

Université de Montréal

RÉFLEXION AUTOUR DE L'IDÉE D'HUMANITÉ :
DIALOGUE ENTRE KANT ET HERDER (1785)

par

Guillaume Proulx

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

en philosophie

Avril 2000

© Guillaume Proulx, 2000



B
29
U54
2000
V.019

Université de Montréal

REFLEXION AUTOUR DE L'IDÉE D'HUMANITÉ :
DIALOGUE ENTRE KANT ET HERDER (1782)

par

Guillaume Frenay

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences

en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise en philosophie

en philosophie

AVRIL 2000



© Guillaume Frenay 2000

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

RÉFLEXION AUTOUR DE L'IDÉE D'HUMANITÉ:
DIALOGUE ENTRE KANT ET HERDER (1785)

Présenté par:

Guillaume Proulx

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Monsieur Claude Piché, président rapporteur

Monsieur Daniel Dumouchel, directeur de recherche

Monsieur Jean Grondin, membre

Mémoire accepté le: 12 juin 2000

SOMMAIRE

Le mémoire porte sur la polémique Kant-Herder déclenchée par un écrit du philosophe de Königsberg en février 1785: Kant y publie anonymement une recension de la première partie des *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder sous le titre *Compte rendu de l'ouvrage de Herder: «Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité»* dans laquelle il attaque violemment non seulement le projet des *Ideen*, soit la constitution d'une histoire culturelle du genre humain (*Kulturgeschichte der Menschheit*), mais toute la vision du monde de Herder (*Weltanschauung*). À cet élément déclencheur d'autres textes viennent se greffer: une réponse de Herder dans sa deuxième partie des *Ideen*, la lettre de Reinhold pour la défense de Herder, la réplique de Kant à Reinhold et finalement la recension par Kant de la deuxième partie des *Ideen*. Voilà ce qu'il convient d'appeler la polémique Kant-Herder.

Mais au-delà de ce débat, force est de constater que se dégage du choc entre les deux philosophes une notion commune: une réflexion sur le concept d'histoire ou sur l'idée d'humanité. Ainsi, pour comprendre la véritable portée de la confrontation Kant-Herder, il faut quitter le point de vue de la polémique pour questionner ce qui est au cœur même du débat: l'enjeu d'une théorie de l'histoire, voire de la philosophie toute entière. Seule cette perspective permet de montrer que la polémique est un véritable débat d'idées au-delà de l'anecdotique et de la susceptibilité des protagonistes.

Notre travail doit donc suivre cette double exigence à la fois philosophique et historique: d'une part montrer que la polémique est un moment philosophique par excellence où l'on voit deux penseurs s'exprimer clairement sur les conditions nécessaires à l'édification d'une philosophie de l'histoire; d'autre part ne pas oublier l'aspect événementiel de la polémique en répondant aux deux questions suivantes: qu'est-ce que la polémique? pourquoi y a-t-il eu polémique?

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
REMERCIEMENTS.....	vii
INTRODUCTION: exposition de la problématique.....	1
La polémique est-elle philosophique?.....	1
La polémique: un malentendu historique?.....	3
CHAPITRE PREMIER - <i>La recension de la première partie des Ideen de Herder</i> <i>par Kant: l'ouverture de la polémique (janvier 1785)</i>	10
1.1 Le malaise de Kant: le recul d'effroi devant les Ideen.....	10
1.2 L'impardonnable point de départ dans l'absolu et des idées moins aptes à être communiquées.....	13
1.3 Orientation des objections, découverte de la méthode analogique et souvenir du Kant précritique.....	19
1.4 Le nœud de la première recension: critique de l'unité de plan de composition (<i>generatio univoca</i>).....	22
1.4.1 La conception herdérienne de la génération et des espèces ainsi que sa réception kantienne erronée.....	23
1.4.2 Le problème herdérien de l'analogie: de l'usage constitutif d'un principe régulateur.....	38
CHAPITRE DEUXIÈME - <i>Réponse de Kant à Reinhold et mise au point des</i> <i>principaux griefs (mars 1785)</i>	42
2.1 Clarifications de Kant sur ses intentions polémiques.....	42
2.2 La défense d'un point de vue: retour sur la «manière d'agir» à propos du premier compte rendu.....	44
CHAPITRE TROISIÈME - <i>La deuxième partie des Ideen: la réaction de Herder à</i> <i>la recension de Kant (avril 1785)</i>	50
3.1 La réception herdérienne du premier compte rendu: naissance ou poursuite d'un malentendu?	50

3.1.1 La relation maître-élève et la question du langage: le séjour de Herder à Königsberg (1762-1764).....	51
3.1.2 La lettre à Hamann du 15 février 1785: les premiers commentaires de Herder sur le compte rendu de Kant.	54
3.2 La nouvelle cible des Ideen: «les perspectives ouvertes par la théorie kantienne de l’histoire».....	58
3.3 La vision du monde de Herder comme évidence sensible de l’être: vers un autre point de départ en philosophie.....	61
3.4 La polémique de Herder contre Kant dans la deuxième partie des Ideen: critique d’une théodicée transcendantale de l’histoire.....	69
3.4.1 Le paradoxe herdérien: une théodicée de l’histoire à la fois compensatrice (développement discontinu) et organique (développement continu).....	69
3.4.2 Les thèses de l’opuscule kantien <i>Idée d’une une histoire universelle au point de vue cosmopolitique</i>	75
3.4.3 Le nœud de la critique herdérienne: contre le progrès kantien de l’histoire. .	78
CHAPITRE QUATRIÈME - <i>La recension de la deuxième partie des Ideen: défense et réplique aux accusations de Herder (novembre 1785)</i>	98
4.1 La nouvelle forme du second compte rendu: poursuite de la stratégie de déstabilisation de l’adversaire à partir des concepts de race et d’espèce.	98
4.2 L’empiétement des frontières: critique des livres VI et VII.	100
4.2.1 Retour sur la question du style et les leçons d’écriture.	101
4.2.2 De la forme aux contradictions de l’adversaire.	107
4.2.3 Le nœud de la critique du deuxième compte rendu: condamnation de la méthode de recherche analogique à partir des incongruités des Ideen et le refus herdérien de la notion de race.....	109
4.3 L’incapacité de Herder à présenter des objections rigoureuses: critique des livres VII, IX et X.....	126
4.3.1 Poursuite de l’attaque méthodologique à travers la notion de tradition.	128
4.3.2 La défense des thèmes du maître et de la destination de l’espèce.	131
4.4 Suite et fin de la polémique: la déroboade des protagonistes devant les enjeux philosophiques de la polémique ainsi que la postérité de la polémique. ...	142

CONCLUSION - <i>Grandeurs et misères d'une polémique</i>	145
Exposition des deux points de vue de la polémique.....	145
La polémique fait-elle écho à notre époque?.....	147
L'échec d'un dialogue et justification d'un titre.....	148
Vers un au-delà de 1785: les limites de ce mémoire.....	149
Bibliographie	150
Ouvrages de Kant	150
Ouvrages de Herder	150
Autres textes, articles, commentaires cités ou consultés.....	151
ANNEXE 1.....	I
ANNEXE 2.....	III

REMERCIEMENTS

Une pensée à ma muse et à Madeleine Nicholson (à l'Irlande dont le sang coule dans mes veines) qui nous a quittés durant la rédaction de ce mémoire. À tous les autres, vous vous reconnaîtrez (j'en suis convaincu), je vous porte dans mon cœur.

« L'homme attend de l'histoire qu'elle lui dévoile le mystère de ses origines et qu'elle l'initie au secret de sa destinée. Quant aux *philosophies de l'histoire*, elles sont des *gnosticismes* qui n'osent se présenter comme tels, c'est là que se situe la véritable «ruse de la raison» évoquée par Hegel, ruse qui consiste à prétendre poser en termes scientifiques deux questions se détachant sur une toile eschatologique: *D'où venons-nous? Où allons-nous?* »
 (Jean Brun, *La philosophie de l'histoire: les promesses du temps*, Éditions Stock, Paris, 1996, pp. 13-14)

« Le degré de force de la volonté se mesure au degré jusqu'où l'on peut se dispenser du *sens* dans les choses, jusqu'où l'on supporte de vivre dans un monde dépourvu de sens: *parce que l'on organise soi-même un petit fragment de celui-ci.* »

(Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1887 - mars 1888, Paris, Gallimard, 1976, p. 40.)

« Vous serez comme des dieux. »

(*Genèse*)

« Les grands penseurs ne se comprennent jamais fondamentalement les uns les autres, précisément parce qu'à chaque fois ils veulent le Même, sous la figure de la grandeur qui leur est propre. »

(Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, 1977, pp.32-33.)

INTRODUCTION: exposition de la problématique

La polémique est-elle philosophique?

Pourquoi s'intéresser à la polémique Kant-Herder? À première vue, il semble que nous ayons affaire à une simple anecdote venant s'ajouter à la petite histoire de la philosophie où l'amour-propre d'un philosophe est blessé au passage par un de ses pairs. Mais il suffit de lire le début de la recension de Kant publiée le 6 janvier 1785 dans la revue *Allgemeine Literaturzeitung*¹ sous le titre *Compte rendu de l'ouvrage de Herder: «Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité»*² pour se convaincre du contraire:

«Dans cet ouvrage, notre ingénieux et éloquent auteur (Herder) fait montre d'une tournure d'esprit originale et déjà réputée. Aussi ne saurait-on le juger, non plus que tant d'autres écrits sortis de sa plume, selon le critère commun. On dirait que son génie ne se contente pas de recueillir les idées dans le vaste domaine des Sciences et des Arts, pour les adjoindre à d'autres idées susceptibles d'être communiquées; mais c'est comme s'il les transformait selon (pour reprendre son langage) une certaine loi de l'assimilation et d'après un procédé qui lui est propre, pour les intégrer à la façon de penser spécifique de son esprit; ce qui les rend notoirement distinctes de celles dont d'autres âmes se nourrissent et tirent profit et en même temps moins aptes à être communiquées»³.

Le propos ne ment jamais. Et ce qui frappe dès le départ c'est la violence du discours, inconnue jusqu'alors des écrits de Kant. Le lecteur n'a pas besoin d'être perspicace pour comprendre que la recension est un véritable trompe-l'œil sous lequel se profile un règlement de compte. Mais est-ce suffisant pour faire de l'événement un enjeu philosophique? Du moins il y a de quoi intriguer le lecteur de Kant. Qu'est-ce qui a bien pu froisser autant Kant lors de sa lecture de la première partie des *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*⁴ de Herder? Nous croyons qu'il n'est pas nécessaire d'aller plus loin que les premières lignes pour constater que Herder agace profondément le philosophe de

¹ Titre de la revue à laquelle Kant collabore pour les deux recensions des *Ideen*. Kant fait pourtant publier la majorité de ses écrits dans une autre revue soit la *Berlinische Monatschrift*.

² Afin d'abrégé, lorsque nous aborderons ce texte de Kant nous parlerons tout simplement soit du compte rendu soit de la recension; même chose pour la deuxième recension.

³ Kant, *Compte rendu de l'ouvrage de Herder: «Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité»*, p. 91.

⁴ Afin d'alléger notre texte, nous utiliserons le terme allemand *Ideen* (Idées) afin de désigner l'ouvrage de Herder *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*. Presque tous les commentateurs francophones utilisent cette abréviation.

Königsberg et qu'on se prépare tranquillement à un conflit d'idées.

La réponse de Herder ne tardera pas. Et elle viendra confirmer ce que nous avons avancé: au-delà de l'événementiel ce sont deux univers philosophiques fort singuliers qui s'entrecroisent en 1785 sous le ciel des idées. L'enjeu n'en est pas moins considérable: voilà un choc entre deux grands esprits du XVIII^e siècle qui ont décidé d'orienter la philosophie autour d'une idée commune, celle de l'histoire ou de l'humanité. Ce qui au premier coup d'œil ne semblait être qu'une guerre de clochers apparaît maintenant comme un moment phare dans l'histoire des idées: plus qu'un simple fait historique, la polémique annonce un passage obligé pour quiconque veut comprendre les philosophies de l'histoire de Kant et de Herder. Nous voilà soudainement plongés au cœur de deux systèmes philosophiques majeurs de la modernité.

En 1784-1785, années de la polémique, nous sommes à l'époque où Kant mène une réflexion sur la diversité humaine. Moment important s'il en est un dans sa carrière philosophique puisqu'il nous vaut quelques uns des plus beaux opuscules sur l'histoire (de l'anthropologie à la définition des races¹). Il est étonnant de constater que c'est aussi la période où l'ouvrage de Herder semble être au centre des préoccupations de Kant. Les *Ideen* de Herder semblent donc animer la réflexion kantienne sur l'histoire voire influencer le développement futur de sa philosophie de l'histoire². Mais en même temps la place que l'ouvrage occupe dans le cabinet de Kant (plus que n'importe lequel à l'époque) témoigne d'une véritable menace pour la philosophie critique.

C'est pour cette raison qu'il faut aller encore plus loin. On parle souvent de la polémique comme de la rencontre entre «un nain et un géant»³. D'un côté, un philosophe systématique et rigoureux au dessein ambitieux de réformer rien de moins que la totalité de la discipline philosophique⁴; de l'autre, un auteur qui aspire à devenir «le prophète de la vertu

¹ Outre les deux recensions des *Ideen*, Kant fait paraître de nombreux opuscules qui touchent de près la question de l'histoire: *Idee pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (novembre 1784); *Qu'est-ce que les lumières?* (décembre 1784); *Définition du concept de race humaine* (novembre 1785).

² Il est important de préciser notre pensée. Il n'est pas question de dire que Herder est à l'origine de la philosophie de l'histoire de Kant. Cependant, ce mémoire tentera de montrer qu'il y a bel et bien eu influence et que ce serait faire preuve de myopie que de croire que les événements de la polémique n'ont eu aucune emprise sur la philosophie de l'histoire de Kant. Du moins, comme le remarque Pierre Pénisson, elle est négative: «avec les *Ideen* Kant pense découvrir exactement ce que ne doit pas être une philosophie de l'histoire» in «Kant et Herder: «le recul d'effroi de la raison»», *Revue Germanique Internationale*, #2 (1996), p. 74.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ Réforme que Kant entame en 1781 dans la *Critique de la raison pure*.

de son temps»¹ cherchant par le biais du sentiment à inculquer un nouveau souffle aux diverses formes du discours. Pourtant, c'est bien parce que Herder a touché à un point névralgique du criticisme que Kant a mis tant d'acharnement à sa défense. Le caractère de Kant ne peut démentir: sa virulence se mesure à la menace qui pèse sur lui. Et celle-ci est un beau défi lancé par le style d'écriture si peu orthodoxe de Herder: où doit-on placer la frontière entre la philosophie et la non-philosophie et quel doit être le rapport de la langue à la philosophie? Le lecteur des textes qui tissent la polémique s'apercevra que c'est en fait toute la philosophie ainsi que son mode d'écriture qui sont remis en cause dans le débat qui oppose Kant et Herder. Comme le remarque M. Pénisson: «il reste que la confrontation entre la philosophie kantienne et les *Ideen* - lesquelles ne font pas pour autant une philosophie - établit le champ conflictuel où la philosophie est confrontée à d'autres modes d'écriture, historique, sociale, anthropologique, c'est-à-dire, bien au-delà de la *Eigentümlichkeit* herdérienne, une histoire de l'homme et une philosophie de l'histoire»².

La polémique a donc un intérêt philosophique indéniable, premièrement, parce qu'elle est indispensable à une juste compréhension des philosophies de l'histoire de Kant et de Herder et, deuxièmement, parce qu'elle est le lieu d'une profonde réflexion sur la manière de philosopher et son rapport au langage.

La polémique: un malentendu historique?

Il faut avoir dissipé un premier malentendu pour à nouveau se frotter à un autre. Si nous ne pouvons plus maintenant juger de la valeur philosophique de la polémique, nous rencontrons toutefois certaines difficultés sur le plan historique.

On retrouve les premiers balbutiements de la polémique dans la correspondance de Kant. Le projet de recension remonte à une invitation lancée à Kant par Schütz, alors directeur de la nouvelle revue intellectuelle *Allgemeine Literaturzeitung*, dans une lettre datée

¹ Le mot est de Herder lui-même, cité in Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes: vol. IV*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, p. 285. C'est sans doute Goethe qui a le mieux résumé la méthode particulière de Herder, qui cherchait à transformer tout ce qu'il touchait, dans une lettre envoyée à Herder en mai 1775: «J'ai reçu tes livres et je les ai lus avec délectation. Dieu sait qu'il y a là un monde bien senti! Alors merci, merci !... Ainsi dans tout ton être, ce n'est ni la coquille ni l'enveloppe que je sens, d'où émergent tes Castors et tes Arlequins, mais l'immuable frère, homme, dieu, ver de terre et bouffon. Et ton art de traiter ces poussières, non pour en laver l'or, mais pour en faire, à travers une palingénésie, des plantes vivantes, met à chaque instant mon cœur à genoux» *ibid.*, p. 279.

² Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 74.

du 10 juillet 1784: «Ayez donc la bonté de me faire savoir aussitôt que possible si vous acceptez de participer et de recenser notamment les *Idées sur la philosophie de l'histoire* de Herder»¹. À peine un mois plus tard, soit le 23 août, une nouvelle lettre de Schütz annonce avec un grand enthousiasme la confirmation de Kant: «La société des entrepreneurs triomphe bel et bien de joie d'apprendre que vous avez accepté son invitation à collaborer à l'*Allgemeine Literaturzeitung*. (...) Ayez seulement la bonté de me faire parvenir la recension de Herder avant le 1^{er} novembre»². C'est le début pour Kant d'une interrogation sur l'ouvrage de Herder.

Coup sur coup, Kant publie dans la revue deux recensions portant respectivement sur les deux premières parties des *Ideen* de Herder: la première en janvier 1785; la deuxième en novembre de la même année. Entre les deux parutions, paraît de manière anonyme dans le numéro de février du *Teutscher Merkur*³ sous le titre *Lettre du Curé de *** à l'éditeur du Teutscher* une lettre de Reinhold⁴ dans laquelle il prend la défense de Herder en critiquant l'article de Kant. Déjà Schütz, dans une lettre du 18 février, avise Kant de l'intention de ce jeune Autrichien de plaider en faveur de Herder. En parlant de la première recension, Schütz affirme:

«M. Herder a dû en être cependant irrité. Un jeune converti du nom de Reinhold, qui séjourne à Weimar dans la maison de Wieland, et qui avait déjà entonné dans le *Mercure* une horrible trompette à propos de l'œuvre de Herder, est tout prêt à faire insérer dans le numéro de février du *Mercure allemand* (si *diis placet*) une réfutation de votre recension. Je vous enverrai cette feuille dès que je l'aurai reçue. Les entrepreneurs aimeraient vraiment beaucoup que vous y répondiez aussitôt. Mais si cela ne semble pas en valoir la peine, je vais m'aviser dès maintenant de trouver une réplique».⁵

Cela semble en valoir la peine: en témoigne la réponse quasi immédiate de Kant dans un *Supplément au numéro du mois de mars* de la *Literaturzeitung* sous le titre *Souvenir de l'auteur de la recension des Idées de Herder* dans laquelle il expose de manière condensée ses principaux griefs. Finalement, c'est dans une lettre du 27 juin 1787 envoyée à Schütz que Kant annonce la fin de sa participation à la polémique: «La recension des *Idées* de

¹ Emmanuel Kant, *Correspondance/Immanuel Kant*, Paris, Gallimard, 1991, lettre 129, p. 236.

² *Ibid.*, lettre 131, p. 238.

³ *Mercure Allemand*.

⁴ De façon assez paradoxale ce même Reinhold deviendra un admirateur enthousiaste de Kant. Il fera paraître ses *Lettres sur la philosophie kantienne* en 1786-1787, écrites sur un ton populaire et qui contribuera à la diffusion du kantisme.

⁵ Kant, *Correspondance*, *op.cit.*, lettre 133, pp. 240-241.

Herder, troisième partie, c'est un autre qui l'entreprendra, et qui devra expliquer ce changement; je n'en ai pas en effet le temps, car je dois passer aussitôt aux *Fondements de la critique du goût*. Je suis, avec un inaltérable respect et dévouement, votre tout dévoué serviteur»¹.

Ce sont les trois manuscrits de 1785 qui constituent le corpus kantien de la polémique. Celle-ci ne se limite pas pour autant à la critique des *Ideen*. Ce serait prêter à la polémique un caractère statique. Au contraire, la polémique s'écrit sous le mode de la réaction et de la riposte. Loin d'être une simple succession stérile de textes, la polémique est avant tout le lieu d'une correspondance. Certes, les lettres ne sont jamais adressées et jamais elles n'apparaissent comme telles. C'est que le dialogue se fait par personne interposée: ici, l'intermédiaire se veut le texte philosophique. Celui-ci devient le matériau de communication et le moyen de se faire entendre vis-à-vis de son adversaire. Chacun des textes qui étoffe cette polémique doit être abordé sous cet angle dynamique.

Il faut donc ajouter au corpus kantien les réponses de son homologue. Le corpus herdérien de la polémique se limite aux deux premières parties d'un ouvrage unique: les *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* qui regroupent en tout quatre volumes. Le premier volume de ce vaste chantier voit le jour à Pâques 1784. Son projet n'est rien de moins que téméraire: édifier une histoire culturelle du genre humain à partir d'une synthèse du savoir (histoire naturelle, histoire de l'humanité, littérature, philosophie, politique, etc.). Comme le souligne M. Pénisson: «on retrouve en effet dans les *Ideen* de quoi penser Dieu, l'humanité, la littérature, l'Europe et le monde, l'évolution dans la grande chaîne de l'Être, depuis les êtres les plus grossiers jusqu'à des *Übermenschen* à venir, qui seraient nécessairement d'une organisation plus fine et plus subtile que les hommes actuels»². Si nous avons considéré la première recension de Kant comme un élément polémique, cette première partie des *Ideen* mérite bien le titre d'élément provocateur. Même si ce texte n'a pas au départ la prétention de s'inscrire en faux contre Kant ni d'être destiné à un débat public sur la question de l'histoire de l'humanité, il porte en lui les germes de la polémique. En ce sens, il doit être considéré comme le premier manuscrit de ce débat.

Mais c'est en réaction contre Kant, due en partie à sa susceptibilité, que la réponse

¹ Kant, *Correspondance*, *op.cit.*, lettre 169, p. 296.

² Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, pp. 63-64.

de Herder viendra. Nous sommes au lendemain de la première recension de Kant, soit en février 1785. À cette époque, Herder n'a pas terminé la rédaction de la deuxième partie des *Ideen*¹ qu'il découvre que l'auteur du compte rendu n'est nul autre que Kant: «Et voici que dans la quatrième ou cinquième issue paraît un compte rendu de mes idées, si perfide et fou de métaphysique et tellement étranger à l'esprit du livre du début jusqu'à la fin que je m'étonnais et ne pouvais pas penser que Kant, mon professeur, que je n'ai jamais, que je sache, offensé, fût capable d'un travail aussi misérable»². Aussi Herder profitera-t-il du temps qui lui reste pour marquer ses distances par rapport à son ancien maître. La deuxième partie des *Ideen* se transforme en une réplique contre Kant: en critiquant l'opuscule de Kant *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* de 1784 dans son livre VIII de cette seconde partie, Herder réoriente son ouvrage vers «les perspectives ouvertes par la théorie kantienne de l'histoire»³. L'opuscule de Kant attaqué par Herder est donc le dernier texte qu'il faut greffer aux incidents de 1784-1785.

Mais la polémique Kant-Herder se limite-t-elle aux années 1784-1785? N'y a-t-il pas des implications de part et d'autre qui prédisposent à la polémique? Et comment savoir si les événements de 1784-1785 n'infléchissent pas la rédaction ultérieure des écrits de Kant et de Herder? Bref, y a-t-il un avant et un après polémique? La question n'est pas sans intérêt puisque nous savons que le premier contact Kant-Herder est né d'une relation maître-élève qui remonte aux années 1762-1764, époque où Herder suivait sur les bancs de l'Université de Königsberg les cours de philosophie dispensés par Kant, et que l'on trouve des traces de cette controverse jusque dans le *Dieu* de Herder (1787) tout comme dans les paragraphes 80 et 81 de la troisième *Critique* de Kant (1790).

Le premier danger est de vouloir accorder trop d'importance à l'enquête historique et ainsi privilégier la cause au détriment de l'effet, des prédispositions qui déterminent la polémique plutôt que des idées qui y sont débattues. Pour l'historien de la philosophie la direction à emprunter ne fait pas l'ombre d'un doute et la difficulté peut être rapidement évitée: ce qui ici nous intéresse c'est l'enjeu philosophique du moment et non pas quelque

¹ Herder publie la deuxième partie des *Ideen* au mois d'avril 1785. Nous allons voir que Herder a eu largement le temps de modifier de nombreux passages en vue d'une réponse à Kant.

² Lettre de Herder à Hamann du 15 février 1785 citée in Pierre Pénisson, *J. G. Herder. La raison dans les peuples*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 109.

³ Marc Crépon, «Le jeu de Kant et de Spinoza dans le livre XV des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*», *Les études philosophiques*, #3 (1998), p. 390.

cause lointaine. Sur le plan des idées, 1785 est bel et bien autonome dans la mesure où l'on assiste à la naissance d'une problématique bien définie: un débat sur les conditions de possibilité d'une philosophie de l'histoire. Plus encore: il semble que ce soit à la lumière de ce débat que l'on puisse rétrospectivement affirmer ce qui prédisposait à l'hostilité.

Si le point de départ est bien circonscrit, il nous reste alors à trouver le point d'achèvement. On a coutume de faire coïncider l'arrêt de la controverse avec le refus de Kant de recenser la troisième partie des *Ideen*. C'est pourquoi on limite la polémique au chassé-croisé de textes des années 1784-1785. S'il nous apparaît difficile de mesurer avec exactitude l'ampleur de l'influence de la querelle de 1784-1785 sur la composition future des œuvres philosophiques de Kant et de Herder, il ne faut toutefois pas penser que les événements de 1784-1785 n'ont eu aucune influence sur les deux adversaires. En témoignent deux écrits postérieurs à 1785 où la polémique semble avoir non seulement laissé des traces, mais s'être poursuivie après une longue trêve: d'abord, le *Dieu* et la troisième partie des *Ideen* de Herder (tous deux de 1787) où ce dernier semble jouer Spinoza contre Kant afin de donner plus de poids à son imprécision conceptuelle; ensuite, la *Critique de la faculté de juger* de Kant de 1790 où une note en bas de page du paragraphe 80 fait à nouveau allusion à la conception herdérienne des espèces. Si la polémique est d'abord et avant tout l'affaire d'une seule année, elle ne se limite pas pour autant à celle-ci. Pour les fins de ce mémoire, nous allons toutefois nous limiter à l'année 1785.

Le deuxième danger est de vouloir trop insister sur la dimension comparative de notre analyse. Il est trop facile d'expédier ce travail en ne faisant que comparer deux systèmes philosophiques, ce qui revient à oublier la dimension historique de la polémique. Ce mémoire n'est pas né d'une exigence comparative, mais d'une réalité historique incontestable. Nous n'avons pas choisi d'opposer Kant et Herder comme l'on pouvait décider de comparer le thème de l'amour chez Plotin et Bergson. Nous n'avons pas choisi non plus de comparer une œuvre qui s'inscrit en faux historiquement contre une autre. Ici, c'est l'événement historique qui oriente le travail. Et c'est justement parce que ce point temporel en est un de rencontre entre deux philosophes que notre travail devient par la force des choses comparatif.

Alors, deux stratégies s'offrent à nous: ou bien reconstruire la polémique à partir des philosophies des deux systèmes ou bien suivre le développement d'un court échange

étalé sur quelques mois en montrant que la polémique n'équivaut pas à une comparaison de philosophies de l'histoire (laisser de l'ombre là où il y en a). Ce mémoire compte privilégier la deuxième approche. Ainsi, 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. En ce sens, l'exploration des systèmes philosophiques de Kant et Herder n'est légitime que dans la mesure où elle permet l'exposition de notre problématique.

Pour être à la hauteur ou plutôt à la juste mesure des exigences que nous avons formulées ci-dessus, il faut suivre une méthode qui convienne à l'élaboration de ce mémoire. Nous proposons d'analyser un à un les textes de la polémique. À partir de ces examens, nous allons constituer chacune des parties de notre travail. À chaque texte correspondra donc un chapitre. Si la méthode peut paraître sèche et quelque peu artificielle, elle offre l'avantage suivant: de suivre le débat Kant-Herder de façon chronologique, ce qui permet à la fois de recontextualiser un discours philosophique qui s'écrit dans le temps et de considérer chacun des textes de la polémique comme une fin en soi où chaque réplique se veut une réponse à part entière dirigée contre son adversaire.

Nous croyons qu'il s'agit dans le cas présent de la seule façon d'offrir une juste compréhension des idées qui sont débattues dans le cadre de la polémique Kant-Herder, tout en restant fidèle à chacun des textes qui tissent la querelle. Il faut toutefois noter que puisque ces chapitres sont avant tout des repères chronologiques et textuels, il nous sera permis d'effectuer quelques recoupements afin de faciliter les liens entre les chapitres. De plus, nous ne connaissons pas d'ouvrage dans la littérature philosophique francophone qui se soit consacrée uniquement à la question de la polémique Kant-Herder¹. Notre mémoire se veut donc une modeste contribution à cette problématique.

Notre travail se divise donc comme suit: le premier chapitre porte sur l'élément déclencheur de la polémique, soit la première recension de Kant de la première partie des

¹ Deux exceptions: 1) le chapitre III intitulé *Les débats avec Herder et Forster sur la téléologie* dans l'ouvrage *Kant: histoire et citoyen* de Gérard Raulet procède de façon exhaustive et détaillée à l'analyse des trois réponses kantienne de la polémique de 1785 (deux recensions et une réponse à Reinhold). On n'y retrouve cependant pas le point de vue de Herder. 2) Le quatrième chapitre intitulé *Kant et Herder - une polémique* dans l'ouvrage *Théorie kantienne de l'histoire* d'Alexis Philonenko s'attarde lui aussi au chassé-croisé

Ideen de Herder; le deuxième chapitre porte sur la réponse de Kant à Reinhold qui avait pris la défense de Herder et dans laquelle Kant poursuit ses attaques contre Herder; le troisième chapitre porte sur la réponse de Herder soit certaines modifications qu'il apporte à la deuxième partie des *Ideen* en vue de riposter aux attaques de Kant; le quatrième et dernier chapitre porte sur la deuxième recension de Kant de la deuxième partie des *Ideen* où il fustige à nouveau Herder. À ces textes, il faut ajouter les opuscules de Kant sur l'histoire *Des différentes races humaines* (1775), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784) et *Définition du concept de race humaine* (1785) ainsi que la lettre de Herder à Hamann du 15 février 1785. Dernier fait à noter, nous n'avons pas retenu la lettre de Reinhold afin de limiter notre travail à l'échange Kant-Herder.

de 1785. Philonenko s'intéresse à la réponse de Herder mais plusieurs passages de la polémique ne sont pas commentés.

CHAPITRE PREMIER - *La recension de la première partie des Ideen de Herder par Kant: l'ouverture de la polémique (janvier 1785)*

Nous pouvons diviser le premier compte rendu en trois parties: une courte introduction, suivie d'un résumé de la première partie des *Ideen* soit des livres I à V, puis finalement la critique à proprement parler de Kant. Les deux premières sections de ce chapitre sont consacrées à la première partie du compte rendu; la troisième section à la seconde partie; la quatrième section à la dernière.

1.1 Le malaise de Kant: le recul d'effroi devant les *Ideen*

Si la participation de Kant à la revue *Allgemeine Literaturzeitung* est le fruit de heureux hasards, nous ne pouvons toutefois pas en dire autant de la neutralité du recenseur. Nous ne pouvons prêter de dessein particulier ni de stratégie quelconque à Kant durant l'élaboration de son compte rendu dans la mesure où il reçoit l'ouvrage de Herder livre par livre au gré des livraisons de Schütz. Par contre, trop d'indices trahissent la partialité de Kant et témoignent de son intention délibérée d'insuffler à son texte un vent de polémique. Rapidement, le recenseur fait place au philosophe critique et le compte rendu à une leçon de philosophie.

Il y a d'abord la lettre du 23 août 1784 adressée à Kant et en provenance de Schütz dont nous avons cité un passage en introduction:

«La société des entrepreneurs triomphe bel et bien de joie d'apprendre que vous avez accepté son invitation à collaborer à l'*Allgemeine Literaturzeitung*. Mais que vous ne vouliez d'abord pour ainsi dire recenser qu'à titre d'essai le livre de Herder - grand Dieu ! Voilà qui la stupéfie. Que toujours, pourtant, la modestie est *in ratione directa* de la dignité intérieure. Mais réellement, très cher Monsieur, voilà qui est trop ! Ayez seulement la bonté de me faire parvenir la recension de *Herder* avant le 1er novembre. Qu'elle ne doive pas particulièrement plaire, voilà bien ce dont vous n'avez pas le droit de vous soucier»¹.

Deux passages étonnent: «Mais que vous ne vouliez d'abord recenser qu'à titre d'essai le livre de Herder» et «Qu'elle ne doive pas particulièrement plaire, voilà bien ce dont vous n'avez pas le droit de vous soucier». Il ne s'agit pas ici de lire là où il n'y a rien. Mais plutôt

¹ Kant, *Correspondance, op.cit.*, lettre 131, p. 239.

de se faire l'écho de ces fragments. Et tout indique qu'ici Kant se compromet. Comment expliquer d'abord l'hésitation de Kant (ne publier une recension qu'à titre d'essai), puis ensuite sa crainte (que son compte rendu ne puisse plaire) si ce n'est que par la position inconfortable dans laquelle il se retrouve. Un tel malaise dénote toute l'ambiguïté de la situation. D'un côté, Kant sait que son propos se situe au-delà de la banale recension qui confine généralement au genre du résumé et qu'au demeurant celui-ci risque de blesser son destinataire. De ce point de vue, Kant annonce avec assurance son intention polémique. Pourtant, si l'on regarde de plus près, ces mêmes extraits attestent d'une faille. La crainte de Kant masque en fait quelque chose de plus patent: son incompréhension de l'univers singulier de Herder. Autant Kant comprend la grandeur de l'enjeu, autant il se montre incapable d'éprouver une réelle empathie pour son adversaire.

Quelques signes nous permettent de défendre cette hypothèse. D'abord le ton de la recension. Il y a là quelque chose de trop inhabituel sous la plume de Kant pour que la violence et l'ironie du discours soient uniquement guidées par la colère. Un tel usage de l'écriture est plutôt la marque d'un sentiment d'impatience qui se traduit par la volonté d'attaquer personnellement son adversaire plutôt que d'ouvrir un réel dialogue sur les enjeux philosophiques présents. Il suffit de lire le prologue de la recension pour comprendre que la précipitation de Kant dans son jugement n'est pas dénuée de malhonnêteté intellectuelle:

«Aussi bien, ce qui pour lui s'appelle Philosophie de l'Histoire, risque fort d'être tout autre chose que ce qu'on entend habituellement sous cette dénomination: il ne s'agit pas ici 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 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»¹.

Si Kant ne peut prédire d'avance le développement de l'ouvrage, il comprend très vite qu'il peut dès le départ saper les bases du projet et ainsi discréditer la vision du monde de Herder. Et ici la méchanceté atteint son sommet. Ce que Kant reproche à Herder c'est en quelque sorte de pratiquer de la non-philosophie. On a l'impression d'assister à une destitution avant même le couronnement. Kant s'arroge le droit de demander à son adversaire de

¹ Kant, *Compte rendu*, pp. 91-92.

ne plus jamais remettre les pieds en terrain qu'il ne connaît pas. Avant même d'avoir dit un seul mot sur l'ouvrage des *Ideen*, Kant renvoie Herder au pays de l'imagination et de la poésie.

Le départ canon de Kant laisse échapper un autre indice: le reproche qu'il adresse à Herder, soit que ces «idées sont moins aptes à être communiquées» trahit en fait l'incapacité même de Kant de pénétrer les idées vaporeuses de celui-ci. Comme le souligne M. Philonenko: «En reprochant à Herder de rendre moins communicables les idées qui doivent être communiquées, en dénonçant l'imagination hardie de Herder, Kant se rend parfaitement compte qu'il ne peut pas entrer dans l'univers des *Ideen*. Jamais Kant ne se fût soucié comme l'auteur des *Ideen* des vieilles balades et romances, expressions esthétiques de l'éveil de l'homme à la conscience»¹.

La forme même du compte rendu avec la présence d'une masse de citations détournées dont le seul but est d'orienter la critique ne témoigne-t-elle pas aussi d'un refus de vouloir exposer la totalité de la problématique? Il est vrai que Kant est convaincu qu'il fait face à un ouvrage suspendu au-dessus de l'abîme, vide de principes. Dans ces circonstances n'est-il pas normal d'édifier une critique par l'absurde en ne citant que des passages de son adversaire afin de les lui retourner en plein visage? Ce serait oublier que l'esprit critique ne peut se permettre un tel raccourci et qu'avant de précipiter son jugement il importe de faire le tour de la question.

Comme nous pouvons le voir, l'attitude de Kant se reflète autant dans sa hâte de l'écriture que dans son refus de plonger au cœur même de la pensée de Herder. L'incompatibilité des univers philosophiques de nos deux auteurs ne viendra que confirmer ce qui s'annonce déjà comme l'échec d'un débat.

Que Kant entende défendre sa philosophie critique, c'est là un geste purement philosophique. Mais de voir dans l'ouvrage de Herder une réelle menace, la susceptibilité y est pour quelque chose. Seul ce double jeu permet de voir plus clair lorsque l'on aborde le contenu de la première recension: autant les attaques contre Herder tirent leurs origines d'un réel souci conceptuel et par conséquent d'une légitimation philosophique, autant elles nais-

¹ Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, p. 135.

sent d'une volonté trop peu rationnelle de vouloir saborder ce que l'on n'a pris le temps de bien comprendre. Ainsi s'explique le désir d'attaquer l'ouvrage de Herder à partir de ses principes. Mais aussi la précipitation du jugement, les citations tronquées, la violence du ton. Plus que jamais ceci nous permet de constater que dans l'horizon d'une polémique le conflit d'idées est toujours accompagné d'un conflit personnel. Autant les motivations qui poussent Kant à réagir à l'ouvrage de Herder que la manière dont il entend mener sa critique sont animées par ce dualisme incessant. Situation ironique pour un philosophe qui fait de l'antagonisme des passions entre les hommes (l'insociable sociabilité) l'un des principaux moteurs de l'histoire.

1.2 L'impardonnable point de départ dans l'absolu et des idées moins aptes à être communiquées

«C'est du ciel que doit partir notre philosophie de l'histoire du genre humain si elle veut mériter ce nom»¹. Lorsque Kant a eu sous les yeux cette phrase de Herder, qui ouvre la première partie des *Ideen*, il a sans doute eu la vision suivante: celle d'une nouvelle chute de la philosophie à l'intérieur des ornières de la métaphysique dogmatique. Il est alors facile de comprendre le désarroi du penseur de Königsberg qui n'y voit que recul devant les résultats obtenus par sa philosophie critique. Mais cela justifie-t-il la sévérité de l'ouverture de la première recension? Répondre à une telle question demande au préalable que nous examinions les grandes lignes du Livre I des *Ideen*.

À rebours de ce que fera Schelling en 1809, lorsqu'il interroge la liberté dans le tout de la création dans son ouvrage *Les recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes*, Herder place son concept de l'histoire entre les mains de l'absolu. Un tel point de départ s'explique par l'exigence méthodologique de Herder, soit d'assurer un fondement scientifique à sa conception de l'histoire en faisant le lien entre l'histoire des naturalistes et celle de l'humanité. L'homme se voit assigner une place à l'échelle du cosmos, création de Dieu; du même coup, l'histoire de l'homme coïncide avec l'histoire de l'être. Sous cet angle, l'homme n'est rien en lui-même; seul un réseau complexe de dépendance cosmologique que Herder qualifie «d'astrologie scientifique» permet de ren-

¹ Toutes les citations concernant les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* seront abrégées par le diminutif *Ideen* auquel nous ajouterons la partie, la section ainsi que la page correspondante comme ceci: Herder, *Ideen*, I, 1, p. 85.

dre compte de l'essence de l'homme. Herder ne fera qu'interpréter l'histoire humaine à la lumière des mêmes lois qui régissent les cycles et les révolutions naturelles: «De même que la sphère tourne, tournent aussi à sa surface les têtes et les climats, les mœurs et les religions comme les cœurs et les coutumes»¹.

Il est important de noter que le point de départ herdérien de la philosophie de l'histoire ne naît pas de la disproportion du rapport conscience-être, moment originaire des philosophies de l'existence. Nous n'avons pas affaire ici à ce que nous pourrions appeler «une stratégie pascalienne d'explication du réel», c'est-à-dire de faire naître l'acte de philosopher d'un sentiment d'angoisse: d'un côté, la fragilité de l'homme; de l'autre, l'univers à la fois infiniment petit et infiniment grand. Au contraire, selon Herder, ce que la philosophie doit décrire, c'est le développement de l'être comme entité qui se satisfait en tous ses points (donc nécessairement dans l'aventure humaine). La petitesse de l'homme devant la grandeur du cosmos n'est pas prétexte à le faire trembler, mais témoigne plutôt de la grandeur de Dieu et de l'accomplissement de son dessein. Nous sommes ici en présence d'une philosophie qui se situe à mi-chemin entre l'identité de type spinoziste ou schellingien et l'harmonie préétablie de type leibnizien. Sur cette question de point de départ, Herder aurait sans doute endossé cette très belle phrase de Simone Weil: «L'âme qui a passé la tête hors du ciel mange l'être. Celle qui est à l'intérieur mange l'opinion»².

