

Symphilosophie

Revue internationale de philosophie romantique

Peut-on « symphilosopher » avec les Indiens ?

Schleiermacher et la pluralité des philosophies et des traditions de pensée

*François Thomas**

ABSTRACT

This article examines the concept of ‘symphilosophy’ through the lens of early nineteenth-century German philosophy’s engagement with non-European traditions of thought, and in particular with Indian ‘philosophy’. To what extent could one speak of ‘philosophy’ in reference to these traditions? Was it possible to philosophise ‘with’ or ‘on the basis of’ Sanskrit, Chinese or other texts? How might one conceive of the conditions for a dialogue with these traditions of thought? To what extent, finally, did taking these other traditions of thought into account lead to a redefinition of philosophy, a re-examination of its history, and a questioning of its claim to universality? This article draws primarily on the debates that took place concerning the reception of Indian philosophy in Germany, where a number of positions emerged that continue, to this day, to shape the debates surrounding what is known as ‘intercultural philosophy’.

Keywords: Schleiermacher, world philosophy, romanticism, Indian philosophy, translation

RÉSUMÉ

Cet article aborde la question de la « symphilosophie » à partir de la réflexion dans la philosophie allemande du début du XIX^e siècle sur les traditions de pensées extra-européennes, et notamment sur la « philosophie » indienne. Dans quelle mesure pouvait-on parler de « philosophie » pour désigner ces traditions ? Était-il possible de philosopher « avec » ou « à partir » des textes sanscrits, ou chinois, etc. ? Comment penser les conditions d’un *dialogue* avec ces traditions de pensée ? Dans quelle mesure, enfin, la prise en compte de ces *autres* traditions de pensée conduisait à redéfinir la philosophie, à repenser son histoire, à questionner sa prétention à l’universalité ? Cet article s’appuie principalement sur les débats qui ont eu lieu autour de la réception de la philosophie indienne en Allemagne, où se mettent en place un certain nombre de positions qui continuent, aujourd’hui, de structurer les débats autour de ce qu’on appelle la « philosophie interculturelle ».

Mots-clés : Schleiermacher, philosophie interculturelle, romantisme, philosophie indienne, traduction

* Maître de conférences en philosophie, Université Paris-Nanterre / IRePh, 200 Av. de la République, 92000 Nanterre, Frankreich – fthomas@parisnanterre.fr

1. Introduction

Était-il possible, pour un philosophe allemand du début du XIX^e siècle, de vouloir « cheminer philosophiquement » avec les penseurs de l'Antiquité indienne, en s'appuyant sur les textes sanskrits que l'on commençait alors à découvrir et à traduire ? De faire avec eux un bout de chemin philosophique (« *einen philosophischen Gang machen* ») ?

Telle est la question soulevée, au détour d'une réflexion sur le langage, par un texte de Friedrich Schleiermacher, dans l'Introduction qu'il avait rédigée en 1833 en vue de la publication de sa *Dialectique*¹.

Quelques années auparavant, en 1818, dans la préface à la première édition du *Monde comme volonté et représentation*, Arthur Schopenhauer avait lui-même souligné ce que sa propre doctrine devait à la fois à Platon, à Kant et aux *Upanishad* :

La philosophie de Kant est la seule dont la connaissance approfondie est absolument requise pour le présent exposé. Mais si, en plus de celle-ci, le lecteur avait aussi fréquenté l'école du divin Platon, alors il serait mieux préparé et plus à même de m'entendre. Le lecteur aurait-il, en outre, reçu les bienfaits du *Véda* auquel les *Upanishad* nous ont donné accès, ce qui constitue à mes yeux le plus grand avantage sur tous les autres précédents de ce siècle encore jeune, car je soupçonne que l'influence de la littérature sanskrite ne sera pas moins profonde que ne le fut celle de la littérature grecque au XV^e siècle, à l'époque où elle fut réanimée : le lecteur, dis-je, qui a été initié et sensibilisé à l'ancestrale sagesse indienne, ce lecteur aura reçu la plus parfaite préparation pour entendre ce que je m'appête à lui exposer².

Comme Schleiermacher le notait dans son Introduction, on ne pouvait nier les « échos » que l'on trouve entre les textes indiens et les grandes philosophies morales de l'antiquité grecque. Un tel constat devait-il, avant tout, ouvrir des perspectives de recherche pour l'historien de la philosophie et des idées – la découverte de ces « philosophèmes³ » communs venant complexifier et enrichir notre compréhension de la circulation des idées dans l'Antiquité ainsi

¹ F.D.E. Schleiermacher, *Dialectique*, trad. Ch. Berner, D. Thouard, avec la collaboration de J.M. Tétaz, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides, 1997, « Introduction de 1833 », § 2.2, p. 278. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe [KGA]* II, 10, 1, hg. von Andreas Arndt, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2002, p. 405.

² A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Ch. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey, Paris, Gallimard Folio, 2009, Préface 1^{ère} édition, p. 50-51. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, München, 1911, Bd 1, hg. von Paul Deussen, p. XXIV.

³ Schleiermacher, *Dialectique*, « Introduction 1833 », § 2.2, *op. cit.*, p. 278. *KGA*, II, 10,1, p. 405.

que notre conception de l'origine de la philosophie ? Ou bien cela pouvait-il servir également de point de départ à un réel dialogue *philosophique*, voire à un réel *philosopher en commun*, où la réflexion viendrait pour ainsi dire se nourrir de cette pensée indienne, et intégrer en elle certains apports de cette « ancestrale sagesse » ?

De même que le projet de traduction des dialogues platoniciens, que Schleiermacher avait entrepris avec Friedrich Schlegel, visait notamment à « donner à Platon la place qui lui [revient] dans la situation actuelle de la philosophie⁴ », et entre autres à *philosopher avec Platon avec et contre Kant*⁵, était-il possible de puiser des arguments dans les différentes doctrines de l'Antiquité indienne pour discuter, *au présent*, de métaphysique, de conscience de soi, de fondement de la morale, etc. ?

C'est à partir de cette problématique que nous aimerions dans les pages qui suivent aborder la question de la *symphilosophie*, en nous interrogeant sur l'extension possible de ce « philosopher-en-commun-avec-d'autres » à des traditions de pensées non-européennes, et en particulier à ce qu'on hésitait encore, dans ces premières décennies du XIX^e siècle, à qualifier de « philosophie indienne ». En retour, cela nous permettra peut-être de mieux circonscrire le champ de la *symphilosophie* et les conditions d'un penser-en-commun.

Même si Schleiermacher est resté extérieur aux vifs débats qui ont traversé la philosophie allemande relatifs à la réception de la pensée indienne, on trouve dans son « Introduction » à la *Dialectique* quelques remarques qui y font référence, et qui témoignent de l'importance qu'ont pu avoir ces discussions. Mais surtout, ces remarques, bien que formulées en passant, ouvrent des perspectives originales pour réfléchir à l'idée même d'un dialogue philosophique entre les différentes traditions de pensée (européennes, chinoises, indiennes, etc.), pour interroger les conditions de possibilité de ce qu'on appellerait aujourd'hui « philosophie *interculturelle* ».

Ces débats sur la manière de comprendre et d'interpréter les textes indiens, dans l'Allemagne du début du XIX^e siècle, ont vu se mettre en place un certain nombre de positions philosophiques qui se retrouvent encore dans

⁴ Lettre de Schleiermacher à A. Boeckh du 18 juin 1808. Cité par W. Gerrit dans « “Le Shakespeare de la prose grecque” : Platon et sa philosophie dans la “critique” de Friedrich Schlegel », dans A. Laks et A. Neschke (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, seconde édition, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 161.

⁵ Voir Gunter Scholtz, « Herméneutique et dogmatique chez Schleiermacher », dans A. Laks et A. Neschke (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, *op. cit.*, p. 223-236. Voir aussi François Thomas, « Friedrich Schleiermacher, traducteur de Platon en allemand », dans Claire Wrobel (dir.), Jean-Pierre Cléro (préf.), *Philosophie et traduction*, Paris, Éditions Panthéon Assas, 2018, p. 83-103.

les discussions contemporaines sur le rapport aux *philosophies d'ailleurs*. Au-delà des analyses portant sur les concepts et le contenu des textes sanskrits, analyses inévitablement datées et liées aux connaissances dont on disposait à l'époque, ce moment indien de la philosophie allemande semble particulièrement riche et important d'un point de vue *méthodologique* et *herméneutique*. La formule de Schleiermacher résume bien l'enjeu : que signifie « cheminer philosophiquement », en général, avec des penseurs appartenant à d'autres traditions de pensée ? Est-ce possible ? À quelle fin ? Comment surmonter les écarts linguistiques, conceptuels, historiques, culturels ?

La remarque de Schleiermacher, nous le verrons, conduit à une forme de prudence mais aussi de modestie, ne renonçant ni à la visée d'universalité du projet philosophique ni à l'importance d'une ouverture vers l'altérité culturelle. Pour comprendre cette position de Schleiermacher, telle qu'elle se laisse dégager du texte de la *Dialectique*, il nous faudra d'abord évoquer le contexte de l'« indomanie » allemande du début du XIX^e siècle, mais il nous faudra aussi, pour mieux la cerner, la distinguer d'autres « approches » formulées à l'époque, notamment celle des romantiques, de Schopenhauer, de Humboldt et de Hegel. Nous ne pourrions dans le cadre de cet article qu'esquisser à grands traits ces positions, mais cela devrait permettre d'établir une sorte de cartographie de différentes conceptions de l'altérité philosophique et culturelle, dans le contexte de la philosophie allemande des années 1820.

Mais avant cela, précisons brièvement ce qui constitue l'horizon même de cette étude, à savoir la réflexion actuelle sur la philosophie interculturelle.

2. « Philosophie mondiale », « philosophie interculturelle », « philosophie comparée » ?

Ce champ de recherche correspond à un intérêt croissant pour les pensées extra-européennes et non-occidentales, et à la prise de conscience que la philosophie ne peut plus se pratiquer, et son histoire ne peut plus s'écrire, sans tenir compte d'une façon ou d'une autre de ces *autres* traditions de pensée. À l'intérieur même de ce champ, différentes conceptions doivent être distinguées, répondant à des buts différents, ce dont témoigne la manière même de qualifier ces travaux : relèvent-ils de la « philosophie comparée », de la « philosophie interculturelle », de la *world philosophy*, etc. ?

S'agit-il avant tout d'élargir le canon de l'histoire de la philosophie ? Contre l'idée que celle-ci se limiterait à la philosophie telle qu'elle s'est développée en Europe, contre l'idée que les autres traditions de la pensée pourraient constituer un matériau riche et intéressant pour la réflexion philo-

sophique sans relever elles-mêmes, à *proprement parler*, de la philosophie, il s'agirait au contraire d'étudier et prendre en compte, avec un intérêt égal, l'apport de la Chine, de l'Inde, du Japon, de l'Afrique, etc., à la réflexion épistémologique, éthique, métaphysique, esthétique, etc. L'ouvrage publié en 2009, sous la direction de Daniel Bonnevac et Stephen Philipps, *Introduction to World Philosophy. A Multicultural Reader*⁶, s'inscrivait dans cette perspective, offrant à destination des étudiants, pour chaque grand domaine de la pensée philosophique (éthique, théorie de la connaissance, métaphysique, etc.) une présentation des grandes théories que l'on peut trouver dans la Grèce antique, en Inde, en Chine, en Afrique, en Russie, etc. L'idée de *world philosophy* renverrait en ce sens à l'idée d'une philosophie dont l'histoire doit se penser à l'échelle mondiale. C'est un projet comparable qui sous-tend un ouvrage comme celui de Vincent Citot, publié en français en 2022, *Histoire mondiale de la philosophie*⁷.

