme sec et impersonnel règne dans ses propres explications ! Puisque les juifs et les allemands doivent être totalement différents dans leur « essence », toutes leurs relations intérieures, intellectuelles sont niées et déclarées comme illusion. Si c'est là une pensée de la philosophie de l'histoire, c'est pour le moins une pensée pauvre en histoire, car la pensée véritablement historique part de la force et de la finesse avec laquelle on peut donner l'intuition vivante d'une situation complexe et ses spécificités pour soi-même et pour les autres. Personne, jugeant à partir d'une connaissance impartiale des hommes et des choses, ne lui concèdera que sa description parle des Juifs allemands et de leur véritable condition.

Des sujets tels qu'il les décrit ici, sujets sans enracinement dans leur pays de naissance ni dans l'esprit dans lequel ils ont été éduqués, n'ont jamais existé nulle part : ce sont de schèmes conçus <51> à partir de la théorie et au service de la théorie. Qui, enfin, évoque l'acte de naissance comme critère ultime pour juger de questions intellectuelles <52> se rend très probablement coupable d'une simplification drastique des problèmes abordés ici. Car nous sommes ici sur un terrain qui ne connaît pas de position héritée ou privilégiée, mais où chacun doit se conférer sa propre valeur. Personne n'a reçu au berceau sa part de l'esprit allemand. Et, notamment si on se réfère à Fichte, il faut comprendre que la position que se donne l'individu dans l'empire de l'esprit n'est pas une œuvre de la nature, mais une action de la liberté. Le concept de l'identité allemande que Fichte a développé dans les Discours à la nation allemande ne permet pas le moindre doute qu'il ne s'agit pas d'un diagnostic et d'une justification de la propriété d'un peuple, donnée une fois pour tout, mais de la détermination d'une tâche « intelligible » à laquelle chacun participe <53> qui s'approprie cette tâche par une résolution libre. « Qui croit à l'intelligence et à la liberté de cette intelligence, et qui veut l'éternelle formation de cette intelligence par la liberté » – dit-il ici – « est de notre tribu, nous appartient et s'associe à nous, peu importe où il est né et dans quelle langue il s'exprime. Qui croit à la stagnation, au déclin et à la danse en cercle, ou place un pouvoir mort au gouvernement mondial, n'est pas allemand et nous reste étranger ; et il est souhaitable qu'il se sépare entièrement de nous, peu importe où il soit né et quelle langue il parle.

» Le regard de Fichte est effectivement strictement dirigé vers ce qu'il désigne par l'« Allemand » et qui ne connaît pas de considération de personne, même dans la plus grande passion spéculative de sa conviction patriotique. Inutile de discuter de ceux qui sont appelés à contribuer, car on ne peut pas décider de cette question à partir d'une dispute vide, mais il faut en décider par l'action. Ici, il n'y a que l'effort de chacun afin de montrer la force de la pierre de son anneau magique : le jugement final ne peut venir d'une théorie naturaliste raciale ni d'une « philosophie de l'histoire » arbitrairement élucubrée, mais il faut l'attendre du génie de l'histoire même. Car même ces « esprits des peuples » ne sont pas, si vraiment ils désignent des réalités historiques, des grandeurs fixes, dont on peut désigner les limites une fois pour toutes, mais ils se manifestent uniquement dans leur <54> développement en tant que ce qu'ils « sont » selon leur essence et ne peuvent qu'ici prouver leur force et leur spécificité. Bruno Bauch croit éviter l'objection qu'il « prend la nation comme donnée naturelle dans un sens dogmatique et naturaliste » en définissant non seulement la nation comme une donnée naturelle, mais aussi comme donnée historique. Toutefois, c'est déjà là une erreur méthodologique : car il n'y a pas seulement un « raidissement dogmatique et naturaliste » du concept de nature, mais aussi un raidissement du concept même d'histoire. Et justement ce raidissement a nécessairement lieu si on résume l'histoire au passé au lieu de la projeter vers un futur ouvert qui ne peut se terminer. Une fois de plus, c'est Fichte qui a saisi ce concept idéaliste de futur avec la plus grande précision : si précis qu'il risque de négliger complètement le moment du passé et de le sacrifier. S'il se sépare – dans un passage célèbre du *Caractère de l'époque actuelle* - de ces « nés de la terre » qui « reconnaissent leur patrie dans la motte de terre, dans le fleuve, dans la montagne », il se réfère en revanche à une fondation plus profonde et spirituelle du concept de l'État et de la patrie qui seule vaut « l'esprit affilié au soleil » : on pourra toujours objecter que cet énoncé de l'année 1804 précède encore l'ultime et suprême formation du concept de nationalité de Fichte. Mais la position de Fichte par rapport au problème essentiel ici, restera la même. « C'est pourquoi les Allemands ne devraient pas » — est dit dans ses *Observations politiques* de l'année 1813 — « s'entendre comme continuation de la vieille histoire : à proprement parler, elle ne leur a rien apporté et elle n'existe au sens propre que pour les savants. [...] Et cela continuera ainsi, si on considère ce qui a été jusqu'ici : le concept d'unité du peuple allemand n'est pas encore réel, il est un postulat général du futur. Toutefois, il ne mettra pas en valeur un caractère ethnique spécifique <55>, mais il réalisera le citoyen de la liberté. Qui soutient que la prophétie de Fichte s'est entretemps accomplie, que mille années se sont écoulées, n'a pas compris le concept idéaliste de l'histoire ni celui de l'identité allemande dans sa pureté et sa profondeur. Maintenant, la crainte que l'unité de la tâche objective donnée à