C'est à partir de cette structure onto-théologique³ que Herder envisage la question du sens de l'histoire: la destination de l'humanité est à la fois un fait normatif inscrit dans la réalité anatomique de l'homme (station verticale, usage de la parole, conduite raisonnable et morale, etc.) puisque celui-ci est le «premier émancipé de la création»⁴; et un idéal puisque l'homme est défini comme intention de Dieu (le genre humain étant le couronnement de la

¹ Herder, *Ideen*, I, 1, p. 91.

² Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1966, p. 58.

³ On peut voir dans les deux premières parties des *Ideen* l'aboutissement d'une réflexion sur les rapports entre Spinoza et Leibniz amorcée au tournant des années 1760-1770. C'est sans doute l'influence des écrits de Mendelssohn qui pousse Herder sur cette voie. Cette confrontation entre les deux auteurs répond moins d'une exigence de conciliation des systèmes que d'une tentative de dégager le spinozisme des interprétations négatives qui font rage en Allemagne depuis le fameux article de Bayle sur Spinoza. Voir à ce sujet l'excellente présentation de Myriam Bienestock in Herder, *Dieu. Quelques entretiens*, Paris, Presse Universitaire de France, pp. 1-34. Il est important de souligner aussi que la troisième partie des *Ideen* (dont nous n'avons pas à traiter) s'approchera de plus en plus de Spinoza. Voir à ce sujet l'article de Crépon, *op. cit.*, pp. 389-402.

⁴ Herder, *Ideen*, I, 4, p. 106.

création divine)¹. C'est donc parce qu'il est homme qu'il réalise la destination de l'humanité; c'est aussi parce qu'il est existence ouverte sur le temps de l'être, c'est-à-dire à la fois expression de la volonté de Dieu et solidaire de la grande chaîne des êtres, qu'il est appelé à une réalisation plus grande que sa vie terrestre. L'idée d'humanité selon Herder prend la forme d'«un humanisme théocentrique, et non pas anthropocentrique»². Autant Herder entrevoit l'affranchissement de l'homme à partir de sa structure, autant il refuse d'attribuer à celui-ci le droit de conduire les desseins de la Providence.

On comprendra que seule une force unique, éternelle et présente en toutes choses puisse soutenir une telle vision du monde. Ce fondement de l'existence s'exprime par l'entremise d'organisations ou de formes matérielles allant du simple au complexe. Ce qui explique, même si toutefois il ne faut pas voir équivalence entre force organique et organisation, qu'il y ait une seule et même forme principale dans le monde organique³. C'est par analogie que Herder applique ce modèle finaliste à la réalité organique terrienne en faisant culminer cette force dans la structure organique humaine. Sous les dessous de ce revêtement matériel, elle devient «raison» et «liberté». Et puisque «être raisonnable, c'est déceler les intentions de Dieu inscrites en pointillé dans l'ordre objectif du monde extérieur»⁴, la raison aura comme seule tâche de démontrer cette finalité à l'œuvre dans l'univers⁵. Telle est l'ambition de la première partie des *Ideen*.

Dans la section précédente, nous avons parlé de la susceptibilité de Kant. Mais à la lumière de l'exposition des livres I à V des *Ideen* de Herder, force est de constater que le jugement de Kant prend résolument un accent philosophique: elle est le constat lucide et réaliste qu'il y a entre lui et Herder incompatibilité sur le plan des idées. Cette opposition s'éclaircit davantage si l'on considère le point de départ des philosophies de l'histoire de

¹ Max Rouché, *Introduction*, p. 25 in Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Éditions Montaigne, 1962.

² *Ibid.*, p. 25.

³ Voir la section intitulée *L'unité de plan de composition du Livre I* in Rouché, *Introduction*, *op.cit.*, pp. 18-24.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ Tâche que Herder refusait à l'homme dans *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774): «C'est le créateur seul qui pense l'unité totale d'une nation, de toutes les nations, dans toute leur diversité, sans que l'unité, par là, s'évanouisse à ses yeux» cité in Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 197. Ce changement s'explique par le déplacement du concept de finalité: si en 1774 celui-ci était défini en terme apocalyptique (seul Dieu peut résoudre l'insoluble), en 1784 il est expliqué à partir d'un accord entre les sciences de la nature et l'histoire, plus précisément à partir des fins organiques de l'anatomie: «l'homme dispose tout naturellement avec elle d'un fil conducteur en lui-même qui l'accompagne à travers le grand labyrinthe de la création vivante» in Binoche, *op.cit.*, p. 202.

Kant et de Herder. Et puisque le concept d'histoire est central aux deux systèmes philosophiques, ce commencement renvoie inexorablement à l'acte même du philosophe. Il s'agit donc ici de poser la question suivante: par où doit commencer la philosophie? Ce n'est pas seulement le choix d'une méthodologie des sciences de la nature ou d'une théorie du réel qui est en jeu, mais le point de départ même de la philosophie.

Pour expliquer le monde qui nous entoure et la réalité dans laquelle nous avons à vivre, Kant prend comme point de départ le rapport conscience-*être*¹ en appelant son lecteur à effectuer un renversement de perspective dans le champ de la connaissance. Selon lui, s'il faut questionner ce que nous appelons le «monde extérieur», il faut le faire à partir de ses propres conditions de possibilité. C'est seulement à partir d'une telle révolution que l'on constatera que la réalité qui nous entoure est en fait celle d'un sujet transcendant qui s'investit dans l'être par l'entremise des catégories de l'entendement et qu'en ce sens la réalité à laquelle nous avons à faire est toujours telle qu'elle nous apparaît. Le concept kantien de la nature est donc non seulement équivalent au sujet connaissant mais le résultat de celui-ci. Et c'est seulement par cette possibilité qu'a la raison de trouver en elle-même la légalité et l'ordre, qu'elle croit pourtant trouver à l'extérieur, qu'un monde est rendu possible, objectif et universalisable auprès de tous les hommes. Telle est selon Kant la première conséquence pour toute philosophie qui doit partir de la conscience.

Mais si le sujet devient en quelque sorte le point de départ à partir duquel les objets de la nature sont constitués, cela n'en fait pas pour autant un Dieu capable d'engendrer son propre objet. Même s'il entame sa philosophie critique du point de vue de la conscience, Kant n'oublie jamais qu'il décrit l'expérience d'une conscience finie dont la constitution se caractérise par cette nécessité d'être affectée du dehors, de faire face à un vis-à-vis, à quelque chose qui est toujours déjà donné pour que prennent forme des concepts d'objets. Il serait donc absurde de considérer la réalité humaine sans l'être. L'essence même de la conscience est altérité, regard, distanciation, point de vue, etc. Si la nature est un pour soi, elle n'est pas pour autant un absolu. Jamais les représentations du sujet n'arrivent à épuiser le réel: l'homme n'a affaire qu'à des phénomènes, jamais à ce que les choses sont en soi. Tel est le corollaire de la première conséquence.

¹ Nous allons revenir sur cette question lorsque nous allons aborder le point de départ herdérien de la philosophie dans la section 3.3 de ce mémoire.

En ce sens autant la philosophie kantienne de la connaissance est une autolimitation de la raison, autant elle est de façon paradoxale la démonstration d'un réel qui l'excède et qui place en elle les bornes de l'objectivité¹. Dès lors, l'ambition de la métaphysique se voit restreinte: elle n'est plus vouée à la connaissance du suprasensible, «mais à l'élucidation des *a priori* rationnels qui investissent la connaissance et l'agir humains»². Cette redéfinition de la philosophie, soit de déterminer les possibilités et les limites de la raison pure, Kant l'entame dans son œuvre maîtresse la *Critique de la raison pure*. Ainsi, dès 1781, par l'entremise de la philosophie théorique, Kant donne réponse à la première des trois questions qui animeront son projet critique: «que puis-je savoir?». Et elle permet de constater ceci: la raison pure théorique, lorsqu'elle quitte le champ de l'expérience possible, prend pour réels des objets qui ne sont que des concepts vides. C'est donc sur le sable mouvant de cette raison syllogistique, qui ignore le recours à l'intuition sensible, que toute la métaphysique classique s'est édifiée. Ainsi, dans les limites de l'expérience possible la raison théorique est appelée à produire non plus une métaphysique, mais ce que nous appelons communément la science. Jamais il ne sera envisageable pour la raison de totaliser le monde théoriquement et ainsi d'accéder à un savoir absolu.

Lorsque Herder démarre sa philosophie de l'histoire du ciel étoilé en étendant les résultats scientifiques de son époque (anatomie comparée, astronomie, anthropologie, etc.) à des considérations sur les commencements de l'univers, il transgresse la règle d'or de la philosophie critique qui est de ne pas outrepasser les bornes de la raison. En traitant la nature comme un en-soi Herder commet l'injure de prendre pour réel ce qui n'est qu'illusion transcendantale. À l'encontre des interdits de la critique kantienne de la connaissance, Herder génère le sens de l'existence et de l'histoire à partir d'une exploration du monde suprasensible. Comme le remarque M. Rouché: «Malgré la critique kantienne de la connaissance, Herder persiste à considérer la nature comme une réalité objective indépendante des catégories de l'esprit humain; il suffit de l'observer attentivement pour retrouver les intentions divines en elle. La nature constitue donc une Révélation permanente»³.

Il faut alors reprendre la formule de Herder: «c'est du ciel que la polémique tire son origine». Pour Kant, l'évidence est manifeste: ce saut dans l'absolu marque tout ce qui le

¹ Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 69.

² Jean Grondin, *Kant: Avant/après*, Paris, Critérian, 1991, p. 8.

³ Rouché, *Introduction*, *op.cit.*, p. 8.

sépare de Herder. Kant va même jusqu'à montrer que ce faux pas anticipe l'échec d'une philosophie de l'histoire¹. Il ne faudrait pas croire que les considérations du criticisme n'orientent pas la philosophie de l'histoire de Kant. En affirmant que l'homme ne peut coïncider avec l'absolu ni par la raison ni par l'intuition, Kant annonce que toute philosophie de l'histoire devra s'inscrire dans les limites de la connaissance. Par le fait même, s'il faut donner un sens à l'homme, il ne faudra pas le faire à partir de la grandeur du cosmos comme Kant l'indique à propos des *Ideen*: «Notre auteur commence par élargir la perspective, afin d'assigner à l'homme sa place parmi les autres habitants des planètes qui font partie de notre système solaire»².

Ainsi, dès les premiers moments de la polémique, se creuse un gouffre entre Kant et Herder. Car accepter le point de départ de la philosophie herdérienne de l'histoire, c'est pour Kant refuser le point de départ même de sa philosophie critique³. Du même coup, c'est présager de l'incommensurabilité de leur système philosophique. Kant sait qu'il est confronté à une vision du monde édiflée loin de la critique sur les rivages de la métaphysique dogmatique. Même s'il est possible de reprocher à Kant sa hâte de la condamnation, il faut toutefois lui accorder ceci: d'un point de vue critique, il est tout à fait conséquent. Et puisque la philosophie pour Kant sera critique ou ne le sera pas, ce sera le pari de sa vision du monde contre celle de Herder. C'est pourquoi, dès les premières lignes du compte rendu, Kant ne reconnaît pas le droit aux *Ideen* de revendiquer le statut de philosophie.

Sans doute est-ce cette absence critique qui pousse Kant à taxer les idées de Herder de vaporeuses dès les premières lignes de son compte rendu. «Comment est-il possible de comprendre des idées qui naissent à l'ombre des lumières de la raison», doit alors se demander le philosophe de Königsberg. Comme le remarque M. Philonenko: «Par son assimilation géniale loin de rendre les idées communicables, Herder ne savait que les obscurcir et les rendre inintelligibles - que cela fût vraiment exact ou non, Kant reprochait tout sim-

¹ Kant, *Compte rendu*, pp. 106-107.

² *Ibid.*, p.92.

³ Kant écrira à Christian Garve le 21 septembre 1798: «Ce n'est pas l'étude de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme qui fut mon point de départ, mais l'antinomie de la Raison pure - le monde a un commencement; il n'a pas de commencement, etc. ainsi jusqu'à la 4ème (sic): «il y a de la liberté en l'homme; au contraire il n'y a aucune liberté, seulement de la nécessité naturelle» - C'est cela qui me tira d'abord de mon sommeil dogmatique et me conduisit à la critique de la Raison pour faire disparaître le scandale du conflit apparent de la Raison avec elle-même» in Kant, *Correspondance*, *op.cit.*, lettre 425, pp. 704-705.

plement à Herder de s'écarter de la grande règle de l'*Aufklärung*, qui consistait à savoir «penser en commun (*«in Gemeinschaft Denken»*)»¹. De telles accusations sont graves. Non seulement Kant se moque des *Ideen* en leur déniaut le statut de philosophie, mais aussi il se moque de la méthode géniale de leur auteur. Déjà l'on voit poindre un débat sur la manière et le style en philosophie.

1.3 Orientation des objections, découverte de la méthode analogique et souvenir du Kant précritique

Nous voilà prêt à entrer dans le noyau de la recension: «nous allons essayer parmi les idées de notre auteur, dans la mesure où faire se peut, de relever les plus essentielles, celles qui lui sont les plus personnelles; nous les exposerons en usant de son propre langage; puis finalement nous joindrons à cela quelques remarques d'ensemble»². Cette précision de Kant fait allusion à la manière dont il entend traiter son premier compte rendu: d'abord une pléiade de citations, ensuite un jugement. Or le choix des citations n'est pas anodin. Il ne s'agit pas de «de relever les idées les plus essentielles» pas plus que «celles qui sont les plus personnelles à Herder», mais d'exposer celles que l'on pourfendra. Ici, la forme prépare la critique à venir. C'est pourquoi, avant d'aborder «les remarques d'ensemble» de Kant, nous nous pencherons sur ce résumé trop kantien des livres I à V des *Ideen* afin d'y déceler son intention véritable.

Comment expliquer la forme étrange de la recension, l'omniprésence de la citation et le peu d'espace alloué à la critique qui n'arrive que dans les dernières lignes? Nous avons apporté une réponse partielle dans la première section de ce chapitre en insistant sur le refus de Kant d'exposer la totalité de la problématique de la première partie des *Ideen*. Il s'agit ici d'inverser la perspective: ce qu'il faut voir ce ne sont pas les idées que Kant exclut, mais plutôt celles qu'il retient. Il est alors possible de constater ceci: un tel amas de citations, bien loin d'être un microcosme de la première partie des *Ideen*, a pour unique but de servir de fil conducteur

Revenons aux griefs kantien. Nous avons vu dans la section précédente que Kant formule dès l'introduction de sa première recension deux reproches à l'égard de Herder.

¹ Philonenko, *op.cit.*, p. 126.

² Kant, *Compte rendu*, p. 92.

Premièrement, celui-ci transgresse les limites assignées à la connaissance: «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»¹. Deuxièmement, toujours selon Kant, Herder fait usage d'un style axé sur la séduction peu propice à la rigueur philosophique: «on doit y joindre l'art de nous disposer favorablement à l'égard du sujet traité, qu'il 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»².

La lecture des citations ainsi que la suite de la polémique montre que ces deux objections ne forment en réalité qu'un seul tout. Kant est parfaitement conscient qu'il y a un lien organique entre poésie et métaphysique dans les *Ideen* de Herder. La flamboyance du style et la force de persuasion ne sont pas étrangères à la méthode de Herder: toutes deux s'accordent pleinement à sa théorie. Dès lors, la stratégie de Kant consistera à trouver leur point d'origine. Nous avons vu dans la section précédente que la méthode de Herder consistait à «lire les intentions de Dieu inscrites en pointillé dans l'ordre objectif du monde extérieur». L'élaboration d'une telle méthode ne va pas sans une manière de le dire. Or, Kant s'aperçoit que le style poétique de Herder répond d'une même exigence: l'utilisation de l'analogie. Comme le souligne Kant à propos de Herder: «que peut alors invoquer ici le philosophe pour justifier ces allégations, sinon le désespoir seul où il se trouve de trouver l'éclaircissement en l'une quelconque des connaissances naturelles, et la nécessité qui s'impose à lui, de la rechercher dans le champ fertile de la poésie»³. Métaphores dans le style pour illustrer les métaphores d'une raison qui se disperse. Voilà ce que Kant découvre: «Tentative hardie en vérité, mais naturelle pourtant à l'instinct de recherche de notre raison; tentative qui ne va pas sans gloire, même si la mise à exécution ne réussit pas pleinement»⁴.

Ceci explique pourquoi «Kant choisit systématiquement des passages qui mettent en œuvre l'usage constitutif de l'idée de finalité - le plus souvent au moyen de la notion de force organique»⁵ afin de cautionner ses doléances. Kant veut ainsi montrer que la cohé-

¹ Kant, *Compte rendu*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Ibid.*, p. 104.

⁴ *Ibid.*, p.107.

⁵ Crépon, *op.cit.*, p. 393.

rence du système des sciences de Herder tire son origine d'une production éhontée d'analogies. Une fois cette faille trouvée, Kant sait que l'illusion du style et du contenu des *Ideen* qui tire son origine de ce «large regard perspectif» sur les choses est appelée à se dissiper. Comme l'affirme M. Crépon: «Puisque tout - et c'est ce qu'elles cherchent à montrer - se résume à la production d'analogies, puisque celle-ci fournit les clefs de la cosmologie, de la géologie, de la géographie, de la biologie, mais aussi de l'anthropologie et de l'histoire, il suffit d'en ruiner le principe pour que l'œuvre s'effondre d'elle-même»¹.

Il y a quelque chose de paradoxal dans le fait que la critique de Kant soit une lecture de citations des *Ideen*. Kant condamne l'usage de l'analogie herdérienne par l'utilisation de ces mêmes analogies. Il n'est d'ailleurs pas étonnant de voir que dans le premier passage retenu par Kant l'on retrouve ces mots de Herder qui annoncent la méthode à venir: «Si l'on veut bien prendre l'analogie pour guide»². Kant joue Herder contre lui-même.

Dès lors, on a une impression de déjà vu. Lorsque Kant parcourt les *Ideen*, livre après livre, prenant ainsi connaissance des réflexions cosmologiques de Herder, il doit s'étonner du peu d'originalité dont Herder fait preuve. Quand Herder disserte sur la possibilité qu'il y ait d'autres êtres sur d'autres planètes, de conclure par analogie que ceux-ci suivront la même fin, bref que l'esprit a comme tâche fondamentale de percer le secret de l'univers afin de montrer la finalité à l'œuvre dans la création, il semble se faire l'écho des conclusions auxquelles son professeur était jadis arrivé dans la troisième partie de *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Mais, pour Kant, 1755 est bien loin. Il est depuis passé par la critique. Il sait que pareilles conclusions sont des fantômes de la raison syllogistique qui se situent en pleine contingence de l'en-soi bien loin du cadre de la nécessité de la nature des sens³.

Et pourtant, ce que Kant prend pour un manque d'originalité est aux yeux de Herder le fruit d'un long apprentissage sur les bancs d'écoles des principautés allemandes. Fait ironique, sur ce chemin scolaire il y a eu le cours universitaire de Kant, que Herder a suivi assidûment lors de son séjour à Königsberg durant les années 1762-1764. Le Kant que Herder connaît est donc celui du précriticisme, celui qui lui avait appris à concilier les résultats

¹ Crépon, *op. cit.*, p. 393.

² Kant, *Compte rendu*, p. 92.

³ Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 106.

cosmologiques de la science moderne à la métaphysique de la nature et à explorer librement les planètes des divers systèmes solaires. Quoi de plus légitime pour Herder que d'appliquer la méthode du professeur. Mais Herder n'est pas retourné suivre les leçons de 1781. Jamais son génie n'a suivi la révolution du maître.

Ainsi se dessine à nouveau le drame de la polémique. C'est qu'en 1785 Herder est toujours convaincu d'être un kantien. Comme le souligne M. Seidengart, à l'époque de la troisième partie de *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Kant appuyait sa conception morale de l'homme sur la cosmologie: «La destination de cette troisième partie de la théorie du ciel qui fait suite à la cosmologie proprement dite, est de préciser la place de l'homme dans l'univers à la fois sur le plan physique et moral. Dans cette perspective précritique, la cosmologie précède et englobe l'anthropologie»¹. Lorsqu'on relit cet ouvrage précritique de Kant on a l'impression de faire face à un condensé des *Ideen*². Ce texte n'a pas dû échapper à l'élève perspicace. On comprend mieux alors cette volonté herdérienne d'entamer la réflexion sur le genre humain à partir de l'horizon étoilé afin «de préciser la place de l'homme dans l'univers».

1.4 Le nœud de la première recension: critique de l'unité de plan de composition³ (*generatio univoca*⁴)

Comme nous l'avons souligné, les observations de Kant ne viennent qu'à la fin du compte rendu. Si elles visent à discréditer la méthode analogique de Herder, il n'en demeure pas moins qu'elles doivent le faire à partir de ce que Herder entend démontrer. Or celui-ci utilise l'analogie afin de prouver deux points cruciaux. Premièrement, il y a dans la nature

¹ Jean Seidengart, *Genèse et structure de la cosmologie kantienne précritique* in Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, p. 57.

² La troisième partie de *Histoire générale de la nature et de la théorie du ciel* se veut littéralement un «essai de comparaison entre les habitants des diverses planètes». Nous ne sommes pas bien loin de la première partie des *Ideen* et du monde invisible de Herder. Voir Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, *op.cit.*

³ Il est important de préciser que le terme «unité de plan de composition» n'est pas de Herder. Il ne lui est appliqué que rétrospectivement. Son utilisation ne se justifie que pour des raisons de commodité et de rigueur puisque le terme nous apparaît plus juste que celui de *generatio univoca*.

⁴ Kant n'emploiera l'expression qu'en 1790 dans sa célèbre distinction des diverses théories de la génération au paragraphe 81 de la *Critique de la faculté de juger*. Nous nous permettons cette digression chronologique afin de montrer que la réception ambiguë faite par Kant de la conception herdérienne des espèces dans la première recension se poursuit au-delà de 1785. Si Kant n'a pas tort d'associer la conception des espèces de Herder à la *generatio univoca*, elle ne se résume pourtant pas à celle-ci. Nous allons constater qu'il est plus juste d'utiliser le terme «d'unité de plan de composition». Les deux acceptions peuvent toutefois être considérées comme synonymes.

un système des formes organiques. Celles-ci culminent par voie de complexification. Sur notre planète, la structure organique de l'homme en est l'aboutissement. Ce qui permet à Herder de démontrer que la destination de l'humanité est un fait normatif inscrit dans la réalité organique. Deuxièmement, il y a dans la nature un règne invisible des forces. Celui-ci est tiré de l'observation des formes organiques afin de démontrer la persistance de l'âme au-delà de la corporéité. En prouvant ainsi l'immortalité de l'âme, Herder montre que la destination de l'humanité est aussi un idéal appelé à se réaliser sur d'autres planètes de l'univers¹.

Les remarques de Kant porteront donc sur ce double règne de la nature (visible et invisible) afin de rendre non avenues les thèses herdériennes de la hiérarchie des espèces et de l'immortalité de l'âme: «En tant que critique, nous devons admettre que nous ne comprenons pas très bien cette démonstration à partir de l'analogie tirée de la nature, même si nous voulions admettre cette hiérarchie continuelle des créatures, ainsi que la règle qui y préside, celle de l'ascension progressive vers l'échelon humain»². Il est toutefois essentiel d'expliquer la conception herdérienne des espèces afin de mieux juger l'ampleur de la critique kantienne.

1.4.1 La conception herdérienne de la génération et des espèces ainsi que sa réception kantienne erronée

Le développement qui suit s'appuie sur l'excellente analyse de M. Rouché sur la conception herdérienne des espèces qu'il expose dans une section intitulée *L'unité de plan de composition du Livre II* située en introduction à la traduction qu'il a effectuée des *Ideen* sous le titre *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Plus particulièrement sur l'hypothèse suivante: «Pas plus que Goethe, Herder n'est jamais passé à l'évolutionnisme transformiste. Il en est resté à la notion d'espèces successives inventées par la Nature se livrant à des variations sur un seul et même type fondamental d'animal. Herder n'est pas transformiste»³.

¹ Il y a déjà au XIIe siècle chez Abd Ibn Ruschd dit Averroès cette idée que l'on peut tirer de la simple étude de l'anatomie les desseins de la Providence. Dans un traité sur la médecine, connu sous le nom latin de *Colliget*, Averroès affirmait que la preuve de l'existence de Dieu se découvre dans l'anatomie de l'homme.

² Kant, *Compte rendu*, p. 103.

³ Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 21.

Comme la majorité des esprits qui ont touché de près aux sciences naturelles durant les années 80 du XVIII^e siècle, Herder construit sa théorie de la génération à partir des avancées de l'anatomie comparée. Cette discipline venait confirmer par la comparaison des squelettes de vertébrés les intuitions de nombreux naturalistes des années 50 (Buffon, Diderot, Vicq d'Azir) qui avaient entrevu dans le règne du vivant une «unité de plan de composition» ou une «unité de composition organique». Cette conception se trouve admirablement bien résumée par Etienne Geoffroy Saint-Hilaire dans son ouvrage de 1795, *Mémoire sur les Makis*:

«La nature a formé tous les êtres vivants sur un plan unique, essentiellement le même dans son principe, mais qu'elle a varié de mille manières dans toutes ses parties accessoires. Si nous considérons particulièrement une classe d'animaux, c'est surtout là que son plan nous paraîtra évident: nous trouverons que les formes diverses sous lesquelles elle s'est plu à faire exister chaque espèce dérivent toutes les unes des autres: il lui suffit de changer quelques unes des proportions des organes pour les rendre propres à de nouvelles fonctions ou pour en étendre ou en restreindre les usages... Ainsi, les formes, dans chaque classe d'animaux, quelque variées qu'elles soient, résultent toutes, au fond, d'organes communs à tous»¹.

Il y aurait donc à l'origine du vivant un seul et même thème à partir duquel toutes les variations sont constituées. Pareille vision n'implique pourtant pas un transformisme. Si Herder admet évolution, c'est-à-dire apparition successive des espèces dans le temps, il n'admet pourtant pas que les espèces puissent s'engendrer les unes des autres. Au contraire, la conception herdérienne est avant tout créationniste: il a la ferme conviction que Dieu a créé successivement des organisations de plus en plus complexes de la même façon qu'un artiste perfectionne son ébauche. Il n'y a donc parenté entre les espèces que du point de vue de la série (ou si l'on préfère, ce qui revient au même, que du point de vue du créateur) dans la mesure où chaque espèce est le résultat d'un ordre de complexification croissante d'un type originel. Mais il n'y a pas filiation entre les espèces au sens où l'une serait l'ancêtre ou la descendante de l'autre. Seul le créateur les unit.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, il nous est possible de dresser un tableau des grandes caractéristiques de la théorie herdérienne des espèces. Tout d'abord elle est d'inspiration leibnizienne. Bien que Herder trouve caution auprès des récentes découvertes scientifiques de l'anatomie comparée, il ne prolonge en fait que la théorie leibnizienne de l'échelle des êtres en rangeant ceux-ci par ordre de perfection croissante. Cependant, l'originalité de

¹ Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 19.

Herder consiste à y greffer deux notions: d'abord, l'idée que les êtres sont conçus selon un seul et même plan divin; ensuite, l'idée d'une création biblique (création successive des espèces, mais terminée depuis fort longtemps). Sa théorie renferme donc un caractère résolument théologique où l'unité de la création, comme nous avons pu le voir, n'a de sens que par la marque d'un seul artisan en toute chose.

Mais si Dieu domine la chaîne, c'est certes en vue d'une fin: ici l'accomplissement du vivant doit être l'homme. La théologie trouve son aboutissement en un anthropomorphisme. On peut donc qualifier la théorie de Herder de finalité créationniste, ce qui n'en fait pas pour autant une théorie dite transformiste. Car les *Ideen* de Herder rejettent du revers de la main à la fois «cette tradition déshonorante qui fait provenir l'homme du singe»¹ et cette tradition qui voudrait écarter Dieu du dessein de la création. Jamais le lecteur attentif des *Ideen* ne peut douter de la position de Herder: une espèce ne peut engendrer une autre espèce. Finalement, et cette thèse n'est pas sans importance pour la suite de notre développement, Herder n'admet aucune forme nouvelle après la création: «De nouvelles formes ne furent plus engendrées»². Ce qui fait de lui non pas un évolutionniste au vrai sens du terme, mais plutôt un fixiste.

Mais ce n'est pas tout. À ce règne visible vient se superposer un règne invisible de forces: «De nouvelles formes ne furent plus engendrées; mais à travers celles qui existent, des forces inférieures circulent et se transforment et ce qu'on appelle organismes n'est exactement qu'une voie les acheminant vers une forme supérieure»³. Ce dualisme permet de constater deux choses: premièrement, qu'il y a double ascendance dans le monde de l'être: complexification des organismes accompagnée de la montée des âmes; deuxièmement, que ces deux univers ne sont pas parallèles mais simultanés sur le plan du vivant, quoique ne répondant pas d'un même objectif. Car selon Herder, les différentes espèces ne sont que des étapes pour l'âme. L'organisme est donc conçu comme une enveloppe abritant une force qui lui survit. Il faut donc admettre le passage d'un règne à l'autre: «Cette série croissante d'organismes visibles n'est que la manifestation d'une série croissante de forces invisibles; et celles-ci ne disparaissent pas quand meurt l'organisme qui leur a servi d'instrument. Ainsi se

¹ Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 23.

² Herder, *Ideen*, I, 4, p. 111.

³ *Ibid.*

prouve l'immortalité de l'âme»¹.

Tout comme la théorie de l'unité de plan de composition, l'hypothèse d'un règne invisible a la prétention de trouver légitimité auprès de l'expérience scientifique. Herder est convaincu qu'il défend une position tout à fait légitime qui trouve corroboration auprès du monde des vivants. En témoigne le retour à la vie d'organismes soit-disant morts: «L'idéal d'humanité, qui est la destination de l'homme, étant très rarement réalisé sur terre, notre existence ici-bas n'est qu'une préparation à une autre vie, où apparaîtra «la vraie figure divine de l'homme», dont la métamorphose de la chenille en papillon nous donne une idée; à la lumière de cette analogie, le sommeil de la mort apparaît comme un ménagement paternel adoucissant la transition»². Si la chenille a droit à ce second souffle, pourquoi, doit se dire Herder, ne pas étendre par analogie cette métamorphose à l'homme.

C'est donc une véritable conception palingénésique³ qui vient se greffer à l'échelle leibnizienne des êtres. Ce qui se perçoit comme mort réelle sur le plan de la matière n'est qu'apparence: non seulement l'âme survit, mais il y a véritable retour à la vie au niveau organique. Herder arrive ainsi à concilier les deux règnes tout en démontrant l'immortalité de l'âme. Du même coup, Herder vient ajouter au fait de l'humanité terrestre un idéal plus grand: «L'homme est l'échelon supérieur de la chaîne des êtres sur terre, et l'échelon inférieur d'une autre chaîne des êtres»⁴. Dernier point à ajouter: la première partie des *Ideen* laisse sous-entendre que ces forces, arrivées à un certain degré d'ascension, n'ont plus besoin de s'exprimer par la voie de la matérialité. Ainsi s'explique la présence des anges et autres créatures célestes.

Telle est la théorie herdérienne de la génération qui se retrouve au centre de la re-cension de Kant. Nous sommes maintenant davantage en mesure de considérer sa réception kantienne et de juger de la légitimité de ses reproches. Kant est conscient que Herder dégage son concept d'humanité à partir de la coexistence de deux règnes dans la nature: celui des formes organiques et celui des forces spirituelles. En témoigne, ce passage des *Ideen* qu'il a retenu:

¹ Herder, *Ideen*, I, 4, p. 110.

² *Ibid.*, p. 112.

³ Nous avons mentionné ci-dessus combien le style de Herder est lié à son contenu. En interprétant la nature à partir de la palingénésie, Herder extrapole sa manière de voir à un mécanisme de la nature. La palingénésie comme forme vient se greffer à un contenu.

⁴ Herder, *Ideen*, I, 4, p. 112.

«Cette constatation nous induit à postuler aussi un *règne invisible des forces* qui entretiennent entre elles une série de relations et de transitions tout à fait identique à celle que nous percevons dans le règne visible de la création; même constatation en ce qui concerne une lignée ascendante de forces invisibles. Voilà toute l'explication de l'immortalité de l'âme, mais encore de la perpétuation de toutes les forces vivantes et agissantes au sein de la Création universelle»¹.

Deux mouvements de la raison, mais une seule et même erreur méthodologique: tirer de la nature de l'homme (par voie illégitime de l'analogie) la destination de l'humanité. C'est donc à partir des natures matérielle et spirituelle de l'homme que Herder fonde son concept d'humanité.

Kant sait très bien qu'à l'aune du criticisme, de telles affirmations sont gratuites et non fondées. Nous avons vu dans la deuxième section de ce chapitre pourquoi un tel saut hors de l'expérience possible est non conforme à une pensée qui se situe au niveau de la différence ontologique. De ce point de vue, nous allons démontrer que les attaques de Kant prennent une saveur résolument méthodologique. Mais l'enjeu véritable se situe à un autre niveau: celui de la légitimation du système même de la raison pure. Nous allons donc pouvoir aussi constater que le «recul d'effroi» de Kant devant les idées de Herder est tout à fait compréhensible, mais qu'il est en partie le fruit d'une mauvaise réception de la théorie herdérienne des espèces.

Kant s'attaque d'abord à la croyance herdérienne en l'immortalité de l'âme. Comme nous l'avons vu, pour arriver à une telle conclusion, Herder greffe un règne invisible des forces à sa théorie des espèces. Un tel dualisme complique quelque peu la théorie herdérienne. Afin d'éviter toute confusion, il serait plus facile dans le cas présent de dissocier théorie de la génération et théorie des espèces en limitant leur champ respectif: disons que la première permet de rendre compte du passage à la vie; et que la deuxième permet la classification des organismes. Nous avons montré que la théorie de la génération herdérienne rend compte de trois moments dans l'évolution de la nature: 1) apparition d'une espèce par le passage de la forme unique à une espèce bien définie; 2) perpétuation d'une espèce par engendrement de son semblable au sein même de cette dernière; 3) immortalité de l'âme par successions de passage entre les règnes visibles et invisibles. Pour ce qui est de la théorie des espèces, nous avons fait la démonstration qu'elle permet sans problème la classification

¹ Kant, *Compte rendu*, pp. 98-99.

du vivant: 1) parce que les espèces sont le résultat d'une création terminée; 2) parce qu'il est impossible pour une espèce d'engendrer une autre espèce.

Kant comprend que Herder imagine la poursuite des activités de l'homme au-delà de sa mort terrestre. Cette ascendance vers un degré d'existence supérieur témoigne de la présence d'un règne invisible. Selon Kant, une telle affirmation tirée à partir de l'observation de l'expérience possible ne peut être que le fruit de l'imagination mais non pas d'une raison qui se veut critique. Nous avons expliqué que pour Kant le sujet connaissant n'a affaire qu'à des phénomènes. À l'échelle du vivant, ceux-ci permettent de constater deux lois: 1) seul l'organique peut engendrer de l'organique; 2) le passage à la vie marque l'arrivée d'un être unique (donc différent de son géniteur) qui est appelé à mourir.

Appliquée à la conception herdérienne du vivant, la première loi semble problématique: la superposition de deux règnes dans le monde du vivant semble empêcher Herder de tomber dans le piège de la génération spontanée (selon Herder, le passage d'une âme s'effectue généralement par l'entremise des espèces). C'est ici que Kant commet une première erreur d'interprétation. Pour mieux comprendre, citons le passage où Kant fait faux bond: «La métamorphose des mites ou des chenilles en insectes ailés caractérise un dispositif tout à fait original et différent du procédé ordinaire auquel recourt la nature; et pourtant, même ici, la palingenèse fait suite non pas à la mort, mais à l'état de chrysalide»¹. Que Herder ait vu un réel retour à la vie là où il n'y avait qu'un dispositif naturel de torpeur est une chose; mais de se servir de cet exemple pour illustrer la conception herdérienne du vivant en est une autre. Et celle-ci est une grave erreur. L'extrait nous indique que Kant semble croire que le passage d'une âme dans le système herdérien s'explique par la production nouvelle d'espèces. Or, nous avons vu que Herder n'est pas transformiste et que le passage de l'âme s'effectue à partir d'espèces déjà établies. D'ailleurs l'allusion de Herder à la métamorphose de la chenille se voulait d'un tout autre ordre. Reprenons les lignes en question:

«L'idéal d'humanité, qui est la destination de l'homme, étant très rarement réalisé sur terre, notre existence ici-bas n'est qu'une préparation à une autre vie, où apparaîtra «la vraie figure divine de l'homme», dont la métamorphose de la chenille en papillon nous donne une idée; à la lumière de cette analogie, le sommeil de la mort apparaît comme un ménagement paternel adoucissant la transition»².

¹ Kant, *Compte rendu*, p. 103.

² Herder, *Ideen*, I, 4, p. 112.

Voici l'usage d'une métaphore dont le but est d'accentuer cette idée de la renaissance. Contrairement à ce que Kant peut penser, il n'y a là aucune allusion à un quelconque transformisme.

Il n'en demeure pas moins que la critique de Kant est légitime. C'est par l'entremise de la deuxième loi que nous avons exposée ci-haut que Kant déstabilise Herder. Selon lui, l'erreur de Herder est double. D'abord, Herder explique l'immortalité de l'âme à partir d'une réalité que l'on ne voit pas. À cet égard, Kant dit de Herder qu'il explique «ce qu'on ne comprend pas par ce qu'on comprend moins encore»¹. Du point de vue de l'expérience possible, ceci ne prouve absolument rien. Ce n'est qu'un jeu de l'imagination autour d'un concept vide. Kant voudrait bien donner raison à Herder, mais pour ce faire faudrait-il qu'il soit en mesure de montrer par les lois de l'expérience l'ascendance des forces spirituelles. Ensuite, Kant soulève avec justesse le paradoxe suivant: comment expliquer le passage d'un même individu au sein de différentes formes organiques. Il est vrai que le vivant engendre le vivant, mais jamais deux fois le même être. Dès lors, la faute de Herder n'est pas tant d'avoir imaginé des êtres organisés sur d'autres planètes (par analogie ceci ne semble pas absurde) que d'avoir cru qu'un même individu pouvait y parvenir. Comme le constate Kant, l'analogie ne ferait que confirmer la présence d'êtres différents. Du même coup, l'arrière monde herdérien des forces s'écroule.

Kant passe ensuite à la hiérarchie des systèmes organiques de Herder. Le premier reproche est en fait le prolongement de ce qui a déjà été dit: Kant s'étonne que Herder se soit servi de la génération visible pour justifier un règne invisible. Selon Kant, il aurait suffi à Herder de déduire un tel principe de la nature spirituelle de l'homme. Car selon Kant, si l'on ne peut prouver l'immortalité de l'âme à partir de l'expérience, on peut toutefois défendre une telle hypothèse pour des motifs moraux. Par une telle affirmation, Kant invite son adversaire à entrevoir la possibilité de réfléchir sur le plan pratique des notions qui, sur le plan phénoménal, ne sont qu'illusions. Mais Herder situe son propos ailleurs dans la mesure où il effectue sa démonstration par la voie de la connaissance.

Le deuxième reproche lancé en direction de Herder vise la teneur de ces analogies. Plus précisément, Kant constate que l'on ne peut à partir de la simple comparaison des es-

¹ Kant, *Compte rendu*, p. 104.

pèces ni dresser une hiérarchie des systèmes organiques ni déduire une parenté réelle entre les espèces. Selon lui, Herder commet une pétition de principe lorsqu'il conjecture à partir de la similitude des espèces: «La petitesse des différences constatées, si l'on confronte entre elles les espèces du point de vue de leur analogie apparaît du fait d'une aussi grande multiplicité comme une conséquence nécessaire de cette multiplicité même»¹.

Kant appelle donc à la prudence en matière de recherche. Son reproche vise particulièrement à limiter la contribution de l'anatomie comparée dans l'édification d'une théorie de la genèse. C'est dans la *Critique de la raison pure* que Kant élabore sa théorie de la recherche. Celle-ci se fonde sur trois maximes rationnelles: homogénéité, spécification et affinité. Elles ont pour tâche de procurer à l'entendement la plus grande unité et la plus grande extension possibles². Du point de vue d'une telle conception, la tentative de Herder de tirer la diversité d'une unité est conforme à la méthode. Ce qui est toutefois interdit c'est d'autoriser un saut d'une espèce à l'autre, comme le fait Herder à partir de la comparaison des squelettes, en vue de démontrer une parenté réelle³. Nous avons vu que Kant limite l'usage de la raison théorique au domaine de l'expérience possible. Il n'est donc pas possible de se donner des objets au-delà de cette exigence. Le but des maximes n'est donc pas de constituer de nouveaux objets, mais de faciliter l'orientation parmi les divers objets de l'expérience⁴.

Si l'on se place de ce point de vue, on comprend mieux la pétition de principe de Herder qui consiste à tirer de la diversité une origine unique: il se donne un objet (une forme unique dans la nature) à partir d'un principe régulateur. Herder étend donc une illusion de la raison dialectique à la sphère de la théorie naturelle d'observation⁵. Selon Kant, il est en effet illégitime du point de vue de l'expérience d'imaginer l'unité de plan de composition de la nature :

«Mais la conception d'une unité de la force organique, considérée comme créatrice de formes par elle-même du point de vue de la multiplicité de toutes les créatures organiques, et qui, ensuite, après la différenciation de ces organes, se met à agir par leur moyen de façon diverse pour produire toute la différence

¹ Kant, *Compte rendu*, p. 105.

