

Université de Montréal

Trajectoires de l'*Aufklärung*
Autour de la polémique Kant-Herder

Par
Vincent Ferland

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de l'obtention du
grade de Maître ès arts (M.A.) en Philosophie, option recherche

Janvier 2018
© Vincent Ferland, 2018

RÉSUMÉ

Ce mémoire vise à approfondir notre compréhension de la courte polémique ayant eu lieu entre Kant et Herder dans les années 1784 et 1785. Souvent présenté comme un dialogue de sourds entre un Kant au sommet de sa gloire et un Herder obsolète, nous voulons démontrer non seulement que, malgré les apparences, cette polémique a été fructueuse pour les deux philosophes et que la philosophie de Herder, loin d'être obsolète, est plutôt une philosophie des Lumières au même titre que celle de Kant. Herder offre simplement une autre trajectoire pour les Lumières : l'immanentisme, lequel s'oppose à la démarche transcendantaliste de Kant. Nous voulons par là montrer le caractère irréductiblement pluriel des Lumières.

MOTS-CLÉS : *Aufklärung*, Lumières, Polémique Kant-Herder, Kant, Herder, Réflexion, Transcendantalisme, Immanentisme, Criticisme, Philosophie de l'histoire, Humanité

ABSTRACT

This thesis aims at deepening our understanding of the short debate that took place between Kant and Herder in 1784 and 1785. Often presented as a dialogue of the deaf between a Kant at the heights of his glory and an obsolete Herder, we want to demonstrate not only that, despite appearances, that debate was fruitful for both philosophers and that the philosophy of Herder, far from being obsolete, is rather a philosophy of the Enlightenment just as Kant's is. Herder simply offers another trajectory for the Enlightenment: immanentism, which is opposed to the transcendentalist way of Kant. Thus, we want to show the irreducibly plural character of the Enlightenment.

KEY WORDS : *Aufklärung*, Enlightenment, Kant-Herder debate, Kant, Herder, Reflection, Transcendentalism, Immanentism, Criticism, Philosophy of history, Humanity

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
ABSTRACT.....	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 – LE POINT DE DÉPART DE LA PHILOSOPHIE	9
1.1 Le point de départ de Kant	9
1.1.1 La critique.....	9
1.1.2 La chose en soi	11
1.1.3 Le tribunal	14
1.2 Le point de départ de Herder	16
1.2.1 L’existence de Dieu.....	16
1.2.2 Herder spinoziste.....	19
1.2.3 La croyance de Herder	22
1.3 Le point de discorde entre Kant et Herder	24
CHAPITRE 2 – LA FAÇON DE PHILOSOPHER.....	29
2.1 La réflexion dans la Critique de la raison pure	30

2.1.1 La critique de la réflexion herdérienne dans le compte rendu.....	32
2.2 La réflexion chez Herder	36
2.2.1 La sensation réfléchie.....	39
2.2.2 Le langage réfléchi	42
2.3 Réponse à la critique de Kant	44
2.4 La discorde de la réflexion.....	47
CHAPITRE 3 – LA TÉLÉOLOGIE DE L’HISTOIRE.....	50
3.1 La réflexion dans la <i>Critique de la faculté de juger</i>.....	51
3.1.1 L’unité réflexive du système kantien	51
3.1.2 La téléologie réflexive du système kantien	55
3.2 <i>Idee d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique</i>.....	57
3.3 L’unité herdérienne de la nature et de l’histoire.....	61
3.4 La discorde finale de l’humanité	64
CONCLUSION.....	68
BIBLIOGRAPHIE.....	72

À Henri et René

INTRODUCTION

La réception de la philosophie de Johann Gottfried von Herder à l'extérieur de l'Allemagne a été longtemps influencée par l'attaque de Immanuel Kant à son endroit dans le *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1785). Herder y est présenté comme un penseur faible de la rigueur nécessaire à la philosophie de l'époque ; une philosophie de la critique et une philosophie des Lumières. Selon la logique de cette attaque, Herder ne serait pas un philosophe de son temps, mais plutôt un penseur pré-critique et pré-Lumières s'étant accroché aux anciennes façons. Sa pensée aurait donc été périmée dès sa formation.

C'est en quelque sorte sous cette influence que les interprètes s'intéressant à sa pensée ont souvent vu en lui un opposant au kantisme et aux Lumières en général. Cette hypothèse interprétative semblait confirmée par la critique qu'il fait de Voltaire dans *Une autre philosophie de l'histoire de l'humanité* (1774) où son attaque à l'encontre de la philosophie de l'histoire de Voltaire a été comprise comme une attaque en règle contre l'ensemble du projet politique et social progressiste des Lumières.

Cette compréhension de Herder se retrouve aussi sous une autre forme au XX^e siècle chez Isaiah Berlin qui attribue à Herder l'étiquette de « anti-Lumières (*Counter-Enlightenment*) ». Berlin voyait dans la philosophie du XVIII^e siècle deux tendances opposées : celle des Lumières associée au scientisme, à l'objectivisme, au rationalisme et à l'universalisme, et celle des anti-

Lumières associée à l'historicisme, au subjectivisme, à l'antirationalisme et au relativisme. ¹ Mais le Herder « anti-Lumière » devient chez Berlin non plus un philosophe amateur, mais un penseur sérieux précurseur du romantisme qui a eu la malchance de tomber dans les oubliettes de l'histoire des idées devant les Lumières triomphantes. C'est cette lecture qui fera de Herder un philosophe de « l'expressivisme » chez Charles Taylor dans *Les sources du moi* (1789) où il est mis en commun avec Rousseau dans son opposition à la grande tendance des Lumières dans une recherche de l'authenticité par l'expression des sentiments internes subjectifs. ²

Seuls quelques interprètes (par ailleurs de plus en plus nombreux) hors de l'Allemagne ont abordé la pensée de Herder sous un autre angle questionnant non pas la distance qui l'éloigne des Lumières, mais celle qui l'en rapproche. C'est l'angle interprétatif de Jan Patočka, Max Rouché et Alain Renaut. Le premier, s'il continue de penser que Herder est définitivement opposé au grand courant des Lumières, reconnaît qu'il les rejoint aussi en certains points importants. ³ Le second, plus radical, défend que Herder est en fait un penseur des Lumières en bonne et due forme, mais qu'il a simplement été mal compris. ⁴ Enfin, Renaut suspend son jugement sur la problématique en se demandant si la position de prime abord opposée aux Lumières de Herder ne peut pas en d'autres façons être récupérée à la faveur de celles-ci. ⁵

Dans ce fouillis d'interprétations, qu'en est-il ? Quelle place doit faire l'historiographie à la pensée de Herder ? S'agit-il de la philosophie d'un amateur, incapable d'arriver à la cohérence

¹ Voir Berlin, Isaiah. 1980. « The Counter-Enlightenment ». In. *Against the Current : Essays in the History of Ideas*. New York : The Viking Press.

² Voir Taylor, Charles. 1989. Chap. 21 : « The Expressivist Turn ». In. *Sources of the Self : The Making of Modern Identity*. Cambridge : Harvard University Press.

³ Voir Patočka, Jan. (1941). « J. G. Herder et sa philosophie de l'humanité ». 1990. Trad. E. Abrams. In. *Lumières et romantismes*. Paris : Vrin.

⁴ Voir Rouché, Max. 1962. « Présentation ». In. *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Paris : Aubier.

⁵ Voir Renaut, Alain. 2000. « Introduction ». In. *Histoire et culture : Une autre philosophie de l'histoire*. Paris : GF-Flammarion.

nécessaire à sa science ? Serait-il un penseur toujours déjà dépassé par une philosophie des Lumières bien en avance sur lui ? Ou sa pensée est-elle celle d'une rébellion contre le paradigme dominant de laquelle il y aurait d'importantes leçons à tirer ? Ou encore, Herder s'accorde-t-il avec la pensée des Lumières, mais d'une façon alternative ? Si oui, en quelle mesure y a-t-il accord et en quelle mesure celui-ci est-il alternatif ? Suffit-il, dans cette perspective, d'être sélectif dans l'interprétation en distinguant les parts éclairées d'une pensée de celles qui le sont moins ? Herder apparaîtrait alors comme un philosophe sinon partiel, du moins compromis.

Le parti pris du présent mémoire, c'est d'exploiter un filon interprétatif de Herder à la source même du problème, la critique de Kant, pour présenter Herder comme un philosophe des Lumières de part en part. Ce parti a certes l'avantage de circonscrire l'investigation du mémoire au lieu limité de cette source : le *Compte rendu de l'ouvrage de Herder* (1785). Pourtant, cela ne vient pourtant pas sans risques, car la polémique que Kant semble vouloir y entamer n'a pas de suite évidente. La source semble se tarir très rapidement. D'apparence, les deux philosophes campent sur leurs positions et s'accusent mutuellement de déformer et de détourner leurs pensées. Leurs philosophies se présentent comme incompatibles du début à la fin : aucun point de l'un ne veut s'associer à une virgule de l'autre. Ils ne s'écrivent jamais directement, ne dialoguent pas et ne concilient rien. Ils se boudent.

Étant donnés les faits, il est tentant de déclarer l'opposition insoluble : d'un côté, Kant et sa philosophie transcendantale ; et de l'autre, Herder et sa philosophie immanente. Le transcendantalisme et l'immanentisme seraient comme les deux faces d'une même pièce : accepter un côté ne peut se faire que dans son entièreté au détriment de l'intégralité de l'autre. Herder serait comme l'antithèse de Kant, le plus grand penseur des Lumières allemandes. Ce serait là la perspective de Berlin et Taylor. Mais avec l'hypothèse selon laquelle Herder pourrait contribuer à

la pensée des Lumières, deux options se présentent : soit Kant est un philosophe anti-Lumière auquel cas lui-même et toute la tradition interprétative de son œuvre feraient erreur, option absurde, soit l'opposition entre les deux n'est pas aussi absolue qu'elle n'y paraît. L'enjeu serait alors de montrer comment deux philosophies respectant les propositions fondamentales des Lumières ont pu se rencontrer sans pour autant être en mesure de dialoguer. Alors, les Lumières apparaîtraient comme un courant philosophique irréductiblement pluriel.

Mais parallèlement à cet enjeu relevant de l'herméneutique des Lumières, quel intérêt y a-t-il pour Kant et Herder eux-mêmes ? Si les deux auteurs soutenaient un non-dialogue, qu'est-ce que ce silence enseigne sur leurs philosophies respectives ? Quel intérêt y a-t-il à se pencher sur cette non-rencontre ? Ce problème rencontré également par Guillaume Proulx est contourné dans son mémoire déposé en 2000 dans notre département de philosophie en circonscrivant l'enquête au « développement d'un court échange étalé sur quelques mois » à travers lequel il veut montrer que « la polémique n'équivaut pas à une comparaison ». ⁶ Et il ajoute que « si la polémique est un tremplin vers deux univers philosophiques distincts, il ne s'agit pas de plonger pour s'y perdre. Il ne faut jamais oublier que le saut se fait toujours à partir des enjeux de la polémique qui eux sont nés durant les années 1784 et 1785 ». ⁷

Ce contournement du problème par un travail sur les enjeux eux-mêmes pouvait être sage il y a bientôt vingt ans, mais il nous paraît insatisfaisant à l'aune de l'évolution de la littérature secondaire. Depuis, dans le sillon tracé par l'importante monographie de Zammito, *Kant, Herder, and the birth of anthropology* (2002), une série de commentateurs se sont penchés sur la relation entre Kant et Herder non pas simplement à partir de la polémique qui nous préoccupe ici, mais à

⁶ Proulx, Guillaume. 2000. *Réflexion autour de l'idée d'humanité : dialogue entre Kant et Herder (1785)*. Montréal : Département de philosophie de l'Université de Montréal, p. 7-8.

⁷ *Ibid.*

partir de la genèse pré-critique de leurs pensées respectives. Les textes qui apparaissent les plus importants pour cette approche interprétative datent alors pour la plupart des années 1760 et incluent, du côté de Kant, l'*Unique argument possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764), les *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1764) et les *Rêves d'un visionnaire* (1766) ; et, du côté de Herder, les *Notes de cours* (1762-1764) qu'il a prises alors qu'il assistait aux cours de Kant à Königsberg et son *Essai sur l'être* (1764). La thèse de Zammito selon laquelle Herder a cherché à réaliser le projet kantien pré-critique d'une anthropologisation de la philosophie, si elle n'est pas toujours reprise, détermine une bonne partie de la recherche anglo-saxonne actuelle sur Herder et son rôle dans la naissance des sciences humaines.⁸

Avec égards pour cette littérature récente, un mémoire portant sur Kant et Herder, même s'il se limite, en raison des nécessaires contraintes de tels exercices, aux années de polémique, ne peut plus faire l'impasse sur la nature de la relation personnelle entre les deux auteurs. *A contrario* de Guillaume Proulx, nous ne voulons pas contourner le silence de la polémique, nous souhaitons nous y plonger, car pour nous, c'est le silence qui est révélateur. Dans la négativité d'un dialogue avorté, il y a du travail pour l'interprète. La source de la polémique ne se tarit en fait qu'en surface. Sous terre, elle coule encore pendant des années et nous avons maintenant les moyens de suivre ces flots souterrains autant en amont de la polémique qu'en aval. Ce sont ces souterrains fertiles qui constituent notre sujet ; pas la surface stérile que présente le compte rendu lui-même. Cette fertilité tient au moment de l'affrontement, qui est névralgique pour les deux auteurs : en 1785, Kant est en plein cœur de l'élaboration de sa philosophie critique et Herder complète sa

⁸ Pour un survol de cette littérature, voir le récent recueil de Walkow, Anik et Nigel DeSouza (éd.). 2017. *Herder : Philosophy and Anthropology*. Oxford : Oxford University Press. Un autre ouvrage important de ce courant est celui de Forster, Michael N. 2010. *After Herder : Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford : Oxford University Press.

philosophie de l'histoire de l'humanité, culmination d'une trajectoire intellectuelle entamée en 1770 avec son premier essai de théorisation philosophique, le *Traité sur l'origine du langage*. À ce stade, leurs projets philosophiques de maturité sont tous les deux élaborés, explicités et publiés. Pourtant, les années suivantes les verront sensiblement se réorienter. Ce que la polémique révèle, ce n'est pas de quelle façon Kant et Herder se sont influencés dans leurs parcours, mais comment ils se sont repoussés ; que des chemins ont été ignorés non pas parce qu'ils n'ont pas été aperçus, mais parce qu'ils ont été délibérément rejetés, et l'on a décidé d'en tracer un alternatif. Pour le démontrer, nous analyserons trois croisées des chemins.

Dans un premier chapitre, nous décrivons comment Herder et Kant se rebiffent sur la question du point de départ. Cette question est certes déjà abordée par Kant en 1781 dans la *Critique de la raison pure* où il établit très clairement la fondation transcendantale de sa philosophie rendue possible par l'acte critique. Mais cette position est considérablement précisée à l'occasion de la *Querelle du panthéisme* lors de laquelle, en 1785, Jacobi pose la foi et la raison en dilemme ; l'année même où Kant reproche à Herder dans son compte rendu de fonder sa démarche sur une base dogmatique. Tous deux représentants des Lumières en Allemagne, Kant et Herder déclarent que le dilemme de Jacobi est un faux dilemme et trouvent chacun le moyen, chacun à sa manière, d'unir foi et raison. Cette union s'accomplit chez Kant avec son point de départ critique reformulé dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786) où la « foi rationnelle » devient possible et chez Herder dans *Dieu, quelques entretiens* (1787) où il pose un point de départ et rejette la voie kantienne : il voit l'union de la foi et de la raison dans l'immanence du *Dasein*.

Dans un deuxième chapitre, nous démontrerons qu'ils se repoussent aussi en ce qui concerne le moyen de la philosophie, c'est-à-dire la façon de procéder de la philosophie. Kant,

dans la *Critique de la raison pure*, attribue une place bien précise à la réflexion (*Überlegung*) : elle doit être régulatrice plutôt que constitutive et dans le compte rendu de 1785, il attaque Herder sur cette question, lui reprochant de ne pas respecter cette règle. Cette attaque porte explicitement sur le style de ce dernier et son recours aux images poétiques et aux analogies. Mais cette superficialité d'apparence cache en fait la profondeur de son opposition. En fait, Herder, dès 1770 dans son *Traité sur l'origine du langage* et plus franchement dans *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* (1778), identifie pour lui-même l'ultime moyen philosophique de l'esprit humain dans la réflexion (*Besonnenheit*), laquelle réunit sensibilité, raison, liberté et langage. Lorsqu'il attaque le style herdérien, ce que Kant attaque, c'est en profondeur la façon qu'a Herder de faire de la philosophie, il l'attaque au cœur même de sa pensée. La discorde autour de la réflexion révèle certes une proximité entre les deux philosophes, mais elle montre aussi l'abîme qui sépare leurs façons d'envisager cette réflexion.

Enfin, dans un troisième chapitre, nous montrerons que Herder et Kant se rejettent à propos de la fin de la philosophie, soit du but qu'elle doit se donner et vers lequel elle doit travailler. Les deux philosophes, exemplifiant le projet des lumières, situent cette fin dans l'histoire, dans un projet social, politique et anthropologique à réaliser. Mais la grande différence entre eux se situe au niveau du statut de cette fin, car ils conçoivent tous deux la nature de l'histoire de façon différente. Ainsi la destination de l'humanité est-elle construite par la réflexion téléologique chez Kant dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784) et est donnée comme un idéal déterminé *a priori* par la raison humaine et il s'agit de travailler à le réaliser, là où chez Herder, tel qu'il l'exprime dans les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791) et qu'il l'explicite dans *Dieu, quelques entretiens* (1787), l'histoire est naturelle et la nature est historique. La fin de l'humanité est donc à dévoiler avec la fin de la nature comme

desseins de Dieu. Connue entièrement uniquement par l'entendement divin, elle est indéterminée *a posteriori*, car elle est à jamais inconnue par l'entendement humain dans sa totalité. Elle reste pourtant toujours en partie connue par lui. Le but de la philosophie est dans ce contexte d'élargir la part connue de la destination naturelle et historique par la recherche de la nature et de l'histoire de la création divine.

