

La philosophie face au public : Kant, Herder et la *Popularphilosophie*

Vincent Ferland*

Résumé

La pénétration en Allemagne des philosophies des lumières françaises et écossaises concorde avec l'émergence de la Popularphilosophie. Ce courant, prenant conscience de la place de la philosophie dans la société, suscite un repositionnement du discours philosophique en l'envisageant comme s'exerçant publiquement. Cet article se propose d'examiner certaines conséquences de cette mutation par le prisme d'un débat entre deux philosophes : Kant et Herder. Tous deux inspirés par l'Aufklärung, leurs conceptions de l'articulation entre raison et langage les mènent pourtant dans deux directions opposées : vers l'universalité et la clarté avec Kant ou vers le particularisme et l'expressivité avec Herder.

L'Allemagne du XVIII^e siècle est le théâtre de changements importants qui ont trait à la façon d'envisager le « dire philosophique », c'est-à-dire à la manière qu'a la philosophie de comprendre sa propre expression, sa forme, son destinataire, sa nature dialogique, etc. S'il est bien sûr impossible de peindre ici un portrait large de toutes ces transformations, il peut toutefois être intéressant d'en aborder une originalité : le public. C'est un courant philosophique aujourd'hui méconnu, la *Popularphilosophie*, qui mobilise cette notion pour la première fois pour défendre l'*Aufklärung* (les lumières) et son progrès. Ne pouvant qu'être survolée, cette innovation est d'une fécondité prodigieuse et il est intéressant de tenter d'en rendre compte au travers de la confrontation de deux philosophes héritiers de ce nouveau thème : Kant et Herder.

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

Qu'est-ce que la Popularphilosophie ?

Il n'est ici pas sans utilité de montrer qu'avec le terme *Popularphilosophie* ou « philosophie populaire », il n'est nullement question de ce qu'il peut aujourd'hui faire miroiter. Il ne s'agit pas d'une philosophie fausse ou mineure en raison de son public populaire et donc non-initié, non-érudit ou non-savant et qui serait par là trop simple, trop naïve ou trop superficielle. Pourtant, il y a une part d'exactitude dans cette compréhension péjorative du terme *Popularphilosophie*. C'est que le courant de pensée que l'on désigne par là s'inscrit en faux par rapport à une certaine philosophie qui la précède : la philosophie d'école (appelée également *Schulphilosophie* ou encore l'« école leibniziano-wolffienne »).

Dominante en Allemagne pendant la majeure partie de la première moitié du XVIII^e siècle, cette école et son plus illustre représentant, Christian Wolff, visent à fédérer l'ensemble de la philosophie et du savoir humain sous l'égide de la « méthode mathématique », perçue comme la seule source authentiquement rigoureuse de tout savoir¹. La logique, les mathématiques et l'« ontologie »² forment ainsi le socle sur lequel un système philosophique peut se construire et prétendre à l'exhaustivité. Et c'est ce socle qui permet de valider un projet social incorporant la liberté d'expression : c'est la méthode qui justifie le projet des lumières, de l'*Aufklärung*.

Il n'en faut pas plus pour saisir autour de quels thèmes et contre quelles idées la *Popularphilosophie* se constitue à partir des années 1750. Au moment de la pénétration en Allemagne de certains textes français et anglais, notamment ceux de Voltaire, Hume et Rousseau, une nouvelle défense de l'*Aufklärung* s'élabore en prenant l'école leibniziano-wolffienne par devers : s'il nous faut la liberté d'expression, c'est parce que c'est elle qui permet la pratique et le progrès de la philosophie et du savoir. C'est parce que la philosophie évolue dans un milieu, un environnement dialogique, qu'elle est

¹ Pour un aperçu de la philosophie de Wolff, voir Beck, L. W. (1969), « Wolff », p. 256- 276.

² Le mot a une signification particulière chez Wolff. Voir Beck, L. W. (1969), p. 263 et Wolff, C. (1963), *Preliminary Discourse on Philosophy in General*, §29.

possible. La recherche et l'établissement d'une méthode ne peut être que postérieure et secondaire à cet engagement pratique³.