² *Appendice à la dialectique transcendantale* in Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 453.

³ La mise en garde contre l'unité de plan de composition est déjà formulée en germe dans la *Critique de la raison pure* dans le passage suivant: «(...) c'est-à-dire que toutes les différences des espèces se limitent réciproquement et ne permettent pas de faire un saut de l'une à l'autre» *ibid.*, p. 462.

⁴ Kant, *Critique de la raison pure, op.cit.*, p. 468.

⁵ Kant, *Compte rendu*, p. 106.

entre la multiplicité de leurs espèces et de leurs genres, est une idée totalement étrangère au domaine de la théorie naturelle de l'observation»¹.

Il s'agit d'un dur coup porté à Herder. En soulignant le défaut de la démarche méthodique de Herder, Kant rend caduque l'ambition herdérienne d'édifier un système des formes organiques. Après le règne invisible, voici maintenant le règne visible qui s'effondre. Mais il y a pire encore : en interdisant à Herder l'usage de l'analogie, Kant sape les deux fondements de la philosophie de l'histoire de Herder: l'étude de la planète terre et l'anatomie comparée². Nous avons montré que la prétention de la première partie des *Ideen* était de découvrir les intentions de Dieu quant à l'homme. Dès lors comment légitimer ce à quoi l'on a plus accès. Herder perd les assises qui lui permettaient à la fois de montrer l'humanité une et de justifier la destination de l'homme.

Et pourtant ces attaques n'ont rien de triomphal. Derrière celles-ci se cache l'effroi de Kant de voir la raison reculer. Il faut lire les dernières lignes de la première recension comme une défense de la raison pure (sans doute la plus enflammée de la carrière philosophique de Kant). La conception herdérienne des *Ideen* fait courir le risque suivant au projet critique kantien: elle menace l'universalité de la raison parce que l'humanisme qui y est défendu est une morale scientifique fondée sur la nature de l'homme. Afin de mieux comprendre la situation permettons-nous à nouveau de citer ces lignes de la recension:

«Seule une parenté entre elles : une espèce étant soit issue d'une autre et toutes d'une espèce originale unique, soit encore d'un sein maternel unique qui les auraient enfantées – nous entraînerait à des Idées: mais celles-ci sont si extraordinaires que la raison recule avec effroi devant elles; et imputer pareilles d'entre elles à notre auteur serait déloyal»³.

On y découvre alors les craintes de Kant («la raison recule d'effroi») ainsi que les traces des difficultés que soulève une conception de la génération unique pour la philosophie critique («nous entraînent à des Idées»)

Nous croyons qu'il faut situer le point de départ des appréhensions de Kant dans la réalité suivante: toute théorie de l'évolution met indubitablement en jeu le rôle de la raison.

¹ Kant, *Compte rendu*, p. 106.

² Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 29. On peut aussi se référer à l'extrait suivant: «et les deux premières parties des *Ideen* (1784 et 1785) fondent l'idéal moral d'«humanité» sur l'étude des sciences de la nature, notamment la physique du globe et l'anatomie comparée» *ibid.*, p. 8.

³ Kant, *Compte rendu*, p. 105.

Kant est conscient que l'interrogation sur la genèse de l'homme élabore le devenir de la raison et qu'en ce sens il doit y avoir accord entre la théorie de l'espèce que l'on défend et la vision du monde que l'on élabore; la raison humaine est-elle le résultat d'un développement progressif des formes organiques (Herder) ou bien le fruit de l'existence même de l'homme (Kant)? Nous avons vu que la genèse des catégories de l'entendement repose, chez Kant, sur les a priori de la raison. On voit bien qu'il y a là un refus de confondre la nature empirique de l'homme et sa dimension transcendantale: l'a priori est justement cette condition qui rend possible l'universalité de la raison, ce qui fait qu'elle transcende l'expérience et la mécanique de la nature. Dès lors, si le naturalisme de Kant veut être en accord avec sa propre théorie critique de la connaissance, il doit exclure d'office toute idée d'un progrès biologique de l'humanité, c'est-à-dire écarter la conception qui voit dans la raison le résultat d'une amélioration progressive des capacités biologiques de l'homme. Contrairement à Herder où la nature est entièrement responsable du progrès de la raison, le concept de nature va venir jouer chez Kant un rôle plus modeste de limitation en forçant l'homme à transcender son animalité¹. Suivant cette thèse et de ce point de vue, la raison n'a pas d'histoire au sens où il y aurait un développement historique de celle-ci. Ce qui veut dire que par-delà les aléas du temps et de lieu, la raison est toujours maître de sa potentialité.

À l'opposé, les *Ideen* cherchent à expliquer le mouvement de l'histoire par des causes naturelles, ce qui rend difficile la possibilité d'envisager la raison en dehors des déterminations empiriques. Face à Herder, le défi du projet critique est le suivant: comment est-il possible d'agencer le commencement d'une histoire de l'humanité à partir de la spontanéité de la raison avec le développement naturelle des espèces. Contre l'unité de plan de composition de Herder, Kant doit soutenir une conception de la raison qui puisse expliquer à la fois l'homme dans son développement empirique et idéal. Nous avons vu dans le premier chapitre que la fondation kantienne de la philosophie se fait sur le modèle principal d'un commencement idéal au sens d'une genèse de la conscience. Si l'idée de fondation

¹ Voir l'*Introduction* de Raynaud in Kant, *Opuscules sur l'histoire*, *op.cit.*, p. 16. Ceci nous donne déjà un indice sur la manière dont Kant entend expliquer le progrès de l'histoire. Si Kant refuse toutes les formes de théories déterministe, biologique ou optimiste c'est parce qu'il entend rattacher le progrès à la dimension morale de l'homme. Déjà en 1785, la conception kantienne du progrès se démarque du progrès optimiste et déterministe des Lumières qui repose sur une confusion entre les termes de nature et de liberté. Du même

doit permettre l'élucidation de la position historique, alors, chez Kant, la genèse des catégories, comme moment originaire de la lumière, doit éclairer la noirceur du passé historique. Kant est donc en mesure dès 1785 de montrer que le développement empirique ne fait qu'actualiser des dispositions déjà déposées sous forme d'alluvions dans la nature humaine. En ce sens, il est erroné de situer comme le fait Herder l'idée d'humanité dans le concept de nature humaine. Il ne s'agit pas pour Kant de s'opposer ici à une évidence qu'il partage d'emblée soit celle de la nécessité d'un développement organique dans le temps. Kant refuse plutôt qu'un principe obscur, en l'occurrence celui de force originaire, oriente l'idée d'humanité.

On pourrait donc dire que chez Kant est essence ce qui rend le réel possible. Nous avons vu que dans la critique de 1781 le monde est ordonné par le sujet transcendantal à partir des catégories de la raison. Dès lors, la possibilité même d'une compréhension de l'histoire ne doit pas trouver son fondement ailleurs que dans les fins que la raison s'impose à elle-même. À cet effet, l'idéal d'humanité trouve son fondement d'existence dans la synthèse du sujet connaissant et non dans un commencement historique de l'être comme tendent à le démontrer les *Ideen*. Ainsi, contrairement à ce que peut bien penser Herder, l'essence du devenir historique ne peut ni s'expliquer par la montée des formes organiques ni par les productions nouvelles de la nature. L'erreur de Herder est donc de situer le commencement de la philosophie de l'histoire ailleurs que dans la raison¹.

D'où le trouble de Kant face à une conception du vivant qu'il considère chaotique où tout dans la nature change et s'entrecroise et où la raison ne se retrouve plus. Pourtant, que nous ont dit les *Ideen* au sujet de l'unité de plan de composition? D'abord, la création des espèces s'est faite de façon successive et elle est terminée depuis des lunes. Par conséquent, il est impossible pour une espèce d'en engendrer une autre. Du point de vue des formes organiques, la seule génération possible est celle de l'homonyme (le semblable engen-

coup, Kant limite la portée d'une interprétation de l'histoire fondée sur la supériorité de l'Européen civilisé en vogue à son époque en privilégiant une vision humaniste et antiraciste de l'histoire.

¹ La question qui oppose ici Herder à Kant n'est pas tant celle du temps de l'histoire que celle du destin historique de l'homme. S'il est essentiel pour Kant de montrer que le lieu de l'effectivité de l'histoire n'est pas rendu possible par la simple succession d'événements dans le temps, comme le pense Herder, mais bien par les intuitions sensibles du temps arithmétique et de l'espace géométrique, il faut toutefois admettre que cette fondation est insuffisante. Il est très bien possible, remarque Kant, que l'humanité puisse retomber un jour à l'état de barbarie. De sorte qu'il n'est pas suffisant qu'il y ait du temps pour qu'il ait de l'histoire. Le temps doit permettre à l'homme de se reconnaître pour ce qu'il est, c'est-à-dire un être dont l'être est la liberté. C'est

dre son semblable). Il faut ajouter à cela les différents passages des âmes. Si l'on écarte l'arrière monde herdérien des forces, nous voilà en présence d'une théorie des espèces créationniste et fixiste (et non pas transformiste) qui refuse de concevoir que l'homme puisse descendre du singe. Nous sommes donc en droit de se demander si Kant a bien lu les *Ideen* de Herder. La conception de la génération que Herder défend n'est pas bien loin de l'épigenèse que Kant défendra officiellement en 1790 dans la *Critique de la faculté de juger*¹. Pour le moment rien ne semble braver l'autonomie de la raison humaine.

Lorsque Kant affirme «seule une parenté entre elles: une espèce étant soit issue d'une autre», il commet à nouveau l'injure de considérer Herder comme un transformiste. À ce chapitre, ce qu'il y a de plus étonnant c'est de retrouver la même erreur parmi les commentateurs²: ceux-ci traduisent la polémique à partir de cette erreur d'interprétation de Kant. En témoigne cette phrase de M. Pénisson tirée de son récent article consacré à la polémique Kant-Herder: «Car à défendre une force simple originaire et indifférenciée, et à risquer des analogies où les générations ne sont pas strictement les produits des individus qui les engendrent, on doit envisager même s'il ne faut pas prêter cette vue à Herder – l'horreur décrite par Lucrèce, et qui n'est pas celle du rien»³. Contre cette vision, rappelons les mots de Herder: «De nouvelles formes ne furent plus engendrées»⁴. La bourde de Kant

pourquoi, même si Kant partage avec Herder l'idée d'un progrès, il importe tant à Kant de lui indiquer que l'histoire est d'abord idéale et qu'en ce sens le progrès est celui de la liberté.

¹ Nous renvoyons au célèbre paragraphe 81 de la troisième critique. Il est aussi important de souligner qu'il ne fait aucun doute que Kant est déjà en 1785 un partisan de la théorie de la génération de l'épigenèse de Blumenbach. Nous avons pour preuve la deuxième partie du texte précritique de Kant *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* de 1763 où le professeur de Königsberg fait déjà mention de sa préférence pour le système épigénétique en dénonçant l'insuffisance de la méthode physico-théologique. On peut citer aussi l'opuscule de 1785 *Définition du concept de race* où Kant fait mention de nombreuses reprises qu'il y a dans l'espèce des dispositions natives qui s'actualisent par l'influence du milieu. Et que dire des mentions du terme de l'épigenèse dans *la Critique de la raison pure* de 1781. Contre l'unité de plan de composition de Herder, Kant a donc en tête un autre système du vivant au moment de la polémique.

² Cette croyance qui fait de Herder un transformiste a fait des petits jusque dans l'édition de la Pléiade. Dans la *Notice* qui précède les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, des philosophes aussi respectables que Luc Ferry et Heinz Wismann affirment que l'immortalité de l'âme est prouvée chez Herder «par la transformation progressive des espèces». Ils oublient encore une fois de considérer la notion clé qui permet une lecture adéquate de l'unité de plan de composition de Herder soit celle «d'un arrière monde invisible» venant se juxtaposer au monde des formes organiques. Comme l'affirme Herder lui-même «de nouvelles formes ne furent plus engendrées» au sein du monde organique. Il aurait donc fallu dire que le passage des forces est désormais assuré par le monde invisible. L'immortalité de l'âme est prouvée chez Herder non pas par le transformisme mais par des considérations hyperphysiques au sein d'une théorie fixiste. Voir Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques: tome II*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 498-502. (Coll. Bibliothèque de la Pléiade).

³ Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 69.

⁴ Herder, *Ideen*, I, 4, p. 111.

consiste à vouloir associer la palingénèse de Herder à une production nouvelle d'organismes. Pourtant, nous avons bien vu à l'aide de la judicieuse analyse de M. Rouché que le passage des âmes se fait à partir d'organismes déjà constitués. Dès lors, ce n'est pas la théorie de la génération qui doit être visée mais bien la notion de royaume invisible. Or à bien y regarder, nous voilà en présence d'une idée transcendante. Kant aurait alors dû saisir que ces vapeurs de la raison n'étaient pas bien menaçantes pour une philosophie dite critique. Du moins rien qui puisse faire reculer la raison d'effroi. À cet égard, nous croyons que Kant n'a pas à craindre des considérations hyperphysiques que Herder greffe à sa théorie de la génération.

Alors, où donc se cache la menace à la hauteur de l'effroi? Le jugement erroné de Kant ne doit pourtant pas discréditer son reproche. Il est vrai, comme nous venons de le souligner, que l'idée d'une forme unique engendrant les espèces, d'un monde peuplé d'êtres que l'on ne voit pas, de ces passages d'âmes plus ou moins aléatoires ont de quoi déstabiliser une raison qui cherche l'ordre dans le monde. Comme le souligne M. Pénisson: «C'est là une explication partielle seulement puisque le danger ruineux que Herder fait courir à toute philosophie est de privilégier les relations, les transitions (*Übergänge*), la variété (*Varietäten*), le divers sur la classification, les espèces et les catégories, bref un héraclitisme tel que la raison ne pourrait plus rien saisir»¹. Voilà ce que le reproche de Kant aurait dû mettre davantage en lumière: non pas les égarements de Herder sur la voie du transformisme, mais plutôt la capacité qu'a une raison de légiférer sur le réel. Kant aurait alors pu opposer à Herder sa formule célèbre «nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes». Car l'absence de la légalité dans la nature revient en quelque sorte à proclamer le désordre de la raison ou plutôt le cauchemar d'une dé-raison. Comme le remarque à nouveau M. Pénisson: «Mais alors le problème n'est pas celui des bornes objectives placées par un réel qui l'excède, mais bien d'une autolimitation de la Raison, apte à déterminer elle-même son domaine et ses objets»².

Ainsi, pour entrevoir les contours d'une menace qui plane, nous croyons qu'il faut interroger non pas la question du transformisme ou de l'épigenèse, mais plutôt celle de l'humanisme. Trop souvent les polémiques naissent de trop grandes ressemblances. Kant et

¹ Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 70.

² *Ibid.*, p. 68.

Herder partagent la conviction suivante: ce qui distingue l'homme des autres espèces est sa capacité à avoir une histoire. C'est pourquoi on retrouve à la base de leur philosophie de l'histoire ce souci identique de décrire l'humanité comme une. Dès lors, la destination de l'homme devient «morale de l'humanité» dans la mesure où elle montre que l'on participe des valeurs absolues et universelles. Mais là doivent s'arrêter les comparaisons.

Nous avons expliqué plus haut que la première partie des *Ideen* cherche à faire le pont entre l'histoire naturelle et l'histoire de l'humanité dans le but de doter le concept d'histoire d'assises scientifiques. C'est donc à partir de la nature que Herder entend définir l'essence de l'homme. D'où la formule: la destination de l'homme est un fait normatif inscrit dans l'anatomie. L'humanisme de Herder ne se justifie qu'à partir de la montée des formes organiques culminant en l'homme. L'humanité est donc le résultat de son anatomie. Du même coup, le rôle de la raison se trouve minimisé. S'il n'est pas permis de douter que l'être humain est doté de la capacité de raisonnement, il ne faut toutefois pas croire, pense Herder, que celle-ci puisse arracher l'homme de son animalité. C'est ce que Kant dénote en insistant dans sa recension sur le passage suivant des *Ideen*:

«Que manque-t-il à la créature ressemblant le plus à l'homme, au singe, pour s'élever à ce rang humain? Grâce à quoi l'homme s'éleva-t-il à ce rang? C'est grâce à la conformation de sa tête *en vue de la position debout*, grâce à son organisation interne et externe en vue de l'équilibre dans un plan vertical. Le singe possède toutes les parties du cerveau que l'on trouve chez l'homme; mais en fonction de la forme de son crâne, il les possède rejetées vers l'arrière; il en est ainsi parce qu'il n'était pas constitué en vue de la station droite. Du coup toutes les forces organiques modifièrent leur action»¹.

En s'attardant sur de tels extraits, Kant veut mettre en évidence le rôle secondaire que Herder accorde à la raison en vue de l'obtention d'une philosophie de l'histoire. Selon les *Ideen*, la raison est un organe subalterne destinée à un projet plus grandiose: celui du développement de forces organiques en vue d'une fin. La raison est donc le produit de l'évolution. Ce que confirme l'extrait suivant des *Ideen*: «Et seule la station debout permet l'apparition du véritable langage humain. Autant du point de vue théorique que pratique, la raison n'est rien qu'une acquisition»².

Il y a donc entre l'humanisme de Kant et de Herder une différence structurelle. La conception de l'homme que propose Herder enferme celui-ci dans la nature, alors que celle

¹ Kant, *Compte rendu*, p. 97.

² *Ibid.*, p. 97.

de Kant cherche à tout prix, pour reprendre la formule de Sartre, à faire procéder l'essence de l'homme de sa propre existence (nous allons voir qu'il s'agit plus précisément des a priori de la liberté). Ainsi, si la première recension permet de constater une conviction identique entre nos belligérants sur le plan de l'histoire (l'historicité de l'humanité), elle fait aussi la démonstration qu'il y a divergence quant au principe: d'un côté, Herder défend un humanisme théocentrique qui part de Dieu vers l'homme par l'entremise de la nature; de l'autre côté, Kant défend un humanisme anthropocentrique qui va de l'homme vers Dieu par la voie des exigences de la raison pure. Comme le précise M. Rouché à propos de l'humanisme de Herder: «C'est une morale scientifique qu'elles (les *Ideen*) prétendent constituer afin de surmonter la tentation de la relativité généralisée en restaurant des valeurs absolues et universelles»¹. À l'inverse, la morale de Kant cherche à définir les exigences de l'humanité, avant toute expérience et en dehors du mécanisme naturel, comme idéal cosmopolitique.

Il s'agit donc plus que d'une affaire de méthodologie. Si la conception herdérienne des organismes fait reculer la raison d'effroi, c'est parce qu'elle se prononce sur la question de l'homme. Or, chez Kant, toutes les interrogations essentielles de la philosophie se rassemblent autour d'une telle question («Qu'est-ce que l'homme?»). Ainsi, en proposant une conception humaniste différente, les *Ideen* remettent en cause le principe même du système kantien qui est celui du concept de l'histoire. Il y va donc de la sauvegarde du projet critique, de la destination de l'homme et du rôle transcendantal de la raison. Dès lors, le point de vue de la menace se transforme. Kant aurait dû moins s'effrayer de la possibilité qu'il y ait production arbitraire d'organismes que de l'éventualité suivante: l'impossibilité d'appréhender le monde de façon cohérente fait disparaître la question de l'homme. Un désordre de la raison signifie la fin de l'histoire. Car comment l'homme pourrait-il se reconnaître comme tel s'il est incapable de se réfléchir dans la nature? Aux yeux de Kant, un tel humanisme n'est guère plus réjouissant que des sociétés d'abeilles poussées à se regrouper conformément à leurs instincts.

¹ Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 29.

1.4.2 Le problème herdérien de l'analogie: de l'usage constitutif d'un principe régulateur

La première recension de Kant s'est édifiée autour d'une sévère critique de l'utilisation herdérienne de l'analogie. Il faut cependant apporter la nuance suivante: Kant ne condamne pas l'intention visée par l'analogie herdérienne qui est de trouver une unité systématique, mais plutôt le dogmatisme dont fait preuve Herder dans ses comparaisons. Suivant Kant, il y aurait un usage légitime voire même nécessaire de l'analogie dont le but serait d'accroître l'usage empirique de la raison. La question est donc de savoir en quoi consiste un usage correct de l'analogie. Du compte rendu et des *Ideen*, nous voilà conduit à une interrogation sur l'analogie. Ceci nous permettra de comprendre davantage la portée des attaques kantienne eu égard à l'analogie herdérienne.

Lorsque nous avons abordé les trois maximes kantienne de la recherche, nous avons glissé un mot sur une distinction fondamentale que Kant introduit dans le champ de l'investigation empirique: il s'agit de la différence entre ce qui est constitutif et ce qui est régulateur. Cette opposition tire son origine d'une découverte fort originale effectuée par Kant lors de ses travaux de la première *Critique*: celle de l'idée régulatrice. À partir de cette notion, il nous sera possible d'expliquer la légitimité de l'usage de l'analogie comme voie d'exploration du réel.

Nous avons mentionné que la première critique impose une coupure ontologique entre les phénomènes et les choses en soi ou plutôt «l'idée d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet fini»¹. Ceci nous a permis de montrer que Herder commettait une erreur en cherchant à justifier scientifiquement la fin dernière du cosmos à partir des analogies de l'expérience (usage constitutif de la notion de Providence). Surgit alors un problème pour le philosophe de l'histoire: comment concevoir une philosophie de l'histoire qui demande à penser l'unité du point de vue de l'espèce humaine à l'intérieur des limites imposées par la raison?

On retrouve la réponse au sein de la première critique. En imposant un tribunal à la raison pure, Kant découvre davantage que l'expression d'un rapport entre un sujet et des objets dans la mesure où il met en lumière le jeu interne des facultés. Le génie de Kant consiste à voir dans la source des erreurs dialectiques de la raison le même mécanisme qui

¹ Deleuze, *op.cit.*, p. 98.

pousse la raison à chercher toujours plus avant. Kant s'aperçoit qu'assigner des limites à la raison pure théorique ne signifie en rien la défaite de la pensée. Au contraire, il s'agit de l'échec d'une manière de penser le monde, qui est celle de la métaphysique syllogistique. Dès lors, au-delà de sa partie dialectique, la critique a aussi comme objectif de montrer ce que l'on doit pouvoir penser même si l'on ne peut connaître théoriquement¹. Kant veut ainsi montrer qu'il y a de grandes questions qui concernent l'existence de l'homme (Dieu, l'âme, la liberté, l'humanité, etc.) qui ne peuvent trouver réponse dans la raison théorique et qui pourtant demandent réflexion.

Kant attribue donc à l'idée transcendantale un nouveau rôle qui consiste à guider la raison dans son usage empirique. Kant témoigne de cette nouvelle orientation dans un passage de l'*Appendice à la dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*:

«Je soutiens donc que les idées transcendantales n'ont jamais d'usage constitutif qui fournisse à lui seul des concepts de certains objets, et que, dans le cas où on les entend ainsi, elles sont simplement des concepts sophistiques (dialectiques). Mais, en revanche, elles ont un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire: celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction que suivent toutes ses règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement, - puisqu'il est entièrement placé hors des bornes de l'expérience possible, - sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension»².

De concepts vides on passe à la première tentative méthodologique³ de Kant de réfléchir la nature dans son unité et non pas dans le cadre d'un dualisme ontologique, donc autrement que par la voie de la connaissance empirique. Le mot d'ordre de l'idée est le suivant: faisons «comme si» il était possible d'étendre la raison au-delà de l'expérience possible en direction de l'unité systématique proposée par l'idée en sachant néanmoins que ce point est infini et que jamais il ne sera atteint⁴. Il s'agit donc de se servir des catégories de l'entendement comme modèles en faisant comme si on les appliquait à un cadre théorique⁵. C'est donc à partir de l'analogie que l'on pourra étendre l'usage empirique de la raison même s'il ne faut pas considérer ce rapport comme ce qui constitue l'unité. Jamais Herder

¹ Christian Therrien, *Fondements et structure de la philosophie kantienne de l'histoire*, M.A. (Philosophie), Université de Montréal, 1999, p. 32.

² Kant, *Critique de la raison pure*, *op.cit.*, p. 453.

³ Si l'avancée de Kant est intéressante, elle est pourtant en 1785 à l'état embryonnaire. La forme achevée de l'Idée est le jugement réfléchissant tel que défini dans la *Critique de la faculté de juger* en 1790.

⁴ Ce qui ne veut pas dire que tout fait sens. Lorsque Herder affirme par analogie une parenté entre les espèces il est en contradiction avec l'expérience de la raison.

⁵ Therrien, *op.cit.*, p. 34.

n'a envisagé cette potentialité régulatrice de l'analogie.

L'idée dans sa fonction régulatrice permet ainsi à Kant de rouvrir la question du sens et par conséquent de la possibilité de donner une raison d'être à la question de l'histoire, de ce temps et de ces événements qui passent. En faisant de l'exigence du sens une tâche infinie à atteindre, la *Critique de la raison pure* annonce l'orientation future d'une philosophie de l'histoire. Celle-ci devra s'édifier sur le mode du conditionnel (faisons «comme si»...). C'est ce que confirmera la présence du vocable «idée» dans le premier grand écrit sur l'histoire de Kant en 1784: *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. En 1785, Kant est parfaitement conscient du rôle idéal de sa philosophie de l'histoire. C'est d'ailleurs sur ce point qu'il semble le plus éloigné de Herder et peut-être avons-nous là une part d'explication du malentendu de la polémique. Quand Herder parle de l'humanité comme d'un idéal, il a en tête à la fois une aptitude naturelle de l'homme et le développement de l'humanité empirique. À l'opposé, l'idéal kantien d'humanité ne s'appuie pas sur des considérations hyperphysiques ou sur un fait normatif inscrit dans l'anatomie, mais sur l'hypothèse d'une orientation providentielle de la nature (fonction régulatrice de l'idée: faisons «comme si» la nature...) qui rendrait possible la réalisation de l'exigence pratique dans le monde (donc idéal au sens d'idée de la raison). D'un point de vue critique, en tant qu'idée cosmopolitique, l'idéal kantien d'humanité a la prétention d'inclure et de se situer par-delà l'humanité empirique (idée herdérienne d'humanité).

Le principal tort de l'analogie est donc de prendre pour nécessaire ce qui ne peut bien être qu'accidentel. C'est donc moins les conclusions auxquelles Herder parvient dans les *Ideen* que leur démonstration que Kant entend dénoncer. Toutes les doléances de Kant tournent autour de cette question de la méthode. Au-delà de l'analogie, le reproche fondamental adressé à Herder dans la première des recensions est le suivant: Herder sacrifie l'exactitude des axiomes au nom d'un résultat à tout prix recherché en faisant passer ce que l'on pourrait qualifier de «théologie cachée»¹ pour une science naturelle rigoureuse. Dès lors, aux yeux de Kant, le principal problème des *Ideen* est celui de ses propres conditions de possibilité: ni rigueur logique dans la détermination des concepts, ni discrimination méticuleuse ni justification des principes². Et ici, si la forme est condamnée, il en va nécessai-

¹ L'expression est de Raulet, *op.cit.*, p. 97.

² Kant, *Compte rendu*, p. 91.

rement du contenu qu'elle exprime. Le point de départ de la méthode rejoint l'infini du contenu:

«En outre, la mystérieuse obscurité dans laquelle la nature elle-même a enveloppé la formation des systèmes organiques et la classification de ses créatures, porte une part de responsabilité pour ce qui est de l'obscurité et de l'incertitude inhérentes à cette première partie d'une histoire philosophique de l'humanité, conçue avec l'intention de renouer si possible les extrémités opposées de celles-ci: son point de départ et le point où, s'élevant d'au-dessus de l'histoire terrestre, elle se perd dans l'infini»¹.

Il n'est alors pas étonnant que Kant termine sa première recension par une leçon sur la manière de philosopher:

«Raison supplémentaire pour souhaiter que notre ingénieux auteur dans la suite de son œuvre, lorsqu'il rencontrera devant lui un terrain solide, impose une contrainte à la vivacité de son génie; pour souhaiter aussi que la philosophie dont le souci est davantage d'émonder que de faire proliférer des tiges exubérantes, le guide non par des vagues aperçus mais par des concepts précis; non par la supputation, mais par l'observation des lois; non par l'entremise d'une imagination emportée sur les ailes de la métaphysique ou des sentiments, mais par une raison hardie dans le dessein, mais prudente dans l'exécution, afin qu'il mène à bien son entreprise».²

¹ Kant, *Compte rendu*, pp. 106-107.

² *Ibid.*, p. 106.

CHAPITRE DEUXIÈME - *Réponse de Kant à Reinhold et mise au point des principaux griefs (mars 1785)*

Il faut accorder un statut particulier à cet écrit au sein du corpus kantien de la polémique. D'une part, parce qu'il ne s'agit pas d'une recension à proprement dit; d'autre part, parce que le destinataire n'est pas Herder. Si l'objectif de Kant est toujours de polémiquer contre son adversaire, il n'est pas question ici d'ajouter de nouveaux griefs; il s'agit plutôt de faire un retour sur les invectives du premier compte rendu. La réponse à Reinhold est le temps d'une mise au point entre les deux moments forts que sont les recensions. Dans la mesure où la totalité de notre premier chapitre s'est déjà penchée sur le premier de ces moments, on ne peut alors s'étonner de la brièveté de ce chapitre. Il n'est pas question de nous répéter. On peut diviser cette courte affirmative en deux sections: l'ouverture qui annonce les intentions de Kant, puis le corps du texte qui permet de retracer la synthèse de Kant.

2.1 Clarifications de Kant sur ses intentions polémiques.

Voilà à peine un mois que la recension est publiée que déjà elle fait couler beaucoup d'encre. Mécontent du traitement que Kant a réservé au pasteur luthérien dans le compte rendu de *Allgemeine Literaturzeitung*, Reinhold prend la défense de Herder sous le couvert de l'anonymat dans le *Teutscher Merkur*. À la demande expresse de Schütz, Kant répond aussitôt à son nouvel interlocuteur.

Les premières lignes s'ouvrent sur une clarification importante. Kant est conscient qu'un troisième protagoniste fait son entrée au sein de la polémique. La présence de Reinhold a de quoi inquiéter: non pas que Reinhold soit une menace pour Kant, mais que la polémique s'étende et prenne des allures démesurées. Kant savait fort bien qu'en publiant sa première recension dans une revue intellectuelle, il entrait dans la sphère publique. Pourtant, Kant tente jalousement de contenir le débat et de le limiter à un duel en écartant d'office le jeune Reinhold. L'ouverture de la réponse à Reinhold nous permet de constater cette situation:

«Dans le # de février 1785 du Mercure Allemand un défenseur du livre de M. Herder intervient, sous la signature d'un pasteur, contre l'attaque publiée dans notre Gazette Générale de la Littérature. Il ne serait pas correct de mêler le nom d'un auteur réputé au conflit qui s'élève entre deux critiques opposés. Aussi voulons-nous ici nous borner à justifier notre manière d'agir à propos du compte rendu et de l'appréciation portée sur cet ouvrage conformément aux maximes d'étude minutieuse, d'impartialité et de modération adoptées par

notre journal comme ligne de conduite»¹.

Kant regretterait-il déjà la direction polémique qu'il a empruntée? S'inquiète-il de la réaction de Herder? Du moins, «conformément aux maximes d'étude minutieuse, d'impartialité et de modération» Kant fait preuve de prudence. Il n'est pas question de s'engager dans d'interminables querelles d'écoles. Nous devons rappeler que Kant est animé par un réel souci philosophique. Il faut donc accorder à Kant la sagesse de ne pas étendre un débat au-delà de sa légitimité propre. Ainsi arrive-t-il à transformer ce qui à l'origine aurait pu être une cinglante réplique adressée à l'endroit de Reinhold en un simple retour sur ses positions. Brillante façon de chasser Reinhold de la polémique tout en s'assurant d'être bien compris aux yeux de ses lecteurs et plus particulièrement de Herder.

Une question brûle cependant nos lèvres: pourquoi Kant accepte-t-il de s'engager à nouveau auprès de la *Gazette*? L'interrogation ne nous semble pas dénuée d'intérêt dans la mesure où elle permet de montrer comment Kant interprète la conjoncture. C'est d'ailleurs Kant lui-même qui donne la réponse: « Il ne serait pas correct de mêler le nom d'un auteur réputé au conflit qui s'élève entre deux critiques opposés»². L'affirmation de Kant est surprenante: «un conflit qui s'élève entre deux critiques opposés». Si l'on exclut une lettre envoyée à Hamann le 15 février³, Herder n'a pas encore répliqué aux incriminations de Kant. Dès lors, comment Kant peut-il affirmer être investi dans un conflit et de surcroît dans un conflit mettant au prise Herder. Ceci témoigne encore une fois de la volonté polémique de Kant qui cherche à transformer un dialogue à sens unique en un concert à deux voix. La provocation de Kant montre combien il prend la lecture des *Ideen* comme une affaire personnelle. C'est pourquoi il y a dans l'esprit de Kant une parfaite continuité entre les deux textes.

¹ Kant, *Réponse à une critique du compte rendu précédent*, p. 107.

² *Ibid.*, p. 107.

³ Il serait d'ailleurs étonnant que Kant ait pu prendre connaissance de cette lettre. Entre la parution de celle-ci, soit le 15 février (ajoutons le temps qu'elle met à atteindre sa destination), et celle du petit texte de Kant, soit le mois de mars, le laps de temps est trop court.

2.2 La défense d'un point de vue: retour sur la «manière d'agir» à propos du premier compte rendu

Déjà le titre annonce le mobile: *Souvenir de l'auteur de la recension des Idées de Herder...* La riposte passera donc par le «souvenir». À travers les accusations de Reinhold, Kant entend défendre une seconde fois ses vues sur la première partie des *Ideen*. Ce qui n'est pas sans importance pour quiconque désire analyser la polémique Kant-Herder. Même s'il s'agit d'un retour en arrière, ce texte, dans la mesure où l'on peaufine des idées et non pas des mots personnels, a de quoi éclairer l'enjeu de la polémique.

Le texte se déploie à partir de trois critiques de Reinhold que Kant formule en ses propres termes. Kant résume la première ainsi: «Notre pasteur dans son écrit s'en prend fort à un certain métaphysicien, qu'il vise en pensée, et qui, selon la représentation qu'il s'en fait, est hostile de façon irréductible à tout enseignement tiré des voies empiriques ou quand celles-ci sont insuffisantes, aux conclusions tirées par l'analogie naturelle; ce métaphysicien voudrait tout conformer à son critère d'abstractions scolastiques stériles»¹. Les deuxième et troisième critiques sont expliquées de la façon suivante: «Ces lignes ont induit à tort notre pasteur à croire que le compte rendu de l'ouvrage faisait preuve d'*orthodoxie métaphysique*, par suite d'intolérance»². Kant reviendra donc sur trois points: 1) l'usage rationnel de l'expérience; 2) la raison recule d'effroi devant certaines idées; 3) la manière de penser de Herder ainsi que le statut accordé aux *Ideen*.

Kant répond avec humour et avec un brin d'ironie au premier reproche de Reinhold: «L'auteur du compte rendu s'accommode fort bien de cet emportement: car sur ce point il partage totalement l'opinion de notre pasteur et son compte rendu en fournit la meilleure preuve»³. Bien que Reinhold considère à tort que Kant oppose connaissance et expérience⁴, Kant ne nie pas que sa critique de la première partie des *Ideen* repose en grande partie sur une limitation du champ de l'expérience. Kant veut rappeler qu'une histoire de l'humanité du point de vue de sa destination n'a pas à chercher ses outils dans la métaphysique (l'absolu) ni dans l'histoire naturelle (analogie à partir de l'anatomie comparée). Il faut donc éviter comme le fait Herder de confondre phénomènes et choses en soi, jugements constitutifs et jugements régulateurs. L'anthropologie n'a pas à expliquer l'homme à partir

¹ Kant, *Réponse*, pp. 107-108.

² *Ibid.*, p. 109.

³ *Ibid.*, p. 108.

⁴ Cette confusion est coutume chez les réfractaires de la *Critique de la raison pure*. Elle sera aussi le lot de Herder et de Hamann.

de ses dépendances, mais pour ce qu'il est. Il est donc inutile d'expliquer l'usage de la raison à partir des recherches sur la mécanique de la structure animale (l'idée d'humanité comme réalité anatomique). À l'opposé du naturalisme, la philosophie de l'histoire doit puiser ses matériaux dans l'autonomie du sujet pratique (Kant parle ici des actions humaines «au travers desquelles il manifeste son caractère»¹). En ce sens, même si l'intention de Herder n'est que préparatoire en vue d'une fondation scientifique de l'histoire de l'humanité, les *Ideen* n'ont pas à effectuer un tel détour.

Il n'est donc pas plus légitime de conjecturer sur la possibilité que la raison humaine puisse exister sous d'autres formes de système organique. Kant rappelle à Reinhold les leçons de 1781: l'usage rationnel de l'expérience est limité à l'expérience possible. Il n'est pas plus juste de vouloir affirmer l'immortalité de l'âme (dogmatisme) que de la nier (scepticisme). Par conséquent, l'analogie naturelle ne saurait combler ce gouffre entre le nécessaire et l'accidentel instauré par l'entendement. Cet agnosticisme métaphysique de la raison théorique montre à quel point la question du sens demande à être réfléchie dans la sphère pratique de l'homme. L'idée herdérienne d'humanité comme idéal (destination extra planétaire) est non seulement vide, mais aussi posée en de mauvais termes.

Passons maintenant au second point. Reinhold taxe l'ouvrage de Kant d'orthodoxie métaphysique par le biais de la remontrance suivante: «La saine raison agissant en pleine liberté ne recule devant aucune idée»². Le malentendu provient de la formule employée par Kant lors de sa première recension: «la raison recule avec effroi devant elles (les idées)». Kant sait fort bien qu'il est absurde d'affirmer que la raison recule devant une idée. C'est pourquoi il apporte la nuance suivante: «Il s'agit uniquement de l'horreur du vide (*horror vacui*) éprouvée par la raison humaine, qui la fait reculer d'effroi»³. Si la sentence est plus précise que celle de la première recension, elle ne règle pas pour autant la difficulté suivante: comment éprouver de l'effroi là où rien ne se pense, là où la raison tourne à vide. L'inintelligibilité d'un concept n'a rien d'affolant. Nous avons vu dans le premier chapitre que le danger que font courir les *Ideen* à la raison est d'une autre nature (la perte de la légalité dans la nature). Mais face à Reinhold l'argument est valable. Le problème est que Reinhold situe son propos en dehors de ces subtilités critiques. Là où Kant fait face au vide,

¹ Kant, *Réponse*, p. 108.

² *Ibid.*, p. 109.

³ *Ibid.*

Reinhold y voit une idée. Et nous revoilà revenus à la case départ. Le problème est donc davantage celui des limites que l'on assigne à l'expérience. La seule boutade que Reinhold aurait pu lancer à Kant est que «sans intuitions les concepts sont vides».

Le dernier point concerne l'accusation d'intolérance adressée à l'endroit de Kant. Pour être plus précis la plainte est double: d'un côté Reinhold dénigre l'éloge de Kant qui voit sous les *Ideen* la marque d'une liberté de pensée; de l'autre Reinhold reproche à la première recension «de mettre en vedette les passages où sont exprimés des résultats, sans retenir en même temps ceux qui les préparent»¹. Pour ce qui est du premier volet, Kant soutient être victime d'une erreur d'interprétation: il ne s'agit pas d'envisager la liberté de pensée sous l'acception de la liberté externe qui est fonction du temps et du lieu, mais plutôt sous la forme plus relevée de la liberté interne qui consiste en une capacité remarquable de se détacher des modes et des courants de l'opinion publique. Kant ne fait que reprendre une distinction opérée dans l'opuscule de 1784 *Qu'est-ce que les lumières?* entre liberté extérieure et liberté intérieure². La remarque semble donc tout à fait de bonne foi et sait gré à Herder de s'être éloigné du dogmatisme. Herder (ou Reinhold?) n'a tout simplement pas saisi la nuance. En ce qui à trait le deuxième volet, nous avons déjà montré combien les citations de Kant étaient tronquées et orientées à bon escient. En ce sens, la remarque soulevée par Reinhold s'avère fort juste. Pour sa défense, Kant trouve à redire qu'il s'agit d'un «mal inévitable où tombent tous ceux qui pratiquent ce genre littéraire: et tout compte fait, il est moins grave que de dresser un éloge ou porter une condamnation à la lumière seulement de tel ou tel passage»³.

Ces trois mises au point nous ramènent au reproche fondamental de Kant: il est impossible pour la raison d'envisager une philosophie de l'histoire à partir de l'analogie naturelle. Dès lors, aux yeux de Kant, le principal défaut des *Ideen* repose moins dans l'illusion anthropologique que dans l'incapacité de fournir une théorie de la connaissance adéquate; car, selon Kant, de telles erreurs sont évitées si l'on envisage la philosophie de l'histoire à partir des jugements a priori de la raison. Ainsi, lorsque Kant affirme dans les dernières lignes de son texte qu'«il ne dépend désormais plus que de l'auteur lui-même, de tenir les promesses de son titre. Il y a tout lieu d'espérer de ses dons et de la science qu'il y réüssi-

¹ Kant, *Réponse*, p. 110.

² Voir Raullet, *op.cit.*, p. 101.

³ Kant, *Réponse*, p. 110.

ra»¹, il insinue que Herder n'a pas encore livré une philosophie de l'histoire digne de ce nom.