CHAPITRE 1 — LE POINT DE DÉPART DE LA PHILOSOPHIE

Comment commencer ? Par où entamer le travail de la réflexion ? Quel premier pas la raison doit-elle faire ? Qu'est-ce qui doit mettre en marche la pensée ? Toute philosophie doit avoir un début, un acte initial posé avec diligence qui assure sa suite. C'est cet acte qui garantit la validité de la route. Si cet acte est manqué, c'est tout le chemin parcouru après lui qui se perdra dans les méandres fabuleux de la circonlocution.

1.1 Le point de départ de Kant

1.1.1 La critique

Chez Kant, le point de départ énoncé dans la *Critique de la raison pure* est fameux, c'est celui de la critique elle-même :

« nous pouvons considérer une science permettant seulement une appréciation de la raison pure, de ses sources et de ses limites, comme la *propédeutique* au système de la raison pure. Une telle science devrait se nommer, non pas une *doctrine*, mais seulement *critique* de la raison pure. »⁹

La seule amorce valide à la pensée est pour Kant l'exercice de la « *critique* de la raison pure » au double sens du génitif : c'est à la fois la raison pure qui critique *et* qui est critiquée. C'est en ce sens une autocritique de la raison pure visant à apprécier ses « sources » ; en aval desquels on peut

⁹ Kant, Immanuel. (781). *Critique de la raison pure*. 2006. Trad. Alain Renaut. 3^e édition. Paris : GF-Flammarion, p. 110 (A 11). Exception faite de la *Critique de la raison pure* à laquelle nous donnerons la pagination des deux éditions originales (A et B), nous renverrons à l'édition allemande de référence entre parenthèses, l'*Akademieausgabe* (AK) : *Kant's gesammelte Schriften*.

déterminer l'étendue de ses potentialités, et, plus important encore, ses « limites » au-delà desquelles la raison ne coule plus et s'aventure dans l'erreur.

Mais dans cet acte d'autolimitation de la raison pure, il reste à expliciter l'adjectif « pur » : « la raison est le pouvoir qui fournit les principes de la connaissance *a priori*. La raison pure est par conséquent celle qui contient les principes permettant de connaître quelque chose absolument *a priori* ». ¹⁰ Également dans son introduction, Kant définit l'*a priori* :

« Nous entendrons par connaissances *a priori*, dans la suite de cet ouvrage, non pas des connaissances qui adviennent indépendamment de telle ou telle expérience, mais celles qui interviennent d'une manière *absolument* indépendante de toute expérience. Leur sont opposées des connaissances empiriques, autrement dit celles qui ne sont possibles qu'*a posteriori*, c'est-à-dire par expérience. » ¹¹

La *Critique de la raison pure* ne s'intéresse donc pas aux limites des connaissances en général, mais aux limites de *certaines* connaissances. Il y a, dans le point de départ même de la philosophie selon Kant, une séparation très nette entre l'*a posteriori* et l'*a priori*, et entre ce qui « dépend » de l'expérience et ce qui en est « *absolument* indépendant ». Or, avec cette séparation vient aussi une exclusion : la *Critique de la raison pure* s'intéresse seulement et uniquement à l'*a priori*. En établissant les limites des connaissances *a priori*, on se trouve aussi à établir les conditions « de possibilité de l'expérience elle-même ». ¹² Et le système qui « s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori* », s'appelle « *philosophie transcendantale* ». ¹³

¹⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 110 (A 11).

¹¹ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 94 (B 2-3).

¹² Kant, *Critique de la raison pure*, p. 96 (B 5).

¹³ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 110 (A 11-12).

Mais avec cet acte initial de la philosophie transcendantale, Kant se trouve aussi à créer une seconde division ; cette fois, entre phénomène et noumène. En posant qu'il y a des « conditions de possibilité *a priori* de l'expérience », Kant indique que toute expérience est nécessairement formée par ces conditions. Elle ne présente donc pas la chose *en soi*, mais en tant qu'elle apparaît dans l'expérience. Tout objet d'expérience est ainsi *nécessairement phénoménal*. La chose en soi, quant à elle, est parfaitement *inconnaissable*, ce qui n'exclut pas qu'elle puisse être pensable, d'où son nom de noumène ; et *a fortiori*, il faut (*Soll*) la penser : « Car, si tel n'était pas le cas, il s'ensuivrait l'absurde proposition selon laquelle il y aurait un phénomène sans rien qui s'y phénoménalise ». ¹⁴ C'est ici où les détails de la conception kantienne de la chose en soi divergent, car les deux éditions de la *Critique de la raison pure* présentent une compréhension sensiblement différente du noumène.

1.1.2 La chose en soi

C'est qu'entre les deux éditions éclate en Allemagne la *Querelle du panthéisme*. Ce débat traitant de la philosophie de Spinoza et, plus largement, de la place de la raison dans la pensée, oppose originairement Jacobi et Lessing, puis Jacobi et Mendelssohn, et enfin Jacobi et Kant. Pour faire court, Jacobi entame une croisade contre Spinoza : Spinoza défend un panthéisme conséquent, lequel est l'incarnation la plus achevée d'une philosophie rationaliste. Or, le rationalisme est une philosophie formelle déconnectée de la vie et de l'existence. À terme, cela ne peut mener qu'à l'athéisme. ¹⁵ En 1786, Kant se joint à la polémique de la *Querelle* en publiant *Qu'est-ce que*

¹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 83 (B XXVI- XXVII). L'allemand dit « Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint ».

¹⁵ Pour un survol de la *Querelle du panthéisme*, voir Scholz, Heinrich. 1916. « A. Einleitung ». In *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin : Reuther & Reichard.

s'orienter dans la pensée ? où il explicite sa pensée sur la chose en soi : il est possible pour la pensée de s'orienter au-delà des limites de l'expérience, mais seulement d'après un moyen subjectif. « Ce moyen subjectif, le seul qui lui reste encore, n'est autre que le sentiment du propre *besoin* de la raison ». ¹⁶ Et du point de vue de la raison théorique, le seul objet suprasensible dont la raison doit nécessairement admettre l'existence, c'est Dieu. ¹⁷ Pour ce qui est des autres objets suprasensibles, tels les noumènes, la raison n'a pas besoin d'admettre leur existence, mais seulement d'être en mesure de formuler leur concept. ¹⁸

Suite à la publication de cet article, Jacobi, auparavant favorable à la philosophie critique de Kant, se retourne contre elle en 1787 dans l'appendice à son livre *David Hume ou la Croyance, dialogue sur le réalisme et l'idéalisme* et formule une virulente critique de la chose en soi procédant en deux étapes. Dans un premier temps, il dit que d'un côté, Kant ne peut supposer que les objets empiriques sont les causes des représentations, car il défend qu'ils ne sont que des apparences phénoménales dans l'intuition et, d'un autre côté, il ne peut pas non plus considérer les objets transcendants comme causes des représentations, car il dit de ces objets qu'ils sont proprement inconnaissables et donc, on ne peut en dire qu'ils causent quoi que ce soit. La chose en soi est donc intenable dans le système kantien. Ensuite, Jacobi montre qu'il est nécessaire pour Kant de présupposer des objets qui causent les représentations sans quoi la sensibilité ne pourrait pas être strictement passive ; il faudrait qu'elle crée les phénomènes. D'où l'adage devenu célèbre

¹⁶ Kant, Immanuel. (1786). « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? ». 2006. Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust. In. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? Et autres textes*. 2^e édition. Paris : GF-Flammarion, p. 59 (AK, VIII, 136).

¹⁷ Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », p. 62 (AK, VIII, 139).

¹⁸ Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », p. 59-60 (AK, VIII, 136-137).

de Jacobi : « sans cette présupposition [de la chose en soi], je ne peux pas entrer dans le système et avec elle, je ne peux y rester ». ¹⁹

Il appert que c'est en raison de cette attaque fameuse que Kant se sent obligé de réviser sa conception de la chose en soi dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* publiée la même année : il veut se distancer du danger formaliste du spinozisme identifié par Jacobi. Il y indique dans sa nouvelle préface que « la seule addition véritable » à la seconde édition est celle « d'une nouvelle réfutation de l'*idéalisme* psychologique et d'une démonstration rigoureuse (qui est aussi, à ce que je crois, la seule possible) de la réalité objective de l'intuition externe ». ²⁰ Et lorsque l'on se penche plus précisément sur cet ajout, il se trouve que Kant a changé sa position :

« la perception de cette dimension de permanence [de mon existence (*Dasein*) dans le temps] n'est possible que par l'intermédiaire d'une *chose* hors de moi, et non pas au moyen de la simple *représentation* d'une chose hors de moi [...] ce qui revient à dire que la conscience de ma propre existence (*Dasein*) est en même temps une conscience immédiate de l'existence (*Dasein*) d'autres choses hors de moi. » ²¹

Ce passage de Kant et en particulier sa dernière partie est d'une importance capitale. Kant indique ici que la perception lui donne une « conscience immédiate de l'existence (*Dasein*) d'autres choses hors de moi ». Autrement dit, l'existence du noumène n'est plus suspendue par la raison théorique, elle est établie de manière apodictique par une « conscience immédiate ». Pourtant, l'établissement de l'existence de la chose en soi ne lui permet pas plus d'être connaissable que la simple représentation de son concept et Kant se résigne à n'avoir de connaissances que phénoménales.

¹⁹ Ce paragraphe est largement inspiré de la synthèse de l'appendice de Jacobi faite par Beiser, Frederick C.. 1987. *The Fate of Reason : German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge : Harvard University Press, p. 124. Pour la citation de Jacobi, voir Jacobi, Friedrich Heinrich. (1787). « Beylage: Ueber den transcendentalen Idealismus ». 1815. In *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. Zweyter Band. Leipzig : bey Gerhard Fleischer d. Jüng, p. 336. Traduction libre.

²⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 89 (B XXXIX).

²¹ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 283. (B 275-276).

Lorsque Kant s'élève à la philosophie transcendantale et choisit de ne se concentrer que sur les conditions de possibilité des phénomènes, il renonce explicitement à tout engagement de la connaissance avec la chose en soi et de l'existence (*Dasein*). Par ce geste, il distingue deux mondes et tranche : il y a le monde nouménal, c'est-à-dire le monde de l'existence (*Dasein*) et de la chose en soi, à la connaissance duquel il faut renoncer, et il y a le monde phénoménal sur lequel il faut se rabattre, seul horizon possible à la connaissance d'un entendement humain limité.

1.1.3 Le tribunal

Tous les éléments sont maintenant en place pour saisir l'étendu de l'analogie kantienne du tribunal :

« Elle [l'indifférence à l'égard de la métaphysique] est à l'évidence l'effet, non de la légèreté d'esprit, mais de la mûre *faculté de juger* du siècle, lequel n'entend pas se laisser leurrer plus longtemps par un simulacre de savoir, et elle constitue un appel adressé à la raison pour qu'elle prenne à nouveau en charge la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi, et qu'elle institue un tribunal qui la garantisse en ses légitimes prétentions, mais tout en sachant en revanche éconduire ses présomptions sans fondements, non par des décisions autoritaires, mais en vertu de ses lois éternelles et immuables ; et ce tribunal n'est rien d'autre que la *Critique de la raison pure* elle-même. »²²

L'image du tribunal est importante, car elle illustre que la critique a un caractère posé par un *acte* de la raison pure qui s'« institue » en tribunal. C'est la raison pure elle-même qui prend la place du juge pour promulguer des « lois éternelles et immuables ». L'acte transcendantal, en excluant à la fois le monde nouménal étranger à la raison et l'*a posteriori* soumis aux contingences, place

²² Kant, *Critique de la raison pure*, p. 65. (A XI-XII).

la philosophie hors du temps et de l'espace. La philosophie transcendantale, une fois instituée, est arrachée à tout contexte.

Pourtant, l'acte lui-même d'institution du tribunal s'impose bien dans un contexte que Kant reconnaît et décrit : celui d'une crise de la métaphysique à l'époque des lumières. La métaphysique, autrefois « *reine* de toutes les sciences », a perdu son autorité et ses « guerres intérieures » l'ont fait dégénérer « en une complète anarchie ». ²³ C'est que la métaphysique s'est aventurée au-delà des limites de la connaissance. Cette aventure, c'est celle du « dogmatisme », c'est-à-dire de l'usage de la raison sans critique qui conduit « à des affirmations sans fondements » et à des « contradictions de la raison avec elle-même, qui sont indéniables et même, dans la manière dogmatique de procéder, inévitables ». ²⁴ Le tribunal vise à rectifier ces errements en établissant définitivement la métaphysique comme science digne de ce nom et à la purger de tous ses éléments dogmatiques : « le *matérialisme*, le *fatalisme*, l'*athéisme*, l'*incroyance* des libres penseurs, l'exaltation de l'esprit (*Schwärmerei*) et la superstition, qui peuvent être universellement dommageables, enfin aussi l'*idéalisme* et le *scepticisme* ». ²⁵ L'attaque contre le dogmatisme est certes déjà présente dans la première édition de la *Critique*, mais il est significatif que ses lignes les plus incisives, dont celles-là citées, aient été ajoutées dans la deuxième édition, en 1787, suite, non seulement à la *Querelle du panthéisme* et à l'opposition avec Jacobi qui prend ouvertement la défense du dogmatisme et de l'irrationalisme contre la philosophie rationaliste des Lumières, mais aussi à la lecture par Kant des *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder et à la publication de ses comptes rendus où Kant assimile clairement Herder au dogmatisme. Ce dernier ne ferait pas preuve « de rigueur logique dans la détermination des concepts, non plus que

²³ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 63-64. (A XVIII-IX).

²⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 109 (B 22-24).

²⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 87 (B XXXIV).

d'une discrimination méticuleuse et d'une justification des principes, mais [...] d'un large regard perspectif [et] d'une imagination hardie ». ²⁶

Mais cette accusation est-elle légitime ? Herder manque-t-il de « rigueur logique » ? Est-il un auteur « dogmatique » ? Si oui, de quelle façon ? Est-il idéaliste ou sceptique ? Superstitieux ou exalté ? Sa philosophie implique-t-elle le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme ou l'incroyance ? Il semble que Herder ne s'inscrive dans aucune de ces catégories. Pourtant, dans la mesure où Herder ne reprend pas le point de départ criticiste de Kant, il peut être dit « dogmatique ». Mais pour saisir de quelle façon sa philosophie peut se poser comme « dogmatique », il faut faire droit à sa propre conception du point de départ de la philosophie.

1.2 Le point de départ de Herder

1.2.1 L'existence de Dieu

Chez Herder, contrairement à Kant, le premier acte de la philosophie ne *doit* pas être tel ou tel ; il n'est pas un devoir (*Sollen*). Il ne se formule pas comme un impératif que la raison doit accomplir. Le premier acte de la philosophie *est* l'existence (*Dasein*). La différence essentielle entre Herder et Kant sur la question du point de départ de la philosophie se trouve sans doute dans leur acceptation différente de ce mot : *Dasein*. Là où Kant, en défense contre la critique de Jacobi, parle du *Dasein* comme parfaitement inconnaissable et donc non-philosophique, il reconnaît tout de même en avoir une « conscience immédiate ». ²⁷ Chose étonnante dont Herder prend le contre-

²⁶ Kant, Immanuel. (1784). « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : „Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité“ ». 1990. Trad. Stéphane Piobetta. In. *Opuscules sur l'histoire*. Paris : GF-Flammarion, p. 91-92 (AK, VIII, 45).

²⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 283. (B 275-276).

pied en disant que la philosophie est fondée par le *Dasein* non pas négativement dans le renoncement à la connaissance de celui-ci, mais positivement en tant qu'il agit comme le contexte de toute philosophie et *a fortiori* comme l'ensemble de la création divine, le contexte à toute existence (*Existenz*).

En 1787, dans *Dieu, quelques entretiens*, Herder répond à la *Querelle du panthéisme*. Il saute donc dans l'arène polémique érigée par Jacobi et s'attaque à sa thèse sur le formalisme athée de Spinoza. Mais en 1787, depuis son essai de 1786, Kant est lui-même aux prises avec Jacobi et Spinoza et plutôt que de prendre les armes criticistes de Kant dans la charge contre ceux-ci dernier, Herder affûte celles de Spinoza mort au combat et les dirige contre Kant que pour Jacobi. Ainsi parle-t-il du concept d'une *force* plus haute que toutes les autres et en laquelle « toutes [les] forces ne sont pas seulement fondées, mais encore que toutes ensemble elles n'épuisent pas » :

« [Ce concept] est infiniment plus éminent que tout effet individuel d'une force individuelle et il donne effectivement une sorte de plaisir qui non seulement dépasse tout concept, mais domine et précède tout concept (sans lui être pour autant extérieur), parce que tout concept le présuppose et repose sur lui. »²⁸

Ce concept, c'est celui de l'existence (*Dasein*) « que notre philosophie présente comme le fondement et la quintessence de toutes les forces ». ²⁹ Dans ce passage, ce que Herder veut établir en parlant du « concept de la force de l'existence », ce n'est pas que la raison humaine a la capacité de saisir la force infinie de l'existence dans un concept, mais que le concept peut agir comme une

²⁸ Herder, Johann Gottfried. (1787). « Dieu, quelques entretiens ». 1995. Trad. Pierre-Henri Tavoillot. In *Le crépuscule des lumières*. Éd. Pierre-Henri Tavoillot. Paris : Cerf, p. 322 (SWS, XVI, 502). Entre parenthèses, nous renverrons à l'édition allemande de référence de l'œuvre de Herder, les *Herders Sämtliche Werke* sous la direction de Bernard Suphan (SWS).

²⁹ *Ibid.*

fenêtre donnant sur cette force. L'humanité ne peut en aucun cas se placer du point de vue infini de cette force, car ce point de vue est la prérogative de Dieu.