D'où l'importance de l'éclectisme que les *Popularphilosophen* allemands reprennent volontiers de Diderot :

L'éclectique est un philosophe qui foulant aux piés le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience & de sa raison ; & de toutes les philosophies, qu'il a analysées sans égard & sans partialité, s'en faire une particulière & domestique qui lui appartienne [...]. Le sectaire est un homme qui a embrassé la doctrine d'un philosophe ; l'éclectique, au contraire, est un homme qui ne reconnoît point de maître⁴.

L'exaltation de la raison caractéristique de la pensée des lumières est, pour l'éclectique, individualisée et retournée contre toute forme de doctrine unifiée ou de méthode universelle qualifiées de « sectaires ». Le système wolffien devient alors autoritaire. Le chemin vers les lumières qu'il avait tracé devient l'obstacle à contourner vers le même but. Tous ont le pouvoir de faire la part des choses et tous peuvent intervenir dans le débat public. Ce n'est que dans cet espace de confrontation des idées que peut naître le véritable progrès.

La place centrale que prend la notion de « public » à l'époque de la *Popularphilosophie* est, il faut le dire, tributaire de grands bouleversements dans le contexte intellectuel allemand. Mise à part la pénétration en Allemagne des pensées étrangères, c'est aussi dans cette première moitié du XVIII^e siècle que l'Allemagne voit la multiplication des journaux, des revues et des publications en langue allemande. Peu à peu se forme un espace de dialogue public. Les

³ Les deux paragraphes précédents sont largement tributaires à l'analyse de John H. Zammito dans les deux premiers chapitres de Zammito, J. H. (2002), *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, p. 1-41.

⁴ Diderot, D. (1752), « Éclectisme », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 5, p. 270.

philosophes se répondent et s'engagent dans des débats. Des rivalités se font et se défont. Et, finalement, l'*Académie royale des sciences et des belles-lettres de Berlin*, chapeauté par Frédéric II de Prusse, dit Frédéric le Grand, émerge comme haut lieu de la science allemande dans les années 1740⁵. On ne peut dorénavant plus s'adonner sérieusement à la philosophie sans faire partie d'une communauté de savants, laquelle constitue le *public* philosophique. Si le public devient aussi central à la réflexion philosophique, c'est parce qu'il est maintenant indéniablement le lieu privilégié de la pratique philosophique.

C'est ce contexte décisif qui contribue non seulement à l'émergence de la *Popularphilosophie*, mais aussi à son succès. Dans les années 1750 et 1760, elle se répand comme une trainée de poudre et en vient rapidement à s'imposer comme le courant philosophique le plus important en Allemagne. Succès surprenant à la vue de l'étonnante méconnaissance dont elle est l'objet aujourd'hui chez les philosophes. Les grands noms de l'époque ; Mendelssohn, Lessing ou encore Sulzer ne sont plus présentés que comme des virgules insignifiantes entre les grandes figures de la philosophie allemande que sont Leibniz et Kant. Et une des raisons de cet état de fait se trouve sans aucun doute dans la réception exceptionnelle dont bénéficie la pensée de ce dernier.

Le public kantien

La relation de Kant à la *Popularphilosophie* est beaucoup plus complexe et riche que ce qu'il daigne en dévoiler. Formé à l'école leibniziano-wolffienne, c'est avec l'avènement de la *Popularphilosophie* et son contexte que Kant est réveillé de son « sommeil dogmatique ». Ce passage de la préface des *Prolegomènes* est bien connu : ce serait la lecture de Hume qui, mettant en question le statut de la causalité, aurait sorti Kant du dogmatisme d'école pour le pousser vers sa philosophie critique et transcendantale. Or, une recontextualisation de cet éveil est de mise, car dans ce même passage, Kant attaque, obliquement, la réfutation de l'objection de Hume faite par Mendelssohn, le plus fameux des philosophes populaires. La solution que Mendelssohn apporte au rejet humien de l'induction est similaire

⁵ Voir Leduc, C. et D. Dumouchel (2015), « Introduction », p. 8-9 et Beck, L. W., (1969), *Early German Philosophy : Kant and His Predecessors*, p. 314-315.