En 1785, année de la polémique, Kant a déjà derrière lui un texte majeur consacré à l'histoire: *Idée pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*². Sa réflexion critique sur l'histoire est donc déjà entamée. En entrant dans l'univers des *Ideen*, Kant découvre un enjeu commun: la philosophie de l'histoire. S'il y a similitude dans le champ d'intérêt, il y a aussi empiètement: «aussi longtemps que l'ancien étudiant de Kant s'occupait d'autres sujets que ceux de son professeur, il restait hors de toute critique publique»³. Nous pourrions corriger et dire: hors de toute critique kantienne. Le thème commun devient ici pour Kant un catalyseur⁴.

Ces deux premiers textes nous ont permis de voir ce que Kant reprochait à la philosophie de l'histoire de Herder. Il serait intéressant de renverser la perspective. Car les objections de Kant sont guidées par sa propre conception de l'histoire. Ainsi, s'il est possible de dégager un volet négatif du compte rendu (la critique de Kant), il est aussi possible d'en tirer un volet positif (la philosophie de l'histoire de Kant)

Nous avons vu dans la deuxième section du premier chapitre quelle est la conséquence d'une révolution copernicienne de la connaissance pour une philosophie de l'histoire: toutes les questions concernant le sens de l'existence sont condamnées à l'agnosticisme métaphysique⁵. Ceci permet à Kant d'éviter le piège du dogmatisme en philosophie de l'histoire qui consiste à projeter l'exigence du sens dans l'être et à ainsi confondre le rapport entre la nature et l'homme avec le développement de l'être. Mais cela fait-il de Kant un sceptique en philosophie de l'histoire? Ce serait oublier que Kant est allé plus loin dans sa première critique et que déjà les germes de sa philosophie de l'histoire y sont contenus. D'abord, dans l'*Appendice à la dialectique transcendantale*, Kant se dote d'une méthodologie de recherche qui l'amène par l'entremise de l'idée à réfléchir la nature autrement que

¹ Kant, *Réponse*, p. 110.

² Pour abrégé nous ferons souvent appel au diminutif *Idée* pour parler de l'opuscule de Kant.

³ Péniisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 65.

⁴ Et pourtant Kant semble oublier que Herder a développé une philosophie de l'histoire dès 1774 dans *Auch eine Philosophie der Geschichte*. Herder ne tardera pas à rappeler à Kant que c'est plutôt lui qui entre en terrain ennemi. En parlant de l'*Idée* de Kant Herder affirme dans une lettre à Hamann du 14 février 1785: «et faire comme s'il n'existait aucun livre de ce genre» in Péniisson, *J. G. Herder, op.cit.*, p. 110.

⁵ Therrien, *op.cit.*, p. 90.

selon un principe mécanique. Ensuite, dans le *Canon de la raison pure*, Kant entrevoit la possibilité de la philosophie pratique. Deux nouvelles façons de considérer l'homme: comme être d'un but final par le biais de la finalité, ou comme être libre par le biais de la morale.

En juxtaposant ce double point de vue, Kant découvre que le sens de l'existence prend racine dans l'exigence morale dictée par la raison, dans l'agir et non la *thêoria*. Dès lors, on comprend mieux l'insistance des attaques de Kant dans le premier compte rendu. S'il s'intéresse davantage à tout ce qui relève des sciences naturelles dans les *Ideen*, c'est parce qu'il sait déjà que l'histoire n'est pas une histoire naturelle ou si l'on préfère, suivant l'expression de M. Renaut «une nature de l'homme»¹. Au contraire, puisque la philosophie de l'histoire est avant tout histoire de l'homme dans son rapport avec la nature, elle devra montrer ce qui distingue celui-là de celle-ci, comme en fait foi ce passage de Kant tiré de la troisième proposition de l'*Idée*: «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 de sa propre raison»². Ainsi, l'histoire de l'homme devra être considérée comme «histoire du progrès de la liberté»³, suivant l'expression de M. Delbos ou plutôt, selon les termes même de Kant en ouverture de l'*Idée*, comme manifestations «phénoménales de la liberté»⁴.

Nous voudrions souligner un dernier point. Contrairement à Herder, le refus de tout dogmatisme en philosophie (accomplissement de l'homme dans la nature et non-développement de celle-ci) fait de la philosophie de l'histoire de Kant un système ouvert où l'accomplissement de l'humanité est une tâche infinie à réaliser⁵. Kant ne peut donc accepter

¹ Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1999, p. 336.

² Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, III, p. 72.

³ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, p. 219.

⁴ Kant, *Idée*, p. 69

⁵ La preuve est la suivante: que l'instauration de ce rapport final est une constitution civile parfaite vers laquelle l'on doit toujours tendre. Kant défend cette hypothèse dès 1784 dans son opuscule *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* soit quelques mois avant la polémique. Voir les propositions V à VIII de l'*Idée*.

la thèse de Herder qui fait de l'idée d'humanité un fait normatif inscrit dans l'anatomie de l'homme.



CHAPITRE TROISIÈME - *La deuxième partie des Ideen: la réaction de Herder à la recension de Kant (avril 1785)*

Ce chapitre comporte quatre volets majeurs dont chacun se rapporte à une section. Dans un premier temps, nous allons nous intéresser à la réception herdérienne de la première recension de Kant. Dans un deuxième temps, nous allons expliquer sommairement la vision du monde de Herder afin d'être en mesure de mieux juger les griefs de ce dernier. Dans un troisième temps, nous allons montrer que Herder modifie la deuxième partie de ses *Ideen* dans le but de riposter aux attaques de Kant. Dans un quatrième et dernier temps, nous allons analyser les doléances de Herder.

3.1 La réception herdérienne du premier compte rendu: naissance ou poursuite d'un malentendu?

Il ne faut pas minimiser l'importance historique d'une rencontre. Affirmer rétrospectivement, comme le fait M. Rouché, que la polémique Kant-Herder «était prédestinée par leur personnalité»¹ nous apparaît être une affirmation résolument tautologique. Il est facile de suivre après coup le tracé de deux lignes à partir de leur jonction tout comme remonter en sens inverse un labyrinthe déjà parcouru. Ceci nous éloigne de l'essentiel: l'imprévisibilité de l'instant. Bien évidemment, derrière la rencontre se dresse un monde singulier que nous ne pouvons écarter: celui de deux personnalités philosophiques. Mais il ne saurait venir définir ce qu'est la polémique. La polémique entre Kant et Herder était peut-être latente; il n'en demeure pas moins que ce qui fait la polémique ce sont les événements qui la réalisent.

Si Herder modifie la deuxième partie des *Ideen*, c'est en vue d'une réponse: il ne s'agit pas seulement d'attaques adressées à l'endroit de Kant, mais bel et bien de contre-attaques. Jamais Herder n'aurait infléchi la rédaction de son manuscrit s'il n'avait pas été la victime. S'il ne faut pas tout ramener à la chronologie, il faut cependant admettre que les

¹ Max Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Les Belles Lettres, 1940, p. 310.

événements de la polémique sont les points de départ de la recherche. L'animosité qui plane sur cette polémique n'a pas à chasser le débat d'idées qui se tisse comme toile de fond. Ainsi, si nous avons à quitter l'année 1785 ce n'est que pour mieux éclairer ce qui se dessine: un dialogue sur la philosophie de l'histoire. En 1785, on assiste à la poursuite d'un malentendu tragique sur la question du style en philosophie; mais on assiste aussi à la naissance d'un débat sur la question de l'histoire. Seul le rappel incessant de cette nuance permet de jauger la question «la réception herdérienne du premier compte rendu: naissance ou poursuite d'un malentendu?».

3.1.1 La relation maître-élève et la question du langage: le séjour de Herder à Königsberg (1762-1764)¹

Il faut remonter au séjour de Herder à Königsberg lors des années 1762-1764 pour lever une part de mystère sur la polémique. Pour ne pas perdre notre fil conducteur qui est celui de l'histoire, il faudra montrer dans quelle mesure cette rétroaction dans la Prusse des années 1760 éclaire le débat sur l'idée d'humanité qui fait rage en 1785.

Il n'est pas nécessaire de faire une large boucle par Königsberg durant les années 1762-1764 pour comprendre à quel point la polémique est la tragédie d'un malentendu qui «régresse jusqu'à l'hostilité psychologique»². Nous avons vu que la lecture des textes de la polémique suffit à la démonstration. Ce serait toutefois oublier que le séjour herdérien à Königsberg est celui d'un tournant: Herder y fait la rencontre de Kant par l'entremise du libraire Kanter. Durant un peu moins de deux années, de 1762 à 1764, leur univers vont s'entrecroiser, le temps de se faire une représentation de l'autre. Ces regards vont instaurer un rapport de force qui va se répercuter jusque dans le conflit de 1785. Nous voulons faire allusion à deux relations: d'abord, celle du maître et de l'élève; ensuite, celle de l'écriture et de la philosophie.

Passons à la correspondance maître-élève. À peine après avoir quitté son village natal, Mohrunen, Herder assiste, le 21 août 1762 à l'âge de 18 ans, à un cours sur la «pneumatologie» où Kant, «exemples drolatiques à l'appui, s'attaque aux rêves des vision-

¹ Pour plus de détails sur les rapports entre Kant et Herder ainsi que sur la lettre à Hamann, nous renvoyons au chapitre *Königsberg (1762-1764)* in Péniisson, *J. G. Herder, op.cit.*, pp. 39-50.

² *Ibid.*, pp. 8-9.

naires»¹. Il ne fait aucun doute que c'est à Königsberg qu'il faut chercher les fondements philosophiques de Herder. Comme le précise M. Pénisson: «Les cours notés par Herder, la perdurance de leurs acquis tout au long de son œuvre, ne peuvent faire douter que Herder dépende philosophiquement du Kant précritique, voire que Kant soit le fondement à partir duquel il travaillera et dégagera un horizon de pensée. En ce sens, le Kant précritique est originel pour Herder (...)»². Il n'est donc pas hasardeux de dire de Herder qu'il est kantien dans la mesure où il est convaincu de poursuivre l'enseignement du maître qu'il a connu à Königsberg. Jamais Herder ne pourra dénouer ce lien. Comme le remarque à nouveau M. Pénisson: «même dans la polémique la plus brutale on trouve toujours sous la plume de Herder l'expression: «Kant, mon professeur», comme adressée à un maître qui aurait par criticisme, trahi et son disciple et lui-même»³.

Symétrie oblige, Kant vient compléter l'opposition. À ces yeux, le pasteur de Weimar est et sera toujours l'élève attentif des années 1762-1764. Ceci explique sans doute le ton condescendant, le mépris et les leçons de philosophie que l'on retrouve dans les recensions.

Comme on peut le constater, la dialectique maître-élève affecte davantage les relations interpersonnelles que les enjeux philosophiques de la polémique. Cependant, il en va autrement du second rapport qui est celui de l'écriture et de la philosophie. En arrivant au cours de Kant, l'esprit de palingénésie de Herder est déjà en marche: ce qu'il assimile de Kant, il le transforme aussitôt⁴. Herder va jusqu'à versifier les leçons de Kant tout en diffusant des éloges à son professeur: «Que brûle, pour éclairer l'éternité de la nuit d'un éclat sans pareil, ton nom: Kant!»⁵. Le lyrisme de Herder ne tarde pas à se faire remarquer: voyant une ressemblance avec ses poètes favoris, que sont Haller et Pope, Kant lit devant son auditoire des vers de Herder. Si bien que lorsque viendra le temps pour Kant de s'en prendre aux *Ideen* de Herder, il n'aura qu'à invoquer le souvenir d'un élève passé maître dans l'art de la poésie philosophique (*philosophische Dichtung*) et montrer, au nom d'un

¹ Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, p. 40.

² *Ibid.*, pp. 41-42.

³ *Ibid.*

⁴ Nous retrouvons les cours de Kant notés par Herder dans le *Kantstudien* 88, Cologne, 1964. Témoignage phare sur la pensée kantienne de l'époque.

⁵ Cité in Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, p. 40.

style philosophique scolaire établi, les faiblesses d'une écriture poético-philosophique.

Le succès poétique de Herder masque en fait une aversion pour la «fermeture conceptuelle scolaire»¹. Si le contenu des cours de Kant plaît au jeune élève qu'est Herder, on ne peut en dire autant de l'éloquence du professeur qui commence à monter à la tête de l'apprenti: «Mon âme ne pouvait se trouver bien au royaume des morts qu'étaient ces concepts sans vie, sans fondement ni raison. Après chaque cours de métaphysique, je me précipitais dehors avec un poète ou bien je lisais Rousseau ou quelque auteur semblable pour atténuer ces impressions qui me chagrinaient pour m'en libérer»². Si le style du professeur pèse lourd, c'est que «Herder remarqua bientôt que lorsqu'il (Kant) se laissait aller à ses grâces de l'exposé, il devenait prisonnier de réseaux de mots subtilement dialectiques, dans lesquels ce n'était plus lui qui pensait»³.

Nous avons vu dans le premier chapitre à quel point Kant discrédite le style des *Ideen* qu'il qualifie davantage de métaphorique que philosophique. Prenant compte de la première recension de ses *Ideen*, Herder sera outré que son ancien professeur, celui-là même qui avait du mal à se défaire des concepts scolaires durant les exposés de ses cours, lui fasse des leçons sur la manière d'écrire un texte en philosophie. Comme à Königsberg, la polémique oppose deux visions ou plutôt deux rapports différents à l'écriture. Ceci nous permet de constater plus que jamais combien le style ou la manière de dire est indissociable de ce qui est véhiculé. Dès lors, il ne faut pas s'étonner que la polémique soit celle des conditions d'écriture d'un champ philosophique (celui de la philosophie de l'histoire), voire même de tout énoncé philosophique. À cet égard M. Pénisson souligne: «Tout entre eux (Kant et Herder) tournera, puis se retournera, autour de la question du langage»⁴.

On comprend alors que malgré la distance qui sépare Kant et Herder en 1785, entre le dialogue de Weimar et Königsberg il y a des images plein la tête. Or, en 1785 Kant est passé par la critique et Herder allie à la philosophie un style métaphorique fort original; aussi, Kant n'est plus le professeur de Herder, pas plus que Herder n'est l'élève de Kant. Pourtant, les souvenirs de Königsberg vont hanter la polémique. La confusion des protagonis-

¹ Pénisson, *J. G. Herder, op. cit.*, p. 41.

² Cité in Pénisson, *ibid.*

³ Herder, préface à *Kalligone*, 1800 in Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, p. 41.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

nistes est inévitable: ils font face à des images qui ne sont plus que réminiscences (celle du professeur pré-critique, celle de l'élève doué, celle du poète, celle du rhéteur). Ce détour par Königsberg montre qu'à l'instant du charme de la rencontre les graines d'un malentendu ont été semées. Non pas que l'animosité entre Kant et Herder remonte aux années 1762-1764, mais plutôt que l'animosité de 1785 s'explique en partie rétrospectivement par le premier contact Kant-Herder. Même s'il ne faut pas oublier que le premier accrochage entre Kant et Herder ne survient qu'en 1785, il faut admettre cette évidence: bien avant toute saisie des enjeux philosophiques de 1785, les souvenirs de Königsberg (1762-1764) sont les premiers jugements (préjugés!) de la polémique.

3.1.2 La lettre à Hamann du 15 février 1785: les premiers commentaires de Herder sur le compte rendu de Kant¹

Herder accueille la première recension avec une immense amertume. Pour se convaincre de l'ampleur de l'événement, il suffit de prêter attention à ces mots qu'il écrit à un ami: «J'ai presque perdu le plaisir d'écrire»². Venant de Herder, il y a de quoi surprendre. On ne perd pas facilement le «plaisir d'écrire» lorsque l'on conçoit l'acte d'écrire comme le mouvement même de son âme. Il n'est pas étonnant que Herder en soit tombé malade. À nouveau, on voit combien la polémique engage corps et âme.

Le document du 15 février s'avère être un témoignage précieux du débat Kant-Herder. Premièrement, il traduit le sentiment qui habite Herder suite à la lecture du premier compte rendu et présage de ses intentions polémiques (la venue d'une réplique). Deuxièmement, la date semble indiquer qu'il s'agit de la première attestation de la part de Herder concernant le compte rendu et, par le fait même, de l'entrée publique de Herder au sein de la polémique. L'analyse de la lettre permettra de montrer que Herder est guidé lui aussi par sa susceptibilité. Même si la polémique que Herder entame dans sa seconde partie des *Ideen* contre la philosophie de l'histoire de Kant renvoie à un conflit d'idées, celle-ci est en partie l'affaire d'un amour propre blessé.

¹ Le passage est tellement révélateur du sentiment que nous voulons faire partager à notre lecteur que nous aurions pu rédiger cette section du mémoire en reproduisant intégralement l'extrait de la lettre de Herder. Nous avons toutefois préféré la retranscrire en annexe. Nous suggérons fortement sa lecture avant de parcourir le reste du mémoire.

² Lettre de Herder à Knebel du 2 mars 1785 in Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 64.

Herder s'adresse à Hamann d'abord et avant tout en tant qu'ami. À tel point que Herder espère faire jouer leur amitié contre Kant: «Ce dont je vous prie, très cher ami, c'est de ne pas lui remettre de votre main aucun écrit de moi, votre ami, et de ne plus penser à moi en sa présence»¹. En suppliant Hamann de couper les liens avec Kant, Herder espère ne plus jamais revivre cet affront. Mais la demande est aussi l'aveu d'un déclenchement des hostilités. Si les *Ideen* sont entrées bien malgré elles au sein d'une polémique, cette fois-ci Herder en fait son cheval de bataille: «Que le ciel m'aide par mon livre et je rirai au nez des métaphysiciens, dont l'orgueil, qui se trahit bien dans la lettre de Kant à Lambert, et sa complaisance insupportable, ne sont pas même dignes qu'on s'en moque». Herder semble proscrire la voie d'une réplique personnelle («ils ne sont pas même dignes qu'on s'en moque»). Il pointe plutôt les *Ideen* comme lieu choisi pour poursuivre le débat où il écrira une métaphysique de l'histoire qui «rira au nez» du métaphysicien de Königsberg.

Il ne faudrait cependant pas croire que Herder n'est animé par aucun désir de vengeance ou par aucune intention polémique délibérée et, cela, même si Herder va jusqu'à excuser ou plutôt légitimer son geste de riposte par la provocation dont il est la victime: «si bien qu'il ne dépend pas de lui que cela ne s'enflamme pas»; et même s'il affirme juger d'une philosophie en fonction de l'écrit et non de l'auteur: «et en lisant l'écrit (l'*Idée* de Kant) j'ai pu juger du compte rendu, mais non pas du caractère de l'individu». Lorsque Herder affirme à Hamann: «Devant lui ne prononcez pas la moindre syllabe laissant entendre que je sache un traître mot du compte rendu et de son auteur», il semble anticiper le plaisir de saisir une proie par surprise. Et dès la phrase suivante, Herder projette sa rage sur la philosophie ennemie: «Il me tient plus à cœur de faire reculer d'effroi son idole de Raison ou de la détruire».

Forcément, la guerre est le lot de territoires qui s'entrechoquent: «Je me demandai qui, ici ou là en Allemagne, pouvait écrire en se plaçant si totalement à l'extérieur de l'horizon de l'Allemagne et de mon livre jusqu'à ce que l'on chuchote à l'oreille puis dise bien haut: c'est le grand métaphysicien Kant, à Königsberg». Ces mots de Herder illustrent superbement ce qui sépare son univers de la philosophie kantienne et du même coup montre

¹ Pour éviter d'apposer à chaque fois une note en bas de page, les prochaines citations de cette section (le cas contraire sera spécifié) sont des extraits de la lettre de Herder à Hamann du 15 février 1785 reproduite in Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, pp. 109-110.

pourquoi l'opposition est inévitable entre les deux mondes. Il faut considérer l'allusion de Herder tant au sens propre que figuré: frontière politique et frontière mentale. Dans les deux cas, Kant se situerait à l'extérieur d'où s'écrit la vraie philosophie. Pour Herder, la langue sèche de la critique, sa raison plus grande que nature, le culte de l'État et du maître de la philosophie kantienne de l'histoire ainsi que le pouvoir tout puissant de Frédéric II, tout cela est intimement lié et appartient à un domaine extérieur à l'imagination et à l'Allemagne, à celui de la rationalité exacerbée et de la Prusse. M. Pénisson à raison de dire que pour Herder: «Il y a l'intérieur de l'Allemagne, où le peuple est doué d'une langue non affectée d'artifices et possiblement d'une politique qui ne soit pas répression étatique et sacrifice du présent au nom des fins invisibles et absentes. Et il y a l'extériorité prussienne où le professeur s'est transformé en juge, si loin de la langue commune qu'il n'instruit pas ses dossiers»¹.

Pour Herder, seul un langage adéquat est garant de l'authenticité philosophique. Désormais, il faut s'en prendre à tout ce que représente le kantisme dans la langue allemande. Comme le dit M. Pénisson: «Bien loin de s'ébattre au pays chimérique de l'irrationnel, Herder mène guerre contre ce qui ferait de la raison une «idole», c'est-à-dire bien davantage contre les effets pernicieux de l'idolâtrie présents non pas dans l'œuvre kantienne mais dans la secte kantienne, qui serait en train de naître des effets pernicieux de cette idolâtrie»². Pour s'en convaincre, même à la fin de sa vie, Herder continue de fustiger la langue philosophique de Kant: «Qui a obscurci la langue d'une nation artificieusement (avec quelque finesse que cela se fît) et abîmé l'instrument de sa raison et l'a blessé, mutile le plus noble organe de nombreux jeunes gens et induit en erreur l'entendement lui-même, dont le domaine ne peut jamais se réduire à des spéculations»³. Toutes les remarques acerbes de la lettre visent de près ou de loin cette opposition au kantisme. Par exemples: «Je laisse à M. Apollon son tribunal critique métaphysique, sur lequel il gonfle, selon moi trop plein de fumée et de nuages caquetants»; «Ce qui l'ulcère, c'est que je n'ai pas suivi M. le Professeur dans son galimatias de jongleries verbales, c'est pourquoi il se plaint si grossièrement de ma bizarrerie et de mon impropre génie»; «cela saute aux yeux et ne peut se justifier

¹ Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, p. 111.

² *Ibid.*

³ Extrait de la *Métacritique* de 1799 in Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, pp. 111-112.

qu'au moyen de la *Critique de la raison pure*».

Outre la violence polémique des propos, on trouve les traces d'une profonde déception. Ce qui choque d'abord Herder c'est d'apprendre que l'auteur de la recension est nul autre que son ancien professeur envers qui il a tant d'admiration. Herder raconte l'étonnement de sa découverte¹:

«À Iéna on a annoncé en grande pompe l'an dernier une revue où Kant était nommé parmi les premiers collaborateurs. Et voici que dans la quatrième ou cinquième issue paraît en grande pompe un compte rendu de mes *Idées* si perfide et fou de métaphysique et tellement étranger à l'esprit du livre du début jusqu'à la fin que je m'étonnais et ne pouvais penser que Kant, mon professeur, que je n'ai jamais que je sache, offensé, fût capable d'un travail aussi misérable. L'auteur de ce compte rendu s'en prend à ma condition, de loin y jette du feu trois fois où quatre fois, si bien qu'il ne dépend pas de lui que cela ne s'enflamme pas».

Ce passage nous montre à quel point Herder prend la critique comme lui étant personnellement adressée («que je n'ai jamais que je sache, offensé») et qu'ainsi, bien plus que ses *Ideen*, il est la véritable victime de cette histoire. On peut expliquer ce sentiment d'oppression par le tempérament sensible de Herder qui ne le met jamais à l'abri de la critique. Imaginons, en plus, que celle-ci provienne de Kant, son professeur, et il y a de quoi décupler les passions. Pourtant, le véritable drame est ailleurs: il s'agit davantage d'une question d'image et de notoriété. Que sa philosophie soit discréditée par son ancien professeur, et de surcroît par la forte personnalité publique qu'est Kant, voilà la preuve commune qu'il n'arrive pas à trouver caution au près de ses pairs. Herder n'arrive pas à tolérer d'avoir été exclu du champ de la philosophie. L'incompréhension s'explique ici par l'échec de la reconnaissance.

On peut aussi expliquer le refus de toute critique chez Herder par le jeu d'un refus de signature. Puisque Herder considère tous ses ouvrages comme inachevés, voire même comme étant sans auteur (ne se fait-il pas le médium de l'être!), il se croit non seulement lui-même à l'abri d'éventuels dénigreurs mais aussi il ôte toute légitimité aux critiques de son écriture². Suivant Herder, devant ce perpétuel *work in progress*, Kant n'est pas apte, d'ailleurs pas plus que quiconque, de porter un jugement sur ce qui se veut (les *Ideen*) un

¹ On retrouve des propos aussi révélateurs dans une autre lettre de Herder: «Pensez! le plus violent ennemi de mes «*Idées*» est le plus inattendu pour moi, mon professeur d'antan: Kant» in Péniisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 64.

² Hypothèse défendue par Péniisson in «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 65.

chantier toujours ouvert sur l'histoire.

Mais ceci ne suffit pas à épuiser le sentiment de colère de Herder. Car il est vrai que la première recension lui porte ombrage. Nous avons vu dans le premier chapitre à quel point la critique de Kant pouvait être tordue. Herder a d'abord raison de s'offusquer du mépris dont fait preuve Kant à son endroit. À ce sujet, la lettre à Hamann prend la peine de rappeler à l'ordre l'ancien maître: «Ses dernières leçons préceptoriales à mon égard sont très inconvenantes: j'ai quarante ans et je ne suis plus sur les bancs d'école métaphysiques». La lettre fait aussi état de l'ire de Herder de voir Kant tirer des conclusions hâtives et générales d'un ouvrage à peine commencé: «Car à quel point, il est perfide et pubertaire, pour tirer à partir de sa préface le plan d'un livre inachevé et à peine commencé, pour y installer une idée de sa sorte et faire comme s'il n'existait au monde aucun livre de ce genre». Suivant ce qui a été dit au premier chapitre concernant la première recension (les citations tronquées, le refus de concevoir la première partie comme une propédeutique), la légitimité de ces reproches est sans appel.

3.2 La nouvelle cible des *Ideen*: «les perspectives ouvertes par la théorie kantienne de l'histoire».

L'Allemagne est-elle un si petit pays! À en croire la lettre de Schütz, datée du 18 février, les rumeurs y circulent rapidement. Celui-ci écrit à Kant: «Tandis que l'on est partout persuadé que c'est vous qui êtes l'auteur de la recension du livre de Herder parue dans l'A.L.Z., j'apprends aujourd'hui que M. Herder aurait l'intention de vous écrire lui-même. J'aimerais bien savoir si c'est vrai»¹. Il n'est déjà plus question de l'identité de l'auteur du compte rendu qui n'est d'ailleurs plus un secret pour personne. Ce qui fait jaser, c'est la réponse imminente de Herder. L'équipe de la *Gazette*, Schütz et Kant en tête, se prépare à un contrecoup. Mais d'où et comment viendra-t-il? Herder choisit l'affrontement indirect: le matériau de la deuxième partie des *Ideen* devient la missive de Herder. Et pour ajouter au caractère déjà impersonnel de la réponse, jamais le nom de Kant y est cité. Faut-il y voir, comme le constate M. Philonenko, «une perfidie ou un signe de déférence»²? Nous croyons que l'effacement de Herder est davantage lié à une démonstration de déférence. La haine et

¹ Kant, *Correspondance*, *op.cit.*, lettre 133, p. 240.

² Philonenko, *op.cit.*, p. 125.

la colère de Herder à l'endroit du projet critique de Kant ne sauraient supplanter le souvenir respectueux du «Kant, mon professeur».

On peut sans doute expliquer l'absence d'un nom ainsi que le refus d'affrontement par le poids d'une trop forte ascendance. Mais ceci ne permet pas d'expliquer complètement le choix de Herder de métamorphoser un projet philosophique en cours en un écrit polémique. À bien y penser, il n'y a rien de surprenant que la réponse de Herder provienne des *Ideen*. Nous sommes à l'époque où Herder est en voie de compléter la deuxième partie de son ouvrage maître. Si la première partie affichait ouvertement son caractère provisoire, la deuxième, selon les promesses de 1784, annonce enfin une métaphysique de l'histoire. Herder se retrouve à une étape de transition: d'une fondation scientifique du concept de l'histoire par la voie de l'exploration des sciences naturelles (étude du globe et de l'anatomie comparée), il doit maintenant passer progressivement au dévoilement de concepts en vue d'une histoire de l'humanité. Mais le projet de Herder, qui consiste à rédiger une histoire culturelle du genre humain (*Kulturgeschichte der Menschheit*), est vaste et ambitieux; et forcément un tel programme demande du temps et de la réflexion. En ce sens, loin d'être un processus d'aboutissement, la rédaction du deuxième volume des *Ideen* a comme tâche principale de marquer cette étape de passage.

Or, voilà que Herder prend connaissance du compte rendu de Kant dans lequel il condamne violemment son ambition de faire le lien entre l'histoire naturelle et l'histoire de l'humanité. Le verdict est doublement préjudiciable: Kant sape le fondement de sa philosophie de l'histoire, qui est l'articulation d'une métaphysique de l'histoire de l'humanité à partir de l'histoire naturelle et des sciences de la nature, alors que le projet des *Ideen* n'est qu'à l'état embryonnaire. D'un seul coup, Kant fait non seulement voler en éclats les principes des *Ideen*, mais il leur refuse aussi le titre de philosophie.

Si les attaques de Kant sont déstabilisantes, elles ont le mérite de faire voir à Herder le défaut de son premier livre: le peu de place accordé à l'exposition d'une métaphysique de l'histoire. À quelques jours du dépôt de son manuscrit (avril 1785), Herder n'a plus d'autre choix: il doit rediriger son projet des *Ideen* afin de lever tout malentendu. En ce sens, le choc de la première recension devient pour Herder un catalyseur. Comme le remarque M. Crépon: «Ce n'est plus aux philosophes de l'histoire des lumières (et notamment à Voltaire), à leur arrogance discriminante et sélective, à leur mépris des individualités histori-

ques qu'il faut s'en prendre, mais aux perspectives ouvertes par la théorie kantienne de l'histoire»¹. Pour contrecarrer les trois reproches fondamentaux de la recension de Kant à l'endroit des *Ideen*, soit le manque de rigueur (absence de principes), l'imagination débriée (utilisation d'analogies), et la forme poétique (usage des métaphores), Herder doit relever un double défi: premièrement, il doit montrer que les *Ideen* ne sont pas de la poésie et qu'elles s'appuient sur une métaphysique rigoureuse de l'histoire; deuxièmement, il doit faire la preuve que cette métaphysique est en accord avec les lois naturelles afin de reconduire le concept de nature au centre de son entreprise.

Bien évidemment, on ne pourra mesurer toute l'ampleur de ce changement de cap qu'à long terme, soit plus précisément dans les troisième et quatrième parties des *Ideen* où l'on pourra constater un rapprochement de plus en plus marqué vers le spinozisme². Deux raisons expliquent cette situation: d'abord, Herder n'a pas encore développé des outils conceptuels assez solides pour procéder à une réelle défense (contre le kantisme) de son projet en tant que métaphysique sérieuse (il les puisera dans la philosophie de Spinoza); ensuite, parce que la rédaction de la deuxième partie des *Ideen* est déjà trop avancée pour pouvoir procéder à une révision intégrale. Ceci ne doit toutefois pas nous empêcher de voir la deuxième partie des *Ideen* comme le moment où s'effectue ce tournant. S'il est difficile de mesurer à quel point la recension kantienne a infléchi l'écriture de la deuxième partie des *Ideen*, nous ne voyons toutefois pas comment les allusions à la théorie kantienne de l'histoire dans la deuxième partie des *Ideen* ne résultent pas de modifications apportées par Herder à son manuscrit entre les mois de février et d'avril 1785.

Et puisqu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans les écrits de Herder des traces de réfutation de la première recension de Kant, il faut lire dans ces ajouts la réponse officielle de Herder dans le but de répliquer aux allégations de son ancien professeur. Le choix des *Ideen* comme lieu d'expression d'une riposte n'est donc pas étonnant: il est le matériau où

¹ Crépon, *op.cit.*, p. 390.

² C'est pourquoi il faut envisager une poursuite de la polémique au-delà de 1785. Les deux dernières parties des *Ideen* (1787 et 1789) sont en grande partie dirigées contre la philosophie de l'histoire de Kant. Nous renvoyons à la thèse fort originale de Crépon in «Le jeu de Kant et Spinoza dans le livre XV des Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité», qui stipule que Herder joue Spinoza contre Kant dans la troisième partie des *Ideen* ainsi que dans son ouvrage *Dieu* afin de légitimer le sérieux de sa philosophie de l'histoire. Il opposera entre autres le Dieu immanent de Spinoza au Dieu pratique de Kant. Sur les liens de Herder avec le spinozisme nous renvoyons aussi à l'excellente présentation de Bienenstock in Herder, *Dieu. Quelques entretiens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 1-34.

doit s'écrire la philosophie de l'histoire. Il est donc normal d'y retrouver des doléances concernant la philosophie de l'histoire de Kant. Le point de mire de la deuxième partie des *Ideen* sera alors la théorie kantienne de l'histoire. On comprend alors pourquoi Herder va s'attaquer au manuscrit phare de la philosophie de l'histoire de Kant: *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Mais avant de passer à l'analyse de ces reproches, il faut d'abord expliquer globalement la vision du monde qui sous-tend la conception herdérienne de l'histoire. Seule cette optique nous permettra d'aborder avec authenticité «les perspectives ouvertes par la théorie kantienne de l'histoire».

3.3 La vision du monde de Herder comme évidence sensible de l'être: vers un autre point de départ en philosophie¹.

«Ce n'est donc pas parce qu'ils se font une idée différente de la rigueur requise par un texte philosophique ni même au départ de l'histoire que Kant et Herder ne peuvent s'accorder, mais d'abord parce qu'ils n'ont pas la même idée de Dieu²». Cette remarque de M. Crépon signale un point essentiel: au fond, le désaccord entre Kant et Herder ne concerne ni la forme du texte philosophique ni le point de départ de l'histoire. Cependant, cette allusion est aussi une demi-vérité: affirmer que l'idée de Dieu permet d'expliquer la mésentente entre Kant et Herder nous apparaît être résolument insuffisant³. Il est vrai que ce concept fait la promesse d'opposer Kant et Herder à partir de l'unité de la philosophie. Mais selon nous une telle unité n'est envisageable qu'à partir d'un questionnement plus originaire. Non pas que Dieu ne soit pas premier dans l'ordre des choses pour Kant et Herder mais «originaire» au sens du commencement de l'acte du philosophe et donc de ce qui rend possible une telle unité (la position du sujet dans l'être et de surcroît dans la temporalité). D'ailleurs l'idée de Dieu semble davantage répondre à la volonté herdérienne de jouer Spinoza contre Kant par la voie d'une réconciliation des concepts de nature et d'histoire (ce que Herder ne fera que dans la troisième partie des *Ideen* de 1787). Mais là nous avons

¹ Nous ne faisons ici que poursuivre ce qui a déjà été entamé dans la section 1.2 de ce mémoire sur la question du point de départ en philosophie.

² Crépon, *op.cit.*, p. 396.

³ Assez curieusement, nous devons à l'article de Crépon l'esprit de cette section (ce qui peut paraître paradoxal) dans la mesure où il met en place l'opposition des fondements philosophiques de Kant et de Herder. Nous lui reprochons simplement de ramener l'opposition trop rapidement à l'idée de Dieu. Il ne s'agit peut-être que d'une bien petite nuance mais nous la croyons essentielle.

quitté le terrain de 1785. C'est pourquoi, le concept semble venir après coup se poser sur la polémique comme une grille d'analyse.

Au plus fort de la polémique, Kant et Herder n'ont sans doute pas l'idée de Dieu en tête. À l'origine, ce qui semble les opposer, c'est une vision bien arrêtée de la métaphysique. S'il y a incompatibilité entre Kant et Herder, c'est d'abord parce qu'ils n'arrivent pas à s'entendre sur ce que doit être le métier de métaphysicien¹. De l'idée de Dieu nous voilà reconduit au point de départ de la philosophie: quelle est la réalité hors de la pensée ou plutôt quel est le sens de l'être? Non pas Dieu comme clôture du système, mais l'évidence de l'être comme donné.

Selon Kant, il n'y a qu'une seule façon de philosopher: nous ne sommes en droit de légitimer la métaphysique que si l'on a préalablement posé les conditions de possibilité d'un énoncé métaphysique. Il faut donc s'instruire des limites de la raison pure avant d'édifier une métaphysique future. Tant que l'on n'aura pas répondu à la question «Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles?» les fonctions du métaphysicien sont suspendues². Nous avons vu dans le premier chapitre que toute la critique kantienne des *Ideen* s'effectue à partir de ce point de vue critique. Or, c'est justement ce point de vue que Herder rejette.

Si la polémique s'installe c'est parce que Herder refuse de se placer sur le territoire d'une philosophie transcendantale: selon Herder, la légitimité d'un énoncé métaphysique ne repose pas sur des questions de conditions de possibilité, mais plutôt sur sa capacité à s'accorder avec les sciences de la nature. À travers l'unité de plan de composition, les *Ideen* vont tenter de prouver qu'un seul Dieu est à l'origine de la nature et de l'histoire. On retrouve la célèbre formule de Herder dans la troisième partie des *Ideen*: «Le Dieu que je cherche doit être le même dans l'histoire que dans la nature; car l'homme n'est qu'une petite partie du tout et son histoire comme l'histoire de l'insecte est intimement liée à ce tissu où il passe»³.

La polémique oppose donc deux visions de la métaphysique: d'un côté, la métaphysique équivaut à l'autonomie de la raison, c'est-à-dire à la transcendance de la causalité

¹ Voir à ce sujet Crépon, *op.cit.*, p. 395.

² *Ibid.*

³ Herder, *Ideen*, III, 15, pp. 279-281. À ce chapitre, Herder est tributaire du Dieu leibnizien.

libre (la métaphysique est donc appelée à être pratique); de l'autre côté, la métaphysique correspond à «déceler les intentions de Dieu inscrites en pointillé dans l'ordre objectif du monde extérieur»¹, c'est-à-dire à discerner l'harmonie du grand plan divin (elle est donc envisageable sur le plan de la connaissance). Aux yeux de chacun, le métier de l'adversaire est dogmatique. Ainsi, la querelle des métaphysiciens joue le sort de la polémique: comment considérer l'adversaire si l'on ne fait pas l'effort de sortir de son point de vue?

Il est pourtant étonnant d'observer que le point de départ herdérien de la philosophie se situe aux limites du précriticisme kantien². En vue de sa participation au concours de 1763 de l'Académie de Berlin³ Kant rédige une *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Dans ce traité, Kant distingue la démarche synthétique du mathématicien de celle analytique du philosophe pour en conclure qu'il y a en philosophie, et plus particulièrement en métaphysique, des concepts inanalysables ou indissolubles (*unauflöslicher Begriff*)⁴. Parmi ceux-ci l'on retrouve celui de l'être ou de l'existence (*Dasein*). Kant poursuit sa réflexion dans son cours de 1763 intitulé *Introduction à la métaphysique* (dont Herder note le plan) comme dans son ouvrage *l'Unique fondement possible d'une démonstration de Dieu* (aussi de 1763): il fait la différence entre l'existence comme «position absolue d'une chose» et l'existence comme «prédicat qui, en tant que tel, n'est jamais appliqué à une autre chose que d'une manière simplement relative»⁵. Spectateur fidèle et zélé (durant près de deux ans Herder assiste à tous les cours de Kant dont plusieurs deux fois), l'élève enthousiaste qu'est Herder (pour qui Kant est à cette époque nul autre que le «Shaftesbury de l'Allemagne») ne rate aucun des commentaires du maître: pour preuve, son court écrit *Essai sur l'être* de 1764 reprend exactement la coupure kantienne. Herder intitule tour à tour ses chapitres «De l'être comme d'un concept» et «De l'être, pris comme membre d'une proposition»⁶.

À l'instar de son professeur, Herder y expose la nécessité d'opposer la démarche

¹ Rouché, *Introduction*, *op.cit.*, p. 8.

² Dans son article «Herder, lecteur de Kant: de la métaphysique à l'esthétique», Bienenstock démontre que les notes des cours de Kant prises par Herder annoncent l'orientation progressive de Herder vers une dimension esthétique de l'appréhension de l'être in *Les Études Philosophiques*, #3 (1998) pp. 357-375.

³ Concours remporté par Moses Mendelssohn.

⁴ Cette idée n'est certes pas nouvelle: Kant s'inspire du philosophe et théologien piétiste Crusius.

⁵ Kant: *Œuvres*, I, 327 in Bienenstock, «Herder, lecteur de Kant», *op.cit.*, p. 367.

⁶ *Essai sur l'être* (1764) traduit par Myriam Bienenstock in *Les Études Philosophiques*, *op.cit.*, pp. 377-387.

démonstrative des mathématiques à la démarche philosophique qui conduit aux vérités métaphysiques, tout en réitérant que celles-ci sont susceptibles d'un degré de certitude aussi élevé que les vérités mathématiques. Mais Herder ne partage cependant pas l'espoir du Kant précritique qui croit être en mesure de démontrer l'existence de Dieu à partir d'un fondement (*Grund*) aussi rigoureux que les sciences exactes. Selon lui, s'évertuer à trouver un fondement de démonstration à l'existence de Dieu est non seulement un exercice spéculatif impossible, mais aussi complètement inutile. Herder résume sa conception de l'être comme suit:

«L'être indémontrable. L'existence de Dieu, non démontrable. Ne pas réfuter l'idéaliste – ne pas démontrer toutes les propositions existentielles, la plus grande partie de la connaissance humaine – plutôt, tout (serait) incertain – non, pas incertain, même si (ce n'est pas) non plus ce n'est pas indémontrable ou incertain; mais certain et nullement à démontrer – sans cet être, toutes les propositions, démontrées le mieux qui soit, ne sont rien; de simples rapports. C'est (l'être) le premier concept sensible dont la certitude se trouve au fondement de tout. Cette certitude est innée – comme la nature a convaincu, elle a épargné aux philosophes la peine de démontrer – il (l'être) est le centre de toute certitude, puisque d'une part tous les (concepts) sensibles et, de l'autre, tous les concepts de la raison lui sont subordonnés; puisque, pour commencer, le degré suprême de la démonstration *quidquid est, illud est* lui est attaché avant tout»¹.