Précisément, c'est ici que Herder s'associe à Spinoza. Contre Jacobi et Kant qui voient en Spinoza l'ennemi à abattre, Herder le réhabilite et fait équivaloir l'existence et Dieu. Mais il dit aussi par Spinoza que Dieu est l'entendement infini de l'ensemble de l'existence. En ce sens, il n'est pas qu'une force obscure que l'humain a à interpréter et à éclairer. Il est déjà, en tout et pour tout, lumière, connaissance et entendement.³⁰ L'humain, en tant qu'être fini, ne peut accéder qu'à une infime partie de la connaissance divine : « Sans l'existence et une série d'existences (*Ohne Existenz und eine Reihe von Existenzen*), l'homme ne penserait pas comme il pense ; par conséquent, le but de ses pensées [devrait être] de *dévoiler l'existence (Daseyn zu enthüllen)*, de l'accepter comme quelque chose de donné ». ³¹ Autrement dit, l'existence en elle-même est déjà la plus grande lumière de la connaissance et le but de la philosophie, des pensées humaines, c'est de *dévoiler* cette lumière à laquelle il n'a accès que partiellement par l'entremise d'aperçus, d'*Existenzen*.

L'on voit mieux de quelle façon s'articule le point de départ de la philosophie chez Herder. Ce n'est plus un acte qui doit être accompli par la raison humaine, mais une donnée de l'existence. Cette donnée est tout aussi impérative que l'acte kantien, mais elle n'est pas le fait d'une raison humaine : elle englobe et précède toujours déjà tout acte de l'humanité. La raison humaine ne peut qu'espérer dévoiler ses présuppositions comme le contexte préétabli dans lequel elle s'articule.

³⁰ Sur ce point et la revendication de Spinoza, voir Herder, « Dieu, quelques entretiens », p. 321-322 (SWS, XVI, 501-504).

³¹ Herder, « Dieu, quelques entretiens », p. 327 (SWS, XVI, 512).

Herder s'attaque à la validité de la démarche transcendantale : en divisant monde nouménal et monde phénoménal, Kant n'a pas assuré la certitude de sa philosophie, il a renoncé à la connaissance de l'existence et s'est coupé de toute vérité possible :

« il faudrait renoncer à toutes liaisons arbitraires de concepts illusoire d'existence, c'est-à-dire au néant inerte et mort et, pour cela, apprendre à connaître *ce qui est*, selon les propriétés et les relations propres à *ce qui est*. Seule une telle connaissance liée au sentiment intime de la vérité serait authentique : cela seul éclaircirait l'esprit, formerait le cœur, apporterait ordre et régularité dans toutes les affaires de notre vie ; au lieu de quoi, cette rêverie métaphysique, faute de présupposer à l'extérieur une existence et à l'intérieur des règles de la vérité, rend la tête déserte et le cœur vide. »³²

La philosophie transcendantale conduit pour Herder au « néant inerte et mort » et rend la « tête déserte et le cœur vide ». Il semble en ce sens qu'il rejoigne l'opinion de Jacobi selon laquelle la philosophie criticiste de Kant est un formalisme sans vie qui ne peut mener qu'au fatalisme et à l'athéisme. Pourtant, si cet aspect de la pensée jacobienne est repris, Herder ne pense pas que Spinoza puisse être mis aux côtés de Kant. S'opposant définitivement à Jacobi sur ce point, il comprend Spinoza comme le philosophe le plus emblématique de la vie du *Dasein*. C'est cette lecture iconoclaste de Spinoza que Herder reprend à la faveur de sa propre conception vitaliste de la nature.

1.2.2 Herder spinoziste

L'interprétation de Spinoza comme un philosophe du « vitalisme » peut sembler étonnante au lecteur contemporain, mais elle prend tout son sens dans le contexte de le deuxième entretien de *Dieu, quelques entretiens* où Herder souligne de quelle façon Spinoza a cherché « le moyen terme

³² Herder, « Dieu, quelques entretiens », p. 327-328 (SWS, XVI, 512-513). Traduction modifiée.

entre l'esprit et la matière [...] pour échapper au dualisme cartésien ». ³³ La thèse de Herder, c'est que Spinoza a fait une avancée philosophique majeure en cherchant à dissoudre le dualisme ontologique. Or, prisonnier du langage et de la science de son époque, il n'a pas tiré jusqu'au bout les conclusions de cette avancée. Dans le but d'adapter la pensée de Spinoza à l'aune des avancées scientifiques de l'époque des Lumières, Herder dit : « nous nous dispensons du mot offensant et inadéquat „ attribut “ et remplaçons-le par l'idée que la divinité se manifeste dans des forces infinies et des façons infinies ». ³⁴ Le terme *attribut* était peut-être approprié à l'époque de Spinoza, mais, suite à la révolution de la physique par Newton, il vaut mieux parler des *forces* innombrables de la nature mises à jour par l'étude moderne de la chimie, du magnétisme et de l'électricité. ³⁵

Si ce remplacement des *attributs* de Dieu par les *forces* de Dieu peut sembler procéder d'un hiatus logique, pour Herder, il n'en est rien, car le cœur de la proposition de Spinoza, c'est qu'il y a une cause *causa sui*, infinie et immanente de *tous* les effets du monde :

« Voyez, mon ami, quelle belle implication de l'unité interne du monde suit de cela. Il n'est pas seulement uni à travers l'espace et le temps, comme à travers de simples conditions extérieures ; bien plus intimement est-il uni à travers son essence propre, à travers le principe de son existence, puisque partout en lui seules des forces organiques peuvent opérer. Dans le monde que nous connaissons, la force de la pensée se tient au-dessus ; elle est suivie de millions d'autres forces de sensation et d'opération (*Empfindungs- und Wirkungskräfte*) et Lui, l'indépendant (*Selbstständige*), se tient au plus haut et au seul sens du mot „ force “, c'est-à-dire qu'il est la force primordiale (*Urkraft*) de toutes les forces, l'âme de toutes les âmes. » ³⁶

Tous les effets, les âmes et les forces de sentiment et d'activité du monde procèdent d'une seule et même source : Dieu. Cette « force primordiale » (*Urkraft*) donne au monde son unité non pas

³³ Herder, Johann Gottfried. (1787). « Gott ». 1887. In *Herders Sämmtliche Werke*. Éd. Bernhard Suphan. Tome XVI. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, p. 451. Traduction libre.

³⁴ *Ibid.* Traduction libre.

³⁵ Herder, « Gott », SWS, XVI, p. 453-454.

³⁶ Herder, « Gott », SWS, XVI, p. 452-453. Traduction libre.

comme chez Newton (dont Kant s'inspire beaucoup) de façon médiate par le temps et l'espace, mais de manière immédiate par l'essence du monde elle-même. Et cette essence est à la fois pensée et étendue, spirituelle et physique, car les deux règnes du dualisme cartésien sont pour Herder suivant Spinoza intrinsèquement liés par l'infinité de la *Urkraft*.

Mais en suivant ce chemin de la dissolution du dualisme laissé en friche derrière Spinoza et en le défrichant avec les outils scientifiques du XVIII^e siècle, Herder met aussi de l'avant la nature intellectuelle de Dieu. Dieu n'est pas qu'une force arbitraire ou un moteur brut mettant en action le monde. Il n'est pas, comme le dit Herder, « aveugle comme un Polyphème », mais il *voit* ce vers quoi et ce pourquoi il actionne le monde : « En Dieu est donc, comme [Spinoza] le dit clairement, parmi son infinité d'attributs, aussi la perfection d'une pensée infinie » et de là Dieu possède-t-il aussi un entendement (*Verstand*) infini.³⁷ Or, Herder ajoute qu'avec Spinoza, « un entendement qui aperçoit le meilleur, doit aussi vouloir le meilleur et, s'il en a la force, l'opérer (*wirken*) ». ³⁸ En d'autres termes, Dieu agit toujours dans son pouvoir infini en vertu de son entendement et de sa volonté infinis. Herder conclut : « D'après les lois éternelles de son essence, Dieu pense, opère et est le plus parfait de toutes les façons qui sont pensables par Lui seul, c'est-à-dire des façons les plus parfaites ». ³⁹

On comprend maintenant mieux de quelle façon Herder s'oppose à Jacobi et Kant sur l'interprétation de Spinoza. Là où le rationalisme de Spinoza est pour Jacobi une abstraction du monde réel, soit du monde de la vie, vers un monde formel créé de toute pièce par la vanité du philosophe, il est chez Herder précisément ce qui permet de se rapprocher du monde réel et vivant, car ce dernier procède substantiellement du projet rationnel divin. Plutôt que de séparer le monde

³⁷ Herder, « Gott », SWS, XVI, p. 478 et 475. Traduction libre.

³⁸ Herder, « Gott », SWS, XVI, p. 478. Traduction libre.

³⁹ Herder, « Gott », SWS, XVI, p. 480. Traduction libre.

entre la matière et l'esprit pour ne développer que le deuxième en ignorant la première, Spinoza défend l'unité ontologique de ces deux aspects. Et si cette proposition est aussi importante pour Herder, c'est parce qu'elle permet de se défendre contre une des idées les plus désastreuses de Jacobi selon laquelle la croyance (*Glaube*) et la raison sont incompatibles.

1.2.3 La croyance de Herder

Lors de la *Querelle du panthéisme*, Jacobi avait défendu que pour rester près du monde réel et ne pas s'aventurer dans le vain formalisme de la philosophie, il fallait, devant l'usage de la raison, faire un *salto mortale* (saut périlleux) dans la *Glaube*.⁴⁰ Pour bien saisir ce dont il s'agit, le mot allemand est d'une importance capitale. Pour Jacobi, la *Glaube*, c'est à la fois la foi et la croyance : c'est une foi dans le sens religieux et autoritaire que lui donne Pascal, et c'est une croyance dans le sens empirique que lui donne Hume d'une croyance (*belief*) « naturelle et immédiate en l'existence du monde extérieur ». ⁴¹ Le *salto mortale* a donc le double effet d'écarter du chemin de la raison et de ramener vers le monde réel. Or, en sauvegardant l'idée spinoziste d'une unité de la matière et de l'esprit, Herder avance du même coup que le « monde réel » de Jacobi n'est pas qu'empirique, mais aussi spirituel, car il n'y a qu'un seul « monde réel » regroupant toutes les réalités, toutes les forces de l'existence. Et inversement, le chemin de la raison et du « vain formalisme » mène également à la croyance donnée par le *salto mortale*.

Jacobi oppose clairement raison et *Glaube* non pas seulement diamétralement, mais *absolument*. Autrement dit, il n'y a pas pour Jacobi d'entre-deux, pas de terrain mitoyen qui

⁴⁰ Jacobi, Friedrich Heinrich. (1785). « Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza ». 1995. In *Le crépuscule des lumières : les documents de la « querelle du panthéisme »*. Paris : Cerf, p. 65-66.

⁴¹ Tavoillot, Pierre-Henri. 1995 « Introduction ». In *Le crépuscule des lumières : les documents de la « querelle du panthéisme »*. Paris : Cerf, p. XIX-XX.

pourrait être le lieu d'une réconciliation ou d'un compromis entre la croyance et la raison. Non ! Le recours à l'un exclut l'autre *ipso facto*. Herder, quant à lui, considère que cette opposition n'est qu'une fumisterie basée sur une conception erronée du monde : le dualisme. Et son principe d'unité est évident de par l'unité de la croyance et la raison : croire en une chose, qu'elle soit matérielle ou spirituelle, c'est la croire vraie par la raison et une erreur de la raison est également une erreur de la croyance. La seule voie pour la croyance est donc celle de la raison et la seule voie pour la raison est celle de la croyance. Si la forme et la vie semblent disjointes, cela n'est qu'une conséquence de la finitude de l'entendement humain incapable de voir tout ce qui les unit. Dieu, possédant quant à lui un entendement infini, perçoit toujours déjà la parfaite correspondance et destination de tous les aspects de sa création, qu'ils soient formels ou vitaux.

De là découle un autre point de discorde entre Herder et Jacobi qui s'illustre dans la suite de la conclusion précédente :

« D'après les lois éternelles de son essence, Dieu pense, opère et est le plus parfait de toutes les façons qui sont pensables par Lui seul, c'est-à-dire des façons les plus parfaites. Ses pensées ne sont pas sages, mais la sagesse ; ses opérations (*Wirkungen*) ne sont pas seulement bonnes, mais la bonté. »⁴²

Tous les aspects de l'entendement divin sont déjà parfaitement réalisés et accomplis. Or, l'humain, possédant également un entendement, même fini, peut l'utiliser de façon à saisir une partie de l'entendement divin, ne soit-elle qu'infime. Là se trouve le cœur du point de discorde qui ne se trouve pas dans l'interprétation de Spinoza, mais dans la valeur à donner à sa pensée : Jacobi considère contre Spinoza que Dieu est *absolument* supérieur à l'humanité qui ne peut s'imaginer pouvoir toucher à un quelconque degré divin alors que Herder voit avec Spinoza que s'il y a certes

⁴² Herder, « Gott », SWS, XVI, p. 480. Traduction libre.

une différence qualitative infranchissable entre l'infinité divine et la finitude humaine, l'humanité reste toujours *en partie* divine. Dans l'exemple, Herder indique que l'humanité sait en partie ce que sont la bonté et la sagesse et de là se guide pour être en partie bonne et en partie sage. Cependant, elle ne peut être ni parfaitement bonne ni parfaitement sage, car cela n'appartient qu'à Dieu. De là s'ensuit contre Jacobi que l'usage de la raison et de l'entendement, plutôt que d'éloigner l'humanité de Dieu vers le scepticisme, la rapproche de Lui en participant à l'accomplissement de son œuvre.

Dans cette critique de Jacobi et son inscription dans la *Querelle du panthéisme*, Herder dévoile certaines des propositions les plus fondamentales de sa philosophie : dissolution du dualisme cartésien, unité de la foi et de la raison et enfin, correspondance entre la finitude humaine et l'infinie divinité. Or, il se trouve que ces propositions fondamentales formulées dans *Dieu, quelques entretiens* (1787) sont toutes nécessaires et implicites au projet contemporain de Herder auquel Kant réagit : les *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791). Et ce sont ces propositions qui vont créer la discorde entre Kant et Herder mise au jour dans les comptes rendus.

1.3 Le point de discorde entre Kant et Herder

Le point de discorde fondamental entre Kant et Herder peut être saisi à partir de leurs réponses au dilemme de Jacobi qui les pousse chacun à expliciter les fondements de leur philosophie, leurs points de départ. Lorsque Jacobi pose le dilemme absolu de la foi *ou* de la raison, de la vie *ou* de la forme, de la réalité *ou* de la spéculation, Kant et Herder répondent en synthétisant les deux parties du dilemme : foi *et* raison, vie *et* forme, réalité *et* spéculation. Mais dans tout jugement

synthétique, ce qui permet d'unir les deux termes, c'est un troisième terme sur lequel cette union s'appuie.⁴³ Ce troisième terme est très différent chez Kant et chez Herder : pour le premier, la synthèse entre la foi et la raison est accomplie par l'acte transcendantal fondateur et pour le deuxième, il est donné par le *Dasein*. Or, ce qui apparaît de prime abord explicitement comme deux réponses alternatives au dilemme de Jacobi peut être vu implicitement, si l'on met l'accent sur l'adjectif « alternatif », comme des réponses l'une à l'autre.

Chez Kant, l'acte qui accomplit la synthèse des deux parties du dilemme jacobien est celui de la fondation de la philosophie transcendantale lui-même. Cet acte de séparation entre le monde nouménal et le monde phénoménal, rendu nécessaire par le contexte de crise de la métaphysique que Kant décrit dans l'introduction de la *Critique de la raison pure*, est la condition *sine qua non* de la philosophie kantienne dans son ensemble : la raison doit s'élever elle-même au-delà des contingences pour fonder toutes les connaissances dans l'absolu de l'*a priori*. C'est donc un acte d'abstraction hors du contingent. Mais conscient du danger spinoziste du formalisme et de l'athéisme montré par Jacobi, Kant précise que cet acte, loin d'éloigner le philosophe de la foi, est précisément le seul fondement possible et assuré de la foi, car c'est cet acte qui permet la *foi rationnelle*. C'est qu'une fois le point de vue transcendantal adopté, la raison n'a d'autre choix que de mettre le « *concept* d'un être non-borné au fondement de tout ce qui est borné ». ⁴⁴ Plus précisément :

« *Le concept* de Dieu, et même la conviction de son *existence*, ne peut se rencontrer que dans la raison, ne peut provenir que d'elle et non venir d'abord en nous par l'intermédiaire d'une inspiration, ni par une information reçue, si grande qu'en soit l'autorité. » « Si donc est contesté à la raison le droit qui lui revient de parler *la première* dans les choses qui concernent les objets

⁴³ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 100. (B 10-11).

⁴⁴ Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », p. 60 (AK, VIII, 137).

suprasensibles, comme l'existence de Dieu ou le monde à venir, c'est la porte grande ouverte à toutes les exaltations, les superstitions et même à l'athéisme. »⁴⁵

Kant reconnaît là que la foi est pour lui subordonnée à la raison, mais ajoute que c'est là la seule façon pour la foi d'être exempte de dogmatisme, apanage de la philosophie de Jacobi, mais aussi — et peut-être surtout — de Herder qui, comme le montre Kant dans son compte rendu des *Idées*, a définitivement manqué le virage critique.⁴⁶ Cette réponse à Jacobi peut donc en même temps implicitement être une attaque contre Herder.