à celle des contemporains écossais de Hume⁶ : ce qui permet l'induction, le saut de la probabilité à la certitude de l'expérience, c'est le recours à une capacité de la raison appelée le *bon sens* ou le *common sense*⁷. Ce que Kant nous indique, c'est que cette réponse était, selon lui, encore moins acceptable que la position humienne :

Quand l'intelligence et la science sont en défaut, alors et pas plus tôt on fait appel au *sens commun* ; c'est une des subtiles inventions de notre temps, à l'aide de laquelle le parleur le plus futile peut entreprendre l'esprit le plus solide et lui résister. Mais tant qu'il reste encore quelque peu d'idées, on se garde bien de recourir à cette ressource. À voir la chose de plus près, cet appel n'est qu'un recours au jugement de la multitude ; approbation dont la philosophie rougit, mais dont se prévaut et s'enorgueillit le parleur *populaire*⁸.

La suite de l'histoire est connue : plutôt que de répondre à Hume par le recours au *sens commun*, Kant entame le virage critique et fonde la philosophie transcendantale, laquelle sonne effectivement le glas de la *Popularphilosophie*.

C'est le rayonnement extraordinaire de cette attaque de la philosophie populaire par Kant qui en explique la compréhension d'aujourd'hui. Plusieurs passages de l'œuvre de Kant réfèrent à une philosophie « populaire » et donnent l'impression d'une pensée insignifiante élaborée par des philosophes de pacotilles bons à distraire le public, mais incapables d'une véritable autonomie de la pensée⁹. Or, Kant omet méthodiquement de parler de la *Popularphilosophie* lorsqu'il est question de lui donner raison ou de lui reconnaître une influence. Le texte kantien le plus révélateur de cette

⁶ Il est ici question de l'école écossaise du sens commun. Nommément : James Beattie, Thomas Reid, Adam Ferguson et Dugald Stewart.

⁷ Voir Kuehn, M. (1987), *Scottish Common Sense in Germany*, p. 41-42 et Kuehn, M. (1995), « David Hume and Moses Mendelssohn », p. 200-201.

⁸ Kant, I. (1865), *Prolegomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science*, p. 15-16. Nous soulignons.

⁹ Voir notamment la « Fondation de la métaphysique des mœurs : Deuxième section », *Métaphysique des mœurs I*, p. 81-84, et la « Préface à la seconde édition », *Critique de la raison pure*, p. 51-52.

filiation est sans aucun doute *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* (« Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ? »), car c'est dans ce texte que Kant élabore la question du public. Il y distingue les usages *public* et *privé* de la raison en fonction du *destinataire* de cet usage. La raison est usée de façon privée lorsque l'individu s'adresse, par exemple, à sa paroisse, sa classe ou son armée. C'est la raison lorsqu'elle assume un rôle social, une fonction donnée. Alors, elle a la responsabilité de respecter une sorte de décorum, une retenue. La liberté de pensée est à ce niveau limitée ou, plus précisément chez Kant, auto-limitée. L'usage public en revanche rejoint pour Kant ce que nous avons déjà avancé à propos de la *Popularphilosophie* : c'est celui qui exerce la liberté d'expression et de pensée devant le monde sous la forme de *publications*. La raison publique est donc celle qui s'engage avec ses contemporains, qui se lance dans un milieu dialogique.

Cette conception du public peut sonner fausse aux oreilles du troisième millénaire. Elle est exclusive à une élite intellectuelle lettrée ayant accès aux publications. Loin de répandre les lumières de la raison au plus grand nombre de la paroisse et de la classe universitaire, elle limite le public à un petit groupe déjà privilégié et partageant des caractéristiques sociales similaires. Mais c'est sans compter que c'est cette même conception du public que les *Popularphilosophen*, en penseurs progressistes, défendaient quelques années plus tôt. Les premiers balbutiements de cette raison *publique*, si limités soient-ils, ne constituent pas moins un nexus pour le progrès social. Ainsi, le *bon sens* de Mendelssohn est la rationalité latente de toute personne qui n'attend que d'être éveillée par les antagonismes des débats publics pour s'accomplir¹⁰. De même, chez Kant, la sortie de l'état de minorité vers la majorité, définie comme la capacité à se servir de son propre entendement, n'est possible que par la liberté publique de la raison¹¹.

Mais toute la portée de la question du public chez Kant ne se révèle qu'avec la lecture parallèle de la quatrième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* :

¹⁰ Mendelssohn, M. (2011), *Morning Hours : Lectures on God's Existence*, p. 59-60.

¹¹ Kant, I. (1985), *Critique de la faculté de juger*, p. 497-499.

Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette Société – J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes¹².

L'insociable sociabilité, c'est le penchant qu'a l'homme à la fois « à s'associer » en collectivité et « à se détacher » en isolement. Kant montre que c'est cette double tendance, cet antagonisme de forces, qui permet le progrès : l'association permet la coopération et l'isolement permet la créativité, le dépassement de soi. Alexis Philonenko montre bien la mutation des forces vers le progrès :

Les forces ne sont pas seulement décuplées, elles sont transformées – la puissance devient un art, tandis qu'apparaissent “les talents” et de même “la progression constante des lumières” dans le temps où “se forme le goût” transforme “la manière de penser” en l'amenant progressivement “au discernement moral” »¹³.

Ce progrès vers le discernement moral, vers la rationalisation de la société, émerge ainsi de l'antagonisme des forces qui n'est possible que dans un environnement de liberté d'expression publique. Ces forces sont autant de voix individuelles publiques qui, par leurs confrontations critiques, font jaillir la lumière, laquelle se répand en retour dans les esprits de chacun.

Suivant cette lecture, le projet critique kantien partage avec la *Popularphilosophie* une conception du public, du progrès, mais aussi, en prolongement, du rôle du philosophe. Ce dernier est non seulement engagé *de facto* avec ses contemporains, mais il doit (*soll*) s'engager dans ce dialogue. Il a le devoir de se jeter dans la mêlée et d'en découdre avec les autres, de les critiquer.

¹² Kant, I. (1990), *Opuscules sur l'histoire*, p. 74.

¹³ Philonenko, A. (1986), *La théorie kantienne de l'histoire*, p. 93.

Kant polémiste

Le mot « polémiste » n'en est pas un que l'on associe ordinairement à Kant. Sa place dans l'imaginaire collectif est plus généralement celle du penseur transcendantal, du « philosophe de Königsberg ». Il est affairé, loin des sphères mondaines, à achever son monumental système philosophique. Seul, il est ouvrier travaillant incessamment à ériger sa cathédrale spéculative. Voilà pourquoi le pari de présenter un Kant polémiste est séduisant.

Kant prend position dans les débats, entretient des correspondances et intervient dans la plus grande querelle philosophique de son temps, la querelle du panthéisme. Il publie la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* en réponse à ses critiques. Il désavoue la philosophie de Fichte. Il change même ses plans de publication de la *Métaphysique de mœurs* suite à la réception de sa *Fondation* pour travailler sur la deuxième *Critique*. Mais c'est à travers sa polémique avec Herder que Kant se voit poussé à développer un thème découlant de la publicité de sa pensée : le style.

En 1785, Kant publie des « comptes rendus » des deux premiers tomes d'un ouvrage de Herder : *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (« Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité »). En fait, il s'agit plutôt pour Kant d'attaquer en règle celui qui avait été son élève favori dans les années 1760, lorsque, en même temps que l'Allemagne, il avait remis en question la *Schulphilosophie*. C'est que Kant ne reconnaît plus Herder. Depuis leur éloignement à partir des années 1770, Herder a voyagé, a appris des langues, a gagné deux fois le concours de l'Académie royale de Berlin et est devenu un acteur central de l'avant-garde littéraire allemande. Il est devenu un philosophe et un penseur à part entière. Pourtant, Kant semble choqué de cet éloignement et son jugement est sévère, voir condescendant. Laissons parler l'éloquence kantienne :

[I] ne s'agit pas ici [dans l'ouvrage de Herder] de rigueur logique dans la détermination des concepts, non plus que d'une discrimination méticuleuse et d'une justification des principes, mais nous sommes en présence d'un large regard perspectif jeté sur les choses sans s'y attarder vraiment, d'une sagacité habile à déceler les analogies, d'une imagination hardie par ailleurs dans l'utilisation de celles-ci;

on doit y joindre l'art de nous disposer favorablement à l'égard du sujet traité, qu'il [Herder] maintient toujours dans un vaporeux éloignement, grâce à un jeu de sentiments et d'impressions qui se manifestent comme les effets d'une grande densité de pensée ou comme des aperçus suggestifs, aptes de ce fait à laisser présumer en leur contenu davantage que ce qu'une froide analyse y décèlerait sans doute¹⁴.