Ou bien s'agit-il d'aller plus loin et, à travers ce concept de « *world philosophy* », de développer une « philosophie mondiale », à la façon dont Goethe invitait au XIX^e siècle à développer une « littérature mondiale », une *Weltliteratur* ? Mais que serait une telle philosophie ? Devrait-elle être conçue sur le modèle de la « *fusion* », comme la *cuisine fusion* ou la *worldfood*, au sens de mélange ou de combinaison d'ingrédients philosophiques, empruntés à diverses traditions culturelles ? Une forme d'*éclectisme* interculturel ? Ou bien doit-elle être conçue sur le modèle de la « fusion des horizons » au sens de Gadamer, pour parvenir à une conception plus riche des problèmes philosophiques, grâce à une multiplication des perspectives ? L'objectif est-il de puiser des idées et des concepts dans ces différentes traditions de pensée, et de ne plus se référer uniquement aux philosophes européens, pour réfléchir aux grandes questions philosophiques (les rapports corps / esprit, la théorie de la connaissance, la question du temps, le rapport à la nature, etc.) ?

Mais n'y a-t-il pas le risque que ces idées et arguments soient utilisés de manière plus ou moins décontextualisée et anachronique, que l'on opère des rapprochements plus ou moins fondés et hâtifs sur la base d'« échos » entre les « philosophèmes » (selon la formule qu'utilisait Schleiermacher en 1833), ces échos masquant les réels écarts entre les doctrines et les différents horizons de pensée ? Comme l'écrivaient en 2023 Isabelle Ratié et Vincent Eltschinger dans la conclusion de leur ouvrage sur la philosophie indienne :

⁶ D. Bonnevac et S. Philipps (éd.), *Introduction to World Philosophy. A Multicultural Reader*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

⁷ V. Citot, *Histoire mondiale de la philosophie. Une histoire comparée des cycles de la vie intellectuelle dans huit civilisations*, Paris, PUF, 2022.

Il y a certes dans les tentatives récentes pour faire « dialoguer » tel philosophe bouddhiste du VII^e siècle avec tel philosophe analytique, ou pour trouver dans tel système indien l'écho de telle hypothèse en sciences cognitives, un louable effort pour dépasser l'eurocentrisme philosophique. Mais dans ce jeu de parallèles et de « dialogues » fictifs, les philosophes indiens ont tout à perdre, ne serait-ce que parce que, à détacher les concepts des systèmes au sein desquels ils fonctionnent, et à abstraire ces systèmes du paysage philosophique dans lequel ils ont été construits, on prend le risque de manquer entièrement ce qui fait leur sens et ce qui fait leur force.⁸

Pour prévenir ce risque, il semble nécessaire de commencer par étudier ces traditions de pensée pour elles-mêmes, dans leur originalité et leur singularité, de prendre en compte leur histoire et leur historicité, leur inscription dans des langues, des contextes politiques, religieux, culturels, etc. Mais ce faisant, n'est-on pas conduit à renoncer à la possibilité d'un réel *dialogue* avec ces pensées ou doctrines, puisqu'il faut bien reconnaître, par exemple dans le cas de l'Inde, que « ces vastes et audacieuses machines à penser ont été inventées pour résoudre des problèmes qui n'étaient ni tout à fait ceux de l'Europe, ni même ceux de l'Inde actuelle⁹ » ? Confronté à la distance linguistique, historique et culturelle qui sépare ces traditions, on est conduit à reconnaître que ces philosophies ne parlent pas *de la même chose*, que des stratégies argumentatives différentes sont déployées, d'autres « stratégies de sens¹⁰ », d'autres manières d'aborder la réalité et les problèmes. « L'Inde pense-t-elle différemment ? » en vient-on à se demander, selon la formule de l'orientaliste Johannes Bronkhorst dans un célèbre article¹¹.

Il faut alors se méfier d'une autre tentation, qui est celle de l'essentialisation, la tendance à figer et homogénéiser ces philosophies et traditions de pensée, en parlant de *la* philosophie chinoise, ou de *la* philosophie indienne, en fabriquant des oppositions plus ou moins artificielles. Telle est l'une des difficultés du projet même d'une *philosophie comparée*, confrontée au risque d'unifier de manière forcée les termes à comparer, et à l'impossibilité de s'élever à un *point de vue universel*, point de vue de Sirius ou de nulle part, à partir duquel mener la comparaison.

⁸ V. Eltschinger, I. Ratié, *Qu'est-ce que la philosophie indienne ?*, Paris, Gallimard, 2023, p. 443.

⁹ *Ibid.*, p. 444.

¹⁰ Voir François Jullien, *Le Détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995.

¹¹ J. Bronkhorst, « Does India think differently ? », in B. Kellner & S. Weigelin-Schwiedrzik, *Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan*, Göttingen, Vienna University Press, 2009, p.45-54.

Le travail d'historicisation et l'étude de ces traditions de pensée dans toute leur complexité permet de contrebalancer cette tendance à forger des *identités* stables et homogènes. Mais il permet également, en retour, de reconsidérer notre propre tradition philosophique sous un autre jour. Ce travail met en lumière nos propres catégories de pensée et de langue, nous aide à prendre conscience de nos habitudes conceptuelles, et peut nous permettre de nous libérer de certains schémas de pensée. En particulier, le travail de traduction, par les résistances qu'il rencontre, nous contraint à un effort de décatégorisation et recatégorisation de nos propres modes de penser et d'écrire.

Mais il y a encore un dernier danger (si tant est que ce soit un danger ou un problème), celui de ne plus considérer ces traditions de pensée comme différentes *philosophies*, mais seulement comme des *visions du monde* différentes, inséparablement liées à leur contexte, sans prétention à aucune forme d'universalité et de vérité. La philosophie interculturelle ou comparative peut-elle échapper à la tentation du relativisme ? La tâche d'une telle philosophie serait-elle, pour maintenir une forme d'universalisme, d'être une « philosophie de la philosophie », ou plus précisément une *métaphilosophie des différentes philosophies*, à la manière dont Dilthey à la fin du XIX^e siècle cherchait à élaborer une typologie des conceptions du monde, à mettre en lumière leurs lois de formation et leurs structures communes¹² ? Le but serait-il alors d'étudier comment l'esprit humain, dans des contextes culturels, linguistiques, anthropologiques différents, élabore différents systèmes rationnels et argumentatifs, pour répondre à des questions fondamentales et existentielles, que l'on qualifie de « philosophiques » ?

Telles sont quelques-unes des questions qui se posent lorsque l'on envisage ce domaine de la « philosophie interculturelle » ; et c'est avec ces questions à l'esprit que nous aimerions maintenant revenir au contexte de la philosophie allemande du début du XIX^e siècle, et aux diverses positions développées vis-à-vis de la pensée et de la sagesse indiennes. Mais revenir à cette période et à ces discussions, c'est également revenir au moment où émergent certaines de ces problématiques et certaines idées majeures de la réflexion en Europe sur les altérités culturelles et philosophiques. On peut dégager au moins quatre thèmes fondamentaux :

¹² Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, Band VIII, hrsg. B. Groethuysen, 1931. En français, Dilthey, *Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, 1946. Voir Christian Berner, *Au détour du sens*, Paris, Le Cerf, 2008, et Alexandre Dupeyrix, *Visions du monde. Histoire d'un concept, enjeux contemporains*, Paris, Classiques Garnier, 2025.

- Cette période représente le moment où la philosophie devient « européenne », où se développe l'idée selon laquelle la philosophie naît en Grèce et qu'il n'y a, « à proprement parler », de philosophie qu'en Europe.
- Corrélativement, c'est dans ce contexte et dans ces débats que s'opère le geste d'exclusion des autres traditions de pensée hors de l'histoire de la philosophie, ou leur renvoi dans une sorte de pré-histoire de l'Esprit et de son déploiement, qui conduira à ce que Roger-Pol Droit avait nommé « l'oubli de l'Inde¹³ ». C'est un des moments principaux où se met en place ce « grand partage » entre la « ratio occidentale » et l'Orient, dont Michel Foucault appelait à écrire l'histoire¹⁴.
- La fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle sont également la période où se développe, notamment en Allemagne, ce qu'on appellera l'historisme, cette sensibilité à l'historicité des formes culturelles, et à leur relativité historique.
- Enfin, cette historicisation est inséparable d'une réflexion sur les langues, leur pluralité, le lien entre les philosophies, les langues dans lesquelles on pense, les « visions du monde » qu'elles contiennent.

Dans cette perspective, la découverte des textes indiens a constitué un événement majeur à la fin du XVIII^e siècle. Non seulement l'Europe se trouvait confrontée à une richesse culturelle immense, semblable à ce que fut la découverte de la Chine quelques siècles plus tôt, mais l'étude de l'Inde conduisait à complexifier la question du *même* et de l'*autre*, dans la mesure où les Européens faisaient avec l'Inde à la fois l'expérience de l'altérité et de l'ailleurs, et en même temps celle de l'*originnaire*. Au-delà des nombreuses spéculations sur les « langues du paradis » auxquelles elle donna lieu¹⁵, la découverte de la langue sanskrite faisait apparaître une structure et une origine communes à ce qu'on allait bientôt appeler les langues indo-européennes. William Jones, un des premiers à mettre au jour les similitudes entre le sanskrit, le grec et le latin, affirmait ainsi, en 1786 :

Quelle que soit son antiquité, la langue sanscrite est dotée d'une structure magnifique ; plus parfaite que le grec, plus copieuse que le

¹³ R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989.

¹⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Préface à la 1^{ère} édition.

¹⁵ Cf. Maurice Olender, *Les langues du paradis, Aryens et Sémites : un couple providentiel*, préface de Jean-Pierre Vernant, Paris, Gallimard / Le Seuil, 1989.

latin et plus raffinée que l'une et l'autre, mais dotée cependant d'une si forte affinité avec ces deux langues, tant pour les racines des verbes que pour les formes grammaticales, qu'elle ne peut résulter d'un simple accident, si forte même qu'aucun philologue ne pourrait les étudier toutes trois sans penser qu'elles sont issues de la même source commune, qui n'existe peut-être plus.¹⁶

L'étude du sanskrit entraîna, au fur et à mesure de leur découverte, la traduction d'œuvres littéraires, poétiques, dramatiques, religieuses de l'Antiquité indienne, d'abord en anglais, puis en français, en allemand, en latin. L'importance de ces découvertes fut comparée à ce qu'avait pu représenter aux XV^e et XVI^e siècles la Renaissance italienne, qui avait conduit à redécouvrir la philosophie et les arts de l'Antiquité grecque et romaine. La « Renaissance orientale » devait quant à elle, pour les jeunes auteurs du romantisme allemand, reconduire à des origines encore plus lointaines, remonter jusqu'à l'Inde antique, sa langue sacrée, ses textes mystiques et poétiques¹⁷.

3. La « Renaissance orientale »

« Ici [dans le sanskrit] se trouve la source de toutes les langues, de toutes les pensées et poèmes de l'esprit humain ; tout, tout vient de l'Inde sans exception¹⁸. » Cette célèbre déclaration de Friedrich Schlegel, tirée d'une lettre à Ludwig Tieck du 15 septembre 1803, résume parfaitement l'enthousiasme des premiers romantiques et celui de toute une génération pour la culture indienne au tournant du siècle.

Herder avait joué un rôle majeur à la fin du siècle précédent, en attirant l'attention sur l'importance de cette culture indienne et en contribuant à forger l'image d'un Orient unifié, poétique, merveilleux et originaire¹⁹. Ses

¹⁶ [1786], « The Third Anniversary Discourse – on the Hindus », in Jones, Sir W., *The Works of Sir William Jones*, Vol. 3, Delhi, Agam Prakashan 1977, p. 34.

¹⁷ Voir l'ouvrage classique de Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* [1950], rééd. Paris, Les Belles Lettres, 2024, ainsi que Christine Maillard, *L'Inde vue d'Europe : Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris, Albin Michel, 2008.

¹⁸ «Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme.» Lettre de F. Schlegel à L. Tieck du 15 septembre 1803, dans *Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel, Briefe*, hg. von Edgar Lohner, München, Winkler Verlag, 1972, p. 135-136.