Dans ce passage de l'*Essai sur l'être*, Herder affirme que ce n'est plus la voie de la démonstration qui doit guider le philosophe: «elle a épargné aux philosophes la peine de démontrer». Au contraire, ce dont «la nature nous convainc», c'est de l'évidence sensible de l'être. Peu importe sur quel objet la pensée se pose, à chaque fois l'être y est présupposé. En ce sens, avant toute forme de démonstration, la vérité du concept d'être jaillit de sa primauté sensible. Le problème de l'être est donc résolu si l'on envisage un autre point de départ pour la philosophie. Il ne faut plus entretenir l'illusion que la pensée est en mesure de se créer un monde ou que la connaissance est déjà donnée sous formes d'idées innées, mais plutôt partir de l'être comme le concept «le plus sensible de tous»². Contre l'idéalisme et l'égoïsme, Herder privilégie une démarche esthétique³ qui valorise le sentiment et le sensi-

¹ Herder, *Essai sur l'être*, *op.cit.*, pp. 385-386.

² Sur la question du tournant herdérien vers une appréhension sensible de l'être nous renvoyons à Bienenstock, «Herder, lecteur de Kant», *op.cit.* (plus particulièrement aux pp. 368-369) ainsi qu'à son *Introduction* du *Dieu* de Herder, *op.cit.*

³ Comme le remarque Bienenstock, il faut toutefois se garder de taxer cette conception ontologique de Herder de «panthéisme esthétique» comme l'a fait Dilthey. Le sens «esthétique» demande à être précisé: «esthétique» au sens où un tout organisé est donné sans pour autant qu'il soit possible de le saisir par le détour du concept. La preuve de l'être repose justement dans son impossibilité à être analysé. Herder va jusqu'à identifier

ble. Tel est le point de départ que Herder va opposer au dualisme ontologique du criticisme.

Comme nous pouvons l'observer, «cet autre point de départ» prend naissance dans la réception herdérienne de la philosophie précritique kantienne, ce qui ne veut pas dire pour autant que toute l'œuvre future de Herder puisse se définir par ses années passées au près de Kant à Königsberg (1762-1764). Nous voulons simplement indiquer que l'apport de Kant permet d'éclairer le tournant de la pensée de Herder vers l'évidence sensible de l'être (l'influence véritable provient en fait de l'*Esthétique* de Baumgarten). On s'aperçoit alors que c'est seulement en se positionnant préalablement sur le terrain de ce que doit être le point de départ de l'étude en philosophie (peut-être devrions-nous parler de théorie de la connaissance) que l'on est autorisé à expliquer l'idée de Dieu. C'est pourquoi, nous croyons qu'il faut situer le point de fuite entre Kant et Herder non pas dans l'idée de Dieu, mais en 1763 à Königsberg dans la réception d'une évidence commune: l'existence est un concept inanalysable. C'est là que la philosophie de l'histoire herdérienne puisse sa source.

Inévitablement, cette possibilité d'appréhender l'être en un tout organisé par la voie de l'intuition déplace l'axe de la philosophie de l'histoire tout entière et ouvre un horizon singulier de la pensée historique sur lequel sont fondées les *Ideen*. Dans les deux premières parties des *Ideen* (celles qui intéressent ce mémoire), on peut mesurer l'importance de ce tournant qui transforme le rapport du philosophe à l'histoire à partir de quatre points: 1) un seul et même ordre est au fondement des lois naturelles et historiques; 2) la question du sens de la vie humaine jaillit de la question du sens de l'être; 3) l'histoire est la manifestation symbolique du sentiment humain; 4) le centre de gravité de l'histoire repose dans la notion de peuple (*Volk*).

La première affirmation nous mène au point de départ de la philosophie de l'histoire des *Ideen*. Nous avons expliqué dans les pages précédentes que la nature et l'histoire ont un même point d'origine. Évidemment, une telle conception s'appuie sur les conditions de possibilité d'une théorie de la connaissance. Nous venons de voir que pour Herder les notions de sentir et de connaître sont une seule et même chose. Il est donc légitime pour une philosophie de l'histoire qui défend un tel point de vue de prendre comme point de départ l'absolu (nous avons vu qu'à l'inverse Kant inscrit sa philosophie de l'histoire au sein d'un

l'inanalysable au sensible. S'il est vrai que Herder part d'une réalité kantienne, c'est toutefois davantage la

dualisme ontologique opposant phénomènes et choses en soi, causalité mécaniste et causalité libre).

Si la théorie herdérienne de la connaissance suffit à légitimer ce point de départ, elle ne permet toutefois pas de répondre à la question suivante: pourquoi Herder cherche-t-il à tout prix un tel accord? On trouve la réponse dans les intentions polémiques de Herder contre ses contemporains. Depuis son premier ouvrage sur la philosophie de l'histoire *Auch eine Philosophie der Geschichte*, Herder tente de discréditer les thèses arrogantes des Lumières¹ concernant la rationalisation de l'histoire². S'il arrive à démontrer que le Dieu qui se manifeste dans la nature est le même que dans l'histoire, Herder sera en mesure de s'attaquer à la croyance qui fait de l'histoire un champ de rationalisation distinct des sciences naturelles. Aux yeux de Herder, il serait absurde d'accorder à l'historien ce qu'on refuse au scientifique.

Pourtant, un concept de finalité trop orienté vers des considérations apocalyptiques où la pensée historique est réservée à l'omniscience divine empêche Herder, en 1774, de penser jusqu'au bout son paradigme³. En introduisant le fil conducteur de l'histoire dans la nature par le biais des entités organiques (nous avons vu que la structure anatomique de l'homme est «humanité») et en autorisant l'homme à discourir sur les desseins de la Providence (l'anatomie comparée est un exemple de révélation divine), les *Ideen* réalisent l'idée d'une unité de plan de composition que n'avait pu réussir *Auch eine Philosophie der Geschichte*. Ainsi, si la théorie de la connaissance ouvre la voie à une telle conception, les motivations qui poussent Herder à endosser un tel accord sont à chercher dans sa lutte contre la théorie du progrès des Lumières.

Deuxièmement, le positionnement de la philosophie de l'histoire dans l'absolu oriente la question de la destination de l'humanité. À l'instar de Kant, la philosophie de l'histoire herdérienne s'affirme comme une partie de la morale dans la mesure où l'histoire

philosophie esthétique de Baumgarten qui l'entraîne vers ce tournant.

¹ Pour ne pas prêter à confusion, nous employons le terme «Lumières» au sens large de l'acception. Il s'agit autant de l'*Enlightenment* britannique que des Lumières françaises ou de l'*Aufklärung* allemande.

² Pour de plus amples informations nous renvoyons à l'ouvrage de Binoche, *op.cit.*

³ *Auch eine Philosophie der Geschichte* défend une conception finaliste et pourtant refuse que l'homme puisse projeter un sens à l'histoire. Seule la perspective divine permet d'embrasser l'unité soit la totalité des points de vue. Les hommes devront donc attendre le jugement de Dieu.

est le prolongement de la morale individuelle sur le plan de l'unité de l'espèce humaine¹. En ce sens, tous les deux rattachent l'histoire à un idéal d'humanité. Cependant, contrairement à Kant, le sens de la vie humaine (et donc forcément de la morale) n'est pas suspendu à l'a priori de la liberté (et donc à la raison humaine), mais plutôt à l'expérience de l'être. Ainsi, l'idéal d'humanité est le résultat du développement de l'être et non pas de la raison humaine. C'est pourquoi, ce n'est pas une éthique dictée par les a priori de la raison qui fonde la théologie chrétienne comme chez Kant², mais la structure onto-théologique de l'être. Le mouvement de l'histoire part donc de Dieu pour redescendre vers les hommes³. Nous avons vu plus haut à quel point la conception herdérienne du vivant, en situant les normes de l'humanité dans la structure anatomique, insistait sur cette réalité. Dans les *Ideen*, morale et science coïncident.

Troisièmement, si le sentiment offre une ouverture sur l'être, alors il sera possible par cette même voie de rencontrer le mouvement de l'histoire. Dès lors, ce qui va intéresser le penseur de l'histoire ce n'est pas tant de voir l'homme agissant dans et sur le monde que d'y percevoir un être pourvu de sentiment⁴. À l'instar de Kant, Herder pense que la temporalité n'est pas le lieu d'une simple succession d'événements, mais celui de «la révélation et de la manifestation de l'humain»⁵. Toutefois, contrairement à ce que Kant peut bien penser, ces manifestations phénoménales ont comme substrat la totalité organique de l'homme (dont le centre est le sentiment) et non pas l'en soi de la causalité libre. La tâche de l'historien est donc double: d'une part de montrer qu'à chaque instant et en tout temps «le phénomène de l'histoire est une production de la nature»⁶ et d'autre part montrer que l'on

¹ Pour preuve ces mots de Herder: lorsqu'il affirme à Hamann, en mai 1774, qu'il veut seulement substituer une «simple histoire et sagesse de notre espèce» à la «critique politique» in Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 64.

² Nous renvoyons à l'allusion de Luc Ferry sur le renversement qu'opère la morale kantienne: «Sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique pour la fonder en vérité, mais après elle pour lui donner un sens» in Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p. 60.

³ Pour se convaincre que l'opposition Kant-Herder est le résultat de points de départ opposés en philosophie, on pourrait résumer le désaccord entre Kant et Herder sur l'histoire à une question de mouvement de la conscience: d'un côté, un mouvement descendant qui part de Dieu; de l'autre, un mouvement ascendant qui part de l'homme. Nous renvoyons à ce passage de *La pesanteur et la grâce* de Simone Weil: «C'est peut-être là la solution de la difficulté de Berger sur l'impossibilité de relier le relatif à l'absolu. C'est impossible par un mouvement montant, mais c'est possible par un mouvement descendant» *op.cit.*, p. 58.

⁴ Cassirer, *op.cit.*, p. 280.

⁵ *Ibid.*

⁶ Formule des *Ideen* in Binoche, *op.cit.*, p. 201.

peut à partir d'une individualité reconstruire l'unité (qui est celle d'une fusion entre la nature et l'histoire) sans pour autant s'y arrêter. Ainsi, Herder arrive à concilier moyen et fin, progrès et perte au niveau du développement historique. Comme le souligne M. Cassirer:

« La véritable unité est celle qui suppose la division et qui se recompose à partir d'elle. (...) Une fois que Herder s'est élevé à cette conception universelle, les éléments particuliers de ce monde spirituel peuvent, selon lui, atteindre à leur véritable autonomie. Aucun d'entre eux n'est plus simplement subordonné à l'autre, mais chacun s'intègre à l'ensemble et participe à son édification avec les mêmes prérogatives. Même au sens purement historique, il n'y a rien qui soit «premier» ou «second», il n'y a pas d'«avant», ni d'«après» absolus. L'histoire, considérée comme un fait spirituel, n'est en aucun cas une simple succession d'événements, où l'un remplace et chasse l'autre dans le temps. En pleine transformation, elle est un éternel présent, un *omou pan*. Son sens ne réside dans aucun de ces moments pris isolément, quoique d'un autre côté il se trouve intact et entier en chacun d'eux »¹.

Il s'agit donc, quatrièmement, de retracer le dispersement de l'être en chacun de ses points du sentiment ou comme le dit M. Cassirer de «retrouver l'âme sous tous ses déguisements et masques»². Ainsi, il faut déblayer le cours extérieur des événements pour y trouver un centre porteur de félicité. Selon Herder, la notion de peuple (ou de nation) est le noyau à partir duquel l'être prend forme dans l'histoire: «chaque nation porte en elle son centre de félicité de même que chaque sphère a en elle son centre de gravité»³. En ce sens, l'originalité et la pluralité des peuples sont messagers des intentions de Dieu sur le plan historique (on pourrait aussi parler d'expression de la diversité de l'être)⁴. Herder fait donc de la notion de peuple et non pas des a priori de la raison le centre névralgique de l'histoire où se dévoile la raison historique. Dans les *Ideen*, afin d'accorder son concept de nature à celui de l'histoire, Herder va même jusqu'à expliquer les développements anthropologiques et physiologiques de l'humanité par l'entremise des divers lieux géographiques (Herder parle des différents peuples dispersés sur la terre)⁵. À cet égard, M. Rouché nous rappelle que dans les *Ideen* la notion de peuple «est prédéterminée par la géographie, donc comme un phénomène naturel correspondant à cette intention de Dieu», alors qu'en 1774, dans *Auch eine Philosophie der Geschichte*, Herder lui assignait un rôle en vertu des analogies

¹ Extrait de la *Logique des sciences de la culture* de Cassirer in Pénisson, J. G. Herder, *op.cit*, p. 117.

² Cassirer, *op.cit.*, p. 282.

³ Herder, *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation du genre humain*, Paris, Aubier, 1964, p. 183 (trad. M. Rouché).

⁴ Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 42.

⁵ Ce qui est un exemple frappant de l'originalité de l'ouverture conceptuelle de Herder qui refuse de fixer ses concepts. Le style et la forme de Herder sont des processus qui ne s'achèvent jamais.

de l'arbre et des phases du développement de la vie¹(par exemple, la Grèce représentait l'adolescence de l'humanité)².

3.4 La polémique de Herder contre Kant dans la deuxième partie des *Ideen*: critique d'une théodicée transcendantale de l'histoire³

Si le premier débat philosophique de la polémique s'est arrêté au thème du développement des espèces et à celui de la nature, force est de constater qu'il est maintenant question du développement historique de l'humanité en tant que tel et donc d'une percée dans le domaine de la tradition et de la culture humaines. Mais encore une fois l'objectif est le même: comment doit-on justifier l'humanité?

Cette entrée en scène, on la doit à Herder qui décide de répliquer à Kant par l'entremise de ses *Ideen*. Bien malgré lui, Kant voit à son tour son opuscule sur l'histoire *Idée* projeté au centre de la polémique. Mais avant d'aborder les doléances de Herder et dans le but de préparer une telle analyse, il est important d'effectuer un double détour: d'abord, nous allons démontrer que la critique herdérienne du livre VIII des *Ideen* ne fait que déplacer une tension présente en 1774 dans *Auch eine Philosophie der Geschichte* et que seule la cible est changée: ce qui est visé ce n'est plus Iselin et l'orgueil des Lumières, mais bien l'arrivée des thèses kantienne sur l'histoire dans le champ de la théodicée; ensuite, nous allons exposer les grandes lignes de l'opuscule kantien *Idée* pour finalement revenir à la critique de Herder et montrer qu'elle vise surtout le concept kantien du progrès.

3.4.1 Le paradoxe herdérien: une théodicée de l'histoire à la fois compensatrice (développement discontinu) et organique (développement continu)⁴

Si l'on fait fi de l'amour propre et si l'on s'en tient au conflit d'idées, on peut aborder la réplique de Herder de deux façons. D'un côté, on peut analyser les doléances de Her-

¹ Analogie que Herder emprunte à Winckelmann.

² Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 42.

³ Terme que M. Binoche utilise pour qualifier le projet kantien d'une philosophie de l'histoire dans son ouvrage *Les Trois sources des philosophies de l'histoire, op.cit.*

⁴ Sur les contradictions internes de la philosophie de l'histoire de Herder voir le chapitre *Une théodicée de l'histoire pour le Sturm und Drang (Herder)* in Binoche, *op.cit.*, pp. 185-203 ainsi que le chapitre *La polémique contre Kant* in Rouché, *La philosophie de l'histoire, op.cit.*, pp. 310-318. Cette section leur doit beaucoup.

der et y trouver une critique légitime des thèses kantienne sur l'histoire. C'est ce que nous allons faire dans la dernière section de ce chapitre. Mais on peut aussi, d'un autre côté, mesurer la portée de la critique herdérienne à la lumière d'une anomalie intrinsèque à sa philosophie de l'histoire. Si l'on privilégie la deuxième avenue, on se heurte à tout ce qui fait la difficulté d'une lecture cohérente de la pensée historique de Herder. Pour expliquer une telle réalité nous devons remonter aux années 1770.

La philosophie de l'histoire de Herder s'est forgée dans l'élan du *Sturm und Drang* contre l'idéologie des Lumières. Pourtant la réaction est ambivalente: s'il faut introduire dans le champ des théodicées un principe qui puisse freiner les ardeurs optimistes des Lumières, il ne faut pas en revanche renoncer à la finalité providentielle. C'est que Herder a aussi en tête le chaos voltairien. *Auch eine Philosophie der Geschichte*¹ va tenter en 1774 de se frayer un chemin entre deux pôles: contre la finalité du négatif des Lumières qui permet à ceux-ci de justifier n'importe quoi n'importe comment, mais aussi contre le scepticisme voltairien qui ne voit aucun sens dans le cours des événements². La pensée historique de Herder surgit de cette oscillation et est irrémédiablement guidée vers un paradoxe: tantôt Herder doit nier le progrès au profit d'une conception cyclique ou compensatoire de l'histoire; tantôt il doit affirmer ce même progrès contre l'agnosticisme historique. Comme le souligne M. Rouché: «d'une façon générale, Herder ne pensait guère par réaction contre des adversaires, et comme ceux-ci étaient forts différents entre eux, il lui fallait se contredire lui-même pour les contredire tous»³. Alors s'explique, autant dans les *Ideen* que dans *Auch eine Philosophie der Geschichte*, la défense des peuples, des cultures, des traditions nationales, des génies nationaux, etc.; mais aussi la subordination des individualités à l'éducation divine de l'espèce humaine, de la théologie chrétienne à la théologie de la révélation, etc.

En 1785, Herder abonde encore de contradictions à la seule différence qu'il entend désormais exploiter l'unité de plan de composition comme solution au développement fina-

¹ D'ailleurs le titre même de l'ouvrage, que l'on peut traduire par *Encore une philosophie de l'histoire*, exprime avec ironie cette volonté de se démarquer des théodicées de l'histoire de la tradition philosophique. Voir Binoche, *op.cit.*, p. 190.

² Nous renvoyons à Binoche, *op.cit.*, p. 201.

³ Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, *op.cit.*, p. 317.

lisé de l'histoire (et non plus comme nous l'avons vu plus haut à une solution apocalyptique)¹. Cette tension ne quitte jamais la deuxième partie des *Ideen*. Herder rappelle que malgré la diversité et le changement chaque point historique ou force de la nature se justifie pleinement et possède son centre de félicité. Ainsi, la Providence n'atteint son but que par alternance. Par exemple: «Plaignons donc le noir, puisque de par la complexion exigée par son climat, aucun présent plus noble ne pouvait lui être accordé, mais ne le méprisons pas; et honorons mère qui même lorsqu'elle dépouille, sait dédommager»². Mais en même temps, Herder affirme, par exemple, au sujet de la Grèce antique:

«La forme humaine entra dans l'Olympe et se revêtit de beauté divine... (...) C'est dans cette contrée qu'a été inventé, médité et exécuté, au moins sous forme d'essais balbutiants, tout ce qui était susceptible d'embellir et de former l'humanité. L'histoire de la civilisation le manifesterait sans contredit et, à ce qu'il me semble, notre propre expérience le prouve. Nous autres Européens du Nord serions encore Barbares si un souffle bienveillant du destin n'avait pas poussé jusqu'à nous au moins des fleurs issues de l'esprit de ces peuples pour, au moyen d'une greffe de ce beau rameau sur des troncs sauvages, ennoblir le nôtre avec le temps»³.

Que «notre expérience le prouve» et parler d'«un souffle bienveillant du destin», c'est admettre qu'il y a un progrès vers le meilleur dans la mesure où Herder privilégie un lieu précis de l'histoire (la Grèce) dans lequel gît les germes de l'humanité. Et ici le principe de compensation ne s'applique pas parce qu'il n'est plus question d'une spécificité culturelle morcelable, mais bien d'un modèle dont l'image est l'universalité même de l'homme (idéal d'humanité).

Pourtant, ce serait bien mal comprendre les intentions de Herder que de s'en tenir à cette ambiguïté. Si Herder cherche tant à justifier l'unité de plan de composition tout au long de ses *Ideen* et d'opposer à Kant une histoire naturelle, c'est dans le but de dissiper des contradictions inhérentes à sa philosophie de l'histoire. Que Herder s'approche de plus en plus de Spinoza, il n'y a là rien d'étonnant. L'identité ontologique de la nature et de l'histoire a pour objectif de faire coïncider les causes finales et les causes efficientes. C'est

¹ Nous faisons référence à ce passage de Binoche: «Herder continue, à la manière d'Iselin, de penser la fin comme résultat d'un développement homogène qui ignore toute scission entre le temps et l'éternité comme entre la cité terrestre et la cité de Dieu. En ce sens, comme *Entwicklung* unidimensionnelle mûrissant en elle-même sa fin, cette histoire devrait moins être désignée comme théologie que comme théodicée apocalyptique» *op.cit.*, p. 196.

² Herder, *Ideen*, II, 6, p. 125.

³ *Ibid.*, pp. 121-123.

seulement à partir d'une telle idée que Herder sera en mesure d'endiguer la négativité de l'histoire et du même coup de suggérer une philosophie de l'histoire qui ne soit plus justification du mal ou tendance vers le mieux¹. Herder pourra ainsi aller plus loin que le principe de compensation et démontrer que son concept de finalité n'est rien d'autre que l'ordre même de l'enchaînement de la causalité naturelle, que les cycles et les discontinuités sont le développement même de l'histoire. En ce sens, s'il y a progrès ce n'est que dans la mesure où l'être se déploie (concept positif de l'existence).

Herder vise donc la conception négative du progrès de l'humanité des Lumières y compris celle de Kant. Contre le progrès linéaire de la succession et de l'ascendance vers le meilleur des mondes (que l'humanité soit appelée à se réaliser concrètement ou non), il défend un progrès à la fois cyclique et continu toujours déjà réalisé. Certes, l'univers et les événements du monde ont une direction, les hommes et les peuples sont appelés à disparaître, à se succéder et à se quereller. Mais il est arbitraire d'y insérer la notion de privation (la chute), de séparer la partie du tout (individu par rapport à l'espèce) et d'arriver à privilégier une période de l'humanité au détriment d'une autre (les progrès des Lumières). À l'image kantienne d'un progrès hyperbolique indéfini dans le temps, il faut opposer l'image d'un organisme² qui croît toujours de plus en plus. Dans les *Ideen*, si Herder se plaît tant à répéter que tout est à la fois moyen et fin c'est parce qu'il veut donner l'image d'une humanité qui se transporte tout entière d'une époque à l'autre et non pas celle d'une génération qui participerait à l'édification d'une humanité finale. La polémique dresse l'une contre l'autre deux visions du développement de l'humanité et forcément de la temporalité (du rapport de l'existence au temps présent): d'un côté, Kant appelle un «édifice pour la postérité» (*Gebäude*)³; de l'autre, Herder ne voit qu'un «monument qui s'avance» (*Fortgebäude*)⁴. On comprendra que pour Kant le présent n'est jamais accompli, alors que pour Herder il est l'existence même, éternel présent et refus d'une vision sur l'avenir.

¹ Nous voudrions simplement faire un parallèle entre cette volonté herdérienne et celle de Schelling qui, dans son traité sur la liberté humaine de 1809, tente de dégager un concept positif de la liberté en accord avec l'absolu afin d'éviter de retomber dans l'explication de la liberté comme *privatio*. Il n'est pas étonnant non plus que Schelling tente la voie d'une philosophie de l'identité de type spinoziste et que, tout comme Herder, il vise en partie le système kantien.

² Les deux écrits de Herder sur la philosophie de l'histoire foisonnent de métaphores organiques qui ont toutes pour but de suggérer par voie d'analogie une image de la croissance de l'humanité.

³ Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

Mais le projet de Herder achoppe. On voit bien que le problème concerne l'historicisation de la théodicée: comment faire descendre sur terre l'omniscience divine ou plutôt comment temporaliser le choix divin du meilleur des mondes? Herder refuse l'historicisation de la théodicée sous la forme d'un développement (*Entwicklung*) progressif (progrès des Lumières) tout en étant obligé d'admettre que le propre de la finalité est de tendre vers un but et que forcément sa réalisation dans l'histoire est progrès dans le temps. Sur le plan d'une théodicée, l'histoire compensatoire (dont le centre est à la fois partout et nul part) semble exclure d'office la téléologie. Ainsi, dans les faits et malgré les ambitions de l'unité de plan de composition, la deuxième partie des *Ideen* reste au stade du paradoxe: «l'alternance d'équilibres historiques demeure subordonnée à un but providentiel»¹. Comme en 1774, le rejet de la négativité du progrès n'empêche pas Herder de défendre la progression continue de l'humanité et inexorablement de lui fixer un but. La polémique de Herder contre Kant de 1785 ne fait que charrier les difficultés de 1774. Si la cible s'est déplacée les tergiversations persistent: «Exactement comme *Une autre philosophie de l'histoire*, les *Idées* affirment et nient tout à la fois le progrès du genre humain selon qu'elles combattent le scepticisme ou au contraire l'orgueil dogmatique des *Aufklärer*»².

L'insolubilité de la tension doit alors nous conduire vers un renversement de perspective: et si c'était Herder qui se critiquait lui-même par personne interposée? Nous faisons ici appel à cette thèse de M. Rouché: «il n'y a pas d'opposition fondamentale entre leurs deux philosophies de l'histoire: Herder en veut simplement à Kant de penser jusqu'au bout l'un des deux systèmes contradictoires qu'unit son propre système»³. Malgré sa défense d'un pluralisme de type leibnizien, le pasteur n'a jamais dérogé de son humanisme chrétien. Comme Kant il croit en une humanité une, que le chaos est dirigé par la Providence, que la raison et la liberté constituent l'essence de l'histoire et, finalement, que l'humanité (et l'espèce) n'est pas, mais qu'elle devient⁴. Lorsque Kant incite les États dans sa septième proposition de *l'Idée* à «sortir de l'état anarchique de sauvagerie, pour entrer

¹ Binoche, *op.cit.*, p. 192.

² Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, *op.cit.*, p. 317.

³ *Ibid.*, p. 310.

⁴ Sur la proximité des deux philosophies de l'histoire voir les étonnants rapprochements décrits par Rouché dans *La philosophie de l'histoire de Herder*.

dans une *Société des Nations*»¹ en vue de la création d'un État cosmopolitique parfait il révèle haut et fort l'idéal d'humanité que Herder n'ose admettre de peur de blesser l'individualiste leibnizien qui survit en lui²: «On verra alors apparaître un progrès régulier du perfectionnement de la constitution politique dans notre continent (qui vraisemblablement donnera un jour ses lois à tous les autres)»³. Un tel européocentrisme «heurte son respect pour les Primitifs et les Sauvages»⁴. En ce sens, jamais ne pourra-t-il avouer sa foi en un progrès; foi que l'on retrouve pourtant inscrite dans de nombreux passages des *Ideen*⁵.

Ainsi, Herder s'est avéré un ardent défenseur des individus face aux notions kantienne d'espèce et d'État le temps de la polémique. Mais dès la troisième partie des *Ideen* soit en 1787, le lecteur est témoin d'un retour du balancier: «L'humanité est le but de la nature humaine et Dieu avec ce but a remis à notre espèce son propre destin entre ses mains»⁶. M. Crépon a donc raison de dire que ce ne sera plus tant sur la question du point de départ de l'histoire que Herder et Kant vont s'opposer mais plutôt sur l'idée de Dieu. Le vrai combat que Herder veut mener contre Kant concerne l'unité de plan de composition et le refus d'un dualisme de la causalité: «Rien ne choque davantage Herder dans la théorie kantienne de l'histoire que l'idée selon laquelle l'humanité pour atteindre ses fins devrait s'arracher à l'ordre de la causalité naturelle, combattre ce qui en elle relève de la nature, domestiquer définitivement tout ce qui ne s'accorde pas nécessairement à la raison»⁷. Ainsi, comme le souligne à nouveau M. Rouché au sujet de la polémique de 1785: «Herder combat en Kant son propre culte du progrès»⁸. Ceci nous permet d'apposer un bémol au mécontentement de Herder au lendemain de la recension. On constate alors à quel point la critique de la deuxième partie des *Ideen* de 1785 est orientée à des fins polémiques; mais

¹ Kant, *Idée*, VII, p. 79.

² D'ailleurs, l'individualisme de Herder semble toujours subordonné à la collectivité. Sur la question de l'individualisme de Herder en histoire cette remarque pénétrante de Rouché: «il convient de ne célébrer le sens herdérien de l'individualité qu'avec circonspection; à moins de bien spécifier qu'il a surtout exalté les individualités collectives, lesquelles bien souvent entravent l'individualité personnelle» in *La philosophie de l'histoire de Herder*, *op.cit.*, p. 315.

³ Kant, *Idée*, IX, p. 83.

⁴ Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, *op.cit.*, p. 317.

⁵ En particulier tout le livre XV. Voir aussi les nombreux passages retenus par Rouché dans son ouvrage *La philosophie de l'histoire de Herder*.

⁶ Herder, *Ideen*, III, 15, p. 269. Herder va même jusqu'à reprendre la thèse de l'*Idée* de Kant qui affirme que l'humanité travaille à son insu et quelques fois malgré elle à réaliser le plan de la Providence.

⁷ Crépon, *op.cit.*, p. 397.

⁸ Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, *op.cit.*, p. 318.

surtout de l'absence notoire de concepts adéquats permettant de défendre l'unité d'une histoire naturelle contre les thèses kantienne sur l'histoire. Nous avons vu que l'unité de plan de composition va trouver caution auprès du spinozisme.

3.4.2 Les thèses de l'opuscule kantien *Idée d'une une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*

Il n'est pas question de procéder à une analyse détaillée ni de discuter les difficultés internes (qui sont nombreuses) de l'opuscule kantien. Pour les fins de ce mémoire, il s'agit simplement de brosser un tableau général afin de retracer l'esprit qui parcourt les neuf propositions.

Nous nous permettons une digression et un petit détour par les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* pour expliquer l'hypothèse de départ de la philosophie de l'histoire de Kant: «L'histoire de la nature commence par le bien, car elle est l'œuvre de Dieu; l'histoire de la liberté commence par le mal, car elle est l'œuvre de l'homme»¹. Kant entend donc historiciser la théodicée par la voie d'une réflexion téléologique de l'éthique. Ainsi, s'il désire une histoire réelle et empirique, celle-ci devra toutefois être suspendue à la morale dans la mesure où l'histoire du philosophe doit répondre à la question suivante: quel est le sens de la vie humaine? En affirmant qu'il y a finalité dans la nature malgré le chaos apparent, Kant se situe à mi-chemin entre l'héritage éthique des Lumières (surtout Rousseau) et la théologie chrétienne (Leibniz et Bossuet)²; de plus, en opposant l'histoire de la liberté à l'histoire de la nature Kant évite deux écueils: ni historiographie empirique (Hobbes) ni théologie (Herder)³.

Revenons à l'opuscule *Idée*. C'est au mois de novembre 1784 que Kant publie *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* dans la *Berlinische Monatschrift*. Le titre évoque bien l'intention de l'auteur. En vertu des développements de la première critique, le vocable «idée» annonce que la philosophie de l'histoire ne pourra

¹ Kant, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, p. 154. Nous sommes ici prudents dans la mesure où l'opuscule de Kant a été publié en janvier 1786 soit après la polémique et que nous n'avons pu savoir avec certitude au près des commentateurs jusqu'à quel point le texte était mûri au moment de la polémique.

² Guy Bourdè et Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 104.

³ Raulet, *op.cit.*, p. 7.

s'appuyer que sur l'usage régulateur de la raison¹ et non pas sur des considérations hyper-physiques (l'unité de l'*Idée* au singulier par opposition à l'éclatement pluriel des *Ideen*). Il faudra donc faire «comme si» en insufflant à l'histoire un fil directeur. Kant montre qu'il entend, d'une part, se positionner sur le terrain transcendantal en faisant de l'idée d'histoire «le transcendantal de toute histoire, la pensée de l'historicité comme telle»² et, d'autre part, ouvrir la question du sens en fixant le but de l'humanité dans l'indétermination de l'idée. Poursuivons l'analyse du titre: on découvre une perspective soit un «point de vue» sur l'histoire. Mais si celui-ci est appelé à transcender l'histoire il ne s'agit pas d'une simple approche, mais bien de celle ouverte par le tournant critique qui a su montrer à l'homme que la raison pratique transcende la causalité naturelle. «Cosmopolitique» n'est donc pas un syncrétisme des «modes de vie de la planète»³, son sens n'est ni social ni politique, mais bien idéal (au sens d'idée de la raison) d'humanité par-delà l'humanité empirique où le Souverain bien est appelé à se réaliser concrètement dans la sphère du politique d'une constitution civile parfaite⁴.

Mais quel est cet universel de la raison? On trouve la réponse dès l'ouverture de l'opuscule alors que Kant y parle de la possibilité de considérer les actions humaines comme manifestations phénoménales de la liberté⁵. Le philosophe n'a donc d'autre tâche que de retracer les indices de cette liberté dans le cours des événements. En ce sens, Kant annonce que la philosophie de l'histoire doit être saisie comme philosophie de la liberté ou plutôt comme une histoire téléologique et idéale de la liberté. C'est donc autour de cette idée d'une réalisation des fins de la raison dans la nature ou plutôt d'un accord entre les fins universelles et l'action morale (Kant parle de «dépasser l'agencement mécanique de son existence animale»⁶) que va s'édifier la théorie kantienne de l'histoire. La thèse de Kant est la suivante: malgré le fait que l'histoire est «développement de la culture» donc de la capacité qu'à l'humanité de transcender la causalité naturelle, la nature impose aux hommes à leur insu un dessein: «Les hommes, pris individuellement, et même les peuples entiers ne

¹ Nous renvoyons à la section 1.5.

² Jean-Michel Muglioni, «La philosophie de l'histoire de Kant», *Philosophie Politique*, #2 (1992), pp. 169-181.

³ *Ibid.*, p. 171.

⁴ Voir les propositions V à VIII de l'*Idée*.

⁵ Kant, *Idée*, p. 69.

⁶ *Ibid.*, III, p. 72.

songent guère qu'en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels et souvent au préjudice d'autrui, ils conspirent à leur insu au dessein de la nature»¹. L'accomplissement du développement historique de l'humanité repose ainsi sur la tension d'un dualisme ontologique opposant la liberté (transcendance de la raison) et la nécessité (nature téléologique).

Par l'entremise d'une telle conception Kant espère montrer que si la raison pratique doit orienter l'action des hommes, elle ne peut cependant assurer seule le développement de l'histoire. Elle aura donc besoin d'un coup de pouce de la nature. Faisant suite aux principes des trois premières propositions qui affirment respectivement que «les déterminations naturelles d'une créature sont déterminées de façon à se développer un jour conformément à un but»², que chez «l'homme ces dispositions naturelles qui visent à l'usage de la raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce»³ et qu'ainsi la nature «ne fait rien en vain»⁴, Kant annonce que la nature doit user d'une véritable ruse afin que les dispositions qu'elle a déposées dans l'homme puissent s'épanouir. La stratégie providentielle est double: d'abord, la nature a voulu que l'homme soit libre en réduisant la part d'instinct qui gît au fond de son être afin que puisse s'accomplir sa destination morale; ensuite, elle se sert des passions et des intérêts égoïstes des hommes pour arriver à ses propres fins.

Surgit alors le paradoxe suivant: d'un côté, la nature fait de l'homme un être capable de poser soi-même une fin; de l'autre côté, elle réduit l'homme à un moyen. Kant résout la difficulté en articulant l'opposition entre le sensible et le suprasensible autour de l'avènement d'une société de droit. On peut résumer l'argumentation de Kant à partir de deux points⁵: 1) une première ruse de la nature use de l'antagonisme des dispositions (que Kant nomme l'insociable sociabilité⁶) pour favoriser une association civile entre les hommes. En ce sens, le premier objectif de la nature dans l'histoire est la réalisation du droit et

¹ Kant, *Idée*, p. 70.

² *Ibid.*, I, p. 71.

³ *Ibid.*, II, p. 71.

⁴ *Ibid.*, III, p. 72.

⁵ Sur la question de la double ruse de la nature nous renvoyons à Deleuze, *op.cit.*, pp. 106-107 ainsi qu'à l'*Introduction* de Raynaud, *op.cit.*, pp. 7-42.

⁶ Concept que Kant définit comme suit: «Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette Société» in Kant, *Idée*, IV, p. 74.

de la culture: sorti de l'état de nature (proposition 4), dotation d'une constitution civile (proposition 5), le choix d'un souverain (proposition 6), le droit des peuples et des nations (proposition 7). 2) Mais en même temps, la nature avoue son incapacité à réaliser sa propre fin en faisant de la liberté le propre de l'homme. Une deuxième ruse de la nature assure donc «que le sensible devienne capable d'être mû par des motifs pratiques, c'est-à-dire pour que la causalité de la liberté se substitue aux mobiles pathologiques qui ont permis la naissance de l'association civile»¹. D'un point de vue téléologique, la raison et la morale ne vont pouvoir se révéler qu'à la suite d'un état de discorde. Si la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle est le «problème le plus difficile» et «aussi celui qui sera résolu en dernier par l'espèce humaine», c'est parce que la nature a voulu elle-même que la liberté vienne l'entraver et poursuivre ce qu'elle ne peut plus mais qu'elle a toujours souhaité: la réalisation terrestre du Souverain bien. Seule cette dynamique permettra à l'homme de passer du conditionné à la condition et ainsi devenir un véritable citoyen de «droit naturel rationnel»².

3.4.3 Le nœud de la critique herdérienne: contre le progrès kantien de l'histoire

On a coutume de dire que la riposte de Herder passe par le livre VII des *Ideen* dans la mesure où les thèses de l'opuscule *Idée* de Kant y sont battues en brèche. Mais à vrai dire, l'opposition à Kant se diffuse dans toute la deuxième partie des *Ideen*. Nous allons donc parcourir les livres VI à X, mais en privilégiant le huitième, moment où Herder remet en cause la proposition centrale de la théorie kantienne de l'histoire. Une deuxième proposition est débattue dans le neuvième livre, mais elle est le corollaire de la première; nous allons donc traiter celle-ci lorsque nous allons entreprendre l'analyse du livre VIII. Il n'est donc pas hasardeux de situer le foyer polémique de la deuxième partie des *Ideen* dans le livre VIII. De façon générale on peut dire que deux assertions de Kant tirées de l'*Idée* ont choqué Herder: 1) l'histoire a pour but d'édifier un État idéal, mais dont seules les générations futures bénéficieront; 2) l'homme est foncièrement mauvais et n'obéit pas à la raison. Il a donc besoin d'un maître.

¹ Raynaud, *op.cit.*, p. 28.

² Raulet, *op.cit.*, p. 7.

La deuxième partie des *Ideen* s'ouvre sur une histoire naturelle considérée comme «histoire physico-géographique de l'humanité»¹. Herder poursuit donc son ambition de 1784 de définir l'essence de l'homme en vertu de sa place dans le cosmos. Le livre VI explique la formation et la diversité des hommes (Herder parle de la complexion des peuples) en fonction de leur situation géographique (de leur milieu et de leur climat). Tel un explorateur rapportant les développements anthropologiques de l'humanité, Herder saute aisément de l'adaptation au froid des Esquimaux, à l'abus du thé des Mongols ou à la douceur des Hindous pour finalement déplorer «la rareté des dessins reproduisant fidèlement toutes les variétés d'hommes»². Par un tel voyage sur la surface du globe Herder entend prouver deux choses: d'abord, qu'il est possible de justifier le sens de l'histoire par des preuves physico-théologiques; ensuite, que la philosophie de l'histoire ne peut faire fi de la diversité des peuples en se targuant d'une humanité abstraite. Ces considérations visent Kant et son idée d'humanité.

Le livre VII entame le processus inverse: Herder fait l'éloge de l'unité de l'humanité: «Quant à toi, ô homme, respecte-toi. Ni le pongo ni le gibbon n'est ton frère, mais bien l'habitant de l'Amérique et le Nègre. Celui-ci tu ne dois donc pas l'opprimer»³. L'intention de Herder est de s'en prendre à la conception kantienne des races. Sans doute Herder a-t-il en tête l'écrit de Kant de 1775 *Des différentes races humaines*: «C'est ainsi par exemple que quatre ou cinq divisions ayant été établies à l'origine d'après la contrée ou même la couleur, certains ont osé les appeler des races»⁴. Kant avait alors divisé le genre humain en quatre principales races⁵. Contrairement à son ancien professeur, Herder rejette la distinction des races et fonde plutôt l'unité de l'espèce sur l'unité de plan de composition en rappelant que Dieu a produit tous les hommes à partir d'«une force génétique qui se modifie dans ses productions tout en restant fondamentalement elle-même»⁶.

Herder estime la notion de race superflue pour trois raisons: 1) Accepter un tel terme intermédiaire équivaut à saper les fondements de l'unité de plan de composition en

¹ Herder, *Ideen*, II, 7, p. 129.

² *Ibid.*, II, 6, p. 126.