Ce passage est des plus révélateurs puisque Kant, utilisant Herder comme repoussoir, élabore pour une des rares fois, sinon la seule, sur la question du style d'écriture philosophique, de la façon qu'a la pensée philosophique de s'exprimer. Si la philosophie a un public pour destinataire et qu'elle est engagée dans une arène dialogique où des antagonismes se rencontrent, alors, pour Kant, elle se doit, pour être bien comprise, de véhiculer un message *clair*. Il s'agit de bien « déterminer ses concepts » pour éviter leur confusion, de prendre le temps de « justifier ses principes », de les expliciter. Ce n'est qu'ainsi que le débat pourra progresser sainement, car il permettra une « froide analyse ». À l'inverse, Herder serait l'auteur de l'obscurité, de l'impression et de la confusion. Le sujet est « maintenu dans un vaporeux éloignement » ; il est loin des lumières de la raison. Rien de tout cela ne permet aux forces publiques de réagir et de résister librement.

Plus loin, dans un passage capital, Kant surajoute et touche à un de ses thèmes les plus chers puisqu'il dit :

[...]souhaiter que notre ingénieux auteur [Herder] dans la suite de son oeuvre, lorsqu'il rencontrera devant lui un terrain solide, impose une contrainte à la vivacité de son génie; pour souhaiter aussi que la philosophie dont le souci est davantage d'émonder que de faire proliférer les tiges exubérantes, le guide non par de vagues aperçus mais par des concepts précis; non par la supputation, mais par l'observation des lois; non par l'entremise d'une imagination emportée sur les ailes de la métaphysique ou des sentiments, mais par une raison hardie dans le dessein,

¹⁴ Kant, I. (1990), « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 91-92.

mais prudente dans l'exécution, afin qu'il mène à bien son entreprise¹⁵.

Ce qui est reproché à Herder, c'est, en fait, d'être incapable d'autonomie. L'autonomie, pour Kant, c'est lorsque la volonté se donne sa propre loi¹⁶. Être autonome, c'est donc de se poser des limites et de ne pas les franchir. D'où la nécessité d'« émonder » et de s'« imposer des contraintes ». Et *a fortiori*, la liberté pratique, c'est l'idée de la « volonté autonome¹⁷ ». Si l'expression philosophique n'arrive pas à s'auto-censurer, elle n'est plus libre au sens kantien. Il n'y a alors plus de liberté d'expression et le progrès des lumières est remis en question. Herder, par son excès de métaphores, d'images poétiques et d'allusions, serait l'auteur de tous les débordements¹⁸.

Mais au-delà de l'obscurité et de l'immodestie, Herder cumule la triple faute d'être, par son style, tentateur. Il est ainsi, pour Kant, un « grand maître en illusions » qui, « comme à travers une lanterne magique, [...] fait surgir un instant des choses merveilleuses, qui aussitôt disparaissent pour toujours laissant chez les ignorants le sentiment émerveillé que quelque chose d'extraordinaire est caché derrière, mais sans qu'ils puissent le saisir »¹⁹. Le caractère séduisant du style de Herder comporte le danger de convaincre plus d'un esprit mineur et par là de répandre la bêtise publiquement.

Le style raisonné de Herder

Pourquoi Herder écrit-il dans ce style ? Est-ce délibéré ? Cherche-t-il à être obscur par dessein ? Par ésotérisme ? A-t-il, comme l'avancent plusieurs commentateurs, tourné le dos aux lumières ?

¹⁵ Kant, I. (1990), « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 107.

¹⁶ Voir Kant, « Fondation de la métaphysique des mœurs », *Métaphysique des mœurs I*, p. 131-134.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Une intervention lors du colloque me pousse à ajouter cette note : l'étude des comptes rendus de Herder (1785) et de la chronologie des publications de Kant montrent que la lecture de Herder a sans doute hanté Kant pendant des années jusqu'à la publication de la troisième *Critique* (1790), laquelle, dans ses deux parties, les critiques des facultés de juger esthétique et téléologique, développe les thèmes centraux des comptes rendus.

¹⁹ Kant, I. (1995), « Lettre de Kant à Jacobi », p. 399.

Veut-il dire que l'usage de la raison est accessoire²⁰ ? Il est permis à ce stade de penser que Kant n'est pas bien généreux envers Herder. Cette générosité, il peut la lui rendre en montrant en quoi sa philosophie justifie son style d'écriture singulier.