¹⁹ Voir entre autres Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, III. Teil, 11. Buch, in J. G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, vol. VI, 1989 ; ainsi que Herder, *Über ein morgenländisches Drama. Einige Briefe*, in J. G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, vol. VIII ; ou Herder, *Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden*, « Gespräch mit den Braminen », *Sämtliche Werke*, éd. Suphan,

réflexions, dès 1774, sur la pluralité et l'originalité des cultures, sur les rapports entre pensée et langues, sur l'historicisation des formes de savoir, sa critique enfin de la prétendue supériorité de la culture européenne²⁰, avaient également préparé l'attitude qui sera celle des Romantiques, qui chercheront en Inde un moyen à la fois de critiquer la philosophie occidentale et de revivifier la culture européenne.

Les frères Schlegel apprennent le sanskrit au début du siècle, au même moment où Friedrich commence à traduire Platon avec Schleiermacher, qui très rapidement poursuivra seul l'entreprise. En 1808 Friedrich Schlegel publie son ouvrage *Sur la langue et la sagesse des Hindous*²¹. August Wilhelm Schlegel obtient en 1818 la première chaire d'indologie à l'Université de Bonn et publie entre 1823 et 1830 les trois volumes de la *Bibliothèque orientale*²². La même année, en 1818, Franz Bopp est nommé à la chaire d'Indologie de l'Université de Berlin, après avoir publié en 1816 *Le système de conjugaison du sanscrit, comparé à celui des langues grecque, latine, persane et germanique*²³, qui devait faire grande impression sur Wilhelm von Humboldt et le conduire à apprendre à son tour le sanskrit²⁴.

Cet intérêt pour l'Inde n'est pas seulement romantique. Presque tous les philosophes allemands de cette époque s'y intéressent plus ou moins : non seulement les premiers romantiques, mais aussi Schopenhauer, Schelling, Hegel. Après qu'A.W. Schlegel eut publié sa traduction latine de la *Bhagavad-gîta* en 1823²⁵, Humboldt écrit en 1826 une dissertation sur cette œuvre majeure de l'Antiquité indienne²⁶, et quelques mois plus tard, Hegel publie, sous la forme de deux articles, un long compte-rendu critique du texte

Berlin, vol. VI, p. 134 sq ; Herder, « Entzauberung. Lehre der Braminen », *Sämtliche Werke*, éd. Suphan, XXVI (1882).

²⁰ Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, trad. Max Rouché dans Herder, *Histoire et culture*, éd. Alain Renaut, Paris, GF, 2000.

²¹ Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. von Ernst Behler, München, Verlag Ferdinand Schöningh, 1975, t. VIII.

²² *Indische Bibliothek*. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel, 3 Bde., Bonn, Weber, 1823-1830.

²³ Franz Bopp, *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt : Andreae, 1816.

²⁴ Cf. la célèbre anecdote rapportée par Chateaubriand, alors chargé d'affaires à Berlin en 1821 : « Si l'on fût tombé dans un bon jour, on aurait pu deviser à table en sanscrit. » Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, III, 26, éd. M. Levailant, Paris, Pléiade, 1951, t. II, p. 42.

²⁵ *Bhagavad-Gita (...), sive almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharatae episodium ; textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem latinam adjecit Augustus Guilelmus a Schlegel*, Bonn, 1823.

²⁶ W. von Humboldt, „Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita* bekannte Episode des Maha-Bharata“ (1826), *Gesammelte Werke*, Bd 1, éd. Reimer, Berlin, 1841.

de Humboldt : « Sur l'épisode du *Mahabharata* connu sous le nom de *Bhagavad-Gita* par Wilhelm von Humboldt²⁷ ». En 1828, Schelling, dans ses conférences sur la *Philosophie de la mythologie*, discute de la traduction de Schlegel et des interprétations de Humboldt et Hegel, notamment en ce qui concerne la doctrine du Yoga²⁸. Ce concept de « yoga » cristallise en effet un certain nombre de discussions, et les divergences dans l'approche de la pensée indienne se donnent à lire dans la manière d'interpréter ce terme : le « yoga dans la pensée » relève-t-il d'un état de conscience modifié (Schelling), de l'absorption méditative (*Vertiefung*, Humboldt), ou au contraire de la vacuité confinant à l'abrutissement (Hegel) ? Conduit-il à une « libération complète » (Schelling) ou à l'aliénation (Hegel) et au nihilisme (F. Schlegel) ?

A.W. Schlegel soulignait la difficulté de rendre compte de la polysémie du concept de *yoga* et Hegel revient sur ces questions dans son compte-rendu. Fallait-il traduire par plusieurs termes pour donner à entendre cette pluralité de sens, au risque de faire disparaître leur unité ? Ou bien fallait-il ne traduire que par un seul mot, mais au risque, inversement, de ne plus faire entendre la richesse de significations ? Fallait-il ne pas traduire et laisser au mot sa « couleur locale », pour ne pas projeter sur le *yoga* des concepts européens qui le font inévitablement basculer dans un univers culturel et philosophique qui n'est pas le sien²⁹ ? Il n'en reste pas moins qu'étymologiquement le terme « *yoga* » partage la même racine sanskrite qu'un certain nombre de termes « européens », à savoir la racine « *jug* », dont dérivent aussi bien le grec *zeugon* (zeugme, zygomatiques, etc.) que le latin « *jugum* », signifiant l'un et l'autre « joug », « jonction ».

4. Universalité de la philosophie et pluralité des langues

C'est un écho de ces débats sur l'Inde que l'on trouve quelques années plus tard, en 1833, dans le texte de Schleiermacher, rédigé pour servir d'introduction à sa *Dialectique*, dans un paragraphe consacré justement à la différence des langues et à l'incidence des écarts linguistiques et conceptuels dans le développement des philosophies. Dans quelle mesure les philosophies

²⁷ G.W.F. Hegel, „Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita* bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt“, in *Werke in zwanzig Bänden*, t. 11, *Berliner Schriften* 1818-1831, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 131-204. Les deux articles de Hegel sont traduits en français dans Michel Hulin, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1979, p. 145-206.

²⁸ Schelling, *Philosophie der Mythologie*, In: *Schellings Sämmtliche Werke*, Cotta, 1857 (notamment les leçons 20-22, 25).

²⁹ Voir les réflexions de Hegel dans son deuxième article sur la Dissertation de Humboldt, dans Hulin, *Hegel et l'Orient*, *op. cit.*, p. 160 et p. 192 (*Werke* XI, p. 148-149 et p. 188).

sont-elles liées à des « aires linguistiques », demande Schleiermacher ? Dans quelle mesure la différence des « systèmes conceptuels », d'une langue à l'autre, conduit-elle les philosophies à se développer dans des directions différentes, en prenant appui sur des matériaux différents ?

Quand bien même les langues européennes et le sanskrit ont une histoire commune, qui crée cette parenté que l'on peut identifier entre certains concepts, il n'en demeure pas moins, souligne Schleiermacher, que depuis l'Antiquité indienne et l'Antiquité grecque, le cours qu'ont suivi les différentes « écoles de sagesse » ne permet plus de chercher des points d'accord ni de prétendre philosopher en commun :

Il demeure entre les langues d'Europe de l'Ouest, de par leur histoire commune, un rapport plus intime que, par exemple, entre l'une d'elles et les langues slaves. De la même façon, bien qu'entre nous et les pays de l'Orient le rapport linguistique soit clairement attesté, les peuples sont cependant tout à fait séparés les uns des autres par le cours tout autre de leur développement. Nous pouvons trouver bien des échos de nos philosophèmes dans les sentences et les poèmes perses et indiens ; mais cheminer en philosophie avec les descendants de ces peuples, ou vouloir conclure avec eux un accord provisoire d'entente mutuelle sur le fondement des résultats de nos écoles de sagesse, cela s'appelle rechercher l'impossible.

Et Schleiermacher ajoute :

Songez comme il nous serait difficile, et même presque impossible, de pénétrer dans leur manière de procéder, ou encore de leur communiquer de manière compréhensible nos résultats, soustraits à notre histoire totalement divergente.³⁰

À la différence de Herder, des frères Schlegel et de ses collègues comme Hegel ou Schelling, Schleiermacher lui-même n'a jamais eu d'intérêt particulier pour l'Inde. On ne trouvera pas chez lui de tentatives d'interprétation des doctrines indiennes ou de réflexion sur le yoga. Sa réflexion se situe à un autre niveau, celui des principes généraux de l'interprétation, de la réflexion sur les liens entre philosophies, langues, concepts, traduction. C'est à ce niveau-là que sa pensée rencontre les textes sur la culture indienne et peut entrer en dialogue avec eux, en contribuant à une réflexion plus générale sur l'universalité de la philosophie confrontée à la pluralité des langues et des

³⁰ Schleiermacher, « Introduction 1833 » § 2,2, *Dialectique*, op. cit., p. 278. KGA, II. 10,1, p. 405-406.

traditions de pensée, et sur l'herméneutique (entendue comme interprétation des discours étrangers³¹) à l'échelle *interculturelle*.

Or, de prime abord, il semble que Schleiermacher rejette non seulement l'idée d'un dialogue philosophique avec l'Inde ou toute autre philosophie orientale, mais aussi la possibilité même d'une réelle (inter)compréhension.

Quels sont ceux qui se comprennent le moins ? La réponse naturelle est : ceux qui parlent des langues différentes. [...] Les langues les moins apparentées produisent la différence maximale.³²

La philosophie orientale et la philosophie occidentale ne seront jamais les mêmes, pas plus que la philosophie grecque et la philosophie allemande, puisque nous n'avons pas de *noûs*, pas de *logos*, mais d'autres éléments.³³

Dans sa conférence sur les différentes méthodes de traduire, en 1813, Schleiermacher soutenait dans le même sens que « chaque langue contient [...] un système de concepts qui, précisément parce qu'ils se touchent, s'unissent et se complètent dans la même langue, forment un tout dont les différentes parties ne correspondent à aucune de celles du système des autres langues³⁴ ».

À lire ces lignes, on est tenté de voir dans la position de Schleiermacher la défense pure et simple d'une forme de relativisme linguistique, que l'on pourrait résumer ainsi : les philosophies sont inséparables des langues dans lesquelles elles s'écrivent ; il y a une pluralité de philosophies différentes ; aucune n'est plus vraie que les autres ; chacune n'a de sens et de validité qu'à l'intérieur de l'aire linguistique et culturelle dans laquelle elle s'inscrit.

Il semble toutefois que la réflexion de Schleiermacher soit plus complexe et ne se réduise pas à un tel relativisme. Lui-même parle de « scepticisme » pour qualifier la position qui renonce à l'idée de vérité et d'uni-

³¹ « Conférences sur le concept d'herméneutique » (1829), dans Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2021, p. 233 et 239. *KGA*, I, 11, *Akademievorträge*, hg. von Martin Rössler, De Gruyter, 2002, p. 602, p. 607.

³² Schleiermacher, *Dialectique 1822*, XXVII, dans *Dialectique*, *op. cit.*, p. 105. *KGA* II. 10, 1, p. 238.

³³ Schleiermacher, *Éthique*, XVII, trad. Ch. Berner, Paris, Cerf, 2003, p. 68. *Brouillon zur Ethik* (1805/06), hg. H.-J. Birkner, Hamburg, Meiner Verlag, 1981, XVII. Stunde, p. 25.

³⁴ Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. A. Berman, présentation Ch. Berner, Paris, Seuil, 1999, p. 83. *KGA*, I, 11, p. 89.

versalité, et s'y oppose³⁵. Comment comprendre dès lors sa position, et comment lire les remarques que nous venons de citer ?

Pour cela, il nous faut reconstruire la réflexion qu'il développe notamment dans l'introduction à sa *Dialectique*. Mais avant cela, nous percevrons plus facilement et clairement la position de Schleiermacher et son enjeu, si nous la mettons d'abord en parallèle avec quelques approches de l'Inde développées dans la philosophie allemande à la même époque, sans prétendre à l'exhaustivité, en mettant en lumière les principes méthodologiques et herméneutiques sur lesquels celles-ci se fondent.