³ *Ibid.*, II, 7, p. 127.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ce sont: 1) la race des Blancs; 2) la race des Nègres; 3) la race des Huns (Mongols ou Kalmouks); 4) la race des Indiens (ou Hindoustans). Voir Kant, *Des différentes races humaines*, p. 51.

⁶ Raynaud, *op.cit.*, p. 109.

introduisant une diversité d'ébauches dans un modèle divin qui se veut unique. Pour Herder, un tel saut qualitatif entre les espèces fait perdre l'unité de l'origine de l'espèce humaine au profit d'une hétérogénéité organique: «Race fait penser à une diversité d'origine qui ici ou bien n'existe pas du tout, ou bien qui dans chacune de ces contrées englobe sous chacune de ses couleurs les races les plus diverses»¹.

2) Admettre qu'il y a pluralité de races revient à déplacer le centre de l'histoire et ôte à la notion de peuple son caractère de conformation. Pour Herder, la couleur de la peau est le résultat de l'adaptation d'une force génétique unique à une réalité climatique donnée. En ce sens, sa détermination est secondaire². La véritable organisation du genre humain s'effectue à partir des peuples: de la famille jusqu'à la nation, ce sont eux qui tracent les contours de la diversité: «Car chaque peuple est un peuple; il a sa conformation nationale comme il a sa langue (...). Cette conformation s'étend même jusqu'aux familles, et ses transitions sont aussi variables qu'indiscernables»³.

3) Dès lors, si ce qui constitue les différences entre les hommes ne sont que des frontières «aussi variables qu'indiscernables», alors les races ont le tort de fixer la diversité. Affirmer qu'il y a des variétés exclusives c'est, selon Herder, enlever tout mouvement à l'histoire et refuser le point de vue de la palingénésie qui fait de l'histoire une perpétuelle métamorphose.

Ces critiques concernant le déni d'une division du genre humain du livre VII ont pour objectif de rappeler à Kant que le vocable d'espèce dont il fait usage est tout aussi préjudiciable et abstrait que celui d'humanité et qu'en ce sens on ne saurait fonder le but de l'histoire sur des termes aussi vides.

Le livre VIII est encore plus mordant et attaque directement les thèses de l'*Idee*. On peut reconstruire l'argumentation de Herder comme ceci: 1) Le sentiment et non la raison spéculative offre une vision cohérente du monde. 2) Dès lors, il suffit de s'appréhender comme totalité organique pour découvrir en soi un centre absolu de félicité et s'apercevoir que l'humanité idéale est à la portée de tous puisqu'elle renvoie à un affinement des sens. En ce sens, la félicité et l'idéal d'humanité sont inséparables de l'existence. 3) Il faut donc

¹ Herder, *Ideen*, II, 7, pp. 127-129.

² Conséquent avec son point de vue Herder affirme que les Noirs sont Blancs à la naissance, *ibid.*, p. 128.

³ *Ibid.*, p. 129.

rejeter les idées suivantes: que seul un dur labeur des générations conduira à la pleine réalisation de l'humanité; que la civilisation est la répression des penchants; que l'État est le but de l'évolution humaine; que l'homme est un animal qui a besoin d'être gouverné.

Herder ne tarde pas à pénétrer au cœur du débat. Le titre initial est provocant et se veut un condensé des griefs qui se propagent dans tout le livre VIII: «Les sens de notre espèce varient selon les complexions et les climats; mais partout, un usage humain des sens est ce qui conduit à l'humanité idéale»¹. La concision du titre est remarquable: d'entrée de jeu, Herder cherche à conférer un statut méthodique et fondateur à la sensibilité et au sentiment afin de rendre caduque l'a priori kantien: «le sens le plus universel et le plus nécessaire est le sentiment»². À la vision du monde trop rationnelle qui sous-tend la théorie kantienne de l'histoire Herder veut lui opposer l'expression du monde (*Weltanschauung*) telle que dévoilée par le sentiment.

Mais l'éloge de la sensation et de l'imagination, la dévalorisation de la raison et du concept sont soutenus par une conception erronée du criticisme. À l'instar de Hamann, Herder associe sensation et connaissance et fait de l'être une évidence sensible. Cette voie royale de la connaissance est la véritable «critique de la raison pure» alors que le criticisme kantien oppose sensation et connaissance de telle sorte que le concept prend irrémédiablement les devants sur l'intuition. Pourtant, si Herder avait bien lu l'écrit de Kant de 1781, il aurait vite compris que celui-ci analyse la sensation et la connaissance sans toutefois les opposer. Comme l'affirme M. Rouché: «Le contresens moteur qui anime leur critique de Kant (celle de Herder et de Hamann) consiste à le prendre pour un rationaliste forcené, un abstracteur qui fait fi de l'expérience et de la sensation!»³. L'esprit poétique de Herder semble avoir achoppé devant l'univers mathématique de la théorie des jugements a priori.

Cependant, le jugement précipité de Herder n'enlève rien à la justification interne du livre VIII, pas plus qu'il n'amenuise la portée de sa critique. La valorisation du sentiment a pour but de donner réponse à une interrogation sur la réalité empirique de l'histoire: comment expliquer que chaque peuple, peu importe le lieu et l'époque, trouve le moyen de s'épanouir? L'humanité n'est pas un fait de la raison: «Les lois de l'humanité sont innées,

¹ Herder, *Ideen*, II, 7, p. 133.

² Extrait des *Ideen* cité in Philonenko, *op.cit.*, p. 131.

³ Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, *op.cit.*, p. 311.

n'ont pas à être inventées par la raison; car en ce cas, on trouverait encore des nations qui les ignoreraient; ce qui n'est pas le cas. La prédisposition à la vertu de l'humanité est inhérente au genre humain tout entier, antérieurement à la raison spéculative»¹. Herder va même jusqu'à ridiculiser l'ambition kantienne de fonder une histoire sur les a priori de la raison pratique en rappelant que «l'intelligence pratique du genre humain s'est partout développée sous l'influence des besoins du mode de vie; mais partout elle est une fleur du génie des peuples, une fille de la tradition et de l'habitude»².

L'unité de plan de composition a montré que l'humanité est une aptitude naturelle: «Or la nature ou bien a atteint son but partout ou ne l'a atteint nulle part»³. Dès lors, «si notre corps est sain, si nos sens sont exercés et bien ordonnés, alors le principe fondateur de notre gaîté et de notre joie intérieure est donné, choses dont la perte ne pourrait qu'à peine et avec effort être compensée par la raison spéculative»⁴. Ce n'est pas la raison, mais bien l'affinement des sens qui permet à l'homme de s'appréhender comme une totalité concrète qui a en elle la pleine mesure de son épanouissement⁵. Cette conception est le résultat d'une symbiose fort originale: l'histoire naturelle coïncide avec l'immanence d'un développement monadologique historique de type leibnizien de même qu'avec le sentiment intérieur de la norme de type hamannien afin qu'il y ait réciprocité entre la fin naturelle et l'existence, que le salut de l'humanité soit à la fois l'intériorité et le développement même de la monade⁶. L'intériorité devient l'expression et l'accord avec l'infinie extériorité. Pour ce faire, Dieu a fait don à l'homme de deux principes d'adaptations qui sont ceux de l'habitude et de la tradition et qui permettent à celui-ci de s'acclimater aux diverses déterminations géographiques: «La félicité des humains est partout un bien individuel; par conséquent, elle est partout climatique et organique, fille de l'exercice de la tradition et de l'habitude»⁷.

Les progrès de la raison ne sont donc pas des conditions à la félicité puisque de tous

¹ Herder, *Ideen*, II, 9, p. 160.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, II, 8, p. 133.

⁴ Extrait des *Ideen* cité in Philonenko, *op.cit.*, p. 131.

⁵ Ce qui explique (autant dans *Auch eine philosophie der Geschichte* que dans les *Ideen*) pourquoi toute la pensée herdérienne cherche à ce point à centrer les individualités de l'histoire sur elles-mêmes (individu, peuple, époque).

⁶ Sur cette double influence hamannienne et leibnizienne sur le développement de l'idée d'humanité herdérienne voir Philonenko, *op.cit.*

⁷ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 137.

les lieux et de tous les temps les totalités organiques enferment en elles la possibilité de l'absolu bonheur. Il suffit donc qu'il y ait existence pour qu'il y ait humanité et bonheur: pour Herder, un seul homme serait venu à l'être et l'idéal d'humanité aurait été accompli. Il faut donc se garder de taxer Herder d'eudémonisme. Il ne s'agit pas pour Herder de légitimer pour chaque âge de l'histoire un bonheur proportionnel, mais au contraire de justifier l'unité de l'histoire en montrant que l'homme arrive toujours selon les circonstances à s'épanouir et à «organiser son monde aussi heureusement que possible»¹. D'ailleurs Herder n'use pas du mot bonheur dans ses *Ideen*; il y est plutôt question de félicité qui est en fait davantage que le bonheur: il s'agit d'un état de bonheur permanent donc total, unitaire, autarcique et monadique qui perdure partout sur le globe, du pôle nord aux îles des mers du sud.

Toute la force de l'argumentation de Herder repose sur l'insécabilité du bonheur (*Glückseligkeit*) et de l'existence (*Dasein*) doublé d'un accord entre la fin naturelle (*Endzweck*) et l'humanité (*Humanität*): «Tout être vivant a plaisir à vivre; il ne questionne ni ne rumine pas la question de savoir dans quel but il vit; son existence est son but et son but est son existence»². On peut alors aisément affirmer que le nœud de la critique herdérienne de la deuxième partie des *Ideen* contre Kant consiste à opposer la formule «existence=bonheur=humanité» au principe kantien qui postule que les dispositions de l'individu ne se réaliseront que dans l'espèce et l'avènement hypothétique d'une fin ultime (où le *Selbstweck* est *Endzweck*). En ce sens, le débat entre Kant et Herder va au-delà d'une simple confrontation entre l'eudémonisme et le rigorisme moral³. Dès lors, la question concerne davantage ceci: doit-on fonder la morale sur la liberté de l'homme ou sur le développement nécessaire des fins naturelles? Il y va de la fondation même de la morale

¹ Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 71. Sur cette question du bonheur nous renvoyons à l'article de Pénisson et aussi à Philonenko, *op.cit.* On pourrait user du terme eudémonisme (comme le fait par exemple Philonenko) pour qualifier les conceptions herdériennes de la morale et de l'humanité, en nuancant toutefois le sens particulier de son acception chez Herder. Nous préférons ne pas en faire usage afin d'éviter de nombreux malentendus et lui préférer un terme combiné qui nous apparaît plus juste: soit la triade «existence=bonheur=humanité». Il semble que ce soit là la meilleure façon d'expliquer à l'aide d'un seul concept l'idéal d'humanité de Herder.

² Herder, *Ideen*, II, 8, p. 141.

³ Pénisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 71. Pénisson affirme que «le bonheur n'est guère un concept herdérien». Ce qui renforce notre idée de vouloir user du terme félicité et d'un concept d'idéal d'humanité en trois termes.

comme destination de l'homme. On s'aperçoit alors que chez Herder, à la différence de Kant, la morale se reflète dans le bonheur dans la mesure où chaque totalité est parfaitement épanouie même si elle n'a pas atteint l'échelon supérieur de l'humanité; et que l'idéal d'humanité en tant qu'affinement des sens vient récuser la téléologie kantienne fondée sur la raison.

Toutes les doléances de Herder à l'endroit de Kant vont indubitablement découler de ce décentrement de l'idéal d'humanité. Conséquent avec lui-même, Herder va d'abord condamner la troisième proposition de l'*Idee* qui affirme que le sens de l'existence est fait pour la postérité et qu'en ce sens des générations d'hommes sont appelées à être sacrifiées: «comme la félicité est un état intérieur, et qu'elle a son critère et sa définition non en dehors, mais au-dedans de chaque être individuel»¹ il est absurde de croire que l'on existe pour un autre ou que l'on travaille à notre insu. Du même coup, Herder brise l'armature du progrès kantien du moyen et de la fin fondée sur la disproportion entre l'existence terrestre de l'homme et sa pleine réalisation dans l'espèce. Pour Herder, moyen et fin ne relèvent pas d'un absolu, mais bien de concepts réciproques: «Mari et femme, père et fils, ami et ennemi, ce sont là des rapports et des noms précis»².

Herder accentue sa critique: ce qui pèse lourd sur l'homme ce n'est pas uniquement le poids écrasant d'un futur salvateur sur les épaules d'un temps présent mais aussi toutes les formes de relations dialectiques illégitimes qui risquent de freiner le développement monadologique: «chef et roi, législateur et juge héréditaire, souverain arbitraire et administrateur de l'État à son profit et à celui de tous ses enfants encore à naître, - ces notions exigent un développement autre que celui qu'il nous est possible de donner ici»³. Le deuxième objectif de Herder consiste à renverser la thèse centrale de l'*Idee* de Kant que l'on retrouve au sein de la sixième proposition et qui affirme «que l'homme est un animal qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître»; proposition à partir de laquelle les tutelles de l'homme sont justifiées tant sur le plan métaphysique que psychologique, politique, social et moral: «quel dieu ou quel démon leur a inspiré de remettre leur propre raison et leurs propres forces, et souvent même leur vie et les droits de

¹ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 137.

² *Ibid.*, p. 135.

³ *Ibid.*

l'humanité à l'arbitraire d'un seul et de considérer comme leur plus grande joie et prospérité le fait que leur despote ait engendré un futur despote?»¹.

La question est de savoir où se cache le devenir de l'humanité? Le choix d'un tel principe n'est pas sans importance puisqu'il s'agit du moment fondateur de la destination morale de l'homme dans l'histoire. Le critère est-il intériorité ou conformité aux exigences de la raison? Selon Herder, l'orientation s'effectue en fonction de sa foi en la capacité qu'à l'homme de s'auto-définir. Si les dispositions ne se réalisent que dans l'espèce alors l'homme est d'abord un animal et a besoin d'un maître; seulement après coup peut-il être un homme. Mais en revanche si l'humanité s'avère être la possibilité qu'a un homme de rencontrer par la voie du sentiment la totalité de ses dispositions alors jamais il est un animal; et forcément il n'a pas besoin d'un maître. Selon Herder, si Kant place la norme du devenir de l'humanité loin des fins naturelles de l'existence, dans ce que devrait être l'homme et non pas dans ce qu'il est, c'est parce qu'il n'a pas confiance en celui-ci et le prive de sa destination qui est la félicité dans l'existence.

La thèse kantienne est donc un véritable cercle qui a pour but de confiner une majorité aux extravagances d'une infime poignée de despotes. Pour Herder, la nécessité d'être gouverné est entretenue et légitimée par le leurre kantien d'une fondation sur les lumières de la raison et de la nécessité d'une sortie hors de l'état de minorité. Au *sapere aude* de Kant et contre la dictature éclairée, Herder riposte par un jugement lucide et sans appel qui a le mérite de montrer l'aporie de la thèse kantienne: «Voici un principe qui pourrait facilement mais mal servir à la philosophie de l'histoire: «l'homme est un animal qui a besoin d'un maître et attend de ce maître ou d'un groupe de maîtres le bonheur de sa destination finale». Renversez cette proposition: l'homme qui a besoin d'un maître est une bête; dès qu'il devient homme, il n'a plus besoin d'un maître à proprement parler»². Herder glisse hors du cercle de l'argumentation en ajoutant: «La notion d'être humain n'inclut pas celle d'un despote qui lui soit nécessaire et qui serait lui aussi un homme»³. Il n'y a rien qui incline la nature humaine à subir le joug d'un despote. Dès lors, celui qui a un maître est véritablement un animal.

¹ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 135.

² *Ibid.*, II, 9, p. 157.

³ *Ibid.*, pp. 157-159.

L'homme n'a donc rien à attendre de l'État puisque que celui-ci semble inévitablement conduire au despotisme. L'État ne doit donc pas compter au rang des lois naturelles de l'humanité¹: «Il nous est encore moins compréhensible que l'homme puisse être fait en vue de l'État de telle sorte que l'organisation de ce dernier soit l'origine de sa première félicité (...) ô si nous sommes des êtres humains, remercions la Providence de ne pas avoir situé là le but de l'humanité»². L'objectif de Herder est de récuser l'idéal kantien d'humanité exposé dans la cinquième proposition de l'*Idée* comme suit: «Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une *Société civile* administrant le droit de façon universelle»³. À l'opposé de Kant, Herder conçoit tout État comme artificiel, n'hésitant pas à le comparer à une machine ou à une roue d'Ixion⁴. Pour cautionner son grief Herder s'appuie sur les récentes découvertes ethnologiques des explorateurs:

«Des millions d'hommes sur le globe vivent sans État, et chacun de nous, même dans l'État le plus artificiel, n'est-il pas obligé quand il veut être heureux de commencer précisément là où commence le Sauvage, c'est-à-dire par obtenir et conserver lui-même de haute lutte sa santé et ses facultés, le bonheur de sa maison et de son cœur sans les attendre de l'État»⁵ ou bien: «(...) la plus grande partie de la terre ignore ces formes de gouvernement; dès lors nous ne pouvons les compter au nombre des premières lois naturelles, nécessaires et universelles de l'humanité»⁶.

Ainsi, il ne faudrait pas croire, comme le pensera Fichte, «que le plus dur despotisme cultive»⁷. Selon Herder les assises du pouvoir politique ne se justifient que par la grâce de Dieu, par les liens du sang ou par les conquêtes militaires, mais jamais en vue d'un redressement naturel de l'homme. Au contraire, étant donné qu'aucun peuple ne choisit librement une autocratie, Herder revendique le droit à l'autodétermination des peuples:

¹ Sur le plan politique, Herder semble faire appel à une démocratie non-étatique engageant tous les membres de la communauté: «La famille constitue le premier degré des gouvernements naturels; et les chefs temporaires élus en vue d'une action commune en constituent le second; ce sont toujours les plus capables qui sont élus. Mais il en va tout autrement pour le troisième degré, le gouvernement héréditaire; car les qualités qui ont fait choisir le père ne sont pas forcément transmises à son fils. L'hérédité des fonctions ne se concilie donc ni avec l'équité, ni avec la raison» *ibid.*, II, 8, p. 152.

² *Ibid.*, pp. 143-145.

³ Kant, *Idée*, V, p. 76.

⁴ Herder, *Ideen*, II, 8, p.145. En parlant de l'État comme «d'une machine mue par la pensée d'un seul» Herder anticipe la critique de l'État-machine de Kant (au paragraphe 59 de la *Critique de la faculté de juger*), de Schiller (*Lettres sur l'éducation esthétique*) et de Humboldt.

⁵ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 145

⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁷ Cité in Philonenko, *op.cit.*, p. 134.

«l'État le plus naturel est donc aussi un seul peuple doué d'un même caractère national»¹. La tradition et la pluralité des peuples sont donc des freins aux ambitions démesurées des princes et empêchent quiconque de «concentrer dans un seul enclos (...) les habitants de l'univers (...)»². Et à tous ceux qui ironisent sur l'abrutissement de la condition humaine en voyant des hommes quitter les fers pour mieux revenir s'enchaîner aux pieds d'un nouveau despote, Herder invoque la vulnérabilité des hommes qui ont besoin naturellement de sécurité au moment même où ils ne savent plus se réfugier: «Tous les gouvernements sont donc nés uniquement de la détresse et n'existent qu'à cause de cette détresse qui dure»³.

Finalement, la thèse du maître est irrecevable sur le plan des rapports psychologiques qu'entretiennent les hommes. L'épanouissement de l'humanité est avant tout un rapport à soi; ce ne serait donc pas la méchanceté des hommes guidée par les passions de l'insociable sociabilité qui les poussent au dépassement en vue d'une humanité idéale. C'est au nom de la diversité des genres que Herder entend réfuter la formule kantienne de la sixième proposition qui affirme «que le bois dont l'homme est fait est d'un bois si noueux qu'on ne peut y tailler des poutres bien droites»⁴: «L'homme n'est nullement par destination un être de proie, la nature a veillé à empêcher la guerre de chacun contre tous: 1) en donnant une diversité de goûts si grande, que les chances de rivalités s'en trouvent diminuées; 2) en mettant l'immensité variée du globe à la disposition du genre humain (...)»⁵. Les métaphores kantienne de «bois noueux» ou «d'arbres rabougris, tordus et courbés» renvoient inévitablement à l'image d'un redressement progressif de la chute originelle. Herder s'en prend donc ici non seulement à Kant et à Hobbes mais à toutes les conceptions philosophiques qui accordent au mal une quelconque positivité dans le développement historique, d'Augustin aux Lumières en passant par Leibniz

Afin d'appuyer la condamnation des thèses de l'*Idée* de Kant, Herder procède aussi à une virulente critique de la civilisation européenne qui n'est pas sans rappeler celle livrée

¹ Herder, *Ideen*, II, 9, p. 159.

² *Ibid.*, II, 8, pp. 147-148.

³ *Ibid.*, II, 9, p. 159.

⁴ Kant, *Idée*, VI, p. 78. Aussi cette autre image de Kant que l'on retrouve dans la cinquième proposition qui décrit superbement l'insociable sociabilité des hommes: «Ainsi dans la forêt, les arbres, du fait même que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le soleil, s'efforcent à l'envi de se dépasser les uns les autres, et par suite, ils poussent beaux et droits» *op.cit.*, p. 77.

⁵ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 134.

par Rousseau en 1755 dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. La deuxième partie des *Ideen* se veut un immense cri du cœur vis-à-vis les dangers des rapports artificiels qu'instaurent les progrès de la civilisation européenne et dont la philosophie de l'histoire de Kant est le porte-étendard: «Père et mère, enfant et frère, ami et être humain, ce sont là des rapports naturels qui nous rendent heureux; ce que l'État peut nous donner, ce sont des instruments artificiels; malheureusement il peut nous dépouiller de quelque chose de plus essentiel: de nous-mêmes». Herder est choqué de voir dans *l'Idée* de Kant la croyance que l'histoire correspondrait à un domptage progressif de la nature de l'homme. Herder fait ici référence à deux expressions que l'on retrouve au début de la troisième proposition: «dépasser l'agencement mécanique de son existence animale»¹ et «indépendamment de l'instinct par sa propre raison»².

L'objectif de Herder vise rien de moins qu'à préserver l'idéal d'humanité: non seulement Kant se trompe en pensant que l'idéal d'humanité est lié aux progrès de la raison, mais sa philosophie de l'histoire risque aussi d'éloigner l'homme des sens et du sentiment et donc nécessairement de sa propre destination qui est de jouir dès maintenant de son existence et de sa félicité. Herder fait donc l'éloge de la finalité naturelle contre les illusions de la grandeur de la civilisation moderne jusqu'à opposer le portrait de deux types d'hommes: d'un côté l'homme cosmopolitique kantien qui se perd dans la spéculation et qui finit par devenir oisif, le cœur désœuvré; de l'autre côté l'homme sauvage herdérien qui sait affiner ses sens et qui possède une intelligence active lui permettant de rencontrer les exigences de la vie réelle et de sa destination. Comme Rousseau, Herder culmine dans l'apologie du bon sauvage contre le cosmopolitique oisif:

«Le sauvage qui aime lui-même, sa femme et son enfant avec une joie tranquille et brûle pour son clan ainsi que pour sa vie d'une activité délimitée est, à ce qu'il me semble, un être plus vrai que cette ombre cultivée ravie d'amour pour l'ombre de son espèce entière, c'est-à-dire pour un nom. Dans sa pauvre cabane, le premier a de la place pour chaque étranger qu'il accueille comme son frère avec une indifférente bonté, sans même lui demander d'où il vient. Le cœur noyé dans le flou du cosmopolitique oisif n'est un abri pour personne»³.

L'enjeu de la peinture de mœurs est primordial: il y va de la sauvegarde même des sens et

¹ Kant, *Idée*, III, p. 72.

² *Ibid.*

³ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 143.

du sentiment, voie d'accès à l'humanité et que la raison risque de noyer: «Le meilleur développement de nos sens est celui où aucun ne prédomine et où aucun ne se perd»¹.

Contre les progrès de la raison, il faut remercier la tradition des peuples qui assure la transmission à travers les âges des grandes inventions de l'homme. Herder rappelle que les découvertes scientifiques ne sont pas l'apanage d'un siècle (celui des Lumières ou de l'héritage du développement technique de la Renaissance) pas plus qu'elles ne doivent servir des fins de domination (colonialisme et expansion). La critique invite l'Européen à plus de modestie:

«Elle est donc vaine, la gloriole de mainte populace européenne lorsque sous le rapport de ce qu'on appelle progrès des lumières, art et science, elle se place au-dessus de tous les trois continents et, tout comme le fou bien connu, considère les vaisseaux dans le port et toutes les inventions de l'Europe comme étant à elle pour l'unique motif qu'elle est née au confluent de ces inventions et traditions. (...) Formes-tu une pensée personnelle, étant donné toutes les traditions que tu as absorbées. (...) Si tu diriges un navire de guerre vers le Tahitien ou fais tonner un coup de canon vers l'habitant des Hébrides, tu n'es vraiment ni plus intelligent ni plus habile que l'habitant des Hébrides et le Tahitien qui dirige son canot avec art et se l'est construit de sa propre main»².

Aussi le centre de l'histoire est partout: il n'est pas dans les sciences et les techniques de l'Europe blanche de la modernité. Il ne faut donc pas espérer comme le pense naïvement et orgueilleusement Kant dans la neuvième proposition de l'*Idée* que l'Europe éclairée «donnera un jour des lois à tous les autres»³: «Il serait d'un orgueil insensé de prétendre que les habitants de toutes les parties du monde devraient être des Européens pour vivre heureux; car serions-nous devenus nous-mêmes ce que nous sommes hors d'Europe?»⁴.

Mise à part la finesse de l'analyse, Herder bute à deux reprises et commet des erreurs d'interprétations sans doute guidées par le désir de polémiquer. Le malentendu concerne deux points: 1) Kant est le point de mire d'une critique qui vise davantage le pouvoir politique despotique qui sévit au sein même de l'Europe du XVIIIe siècle ainsi que de la diffusion hégémonique de la culture européenne sur le plan planétaire; 2) Herder associe injustement le maître kantien au prince machiavélique et par le fait même ôte à la philosophie kantienne sa portée éducative.

¹ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 132.

² *Ibid.*, II, 9, pp. 151-153.

³ Kant, *Idée*, IX, p. 87.

⁴ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 137.

Concernant le premier point la confusion semble provenir des modifications tardives apportées par Herder à sa seconde partie des *Ideen* de sorte qu'il est difficile de départager les nombreuses critiques qui s'entremêlent. On est même en droit de se demander si Herder n'entretient pas volontairement le désordre afin de fondre Kant dans une critique qui l'excède. Toutes les critiques concernent l'arrogance des Lumières; mais lesquelles sont vraiment dirigées contre Kant? Si Herder a démontré avec justesse pour quelles raisons l'idéal cosmopolitique de Kant était impensable du point de vue de l'unité de plan de composition, il a cependant injustement condensé ses griefs contre la civilisation européenne dans l'archétype kantien. Il n'a pas compris que si la philosophie de l'histoire de Kant s'intéresse autant à son siècle c'est parce qu'elle y cherche des indices de la liberté et non pas ceux de la supériorité de l'Européen; et qu'en ce sens, la philosophie de l'histoire de Kant ne tend pas à uniformiser l'homme, mais simplement à espérer qu'un jour il puisse se gouverner lui-même.

Herder n'a donc pas pu saisir que l'homme tel que Kant le conçoit dans l'*idée* «est un *Vernunftwesen*, un être dont l'être est la raison, ce qui veut dire qu'il est à lui-même son propre maître: être raisonnable, c'est se gouverner soi-même, autonomie qui exclut toute espèce de joug et de direction étrangère, pathologique (sensible) ou même divine»¹. Et que tout comme lui, Kant croit que l'homme est aussi un être de la nature de sorte qu'il est appelé à se développer conformément au «type de son espèce»². Cette croissance dite naturelle est prise en charge par l'instinct et produit l'animalité en l'homme. Mais cependant, et c'est ce qui différencie l'homme de tous les autres animaux, la raison ne se développe pas de façon naturelle: elle doit être conquise. Sous cet angle, l'homme a donc besoin d'une éducation ne sachant pas lui-même ce qu'est la liberté. C'est pourquoi un autre homme est mandaté pour «organiser la progression de ses exercices pour l'amener peu à peu à tracer lui-même le plan de sa conduite»³. L'éducation par un intermédiaire ne sert ici qu'à actualiser ce que l'homme est déjà: «un être dont l'être est la raison». Il ne s'agit donc ni d'un joug ni d'une relation despotique. Au contraire, puisque chacun est son propre gouverneur, Kant est en droit de rétorquer à Herder que dans sa vision de l'État il n'y a que des rois. Il

¹ Muglioni, *op.cit.*, p. 169.

² *Ibid.*.

³ *Ibid.*, p. 170.

est uniquement question de produire l'humanité en l'homme. Tel est le sens du maître kantien. Il importe donc de se placer du point de vue critique de l'a priori de la liberté pour saisir la contradiction inhérente à la sixième proposition de l'*Idee*. Ce que Herder n'a pas fait.

Revenons aux *Ideen*. À première vue, le livre IX peut paraître surprenant. Tout comme l'humanisme du livre VII est venu rééquilibrer la défense des particularismes du livre VI, le livre IX entend faire contrepoids à la triade «existence=bonheur=humanité» du livre VIII en réintroduisant le principe de progrès dans l'histoire. Dès l'ouverture du livre Herder annonce le retour du balancier: «Autant l'homme aime s'imaginer tout tirer de lui-même, autant néanmoins il dépend des autres pour le développement de ses facultés»¹. L'objectif de Herder n'est pourtant pas de se contredire; il s'agit de pourfendre davantage l'adversaire en condamnant la dynamique entre le moyen et la fin (la téléologie rationnelle de Kant) qui sous-tend l'idée kantienne du progrès.

Contrairement à Kant, la dialectique herdérienne entre le moyen et la fin s'inspire de la monadologie leibnizienne: «Toutes les œuvres de Dieu ont ceci de particulier que, bien que faisant toutes les parties d'un seul et même ensemble que le regard ne peut embrasser, chacune néanmoins constitue également un tout à part et porte en elle le caractère divin de sa destination»². Il n'y a donc pas de progrès au sens où celui-ci serait développement vers le mieux. À l'instar de Leibniz, Herder est convaincu que Dieu a déjà choisi le meilleur des mondes de sorte que la totalité qui se déploie dans le temps est également accomplie en tous ses points. Tous les moyens qui accomplissent les fins de la Providence sont nécessairement à leur tour des fins en soi dans la mesure où ils sont expression d'une totalité pleinement épanouie. Dès lors, ce qui va définir l'humanité ce n'est pas la *privatio* mais la positivité d'une individualité qui exprime l'ensemble à travers des liens de réciprocité; non pas le progrès de la raison mais bien l'habitude et le legs de la tradition: «une raison pure sans langage est sur terre une utopie...»³. Il s'agit donc d'un jeu de perspective ou de point de vue sur une seule et même réalité divine toujours renouvelée par la palingénésie de l'esprit et transmise par les individualités (individus, peuples, nations, époques, etc.):

¹ Herder, *Ideen*, II, 9, p. 148.

² *Ibid.*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 151.

«Tous ses moyens sont des fins; toutes ses fins des moyens en vue de buts plus grands, dans lesquels l'Infini se révèle accomplissant tout. Donc, ce que chaque être humain est et peut être, voilà ce qui doit être le but du genre humain; et quel est celui-ci? L'humanité idéale et la félicité à cet endroit, à ce degré, en tant que tel maillon, et non un autre, de la chaîne de culture qui traverse toute l'espèce. Où et qui que tu sois de naissance, ô homme, tu y es ce que tu devais être; ne quitte pas la chaîne ni ne la dépasse, mais enlace-la. C'est seulement là que réside pour toi la vie et la paix... »¹.

Herder se préserve ainsi des conceptions fautives sur les rapports entre le moyen et la fin qui sont celles de l'individu et de l'espèce, de l'homme et du maître ou du sujet et de l'État: «des milliers d'êtres humains auraient-ils été produits uniquement au profit d'un seul, toutes les générations passées au profit de la dernière, et enfin tous les individus au profit de l'espèce»². Dès lors, la véritable philosophie de l'histoire n'est pas celle qui tend à faire disparaître la négativité de l'histoire, mais plutôt celle qui «poursuit la chaîne de la tradition»³ en suivant la «direction que d'en haut Dieu imprime à notre espèce»⁴.

Le livre X achève la deuxième partie en fermant le cercle de l'argumentation: Herder revient sur l'histoire naturelle défendue au chapitre VI. Ce retour sur la création de l'univers et sur la condition de l'homme n'est pas sans fondement: la critique du progrès kantien étant terminée, le temps des leçons est commencé: «La vie est apparue dans l'eau, est passée de là sur terre, où l'homme est apparu en dernier lieu»⁵. Si l'homme est le couronnement de la création, il faut toutefois rappeler, à quiconque entend édifier une philosophie de l'histoire, qu'il n'est apparu que tardivement. En ce sens, il est un produit de l'être et seul le développement de la nature et du vivant est en mesure de rendre compte de sa destination.

Finalement, Herder renforce sa thèse selon laquelle il n'y a pas de races en défendant l'idée que tous les hommes descendent d'un couple originaire, se référant explicitement à la tradition biblique. Tout comme en 1774, Herder considère que la Bible est le premier récit de l'évolution du genre humain. Contre les diverses souches kantiennes de l'humanité, Herder invoque les noms d'Adam et Ève.

¹ Herder, *Ideen*, II, 9, pp. 147-149.

² *Ibid.*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 149.

⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁵ *Ibid.*, II, 10, p. 160.

De façon générale, la critique effectuée par Herder dans la deuxième partie des *Ideen* nous révèle une hargne de la privation et de l'attente: l'humanité n'est pas quelque chose que l'on conquiert mais bien une aptitude naturelle. Dès lors, conséquent avec sa défense de la triade «existence=bonheur=humanité», la critique de Herder doit nécessairement le conduire à un rejet intégral de la négativité en histoire. Il n'y a pas de durs labeurs: l'humanité est ici et maintenant. Pour reprendre une division qu'effectue M. Binoche dans son ouvrage *Les trois sources de la philosophie de l'histoire (1764-1798)*¹, on peut résumer la totalité des attaques de Herder contre Kant à partir de deux points: 1) contre la négativité privative du progrès; 2) contre la négativité productrice de progrès.

La première critique concerne la possibilité que le mal puisse s'effacer progressivement et indéfiniment dans l'histoire. Certes, l'hypothèse est séduisante; mais elle ne va pas sans difficulté. Dès la troisième proposition de l'*Idée*, Kant avoue un peu embarrassé l'inéluctable conséquence d'une «historicisation de la théodicée sous la forme d'une *Entwicklung* progressive»²:

«Ce qui demeure étrange ici, c'est que les générations antérieures semblent toujours consacrer toute leur peine à l'unique profit des générations ultérieures pour leur ménager une étape nouvelle, à partir de laquelle elles pourront élever plus haut l'édifice dont la nature a formé le dessein, de telle manière que les dernières générations seules auront le bonheur d'habiter l'édifice auquel a travaillé (sans s'en rendre compte à vrai dire) une longue lignée de devanciers, qui n'ont pu prendre personnellement part au bonheur préparé par elles»³.

La grandeur du dessein finit par réduire l'homme à un moyen en vue d'un but final et à penser l'histoire en contradiction avec la morale et la liberté: la raison pratique kantienne ne révèle-t-elle pas à l'homme que les êtres dotés de raison sont des fins?

Herder voit bien où Kant trébuche: sa justification se fait au nom de l'arrogance des Lumières qui ose sacrifier le présent en vue d'un futur meilleur. À une histoire de successions de pertes injustement légitimée il faut privilégier une histoire cyclique en brandissant

¹ Nous ne faisons ici que reprendre l'argumentation de Binoche, *op.cit.*, pp. 198-203 consacrée à la critique de Kant dans les *Ideen*.

² *Ibid.*, p. 199.

³ Kant, *Idée*, III, pp. 73-74.

le principe de compensation, la valorisation de toutes les époques¹ et une juste compréhension de la dynamique entre le moyen et la fin. Il en découle une double condamnation: premièrement, s'il n'y a pas de progrès en général, alors les catégories kantienne de l'histoire sont de pures abstractions; deuxièmement, l'histoire est partout celle de l'humanité, jamais celle d'une génération ou de l'espèce; corrélativement il n'y a pas plus de progrès politique: Kant est guidé par un optimisme politique aveuglant où l'on attend la délivrance soit de l'État soit d'un maître. Comme le remarque M. Binoche, Herder est convaincu que «Kant est de mèche avec Frédéric II»².

La seconde doléance concerne le deuxième volet de la négativité kantienne: non seulement le mal est en mesure de s'éradiquer progressivement, mais il est aussi capable d'une quelconque productivité dans le champ de l'histoire, soit d'une progression vers le meilleur. Déjà Herder avait combattu en 1774 la finalité providentielle qui s'inspirait de la théologie augustinienne de l'histoire³. En 1785, Herder perçoit la même stratégie chez Kant: non pas que la réussite de Rome prépare la venue de l'universalisme chrétien comme chez Augustin, mais qu'à la noirceur de l'obscurantisme succède les lumières de la raison. Ainsi, comme dans *Auch eine Philosophie der Geschichte*, les *Ideen* condamnent la finalité providentielle conçue comme doctrine des fins ultimes (*Endzweck*). Herder invoque deux raisons: 1) Admettre que le mal est nécessaire revient à affirmer que la Providence travaille à notre insu. Or, la Providence n'a rien caché puisque le plan divin est en nous. 2) Une philosophie des fins ultimes contredit formellement le principe de compensation et ne permet pas de rendre compte de «l'histoire des hommes aux mille buts s'entremêlant»⁴. Il faut donc confronter à l'histoire kantienne de la liberté une histoire naturelle où chaque production de l'histoire est en même temps une production de la nature.

¹ En rupture avec Winckelmann et tous les apologistes de l'héritage gréco-romain, Herder défend l'idée nouvelle que chaque époque est aussi importante que les autres afin de saper le culte des époques-modèles: «Pas plus que toutes les nations n'ont existé en vue des Romains ou n'ont des siècles auparavant établi leurs institutions pour les Romains, pas plus les Grecs ne l'ont fait» in Herder, *Ideen*, III, 14, p. 267; ce qui fait de lui l'inventeur de la notion d'époque au sens où elle est reliée à l'ensemble d'un développement historique en tant que structure faisant partie d'un tout. Il est aussi le premier historien de sa génération à avoir osé faire de la lumière sur la grande noirceur du Moyen Âge. Il s'agit de l'une des grandes contributions de Herder à la pensée historique (révolution qu'accomplira pleinement l'École historique des Annales au XXe siècle. Voir à ce sujet Bourdieu et Martin, *op.cit.*).

² Binoche, *op.cit.*, p. 200.

³ *Ibid.*

⁴ Herder, *Ideen*, III, 14, p. 267.

Nous avons pourtant vu que Herder ne renonce pas à la finalité et que la tension présente en 1774 se déplace au cœur du débat de 1785. À des fins polémiques contre Kant Herder radicalise sa critique de la finalité; mais en même temps il revendique l'universalisme des Lumières. Un tel paradoxe se justifie dans la mesure où Herder est convaincu d'opposer un finalisme de type organiciste (qui fait coïncider les causes efficaces de l'anatomie et de la géographie à la finalité providentielle¹) à la philosophie des fins ultimes de Kant. Mais cet acharnement à combattre le progrès des Lumières finit par aveugler le philosophe de l'histoire: contrairement à Kant, Herder semble n'avoir guère compris que le projet d'une philosophie de l'histoire est avant tout une réflexion téléologique de la raison². Le problème semble d'autant plus urgent qu'à peine une génération plus tard Hegel va radicaliser les thèses organicistes sur l'histoire de Herder contre la tentative kantienne de réfléchir la finalité selon «l'angle ouvert par la révolution copernicienne»³. Mais les tergiversations de Herder le confinent à la finalité organique et l'empêchent de prendre le recul nécessaire⁴. En ce sens, jamais n'a-t-il pu entrevoir le véritable enjeu de la finalité historique et s'engager sur les pistes critiques de son adversaire qui s'interdit de concevoir la finalité dans les œillères du dogmatisme.

Ces considérations nous mènent au cœur même du questionnement sur l'histoire. Nous avons vu dans la section précédente que la polémique est une querelle de métaphysicien. Face à la question de l'histoire, l'opposition méthodologique s'amplifie: elle quitte la sphère dialectique du dialogue Kant-Herder pour s'étendre à un débat qui oppose encore

¹ Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 14.

² Nous renvoyons à la thèse défendue par Binoche, *op.cit.*, p. 203.

³ *Ibid.*, p. 203.

⁴ Herder aurait peut-être saisi l'insuffisance du postulat téléologique des forces organiques pour rendre compte d'une philosophie de l'histoire et ainsi se rendre à l'évidence que l'on ne peut combler les exigences de la finalité uniquement par la conformation de l'organisme. Par exemple: comment rendre compte du commencement et de la fin des temps ou de l'agencement de la causalité libre et naturelle? D'où la nécessité selon Kant d'un postulat régulateur de la raison. Dès lors, ce ne sont pas les fins naturelles qu'il faut penser mais bien les fins de la raison dans le monde. Le débat sur la finalité semble ainsi opposer deux concepts de nature: d'un côté l'unité de plan de composition qui fait coïncider la nature et l'histoire; de l'autre, une nature à la fois constituée par le sujet transcendantal et constituante de l'histoire humaine (M. Binoche parle de *Ersatz* théologique).

des générations d'historiens¹. Lorsque Herder accuse Kant de cantonner sa philosophie de l'histoire dans le carcan des concepts abstraits, on a l'impression qu'il adresse, plus d'un demi siècle plus tôt, le même grief que l'historien Allemand Ranke dictera aux philosophes de son siècle: l'histoire n'est ni spéculative, ni subjective, ni moralisatrice. Contre le constructivisme en histoire, il faut aspirer à une méthode descriptive qui «doit rendre compte simplement de ce qui s'est passé»². Non pas que Herder baigne comme Ranke dans l'illusion de la neutralité de l'historien. Car si Herder a un reproche à faire à Kant c'est bien son refus de considérer sa perspective sur l'histoire comme l'engagement d'un regard. En faisant de l'histoire une idée de la raison, Kant entretient le leurre que sa réflexion est objective et évite superbement la question de savoir si l'histoire relève de la connaissance intuitive³.