S'il s'agit là d'une simple hypothèse, il reste pourtant clair que Herder a vu cette attaque lorsqu'il résout le dilemme de Jacobi, car il le fait d'une façon non seulement tout autre à Kant, mais d'une façon qui lui est diamétralement opposée. Plutôt que de rejeter Spinoza d'un bloc, Herder le réhabilite avec enthousiasme en défendant que la synthèse entre la foi et la raison n'est pas accomplie pour par un acte philosophique quelconque, qu'il soit transcendantal ou non, elle est accomplie toujours déjà par Dieu, force primordiale ayant absolument résolu toutes les contradictions dans la création. Toute pensée humaine s'exerce toujours dans ce contexte d'une unité totale donnée, car il y a toujours un *Dasein* préalable à cet exercice et la prise en compte du concept de cette totalité est le premier acte de la philosophie. Mais cet acte n'est pas uniquement un acte de foi dogmatique comme le voudrait Jacobi, il est aussi un acte rationnel, car la foi est chez Herder rationnelle par définition. S'attaquant directement à la synthèse transcendantale de Kant, Herder choisit la synthèse immanente.

Et s'il est encore possible jusqu'ici de penser que Kant reste froid devant la pensée et la critique de Herder, cette possibilité se dissipe aussitôt que l'on se penche sur la conclusion de cette

⁴⁵ Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », p. 66 et 67 (AK, VIII, 142 et 143).

⁴⁶ Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 91-92 (AK, VIII, 45).

Querelle du panthéisme. En 1789, deux ans après les dernières interventions de Kant et Herder dans la polémique, Kant écrit une lettre à Jacobi où il parle de Herder, ce « 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 ». ⁴⁷ John H. Zammito analyse cette lettre avec beaucoup de clairvoyance :

« Avec cette caractérisation extrêmement caustique de Herder, Kant déclara Jacobi son allié, et expliqua qu'il ne lui voulait aucun mal dans l'essai „*Que signifie s'orienter dans la pensée ?*“ qu'il avait seulement écrit sous l'extrême pression de se dissocier du spinozisme. [...] Comme les choses ont changé ! En 1786, Jacobi était le *Schwärmer*, mais en 1789, il est épaulé à épaulé avec Kant contre le *Schwärmer*. En 1786, Jacobi était [...] rangé aux côtés de Herder. En 1789, tout cela est oublié. *Herder* est la préoccupation démesurée de Kant. » ⁴⁸

Ce déplacement de la préoccupation kantienne est justifié par le fait que Jacobi, s'il ne souscrit certes pas au projet de la philosophie critique, n'y propose pas non plus d'alternative crédible. C'est tout différent de Herder qui a déjà une philosophie élaborée positivement toute prête à emmener les esprits plus influençables loin de la critique.

C'est pourquoi Kant critique Herder dans le compte rendu en disant que son moyen d'investigation philosophique est trop imprécis et ne permet pas d'arriver à des connaissances exactes et certaines hors de tout doute. La discorde se situe ici dans la conception herdérienne de la réflexion, laquelle est cohérente avec son point de départ : plutôt que de procéder d'une « rigueur logique dans la détermination des concepts, [...] d'une discrimination méticuleuse et d'une

⁴⁷ Kant, Immanuel. (1789). « Lettre de Kant à Jacobi ». 1995. Trad. Pierre-Henri Tavoillot. In. *Le crépuscule des lumières : les documents de la « querelle du panthéisme »*. Paris : Cerf, p. 399.

⁴⁸ Zammito, John H. 1992. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago : The University of Chicago Press, p. 247. Traduction libre.

justification des principes », Herder tire ses conclusions du fil rouge des analogies de la création, traces du langage rationnel voulu par Dieu. ⁴⁹

⁴⁹ Cette critique par Kant est tirée de Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 91 (AK, VIII, 45).

CHAPITRE 2 — LA FAÇON DE PHILOSOPHER

La virulente critique de Kant à l'endroit de Herder dans le compte rendu peut paraître assez superficielle : il lui reproche d'être imprécis, d'employer un langage verbeux, de faire un usage excessif de figures de style, d'évoquer les impressions et les sentiments du public et plus généralement de recourir à une imagination immodérée. Le cœur de la critique kantienne dans le compte rendu ne tourne pas autour du contenu présenté par Herder à propos duquel Kant se sent par ailleurs « inapte ». ⁵⁰ Le cœur de sa critique se situe au niveau de la forme, de la manière ou de la façon de *présenter* les choses. Il faut pourtant se défendre de voir dans ces attaques contre l'apparence de la philosophie de Herder une critique qui soit « superficielle » puisque l'apparence de la philosophie herdérienne rejoint en fait un enjeu des plus profonds : la façon de philosopher. Comment faire de la philosophie ? À quel moyen la philosophie doit-elle avoir recours pour atteindre ses buts ? Une fois le point de départ établi et sûr, comment s'assurer que le chemin dégagé et emprunté ne prend pas une mauvaise tournure ? N'y a-t-il qu'une seule « voie royale » à la philosophie, ou plusieurs sentiers possibles menant à des fins différentes ? ⁵¹ Et quel statut donner à ces fins atteintes ? Quel niveau de certitude peut-on attribuer à chacune ?

Pour bien saisir cette profondeur présente dans la critique du compte rendu, il faut d'abord explorer la réponse de Kant à ces questions dans la *Critique de la raison pure* (1781) où il propose un usage critique de la réflexion (*Überlegung*). L'analyse de cette critique servira ensuite de faire-

⁵⁰ Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 118 (AK, VIII, 63).

⁵¹ Pour l'idée de « voie royale » de la philosophie, voir Kant, *Critique de la raison pure*, p. 688 (B 884).

valoir à l'explicitation de la conception herdérienne de la réflexion (*Besonnenheit*) développée antérieurement dans le *Traité de l'origine du langage* de 1770 et spécifiée dans *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* (1778). Enfin, cette exploration des différences profondes entre les deux philosophes en ce qui concerne la façon de philosopher révélera le gouffre séparant Kant et Herder au moment du compte rendu.

2.1 La réflexion dans la *Critique de la raison pure*

La réflexion sur laquelle Kant s'appuie pour critiquer Herder se développe dans le sillage de son point de départ transcendantal. Dans la *Critique de la raison pure*, il énonce :

« La *réflexion* (*reflexio*) n'a pas affaire aux objets eux-mêmes, pour en obtenir directement des concepts, mais elle constitue l'état de l'esprit où nous nous disposons en premier lieu à découvrir les conditions subjectives sous lesquelles nous pouvons parvenir à des concepts. Elle est la conscience du rapport qui existe entre des représentations données et nos diverses sources de connaissances, lequel rapport peut seul déterminer exactement la relation qu'elles entretiennent entre elles. »⁵²

À ce stade, la réflexion ne relève pas encore des « facultés de l'esprit ». Elle n'est qu'un « état de l'esprit » (*Zustand des Gemüths*) et la « conscience d'un rapport » (*Bewußtsein des Verhältnis*). Elle n'a pas affaire à des objets, à des représentations ou même à des concepts, tous déjà donnés par l'intuition et l'entendement, mais aux « rapports » et aux « relations » qui les unissent dans l'esprit sous ses conditions subjectives.

Ce rôle peut sembler mineur comme en témoigne le peu de pages que Kant lui voue dans l'appendice à l'analytique transcendantale, et il l'est certainement pour ce qui relève de l'exercice

⁵² Kant, *Critique de la raison pure*, p. 309-310 (B 316).

ordinaire de l'esprit, mais en ce qui concerne la philosophie, ce rôle est des plus majeurs et Kant le soulève :

« L'acte par lequel je rapproche la comparaison des représentations en général de la faculté de connaissance où elle trouve sa place, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées les unes aux autres, je l'appelle la *réflexion transcendante*. »⁵³

La réflexion est donc la capacité sans laquelle il ne pourrait y avoir aucune philosophie transcendante. Alain Renaut, dans la *Présentation* de sa traduction, va même plus loin en commentant ce même passage : « La faculté qui écrit la *Critique de la raison pure* est [...] la réflexion comme activité par laquelle le sujet procède, à partir d'une diversité d'objets, à une opération de classement au sein d'un genre commun [...] qu'il ne possède pas encore ». ⁵⁴ Suivant Alain Renaut, la *Critique de la raison pure* procède d'une réflexion sur les objets donnés à l'esprit *a posteriori* vers la détermination des conditions de possibilités *a priori* de ces objets. La réflexion peut alors apparaître comme tautologique : l'acte réflexif permettant de déterminer les conditions de possibilités *a priori* des objets donnés *a posteriori* doit avoir lui-même comme condition de possibilité l'existence *a priori* d'une capacité à réfléchir. Or, cette capacité à réfléchir ne peut être cernée par un acte de réflexion, car cet acte devrait à son tour se justifier par une capacité réflexive. Donc, toute la *Critique de la raison pure*, en tant qu'elle est écrite par un acte de la réflexion, reposerait en définitive sur elle-même.

Pourtant, cette circularité d'apparence se dissipe aussitôt qu'une analyse attentive rappelle l'acte fondateur transcendantal de la philosophie kantienne. L'acte transcendantal par lequel la raison érige son tribunal et circonscrit le domaine de son investigation est un acte d'autonomie,

⁵³ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 310 (B 317).

⁵⁴ Voir Renaut, Alain. 1997. « Présentation ». In. *Critique de la raison pure*. Paris : GF-Flammarion, p. 9.

car la raison détermine sa propre législation. Et si c'est le domaine transcendantal qui est choisi, c'est parce que c'est lui et nul autre qui, libéré des contingences *a posteriori*, peut atteindre la certitude *a priori*. La réflexion qui permet l'écriture de la *Critique de la raison pure* n'est pas la réflexion en générale, capacité de comparaison universellement partagée, mais bien la réflexion *transcendantale* ; celle rendue possible non pas par elle-même, mais par un acte autonome d'élévation de la raison.

Le moyen de la philosophie est donc pour Kant, au stade de la *Critique de la raison pure*, celui de la réflexion sur les objets de l'esprit *d'après* le point de départ transcendantal de la philosophie critique, c'est-à-dire la réflexion d'après l'extirpation du monde nouménal et de l'*a posteriori*. En d'autres termes, il faut soumettre la réflexion à la critique transcendantale. C'est là qu'intervient la critique que Kant adresse à Herder dans son compte rendu.

2.1.1 La critique de la réflexion herdérienne dans le compte rendu

La critique à l'endroit de Herder se déchiffre à partir de cette conception de la réflexion philosophique qui doit se soumettre à la critique transcendantale. Pour le comprendre, il faut travailler ce texte :

« il 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 doute. »⁵⁵

Cette phrase capitale est complexe et comporte une variété d'éléments qui doivent être isolés et analysés en séquence. Deux tendances s'y révèlent : celle négative attaquant la démarche de Herder et celle positive suggérant la bonne façon de faire de la philosophie. Au centre de la critique se trouve un concept : l'analogie.

L'analogie est un concept kantien élaboré dans la *Critique de la raison pure* à l'occasion du « Système de tous les principes de l'entendement pur » où l'analogie est appliquée à l'expérience dans les « Analogies de l'expérience ». Ce point, même s'il se penche uniquement sur un certain type d'analogies, décrit l'usage correct de l'analogie en philosophie en général :

« En philosophie, [...] l'analogie est l'égalité de deux rapports, non pas *quantitatifs*, mais *qualitatifs*, où je ne puis, à partir de trois termes donnés, connaître et indiquer *a priori* que le rapport à un quatrième, mais non pas *ce quatrième terme* lui-même : [...] elle vaudra comme principe des objets (des phénomènes) de manière non pas *constitutive*, mais simplement *régulatrice*. »⁵⁶

Cette définition de l'analogie rejoint celle de la réflexion. Comme la réflexion, l'analogie « n'a pas affaire aux objets eux-mêmes », mais seulement au « rapport qui existe entre » les objets.⁵⁷ Cela s'explique par le fait que l'analogie est un acte réflexif ; un acte rendu possible et commis par la réflexion. Et Kant précise que cela implique qu'elle ne peut pas valoir comme un principe constitutif des objets, mais seulement comme un principe régulateur de ceux-ci, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas porter sur la nature des objets, non plus qu'elle peut établir des connaissances sur ceux-ci, mais elle peut orienter l'investigation en se penchant sur les *rappports entre* les connaissances.

⁵⁵ Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 91-92 (AK, VIII, 45).

⁵⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 251-251 (B 222-223).

⁵⁷ Voir la définition de la réflexion, Kant, *Critique de la raison pure*, p. 309-310 (B 316).

Autrement, l'analogie viole les lois du tribunal de la critique transcendantale. Comme la réflexion, elle doit se soumettre à sa législation.

Si ces remarques auront une influence capitale sur l'avenir de la réflexion kantienne, elles ne s'inscrivent à ce stade que dans le cadre du « Système de tous les principes de l'entendement pur » où Kant dit que nous « nous occupons [...] de présenter selon une articulation systématique les jugements que l'entendement, en se soumettant à cette précaution critique, produit effectivement *a priori* », c'est-à-dire que Kant y décrit les conditions de possibilité *a priori* d'un jugement critique ; ou inversement, que Kant y décrit les conditions nécessaires sans lesquels un jugement n'est pas critique, mais dogmatique.⁵⁸ À titre d'exemple, le principe suprême de tous les jugements analytiques, c'est le principe de contradiction.⁵⁹ Or, pour les jugements qui intéressent Kant, ceux synthétiques *a priori*, le principe suprême, celui qui donne à ces jugements possibilité et validité, prescrit :

« qu'il faut sortir d'un concept donné pour le comparer synthétiquement avec un autre, un troisième terme [...] nécessaire dans lequel seulement la synthèse des deux concepts peut s'opérer. Mais quel est alors ce troisième terme, qui est comme le *médium* de tous les jugements synthétiques ? Il ne consiste qu'en un ensemble où sont contenues toutes nos représentations, à savoir le sens interne et sa forme *a priori*, le temps. »⁶⁰

Autrement dit, le troisième terme, le *Medium* des jugements synthétiques, c'est l'expérience et ses conditions de possibilité *a priori*.⁶¹ C'est la raison pour laquelle c'est ce *Medium* qui est constitutif des objets et l'analogie, si elle peut réguler ce *Medium* dans ses rapports, n'a aucun pouvoir sur ses éléments constitutifs : elle en est dépendante.

⁵⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 230 (B 187).

⁵⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 232 (B 191).

⁶⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 234 (B 193-194).

⁶¹ Le sens interne (*innre Sinn*) s'oppose ici au sens externe et peut être assimilé à l'expérience empirique.

Pour Kant, l'analogie, lorsqu'elle est utilisée de la façon dogmatique confondant la constitution et la régulation des objets, perd sa référence à la pierre de touche de la connaissance : l'expérience telle qu'elle se présente dans le *Medium* du jugement synthétique critique. Mais cette priorité du *Medium* de l'expérience n'est pas simplement énoncée par Kant, elle est établie par le point de départ critique séparant le monde nouménal, origine inconnaissable des connaissances, du monde phénoménal dépendant du premier et seul accessible.⁶² Et cette priorité est confirmée et respectée par le moyen de la réflexion transcendante qui agit dans sa recherche de la vérité *d'après* cette séparation et cette dépendance originale. Là se trouve la clé de la déduction de la conception kantienne de l'analogie partagée entre une analogie critique et une analogie dogmatique : la première est un outil de la réflexion transcendante et tient sa validité de l'assise critique du tribunal et la seconde, usée par une réflexion immodérée, n'a de validité que dans un domaine non-critique séparé de toutes connaissances. L'analogie dogmatique, en tant qu'elle prétend à une forme de connaissance, transforme illégalement son objet par un jeu langagier et s'invalide en tombant hors des lois de la bonne philosophie promulguées par la critique transcendante.

On peut maintenant expliciter la teneur négative de la critique de l'usage herdérien de l'analogie : dans les *Idées*, Herder confondrait dans l'analogie l'usage constitutif et l'usage régulateur. D'une part, dans la première partie des *Idées*, il tenterait « de prouver la nature spirituelle de l'âme humaine, sa persistance, ses progrès dans la perfection, en se fondant sur l'analogie avec les formes naturelles concrètes prises par la matière, surtout en ce qui concerne

⁶² Il existe bien sûr chez Kant une détermination inverse partant de la raison et agissant sur les objets des sens, mais celle-ci est liée à la causalité de la liberté explicitée dans la *Critique de la raison pratique* et non à la causalité de la nature dont il est question dans la *Critique de la raison pure* et qui nous intéresse ici puisque c'est elle qui détermine les connaissances.

leur structure organique ». ⁶³ Il utiliserait alors certainement l'analogie de façon constitutive puisque c'est pour faire la preuve de la nature d'un objet. Mais si Kant regrette certes cette tentative, il est clair qu'il considère que la plus grave faute de cette confusion se trouve dans ses conséquences, car sans la limite régulatrice à l'analogie, celle-ci n'est plus subordonnée au *Medium* des jugements synthétiques. Elle n'est donc plus critique, mais dogmatique. Elle est libre de jeter « un large regard perspectif [...] sur les choses sans s'y attarder vraiment », d'avoir recours à une « imagination hardie » et de contribuer à :

« l'art de nous disposer favorablement à l'égard du sujet traité, qu'il [Herder] maintient toujours dans un vapoureux 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. » ⁶⁴

Car c'est bien l'analogie libérée des contraintes du *Medium* de l'expérience que Kant dénonce sous cet « art » de discuter de tout sauf de l'objet traité et d'en éloigner le lecteur le plus possible pour que les limites objectives disparaissent dans un « jeu de sentiments et d'impressions ». La question est maintenant de savoir si cette critique de Kant est juste, si elle saisit bien la position de Herder, si le reproche qu'elle lui adresse est digne et s'il est grave.

2.2 La réflexion chez Herder

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de faire la même chose que nous avons faite avec Kant, c'est-à-dire de retracer l'origine des conceptions qui vont mener à la discorde autour du compte rendu : la conception de la réflexion. Avec la réflexion s'esquisse un remarquable

⁶³ Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 102 (AK, VIII, 52).