5. L'Inde des philosophes allemands : cinq postures

L'étude des textes indiens a conduit non seulement à s'interroger sur l'histoire de la philosophie et ses origines, mais aussi sur la nature même de la philosophie. En effet, avant même de savoir quelle place et quelle importance il fallait accorder à cette tradition indienne dans l'histoire de la pensée, se posait la question de savoir en quel sens on pouvait ou non parler de « philosophie », lorsqu'on lit et interprète ces textes. Au moment où se développait, notamment en Allemagne et à Berlin, l'histoire de la philosophie comme discipline universitaire³⁶, la confrontation avec la sagesse indienne obligeait à se demander : qu'est-ce qui est *philosophique* et qu'est-ce qui ne l'est pas et ne relève pas de cette histoire ? Quelles sont les limites de la philosophie ? Qu'est-ce qui fait qu'un texte peut être considéré et étudié comme un texte *philosophique* (par rapport à un discours religieux, poétique ou mythologique)³⁷ ?

Cela pouvait conduire à considérer, comme Hegel, que « la philosophie *proprement dite* commence seulement en Occident³⁸ » et naît en Grèce. Cela pouvait également conduire à l'idée selon laquelle la « philosophie » est une tradition de pensée parmi d'autres, qui s'est développée en Europe, qui est aussi riche et intéressante que d'autres traditions de pensée (comme celles de la Chine, de l'Inde, de la Perse, etc.), mais qui ne saurait prétendre être supérieure ou avoir une plus grande prétention à l'universalité et à la vérité,

³⁵ Schleiermacher, « Introduction 1833 », § 1.4, *Dialectique*, *op. cit.*, p. 272. *KGA*, II. 10,1, p. 398-399.

³⁶ Voir, par exemple, Catherine König-Pralon, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie au XVIII^e et XIX^e siècle*, Paris, EHESS Éditions, 2019, p. 51-52.

³⁷ Voir les réflexions de Hegel dans son premier article « Sur la Bhagavad Gita », *Hegel et l'Orient*, *op. cit.*, p. 154, ainsi que les réflexions dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « Contenus religieux à séparer de la philosophie », *op. cit.*, p. 230-250 (*Werke* 18, « Verhältnis der Philosophie zu anderen Gebieten », p. 70-115).

³⁸ « Die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident », *Werke* 18, p. 121.

et doit dès lors coexister avec ces autres interprétations de la réalité. Le constat, que Kant et Hegel faisaient, du champ de bataille des doctrines philosophiques à l'intérieur même de la tradition européenne, redoublé par la prise en compte de l'immense diversité des conceptions religieuses et philosophiques à travers le monde, ne pouvait qu'alimenter la tentation du scepticisme ou du relativisme.

On fait souvent remonter à Herder, entre autres, le développement en Allemagne de l'*historisme* à la fin du XVIII^e siècle, entendu comme manière de comprendre les systèmes culturels, les principes philosophiques, les valeurs en général, *comme des phénomènes historiques*, liés à une époque donnée, refusant par-là l'idée qu'il y ait des vérités, des valeurs ou des principes trans-temporels et universels. Chez Herder, cette relativisation historique s'ados-sait à une philosophie de l'histoire et à une conception de la Providence qui réintroduisaient une dimension d'universalité, notamment dans les *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (là où l'essai de 1774 sur *Une autre philosophie de l'histoire* pouvait donner l'impression d'être plus « relativiste » et critique envers l'universalisme des Lumières). Mais le développement des sciences historiques au XIX^e siècle, de ce que Nietzsche nommera le « sens historique », conduira au développement d'une forme de relativisme historiciste. C'est alors avec une telle position qu'on pourrait confondre celle de Schleiermacher, en isolant certaines de ses formulations, position qui tombe néanmoins sous la catégorie de scepticisme, qu'il rejette.

1) Telle serait donc la première conception, celle de l'historicisme, qui conduit à considérer les philosophies et les traditions de pensée comme autant de « visions du monde », inséparables de leur contexte historique, linguistique, culturel, et qui ne sont compréhensibles et valables que dans le cadre de ce contexte. Une telle conception implique d'écarter la question de la vérité et de l'universalité (la philosophie européenne n'est pas plus « vraie » que le mysticisme indien), et c'est en ce sens que Schleiermacher parle de « scepticisme ». C'est ce que Husserl critiquera un siècle plus tard, dans son essai sur *La philosophie comme science rigoureuse* de 1911³⁹, sous le nom de « philosophie des conceptions du monde », dans laquelle il verra une variation historiciste du relativisme⁴⁰.

³⁹ Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc de Launay, Paris, PUF, p. 61-86.

⁴⁰ À dire vrai, dans le contexte des discussions allemandes sur la pensée indienne au début du XIX^e siècle, une telle conception relativiste, historiciste, linguistique, de la pluralité des traditions de pensée, ne semble pas avoir été explicitement soutenue, en ces termes. C'est en revanche une position qui, au XX^e siècle, sera beaucoup plus présente, par exemple dans les débats relatifs à la philosophie africaine, et qui nous est beaucoup plus familière, en contexte post-colonial. La philosophie doit-elle être considérée, en Afrique,

2) D'un tel relativisme se distingue la conception romantique, qui cherche dans une Inde idéalisée la source d'une contre-philosophie, en vue de régénérer la civilisation européenne. La pensée indienne est valorisée en tant, justement, qu'*autre* de la philosophie rationaliste telle qu'elle s'est développée dans la modernité européenne. Apparaît alors un discours qui perdure aujourd'hui, qui veut puiser dans les sagesses orientales un remède aux pathologies de la modernité, au « désenchantement du monde », à la séparation entre l'homme et la nature, à la perte de l'unité, au matérialisme et à l'athéisme, etc. À l'abstraction rationaliste européenne, incapable de saisir la réalité dans toute sa richesse et dans toutes ses contradictions, à la froideur et à la sécheresse du concept, les romantiques opposent la poésie et la mystique indiennes, la mythologie indienne, la révélation⁴¹. On ne saurait nier l'importance qu'a eue l'ouvrage de Friedrich Schlegel dans le développement de la linguistique, de la linguistique comparée, de la science des religions, de la mythologie comparée ; mais on ne saurait nier non plus la dimension fantasmée de cette Inde romantique. Dès 1836, dans son livre sur *L'École romantique*, Heinrich Heine critiquait cette idéalisation et ce qu'il appelait les « arrière-pensées » du livre de Schlegel, son *agenda* politique et religieux (catholique), sa manière de transformer l'Inde en « une sorte de Moyen-Âge éléphanteristique⁴² ».

3) Une troisième conception serait celle que l'on trouve dans la démarche de Schopenhauer, telle qu'en tout cas il la présente dans la première préface au *Monde*, à savoir une manière non pas d'opposer entre elles les traditions et sagesses, mais au contraire de pratiquer l'*hybridation*, de philosopher en s'inspirant de ces diverses sources, et ce de manière tout à fait *déshistoricisée*. Schopenhauer intègre (« digère », pour parler comme

comme une forme de savoir non-endogène, importé avec la colonisation ? Faut-il par exemple opposer, comme deux « conceptions du monde » différentes, la métaphysique bantoue, inséparable des langues bantoues, et la métaphysique européenne, et considérer par exemple, comme le philosophe Rwandais Alexis Kagamé, que « je pense donc je suis » n'a aucun sens au sein d'une « philosophie bantoue », car proprement intraduisible ? Même si ces débats sont plus récents, certains penseurs (comme Paulin Hountondji) ont fait remonter à Herder et Humboldt l'origine de ces conceptions « relativistes ». Voir P. Hountondji, « *Langues africaines et philosophie : l'hypothèse relativiste* », *Les Études philosophiques*, n°4 / 1982. A. Kagamé, *La Philosophie Bantu comparée* [1976], rééd. Paris, Présence Africaine, 2014, p. 126-127.

⁴¹ En plus du livre de F. Schlegel, voir le texte de Novalis de 1797, « L'Europe ou la Chrétienté », « Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment », dans Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, historisch-kritische Ausgabe*, éd. Paul Kluckhohn, Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl et Gerhard Schulz, Stuttgart, Kohlhammer, 7 vol., 1960-2000, vol. II, p. 67-84.

⁴² Heinrich Heine, *L'École romantique*, trad. Pierre Pénisson (avec Ole Hansen-Løve et Théo Leydenbach), Paris, Cerf, 1997, p. 54.

Nietzsche) dans sa propre pensée le platonisme, le kantisme et le Veda, trois visages selon lui d'une même vérité éternelle, qui trouvent dans sa philosophie leur véritable articulation. Schopenhauer avait découvert les *Upanishad* par la traduction latine de l'orientaliste français Hyacinthe Anquetil-Duperron, l'*Oupnek'hat*, parue en 1801-1802⁴³. Ce dernier opérait dans ses notes de nombreux rapprochements avec le christianisme et avec des textes européens ; il consacrait surtout, à la fin du premier volume, une importante « digression » à propos de Kant, assimilant la pensée brahmanique et la philosophie kantienne. Les *Véda*, affirmait Anquetil, permettent de comprendre Kant et d'éclairer ce qu'il y a d'obscur et de difficile dans sa pensée. Il conseillait ainsi à Goethe, Jacobi, Schiller, Fichte, Humboldt, Reinhold, de lire sa traduction de l'*Oupnek'hat* pour parvenir à une « exposition plus claire et plus développée » des opinions de Kant et de ce qui dans sa pensée reste « voilé, caché, ou examiné de manière incomplète⁴⁴ ».

Schopenhauer a plusieurs fois témoigné de son enthousiasme à la lecture de l'*Oupnek'hat* et souligné tout ce qu'il devait à cet ouvrage, à la fois « consolation de sa vie » et « lecture la plus sublime du monde et la plus féconde en résultats⁴⁵ ». Mais pour autant, le rapport de Schopenhauer à la pensée indienne ne se prétend pas philologique ou historique. Il ne s'agit pas de l'étudier pour elle-même, mais d'y puiser des thèmes, d'y trouver des ressemblances et des similitudes, comme par exemple la proximité entre Maître Eckhart et la mystique indienne. Si pour Anquetil, Kant se laisse expliquer par les *Véda*, pour Schopenhauer les *Upanishad* eux-mêmes se laissent déduire de sa propre philosophie :

Je pourrais prétendre, si cela ne paraissait pas un excès d'orgueil, que chacune des affirmations qui définissent les *Upanishad*, prise isolément

⁴³ A.-H. Anquetil-Duperron, *Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum*, Paris, Argentorati [Strasbourg, Levrault], 2 vol, 1801-1802.

⁴⁴ Anquetil-Duperron, *Oupnek'hat, op.cit.*, p. 722 : « Clariorem forsitan et fusiolem inde opinionum suarum expositionem haurient ; quaedam quasi velata, abscondita, vel usquequaque considerata, non ad ultima consecutaria perducta, si tamen, quod difficile, probasas sectis affectas denominationes flaccifaciunt, apparentes contradictiones non reformidant, eos plenius, lucidius explicaturos [...] inventuros affirmare audeo ». Voir l'article de Blake Smith, « Un cosmopolitisme sans islam. Dārā Shikōh, Kant, et les limites de la philosophie comparative dans l'Oupnekhat d'Anquetil-Duperron », dans Corinne Lefèvre, Ines G. Županov et Jorge Flores (éd.), *Cosmopolitismes en Asie du Sud, Sources, itinéraires, langues (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2020, p. 121-140. Consultable en ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/23112>

⁴⁵ Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Paris, Coda et Jean-Pierre Jackson, 2005, 2^e partie, chap. XVI : « Considérations sur la littérature sanskrite », § 184, p. 730.

et défaite de son contexte, se déduit comme un principe conséquent de la pensée traduite ici par moi, sans que, inversement, celle-ci ne puisse jamais être découverte dans les *Upanishad*.⁴⁶

Notamment dans la seconde édition du *Monde*, des thèmes proprement indiens, comme la métempsycose, le divin pluriel, le culte du *lingam*, sont mobilisés pour illustrer et préciser le propos de Schopenhauer, et sont cités à côté de Goethe, de Baltasar Gracian, ou d'Angelus Silesius⁴⁷.