La similitude des doléances concerne plutôt le rejet de l'abstraction en histoire. À l'instar de Ranke, Herder est convaincu que l'histoire est objective. Si l'intuition n'est que partielle, elle donne pourtant accès à une réalité totale. Dès lors à quoi bon la spéculation. Construction de l'esprit et non pas réalisme historique, l'idée cosmopolitique réduit l'historicité à un pur schématisme. Selon Herder, toute forme de fondation méta-empirique de l'histoire ôte à celle-ci sa dimension vitale, organique et palingénésique. Sous cet angle, la question devient celle de la méthodologie d'adoption en histoire: est-elle intuitive? passe-t-elle par le concept? doit-on faire une phénoménologie de l'histoire ou bien reconstruire là où il y a de l'ombre?

Ce chapitre a pourtant fait la démonstration que l'odyssée historique de Herder n'a pas su éviter la spéculation; que sur le plan philosophique l'embrassement des deux points de vue est inévitable: d'un côté, comment faire fi de l'expérience historique dans l'orientation d'un fil conducteur; de l'autre côté, comment éviter la médiation par le concept si la philosophie de l'histoire doit se prononcer sur le sens des événements. À cet égard, la définition critique de Kant semble être la plus sage: «Sans concepts les intuitions sont aveugles et sans intuitions les concepts sont vides». On se rend bien compte qu'il s'agit en fait de l'antinomie de deux types de causalité. Alors qu'en histoire le problème

¹ Nous reprenons le débat exposé in Philonenko, *op.cit.*, pp. 130-131.

² Bourdé et Martin, *op.cit.*, p. 207-208.

³ Philonenko, *op.cit.*, p. 130.

méthodologique concerne davantage la question de l'objectivité, en philosophie le problème est celui de l'articulation de la téléologie (cause finale) et des événements historiques (causes efficientes). L'aplatissement de la causalité dans l'unité de plan de composition chez Herder rendrait compte de l'impossibilité de celle-ci de pouvoir déboucher sur une philosophie de l'histoire; alors que chez Kant l'articulation entre la causalité libre et la causalité naturelle privilégierait le devoir moral au détriment de la réalité empirique. C'est pourquoi la polémique s'avère aussi un conflit d'historien.

Cette opposition méthodologique va s'accroître au XIX^e siècle dans le cercle des historiens pour culminer dans les archétypes que sont Ranke et Michelet: histoire descriptive ou histoire spéculative; les faits rien que les faits de Ranke ou «la résurrection de la vie intégrale» de Michelet¹.

¹ Bourdé et Martin, *op.cit.*, p. 163. Nous renvoyons à l'ensemble de l'ouvrage pour ce qui concerne le problème de l'objectivité et de la méthode en histoire.

CHAPITRE QUATRIÈME - *La recension de la deuxième partie des Ideen: défense et réplique aux accusations de Herder (novembre 1785)*

On peut diviser le second compte rendu de Kant en trois parties: un bref résumé de la deuxième partie des *Ideen* soit des livres VI à X, suivi d'une critique des livres VI et VII et ensuite des livres VIII, IX et X. Ce chapitre comporte quatre sections: les trois premières correspondent aux trois divisions instaurées plus haut alors que la dernière section se penchera sur l'incapacité des belligérants de traiter des réels enjeux de la polémique ainsi que sur la fin des événements de 1785.

4.1 La nouvelle forme du second compte rendu: poursuite de la stratégie de déstabilisation de l'adversaire à partir des concepts de race et d'espèce

Il suffit d'un bref coup d'œil jeté sur la deuxième recension de Kant pour s'apercevoir que la rédaction n'est plus de même facture: à la différence du premier compte rendu la critique prend les trois quarts de la longueur de l'écrit alors que le résumé des *Ideen* n'occupe que quelques maigres lignes. Cette fois-ci la méthode est inversée: une très courte présentation suivie d'une critique substantielle. Comment expliquer ce changement de forme? Kant a-t-il assimilé les virulentes critiques de Herder et de Reinhold qui l'ont accusé à tour de rôle de résumer un ouvrage à partir de citations tronquées et de tirer des conclusions hâtives à partir de ce qui ne se voulait qu'une propédeutique, de sorte que Kant puisse maintenant faire son *mea culpa* en promettant de ne plus abuser de la citation? Dès la fin de son abrégé lapidaire des *Ideen* Kant semble abonder en ce sens: «Le bref résumé que nous en donnons ne vise pour cette partie encore qu'à donner des indications sur le contenu, et non à présenter l'esprit de l'ouvrage: il entend inviter à le lire, il n'entend pas se substituer à cette lecture ou la rendre inutile»¹. Et quelques lignes plus loin: «il n'en est que plus difficile d'en faire un résumé détaillé»²; et aussi: «Il ne rentre nullement dans nos intentions de rappeler ici ou d'extraire des fragments parmi tant de belles pages riches

¹ Kant, 2^e compte rendu, p. 113.

² *Ibid.*, p. 113.

d'éloquence poétique: les lecteurs sensibles sauront les goûter pour elles-mêmes»¹.

Pourtant, si Herder est beaucoup moins cité que lors du premier compte rendu ce n'est pas, de la part de Kant, un geste qui vise à entrer dans les bonnes grâces de son adversaire. Sous la nouveauté de la forme se cache encore une fois une volonté stratégique qui diffère cependant de la première recension et s'explique par une position inusitée: Kant doit mener un double front soit celui du recenseur-critique, et aussi, et c'est là la nouveauté, celui de la victime. Ironiquement, la deuxième partie des *Ideen* de Herder que Kant doit couvrir pour la revue *Allgemeine Literaturzeitung* se veut en même temps une pénétrante critique de son propre système philosophique. La recension doit donc faire rapidement place à une critique systématique en vue d'une contre-attaque à l'endroit de Herder. Kant ne peut donc porter le chapeau du recenseur trop longtemps. Le laconisme dont Kant fait preuve au début de son second compte rendu vise indéniablement des fins tactiques.

Les premières lignes du compte rendu n'ont donc rien d'ostentatoire. Malgré sa vitesse d'exécution, le résumé prépare habilement les doléances qui vont suivre. De la lecture des livres VI à X des *Ideen* Kant ne semble avoir retenu qu'un discours sur la diversité et l'unité humaines à partir de considérations physico-géographiques; à peine quelques mots sur la critique herdérienne de l'idéal cosmopolitique. Nous sommes alors en mesure de constater que Kant n'a pas du tout changé sa stratégie de déstabilisation de l'adversaire qu'il a amorcé quelques mois plus tôt, à savoir déceler les incohérences de la méthode analogique herdérienne. Par contre, sur le plan philosophique, le résumé mutilé des *Ideen* annonce un déplacement de l'axe: si le nœud de la première critique visait le transformisme de Herder, cette fois-ci les griefs de Kant oscillent autour de deux points: 1) l'exclusion herdérienne de la notion de race; 2) l'indétermination du concept herdérien d'espèce. Kant sera ainsi en mesure non seulement de montrer que le fondement d'unité de Herder est dogmatique mais aussi de faire la démonstration que la philosophie herdérienne de l'histoire, même si celle-ci avait quelque fondement scientifique, serait incapable de rendre compte de la capacité qu'à l'homme de transcender son animalité. À la suite des deux recensions le résultat escompté de la critique demeure inchangé: les *Ideen* ne sont pas une philosophie de l'histoire mais plutôt une histoire naturelle qui définit l'essence de l'homme à partir d'un filet de dépendances.

¹ Kant, 2^e compte rendu, p. 114.

À la lumière de ce qui vient d'être dit comment interpréter ce compliment à l'endroit de Herder que Kant glisse dans son court paragraphe consacré au résumé du septième livre des *Ideen*: «L'auteur fait avec finesse la remarque que beaucoup de travaux préparatoires manquent encore, avant que nous puissions aboutir à une physiologie, à une pathologie, à plus forte raison donc à une climatologie de toutes les forces intellectuelles et sensibles chez l'homme»¹. Kant fait référence à l'aveu même de Herder qui confesse que le philosophe de l'histoire ne possède malheureusement pas encore suffisamment de données anthropologiques pour expliquer le rapport de la diversité à l'unité. Pris isolément, l'éloge de Kant semble plutôt sincère et anodin; mais reporté à l'ensemble de la critique du compte rendu, il devient empoisonné: lorsqu'il sera le temps de rappeler à l'ordre Herder, contre le dogmatisme et les précipitations hyperphysiques de ce dernier, Kant n'aura qu'à invoquer la sagesse critique avouée de Herder, c'est-à-dire de l'attente d'une «carte anthropologique»² de l'humanité qui seule permettrait de rendre compte de la diversité humaine et par conséquent de son unité (de départager ce qui est et ce qui n'est pas le propre de l'espèce humaine). Kant entend confronter Herder contre lui-même en opposant la position paradoxale de son discours qui à la fois «déploie la rareté des desseins reproduisant fidèlement toutes les variétés d'hommes étudiées précédemment»³ et autorise de combler le gouffre qui sépare l'unité et la diversité en faisant appel à une force génétique invisible.

4.2 L'empiétement des frontières: critique des livres VI et VII

Le premier moment de la critique de Kant comporte trois volets: 1) un retour sur l'éloquence poétique de Herder; 2) la découverte d'une preuve évoquée par Herder lui-même dans ses *Ideen* qui vient renforcer la thèse kantienne selon laquelle l'accomplissement de l'humanité est dans l'espèce; 3) un nouveau jugement sur les errances dogmatiques de la méthode analogique herdérienne.

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 113.

² Expression de Herder citée in Kant, *op.cit.*, p. 113.

³ Herder, *Ideen*, II, 6, p. 126

4.2.1 Retour sur la question du style et les leçons d'écriture

Nous avons déjà évoqué à quel point l'écriture et la pensée de Herder se dressent tout d'un bloc. Kant le sait depuis 1762 alors que Herder transcrivait ses cours en vers à Königsberg. Si Kant en veut autant à la manière d'écrire de Herder ce n'est pas seulement parce qu'il sait que la forme poétique est indissociable du contenu de la palingénésie et qu'en ce sens attaquer l'une discrédite l'autre; c'est d'abord parce qu'il sait que la polémique met au devant de la scène un moment fondateur en philosophie: comment doit-on écrire la philosophie de l'histoire, voire même toute philosophie. Kant sait que son projet critique est impossible sans une manière de le dire. On ne proscrit pas la poésie pour le bon plaisir de l'urgence d'un débat. Pour arriver à exposer des démonstrations, à préciser des intuitions et des principes, il faut rédiger avec la même lucidité et avec le même clarté que les phénomènes. La plume du philosophe ne doit jamais tremper dans le chaos de la diversité nouménale. L'écriture correspond à la montée de l'intuition au concept et forcément à la netteté de son exposition. Pour Kant, écrire de la philosophie est le fruit d'une longue méditation: l'on accouche sur le papier que lorsque l'objet est passé dans la synthèse des catégories de la raison. La conséquence est double: premièrement, il en résulte un style plutôt aride qui n'a pas à se soucier de son lyrisme mais simplement de la rigueur de sa présentation; deuxièmement, l'écriture est fille du temps et demande que la plume suive la pénétration de la réflexion. Ainsi, l'acharnement de Kant doit s'expliquer par delà le sabordage des principes de l'adversaire qu'oblige la dimension polémique: il y va de l'écriture même de la philosophie.

Il n'est donc pas convenu d'écrire comme l'on veut en philosophie. Kant le rappelle rapidement à Herder:

«Mais il entre tout aussi peu dans nos intentions de rechercher ici, si le souffle poétique qu'anime l'expression ne s'est pas parfois glissé dans la philosophie de l'auteur, si de place en place des synonymes ne se donnent pas pour des explications, et des allégories pour des vérités; si des incursions par fait de voisinage du domaine philosophique dans le champ du langage poétique, n'ont pas parfois totalement déplacé leurs frontières mutuelles et donné lieu à des empiétements; et si, fréquemment, la trame des métaphores hardies, d'images poétiques, d'allusions mythologiques ne sert pas à recouvrir le corps des pensées comme d'un ver-tugadin plutôt qu'à le mettre en valeur pour l'agrément des yeux sous des voiles transparents»¹.

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 114.

Ce passage confirme admirablement combien la philosophie critique projette l'image d'une chasseresse qui poursuit les fantômes de la raison, qu'elle est à la fois juge des constructions aléatoires et institutrice des erreurs dialectiques. Les chimères ne sont pas que théoriques. Les métaphores de Herder ne valent guère mieux que ses analogies constitutives de l'expérience. Tout comme le contenu de l'unité de plan de composition, la forme poétique de Herder s'éloigne de l'expérience possible et verse dans l'illusion transcendantale. Kant en a pour preuve les confusions de Herder qui finit par prendre «des synonymes (...) pour des explications et des allégories pour des vérités». Pour reprendre la terminologie critique, Kant aurait bien pu affirmer que Herder prend sa poésie comme constitutive et comme une chose en soi.

Pour Kant il s'agit bien là de la fin de la philosophie: non seulement Herder menace les frontières de la philosophie en y introduisant des corps poétiques étrangers, mais il risque aussi de sacrifier la qualité démonstrative au profit des artifices rhétoriques. La persuasion aura alors gain de cause sur la rigueur. Le combat contre l'art versificateur n'est donc pas celui d'un caprice: il s'agit avant tout d'un verdict lucide sur les frontières du style en philosophie. Si la raison a ses limites, Kant sous-entend que l'écriture philosophique en a aussi. La séparation des domaines poétique et philosophique n'est pas fortuite mais bien structurelle. Kant comprend très bien que la séduction philosophique ne procède pas de la même racine: alors que le mot suggère en poésie une image, en philosophie le mot explicite une idée.

Dès lors, la menace n'est pas la poésie mais bien l'enchevêtrement des sphères. L'introduction des métaphores en philosophie est l'arme du sophiste qui, à partir de supercheres linguistiques, cherche à rallier son interlocuteur. Kant présume ici une distinction essentielle: la philosophie n'est pas un art de persuasion, mais plutôt un art de convaincre¹. Elle cherche la reconnaissance (convaincre) et non l'adhésion totale (persuasion). Sous cet angle, la métaphore herdérienne masque non seulement une inaptitude principielle en philosophie mais elle entretient aussi le leurre que la philosophie équivaut à la poésie, comme si l'écriture philosophique devait à tout prix suggérer des sentiments, être susceptible de ral-

¹ Distinction que nous avons reprise de Philonenko, *op.cit.* On sait que Kant avait beaucoup d'admiration pour le style lyrique de Rousseau. La condamnation du style de Herder ne prend tout son sens qu'à partir d'un tel partage. Sinon, il serait absurde de condamner chez l'un ce que l'on admire chez l'autre.

lier un large public et éloigner de la réflexion. Kant comprend très bien que le style épique de Herder joue en faveur de ce dernier. Mais Kant est prêt à jouer le pari de l'impopularité et de la sécheresse d'un style au nom de l'intégrité critique de la philosophie.

Afin d'appuyer cette hypothèse permettons-nous de revenir sur un passage de Kant cité précédemment, et qui introduit le grief de Kant eu égard au style de Herder: «Il ne rentre nullement non plus dans nos intentions de rappeler ici ou d'extraire des fragments parmi tant de belles pages riches d'éloquence poétique: *les lecteurs sensibles sauront les goûter pour elles-mêmes*»¹. La dérision atteint ici son comble et il ne faut pas avoir peur de peser la méchanceté du qualificatif «sensible» ajouté au mot «lecteur»: certes, semble nous dire Kant, le style des *Ideen* est appréciable, mais il fait appel aux intuitions sensibles de l'homme. Les *Ideen* doivent donc être lues pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour de la poésie mais non pas pour de la philosophie. Le lecteur rationnel (et probablement kantien) sera en mesure de le constater.

Il suffit de voir comment Kant rompt sa propre promesse pour comprendre à quel point la question du style est au cœur de la polémique. À bien lire Kant, l'objectif du second compte rendu n'est pas de traiter du style poétique de Herder: «Mais il rentre tout aussi peu dans nos intentions de rechercher ici, si le souffle poétique qu'anime l'expression ne s'est pas parfois glissé dans la philosophie de l'auteur (...)». Et pourtant que fait Kant sinon d'aborder le sujet. À la phrase suivante voilà qu'il est maintenant question de corriger le style trop lyrique de Herder: «Laissons aux critiques du beau style philosophique ou aux retouches de l'auteur lui-même le soin de juger s'il ne vaudrait pas mieux dire: *non seulement le jour et la nuit, ainsi que le cours des saisons modifient le climat*, plutôt que comme à la page 99: «non seulement le jour et la nuit, la ronde des saisons aux figures changeantes modifient le climat»². Triés sur le volet, Kant cite deux autres passages de Herder en se demandant si de telles lignes «s'enchaînent convenablement»³. Mais qui sont ces «critiques du beau style philosophique»? Kant fait-il tout simplement appel à tous les représentants dignes de la philosophie critique dont il serait ici le porte-étendard, comme s'il y avait, d'un côté, Kant et la vraie façon d'écrire la philosophie et, de l'autre côté, Herder et la poésie philosophique.

¹ Nous soulignons. Pour l'extrait voir Kant, 2^e *compte rendu*, pp. 112-113.

² *Ibid.*, p. 114.

³ *Ibid.*

Chose certaine l'arrogance de Kant témoigne du fait qu'il y a une parfaite continuité entre les deux recensions. Herder est peut-être moins cité que lors du premier compte rendu, il n'en demeure pas moins qu'à chaque fois qu'il est question de lui donner la parole c'est pour tourner en dérision son style d'écriture singulier. Comme le souligne M. Crépon: «Là encore, une pratique abondante de la citation n'a pas d'autre effet que de tourner en dérision les envolées lyriques, le ton épique, les dithyrambes de Herder»¹.

Les attaques kantiennees contre la forme herdérienne ne sont pourtant pas unilatérales; celles-ci ne prennent sens que si on les mesure à celles qui fusent en sens inverse. À l'opposé de Kant, Herder est lui aussi convaincu qu'il est celui qui traduit le mieux la réalité du développement historique. Cette incompréhension se jauge à l'incompatibilité de leur système philosophique. À un point tel que de Königsberg en 1762 jusqu'à la mort de Kant en 1804 la divergence entre Kant et Herder concerne d'abord la question du langage². Cette opposition est le résultat du rapport que l'on entretient à l'écriture et au monde qui nous entoure. Et il faut voir à quel point l'affinité que Herder entretient avec les univers des mots et des choses n'est pas de l'ordre du criticisme. Ainsi, la critique de Kant s'éclaire si l'on se remémore cette évidence: la polémique est le lieu d'expression de deux styles d'écriture qui ont chacune la prétention de justifier la philosophie revendiquée.

Dans le troisième chapitre nous avons pu voir que l'intérêt philosophique de Herder est avant tout littéraire. La curiosité de Herder est constamment orientée de façon à satisfaire son désir de comparer les différents modes d'expression de l'humain; tout ceci dans le but de démontrer que plus l'homme est capable de renouveler et de métamorphoser ses rap-

¹ Crépon, *op.cit.*, p. 394.

² Une remarque étonnante de Kant à Hamman dans une lettre du 6 avril 1774 fait déjà état de l'insécabilité du style métaphorique de Herder et de son point de départ en philosophie fondé sur l'intuition; mais aussi de ce qui l'oppose sur le fond à Herder: «Si vous trouvez, cher ami, comment améliorer en quelque manière la conception que j'ai de l'intention principale de l'auteur, je vous serai reconnaissant de me le dire en quelques lignes; mais, si possible, dans le langage des hommes ordinaires. En effet, moi qui suis un pauvre fils de la terre, je ne suis pas du tout fait pour le langage divin de la raison intuitive. Je parviens à comprendre ce qui m'est épilé selon des règles logiques, à partir des notions courantes. Je n'exige rien de plus d'ailleurs que de comprendre le problème traité par l'auteur, car je ne réclame pas de comprendre dans toute son ampleur comme une évidence» in Kant, *Correspondance, op.cit.*, lettre 50, pp. 112-113. Si l'on pouvait déjà opposer en 1762 deux manières de dire et de faire de la philosophie, cette fois-ci on peut voir que Kant prend pleinement conscience de ce qui l'oppose à Herder. Kant cible très bien le cœur de la philosophie de Herder et atteste de son incompatibilité avec une recherche philosophique qui vise à questionner les conditions de possibilité de l'expérience. On sait que la moquerie de Kant «le langage divin de la raison intuitive» se transportera dix ans plus tard dans le débat concernant l'idée d'humanité. Ceci ne fait que confirmer ce que nous avançons à savoir que l'arrière fond de la mésentente entre Kant et Herder touche la question de la manière de dire une philosophie qui n'est pas encore advenue.

ports au langage, plus il est capable de se saisir totalement. Comme le souligne M. Pénisson: «La rage de lecture trouve les fondements philosophiques qui déterminent le problème du statut des lettres, des langues modernes comparées aux anciennes et des littératures qui s’y produisent»¹. Nous avons aussi vu que cette passion pour les formes de l’écriture finit par mordre dans l’évidence sensible de l’être. La philosophie ne naît donc pas des catégories de la raison mais bien d’un sentiment. Il ne peut en aller autrement de la forme de l’écrit philosophique. Celle-ci doit permettre au sentiment d’être intégralement traduit. Or le sentiment est fugitif. Il importe donc d’adapter l’écriture d’un texte philosophique à cette exigence.

Ainsi, selon Herder et à l’opposé de Kant, le vrai penseur est celui du peuple et du terrain². Il n’a pas le temps de retourner dans son cabinet: «Encore cinquante ans et il sera trop tard!»³ s’exclame Herder dans la préface des *Chants populaires*. Il doit se dépêcher d’écrire pour ne rien perdre de la vérité qui se déploie: «Le style herdérien cherche à rattraper un objet évanescent. C’est bien là en effet le projet même de Herder. C’est dire que l’urgence n’est pas seulement de l’écriture mais de la pensée même»⁴. C’est pourquoi on retrouve dans le style de Herder une myopie d’emblée revendiquée: c’est de proche qu’il faut regarder pour embrasser la totalité du réel quitte à peu voir et à ne rien retenir. L’accès au tout étant réclamé, l’écrivain se fait le médium de l’être. La grandeur du sentiment présent et le danger de le perdre à jamais sont les prix à payer pour laisser ses concepts voguer dans l’indétermination. Comme le souligne M. Pénisson: «L’histoire est perte, et l’acte de la philosophie de l’histoire herdérienne consiste à sauver, *retten*, au même sens, où Lessing produisait des *rettungen* d’Horace, mais sur un plan qui excède de beaucoup les seuls monuments littéraires. C’est l’humanité même, en ses formes les plus diverses, qui est à sauver de l’oubli»⁵. Que ce soit la philosophie de l’histoire ou la théorie du vivant, tout doit être insufflé du souffle de la palingénésie.

¹ Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, p. 42.

² Pierre Pénisson, «Le «Shakespeare» de Herder», *Les Études Philosophiques*, #3 (1998), p. 307. Pour un développement plus détaillé sur le style de Herder en philosophie nous renvoyons à cet article éblouissant ainsi qu’à l’ouvrage de Pénisson consacré à Herder: *J. G. Herder, op.cit.* Aussi, il est surprenant de voir que Kant et Herder se réclament tous les deux du sens commun afin de légitimer leur style d’écriture respectif et en même temps discréditer celui de l’adversaire.

³ Cité in Pénisson, «Le «Shakespeare» de Herder», *op.cit.*, p. 307.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Ceci explique pourquoi l'écriture philosophique herdérienne est une course contre le temps qui passe où seul compte le résultat de l'agencement des mots, authentique miroir de l'âme du monde. Véritable précurseur de l'automatisme dans l'écriture (et cela un siècle et demi avant les mouvements Dadaïste et Surréaliste de la France des années 1920 et du mouvement de la *Beat Generation* américaine des années 1950!), Herder entend donc privilégier dans l'écriture d'une philosophie de l'histoire tout ce qui laisse des traces de la vitesse: d'où la surabondance de la ponctuation (jusqu'à répéter plusieurs fois un même point d'exclamation) ainsi qu'une prédilection pour un style produit par le sentiment hautement lyrique et riche en métaphores.

C'est donc un réel souci existentiel qui pousse Herder à dénigrer l'écriture de Kant. Le mouvement de la philosophie de l'histoire de Kant est perte et lenteur. La raison pure qui en est le centre est quelque chose qui arrive toujours en retard, en second lieu, toujours dépassée parce que elle est déjà donnée¹. Les a priori de la raison sont des voiles qui masquent l'évidence sensible de l'être. Le philosophe critique est celui qui retarde la venue de la vérité parce qu'il cogite des concepts dans son cabinet. Les idées dont il accouche ne sont donc que des avatars ou des vestiges, de pâles copies de la grandeur de l'être, loin du sens de l'histoire. Herder appelle donc à une refonte totale de l'écriture philosophique allemande: au style scolaire des philosophes de professions il faut opposer une plume guidée par l'urgence des échos de l'être. Pour Herder, il y va rien de moins que de la sauvegarde de l'histoire des peuples. Comme l'affirme M. Pénisson: «Si l'urgence est bien ce dont la théorie s'écarte par la clôture de l'école, alors en effet il ne peut qu'y avoir conflit entre Herder et les philosophes. Non seulement ces derniers sont décrits fort classiquement par lui comme des êtres oisifs, survivant dans le gris poussiéreux des livres, mais surtout c'est leur lenteur qui est sans cesse attaquée par Herder»².

On constate alors que si l'analyse du langage demeure un thème de prédilection de la polémique Kant-Herder c'est parce qu'il est question des conditions de possibilité d'une pensée historique. Ainsi, le débat de 1785 nous apprend que la mésentente sur la question du style est elle aussi le résultat des limites cognitives que l'on s'impose. L'introduction par Herder de métaphores et d'analogies dans le monde des idées se justifie par une position

¹ Pénisson, «Le «Shakespeare» de Herder», *op.cit.*, p. 307.

² *Ibid.*, p. 307.

dans l'existence, soit celle de l'évidence sensible de l'être alors que pour Kant la chose telle qu'elle est devient un phénomène dans la clarté du concept. Pourtant, ironie du sort, Kant prend les envolées lyriques des *Ideen* pour ce qu'elle ne doivent pas être: seulement de la poésie. Jamais Kant ne voit le résultat d'une volonté philosophique, si bien que pour lui non seulement le style des *Ideen* est discutable mais il est la meilleure preuve de l'expression d'un contenu non-philosophique.

En 1785, Herder se considère comme un philosophe alors que Kant le perçoit comme un écrivain; en 1762, le poète versifie les cours du maître alors que celui-ci y voit une originalité philosophique. Le drame pour Herder est de porter simultanément deux manteaux, à la fois celui de l'écrivain et du philosophe, à un point tel que Kant finit par confondre les tenues. C'est pourquoi l'on pourrait rétrospectivement destiner à Herder ces mots de Simone de Beauvoir adressés à Jean-Paul Sartre: «Spinoza et Stendhal... quand je vous ai connu vous m'avez dit que vous vouliez à la fois être Spinoza et Stendhal...»¹. Durant la polémique, Kant lui n'a vu que le «Stendhal» et oublié que l'âme des *Ideen* c'est Spinoza.

4.2.2 De la forme aux contradictions de l'adversaire

Kant pousse l'audace jusqu'à voir dans l'éloquence de Herder la source des nombreuses contradictions dont regorgent les *Ideen*: «Ne recherchons pas non plus, si de-ci, de là, le flot de son éloquence ne le fait pas sombrer dans des contradictions (...)»². Pour étayer son hypothèse Kant fait référence au passage suivant des *Ideen*: «(...) par exemple page 248, les inventeurs, nous est-il dit, durent souvent laisser le bénéfice de leur découverte à la postérité, beaucoup plus qu'il ne profitèrent eux-mêmes de leur découverte»³. Prémisse et exemple à l'appui, Kant saute à cette conclusion: «N'est-ce pas là un nouvel exemple à l'appui d'un principe: le principe, qui à propos des dispositions naturelles chez l'homme en rapport avec l'usage de sa raison, prétend que celles-ci n'atteignent leur complet développement que dans l'espèce et non dans l'individu»⁴.

¹ Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des Adieux*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 166, 184 et 204.

² Kant, 2^e *compte rendu*, p. 115.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Permettons-nous de retracer le raisonnement pour le moins surprenant de Kant. Selon lui, la poésie herdérienne est la cause de nombreuses incohérences philosophiques au centre des *Ideen*. Un exemple choisi parmi tant d'autres et tiré des *Ideen* confirme cette hypothèse dans la mesure où il permet de justifier le principe selon lequel «les dispositions naturelles chez l'homme en rapport avec l'usage de sa raison n'atteignent leur complet développement que dans l'espèce». De la poésie de Herder, en passant par les incohérences philosophiques des *Ideen*, nous voilà passé d'un seul coup à la justification d'un principe philosophique kantien! Un tel enchaînement nous apparaît pour le moins sophistique.

Premièrement, si l'intention de Kant est de montrer que les écarts rhétoriques de Herder produisent un désordre philosophique, ce que le compte rendu annonce au lecteur, alors il doit être en mesure d'en faire la démonstration. Il aurait alors fallu d'abord examiner deux axiomes des *Ideen* et montrer ensuite qu'ils sont contradictoires. À partir de là, Kant aurait pu invoquer une position philosophique paradoxale et intenable. Mais Kant semble avoir une autre intention: soit de justifier à tout prix un des ses principes philosophiques à partir d'un passage des *Ideen*. Sur le plan logique, Kant commet deux énormes fautes: la première erreur est de tirer une conclusion diamétralement opposée de la prémisse initiale. Kant ne démontre pas l'incohérence de Herder tel qu'annoncé, mais valide plutôt un de ses principes; la deuxième erreur est de vouloir user de son propre principe philosophique comme norme afin de juger de l'incohérence de Herder, de sorte que la forme du raisonnement prend des allures résolument syllogistiques: plutôt que de faire la véritable démonstration de l'incohérence philosophique de Herder en opposant deux passages contradictoires, Kant glisse dans un cercle argumentatif en soutenant que si les propositions de Herder sont fausses c'est parce que son principe est vrai et, inversement, que si son principe est vrai c'est dans la mesure où les affirmations de Herder ne le sont pas.

Il faut sortir de cette illusion démonstrative pour comprendre que Kant traite les affirmations de Herder en dehors de tout contexte. Les passages des *Ideen* dont il est question se retrouvent au fatidique chapitre VIII où la critique herdérienne du cosmopolitisme est exposée. Ils font référence à l'idée défendue par Herder que les découvertes et les inventions de la modernité ne sont pas filles d'un temps précis mais bien de la tradition. La mauvaise foi de Kant l'amène à y voir une confirmation de son principe phare de l'accomplissement dans l'espèce. Or si Herder défend une telle idée c'est justement pour

montrer qu'il n'y a pas de progrès véritable dans l'espèce mais seulement une diffusion de l'humanité dans l'espèce par l'entremise de la tradition (Herder emploie aussi l'expression «chaîne de culture»). De sorte que l'on voit bien qu'une telle position ne contredit nullement dans les termes l'idée herdérienne qui stipule que chaque individu est un centre de félicité. Que l'argument de Herder soit valable ou non, Kant n'a aucun mérite de semer la confusion là où elle n'est pas et, à partir de celle-ci, de justifier son propre principe.

L'indétermination du grief concernant les incohérences de Herder nous amène à penser que la structure argumentative dessinée par Kant n'est qu'un prétexte, alors que la sélection de la citation des *Ideen* par Kant, elle, n'est pas anodine. Si Kant aborde un tel exemple c'est qu'il est tout à fait conscient que le cœur du différent entre lui et Herder vise l'opposition entre la perfection individuelle et l'accomplissement dans l'espèce. Pourtant, il est étonnant de voir Kant terminer son raisonnement dans la plus grande indifférence: «Mais tous ces détails, par souci des limites qui nous sont imposées, nous devons les laisser présentement de côté»¹. Comment Kant peut-il affirmer que le point nodal du conflit qui oppose somme toute sa vision de la philosophie de l'histoire à celle de Herder est un simple détail qu'il faut «laisser présentement de côté»? Comment peut-il à la fois esquiver si cavalièrement et refuser de discuter un principe qui invalide l'architecture de sa philosophie de l'histoire? Volte-face ou stratégie? Selon nous, il y a un peu des deux. D'une part, la critique distante de Kant l'empêche de se compromettre; mais en même temps elle annonce sans bruit les griefs à venir. Chose certaine le débat sur la destination de l'homme trouve une voie de bifurcation.

4.2.3 Le nœud de la critique du deuxième compte rendu: condamnation de la méthode de recherche analogique à partir des incongruités des *Ideen* et le refus herdérien de la notion de race².

Kant emprunte un chemin similaire au premier compte rendu: après avoir pourfendu le style de Herder, un retour sur la question de la méthode s'impose. De façon générale, on dénombre trois griefs au sein de cette seconde charge contre la méthode herdérienne: 1) la méthode de recherche des *Ideen* ne sait tenir ses promesses critiques; 2) une telle absence

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 115.

² Cette section doit beaucoup à Raullet et à son chapitre *Les débats avec Herder et Forster sur la téléologie* in *Kant: histoire et citoyenneté*, *op.cit.*, pp. 106-111.

critique empêche toute fondation d'une philosophie de l'histoire dans les limites de la simple raison; 3) cette incapacité de fondation s'explique chez Herder par l'indétermination de son concept de race.

Nous allons voir que la condamnation des extravagances de la méthode analogique de Herder ne se mesure qu'en regard à la méthode téléologique de Kant. Ainsi, même si Kant renoue avec les arguments de janvier 1785 concernant les défauts de la méthode analogiques de Herder et même s'il cherche encore une fois à contredire celui-ci à partir de contradictions inhérentes aux *Ideen*, Kant a cette fois-ci le mérite de vouloir dépasser le stade des arguments de mauvaise foi et le moment négatif de sa recension en discutant la question du choix de la méthode de recherche adéquate en philosophie de l'histoire à partir de son centre et autour d'exemples précis. Il importe donc de montrer que l'argumentation de Kant est orientée en vue de l'hypothèse suivante: au-delà des invraisemblances de l'unité de plan de composition, si Herder est incapable de se doter d'un concept d'unité du genre humain c'est d'abord parce «qu'il n'a pas une conception encore bien nette du terme «race»»¹.

Mais il faut aller plus loin. Rappelons qu'en novembre 1785 Kant publie aussi un second écrit sur les races intitulé *Définition du concept de race* dans la *Berlinische Monatsschrift*. Est-ce une simple coïncidence? Nous croyons que les recherches parallèles de Kant sur le concept de race durant l'année 1785 sont inséparables du cadre de la polémique. Selon nous, et c'est l'hypothèse que nous allons défendre, si Kant précise et affine un concept de race fondé sur une épigénèse ce n'est pas tant pour répondre à des interrogations sur l'étude du vivant (nous dirions aujourd'hui la biologie) que pour contrer les graves accusations en provenance de Herder. Celui-ci dans ses *Ideen* soupçonne Kant d'être de connivence avec les esprits machiavéliques: l'État cosmopolitique kantien est, telle une «roue d'Ixion», capable d'engendrer l'uniformisation de l'homme sur le modèle homogène de l'Europe blanche, technique, cultivée et désœuvrée sur le plan sensible.

Il ne s'agit évidemment pas ici de prétendre à l'exhaustivité. D'abord, les exigences de ce mémoire nous empêchent de quitter le point de vue de 1785. Sous cet angle, il faut exclure d'office une analyse rétrospective de la polémique à partir de la troisième et dernière méditation kantienne sur les races de 1788: *Sur l'emploi des principes téléologiques*

¹ Kant, 2^e compte rendu, p. 116.

en philosophie. Aussi, la réflexion kantienne sur les races entamée en 1775 dans l'écrit *De différentes races humaines* renvoie certes à des exigences autres qui méritent notre attention: recherches sur l'organique, la finalité, le jugement téléologique, etc. Mais notre objectif est autre. Il s'agit pour nous de répondre à la question suivante: comment expliquer la présence d'un concept de race au sein d'une philosophie de l'histoire? Ceci permet de constater que l'étude du vivant joue un rôle fondamental dans la mise en place des philosophies de l'histoire de Kant et de Herder: si l'étude du vivant permet à Herder de fonder scientifiquement la philosophie de l'histoire via l'unité de plan de composition en expliquant l'origine de l'homme à partir de la force originaire du cosmos, elle permet au contraire à Kant de prouver par observation et via l'idée régulatrice d'une souche commune productrice des différences raciales l'impossibilité d'uniformiser le genre humain. C'est pourquoi nous devons souscrire à la thèse de M. Raulet qui affirme dans son livre *Kant: Histoire et citoyenneté*:

«Inversée en perspective finale, cette unité – et je propose une interprétation un peu différente de celle qu'on donne habituellement, car à mon sens la persistance des caractères héréditaires admise par Kant comme base scientifique exclut une «assimilation» qui les ferait disparaître – permet plus que jamais l'égalité dans la différence. Ramenées à la seule différence des caractères héréditaires, les différences raciales ne nuisent en rien à l'unité de l'espèce, donc également à celle de la communauté idéale. Le retour à l'unité de l'espèce comme aboutissement final de l'évolution humaine n'est aucunement l'abolition des différences raciales. Il semble qu'une telle relecture de Kant peut être de quelque utilité»¹.

Il s'agit donc pour nous d'intégrer deux opuscules de Kant sur les races (ceux de 1775 et 1785) au corpus de la polémique pour des raisons indéniables de complémentarité qui faciliteront l'analyse de la recension. Le détour ne sert ici qu'à jauger pleinement les attaques de Kant contre la méthode de Herder.

Cette troisième et dernière objection de la critique des livres VI et VII qui concerne la méthode de Herder permet à Kant d'entrer par un nouveau biais au cœur de la polémique. La charge de Kant est cruciale parce qu'elle reconduit sous les feux de la rampe la question des conditions d'articulation entre la philosophie de l'histoire et l'histoire empirique. L'objectif est de démontrer que l'humanité est une et qu'en ce sens nous participons tous d'une même histoire. Sur ce point Kant et Herder partagent en 1785 la même conviction: il

¹ Raulet, *op.cit.*, p. 111.

importe de dégager au préalable un concept d'unité de l'espèce humaine si l'on veut envisager quelque chose qui se nomme «histoire». Tant que des doutes persistent sur l'irréductibilité de l'espèce humaine, tant qu'il s'en trouve pour affirmer la présence de sous-hommes (*Untermenschen*) ou de diverses espèces au sein même de l'humanité, il semble absurde de postuler un sens ou une finalité à l'histoire. Seule l'égalité des hommes rend l'histoire possible. En ce sens, bien avant la volonté de mettre de l'ordre dans le chaos des événements du monde il importe d'unir l'esquimau au créole des mers du sud. D'où la présence d'une importante réflexion sur la diversité et l'unité de l'espèce humaine au sein de l'œuvre philosophique des protagonistes de la polémique dont le but est de circonscrire une même famille qui avance dans le temps¹.

Le débat renvoie donc inexorablement à un moment fondateur de la philosophie de l'histoire. Mais puisque Kant et Herder s'entendent sur la nécessité morale de l'unité, la polémique se situe ailleurs. Au sein des recensions kantienne le problème revêt la forme suivante: comment peut-on à partir de l'expérience de la diversité humaine (telle qu'observée à l'époque de Kant et Herder) expliquer l'unité de l'espèce? Sous cet angle, la polémique est une guerre de méthode opposant deux visions de recherche dont le but est de se prémunir d'un principe unificateur. La stratégie globale de Kant vise donc à discréditer la méthode de Herder.

À ce sujet, l'analyse de la première recension a fait jaillir deux points de divergences: 1) Seule l'idée régulatrice modelée sur les catégories de l'entendement permet d'envisager la recherche de l'unité. Dès lors, le principe qui doit orienter la raison dans la recherche de l'unité de l'espèce doit aussi s'accorder avec l'expérience. Il est donc inutile de chercher, comme le fait Herder, à déterminer les frontières d'une espèce soit par analogie constitutive (anatomie comparée) soit à partir de considérations hyperphysiques (force originaire). 2) Les exigences théoriques de la raison doivent donc préserver la possibilité d'une perspective pratique où l'histoire de l'homme est conçue non pas comme détermination empirique ou biologique mais comme apprentissage par la voie de la liberté. Le problème de l'unité ou de la diversité de l'espèce humaine relève donc moins de la recherche

¹ Sans doute ceci permet d'expliquer pourquoi Kant entame une réflexion sur les races bien avant son questionnement sur l'histoire (réflexion qui remonte à 1775 où Kant publie une première ébauche de son opuscule *Des différentes races humaines*). Même Herder cherche dans ses *Ideen* à fonder l'unité de l'espèce avant d'entamer sa philosophie de l'histoire en affirmant que la première partie de son ouvrage n'est qu'une propédeutique.

scientifique que d'une interrogation téléologique à partir de l'idée régulatrice dont le but est d'ouvrir la possibilité d'une réflexion éthique sur l'histoire. Le tort de Herder est donc double: d'abord, les assises de sa philosophie de l'histoire sont fragiles (l'unité de plan de composition); ensuite, son histoire de la nature entretient l'illusion d'être une véritable science constitutive du réel où l'homme est toujours déterminé autrement que par lui-même.