Herder est bel et bien un *Aufklärer*, un homme des lumières. Il prône l'usage de la raison éclairée pour favoriser le progrès social et si cet usage peut paraître débridé à un lecteur comme Kant, ce n'est pas parce qu'il n'en reconnaît pas les limites, mais parce que, ayant une conscience aigüe de celles-ci, il cherche à les dépasser. Comme Kant, Herder est un héritier de la *Popularphilosophie* et des questionnements qu'elle apporte avec elle. Et, comme Kant, il a conscience que la philosophie s'adresse à un public avec lequel elle est en dialogue. Mais ce qui distingue les deux hommes, c'est que Kant retourne certains principes de la *Popularphilosophie* contre elle alors que Herder les radicalise. Voici sa logique : puisque la philosophie s'exerce dans un espace dialogique, elle est circonscrite à un contexte, à une expression et à un langage.

Dans son *Traité de l'origine du langage*, Herder reprend une thèse de Hamann selon laquelle le langage et la raison sont les deux côtés d'une même pièce : « *ratio et oratio !*²¹ ». Avec cette déclaration, Herder s'oppose à la conception du langage dont Kant hérite : celle de Locke et de Condillac « which conceives language as an instrument, a set of connections which we can use to construct or control things. The point of language is to give us "empire sur notre imagination". That a wholly different issue about rightness arises escapes [it]²² ». Plutôt que d'être instrument de la raison, le langage est chez Herder greffé à elle. Avec Kant, la distinction constitutive entre la raison dirigeante et le langage instrumental permet à la première, grâce au deuxième, de s'élever à une posture transcendantale et de questionner *l'a priori*. C'est une position « extra-linguistique » où prévalent l'objectif et l'universel. Mais dès le moment où, avec Herder, raison et langage

²⁰ Cette lecture de Herder comme un philosophe « anti-lumières » versant dans l'irrationalisme est attribuable principalement à Isaiah Berlin dans *Three Critics of the Enlightenment : Vico, Hamann, Herder*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

²¹ Voir Herder, J. G. (1977), *Traité de l'origine du langage*, p. 63. Voir aussi p. 69 et Hamann, J. G. (1988), « Brief an Herder », p. 177.

²² Taylor, C. (1991), « The Importance of Herder », p. 50.

sont imbriqués, la raison est dépendante de son contexte linguistique et, plus largement, de son contexte culturel et historique. Alors, toute rectitude (*rightness*) ne peut être donnée qu'*a posteriori*, dans un horizon subjectif et particulier.

Voilà pourquoi Herder adopte un style aussi imagé, lyrique, grandiloquent : cela permet d'enrichir la langue²³ et, par là, de repousser les limites de l'horizon subjectif et collectif de la raison. En enrichissant une langue de la sorte, on se trouve à lui ouvrir davantage d'avenues de réflexion : la langue est le milieu de l'horizon subjectif et collectif de la raison. Pour Herder, le progrès de la pensée et des lumières passe par la dissolution des frontières de ce milieu : les différentes sphères de l'activité humaine doivent s'interpénétrer. La philosophie, les arts et les sciences doivent converger pour faire progresser le langage, la raison et l'humanité.

Par là, Herder se trouve à radicaliser l'éclectisme des lumières françaises. Le savoir ne progresse plus de façon individuelle, mais collective, dans un espace de confrontations des idées :

On pourrait penser qu'un homme isolé découvre plusieurs langues lorsqu'il n'a point de besoins pressants, dans par exemple tout le confort de son mode de vie, et que son loisir en outre l'entraîne à exercer les forces de son âme, partant à inventer toujours quelque chose de nouveau, seulement c'est le contraire qui est bien clair. Sans société il redeviendra toujours d'une certaine manière sauvage et bientôt s'épuisera dans l'inactivité, s'il avait d'abord toujours été dans l'état de satisfaire ses besoins les plus nécessaires. Il est toujours une fleur coupée de ses racines, arrachée à son sol, couchée et fanée – qu'on le place dans la société et ses nombreux besoins : il doit prendre soin de soi et des autres ! On pourrait penser que ces nouveaux vices lui enlèvent la liberté de s'élever, que cet accroissement de peines lui ôte le loisir de découvrir; mais c'est exactement l'inverse²⁴.