Cette troisième conception est donc celle qui consiste à philosopher en considérant que l'on peut légitimement puiser dans les différentes traditions, qu'il y a une harmonie profonde de ces pensées et que l'on peut retrouver en elles un même fond de vérité et de sagesse éternelles (exprimé sous des formes plus mythologiques en Inde, plus rationnelles et logiques en Europe, ou chez Kant). Une telle conception n'est pas séparable non plus, chez Schopenhauer, de la réflexion sur l'histoire et sur le temps, qu'il tire des textes indiens relatifs aux « âges du monde », conception des « cycles cosmiques » en opposition à une vision téléologique de l'histoire, en termes de progression, telle qu'on la trouve dans les philosophies de l'histoire des Lumières ou chez Hegel.

4) Une quatrième position correspondrait à celle de Humboldt, qui se distingue de celle de Schopenhauer par l'importance qu'elle accorde à l'étude patiente des textes sanskrits, à celle des différents courants de pensée, à l'apprentissage de la langue. Loin du relativisme et de l'historicisme, mais aussi loin de la conception romantique aux accents antirationalistes, il s'agit également, pour Humboldt, de montrer qu'il y a une authentique philosophie indienne, aussi sublime que les écoles de l'Antiquité grecque, et qu'il est possible de rapprocher les différentes philosophies en mettant en lumière un noyau commun – un noyau commun de sagesse humaine, universelle. Mais il s'agit d'abord de ramener la pensée indienne dans le champ de la raison et de la philosophie, loin de la réduire à du mysticisme poétique et de la révélation religieuse. Comme il l'écrit au début de sa *Dissertation* :

Le présent essai n'a d'autre but que d'offrir, avec la plus grande concision possible, une présentation fidèle et complète du poème évoqué ci-dessus, et notamment du système philosophique qui s'y trouve exposé, et ce d'une façon qui soit compréhensible également

⁴⁶ Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation I*, Préface première édition, *op. cit.*, p. 51. *Sämtliche Werke*, 1911, Bd. 1, p. XXIV-XXV.

⁴⁷ Voir Christine Maillard, *L'Inde vue d'Europe: Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris, Albin Michel, 2008, chap. 3 : « "Brahmanes européens" et contempteurs de l'Inde. », § 3 : « Accueil à la pensée indienne, Schopenhauer et Schelling ».

pour le lecteur qui ne serait pas versé dans la culture indienne [*das Indische*].⁴⁸

Parler de « système philosophique » à propos de ces textes (en l'occurrence de la *Bhagavad-Gîta*) suppose de considérer que le contenu de pensée de ceux-ci n'est pas enfermé dans le contexte historique, culturel, religieux, politique, indien, mais vise et atteint une certaine universalité, telle que ces textes peuvent encore nous parler et nous donner à penser malgré l'écart historique, culturel, linguistique. Ce contenu philosophique est proprement *humain*, et en ce sens pas seulement *indien*, et les notions en jeu (religion, pitié, pitié, devoir, méditation, détachement, etc.) renvoient à des attitudes et des concepts universels⁴⁹. Le détachement, l'absence de trouble, l'indifférence aux résultats de l'action, etc., prônés dans le cadre de la théorie du yoga peuvent être rapprochés par exemple du stoïcisme et de l'*ataraxie* antique.⁵⁰

D'un point de vue méthodologique, cela impliquait pour Humboldt de chercher à lire ces textes d'abord pour eux-mêmes, sans les référer à un dehors, en reconstruisant leur argumentation ou leur sens. « Une œuvre, qui est si riche en idées philosophiques, gagne à être traitée pour elle-même, séparément, comme un tout », affirme ainsi Humboldt⁵¹. Là où les Romantiques cherchaient en Inde la révélation originaire et une forme de mysticisme philosophique, Humboldt commence par séparer le « philosophique » de la dimension religieuse et de la dimension poétique.

Or, même s'il ne s'agit pas de lire ces textes en « historien des idées » mais au contraire de s'intéresser à leur contenu éthique et philosophique en tant qu'il « transcende » l'histoire et leur contexte d'énonciation, il ne s'agit pas pour autant de s'en inspirer plus ou moins *librement* et de se les *réapproprier* sans souci d'exactitude et de fidélité. Au rapport relativement libre et créatif que Schopenhauer entretenait avec la pensée indienne, peu soucieux d'anachronisme ou de manque de distinction, s'oppose l'insistance de Humboldt à étudier ces textes avec précision, pour éviter toute simplification et toute généralisation.

⁴⁸ W. von Humboldt, "Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita* bekannte Episode des Maha-Bharata" (1826), *Gesammelte Werke*, Bd 1, éd. Reimer, Berlin, 1841, p. 26-27, note.

⁴⁹ « L'humanisme de Humboldt, écrit Michel Hulin, postule en effet que ces notions [...] ont partout et toujours le même contenu », *Hegel et l'Orient*, *op. cit.*, p. 209.

⁵⁰ Voir les notes et remarques de Simone Weil dans ses « Cahiers de Marseille » (1940-1942), dans S. Weil, Paris, Gallimard, Quarto, 1999.

⁵¹ Humboldt, "Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita*...", *op. cit.*, p. 27.

Je crois aussi, en outre, qu'il n'y a guère d'autre moyen, pour dissiper les obscurités de toutes sortes qui subsistent encore dans la mythologie et la philosophie indiennes, que de prendre à part, pour en faire des extraits, chacune des œuvres que l'on peut considérer comme leurs sources principales, et de la traiter d'abord pour elle-même à fond, avant d'établir des comparaisons avec d'autres.⁵²

Il convient donc de se méfier de toute précipitation, à un moment où l'indologie n'en est à qu'à ses débuts. Étudier séparément les œuvres indiennes, marquer les différences entre les différents courants, permettra selon Humboldt de ne pas tirer de conclusions généralisantes sur *la* pensée indienne, et d'éviter les tendances à l'*essentialisation* et à l'*homogénéisation*.

Effectuées avec précision et exhaustivité, [...] des études de l'ensemble des œuvres majeures de la littérature indienne [...] et des traités philosophiques les plus importants, fonderaient la possibilité de comparer entre eux tous les systèmes philosophiques et mythologiques indiens, sans risque de confusion.⁵³

C'est une forme d'histoire de la philosophie non contextualiste que propose Humboldt, et c'est cette absence de contextualisation qui lui est précisément reprochée par Hegel dans son compte-rendu.

5) La réflexion de Hegel sur l'Inde, et de manière générale sur l'histoire de la philosophie, a profondément marqué la pensée européenne sur l'altérité. On en a surtout retenu l'idée qu'en dehors de l'Europe, il n'y avait pas de philosophie « proprement dite » : on y trouve des religions, des sagesse, des mythologies, des visions du monde, mais pas de pensée conceptuelle et rationnelle, libre et consciente de soi, laquelle apparaît seulement en Grèce.

Dans les deux articles consacrés à la *Bhagavad-Gîtâ*, Hegel insiste sur la nécessité de s'immerger dans le contexte indien pour pouvoir interpréter correctement le texte et les concepts en jeu, c'est-à-dire à la fois pour sortir d'une fascination irrationnelle pour l'Inde et éviter les rapprochements hâtifs et trompeurs. Les textes indiens, et plus encore leur lecture en traduction, donnent au lecteur européen une impression de proximité et de familiarité, impression illusoire qui résulte de ce que nous projetons sur ces œuvres une « mentalité européenne⁵⁴ ». Ainsi faut-il se méfier, en lisant la traduction, des expressions trop générales qui « nous transportent avant tout dans un contexte de représentations uniquement européennes⁵⁵ » : parler de « pensée »,

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 1^{er} article, p. 152 [Erster Artikel, *Werke*, XI, p. 141]

⁵⁵ Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 1^{er} article, p. 153. [Erster Artikel, *Werke*, XI, p. 141].

par exemple, pour décrire l'état de yoga, lequel est « pour nous quelque chose de tout à fait étranger, [...] reviendrait à nous le rendre excessivement proche⁵⁶ ». Cela vaut également pour un concept aussi universel que celui de Dieu. « Monsieur de Humboldt, écrit Hegel, emploie le terme de “Dieu” et remarque expressément qu’il ressort de nombreux passages que Brahm et Dieu sont des concepts identiques⁵⁷ ». Pour la plupart des concepts du texte – du plus particulier, et ancré dans la réalité sociale et politique indienne, jusqu’au plus abstrait et universel –, la traduction efface les écarts, les déterminations différentes des concepts.

Ainsi [...] nos concepts de prêtres, soldats, etc., incluent des rapports qui leur sont particuliers et qui font défauts à ceux de brahmanes, kshatriyas, etc. ; ces derniers, inversement, contiennent des déterminations qui appartiennent à leur nature essentielle et en sont inséparables. C’est ainsi également qu’on ne traduira pas Zeus ou Jupiter par « Dieu » ou par « l’Être Suprême », bien qu’il s’agisse ici du Père suprême des dieux. La détermination objective de Brahm, cette catégorie de l’*être pur* dans lequel la conception indienne fait *se résorber tout* le particulier, constitue, comme néant de tout le fini, l’aspect sublime de la religion indienne. Cependant celui-ci n’est pas encore pour autant le Beau, bien moins encore Le Vrai dans son authenticité.⁵⁸

L’universalisme « humaniste » de Humboldt relève davantage, aux yeux de Hegel, d’une forme d’eurocentrisme qui s’ignore. Or, c’est cette exigence de saisir la pensée indienne dans sa particularité et son altérité qui conduit Hegel à porter, en fin de compte, un jugement tout à fait sévère sur les textes indiens, et sur la *Bhagavad-Gita* en particulier – comme si à un réel moment de décentrement et d’ouverture succédait, brutalement, un moment de retour à soi et de fermeture :

Les Européens qui lisent cela le comprennent, sans aucun doute, au sens du *devoir du soldat* en tant que tel ; aussi ces exhortations ont-elles pour eux une signification morale, oubliant le fait que dans l’Inde, l’état et les devoirs d’un soldat ne sont pas choses à part, mais liés à la caste et limités à celle-ci. [...] [Ces expressions] dérobent au contenu sa couleur et sont trop facilement cause que nous nous abusons sur sa signification

⁵⁶ Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 2^e article, p. 189 [Zweiter Artikel, *Werke*, XI, p. 183-184].

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », p. 193-194 [*Werke*, XI, p. 189-190].

réelle et prenons ces phrases pour quelque chose de meilleur que ce qu'elles disent en fait.⁵⁹

[...]

L'esseulement de l'âme indienne pénétrant dans la vacuité est plutôt une manière d'abrutissement qui ne mérite peut-être même pas le nom de mysticisme et qui ne peut conduire à la découverte d'aucune vérité car il est dépourvu de contenu.⁶⁰

Recontextualisée, la pensée indienne apparaît nettement moins sublime. Hegel reconduit systématiquement la pensée et les concepts qui apparaissent dans la BG à la sociologie des castes⁶¹, au contexte politique, aux superstitions indiennes, etc. Le mouvement est donc l'inverse de celui de Humboldt, qui cherchait à isoler l'élément « philosophique ». Mais cette historicisation du texte à laquelle procède Hegel ne se confond pas avec une forme d'historicisme. Au contraire, la réflexion de Hegel sur l'Inde suppose sa philosophie de l'histoire et sa conception de l'histoire de la philosophie, comme long développement de l'Esprit à travers l'histoire, lente prise de conscience de soi de l'esprit par lui-même, en tant que liberté. L'Inde – pour dire vite – se retrouve ainsi remise à sa « juste » place dans cette longue histoire du déploiement de l'Esprit, à savoir celui de l'universalité abstraite et vide, à un moment appartenant à ce qu'on pourrait qualifier de pré-histoire de la philosophie, dont l'histoire commencera véritablement en Grèce à Athènes.