⁶⁴ Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 92 (AK, VIII, 45).

parallélisme entre les trajectoires des deux philosophes qui lient analogie, *Medium*, expérience, langage, connaissance et vérité. Chacun, ils connectent à leurs façons ces notions les unes avec les autres, mais ils semblent pourtant décidés — comble du sort — à ne pas jamais se rencontrer. Reste que ce parallélisme généalogique à la polémique est des plus révélateurs. À commencer par le parallèle autour du mot en jeu lui-même : la réflexion.

En allemand, plusieurs termes peuvent désigner ce que le français entend par le mot « réflexion ». Il y a *Reflexion*, reprise directe du latin *reflexio*, et il y a *Überlegung*, terme qu'utilise Kant et qui traduit ce latin en un mot allemand. Beaucoup moins usité est le terme que Herder utilise pour désigner la réflexion dans son *Traité de l'origine du langage* : la *Besonnenheit*. Il y a deux raisons à ce choix de Herder. D'une part, en se distançant de l'étymologie latine, Herder cherche à s'éloigner de la pensée de Condillac qui développe une théorie de l'origine du langage avec l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) dans laquelle il établit la grande importance qu'a la réflexion parmi les facultés de la raison.⁶⁵ *A contrario*, la *Besonnenheit* n'est pas qu'une faculté de l'esprit humain parmi d'autres. Elle est la force unificatrice de l'esprit :

« Qu'on appelle comme on voudra toute cette disposition de ses forces [*Kräfte*] : entendement [*Verstand*], raison [*Vernunft*], conscience [*Besinnung*], etc., pourvu qu'on ne considère pas ces noms comme des forces distinctes, ou comme de simples accroissements graduels des forces animales : la chose m'importe peu. C'est tout l'arrangement de toutes les forces humaines ; toute l'économie de sa nature sensitive et cognitive, cognitive et volitive, ou plutôt — c'est la seule force positive du penser [*des Denkens*], qui, liée à une organisation physique déterminée, s'appelle raison chez les hommes, comme elle devient chez les animaux aptitude innée ; qui chez lui s'appelle liberté et chez les animaux devient instincts. »⁶⁶

⁶⁵ Condillac, Étienne Bonnot de. (1746). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. 2014. Paris : Vrin, p. 106.

⁶⁶ Herder, Johann Gottfried von. (1770). *Traité de l'origine du langage*. 1992. Trad. Denise Modigliani. Paris : PUF, p. 52 (SWS, V, 28-29).

Il y aurait ainsi une force supérieure dans l'esprit humain que d'autres ont appelée entendement, raison, conscience ou autre ; et cette force simple, Herder choisit de l'appeler *Besonnenheit*.⁶⁷ Étant supérieure à toutes les autres « forces humaines », la réflexion dirige leur ensemble vers une destination unique. Or, en tant que force, la *Besonnenheit* est toujours incarnée dans une « organisation physique déterminée » et en ce sens elle est en constante interaction avec les autres forces présentes dans son environnement. Notamment, les forces animales, lesquels possèdent aussi un principe d'unité similaire, mais distinct, car instinctif ; là où la force dirigeant l'organisation physique humaine est libre. La *Besonnenheit*, force supérieure de l'esprit humain, est à la fois chez Herder raison, entendement et conscience, et c'est elle qui fait acte de liberté. C'est elle qui fait l'essence de l'humanité, qui la distingue et qui lui donne une place si particulière dans la nature.

La deuxième raison pour l'adoption du terme *Besonnenheit* par Herder est maintenant plus compréhensible : le mot *Besonnenheit* est la traduction allemande du grec *σωφροσύνη* rendu en français par « tempérance » ou « modération ». Chez Platon et dans la tradition socratique, la personne qui possède cette vertu est celle qui agit suivant une réflexion juste préalable.⁶⁸ L'association de la *Besonnenheit* et de la *σωφροσύνη* peut donc sembler étonnante parce que celle-ci correspond non pas à une capacité universelle chez tous les êtres humains, mais à une vertu particulière à certains. Mais en fait, ce qui permet à Platon de dire que seulement certaines personnes possèdent la *σωφροσύνη*, c'est l'idée qu'il y ait une forme idéale et universelle de la *σωφροσύνη* qui puisse être utilisée comme critère de distinction. La *σωφροσύνη* tel qu'elle existe

⁶⁷ Herder, *Traité de l'origine du langage*, p. 54 (SWS, V, 31).

⁶⁸ Pour l'héritage socratique du mot *Besonnenheit*, voir Trabant, Jürgen. 1989. « Vom Ohr zur Stimme. Bemerkungen zum Phonozentrismus zwischen 1770 und 1830 ». In *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

dans le pratique et le particulier dépend de sa conception universelle.⁶⁹ Ce que Herder retient de la conception grecque et ce pourquoi il s'en revendique, c'est l'articulation de l'universel théorique et du particulier pratique. Cependant, s'il garde les termes de l'équation, il les renverse : plutôt que le concept universel de la *σωφροσύνη* détermine le pratique, la *Besonnenheit* pratique, tel qu'elle s'incarne dans tous les êtres humains particuliers, détermine l'universalité de la *Besonnenheit* dans le concept de l'humanité. Sa priorité méthodologique est donc la pratique empirique de la réflexion. Si cette perspective offre l'avantage d'être cohérente avec le point de départ immanent de la philosophie de Herder et d'exemplifier le parallèle entre la réflexion transcendantale kantienne et celle immanente herdérienne, elle pose d'autres problèmes au niveau du statut à accorder à des connaissances théoriques qui seraient fondées empiriquement.

2.2.1 La sensation réfléchie

Cohérent avec le *Traité sur l'origine du langage* (1770) malgré les années d'écart, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* (1778) répond à ces problèmes en posant qu'il y a deux pôles à l'esprit humain : le connaître (*Erkennen*) et le sentir (*Empfinden*). En parlant du sentir, Herder s'exprime ainsi : « Au plus profond (*Abgrunde*) de l'excitation et de semblables forces obscures se trouve chez les êtres humains et les animaux la semence pour toute passion et toute entreprise ». ⁷⁰ C'est le lieu de l'âme humaine qui se trouve aussi chez les animaux et qui assure le lien avec les forces de la nature par les excitations sensorielles et passionnelles du corps. C'est aussi la part de l'âme dont la tradition philosophique a voulu s'éloigner par le connaître :

⁶⁹ Pour la *σωφροσύνη*, voir Platon. (1950). « Charmide ». In. *Œuvres complètes*. Trad. Léon Robin. Paris : Gallimard.

⁷⁰ Herder, Johann Gottfried. (1778). *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*. 2013. Trad. Claire Pagès. Paris : Éditions Allia, p. 22 (SWS, VIII, 179).

« Face à un tel abîme (*Abgrunde*) d'obscures sensations, forces et excitations, la philosophie lumineuse et claire qui est la nôtre est maintenant horrifiée plus que tout : elle se signe, comme devant l'enfer *des plus basses* forces de l'âme et elle préfère jouer sur l'échiquier leibnizien avec quelques mots et classifications aveugles concernant les idées *obscur*es et *claires*, *distinctes* et *confuses*, concernant la connaissance *en* ou *hors de soi*, *avec soi* ou *sans soi-même* et ainsi de suite. »⁷¹

Le connaître apparaît ainsi pour « la philosophie lumineuse et claire qui est la nôtre » comme l'antithèse du sentir : il est la raison, la conscience, l'abstraction, la liberté et de façon générale le domaine spirituel des « facultés supérieures ». C'est lui qui doit assurer la démarche philosophique, car il permet une certitude rationnelle « claire et distincte » à l'opposé de l'« obscurité » et de la « confusion » du sentir. Mais cette opposition, dit Herder, est une « classification aveugle » et artificielle de « mots *vides* (*taube Wörter*) ». ⁷²

L'enjeu de l'essai *Du connaître et du sentir* est d'établir que toute connaissance philosophique repose en définitive sur les sensations et les présuppose, car ce « que fait la philosophie est d'*observer*, de *classer* dans un certain ordre et d'*élucider*, après avoir toujours déjà *présupposé* force, excitation et action ». ⁷³ Cet argument déjà exploré avec la question du point de départ et selon lequel tout acte philosophique présuppose implicitement un *Dasein* préalable se formule ici de façon épistémologique : « Tout dans notre penser naît de et passe par la sensation (*ist aus und durch Empfindung entstanden*), et il en porte également, en dépit de toute distillation, encore de riches traces ». ⁷⁴ Ce qui implique que chaque « degré supérieur de *pouvoir* (*Vermögen*), d'*attention*, d'*abstraction*, de *choix volontaire* et de *liberté* réside dans cet obscur fondement de l'*excitation* la plus intérieure et de la *conscience* qu'elle a de soi-même, de sa *force*, de sa *vie*

⁷¹ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 23 (SWS, VIII, 179-180).

⁷² *Ibid.*

⁷³ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 20 (SWS, VIII, 177).

⁷⁴ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 91 (SWS, VIII, 234).

intérieure ». ⁷⁵ Tous les degrés supérieurs de l'âme humaine dépendent intrinsèquement de ceux « inférieurs », mais cela n'implique pas qu'ils perdent de leur effet : le pouvoir, l'attention, l'abstraction, la volonté et la liberté de l'âme n'en sont pas diminués. Au contraire, sans le sentir, toute forme de connaître est impossible.

S'il peut être tentant de comprendre ici une forme d'empirisme, il faut s'en garder puisque la conclusion de Herder ne va pas en ce sens : « [Si mon fastidieux traité] contient quelque chose de vrai, comme il est subtil le mariage que Dieu a conclu entre *Sentir* et *Penser* dans notre nature ! Une fine toile (*Gewebe*), divisible en deux seulement par des formes verbales ! ». ⁷⁶ La métaphore révèle d'importantes informations : le mariage entre le sentir et le penser accompli par le fait de la nature se constitue en une toile (*Gewebe*) où tout mouvement ayant lieu dans une zone se répercute nécessairement et intrinsèquement dans l'ensemble de toutes les autres zones. Toutes les forces de l'esprit sont interdépendantes. Les séparations entre les différentes sections de la toile sont artificielles et ne reflètent en rien la véritable nature de l'esprit ; toujours unique, uni et unitaire par la force de la *Besonnenheit*. Ainsi, si Herder met de l'avant une critique du rationalisme, il ne considère pas pour autant que le connaître est entièrement dépendant du sentir : la rationalité est nécessaire à la moindre activité de l'esprit et cette activité s'inscrit toujours dans un contexte empirique. Le rapprochement est à faire davantage avec Kant qu'avec l'empirisme ; à la différence que plutôt que d'élaborer l'interdépendance de la raison et de l'empirie d'après le point de départ de l'acte transcendantal, Herder le fait d'après le point de départ immanent de la réflexion.

⁷⁵ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 43 (SWS, VIII, 195).

⁷⁶ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 91 (SWS, VIII, 233). Traduction modifiée.

2.2.2 Le langage réfléchi

La *Besonnenheit* comporte toutefois un autre élément qui fait sans doute la plus grande originalité de Herder : le langage. Ce dernier, il faut le dire, n'a pas tout à fait la même fonction dans le traité de 1770 et dans l'essai de 1778. Parce que le traité de 1770 agit comme une étape intermédiaire vers la conception mûre du rôle du langage de *Du connaître et du sentir* et, plus tard, des *Idées* (1784-1791).

En 1770, après avoir lié la raison et la réflexion, Herder dit : « L'homme posé dans l'état de réflexion qui lui est propre, et cette réflexion (*Besonnenheit*) agissant pour la première fois librement, a inventé le langage ». ⁷⁷ Il y a ici deux étapes : d'abord, l'homme est posé en tant qu'homme, ce qui revient au point de départ ; et seulement ensuite agit-il linguistiquement. Cette séparation s'explique par le contexte du traité, lequel est la soumission gagnante au concours de l'académie de Berlin de 1769 posant la question : « En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage, et par quels moyens parviendront-ils à cette invention ? ». La question elle-même, par sa référence à l'« invention du langage » héritée de Condillac, distingue le fait d'être humain et l'acte du langage subséquent. Et Herder, en 1770, répondant à la question de l'académie ainsi qu'à Condillac, reprend cette séparation et la développe : « Il suffira ici d'observer le langage, comme étant du dehors le véritable caractère distinctif de notre espèce, de même que la raison l'est du dedans ». ⁷⁸ La raison, associée plus tôt à la réflexion précéderait ainsi le langage. Le fait de considérer le langage comme une invention le place dans son extériorité actée comme une étape subséquente au fait de la force de la réflexion

⁷⁷ Herder, *Traité de l'origine du langage*, p. 58.

⁷⁸ Herder, *Traité de l'origine du langage*, p. 69.

toujours déjà comprise intérieurement à l'humanité. La réflexion interne rend possible le langage externe.

C'est cette séquentialité qui est remise en question quelques années plus tard dans *Du connaître et du sentir* :

« ce médium (*Medium*) du sentiment que nous avons de nous-mêmes et de notre conscience intellectuelle c'est — *le langage*. Des personnes muettes et sourdes de naissance témoignent par d'étranges exemples combien la raison, la conscience de soi sommeillent profondément où elles ne peuvent imiter ; et je crois (de façon assez contraire à mon ancienne opinion) que vraiment un tel bâton d'éveil a dû venir en aide à notre *conscience interne*, comme la lumière pour l'œil, pour qu'il puisse voir, le son pour l'oreille pour qu'elle puisse entendre. Tout comme ces media externes sont vraiment pour le sens qui leur correspond un langage, qui épelle pour eux certaines propriétés et les côtés des choses, de même, je crois, il faut que *le mot, le langage*, vienne en aide pour éveiller et conduire notre vision intérieure et notre audition. [...] Même dans les langues plus profondes *raison et mot* ne sont qu'*Un concept, Une chose : λόγος*. »⁷⁹

Herder revient ici explicitement sur sa position précédente à l'aide d'un exemple empirique qui l'infirmes : les exemples de sourds-muets de naissance montrent que le langage sommeille toujours déjà avec la « conscience interne » et permet son éveil. Le langage est donc maintenant à la source interne même de la conscience et non plus seulement son premier acte externe. *A fortiori*, sans langage, il n'y a pas de raison possible, tout comme il n'y a pas de vue sans lumière ni d'ouïe sans son. Plus précisément, le langage est le *Medium* de la raison, c'est-à-dire, d'après l'étymologie latine, son milieu : le langage est le milieu dans lequel la conscience est possible et hors duquel elle est impossible.

Dans l'essai de 1778, il y a un glissement sémantique. La raison et la conscience ne trônent plus au sommet des forces de l'esprit. À la place, elles sont assimilées au connaître et le connaître

⁷⁹ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 46 (SWS, VIII, 197).

est à son tour uni au sentir par la réflexion, ultime force de l'esprit. Mais cela n'enlève rien à l'idée que le *Medium* de cette force soit le langage qui toujours la précède et la rend possible. En fait, cette idée du langage comme *Medium* de la réflexion rappelle celle du contexte préétabli à tout acte philosophique : le *Dasein*. De la même façon que le *Dasein* est le contexte nécessaire de l'exercice philosophique, le langage est le contexte nécessaire de l'exercice de la réflexion. Dans les deux cas, le contexte, le *Medium*, toujours infiniment plus grand que l'esprit, rend possible son activité et son développement infinis.

2.3 Réponse à la critique de Kant

Ce parallélisme en amont de la polémique entre la réflexion transcendantale kantienne synthétisant les relations entre les objets du *Medium* de l'expérience et la réflexion immanente herdérienne synthétisant les objets du connaître et ceux du sentir dans le *Medium* du langage permet une clarification au moment de la polémique elle-même. Précisément, combiné avec les outils fournis par la critique formulée kantienne dans le compte rendu, ce parallélisme permet d'approfondir l'analyse et la compréhension de la philosophie de Herder au niveau de l'analogie entre ce qu'on pourrait appeler l'ontologie du *Dasein* et l'épistémologie de la *Besonnenheit*.

Dans un vocabulaire kantien, la réflexion est chez Herder structurée *a priori* par le langage. La réflexion est la toile du sentir et du connaître : le sentir est traversé de connaître et vice-versa. Le sentir est donc toujours exercé dans le cadre d'une réflexion, laquelle a le langage comme *Medium*. Donc, le sentir est toujours structuré par un *Medium* langagier, lequel agit chez Herder comme une condition de possibilité de l'expérience : sans langage, impossible de structurer l'expérience de façon compréhensible. Et l'analogie, en tant qu'elle est une opération de la

réflexion dans le langage, a une place essentielle dans la théorie herdérienne de la connaissance puisqu'elle agit comme le pont entre la nature et l'esprit. C'est la thèse défendue dans l'introduction de l'essai *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* (1778) où Herder indique que c'est grâce à l'analogie que Newton, Buffon et Leibniz ont fait leurs grandes découvertes : le premier par son « système du monde », le second par sa « cosmogonie » et le troisième par son « harmonie préétablie ». ⁸⁰ Ils sont, par leurs analogies, devenus poètes contre leur volonté. ⁸¹ « Ce que nous savons, nous le savons seulement par analogie, analogie entre la création et nous et entre nous et le Créateur ». ⁸² Cette proposition radicale contient une clé importante pour comprendre la place de l'analogie dans la pensée de Herder : comme l'analogie est un acte de la réflexion et que la réflexion est la force unificatrice du connaître et du sentir de l'âme, l'analogie permet d'acter l'unité de l'esprit en liant les excitations sensorielles et passionnelles du corps aux cognitions de l'abstraction, de la volonté et de la liberté. Elle est en ce sens l'action permettant le contact entre la nature et l'esprit et, radicalement, elle seule permet l'accès à la vérité dans l'adéquation entre la chose et l'intelligence. ⁸³

On voit ici comment Herder, quelques années avant la *Critique de la raison pure*, barre la voie de la conception kantienne de la chose en soi : il n'y a pas de monde nouménal inaccessible à nos connaissances. Le *Dasein* ou le langage dans lequel s'inscrit toujours la réflexion humaine dépasse certes toujours les limites de cette réflexion, mais il lui est aussi toujours potentiellement accessible dans son entièreté. C'est une des conséquences du point de départ de la philosophie de

⁸⁰ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 10 (SWS, VIII, 170).