²³ La distinction entre langue et langage n'existe pas en allemand. Dans les deux cas, il s'agit de la *Sprache*.

²⁴ Herder, J. G. (1977), *Traité sur l'origine de la langue*, p. 164-165.

Le moteur de la libre élévation, c'est la société. Sans la société, sans un public avec lequel se partager et se confronter, il n'y a même pas de philosophie possible. Ainsi Herder rejoint-il Kant dans la mesure où il considère que le progrès est conditionné par la publicité de la raison, mais il va à la fois beaucoup plus loin que lui en posant la publicité comme la condition de possibilité de l'acte philosophique lui-même. La philosophie a donc un domaine langagier, culturel et historique donné non seulement comme horizon pratique, mais aussi comme origine, comme source indispensable.

Conclusion

Si Kant et Herder sont tous deux fortement influencés par l'arrivée en Allemagne de la *Popularphilosophie* et de ses idées, il n'en demeure pas moins que leurs façons d'y réagir divergent profondément. La place que doit occuper le public dans la pratique philosophique pointe, entre eux, vers deux projets et deux styles philosophiques foncièrement différents. Avec Kant, le public est l'occasion de la propagation pratique des lumières universelles et objectives de la philosophie transcendante. Le projet est déjà donné et découvert. C'est au philosophe de répandre ce projet de la façon la plus claire possible dans le public, moteur de sa réalisation. À l'opposé, chez Herder, le caractère public de la philosophie dissout toutes ses prétentions à l'objectivité et à l'universalité dans un milieu dynamique, mouvant avec les flots turbulents des langues, des arts et des sciences. Le philosophe a ici pour rôle de se jeter à l'eau pour faire passer la turbulence à la tempête. Le projet philosophique ne peut ainsi qu'être en constante réinterprétation, en perpétuelle réorientation. Son horizon est maintenant illimité.

Bibliographie

- Beck, L. W. (1969), *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge, Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge.
- Berlin, I. (2000), *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton, Princeton University Press.

- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751), t. 5, Paris.
- Hamann, J. G. (1988), « Brief an Herder », *Briefwechsel*, vol. 5, Frankfurt, Insel Verlag.
- Herder, J. G. (1992), *Traité de l'origine du langage*, trad. Denise Modigliani, Paris, PUF.
- Herder, J. G. (1977), *Traité sur l'origine de la langue*, trad. Pierre Pénisson, Paris, Éditions Aubier-Montaigne.
- Herder, J. G. (2000), *Histoire et cultures : Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, GF-Flammarion.
- Herder, J. G. (1962), *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Éditions Montaigne.
- Kant, I. (1985), *Critique de la faculté de juger*, dir. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard.
- Kant, I. (1976), *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barnie, Paris, GF-Flammarion.
- Kant, I. (1994), *Métaphysique des mœurs I*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion.
- Kant, I. (1990), *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF-Flammarion.
- Kant, I. (1865), *Prolegomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science*, trad. Joseph Tissot, Paris, Librairie philosophique de Ladrange.
- Kuehn, M. (1987), *Scottish Common Sense in Germany*, Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Kuehn, M. (1995), « David Hume and Moses Mendelssohn », in *Hume Studies*, vol. XXI, n° 2, p. 127-220.
- Leduc, C. et D. Dumouchel (2015), « Introduction », in *Philosophiques*, vol. 42, n° 1, p. 7-10.
- Mendelssohn, M. (2011), *Morning Hours : Lectures on God's Existence*, trad. Daniel O. Dahlstrom et Corey Dyck, Heidelberg, Springer.
- Philonenko, A. (1986), *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Librairie philosophique Vrin.
- Tavoillot, P.-H. (1995), *Le crépuscule des lumières : les documents de la «querelle du panthéisme»*, Paris, Cerf.
- Taylor, C. (1991), « The Importance of Herder », in *Isaiah Berlin : A Celebration*, Chicago, University of Chicago Press, p. 40-63.

- Wolff, C. (1963), *Preliminary Discourse on Philosophy in General*, trad. Richard Blackwell, Indianapolis, The Library of Liberal Arts.
- Zammito, J. H. (2002), *Kant, Herder & the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.