Cela dit, la violence de certaines formulations de Hegel s'explique aussi, pour une part, par l'opposition au Romantisme qui se joue à travers ces deux textes. Il s'agit en effet, dans le compte-rendu de la Dissertation de Humboldt, de mettre un coup d'arrêt à l'*indomanie* propagée par les Romantiques⁶², en ce qu'elle constitue, pour Hegel, une réelle menace pour la pensée, la philosophie, le rationalisme en général. C'est moins l'intérêt en lui-même pour l'Inde et la culture indienne, que la *fascination* que celle-ci exerce au début du XIX^e siècle, qui s'avère profondément problématique pour Hegel. À travers cet engouement pour une Inde idéalisée et romantisée

⁵⁹ Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 1^{er} article p. 153 [Erster Artikel, *Werke*, XI, p. 141].

⁶⁰ Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 2^e article, p. 171 [Zweiter Artikel, *Werke*, XI, p. 161].

⁶¹ Ce faisant Hegel ouvre aussi la voie à une étude historique, sociologique, politique des textes indiens, que l'on retrouvera par exemple en 1913 dans le travail de Max Weber sur l'hindouisme et le bouddhisme.

⁶² C'est ce que soulignera Niethammer, dans une lettre enthousiaste à Hegel : « Ce qui me réjouit le plus, c'est le fil à retordre que vous avez donné aux Indomanes ». Lettre de E. Niethammer à Hegel, janvier 1828, *Briefe von und an Hegel*, éd. Hoffmeister-Flehsig, 4 vol., Hamburg, 1952-1960, vol. III, p. 216 (n° 572).

s'expriment une tendance à rejeter le savoir rationnel et conceptuel au profit d'un retour au religieux, au mysticisme poétique, à la révélation, à l'ineffable, à l'immédiat, mais aussi un rapport nostalgique et politiquement conservateur au passé, une fascination pour l'origine et l'originnaire, pour l'*Ursprache*, l'*Urpoesie*, l'*Urvolk* et son lien avec le peuple allemand⁶³, etc. Il s'agit pour Hegel, face à cette sortie hors de la philosophie, aux conséquences potentiellement inquiétantes, de rétablir la philosophie et la pensée rationnelle dans leurs droits, et cela passe par la nécessité de démythifier et défantasmer l'Inde. La position de Hegel doit être lue en tenant compte, aussi, de ces enjeux liés à la question indienne dans l'Allemagne du début du XIX^e siècle et de ce dont l'*indomanie* était le symptôme.

Sa réflexion ne se réduit pas pour autant à une réflexion de circonstance. On retrouve dans ce texte tous les éléments de la philosophie de Hegel, depuis la critique du savoir immédiat, la réflexion sur le langage, la logique, la réflexion sur l'universel et le particulier, sa conception de la philosophie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie. La pensée indienne se trouve alors reconduite à une « vision du monde », dont le rêve et l'imagination constituent les composantes fondamentales : « La vision indienne [*die indische Anschauung*] est un panthéisme généralisé et, en l'occurrence, un panthéisme de l'imagination, non de la pensée [*ein Pantheismus der Einbildungskraft, nicht des Gedankens*] »⁶⁴.

Hegel est le premier à articuler en ce sens *visions du monde* et *philosophie*. Si « chaque époque possède sa façon de ressentir les choses, plus étendue ou plus bornée, plus élevée ou plus libre ou plus en deçà, en somme sa vision du monde [*Weltanschauung*] »⁶⁵, toutes les époques ne parviennent pas à la conscience libre de celle-ci, à ce moment où « la pensée se pense elle-même »⁶⁶. Certaines époques parviennent à une conscience artistique de leur vision du monde, d'autres s'élèvent à une conception religieuse ; mais ce n'est qu'en Europe que se développe « ce savoir pensant de ce qu'il y a dans le temps », cette « fleur suprême »⁶⁷ qu'est la philosophie. Si l'histoire de la pensée humaine ne se réduit pas à une simple succession de visions du monde, c'est bien parce que l'histoire est aussi celle du déploiement de

⁶³ Voir Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, trad. A. Mazure, Paris, Parent-Desbarres, 1837, p. 174, 178, 191-195.

⁶⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke* 12, p. 176. « Die indische Anschauung ist ganz allgemeiner Pantheismus, und zwar ein Pantheismus der Einbildungskraft, nicht des Gedankens ».

⁶⁵ *Vorlesungen über die Ästhetik*, vol. III, *Werke* 15, Suhrkamp, p. 246.

⁶⁶ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 247, *Werke* 18, p. 111-112.

⁶⁷ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 173, *Werke* 18, p. 73.

l'Esprit et du « progrès dans la conscience de la liberté⁶⁸ ». Mais si l'on renonce à cette conception hegelienne de la philosophie et de la philosophie de l'histoire, ne reste alors qu'une forme d'historicisme. C'est ce que soulignera Husserl, dans l'introduction à *La philosophie comme science rigoureuse*, où il voit, historiquement, une continuité de l'hégélianisme à la théorie de la philosophie comme « conception du monde » à la fin du XIX^e siècle :

Sur l'autre versant, celui d'un affaiblissement de l'aspiration philosophique à la scientificité, la doctrine hégélienne ne fut pas sans retentissements, qui justifiait chaque philosophie par rapport à l'époque où elle voit le jour – théorie dont la signification, dans le contexte d'un système prétendant à une validité absolue, était certes fort différente de l'interprétation historiciste que lui donnèrent les générations qui en assurèrent la réception et qui, ayant perdu leur foi dans la philosophie de Hegel, adhéraient d'autant moins à l'idée d'une philosophie absolue.⁶⁹

6. Schleiermacher : universalisme contextuel et pluralité des traditions de pensée

Nous pouvons en revenir maintenant à Schleiermacher, en commençant par définir négativement sa position : ni historicisme, ni retour à l'origine, ni appropriation philosophique (à la Schopenhauer), ni universalisme abstrait, ni philosophie de l'histoire à la Hegel et esprit absolu.

Comme Hegel, Schleiermacher insiste sur la nécessité de contextualiser une pensée si on veut l'interpréter correctement, ce qui signifie d'abord une attention portée à la langue, au système conceptuel, à l'histoire des concepts à l'intérieur d'une langue et d'une culture, et également une attention aux écarts, aux différences. C'est pourquoi on ne saurait se fier aux « philosophèmes » qui semblent communs, ni à tout ce qui sonne familier et identique. Il importe, *méthodologiquement*, de partir de la non-compréhension⁷⁰, à la manière du doute méthodique cartésien, c'est-à-dire de suspendre provisoirement la compréhension qu'on pense avoir d'un texte ou d'une pensée (en ce qu'elle peut être illusoire, anachronique, approximative, etc.) pour se donner tous les moyens d'en reconstruire patiemment le sens, le plus rigoureusement et fidèlement possible.

⁶⁸ “Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit”, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke* 12, p. 32.

⁶⁹ Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc de Launay, Paris, Puf Épiméthée, 2005 [1989], p. 16.

⁷⁰ Schleiermacher, « Manuscrits relatifs aux cours de 1805-1809 », *Herméneutique*, *op. cit.*, p. 56. KGA, II.4, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, hg. W. Virmond, Walter de Gruyter, 2012, p. 6.

Mais on ne trouve pas chez Schleiermacher cette idée d'un auto-développement de l'Esprit à travers l'histoire, qui permet chez Hegel de ne pas considérer la succession historique des philosophies et des doctrines comme une simple succession contingente et arbitraire de visions du monde, mais d'y voir au contraire une progression et une logique, différents moments dans le déploiement de l'Esprit lui-même. Dans cette perspective, chaque philosophie est à la fois vraie et dépassée, dépassée et vraie, ce qui permet d'échapper aussi bien au relativisme historique qu'au scepticisme, tout en respectant l'historicité et le caractère situé de toute pensée.

Quelle autre voie concevoir alors, pour tenir ensemble l'attention à l'histoire et au contexte, et la visée d'universalité au cœur de tout savoir et de toute philosophie ?

Le texte de Schleiermacher dont nous sommes partis, sur les philosophèmes communs avec les textes indiens, est un extrait du § 2 de l'Introduction à la *Dialectique*, où Schleiermacher soutient que la dialectique (en tant que science qui définit les principes de la recherche de la vérité dans le domaine de la pensée pure)⁷¹,

ne peut revendiquer une validité universelle dans une seule et même forme, mais doit tout d'abord n'être établie que pour une aire linguistique déterminée ; et l'on doit par avance reconnaître qu'elle devra être à des degrés divers établie différemment pour tout autre aire linguistique.⁷²

Dans sa conférence sur les méthodes de traduire en 1813, Schleiermacher reprenait l'idée, héritée de Hamann et Herder, selon laquelle nous pensons toujours (pour une part) « sous la domination de la langue⁷³ ». Notre pensée et notre imagination sont liées à la langue que nous parlons, à ses catégories et ses découpages, qui tendent à délimiter le champ du pensable, à guider notre pensée dans certaines directions. Nous sommes toujours (pour une autre part) libres de transformer et de remodeler ce matériau linguistique, nous pouvons prendre conscience des structures dans lesquelles nous pensons, nous pouvons introduire du jeu dans la signification des mots, mais nous ne pouvons échapper à cette condition linguistique de la pensée. Nous

⁷¹ La dialectique « désigne les principes de l'art de philosopher » écrit-il également, *Dialectique op. cit.*, 1814-115, § 17, p. 58. *KGA* II, 10,1, p. 77.

⁷² *Dialectique*, « Introduction 1833 », § 2, p. 274. *KGA* II, 10,1, p. 401.

⁷³ Schleiermacher, *Des différentes méthodes de traduire, op. cit.*, p. 41. *KGA* I-11, p. 71.

« pensons en mots », comme dirait aujourd'hui Barbara Cassin, se référant à Schleiermacher⁷⁴.

Cela conduit Schleiermacher à soutenir, dans le § 2 de l'Introduction de 1833, peu avant le passage sur les philosophèmes indiens, que :

La présence d'expressions auxquelles il ne correspond rien dans une autre langue qui aurait exactement la même valeur implique entre les deux une différence irréductible dans la pensée.⁷⁵

En quel sens peut-on dire alors, selon l'article déjà évoqué de Johannes Bronkhorst, que *l'Inde pense différemment* ? Parler de « différence irréductible dans la pensée » ne veut pas dire, pour Schleiermacher, qu'il y ait des logiques différentes, des principes de la pensée différents d'une culture à une autre. Schleiermacher insiste sur l'identité de la raison ou de la fonction intellectuelle, l'identité des procédés par lesquels nous construisons le savoir. Mais le matériau que nous construisons, ou à partir duquel nous construisons nos savoirs, varie. Nos savoirs sont situés, ancrés dans un certain champ de connaissances, dans une certaine expérience sensible du monde, pris dans des langues qui les précèdent et fournissent des concepts pour se rapporter au réel. Tel est ce qui, pour Schleiermacher, produit des « différences dans la pensée ». Et c'est ce qui fait par exemple qu'« un Romain, auquel était étrangère la valeur de [l'expression] grecque, ne pouvait non plus penser en latin la même chose que celui qui aurait été en même temps accoutumé au grec⁷⁶ ».

Cela doit-il conduire à reconnaître qu'il y a pour Schleiermacher, du fait de ces écarts linguistiques, une forme d'incommunicabilité foncière des philosophies, et une impossibilité à comprendre réellement une pensée formulée dans une autre aire linguistique ? L'exemple de la traduction latine de la philosophie grecque éclaire la position de Schleiermacher. La phrase que nous venons de citer ne dit rien d'autre que, pour comprendre le plus justement un texte de l'Antiquité grecque, on ne peut faire l'économie d'apprendre la langue grecque. Un lecteur, dont l'accès à une œuvre ou une culture dépend exclusivement des traductions, n'est pas en mesure de percevoir tout ce qui (se) joue, ce qui passe et ne passe pas dans la traduction d'un texte. Ne pas connaître le sanscrit rend impossible de saisir, simplement en lisant en traduction, les réseaux de signification des différents concepts à l'œuvre dans un texte comme la *Bhagavad-Gîtâ*. Les notes de traduction

⁷⁴ Voir par ex. la préface de Barbara Cassin au *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2004.

⁷⁵ *Dialectique*, « Introduction 1833 », § 2.1, *op. cit.*, p. 276. *KGA* II. 10,1, p. 403.