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 11 (SWS, VIII, 170).

⁸³ Selon la définition classique de la vérité selon Thomas d'Aquin : *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Herder. L'implication ici, c'est qu'en amont de la nature épistémologique de l'analogie, l'analogie est également ontologique. Claire Pagès le montre dans la présentation de sa traduction :

« Pour Herder, un rapport d'analogie relie en effet toutes les choses et tous les êtres, si bien que le cours de la création est interprété comme “marche de l'analogie”. Il s'agit alors de reconnaître ou plutôt de percevoir et faire percevoir l'analogie qui existe entre le monde et nous, humains, et entre nous et l'esprit de la divinité. »⁸⁴

L'analogie divine traverse de part en part la création et il appartient à l'humain de la reconnaître, c'est-à-dire de réfléchir avec celle-ci non pas pour l'éloigner, mais pour la rapprocher de l'esprit, car la réflexion ramène au *Dasein* en nous mettant en phase avec le langage du monde. C'est là la clé de la démarche herdérienne : le *Dasein*, en tant qu'il est structuré rationnellement par l'entendement divin, est structuré linguistiquement par l'analogie. Comme être rationnel, l'humain a un accès potentiellement infini — même si toujours limité par sa finitude — au « livre de la nature ». ⁸⁵

Herder va même plus loin en déclarant « que *Homère et Sophocle, Dante, Shakespeare et Klopstock* ont fourni plus de matière à la psychologie et à la connaissance des êtres humains que même tous les *Aristote* et les *Leibniz* de tous les peuples et tous les temps ». ⁸⁶ Ce sont les poètes et non les philosophes qui sont les véritables récipiendaires de la connaissance du monde, car ce sont eux qui saisissent le mieux la nature des choses. L'abstraction des *Aristote* et des « *Leibniz* de tous les peuples et de tous les temps » est un arrachement à la nature analogique de la création et un éloignement de la chose par l'esprit. Le « vaporeux éloignement » de Kant se retourne ici contre lui puisqu'en ignorant les déterminations du sentir au sens large dans lequel Herder l'utilise

⁸⁴ Pagès, Claire. 2013. « Présentation ». In *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*. Paris : Éditions Allia. p. 105.

⁸⁵ L'image vient de la préface de Herder, Johann Gottfried von. (1784). « Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit ». 1887. In. SWS, XIII, 9.

⁸⁶ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 11 (SWS, VIII, 171).

au profit exclusif de l'usage de l'entendement spéculatif et de la réflexion strictement transcendantale, c'est lui qui maintient éloignés les objets de la connaissance.

2.4 La discordance de la réflexion

Le moyen pour la philosophie d'atteindre la vérité est ainsi tributaire des conceptions de la réflexion développées par Kant et Herder en amont de la polémique. Chez Herder, la réflexion permet la découverte de la vérité en unifiant les forces du connaître et du sentir par l'analogie. C'est elle qui ramène à la création, car elle accomplit le contact avec le *Medium* langagier du *Dasein*. Elle permet de lire le « livre de la nature ». À la différence de Kant, chez qui la chose passe dans une séquence de synthèses en intuitions de la sensibilité et ensuite en concepts de l'entendement.⁸⁷ La sensibilité et l'entendement sont deux facultés distinctes qui traitent séparément l'objet. La vérité est alors atteinte lorsque l'entendement se soumet adéquatement à la sensibilité. Ainsi, dans les « Analogies de l'expérience », l'analogie est permise uniquement dans la mesure où elle agit dans le cadre du *Medium* de l'expérience.

La discordance autour de la question de l'analogie présentée dans le compte rendu est tributaire de ces conceptions différentes de la réflexion, mais aussi des rôles différents attribués aux facultés ou forces de l'esprit.⁸⁸ Car lorsque Kant écrit son compte rendu, ce qu'il critique, c'est la confusion des facultés de l'esprit exemplifiée par l'usage dogmatique de l'analogie. Il remet par là en question non pas simplement la forme et le style de Herder, mais il s'attaque plus profondément à ses postulats ontologiques mêmes qui unissent de façon immanente le *Dasein* de la création et la

⁸⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 117. (B 33)

⁸⁸ Herder critique la notion de « faculté de l'esprit » qu'il voit comme une tentative de disséquer artificiellement un organe bien vivant : l'esprit. Il lui préfère le terme « force (*Kraft*) ».

réflexion de l'humanité, unité de toutes les forces de l'esprit. Au stade de la polémique elle-même, la critique de Kant pointe vers une incompatibilité entre les deux philosophes au niveau des points de vue qu'ils adoptent eux-mêmes. Alors, chacun se refuserait à adopter le point de vue de l'autre et la critique toucherait à côté.

Mais en tirant cette conclusion, on ignorerait un angle mort de cette critique présent dès le texte de la *Critique de la raison pure*. Car si elle semble tout à fait justifiée du point de vue transcendantal en ce qui concerne la formation des connaissances objectives qui doit limiter la régulation de l'analogie par l'expérience, elle ignore un recours crucial de Kant à l'analogie :

« Je me forgerai donc, d'après l'analogie avec les réalités présentes dans le monde, avec les substances, la causalité et la nécessité, la pensée d'un être qui possède tout cela au degré le plus extrême de perfection, et [...] je pourrai penser cet être comme une *raison indépendante*, cause de l'univers ». ⁸⁹

C'est par l'analogie que Dieu peut être pensé, « mais uniquement comme objet dans l'Idée et non pas dans la réalité, c'est-à-dire uniquement en tant qu'il constitue un substrat, pour nous inconnu ». ⁹⁰ L'analogie, de par la validité de son usage régulateur, a ainsi un rôle capital non pas pour les connaissances, mais pour les Idées, lesquelles resteront toujours inconnues.

Cette importance capitale, Kant semble l'avoir aperçue, car elle est explicitée dans la *Critique de la faculté de juger* (1791) où il reconnaît la juste place de la réflexion et de l'analogie dans sa philosophie. En fait, cette place y est si importante que Kant y indique dans son introduction que le livre est plus spécifiquement une critique de la faculté de juger *réfléchissante*. ⁹¹ Certes, la troisième critique ne porte pas sur les connaissances objectives et la

⁸⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 580. (B 706)

⁹⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 591. (B 724-725)

⁹¹ Kant, Immanuel. (1790). *Critique de la faculté de juger*. 1995. Trad. Alain Renaut. Paris : GF-Flammarion, p. 158-159 (AK, V, 179-180).

critique du compte rendu retient sa validité à ce niveau même après 1791. Mais il reste que l'angle mort de l'analogie de la première critique que le compte rendu pointe est scruté par la troisième qui unit le système philosophique critique tout entier par la réflexion. Si Kant semblait assuré de son opposition à Herder en 1785, cette assurance pourrait s'être effritée dans les années suivantes, car c'est à partir de ses développements subséquents sur la réflexion dans la Critique de la faculté de juger (1790) que les interprètes postkantien partisans d'une lecture de sa philosophie comme « critico-réflexive » ont compris sa démarche de façon convergente en bien des points avec celle de Herder.

CHAPITRE 3 — LA TÉLÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

Quelle est la destination ? Suite à l'établissement de point du départ de la philosophie et au choix du moyen à prendre pour avancer, reste maintenant à savoir où aller, quelle direction prendre. Quel est le but que la philosophie cherche à atteindre ? Quelle est sa fonction ? Sa finalité ? Et surtout, en quoi dépend-elle du point de départ et du moyen de la philosophie ? Ceux-ci déterminent-ils celle-là ?

Pour Herder, le lien entre point de départ, moyen et finalité de la philosophie apparaît de façon implicite très tôt dans son œuvre, dans le *Traité sur l'origine du langage* (1770) où la destination est donnée par la volonté de la réflexion, alors que chez Kant ce lien ne pointe que très timidement en 1784 avec l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Il ne sera véritablement raffiné que dans la *Critique de la faculté de juger* (1791) où Kant travaille l'unité réflexive du système critique qu'il achève — par hasard ou par dessein — du même coup. Cet achèvement sera le départ de notre exploration de la téléologie dans la polémique entre Kant et Herder. Car c'est avec lui que la philosophie critique s'arme pour l'élaboration d'une véritable téléologie, laquelle nécessite une forme d'unité dans la philosophie qui devient pour Kant le problème de l'unification systématique de la philosophie critique. Nous remonterons ensuite la chaîne des causes de cette unité téléologique de la philosophie kantienne de 1791 jusqu'à l'*Idée d'une histoire universelle*, grand jalon de la théorie kantienne de l'histoire, et aux *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1785) de Herder, lesquelles sont le résultat de sa

philosophie de la réflexion développée dans les années précédentes. À travers cette généalogie, nous trouverons les points déterminants de la trajectoire finale de la polémique.

3.1 La réflexion dans la *Critique de la faculté de juger*

3.1.1 L'unité réflexive du système kantien

Dès l'introduction à la *Critique de la faculté de juger*, Kant reconnaît l'importance de la réflexion pour la philosophie et indique :

« La faculté de juger en général est le pouvoir de penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel [...] est donné, la faculté de juger qui subsume sous lui le particulier est *déterminante* [...]. Mais si seul le particulier est donné, pour lequel l'universel doit être trouvé, la faculté de juger est simplement *réfléchissante*. »⁹²

La première option, celle de la faculté de juger dite « déterminante », est rapidement écartée de la troisième critique puisqu'elle « se borne à subsumer » le particulier sous des lois transcendantales données par l'entendement et qu'il « ne lui est donc pas nécessaire de penser pour elle-même à une loi ». ⁹³ Kant estime en fait qu'il a couvert tout ce qui concerne cette part de la faculté de juger dans la *Critique de la raison pure* qui a déjà établi les « lois transcendantales données par l'entendement ». ⁹⁴ Ne reste plus que l'autre part de la faculté de juger à critiquer, à savoir celle *réfléchissante*, ou en d'autres termes, la part de la faculté de juger qui requiert l'usage de la réflexion (*Reflexion*). La *Critique de la faculté de juger* se présente ainsi plus précisément comme une critique de la réflexion.

⁹² Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 158 (AK, V, 179).

⁹³ Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 158 (AK, V, 179).

⁹⁴ Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 158 (AK, V, 179).

Et si la réflexion est devenue aussi importante dans le système kantien entre la première critique — qui lui attribuait un rôle secondaire — et la troisième, c'est notamment parce que Kant lui attribue maintenant une législation propre. Cette législation, elle s'exerce sur le pont passant au-dessus du « grand fossé » qui sépare le « domaine du concept de la nature sous l'une de ces législations et celui du concept de la liberté sous l'autre législation ». ⁹⁵ La réflexion devient ainsi dans la troisième critique le lien qui assure l'unité systématique de l'esprit avec lui-même. Il est ici difficile de ne pas voir la correspondance avec la conception herdérienne de la réflexion comme force unificatrice de l'esprit. Mais la filiation est en fait moins évidente qu'elle n'y paraît puisque Kant cherchait déjà une forme d'unification dans la *Critique de la raison pure*, plus précisément dans la dialectique transcendantale où, grâce aux « Idées transcendantales », concepts purs de la raison qui dépassent la possibilité de l'expérience, la raison peut « unifier les règles de l'entendement sous des principes ». ⁹⁶ Il précise :

« L'unité rationnelle (*Vernunftseinheit*) est l'unité du système, et cette unité systématique ne sert pas objectivement à la raison de principe lui permettant de s'étendre à des objets, mais elle lui sert subjectivement de maxime lui permettant de s'étendre à toute connaissance empirique possible des objets. Cependant, [...] le principe d'une telle unité systématique est aussi objectif, mais d'une manière indéterminée (*principium vagum*) : non pas comme principe constitutif, pour déterminer quelque chose par rapport à son objet direct, mais comme principe seulement régulateur et comme maxime prescrivant de favoriser et de consolider à l'infini (de façon indéterminée) l'usage empirique de la raison par l'ouverture de nouvelles voies que l'entendement ne connaît pas [...]. » ⁹⁷

En d'autres termes, Kant utilise les Idées pour procéder à une unification systématique des connaissances. Mais comme ces Idées sont absolument indépendantes de l'expérience, elles

⁹⁵ Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 175 (AK, V, 195).

⁹⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 346 (B 377) et p. 334 (B 359).

⁹⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 581-582 (B 708).

doivent toujours rester objectivement indéterminées. Elles ne peuvent donc pas être constitutives de celle-ci et ne peuvent mener à aucune connaissance objective en tant que telle. Leur usage est régulateur, c'est-à-dire qu'il permet d'orienter l'entendement subjectivement en établissant des relations entre les objets. Ce qui se dessine ici, c'est que même si Kant établit dans la première critique une unité systématique circonscrite aux connaissances objectives, il pense déjà implicitement le lien entre la réflexion, régulatrice et relationnelle, et l'unification du système.

La différence essentielle avec la *Critique de la faculté de juger* tient à trois choses. Premièrement, dans la troisième critique, il reconnaît explicitement cette liaison entre la réflexion et le système et il fait de cette liaison un enjeu central de la critique. Deuxièmement, l'objet de l'unification a changé. Il ne s'agit plus seulement d'unifier le savoir, mais l'esprit en général. Il y a donc un glissement dans le contenu du système. C'est dans ce glissement que Kant semble le plus se rapprocher de Herder. On pourrait croire, étant donné les échanges directs somme toute limités entre les deux philosophes, qu'il s'agit là d'une coïncidence ; que l'unité du système critique est une exigence interne à la philosophie kantienne. Mais lorsque l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que cette question de l'unité de l'esprit devient une question sérieuse chez Kant à partir de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* achevée en septembre 1784 et publiée en mars 1785.⁹⁸ Or, ce que la correspondance de Kant révèle, c'est que dès juillet 1784, Johann Gottfried Schütz, éditeur de la *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*, demande à Kant de faire le compte rendu du premier tome des *Idées* de Herder et qu'il accepte dans une lettre datée d'août

⁹⁸ Pour l'apparition de cette thématique chez Kant, voir Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 345. Kant dit : « concernant la Critique d'une raison pure pratique, je tiens pour acquis qu'il est indispensable, [...] de pouvoir montrer en même temps son unité avec la raison spéculative dans un principe commun, étant entendu qu'en définitive il ne saurait en tout cas y avoir qu'une seule et même raison qui ne doit se différencier que dans son application ». Dans Kant, Immanuel. (1788). « Fondation de la métaphysique des mœurs ». 1994. Trad. Alain Renaut. In. *Métaphysique des mœurs I*. Paris : GF-Flammarion, p. 57 (AK, IV, 391).

1784.⁹⁹ Il y a là une concordance temporelle et thématique entre l'émergence de ce thème de l'unité systématique chez Kant et son contact avec l'ouvrage de Herder dont il publie le premier compte rendu en janvier 1785.

Encore une fois, cela ne pourrait être qu'une coïncidence. Il faudrait, pour infirmer l'hypothèse de la simple coïncidence, qu'à la concordance temporelle et thématique s'ajoute la concordance dialectique, c'est-à-dire que Kant adresse directement les arguments de Herder. À cette fin, il faut creuser davantage les rapports que pourraient entretenir Kant et Herder autour de la question de l'unité de l'esprit. Reprenons et analysons scrupuleusement la position de Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : le projet de cette troisième critique est de promulguer une troisième législation à son système, celle de la réflexion ; et cette troisième législation s'exerce sur le pont passant au-dessus du « grand fossé » qui sépare le domaine légiféré par l'entendement et celui légiféré par la raison.¹⁰⁰ Ce qui unit chez Herder la sensibilité et l'entendement, la réflexion, est chez Kant un lien qui unit non pas la sensibilité et l'entendement, mais le domaine théorique légiférant sur le passage de la sensibilité à la loi naturelle de l'entendement et le domaine pratique légiférant sur le passage de la loi morale de l'entendement à la sensibilité. Si l'analogie entre les deux unités est manifeste, elle révèle aussi des articulations complètement différentes qui permettent de jeter un nouveau regard sur la critique de Kant à l'endroit de Herder dans le compte rendu.

Le problème ne réside pas dans le fait que Herder *lie* les facultés de l'entendement et de la sensibilité entre elles par la réflexion, il se trouve dans la *confusion* de ce lien. Si l'on entend le mot « confusion » au sens étymologique indiquant un chaos ou un trouble causé par la fusion

⁹⁹ Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, p. 180.

¹⁰⁰ Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 175 (AK, V, 195).

inappropriée d'éléments divers, l'on comprend alors que ce n'est pas le fait que Herder ait lié les facultés entre elles qui pose problème, c'est le fait que cette liaison soit inappropriée ou, dans un vocabulaire plus kantien, illégale, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas légiférée par une critique. C'est cette illégalité qui cause le trouble de l'esprit que Kant critique. Et dans cette critique négative pointe la nécessité positive d'une législation autonome de la réflexion dans le système critique : contre la confusion posée par la réflexion herdérienne illégale, il faut poser une réflexion critique légale. Autrement dit, Kant voit le danger que représente la réflexion pour la stabilité de son système, car elle a le pouvoir de se faufiler dans ses interstices législatifs pour y semer le trouble. Mais plutôt que de prendre la solution de la facilité en fermant les yeux sur cette faiblesse législative, il propose d'y répondre avec un tout nouveau système de lois visant à contrôler ces indéterminations. Alors seulement le système critique se trouvera-t-il parachevé et tous les domaines de l'esprit seront unis sous la loi universelle et transcendante de la critique. Le motif kantien de l'unité de la philosophie critique dans la *Critique de la faculté de juger* apparaît maintenant comme un pendant positif à la critique de Herder.