la culture allemande puisse être mise en danger par différents « esprits des peuples » repose aussi sur un malentendu purement formaliste. Car la véritable unité intellectuelle d'une culture n'exige en rien l'uniformité de ses facteurs de base. Une fois de plus, ceux qui se réclament si volontiers de Fichte et de Hegel ne devraient pas oublier cette phrase selon laquelle l'unité concrète qui résulte de l'opposition est placée plus haut que l'uniformité abstraite. La différence en tant que telle n'est pas la contradiction, mais la condition et la prémisse de l'unification. <56> Cependant, avec le schéma superficiel qui croit pouvoir distinguer ici simplement entre des « peuples hôtes » et des « peuples commensaux », <57> on n'arrive à déterminer ni la différence véritable ni la vraie unité. Il faut soulever ici précisément non seulement les problèmes théoriques, mais aussi les problèmes éthiques. Le rôle du commensal que l'article de Bruno Bauch attribue aux Juifs les réduirait au rôle des hilotes : il lui accorderait le combat pour un but que d'après lui ils ne sauraient considérer véritablement comme le leur. Il faut s'opposer à cette opinion non seulement à partir de la perspective juive, mais aussi à partir de la perspective allemande. Car dans le rapport des sujets éthiques, dans le rapport des personnalités libres règne une corrélation stricte : l'idée universelle de la « fin en soi » ne se réalisera que si elle se rapporte à chacun de ces sujets de manière équilibrée. <58> Et l'on devrait prendre en compte encore un autre point décisif dans de telles controverses. Personne parmi nous ne doute qu'une quantité inimaginable de tâches politiques et nationales nous attend, une fois ce combat enfin terminé. Nous savons aussi que toutes ces tâches ne peuvent pas être accomplies sans de durs combats théoriques et pratiques, politiques et sociaux ; mais nous ne les craignons pas, car nous avons confiance en ce que l'unité de l'attitude étatique et nationale vaincra finalement les oppositions les plus rudes. Il faut pourtant que l'on regarde cette unité comme intouchable, même dans le combat ; et peu importe la dureté avec laquelle les oppositions s'affronteraient à l'avenir, l'on a une base commune de subsistance qui n'est pas seulement garantie par l'État, mais qui est fondée quelque part dans les mentalités. Dans ce domaine purement intelligible, on ne <59> devrait pas dresser des limites ni ériger de bornes insurmontables ; sinon, l'on n'imposerait pas de limites à l'autre, mais l'on se priverait en principe soi-même de l'étendue et de la liberté du regard. Dans le combat politique du jour, on pourra excuser des mots durs et irréfléchis ; néanmoins, celui qui se présente à nous comme philosophe, qui prétend nous parler comme « enseignant dans l'idéal » devrait pondérer ses mots.

Les discussions qui précèdent n'entendaient donc pas proposer une détermination positive de la nation, elles voulaient seulement, en premier lieu, limiter l'observation au domaine dans lequel elle doit rester, si elle veut être philosophiquement possible et objectivement fertile - un

domaine donc qu'il ne faut plus déterminer, car la philosophie classique allemande l'a depuis bien longtemps circonscrit selon son contenu et ses limites.

## RÉFÉRENCES

Cassirer, Ernst (ECN), *Nachgelassenen Manuskripte und Texte*, Hamburg, Meiner, 2009-2017.

Sieg, Ulrich, « Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirer Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbeachtetes Manuskript », *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 88, pp. 59-71, 1991.