⁷⁶ *Ibid.*, § 2,1, p. 275. *KGA* II. 10,1, p. 402.

peuvent donner des informations et permettre une meilleure compréhension⁷⁷ ; mais l'étude approfondie des textes indiens suppose, à un moment, une plongée dans l'univers indien et dans la langue sanscrite. Lorsque Schleiermacher affirme que ceux qui se comprennent le moins sont ceux qui parlent les langues les plus éloignées, cela ne signifie pas que les peuples vivent dans des sphères de sens étanches et cloisonnées, et *ne peuvent pas* se comprendre. Mais cela signifie que pour se comprendre *réellement*, pour apprendre la langue de l'autre, le travail est d'autant plus long et *d'autant plus nécessaire*, pour éviter les mécompréhensions.

Cette possibilité fondamentale de se comprendre, ou en tout cas de se rapprocher le plus possible de la compréhension (car Schleiermacher ne cesse de rappeler que l'interprétation est par nature un processus infini, et que l'individuel échappe toujours pour une part à la compréhension), laisse en revanche ouverte la question du *relativisme et du scepticisme* : si chaque pensée ou chaque philosophie est inséparable d'une langue et d'un contexte historique, faut-il renoncer à la visée de vérité et d'universalité ? Faut-il admettre une simple pluralité de visions du monde et veiller à leur coexistence pacifique ? Que veut dire Schleiermacher, à la fin du paragraphe où il évoque les textes indiens, quand il souligne « à quel point nous sommes dans l'obligation de renoncer à toute prétention à la validité universelle⁷⁸ » ?

Pour comprendre la position de Schleiermacher, il nous faut évoquer une thèse importante qu'il développe dans sa *Dialectique*, selon laquelle tout savoir, toute recherche d'un savoir, suppose qu'il existe un système des concepts et des connaissances qui correspondrait parfaitement aux découpages du réel – à la manière dont le dialecticien dans le *Phèdre* de Platon sait « découper selon les espèces en respectant les articulations naturelles, et en prenant soin de n'en déchirer aucune partie, comme le ferait un mauvais boucher⁷⁹ ». Schleiermacher se réfère notamment au *Sophiste*, où « l'intuition [...] de l'identité et de la réciprocité nécessaires de l'être et du connaître se révèle de la façon la plus définie qui soit. Or il n'y a rien de plus important qu'un tel point de vue dans le domaine de la philosophie », comme il l'écrit dans l'introduction à sa traduction du dialogue⁸⁰.

Schleiermacher reprend de Platon l'idée que tout savoir et toute science se fondent, ultimement, dans une telle unité de l'être et de la pensée. Mais

⁷⁷ Voir l'« Introduction générale aux dialogues de Platon » (1804), dans Schleiermacher, *Introductions aux dialogues de Platon*, trad. M.-D. Richard, Paris, Le Cerf, 2004, p. 59. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, Hamburg, Meiner, 1996.

⁷⁸ *Dialectique*, « Introduction 1833 », § 2.1, p. 278. *KGa* II. 10,1, p. 406.

⁷⁹ Platon, *Phèdre*, 265d-e.

⁸⁰ Schleiermacher, *Introduction aux dialogues de Platon*, « Le Sophiste », trad. M.D. Richard, Paris, Le Cerf, 2004, p. 304.

ce fondement lui-même, ce fondement de toutes les sciences, doit être recherché dans une identité elle-même transcendante, que Schleiermacher nomme absolu, ou Dieu⁸¹. L'entendement humain, étant fini et situé, ne dispose pas de ce « système intemporel des concepts⁸² ». Nous développons nos connaissances toujours à partir de notre inscription historique et sensible, dans une langue donnée, nous nous insérons dans une certaine configuration des savoirs, etc. – ce que résume Schleiermacher par la formule : « le commencement à partir du milieu est inévitable⁸³ », et ce, d'abord, parce que nous pensons dans des mots qui sont chargés d'histoire, reliés aux autres mots de la langue et à l'usage commun du langage. En ce sens, une langue philosophique technique ne saurait être entièrement coupée du langage ordinaire⁸⁴.

Cela ne signifie pas que nos savoirs ne se rapportent pas à l'être, et qu'ils ne sont pas en prises sur le réel. Mais nous ne saurions prétendre détenir une connaissance absolue et complète de la réalité. C'est une telle connaissance que Schleiermacher situe en Dieu, ou dans un entendement divin. Un tel état idéal du savoir constitue l'horizon de toute démarche de connaissance, comme une idée régulatrice indiquant la possibilité de parvenir à un savoir parfait du réel et de l'être. Mais il ne s'agit pas seulement d'une idée régulatrice et d'un idéal inatteignable : cette unité de l'être et du connaître constitue le fondement même de tout savoir, bien que celui-ci soit, pour des êtres finis comme nous, toujours situé, particularisé. Il n'y aurait pas de connaissance du tout, sans supposer un tel fondement garantissant le parallélisme de la pensée et du réel. C'est en ce sens que Schleiermacher parle du caractère inné de ce système des concepts.

⁸¹ Voir Ch. Berner, « Philosophier à partir du milieu : Schleiermacher et la question du fondement », dans G. Marmasse et A. Schnell, *Comment fonder la philosophie ?*, Paris, CNRS Éditions, 2022, p. 65-79, <https://books.openedition.org/editions-cnrs/50305?lang=fr> Voir aussi, de C. Berner également, le chapitre III de *La Philosophie de Schleiermacher*, § « Le système intemporel des concepts », Paris, Le Cerf, 1995, p. 135-139. Voir également Gunter Scholtz, « Platonforschung und hermeneutische Reflexion bei Schleiermacher ». In: *Argumenta in dialogos Platonis II: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, hg. von M. Erler / A. Neschke. Basel 2012, S. 81-101.

⁸² Schleiermacher, « Dialectique 1814-1815 », I, § 176, in *Dialectique*, op. cit., p. 136. *KGA*, II. 10,1, p. 114.

⁸³ « *Das Anfangen aus der Mitte ist unvermeidlich* », « Dialectique 1814-1815 », II, § 62, *Dialectique*, p. 247, *KGA*, II. 10,1, p. 186. « Tout homme a son lieu dans la totalité de l'être, et sa pensée représente l'être, mais de manière déterminée par son lieu », lit-on dans la *Dialectique* de 1822 (Schleiermacher, *Dialektik*, hg. von Manfred Frank, Surhkamp, Frankfurt am Main, 2001, t. II, p. 377.)

⁸⁴ « Introduction de 1833 » § 4-1, *Dialectique*, op. cit., p. 283-286. *KGA*, II. 10,1, p. 376-377.

S'il existe un savoir, alors le système de tous les concepts constituant le savoir doit être donné de manière intemporelle dans la raison une qui habite tous [les hommes]. [...] Cette présence intemporelle de tous les concepts dans la raison est ce qui est vrai dans la théorie des idées innées, dans la mesure où cette théorie s'oppose à celle qui ne considère tous les concepts que comme des produits secondaires à partir de l'affection organique.⁸⁵

Autrement dit, seul un être absolu (Dieu) possède une connaissance intégrale et parfaite de l'être. Du fait de notre finitude, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance partielle, limitée, située de l'être et du réel, mais cela ne veut pas dire, à la différence de ce que soutiendra Nietzsche, que cette connaissance ne soit qu'une « perspective » et ne constitue qu'une « interprétation » du réel, sans prétention à la vérité, et cela ne veut pas dire que l'idée d'une connaissance parfaite soit vide de sens. Mais aucune connaissance humaine, aucune philosophie, ne saurait prétendre être *la* philosophie, être *la* vérité universelle. « Comme chez Leibniz pour lequel toute vue dans sa particularité est totale, nous n'avons toujours chez Schleiermacher que des approches partielles du système des concepts qui cependant s'inscrivent dans le tout. [...] La relativité de l'interprétation est limitée de manière analogue à la monade suprême chez Leibniz, par l'hypothèse de l'existence du système des concepts qui coïncident avec Dieu », écrit ainsi Christian Berner dans son ouvrage sur Schleiermacher⁸⁶.

Nous pouvons maintenant revenir à notre questionnement initial, sur la pluralité des traditions de pensée. C'est en effet cette même idée que nous retrouvons dans la réflexion sur les aires linguistiques et la pluralité des philosophies. Si « nous sommes dans l'obligation de renoncer à toute prétention à la validité universelle », comme l'écrit Schleiermacher dans l'Introduction de 1833, ce n'est donc ni par scepticisme ni par relativisme, mais bien parce qu'aucune philosophie, du fait de son inscription dans une aire linguistique, et de manière générale, de sa situation, ne pourra jamais avoir le monopole de la vérité, de l'universel, du philosophique. La philosophie, telle qu'elle s'est développée en Europe en ses multiples ramifications, ne saurait prétendre être *la* philosophie. Mais dire cela n'implique aucun renoncement à l'idée de vérité, de science, de savoir.

Les différentes philosophies nationales sont les espèces d'une unique philosophie universelle. Cette unique philosophie universelle est à proprement parler la philosophie véritable elle-même, les Idées, le monde ;

⁸⁵ « Dialectique 1814-1815 » I, § 176, *Dialectique*, p. 136-138, *KGA* II, 10, 1, p. 114-115.

⁸⁶ Christian Berner, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Le Cerf, 1995, p. 155.

elle n'apparaît jamais en elle-même, mais se manifeste différemment dans chaque nation, dans le langage différent de chaque nation. Le rapport du monde et de l'intelligence, qui est le cœur de toute philosophie, est le même partout, mais une forme universellement valable de la philosophie est proprement impossible.⁸⁷

Aucune philosophie ne peut prétendre être l'aboutissement du développement de l'Esprit absolu, et on ne saurait exclure *a priori*, du champ de la philosophie, les pensées indiennes, chinoises, etc. Mais cela ne veut pas dire non plus, pour Schleiermacher, qu'une philosophie « universelle » et « véritable » n'existe pas.

Il reste toutefois une dernière question, celle-là même dont nous étions partis au début de cet article. Si malgré tout nous ne pouvons réellement philosopher et entrer en dialogue qu'avec des penseurs appartenant à la même aire linguistique que la nôtre, cela doit-il conduire à ne pas s'intéresser à ces autres savoirs, aux « philosophies » d'ailleurs ?

En quoi est-il, au contraire et malgré tout, *philosophiquement* important, voire nécessaire, de s'ouvrir à ces autres traditions de pensée ? De les étudier, de les traduire ?

Il faut tout d'abord relever la précision qu'apporte Schleiermacher, au § 2 de l'introduction, quand il souligne que les principes de la philosophie « [doivent] tout d'abord n'être établi[s] que pour une aire linguistique déterminée ». Commencer par prendre conscience de la finitude de toute pensée, de son inscription dans une langue et une culture, et commencer par développer sa propre pensée à l'intérieur de ce cadre, est un moment nécessaire, mais auquel il ne s'agit nullement de se limiter.

Au début de son cours sur l'histoire de la philosophie antique, Schleiermacher souligne l'intérêt de commencer par l'Antiquité : celle-ci constitue un « tout qui nous est devenu étranger » – ce qui confère la distance nécessaire à son étude objective – et son étude a pour effet, en retour, de nous faire apparaître notre pensée « moderne » comme quelque chose de « tout à fait étranger⁸⁸ ». Cet effet d'étrangeté est plus grand encore lorsqu'on s'intéresse à des traditions non-européennes, linguistiquement et conceptuellement encore plus éloignées. S'« il ne faut pas croire trouver chez les Anciens des réponses aux questions que pose notre conscience, notre intérêt⁸⁹ », comme l'affirmait Hegel, il ne faut pas plus s'imaginer trouver en Inde ou

⁸⁷ Schleiermacher, *Éthique*, 17^e heure, note, *op. cit.*, p. 69. Brouillon zur *Ethik*, Meiner, 1981, p. 25.

⁸⁸ Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, Dritte Abtheilung, Bd. 4-1 : *Geschichte der Philosophie*, hg. von. H. Ritter, Berlin, Reimer, 1839, p. 16.