3.1.2 La téléologie réflexive du système kantien

Parallèlement à ce fil interprétatif montrant à travers les années une transformation de l'unité systématique kantienne par le repoussoir de Herder, il y en a un autre qui peut être mis à jour grâce à la troisième chose qui distingue le projet d'unification systématique présent dans la première critique de celui de la troisième. C'est la reconnaissance de l'importance de la téléologie pour le système. Kant indique :

« le principe de la faculté de juger, pour ce qui concerne la forme des choses de la nature sous des lois empiriques en général, est la *finalité de la nature* dans sa diversité. C'est dire qu'à travers ce

concept la nature est représentée comme si (*als ob*) un entendement contenait le fondement de l'unité de la diversité de ses lois empiriques. La finalité de la nature est donc un concept particulier a priori, qui a son origine purement et simplement dans la faculté de juger réfléchissante. »¹⁰¹

Le principe de l'unité systématique, ici celui de la faculté de juger réfléchissante, prend une forme non seulement indéterminée et régulatrice, mais aussi téléologique par analogie avec la finalité pratique humaine qui, dans la *Critique de la raison pratique*, est le but établi par la raison humaine envers lequel la volonté et la causalité pratique sont déterminées.¹⁰² Mais ici, étant donné la diversité infinie de la nature, l'entendement humain limité ne peut subsumer sous des lois déterminantes l'ensemble des phénomènes naturels. C'est pourquoi, pour les phénomènes restants indéterminés par la faculté de juger humaine déterminante, ceux qui concernent la réflexion, il est nécessaire de postuler l'Idée d'un entendement supérieur, lequel, par sa volonté infinie, peut, lui, déterminer téléologiquement ce qui apparaît aux humains comme des indéterminations.¹⁰³

Ainsi, le projet de la *Critique de la faculté de juger* est celui d'une unification systématique des différents domaines de l'esprit humain par un principe transcendantal de la réflexion. Ce principe, en tant qu'il est établi par la réflexion, est un principe simplement régulateur et non constitutif et il est mis à jour par le nécessaire postulat réflexif d'un entendement infini, lequel est en mesure de déterminer téléologiquement ce qui pour l'humain restera à jamais indéterminé, c'est-à-dire la finalité de la nature. Pour mieux comprendre cette notion de « finalité de la nature » qui permet pour Kant une unification de l'esprit alternative à celle de Herder, soit une unification critique et légale de l'esprit, il faut revenir quelques années en arrière dans un texte bien antérieur

¹⁰¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 159 (AK, V, 180-181).

¹⁰² Pour l'analogie avec la finalité pratique, voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 160 (AK, V, 181). Pour la détermination rationnelle de la volonté et de la causalité pratique, voir Kant, Immanuel. (1788). *Critique de la raison pratique*. 2003. Trad. Jean-Pierre Fessler. Paris : GF-Flammarion, p. 103 (AK, V, 3).

¹⁰³ Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 160 (AK, V, 180-181).

à la troisième critique où elle tient sa genèse : l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*.

3.2 Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique

Dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), Kant développe pour la première fois cette notion de « finalité de la nature » et, comme dans la *Critique de la faculté de juger*, il l'associe étroitement à la finalité de l'humanité. Cette *Idée d'une histoire universelle* est une Idée transcendantale au sens de la première critique : elle est régulatrice et non constitutive, elle est indéterminée et, même si elle dépasse les possibilités de l'expérience, elle est établie par la raison pure en conformité avec elles ; elle est donc transcendentalement compatible avec l'expérience.

Toutefois, Kant ajoute à ces caractéristiques données à l'Idée dans la *Critique de la raison pure*, la part téléologique qui deviendra si importante dans la *Critique de la faculté de juger*, car il y propose le « projet » de composition d'une « *histoire* d'après l'idée de la marche que le monde devrait suivre, s'il devait être adapté à des buts raisonnables certains ». ¹⁰⁴ Une première filiation est claire avec la troisième critique puisque ces « buts raisonnables certains » sont les buts déterminés par un entendement supérieur postulé et puisqu'il s'agit de faire comme si (*als ob*) ils existaient réellement. Quoique plus subrepticement, une seconde filiation se voit également dans le verbe « s'il *devait* être adapté (*angemessen sein sollte*) ». La phrase conditionnelle rend un peu moins évidente la pensée de Kant. Il faut garder en tête qu'il utilise le conditionnel ici pour parler

¹⁰⁴ Kant, Immanuel. (1784). « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ». 1990. Trad. Stéphane Piobetta. In. *Opuscules sur l'histoire*. Paris : GF-Flammarion, p. 86 (AK, VIII, 29). Traduction modifiée.

de la proposition qu'il considère à ce stade comme une hypothèse pour la défendre de son étrangeté et de son extravagance d'apparence.¹⁰⁵ La phrase conditionnelle est un simple artifice rhétorique. Ce que Kant dit positivement, c'est que la composition de l'histoire *doit (soll)* être adaptée aux déterminations d'un entendement supérieur. À travers ce *Sollen* pointe un domaine du criticisme dont seulement quelques traces sont présentes dans la première critique : le domaine pratique. L'Idée d'une histoire universelle est une Idée déterminée non pas par la raison théorique, mais par la raison pratique.

Cette percée de la raison pratique dans le criticisme laisse présager certaines thèses que l'on retrouve dans l'unification de l'esprit de la *Critique de la faculté de juger*. En 1784, si Kant élabore son Idée de l'histoire pour qu'elle soit compatible avec les déterminations de l'entendement, c'est-à-dire pour qu'elle soit compatible avec les connaissances humaines sur la nature, reste qu'elle n'est pas déterminée causalement par la nature, mais par la raison humaine et qu'en ce sens, elle s'applique à la nature. C'est le sens de la neuvième proposition disant que l'Idée de l'histoire « doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce dessein de la nature » : la possibilité de l'Idée est déterminée par l'entendement et son avantage, soit sa fonction (téléologique), par la raison humaine.¹⁰⁶

Cette vue selon laquelle la raison doit participer à la réalisation du dessein de la nature se retrouve radicalisée quelques années plus tard au paragraphe 84 de la *Critique de la faculté de juger* :

« c'est l'homme (*Mensch*) qui est la fin finale (*Endzweck*) de la création (*Schöpfung*) [...] et c'est uniquement en l'homme, mais même en lui seulement comme sujet de la moralité, que se peut

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

rencontrer la législation inconditionnée à l'égard des fins, laquelle le rend donc capable, lui seul, d'être une fin finale à laquelle la nature tout entière est téléologiquement subordonnée ». ¹⁰⁷

Le redoublement dans l'expression fin finale (*Endzweck*) de la création (*Schöpfung*) désigne ici le *but* de la finalité de la nature ; Idée qui, dans l'introduction à l'ouvrage, permet l'unification téléologique de l'esprit et qui correspond rigoureusement à ce que Kant appelle dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, le « dessein de la nature » ou la « Providence » en tant qu'elle est l'ensemble des buts déterminés par un entendement supérieur dans la nature (ou dans la création, *Schöpfung*). Et correspondant également à ce qui a été défendu en 1784, cette finalité de la nature ne se trouve qu'en l'humain (*Mensch*), « mais même en lui seulement comme sujet de la moralité », c'est-à-dire qu'elle est fonction de la raison pratique. Kant en conclue logiquement dans la troisième critique, et c'est le sens du paragraphe 84, que « la nature tout entière est téléologiquement subordonnée » à l'humain comme sujet moral, ou, en d'autres termes, que le but ultime de tous les buts de la nature (le *Endzweck*) se trouve dans la raison humaine.

Dans *La théorie kantienne de l'histoire*, Alexis Philonenko spécifie cette thèse kantienne encore davantage :

« pur néant, qui s'annonce dans son regard, l'homme, justement parce qu'il n'est *rien*, doit s'adapter à *tout* et non pas seulement à quelque chose. Du néant à l'être joue la notion d'adaptation sous le régime de la catégorie de la totalité. Il devra donc maîtriser la nature, se maîtriser lui-même et réaliser la fin complète de l'humanité. Nous découvrons ici le principe synthétique de l'être historique. [...] L'homme, puisqu'il n'est rien, doit *se faire* en tant que *Selbstzweck*. » ¹⁰⁸

Ce commentaire a l'avantage de rappeler au point de départ transcendantal kantien : dans l'abstraction transcendantale hors du contingent de l'expérience, la raison se place dans un « pur néant ». De là, libre qu'elle est, elle doit s'autodéterminer ou, comme dans *Qu'est-ce que s'orienter*

¹⁰⁷ Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 433-434 (AK, V, 435-436).

¹⁰⁸ Philonenko, Alexis. 1986. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, p. 88.

dans la pensée ?, trouver un point à partir duquel elle pourra s'orienter.¹⁰⁹ Et ce point déterminé subjectivement et transcendentalement au-delà de l'expérience que Philonenko appelle le *Selbstzweck* est nécessairement donné par « le principe synthétique de l'être historique », soit l'être d'un point de vue pratique.¹¹⁰ Or, dès 1784, Kant subordonne la finalité de la nature à ce *Selbstzweck*, ce qui implique que dans un second temps ce *Selbstzweck* n'est plus simplement le but de l'humanité, il devient « le but final de tout le reste ». ¹¹¹ C'est ce que Philonenko appelle « la notion de *Selbstzweck* comme *Endzweck* » : l'humain, en tant qu'être historique libre de raison, est placé dans un néant transcendantal dans lequel il doit tout déterminer par lui-même téléologiquement, et donc, la fin finale de toute chose doit (*soll*) téléologiquement se confondre avec la fin subjective de l'humanité.¹¹² La « notion de *Selbstzweck* comme *Endzweck* » présentée par Philonenko illustre donc parfaitement l'unité subjective, téléologique et réflexive de la raison théorique et de la raison pratique recherchée dans la *Critique de la faculté de juger*.

A fortiori, contrairement à ce que cela pourrait laisser transparaître, cette notion ne sacrifie pas la genèse anti-herdérienne de la troisième critique, car cette réaffirmation de la posture transcendantale kantienne apparaissant en filigrane de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* émerge, comme le montre Zammito, est déjà une réponse aux *Idées* de Herder. Ce texte est publié en novembre 1784, soit trois mois après que Kant a accepté dans une lettre à Schütz d'écrire un compte rendu du premier tome des *Idées*.¹¹³ Mais ici, comme dans le cas de l'apparition de la thématique de l'unification de l'esprit dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, une concordance temporelle et thématique ne saurait suffire à montrer que le thème de la

¹⁰⁹ Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », p. 58-59 (AK, VIII, 136).

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », p. 88 (AK, VIII, 30).

¹¹² Voir Philonenko, *Le théorie kantienne de l'histoire*, p. 86-90.

¹¹³ Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, p. 180.

subordination transcendantale et téléologique de la nature à l'humanité s'articule comme une réponse directe à Herder. Il faut une concordance dialectique dans l'argument kantien même. Il faut montrer que Kant prend une posture diamétralement opposée à celle des *Idées* qui place la destination de l'humanité non pas dans une téléologie transcendantale subordonnant la nature, mais dans une téléologie immanente à dévoiler par la réflexion sur la nature et avec le *Dasein*.

3.3 L'unité herdérienne de la nature et de l'histoire

Le projet des *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791) se présente comme un projet de synthèse de la pensée de Herder. Il regroupe et applique en une seule recherche compréhensive tous les principes de tous les écrits précédents de Herder : du *Traité de l'origine du langage* (1770) à *De l'influence de la beauté sur les sciences élevées* (1781) en passant par *De la manière et de l'art allemands* (1773), *Une autre philosophie de l'histoire de l'humanité* (1774) et *Du sentir et du connaître de l'âme humaine* (1778). Cependant sont ce premier-là et ce dernier-ci qui seront les plus utiles à notre interprétation du projet des *Idées*, car ce sont ces textes qui présentent la théorie herdérienne de la réflexion et c'est en elle que le bât blesse Kant.

En rappel, l'esprit humain est chez Herder toujours unique, uni et unitaire par la force de la réflexion, laquelle regroupe à la fois la raison, l'entendement, la conscience et la volonté. Ainsi, la distinction kantienne entre raison théorique et raison pratique ne peut se trouver pour Herder que sous la forme d'une séparation artificielle entre « mots *vides* (*taube Wörter*) ». ¹¹⁴ S'il y a unité de l'esprit, elle n'est pas à accomplir dans la réunification téléologique des différents domaines de la raison comme chez Kant, elle est à retrouver dans l'unité réflexive originelle entre le sentir

¹¹⁴ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 23 (SWS, VIII, 179-180).

(*Empfindung*) et le connaître (*Erkennen*) : une « fine toile (*Gewebe*), divisible en deux seulement par des formes verbales ! ». ¹¹⁵ Ce qui implique, par exemple, que les sciences naturelles sont réflexives et à ce titre engagent tout autant l'entendement que la volonté et, inversement, qu'un acte moral, en tant qu'il est effectué par la réflexion, est un acte de l'entendement autant que de la volonté, car pour Herder, poser une question morale, c'est toujours la poser dans un contexte donné. La condition de l'exercice de la liberté, c'est son articulation dans un contexte particulier ou, en termes plus herdériens, c'est son incarnation dans un *Dasein*. La dimension historique qui est chez Kant une dimension pratique déterminable d'un point de vue transcendantal se fonde chez Herder dans le contexte empirique de la nature. Pour être plus précis, Herder rappelle réflexivement à une fusion entre la nature et l'histoire : les deux agissent comme le nécessaire contexte de l'exercice de la réflexion et les deux sont unis en tant que *Dasein*.

C'est ce qu'il précise plus tard en 1787 dans *Dieu, quelques entretiens* qui vise, sous le prétexte d'une inscription dans la *Querelle du panthéisme*, à expliciter les prémisses ontologiques des *Idées* : « Sans l'existence et une série d'existences (*Ohne Existenz und eine Reihe von Existenzen*), l'homme ne penserait pas comme il pense ; par conséquent, le but de ses pensées [devrait être] de dévoiler l'existence (*Daseyn zu enthüllen*), de l'accepter comme quelque chose de donné ». ¹¹⁶ Le but de la pensée humaine et de la philosophie est de « dévoiler » le *Dasein* donné derrière toutes les existences (*Existenzen*) particulières, lesquels, dans la veine de la réappropriation herdérienne de la philosophie de Spinoza cherchant « le moyen terme entre l'esprit et la matière [...] pour échapper au dualisme cartésien », sont autant de forces de la force primordiale (*Urkraft*). ¹¹⁷ La distinction entre objets naturels et objets historiques est

¹¹⁵ Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 91 (SWS, VIII, 233). Traduction modifiée.

¹¹⁶ Herder, « Dieu, quelques entretiens », p. 327 (SWS, XVI, 512).

¹¹⁷ Herder, « Gott », SWS, XVI, 451 et 452-453. Traduction libre.

ontologiquement dissoute dans le monisme vitaliste de Herder. Dans le contexte de ce *Dasein* naturo-historique, l'humanité apparaît de façon tout à fait différente que chez Kant : elle n'est pas déterminée *a priori* par la raison pratique comme dans l'*Idée d'une histoire universelle*, elle n'est pas non plus indéterminée *a priori* par la faculté de juger réfléchissante comme elle pourrait l'être dans la *Critique de la faculté de juger*, elle est indéterminée *a posteriori* par la réflexion.

Le projet de Herder dans les *Idées* est clair : il s'agit de dévoiler la nature humaine et, à la fois à travers ce dévoilement et grâce à lui, réaliser la destination de l'humanité :

« Je souhaiterais pouvoir étendre la signification du mot « humanité » (*Humanität*) pour qu'elle comprenne tout ce que j'ai dit jusqu'à présent sur la noble conformation (*Bildung*) de l'humain à la raison et à la liberté, aux plus fins sens et instincts, à la plus délicate et robuste santé, à l'accomplissement et la gouverne de la terre (*zur Erfüllung und Beherrschung der Erde*) ; car l'humain n'a pas de mot plus auguste pour nommer sa destination que celui qui le désigne lui-même. »¹¹⁸

Herder maintient rigoureusement la distinction entre l'humain (*Mensch*), révélé par l'investigation réflexive de déterminations empiriques autant « naturelles » qu'« historiques », et l'humanité (*Humanität*) que l'on peut imaginer comme destination à l'espèce à partir de ces déterminations empiriques, mais qui, elle, reste toujours indéterminée. Les *Idées* de Herder, cherchant à trouver la place donnée de l'humanité dans la nature et sa grande diversité culturelle se présentent ainsi comme un projet de recherche réflexif et immanent visant à réaliser l'humanité. Il ne s'agit pas, comme chez Kant, de travailler à la réalisation d'un plan déjà déterminé *a priori*, mais de dévoiler ce plan à partir de ce qu'on en sait : que la réflexion permet d'atteindre la vérité de la création divine. À ce projet, toutes les données empiriques de l'humain sont utiles ; l'humain doit être recherché et dévoilé dans toutes ses particularités et ses diversifications, autant au niveau

¹¹⁸ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, SWS, XIII, 154. Traduction libre.

intellectuel du connaître qu'au niveau sensoriel du sentir. Toutefois, tout comme chez Spinoza, notre entendement par essence fini est incapable de saisir l'entièreté du plan de l'entendement divin infini. Donc, la destination de l'humanité, si elle peut être en partie connue, est strictement impossible à connaître entièrement.

Il est compréhensible qu'à ce projet des *Idées* de Herder, un projet immanent, *a posteriori* et indéterminé d'humanité recherché dans toutes les particularités historico-naturelles de l'humain, Kant ait réagi en parlant de « l'*horreur du vide* (horror vacui) éprouvée par la raison humaine universelle, qui la fait *reculer d'effroi* ». ¹¹⁹ L'*Idée d'une histoire universelle* se présente comme un projet alternatif kantien répondant à celui de Herder. *A fortiori*, et c'est là la part dialectique de la réaction kantienne dans l'*Idée*, la troisième proposition du texte critique directement la démarche herdérienne.

3.4 La discorde finale de l'humanité

La troisième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* se lit ainsi :

« La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il s'est créée lui-même, indépendamment de l'instinct par sa propre raison. [...] Il ne devait pas être gouverné par l'instinct, ni secondé et informé par une connaissance innée ; il devait bien plutôt tirer tout de lui-même ». ¹²⁰

¹¹⁹ Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 109 (AK, VIII, 57). Traduction modifiée.