⁸⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 166.

ailleurs des réponses à nos questionnements et des solutions à nos problèmes, ne serait-ce que parce que « ces vastes et audacieuses machines à penser ont été inventées pour résoudre des problèmes qui n'étaient ni tout à fait ceux de l'Europe, ni même ceux de l'Inde actuelle », selon la formule que nous avons déjà citée d'Isabelle Ratié et Vincent Eltschinger. Il ne s'agit donc pas d'aller chercher ailleurs des réponses à nos problèmes, mais d'étudier des traditions où nos problèmes ne se posent pas, ou différemment, ou ne trouvent pas même pas à se poser⁹⁰. Ce faisant, ces études contribuent à mettre en lumière les implicites de nos propres pensées, les plis dans lesquels nous pensons sans nécessairement le savoir.

Le travail de traduction, et plus encore les difficultés à traduire, jouent également ce rôle de *révéléteur* des catégories dans lesquelles et à partir desquelles nous pensons. C'est en faisant se frotter les langues que nous nous heurtons, en premier lieu, au « système des concepts » propre à notre langue. Plus l'écart linguistique est grand, plus des catégories qui peuvent sembler absolument essentielles et universelles – des « concepts-souches » selon l'expression de Kant⁹¹ – apparaissent toujours déjà situées, toujours déjà prises dans les particularités d'une langue. Pour Schleiermacher, cela ne veut pas dire encore une fois que de tels concepts ne sont que « particuliers », mais que leur universalité est toujours « colorée par la langue » :

En philosophie, plus que dans n'importe quel autre domaine, chaque langue contient [...] *un* système de concepts qui, précisément parce qu'ils se touchent et se complètent dans la même langue, forment *un* tout dont les différentes parties ne correspondent à aucune de celles du système des autres langues, à l'exception, et encore, de Dieu et de l'Être. Car même l'absolument universel, bien qu'il se trouve hors du domaine de la particularité, est éclairé et coloré par la langue.⁹²

L'écart entre les langues et l'obstacle de l'intraduisibilité ne conduisent pas Schleiermacher à considérer la traduction comme impossible ou inutile. Dans son discours de 1813, il insiste au contraire sur la nécessité de « plier la langue de la traduction dans la mesure du possible sur la langue d'origine,

⁹⁰ « Le plus intrigant, pour qui étudie parallèlement les pensées de l'Europe et de la Chine, [est] de voir que des questions qu'on se pose d'un côté, et même qu'on ne peut pas pas se poser (telle celle de la création, inéluctable, dès lors qu'on pose dans la langue un « quelque chose ») ne se posent plus de l'autre côté ; et même n'ont plus à se poser. Elles ne se résolvent pas, mais elles se dissolvent. » F. Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, p. 75.

⁹¹ Kant, *Critique de la raison pure*, A 81 / B 107.

⁹² Schleiermacher, *Différentes méthodes du traduire*, *op. cit.*, p. 83-85. *KGA*, I, 11, p. 89.

pour faire entrevoir le système de concepts développé dans celle-ci⁹³ », et pour élargir la capacité de la langue de traduction à dire ce qu'elle n'était pas en mesure de dire, ce qu'elle ne permettait pas de penser. Loin de concevoir la traduction comme un pis-aller ou comme une pure et simple trahison, une déchéance plus ou moins grande du sens originel, Schleiermacher fait de celle-ci une activité proprement philosophique et philosophante, une manière de penser à même la langue, « entre les langues », selon l'expression de Heinz Wismann⁹⁴, « de langue à langue », selon la formule de Souleymane Bachir Diagne⁹⁵. La traduction révèle ce qu'une pensée doit à la langue, met en lumière la particularité de certaines catégories qu'on pouvait croire universelles, et ce faisant, la traduction s'avère aussi un des plus importants remèdes à cette relativité linguistique de la philosophie : « Grâce à l'art de l'interprétation et de la traduction, dit Schleiermacher dans sa *Dialectique*, nous pouvons maîtriser la relativité de la pensée, l'unir à l'idée du savoir que nous construisons en dépit de la variété des cas singuliers⁹⁶ ».

À partir de là, on comprend la réflexion de Schleiermacher sur l'idée d'une langue philosophique universelle, ni possible ni fondamentalement souhaitable. Si dans son ébauche de l'*Herméneutique* de 1805, Schleiermacher considérait un tel projet de « folie », il présente de manière plus positive le projet leibnizien de langue universelle en 1831, dans une conférence à l'Académie de Berlin, en reconsidérant la finalité de ce projet et sa légitimité : à savoir l'exigence d'universalité qui habite la science et la philosophie⁹⁷. Il n'en reste pas moins que la pensée ne peut se déployer, pour Schleiermacher, qu'à même une langue donnée, avec toute sa particularité et toute sa richesse. C'est pourquoi la philosophie ne gagnerait rien non plus à s'écrire dans une langue unique et commune, qui ne pourrait être que l'imposition d'un système conceptuel particulier, faisant oublier les autres points d'accès dans la pensée et les autres perspectives sur le réel.

Ainsi, loin de conduire au repli sur soi, à la clôture des univers de pensée, la réflexion de Schleiermacher conduit-elle au contraire à l'étude de la pensée dans la pluralité de ses manifestations, et à l'étude des différentes

⁹³ *Ibid.*, p. 85. *KGA* I-11, p. 90.

⁹⁴ Heinz Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012.

⁹⁵ Souleymane Bachir Diagne, *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2022.

⁹⁶ Schleiermacher, *Dialektik*, éd. Jonas, Berlin, Reimer, 1839, p. 261. Voir l'édition par Ch. Berner des *Différentes méthodes du traduire*, *op. cit.*, p. 127. *KGA* II, 10-2, *Nachschrift* anonyme du cours de 1818-1819, p. 339.

⁹⁷ Voir la conférence « Sur l'idée leibnizienne encore inaccomplie d'une langue philosophique universelle », trad. Ch. Berner, dans Schleiermacher, *Des différentes méthodes de traduire*, *op. cit.*, [*KGA* I-11, 2002], voir aussi les « Aphorismes sur l'herméneutique de 1805 » dans *Herméneutique*, *op. cit.* [*KGA* II-4, 2012].

traditions. « Nous ne pouvons apercevoir la pure lumière de la vérité qu'à travers des rayons diversement réfractés⁹⁸ », écrira Dilthey. Et c'est pourquoi, toujours dans le § 2 de l'Introduction à la Dialectique, de 1833, Schleiermacher considère que « seule la somme de ces variations épuise la pensée de l'esprit humain » :

Nous ne renonçons pas à une telle validité universelle en raison de la seule insuffisance de nos moyens, mais, quand bien même nous sauverions par là notre exigence, nous ne tiendrions en aucun cas pour une amélioration qu'il n'y ait qu'une seule langue pour tous. Car seule la somme de ces variations épuise la pensée de l'esprit humain, et voir le même système de formules s'imposer partout serait un piètre gain au regard de la tâche bien plus riche de rapprocher autant que possible les unes des autres les diverses méthodes se formant en divers lieux, et de ne les rapporter les unes aux autres que de sorte que le fondement commun à toutes soit manifeste et que chaque langue, à partir d'un autre caractère spirituel, doive considérer seulement une autre nature et une autre histoire.⁹⁹

7. Conclusion : symphilosophie, universalisme et traduction

Pour conclure, revenons d'abord à la question de la « symphilosophie ». Si celle-ci renvoie à l'idée de « penser par soi-même en commun avec d'autres¹⁰⁰ », on voit en quel sens, pour Schleiermacher, celle-ci ne peut se pratiquer, pour commencer, qu'au sein d'une même aire linguistique. « Penser par soi-même » suppose pour Schleiermacher un travail avec la langue, dans la langue ; et « penser en commun avec d'autres » suppose un matériau commun, présuppose déjà une forme de communauté de pensée et de langue. On ne peut qu'être prudent, selon Schleiermacher, devant les tentatives de faire dialoguer des pensées issues de traditions linguistiques et culturelles éloignées. Mais cela ne signifie nullement qu'il ne faut pas s'intéresser à ces autres traditions de pensée, les étudier, écouter ce qu'elles ont non seulement à nous dire mais aussi à nous *apprendre*¹⁰¹. La conscience de

⁹⁸ « Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken », Dilthey, *Gesammelte Schriften, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, hrsg. Bernhard Groethuysen [1931], Stuttgart, Geubner, 1962, p. 224.

⁹⁹ Schleiermacher, « Introduction 1833 », § 2, 2, *Dialectique*, op. cit., p. 276-277. *KGA*, II, 10,1, p. 403.

¹⁰⁰ Friedrich Schlegel, « *das gemeinschaftliche Selbstdenken* », dans « La caractéristique de Platon », traduit dans Schleiermacher, *Introductions aux dialogues de Platon*, trad. M.-R. Richard, Paris, Cerf, 2004, p. 494 [*KFS* 11]

¹⁰¹ Schleiermacher, « Introduction 1833 », *Dialectique*, op. cit., p. 278. *KGA*, II, 10,1, p. 405.

la finitude de toute philosophie doit même nous conduire, au contraire, à prendre en compte celles-ci, à chercher à *inquiéter* notre propre manière de penser à leur contact¹⁰². S'il est peut-être difficile de *philosopher avec* d'autres traditions de pensée, on ne saurait en tout cas, aujourd'hui, *philosopher sans*.

Les conceptions de Schleiermacher résonnent, enfin, avec la réflexion contemporaine sur l'universel – sur la nécessité de repenser ou complexifier l'universel –, et sur le rôle de la traduction. Cette réflexion, telle qu'on la trouve aujourd'hui portée par un penseur comme Souleymane Bachir Diagne, conduit à substituer à un « universel surplombant » ce que ce dernier nomme, à la suite de Maurice Merleau-Ponty, un « universel latéral » ou encore un « universel de traduction », qui ne saurait « advenir que dans l'horizontalité des relations entre les cultures et les langues¹⁰³ ». En l'absence de toute langue universelle, la traduction permet de construire en commun de l'universel.

On voit aussi en quoi la réflexion de Schleiermacher diffère, cependant, d'une telle perspective. Par sa conception d'un « système intemporel des concepts », proche de ce que Leibniz nommait « l'enchaînement des vérités¹⁰⁴ », Schleiermacher maintient un « universel » qui n'est pas seulement un horizon, une idée régulatrice, quelque chose à élaborer en commun. Cette unité de l'être et du connaître est le fondement constitutif de tout savoir, même si un tel système du savoir reste inaccessible à un entendement humain, fini et sensible. Autrement dit, l'universel pour Schleiermacher n'est pas seulement *en aval*, mais toujours aussi déjà là, *en amont*, comme condition de possibilité de toute compréhension et de tout savoir.

Ce système intemporel et inné, fondé en Dieu, peut nous sembler aujourd'hui une hypothèse difficile à soutenir, pour nous qui vivons après « la mort de la Dieu » et pour qui toute position d'un « absolu » semble suspecte ou naïve. Mais c'est cette même hypothèse qui, pour Schleiermacher, rend possible la traduction, c'est elle qui permet et garantit le passage d'une langue à l'autre, permet la compréhension, même d'une langue très éloignée, ce qui fait qu'il n'y a pour Schleiermacher aucune « objection préjudicielle » à la traduction et à la compréhension, quand bien même celles-ci sont toujours incertaines, à reprendre, à poursuivre.

¹⁰² Voir François Jullien : « “Inquiéter” la philosophie, c'est distiller en elle un désarroi tel, au fil des pages, qu'elle ne se retrouve plus dans ses questions ».

¹⁰³ Souleymane Bachir Diagne, « Pour une histoire postcoloniale de la philosophie », *Cités*, 72, 2017, p. 91-92 ; Id., « Penser l'universel. Avec Étienne Balibar », *Raison publique*, 19, 2014, p. 19.

¹⁰⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, Discours préliminaire de la conformité de la foi et de la raison : « la raison est l'enchaînement des vérités », éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF, 1969, p. 50.