¹²⁰ Kant, « *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* », p. 72-73 (AK, VIII, 19).

Défendant la logique de son point de départ immédiatement conscient du *Dasein* du monde nouménal qui pourtant reste inconnaissable, Kant remet ici en question la validité de la démarche herdérienne qui prend en considération la nature humaine instinctive et animale en plus de sa nature raisonnable pour imaginer la destination de l'humanité. Plutôt, il faut pour Kant travailler à l'atteinte de l'abstraction complète de l'animalité *par* la raison. C'est uniquement par ce travail d'abstraction que l'on peut déterminer la véritable destination de l'humanité, c'est-à-dire le *Selbstzweck*.¹²¹

Dans cette dialectique, la démarche de Herder est non seulement incompatible avec celle de Kant, elle est l'antithèse précise de la bonne démarche critique : critiquer la recherche de Herder, c'est s'en abstraire de tous les éléments contextuels, particuliers ou immanents et donc, c'est se rapprocher négativement de la vérité transcendante. Cette dialectique de repoussoir n'est nulle part plus claire que dans la deuxième partie du compte rendu, la *Réponse à une critique du compte rendu précédent* où Kant réaffirme fermement sa première attaque contre le projet des *Idées* de Herder : « Il s'agit uniquement de l'*horreur du vide* (horror vacui) éprouvée par la raison humaine universelle, qui la fait *reculer d'effroi* là où on bute sur une idée où il ne se trouve rien d'*intelligible* ». ¹²² Le tour de force rhétorique de Kant, c'est ici de retourner la critique herdérienne de l'abstraction spéculative des « mots *vides* (*taube Wörter*) » pour dire que ce sont les « matériaux » de Herder, le « cabinet d'histoire naturelle » qui constitue le véritable vide. ¹²³ En effet, les objets du *Dasein* que Herder utilise, puisqu'ils sont en fait inconnaissables, ne sont pas « intelligibles » ; ils ne sont que des chimères et des fabulations de l'esprit perçues pour ce

¹²¹ Cette idée de travail d'abstraction pour la détermination du *Selbstzweck*, voir Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, p. 88-90.

¹²² Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 109 (AK, VIII, 57). Traduction modifiée.

¹²³ Pour les *taube Wörter*, voir Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*, p. 23 (SWS, VIII, 179-180). Pour les matériaux pour la construction de la destination de l'humanité de Herder, voir Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », p. 108 (AK, VIII, 56).

qu'elles sont par la véritable raison humaine, celle universelle : elles sont un vide horrifique devant lequel elle recule d'effroi.

À cette virulente attaque de Kant, Herder répond dans le deuxième tome des *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* non pas en révisant sa réponse pour accommoder Kant, mais en radicalisant sa position :

« La sensibilité de notre espèce varie selon les formes (*Bildungen*) et les climats [...]. Chaque personne (*Mensch*) a sa propre mesure (*Maß*), sa propre détermination pour ainsi dire des sentiments sensoriels entre eux [...]. Les langues n'ont pas d'expressions pour eux, parce que chaque personne ne parle et ne comprend que d'après ses propres sensations, et il faut à différentes organisations une mesure commune pour leurs différents sentiments. »¹²⁴

Herder prend toute la mesure de sa philosophie de la réflexion historique : la perception est relative à chaque individu non pas simplement parce que tout le monde a un point de vue propre sur une chose, mais parce que chaque individu a sa propre manière de mettre les « sentiments sensoriels (*sinnliche Gefühle*) » en relation « entre eux ». Autrement dit, la force de la réflexion n'opère (*wirkt*) pas universellement de la même manière, elle opère différemment chez chaque individu. Cette critique de la raison universelle kantienne est renforcée par une deuxième barrière cette fois linguistique : les langues sont des lieux communs imparfaits d'expression des sentiments individuels. C'est-à-dire qu'en plus de sa particularité individuelle, la réflexion a aussi une particularité linguistique communautaire : chaque communauté a sa propre façon de réfléchir.

Toute la portée du projet des *Idées* est alors atteinte : réfléchir sur notre existence en tant qu'espèce, certes, mais aussi en tant qu'individu particulier ayant ses propres *a priori* subjectifs et en tant que communauté ayant ses propres modes d'expressions collectifs. Le *Dasein* herdérien,

¹²⁴ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, SWS, XIII, 291. Traduction libre.

le nécessaire contexte de l'activité réflexive, est toujours particulier. Il ne peut donc pas y avoir de prétention universelle de la raison. C'est d'ailleurs tout le sens de la « philosophie de l'histoire » de Herder qu'il faut comprendre au double sens du génitif : ce n'est pas seulement, comme chez Kant, la philosophie qui doit déterminer l'histoire, c'est l'histoire qui détermine la philosophie.

Il est ici notable que Kant n'ait jamais défendu une quelconque philosophie de l'histoire. C'est parce que précisément une philosophie de l'histoire bien comprise relève du dogmatisme : une telle proposition est inacceptable pour un Kant qui voit en elle — non pas à tort — une menace fondamentale à sa philosophie transcendantale ; comme son antithèse. Une philosophie de l'histoire est une voie certaine vers l'obscurité du dogmatisme. Il faut lui préférer la voie royale de la critique et des lumières. C'est cette voie que Kant a cherché à sécuriser contre la menace herdérienne de l'*Idée d'une histoire universelle* à la *Critique de la faculté de juger* en passant par le *Compte rendu de l'ouvrage de Herder*, la *Fondation de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*.

CONCLUSION

Au moment de l'émergence de la polémique entre Kant et Herder en 1785, les deux philosophes sont à leurs zéniths : le premier, suite à la publication révolutionnaire de la *Critique de la raison pure*, s'emploie à la propagation de ses idées et au parachèvement de son système philosophique et le second jette les bases de son grand projet de dévoilement final de l'humanité, culmination d'une trajectoire intellectuelle empruntée plus d'une quinzaine d'années plus tôt avec le *Sturm und Drang*. En 1785, « l'un et l'autre peuvent être considérés comme des soleils dans l'*Aufklärung* ». ¹²⁵ Leurs rayons éclairent l'ensemble de la scène intellectuelle allemande. Dans ce contexte, leur polémique a tout pour surprendre puisqu'elle se présente comme tout sauf un débat d'idées éclairées guidé par le libre exercice du dialogue. On est alors tenté de penser qu'à leurs apogées, Kant et Herder se figent et, absorbés par leurs propres recherches, décident d'ignorer les critiques l'autre. Pourtant, rien n'est plus faux.

D'abord, Kant développe sa conception du point de départ de la philosophie dans la *Critique de la raison pure* (1781). Il s'agit pour lui d'élever la philosophie au-dessus des contingences par l'institution d'un tribunal critique renonçant à la connaissance du monde nouménal dont nous avons pourtant une conscience immédiate et de s'en tenir à la connaissance du monde phénoménal. À cette conception Herder répond critiqueusement en offrant sa propre vision alternative à ce point de départ transcendantal : la philosophie agit toujours déjà dans l'immanence

¹²⁵ Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, p. 125.

du *Dasein*. Toute tentative visant à s'extirper du *Dasein*, comme celle de Kant, est vouée à l'échec puisqu'au-delà du *Dasein*, elle ne peut atteindre que plus de *Dasein*. En dehors du *Dasein*, totalité de la création divine, il n'y a rien et l'idée de fonder une philosophie dans ce rien est une pure fabulation. Cette élaboration critique du point de départ de Herder, loin de simplement refuser la thèse kantienne, utilise celle-ci comme repoussoir contre lequel s'orienter critiqueusement. Devant cela, Kant s'érige comme le plus grand ennemi de Herder et de sa philosophie.

Cela n'est nulle part plus clair que dans la critique du *Compte rendu de l'ouvrage de Herder* où Kant s'en prend à la façon de philosopher de Herder. L'enjeu profond de cette critique se trouve dans la *manière* de réfléchir en philosophie. Kant considère que la réflexion philosophique, dans son positionnement transcendantal, est libre de l'influence induite de la sensibilité subjective puisqu'elle ne juge que des relations *entre* les objets et non des objets eux-mêmes. Cette fonction critique régulatrice de la réflexion s'opposant à l'usage constitutif dogmatique de Herder est pour Kant la seule façon pour que la réflexion soit valide pour l'établissement de la vérité, car ce n'est qu'ainsi que la philosophie peut conformer l'intelligence à la chose donnée par les synthèses *a priori* de l'entendement. À l'opposé, Herder cherche à trouver la vérité dans l'adéquation réflexive de la sensibilité et de l'entendement : la réflexion est précisément l'acte qui pour lui permet de découvrir l'adéquation de la chose et de l'intelligence non pas en approfondissant et en clarifiant la distance entre les deux, mais en faisant disparaître cette distance. La critique d'apparence superficielle de Kant à l'endroit de Herder dans le compte rendu est en fait la pointe de l'iceberg révélant la profondeur de leurs différences. C'est une attaque virulente au cœur même de sa philosophie.

Enfin, cette différence profonde est relevée dans la destination finale de l'humanité. C'est autour de ce thème que l'on voit Kant le plus se transformer. D'abord en réaction au projet des

Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité de Herder, il propose son propre projet de destination transcendantale de l'humanité dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* avant de s'apercevoir, à partir de la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, qu'un tel projet nécessite, comme toujours déjà chez Herder, une unité de l'esprit qu'il n'accomplit que téléologiquement dans la *Critique de la faculté de juger*. À partir de la polémique débutée en 1784, Kant n'aura de cesse d'assurer ses différences contre Herder au fur et à mesure qu'il les reconnaît. Ultimement, le paradoxe d'une philosophie immanentiste où la raison est particularisée dans son contexte individuel et culturel et d'une philosophie transcendantaliste où la raison abstraite des contingences contextuelles vers l'*a priori* universel reste entier.

Pourtant, cette irréductibilité ne signifie pas que la polémique ait été complètement stérile. Au contraire, on observe qu'en voulant approfondir leurs oppositions, Kant et Herder ont pris acte de leurs critiques respectives et ont tenté de les contourner en reprenant les thématiques de leurs adversaires. Kant se met à travailler la téléologie et l'histoire avant de rechercher l'unité de sa philosophie. Et Herder doit spécifier ses postulats ontologiques et son point de départ dans *Dieu, quelques entretiens* et radicaliser son immanentisme dans le deuxième tome des *Idées*. *A fortiori*, Herder se réapproprie un autre thème cher à Kant : le criticisme.

C'est là une évidence dont l'explicitation doit malheureusement sortir des limites de ce mémoire : si l'on accepte avec Philonenko de considérer que Kant et Herder sont des « soleils de l'*Aufklärung* », car ils utilisent le pouvoir de la raison pour dissiper les préjugés de leur époque et illuminer la voie vers le progrès de l'humanité, il est impossible de faire comme Kant et de réduire la philosophie de Herder à une forme de « dogmatisme » ou encore comme Berlin et Taylor à un

« anti-Lumières (*Counter-enlightenment*) ». ¹²⁶ Au contraire, les deux sont non seulement des *Aufklärer*, mais ils sont également des penseurs critiques. Cet aspect, Herder va l'approfondir dans *Une métacritique à la critique de la raison pure* (1799) où il critique tous les *a priori* déterminés par Kant dans la *Critique de la raison pure* et dans le *Calligone* (1800) où il critique l'esthétique kantienne.

On doit alors reconnaître la pluralité des Lumières et de leurs progressismes exemplifiée par le diptyque de la critique transcendantale kantienne et de la critique immanente herdérienne. Une telle posture herméneutique pose maintenant un défi qui devient celui de la philosophie postérieure : comment concilier la pluralité de la critique ? Voyant bien que le dilemme posé entre Kant et Herder nous forcerait à renoncer, soit à l'activité immanente de la conscience, soit aux certitudes universelles de la raison, nous devons trouver un moyen de montrer qu'il s'agit là d'un faux dilemme et que la critique peut être avec nous pleine et entière. Alors seulement pouvons-nous faire de la conclusion de Kant la nôtre : « La voie *critique* seule est encore ouverte ». ¹²⁷

¹²⁶ Pour les soleils, voir Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, p. 125. Pour la critique par Kant, voir Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder ». Pour les lectures d'Isaiah Berlin et Charles Taylor, voir Berlin, « The Counter-Enlightenment », in. *Against the Current : Essays in the History of Ideas* et Taylor, « The Expressivist Turn », in. *The Sources of the Self*.

¹²⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 688 (B 884).

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Herder

Herder, Johann Gottfried. (1764). « Essai sur l'être ». 1998. Trad. Myriam Bienenstock. In. *Les Études philosophiques*, No. 3 (juillet-septembre), pp. 377-387.

Herder, Johann Gottfried. (1770). *Traité de l'origine du langage*. 1992. Trad. Denise Modigliani. Paris : PUF.

Herder, Johann Gottfried. (1778). *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*. 2013. Trad. Claire Pagès. Paris : Éditions Allia.

Herder, Johann Gottfried. (1784). « Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit ». 1887. In. SWS.

Herder, Johann Gottfried. (1787). « Dieu, quelques entretiens ». 1995. Trad. Pierre-Henri Tavoillot. In *Le crépuscule des lumières*. Éd. Pierre-Henri Tavoillot. Paris : Cerf.

Herder, Johann Gottfried. (1787). « Gott ». 1887. In *Herders Sämmtliche Werke*. Éd. Bernhard Suphan. Tome XVI. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung.

Ouvrages de Kant

Kant, Immanuel. (1763). *L'unique argument possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. 2001. Trad. Robert Theis. Paris : Vrin.

- Kant, Immanuel. (1764). « Observations sur le sentiment du beau et du sublime ». 1990. Trad. Monique David-Ménard. In. *Essai sur les maladies de la tête – Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. Paris : GF-Flammarion.
- Kant, Immanuel. (1764). *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. 1973. Trad. Michel Fichant. Paris : Vrin.
- Kant, Immanuel. (1764). *Rêves d'un visionnaire*. 2013. Trad. Francis Courtès. Paris : Vrin.
- Kant, Immanuel. (1781). *Critique de la raison pure*. 2006. Trad. Alain Renaut. 3^e édition. Paris : GF-Flammarion.
- Kant, Immanuel. (1784). « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : „Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité“ ». 1990. Trad. Stéphane Piobetta. In. *Opuscles sur l'histoire*. Paris : GF-Flammarion.
- Kant, Immanuel. (1784). « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ». 1990. Trad. Stéphane Piobetta. In. *Opuscles sur l'histoire*. Paris : GF-Flammarion.
- Kant, Immanuel. (1786). « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? ». 2006. Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust. In. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? Et autres textes*. 2^e édition. Paris : GF-Flammarion.
- Kant, Immanuel. (1788). « Fondation de la métaphysique des mœurs ». 1994. Trad. Alain Renaut. In. *Métaphysique des mœurs I*. Paris : GF-Flammarion.
- Kant, Immanuel. (1788). *Critique de la raison pratique*. 2003. Trad. Jean-Pierre Fussler. Paris : GF-Flammarion.
- Kant, Immanuel. (1789). « Lettre de Kant à Jacobi ». 1995. Trad. Pierre-Henri Tavoillot. In. *Le crépuscule des lumières : les documents de la « querelle du panthéisme »*. Paris : Cerf.
- Kant, Immanuel. (1790). *Critique de la faculté de juger*. 1995. Trad. Alain Renaut. Paris : GF-Flammarion.

Autres sources citées

- Beiser, Frederick C.. 1987. *The Fate of Reason : German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge : Harvard University Press.
- Berlin, Isaiah. 1980. « The Counter-Enlightenment ». In. *Against the Current : Essays in the History of Ideas*. New York : The Viking Press.
- Condillac, Étienne Bonnot de. (1746). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. 2014. Paris : Vrin.
- Forster, Michael N. 2010. *After Herder : Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford : Oxford University Press.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. (1785). « Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza ». 1995. Trad. Pierre-Henri Tavoillot. In *Le crépuscule des lumières : les documents de la « querelle du panthéisme »*. Paris : Cerf.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. (1787). « Beylage: Ueber den transcendentalen Idealismus ». 1815. In *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. Zweyter Band. Leipzig : bey Gerhard Fleischer d. Jüng.
- Pagès, Claire. 2013. « Présentation ». In *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*. Paris : Éditions Allia.
- Patočka, Jan. (1941). « J. G. Herder et sa philosophie de l'humanité ». 1990. Trad. E. Abrams. In. *Lumières et romantismes*. Paris : Vrin.
- Philonenko, Alexis. 1986. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Platon. (1950). « Charmide ». In. *Œuvres complètes*. Trad. Léon Robin. Paris : Gallimard.
- Proulx, Guillaume. 2000. *Réflexion autour de l'idée d'humanité : dialogue entre Kant et Herder (1785)*. Montréal : Département de philosophie de l'Université de Montréal.

Renaut, Alain. 1997. « Présentation ». In. *Critique de la raison pure*. Paris : GF-Flammarion.

Renaut, Alain. 2000. « Introduction ». In. *Histoire et culture : Une autre philosophie de l'histoire*. Paris : GF-Flammarion.

Rouché, Max. 1962. « Présentation ». In. *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Paris : Aubier.

Scholz, Heinrich. 1916 « A. Einleitung ». In *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin : Reuther & Reichard.

Taylor, Charles. 1989. Chap. 21 : « The Expressivist Turn ». In. *Sources of the Self : The Making of Modern Identity*. Cambridge : Harvard University Press.

Tavoillot, Pierre-Henri. 1995. « Introduction ». In *Le crépuscule des lumières : les documents de la « querelle du panthéisme »*. Paris : Cerf.

Trabant, Jürgen. 1989. « Vom Ohr zur Stimme. Bemerkungen zum Phonozentrismus zwischen 1770 und 1830 ». In *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Walkow, Anik et Nigel DeSouza (éd.). 2017. *Herder : Philosophy and Anthropology*. Oxford : Oxford University Press.

Zammito, John H. 1992. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago : The University of Chicago Press.

Zammito. John H. 2002. *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.