Lorsque Kant reprend ses attaques contre la méthode de Herder il a déjà en tête l'image d'une architectonique dogmatique et non avenue. Ceci explique sans doute l'étonnement de Kant de rencontrer l'affirmation suivante dans les *Ideen*: «L'auteur déplore la rareté des dessins reproduisant fidèlement toutes les variétés d'hommes»¹. Comme si, l'espace d'un moment, Herder rejoignait le criticisme de Kant et se rendait compte avec lui de l'insuffisance des données empiriques pour parvenir à une démonstration convaincante de l'unité de l'espèce. Kant sait pourtant très bien que la méthode des *Ideen*, qui est celle de l'unité de plan de composition, cherche à résoudre le problème de l'unité et de la diversité humaine par la voie théorique de la connaissance. Ne ratant pas une chance de prendre son adversaire en défaut, le point de départ de l'attaque de Kant consiste à prendre Herder au mot pour mieux le contredire. Le passage suivant renvoie à cette situation:

«Il y a un souhait que l'auteur du compte rendu aurait voulu formuler en faveur aussi bien de notre auteur que de tout esprit philosophique en train d'entreprendre une histoire universelle générale de l'humanité. Tel est son vœu: qu'un cerveau doué de sens historique et critique les ait précédés de ses travaux; quelqu'un qui, parmi la masse énorme des descriptions de peuples ou récits de voyage et de tous les renseignements qu'ils nous apportent, à ce qu'on pense, pour définir la nature humaine, aurait relevé de préférence les données contradictoires (en y joignant toutefois les réserves d'usage quant à la créance à accorder à chaque narrateur) et qui les auraient dressées en regard les unes des autres. Alors personne n'aurait la témérité de s'appuyer sur des témoignages partiels, avant d'avoir pesé scrupuleusement au préalable les documents apportés par les autres»².

La charge de l'ironie ne vise pas seulement à étaler les oppositions d'une pensée. Si Kant affirme en direction de Herder: «Alors personne n'aurait la témérité de s'appuyer sur des passages partiels», c'est parce qu'il cherche aussi à reconduire sa critique vers les défauts de la méthode des *Ideen*. Kant semble vouloir rappeler à son interlocuteur que s'il est maintenant clair que la philosophie de l'histoire ne peut s'édifier sans le recours à un principe de finalité ou plus précisément sans la mise en chantier d'un principe téléologique

¹ Herder, *Ideen*, II, 6, p. 126.

² Kant, 2^e *compte rendu*, p. 116.

permettant d'insuffler un sens aux événements du monde de l'Homme, nous ne sommes toutefois pas autorisés à quitter les sphères du criticisme (dualisme ontologique). Kant ne fait ici que prolonger ce que la première recension nous avait permis de statuer: la téléologie est une connaissance par défaut visant à outrepasser l'agnosticisme métaphysique. Ainsi, la question de savoir comment articuler le rapport de la diversité de l'espèce humaine à son unité première se bute à une impasse lorsqu'elle emprunte sans principe régulateur les voies de la connaissance.

Ce passage de la recension nous permet de constater que sur le fond un seul et même fil conducteur traverse les deux recensions et qu'à partir de celui-ci toute la critique de la méthode analogique herdérienne se déploie. Le sous-entendu est manifeste: même s'il faut conduire la raison là où la physique l'abandonne, toutes les méthodes ne se valent pas. C'est pourquoi, s'il faut introduire des hypothèses dans le champ de la philosophie de l'histoire, il ne faut pas renoncer à ce qu'elles suivent le modèle de la physique. Aux analogies constitutives de Herder il faut opposer des idées régulatrices capables d'articuler le rapport de la diversité à l'unité dans la compréhension que nous avons du monde, en l'occurrence de la possibilité d'asseoir l'unité du genre humain sur les assises de l'idéalisme transcendantal.

Ce rappel méthodologique éclaire le sourire moqueur qui se cache derrière le fameux «Il y a un souhait que l'auteur du compte rendu aurait voulu formuler». Si Kant évoque la possibilité d'expliquer l'unité à partir d'un savoir total, c'est dans la mesure où il n'y croit pas. Kant semble tout simplement vouloir pousser le raisonnement dogmatique à sa propre perte afin de montrer jusqu'à quel point les travaux anthropologiques de son siècle oublient de se situer à l'intérieur du cadre critique de la finitude humaine. Selon Kant, le philosophe (et ici Herder est directement visé sous les termes «aussi notre auteur») aurait beau avoir «une carte anthropologique» sous les yeux qu'il ne serait pas plus en mesure de résoudre le problème de la diversité et de l'unité de l'espèce humaine.

Premièrement, la *Critique de la raison pure* (et plus particulièrement la section intitulée *l'Appendice à la dialectique transcendantale*) nous a permis de voir que l'expérience ne peut devancer la raison, de sorte qu'il est impossible de s'orienter à travers une masse d'informations sans savoir au préalable ce que l'on veut bien y chercher. Comprendre par observation implique nécessairement la présence d'un fil conducteur comme idée régula-

trice de la raison. Au plus fort de la polémique, Kant, ne dérogeant pas à ses propres exigences critiques, reformule dans son opuscule *Définition du concept de race* la dimension a priori nécessaire à toute recherche: «Or il est de la plus haute importance d'avoir au préalable défini très exactement le concept que l'on veut éclaircir par des observations, avant d'interroger l'expérience à son sujet; car l'expérience ne peut nous procurer ce dont nous avons besoin que si nous savons d'abord ce que nous devons y chercher»¹. Deuxièmement, il ne faut pas croire que la possibilité de retracer l'origine de l'homme dans son développement équivaut à une explication créationniste de celui-ci. La genèse des formes organiques de Herder entretient le leurre qu'il est possible de trouver réponse à la question mythique: d'où venons-nous? Kant sait très bien que l'explication quantitative n'est jamais en mesure de combler par les voies de l'expérience le saut qualitatif qui sépare l'homme de son origine. Le criticisme n'entend pas statuer sur le comment et le pourquoi de l'homme mais bien sur ce qu'il est d'après les exigences de ses fins. Seule la question «Qu'est-ce que l'homme? » doit conduire à l'unité de l'espèce².

Ceci permet de constater que la difficulté de s'orienter dans les travaux anthropologiques ne relève pas tant, selon Kant, de l'incomplétude des données empiriques que des illusions mêmes de la raison. La question qui préoccupe Kant est donc celle de la prise en charge philosophique de données scientifiques. C'est en ce sens qu'il importe d'analyser la suite de la recension:

«Dans l'état actuel, à partir de la masse de descriptions de pays, on peut à son gré prouver: que les Américains, les Tibétains et autres peuplades de caractère mongol authentique n'ont pas de barbe, et pourtant aussi, si on le préfère, que tous sont barbus naturellement, mais s'épilent ensuite ou encore que les Américains et les Nègres sont une espèce inférieure parmi les autres rameaux quant aux dispositions intellectuelles, mais par ailleurs en se fondant sur des renseignements tout aussi invraisemblables, que, en ce qui touche ces mêmes dispositions naturelles, ils sont au niveau de n'importe quels autres habitants de la planète»³.

Rappelons que Kant doit prendre position à une époque qui tend de plus en plus à morceler l'idée d'humanité au profit de la diversité. Historiquement cette radicalisation des Lumières s'explique par la symbiose de trois facteurs: le progrès des connaissances anthro-

¹ Kant, *Définition du concept de race*, p. 124.

² Cette exigence est à ce point présente chez Kant que même dans son ouvrage *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* de 1786, Kant se prononce non pas sur le moment de la création comme telle (comment et pourquoi l'homme est apparu) mais bien sur le moment hypothétique et atemporel de la venue au monde de la liberté (reprise philosophique de la chute).

³ Kant, *2^e compte rendu*, p. 116.

pologiques, l'hégémonie européenne et la remise en cause de la conception biblique de la création de l'homme¹. Si de Hume à Voltaire on revendique de grands principes humanistes c'est souvent pour mieux affirmer les différences (qu'elles soient religieuses, politiques, sociales, linguistiques ou nationales et même régionales). Face au crible de la raison où donc retrouver l'unité perdue? L'une des solutions offertes par la pensée du XVIIIe siècle est une nomenclature du genre humain suivant les races. Mais cette nouvelle fondation masque ce qui la rend possible: la justification de l'unité de l'espèce. Sur le plan philosophique, le concept de race devient problématique et dérange puisqu'il semble davantage diviser qu'unir. Il n'est donc pas étonnant de voir le philosophe de l'histoire rejeter une telle division du genre humain afin de sauvegarder l'intégrité morale du genre humain. Nous avons vu dans le chapitre précédent que Herder, au chapitre VI de ses *Ideen*, relègue les concepts de race et d'espèce au rang de pures abstractions pour maintenir la diversité, la palingénésie et le mouvement dans l'histoire.

Doit-on s'étonner de voir Kant emprunter le chemin inverse? L'opuscule *Définition du concept de race humaine* nous révèle que seule la détermination claire d'un concept de race peut conduire à la fois à l'unité biologique et morale de l'espèce humaine². Le défi de Kant est majeur parce que la voie semble à première vue contradictoire: «race fait penser à une diversité d'origine»³ se plait à répéter Herder. La stratégie de Kant consiste à suivre les méandres délicats de la notion de race pour mieux contrer les arguments racistes et pour mieux ériger les fondations d'une philosophie de l'histoire. Nous allons voir que toute la question de l'unité et de la diversité de l'espèce humaine prend la forme suivante chez Kant: comment articuler la méthode et la morale?

L'illustration au sein de la seconde recension des deux exemples contradictoires mettant en scène différents habitants du globe a pour but de montrer le positionnement du recenseur au sein de la recherche anthropologique de son temps. La représentation des peuplades à caractère mongol trouve son archétype chez Herder alors que celle montrant les Américains et les Nègres a pour modèle Buffon. L'objectif de Kant est simple: montrer les écueils à éviter. D'abord, on ne peut, comme le fait Herder, vouloir réduire la spécificité de l'espèce humaine dans l'ordre de la nature; en revanche, on ne peut pas oublier, comme le

¹ Raynaud, *op.cit.*, p. 12.

² Voir Kant, *Définition du concept de race humaine*, pp. 123-144.

³ Herder, *Ideen*, II, 7, p. 127.

fait Buffon, que l'unité naturelle ou biologique de l'espèce humaine a aussi un sens moral¹. Si Herder a su entrevoir le volet moral de la question, il a cependant échoué sur le plan méthodologique; inversement, si Buffon a su se doter d'une loi scientifique² capable de montrer l'irréductibilité de l'espèce humaine il ne semble toutefois pas avoir saisi l'enjeu pratique de la question. La philosophie de l'histoire pour être digne de ce nom se doit d'allier la rigueur de Buffon et le souci éthique de Herder, la téléologie rationnelle à l'égalité des hommes. Telle est l'ambition kantienne sous-entendue dans ce passage de la recension.

Le mérite de Kant est d'entrevoir la double faille de son époque: d'une part la recherche scientifique fait perdre de vue la dimension régulatrice et éthique de la question de l'unité et de la diversité de l'espèce humaine; en revanche, la philosophie de l'histoire herdérienne délaisse un fondement d'unicité pour maintenir la diversité. Suivant Kant, on se retrouve en présence de deux alternatives irrecevables pour un entendement qui cherche à faire coïncider les récurrences de la nature avec les fins morales de la raison: «Et par suite le philosophe a le choix: soit d'admettre des différences naturelles ou de juger tout en fonction du principe «tout comme chez nous»: tous les systèmes qu'il échafaude sur des bases aussi chancelantes prennent nécessairement l'aspect d'hypothèses fragiles»³.

Ainsi, selon Kant, l'incapacité à déterminer des concepts de race et d'espèce conduit aux aberrations suivantes: dans le premier cas, la diversité prend forme à partir des contours d'une loi scientifique incapable de contrecarrer une division illégitime entre les dispositions naturelles et les dispositions intellectuelles de l'homme. Ce qui permet la réintroduction de divisions au centre de l'unité et de voir dans ce qui n'est pas Blanc et Européen des sous-espèces. Lorsque Kant parle «des différences naturelles» il ironise sur la possibilité d'un tel clivage arbitraire. Dans le deuxième cas, on explique la diversité sans recours à un principe interne à l'espèce en entretenant le leurre que la multiplication à l'infini des différences est une preuve de cette même différence. Kant sait très bien qu'une telle démonstration est une pétition de principe et un véritable cercle dans la mesure où l'on ne

¹ Raynaud, *op.cit.*, p. 12.

² On retrouve la transcription de la règle de Buffon dans l'écrit de Kant *Des différentes races humaines* de 1775 dans les termes suivants: «Tous les animaux susceptibles par accouplement de produire des petits à leur tour féconds (quelles que soient leurs différences d'aspect) appartiennent néanmoins à un seul et même genre physique» in Kant, *Des différentes races humaines*, p. 47.

³ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 116.

justifie la différence qu'en fonction de l'extériorité qu'elle exprime. D'où l'expression de Kant «tout comme chez nous»¹. À cet effet, le jugement de la recension semble catégorique: sans la présence d'un jugement régulateur adéquat articulé à partir de concepts clairs et déterminés non seulement la raison tourne à vide en introduisant des chimères dans l'expérience possible mais elle trouve aussi le moyen de prouver à la fois tout et son contraire à partir de simples observations. Il ne faut pas s'étonner suivant ces exemples de voir l'imagination précipiter ses jugements lorsqu'elle pénètre le champ de la connaissance anthropologique.

Kant revient sur le livre VII des *Ideen*, où Herder expose son rejet des notions kantienne de race et d'espèce, en lançant une formule étonnante: «Notre auteur est hostile à la distinction de l'espèce humaine en races: hostile surtout à celle qui s'étaie sur des colorations héréditaires; probablement parce qu'il n'a pas encore une conception encore bien nette du terme race»². La phrase peut surprendre parce qu'elle rompt avec le ton maintenu depuis le début de la recension: Kant délaisse les arguments faciles ou déjà évoqués pour apporter la fraîcheur d'une solution. Stupéfiante aussi parce qu'elle indique avec justesse pourquoi Herder est incapable de réfléchir l'unité de l'espèce: «probablement parce qu'il n'a pas une conception encore bien nette du terme race».

Mais à bien y regarder on s'aperçoit que Kant se prononce non pas tant sur le défaut de la méthode de Herder (une unité de plan de composition) que sur ce que devrait être une méthode adéquate (une unité dans l'espèce à partir de la détermination du concept de race).

¹ Expression qui figure en français dans le texte original de Kant. Dans un autre ordre d'idées, l'exemple des peuplades de caractère mongol illustre superbement combien l'on confond en l'absence d'un principe régulateur à la fois la tradition, les caractères biologiques et l'influence du milieu, de sorte qu'on n'arrive plus très bien à saisir qu'est-ce qui relève de quoi. L'absence de pilosité s'explique-t-elle naturellement ou par une pratique ancestrale de rasage? Si l'on répond qu'il s'agit d'un processus naturel alors il faut expliquer pourquoi des individus ayant du poil proviennent aussi de la même espèce? A-t-on encore le droit d'affirmer que cette caractéristique est du propre d'un peuple? Ne s'agirait-il pas plutôt le propre d'une race, voire même de l'espèce entière. Et comment ne pas affirmer que l'influence du milieu ne devienne pas soudainement héréditaire? Kant se sert d'un deuxième exemple mettant en scène les Américains et les Nègres pour montrer comment l'on arrive à situer simultanément un même individu en dehors et à l'intérieur de l'espèce humaine au nom d'une pluralité de critères légitimés par un modèle culturel. On arrive donc à prendre la culture et la civilisation pour les dispositions naturelles d'un type d'organisation. Quel critère permet de classer tel être vivant au sein de telle espèce? Est-ce la génération ou les différences qualitatives? Peut-on à la fois être égal et différent en espèce? Et comment ne pas croire en la possibilité que des différences qualitatives majeures puissent provenir d'une souche unique? De tels exemples font état d'un entendement qui n'arrive plus à trouver de l'ordre dans la nature.

² Kant, 2^e compte rendu, p. 116.

La flèche lancée à l'endroit de Herder cache en fait la propre réponse de Kant au problème de l'unité et de la diversité de l'espèce humaine. L'affirmation «parce qu'il n'a pas encore une conception encore bien nette du terme race» trouve son équivalent dans la reformulation suivante: «seul le concept de race permet l'unité de l'espèce humaine». Mais Kant enchaîne directement avec sa critique de la force génétique exposée au livre VII des *Ideen* comme si le diagnostic posé était une évidence. Sans doute peut-on expliquer la rapidité d'exécution de Kant en raison des limites qu'impose le cadre de la recension. Mais le véritable motif est ailleurs: si Kant passe outre c'est parce qu'il expose simultanément sa solution au problème de l'unité et de la diversité de l'espèce dans un texte complémentaire au compte rendu. Nous croyons que la suite de la critique ne prend tout son sens que si on la mesure à l'aune de la solution proposée par Kant. Ainsi, doit-on chercher la clé de la compréhension ou plutôt le prolongement de ce passage du compte rendu dans l'opuscule *Définition du concept de race humaine* sans oublier celui *Des différentes races humaines*.

On peut rattacher la méditation de Kant sur les races à l'urgence morale d'une question qui cherche un fondement empirique: la destination de l'homme n'a de sens que si l'on arrive à montrer que l'incroyable diversité des hommes résulte non pas de créations locales mais bien d'une souche commune qui a voulu la différence dans l'unité. La nature nous apprendrait alors que le développement historique idéal du genre humain est en accord avec les fins naturelles qu'elle s'impose. Kant prend donc bien soin de préciser la méthode qui convient à une telle entreprise. Dès le premier essai sur les races de 1775, Kant explique que seule une histoire de la nature est en mesure de dégager des concepts déterminés capables d'articuler le problème de l'unité et de la diversité de l'espèce humaine: «Nous prenons ordinairement dans un même sens les dominations de *«Descriptions de la nature»* et d'*«Histoire de la nature»*. Mais il est clair que la connaissance des choses de la nature, dans leur état actuel, ne suffit jamais à satisfaire le désir de connaître *ce qu'elles ont été auparavant*, et par quelle série de changements elles sont arrivées à leur état présent»¹. Il importe donc, selon Kant, de rompre avec la tradition scolastique ou physiographique qui classe le règne animal selon les ressemblances pour épouser une «systématisation naturelle à l'usage de l'entendement»² capable de produire non plus une futile nomenclature à l'usage de la

¹ Kant, *Des différentes races humaines*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 47.

mémoire mais de véritables concepts de genres et d'espèces.

Les différentes ébauches sur les races vont donc faire la démonstration qu'il est possible de fonder la philosophie de l'histoire sur la solidité d'une loi scientifique. En effet, la règle de Buffon (c'est à partir d'elle que Kant compte construire son argumentation) réussit le tour de force de montrer l'unité de d'espèce à partir de l'expérience sans aucun recours à un principe métaphysique en définissant les liens de la parenté du point de vue de la génération. Sur le plan de l'étude du vivant, la loi de Buffon réussit là où la catégorie de classe scolastique échouait en prouvant à partir l'expérience de la génération que l'âne et le cheval ne sont pas de la même espèce (et cela malgré leur grande ressemblance) parce qu'ils ont des rejetons stériles, alors que le Blanc et le Nègre appartiennent à une espèce unique puisque leurs progénitures peuvent à leur tour engendrer des petits. De ce point de vue, on comprend mieux la condamnation kantienne de la méthode analogique des *Ideen* qui cherchent à expliquer l'origine des formes organiques à partir de l'anatomie comparée. Aux yeux de Kant, une telle conception reste prisonnière du nominalisme scolastique et de l'échelle leibnizienne des êtres¹.

De l'unité de la loi de reproduction Kant peut dégager les concepts de souche commune et de race. Kant montre d'abord que le principe de Buffon conduit naturellement l'entendement vers la notion de «souche primitive unique» puisque la fusion de la diversité humaine démontre une parenté réelle du point de vue de la génération. La raison est donc autorisée à postuler l'idée régulatrice d'une souche originaire dans laquelle est contenu ce que Kant appelle une «sollicitude de la nature, qui veille à prémunir sa création par des dispositions naturelles internes cachées, adaptées à toutes sortes de circonstances à venir, de façon qu'elle puisse subsister et soit en conformité avec la diversité du climat et du sol, est vraiment admirable»². En vertu de cette hypothèse qui montre que «l'homme était destiné à tous les climats et à n'importe quelle constitution du sol»³, Kant peut aussi inférer que «seul ce qui se transmet infailliblement par hérédité, dans les différentes classes de l'espèce hu-

¹ Raulet, *op.cit.*, p. 110.

² Kant, *Des différentes races humaines*, p. 54. Kant reprend le même argument en 1785: «D'où la nécessité d'admettre l'hypothèse suivante: dans les germes d'une *souche primitive unique* ont dû se trouver nécessairement les dispositions qui ont abouti à cette distinction de classe; cela était requis pour que ladite souche fût apte à un peuplement graduel des différents climats du globe» in Kant, *Définition du concept de race humaine*, p. 134.

³ Kant, *Des différentes races humaines*, p. 56.

maine, peut justifier la dénomination de race humaine particulière»¹. Suivant cette hypothèse on peut dire de deux êtres humains qu'ils appartiennent à deux races distinctes si par croisement ils donnent des enfants métissés. Kant fait donc de la couleur de la peau le seul critère légitime de différenciation du genre humain en même temps que la seule solution acceptable permettant d'expliquer la possibilité de maintenir la diversité dans l'unité.

La détermination de ces concepts entraîne aussi un bouleversement sur le plan de la méthode en philosophie. Kant sait très bien que la dynamique des concepts empiriques ou scientifiques d'espèce et de race ouvre la voie à ce que M. Raulet appelle la «sécularisation de la philosophie de l'histoire»². Ainsi, lorsque Kant plonge dans l'univers singulier des *Ideen* à la fin de l'année 1784 il sait qu'il est déjà armé de concepts qui rendent caduque l'ambition herdérienne des *Ideen* qui cherche à édifier une histoire culturelle du genre humain sur les bases d'un déploiement de l'être. Eu égard au principe de Buffon, les *Ideen* ne peuvent prétendre être une philosophie de l'histoire puisqu'elles ont pour fondement une unité de plan de composition (principe métaphysique) et non pas l'espèce humaine. Dès les premiers balbutiements de la polémique Kant est en mesure d'affirmer que si Herder plaide avec sagesse à la fois la diversité et l'égalité morale du genre humain, il ne s'est toutefois pas donné les moyens théoriques de le prouver, c'est-à-dire de réunir le particulier sous l'universel du concept.

Mais par-delà cette double critique de la méthode herdérienne, de l'usage constitutif de l'analogie et de l'absence de fondation rationnelle en philosophie de l'histoire, le regard de Kant se pose sur la deuxième partie des *Ideen*. Kant y découvre une virulente condamnation de ses concepts d'espèce et de race qui sont aux yeux de Herder non seulement de pures abstractions mais aussi des moyens de diviser arbitrairement le genre humain. L'accusation est grave parce qu'elle semble douter non pas tant de la rigueur méthodologique de Kant mais de sa volonté morale d'unir tous les hommes sous son concept d'espèce. Bien que Kant ne soit jamais expressément nommé, nous avons vu au précédent chapitre que Herder prend un malin plaisir à rattacher l'idéal kantien d'humanité à une «européisation» du genre humain.

Nous croyons que la rédaction de l'opuscule *Des différentes races humaines* n'est

¹ Kant, *Définition du concept de race humaine*, p. 135.

² Raulet, *op.cit.*, p. 109.

pas étrangère à cette réception des *Ideen* qui a lieu au printemps 1785. La contre-attaque de Herder a sans doute eu pour effet de rafraîchir la mémoire de Kant. Celui-ci, dans les dernières pages de son essai sur les races de 1775, affirme, non sans une certaine ambiguïté, que la diversité proviendrait d'un genre originel se rapprochant du type «Blanc au teint foncé»¹ et que «C'est là (dans l'Ancien Monde) aussi que l'homme - car il semble également et adéquatement apte à toutes les transplantations hors de ces lieux - devrait être dévié au minimum de son type de constitution originel»². Kant sait très bien que Herder avait ces phrases bien en tête lorsqu'il a transformé la seconde partie des *Ideen* en une charge contre ses concepts d'espèce et de race. Si Kant prend la peine de rédiger un deuxième opuscule consacré à l'étude des races c'est d'abord pour lever tout malentendu concernant les ambitions de sa philosophie de l'histoire et non pour le bon plaisir de se répéter. Car le lecteur attentif aura remarqué que le texte de 1785 demeure en substance pratiquement inchangé par rapport aux ébauches de 1775-1777³. On y voit Kant défendre à nouveau les notions de souche commune et de race dans des formules qui ne font que corroborer des positions antérieurement prises: «Le concept de race est donc *la différence entre classes d'animaux à l'intérieur d'une seule et même souche, dans la mesure où cette différence est infailliblement héréditaire*»⁴.

À vrai dire, si ce n'est que de réitérer ses positions, Kant se fait avare de commentaires concernant la polémique. Et pourtant le texte parle. On retrouve d'abord deux indices qui permettent de voir que l'écrit sur les races de 1785 est inséparable du contenu de la polémique. Premièrement, dans l'introduction, Kant semble annoncer qu'il écrit en riposte à quelqu'un puisqu'il affirme que s'il entend déterminer une fois de plus ses concepts, c'est en vue «d'un éclaircissement des malentendus». Ajoutons à cela un certain brin d'ironie lancé à ceux qui trouvent la notion de race superflue et il est difficile de ne pas croire que le destinataire de ce passage n'est pas Herder:

«On parle beaucoup des différentes *races humaines*. Certains entendent bien par là des *espèces* tout à fait différentes d'hommes; d'autres, par contre, se confinent à vrai dire dans un sens restreint; mais ils ne semblent pas trouver là une distinction sensiblement plus importante que celle que les hommes établissent

¹ Kant, *Des différentes races humaines*, p. 64.

² *Ibid.*, pp. 63-64.

³ Seul changement au tableau: Kant maintient le nombre de races à quatre, mais la nomenclature se transforme: la race des Huns (des Mongols ou Kalmouks) est rattachée à celle des Blancs alors que Kant ajoute une nouvelle race soit celle des Américains «à peau d'un rouge cuivré».

⁴ Kant, *Définition du concept de race humaine*, p. 136.

entre eux par leurs façons de se grimer ou de s'habiller. Mon intention est simplement pour le moment de définir avec exactitude ce concept de *race*, s'il en existe dans l'espèce humaine; expliquer l'origine des races, qui ont une existence réelle et que l'on croit pouvoir qualifier de ce nom, ce n'est qu'un détail accessoire dont on peut penser ce qu'on veut. Et cependant, je vois des hommes par ailleurs perspicaces quand il s'agissait seulement de juger ce qui a été dit il y a quelques années à ce propos, concentrer toute leur attention uniquement sur ce côté accessoire, à savoir l'application hypothétique du principe; quant au principe lui-même, d'où cependant tout dérive, ils ne font que l'effleurer. C'est là le destin commun à maintes recherches qui veulent remonter à des principes; destin qui peut bien par suite nous dissuader de toute discussion et de toute justification dans le domaine spéculatif, mais qui peut par contre nous inviter à adopter comme seule attitude sage la recherche de définitions plus précises et l'éclaircissement des malentendus»¹.

Il y aussi la conclusion où Kant procède à une rectification (que nous appellerions aujourd'hui «rectitude politique»). Suivant ce que nous avons dit au sujet des dernières pages de l'écrit sur les races de 1775 il n'est pas surprenant de voir Kant réorienter son tir en terminant son opuscule *Définition du concept de race* en ses termes:

«Quel a été l'aspect de la souche humaine primitive (quant à la nature de sa peau)? Il nous est impossible de le deviner actuellement d'après ce que nous venons de voir; le caractère des Blancs lui-même n'est que le développement d'une des dispositions primitives que l'on rencontre en cette souche à côté des autres dispositions »².

Il importe ensuite de lire le corps du texte comme l'urgence d'une réponse où Kant entend répéter à Herder ce qu'il a toujours pensé: que la détermination claire des concepts d'espèce et de race permet non seulement de démontrer l'unité naturelle de l'espèce humaine mais aussi de prouver que la différenciation au sein du même ne menace en rien l'égalité des hommes. Le concept kantien de race n'est nullement un appel au cloisonnement des différences ou un subterfuge pour légitimer une couleur au détriment d'une autre. L'épigenèse de Kant rappelle incessamment combien il importe de ne pas considérer les caractères des races comme des prédéterminations mais plutôt comme de véritables préformations qui démontrent au contraire qu'«au sein de l'unité du genre humain les lois biologiques engendrent une variété inépuisable»³. Le concept de race est donc, aux yeux de Kant, la frontière naturelle qui préserve le principe leibnizien des indiscernables tout en permettant de faire une nuance ontologique fondamentale entre la simple différence et la différence dans l'unité qui est en fait l'égalité.

Telle est la réponse que Kant aurait pu formuler à Herder aussi bien qu'aux lecteurs

¹ Kant, *Définition du concept de race humaine*, pp. 123-124.

² *Ibid.*, p. 144.

³ Raulet, *op.cit.*, p. 111.

sceptiques d'aujourd'hui. L'État kantien tant fustigé par Herder dans ses *Ideen* n'est pas celui où les différences seraient abolies. Loin de vouloir dégager un concept d'homme abstrait, uniforme et plus grand que nature, Kant entend montrer que seule la division des races unit en préservant la différence. En ce sens, il faut considérer l'idéal d'humanité de Kant comme un éloge des couleurs et des teintes à une époque où l'Europe blanche chrétienne a des prétentions hégémoniques sur le monde¹.

Nous sommes maintenant en mesure de considérer la critique kantienne du livre VII des *Ideen*. Kant fait d'abord remarquer que si Herder a recours à une force génétique pour expliquer la diversité (Herder parle de variétés climatiques) c'est parce qu'il refuse d'endosser à la fois le système évolutionniste (qui ferait descendre l'homme du singe) et l'influence purement mécanique de forces extérieures (qui ôterait toute détermination au royaume invisible des forces). Si Kant taxe Herder de transformiste lors du premier compte rendu, cette fois-ci il semble étrangement l'associer au courant anti-évolutionniste. Position que Kant endosse totalement puisqu'il refuse lui aussi toute possibilité d'explication de l'unité ou de la diversité du genre humain soit par le passage à une autre espèce soit par le passage à une forme extérieure (comme le climat) à la capacité d'organisation de l'être humain. Il n'est donc pas surprenant de voir Kant affirmer qu'il est d'accord avec Herder («Notre collaborateur se range totalement à cette façon de voir»²) pour admettre «un principe vital susceptible de se modifier lui-même de l'intérieur et en s'adaptant à elles (causes extérieures)»³ afin d'expliquer la diversité humaine. Kant rejoint donc Herder dans sa recherche de finalité: seule une cause intelligente peut permettre d'expliquer la capacité qu'à l'homme de s'adapter à différents climats. Toute préformation est par définition une fin naturelle.

¹ À ceux qui voudraient rétorquer à Kant ce passage critiqué véhémentement par Herder provenant de la neuvième proposition de l'*Idée*: «On verra alors apparaître un progrès régulier du perfectionnement de la constitution politique dans notre continent (qui vraisemblablement donnera un jour des lois à tous les autres)», nous devons répondre ceci: ce qui semble en jeu ici c'est un modèle de culture et non pas de race. En ce sens, s'il faut accorder le défaut à Kant de croire en la supériorité de sa civilisation, nous n'avons pas le droit de le faire à partir de considérations raciales. Seule la croyance dans le privilège des Lumières européennes est ici louangée. Voir Kant, *Idée*, IX, p. 87.

² Kant, 2^e *compte rendu*, p. 117.

³ *Ibid.*

Kant se dissocie cependant des vues de Herder au moment où celui-ci fait de cette capacité formatrice la mère de toutes les différences. Malheureusement, le reproche que Kant adresse à Herder remue à nouveau le spectre du transformisme:

«(...) si la cause qui organise de l'intérieur était limitée par la nature à un certain nombre et degré de variétés dans la conformation de sa créature (une fois celles-ci établies, elle perdrait toute liberté dans des circonstances nouvelles de fabriquer un autre type), on pourrait appeler cette fonction naturelle de la nature plastique aussi bien germes ou dispositions originelles, sans pour cela considérer les précédentes variations comme des mécaniques (...)»¹.

Kant est profondément agacé à l'idée que le principe formateur d'une créature puisse être aussi la cause «d'un autre type». Nous avons vu dans le premier chapitre par l'entremise du commentaire de M. Rouché que Herder considère tous les organismes comme des créations d'un modèle unique. Par contre, nous avons aussi montré que ces créations ne sont pas susceptibles d'engendrer d'autres formes nouvelles. Si chacune d'elles doit se modifier de l'intérieur en vertu d'un principe interne, elle ne peut cependant concourir à un niveau d'organisation matérielle plus complexe. Kant a donc le droit de s'attaquer à ce principe parce qu'il est tributaire de la plus dogmatique des métaphysiques. À cet effet, notre premier chapitre a montré que le criticisme considère comme une illusion transcendantale le fait d'expliquer la diversité à partir d'un modèle unique. Cependant, il n'a pas le droit de prendre encore une fois Herder pour ce qu'il n'est pas: soit un transformiste. Si l'enjeu est pour Kant rien de moins que la sécularisation de la philosophie de l'histoire, alors il suffit de dire: d'une part, que le principe de force génétique de Herder est indémontrable parce que métaphysique; d'autre part, que dans les limites de la raison il est indiqué de considérer ce qui est préformé comme de simples limitations appelées germes ou dispositions naturelles «inexplicables par ailleurs»² mais qui sous l'effet du temps produisent d'elles-mêmes la différence conformément à une intention.

Aussi illégitime que la charge de Kant puisse être, elle permet néanmoins de voir que Herder commet une bourde majeure au livre VII de ses *Ideen* eu égard la question de l'étude du vivant: celui-ci considère les caractères biologiques différentiels que l'on rencontre au sein de chaque race (par exemple le fait que dans une région donnée les gens ont

¹ Kant, 2^e compte rendu, p. 117.

² *Ibid.*

le teint plus foncé) comme des critères de différenciation des peuples¹. L'absence de distinction entre race et espèce fait donc perdre de vue le rapport complexe entre les influences extérieures et la détermination biologique véritable si bien que Herder n'a pas compris que la coloration de la peau est un caractère transmis invariablement (le critère même de la différenciation des races) et non pas une simple nuance due au climat. Finalement, la querelle de 1785 entourant la question de l'unité et de la diversité de l'espèce humaine nous offre le tableau comparatif suivant: du côté de Kant il y a une seule espèce, quatre races et plusieurs variétés, alors que du côté de Herder, suivant l'expression de M. Raulet, il y a «en somme qu'une seule race avec divers peuples»².

4.3 L'incapacité de Herder à présenter des objections rigoureuses: critique des livres VII, IX et X

Selon Kant, un seul et même élan de pensée traverse les livres VIII, IX et X de la deuxième partie des *Ideen*: «Au huitième livre débute un nouveau processus de pensée qui dure jusqu'à la fin de cette partie et développe les origines de la formation de l'homme conçu comme créature raisonnable et morale, qui donc traite des débuts de toute culture»³. Kant annonce à son lecteur que la recension entre au cœur même d'une discussion sur l'historicité de l'être de l'homme en passant de l'histoire naturelle à l'histoire culturelle, c'est-à-dire sur cette capacité unique qu'à l'homme d'avoir une culture qui avance dans le temps.

Du même coup, Kant sait que toute sa critique prendra forme à partir de l'opposition fondamentale qui les sépare sur ce point: la culture est-elle le résultat d'une transcendance de l'homme sur sa condition animale (Kant) ou bien est-elle le fruit d'une force unique qui se transmet successivement par palingénésie (Herder)? Dans le premier cas l'essence de la temporalité historique renvoie aussi bien à la notion d'espèce qu'à l'expression que l'on retrouve sous la plume de Kant «le dur labeur des générations», alors que dans le deuxième cas elle renvoie à la félicité individuelle (monade, peuple, civilisation, époque, etc.). Dis-

¹ Raulet, *op.cit.*, p. 109. Kant souligne le risque d'une telle confusion dès 1775: «Ce qui crée la plus grosse difficulté en ce qui concerne la diversité des races sur la terre, quel que soit le fondement de l'explication qu'on puisse admettre, c'est que des régions et des climats analogues ne contiennent néanmoins pas la même race» in Kant, *Des différentes races humaines*, p. 65.

² Raulet, *op.cit.*, p. 109.

³ Kant, 2^e compte rendu, p. 117.

sension que présage le passage suivant: «Ceux-ci (les débuts de toute culture), dans l'esprit de notre auteur, ne proviendraient pas d'un pouvoir propre à l'espèce humaine, mais il faudrait les chercher dans une instruction et un enseignement qu'il tire d'autres natures»¹. Lorsque Kant écrit «une instruction et un enseignement qu'il tire d'autres natures» il fait référence à tout ce qui serait extérieur aux lumières de la raison. Il importe donc, afin de saisir la dynamique de la critique des livres VIII à X des *Ideen* de cette seconde recension, de garder à l'esprit ce qui est sous-entendu ici: la philosophie de l'histoire de Herder est une théologie cachée où le processus de l'histoire n'émane pas des hommes mais d'un plan providentiel qui se dessine à l'insu de ceux-ci.

C'est à partir de cette toile de fond que Kant procède à son invective. Celle-ci se déploie autour des thèmes de la tradition, du maître et de l'espèce. Si l'on regroupe les deux dernières notions sous une même rubrique, on peut dire que la critique de Kant se divise en deux moments: dans un premier temps, Kant accuse Herder de juger de l'histoire à partir d'un point de vue qui ne relève non pas de la raison mais de la foi; dans un deuxième temps, Kant assure la défense de deux de ses propositions phares de sa philosophie de l'histoire exposées dans son opuscule *Idée* et attaquées dans les *Ideen*: d'abord celle qui affirme que l'homme a besoin d'un maître; ensuite celle qui stipule que seule l'espèce et non l'individu reçoit une éducation.

Finalement, il importe de souligner que les réponses de Kant sont souvent peu convaincantes. Comme l'affirme M. Crépon: «Quant à la deuxième partie, la stratégie de défense adoptée par Kant, lorsqu'il en vient aux attaques dont il fait l'objet dans le huitième livre des *Idées*, consiste précisément à opposer le caractère philosophique de ses propositions («l'homme a besoin d'un maître») à l'absence de rigueur des objections qui leur sont faites»². Le lecteur risque donc d'être déçu de voir Kant cibler des points cruciaux mais offrir des arguments déplacés qui ne se justifient que par le regard condescendant du philosophe sur le poète inspiré de Dieu. L'incompréhensibilité des objections de Herder n'a de sens uniquement parce que Kant situe le pasteur de Weimar à l'extérieur de la sphère critique de la raison, comme s'il était futile de dialoguer avec un adversaire qui a emprunté la voie «des intentions de Dieu inscrites en pointillés dans l'ordre objectif du monde exté-

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 117.

² Crépon, *op.cit.*, p. 394.

rieur»¹, chemin dogmatique que Kant caricature par l'expression «désert inexplo­ré»².

4.3.1 Poursuite de l'attaque méthodologique à travers la notion de tradition

L'offensive contre la méthode de Herder n'est pas terminée. Si elle avait tantôt pour but de secouer les concepts vides de l'anthropologie herdérienne, elle doit maintenant démontrer que la pensée historique de Herder se dresse tout d'un bloc, de façon homogène et continue, parce qu'elle n'arrive jamais à quitter le point de vue physico-théologique. Si Kant aborde le thème de la culture chez Herder c'est d'abord pour montrer que l'histoire culturelle herdérienne n'est que le prolongement de sa conception de l'histoire naturelle. Coup absolument décisif puisque Kant sera en mesure de montrer que l'imposture philosophique des *Ideen* est totale.

On a d'abord le droit à des bribes d'intuitions géniales qui attestent d'une lecture lucide et pénétrante de la dynamique des *Ideen*. Permettons-nous d'abord de citer le passage qui inspire une telle remarque. En faisant allusion à la fondation herdérienne de l'histoire en dehors de l'espèce humaine (nous avons vu que Kant utilise les termes «d'autres natures»), Kant affirme de manière concluante: «Partant de cette constatation, tout progrès dans la culture ne serait que communication ultérieure et prolifération fortuite d'une tradition originelle. C'est à celle-ci et non à lui-même que l'homme devrait rapporter son accession progressive»³. En premier lieu, ce passage montre que Kant distingue avec discernement le moment fondateur des *Ideen* qui est celui des sciences naturelles (l'unité de plan de composition) de son volet proprement historique qui est celui d'une étude culturelle du genre humain. En second lieu, la présence du vocable «progrès» accolé à la conception de l'histoire de Herder montre à quel point Kant a saisi avec justesse la tension interne des *Ideen*, soit celle d'une philosophie de l'histoire qui s'oppose au progrès mais qui défend en même temps un plan divin (introduction de la finalité dans le champ de l'histoire). Finalement, la notion de «tradition originelle» renvoie à une compréhension globale de l'articulation des divers niveaux des *Ideen*: Herder complète son tableau de l'histoire naturelle en greffant à sa notion de force organique le principe téléologique de la tradition, ce

¹ Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 8.

² Kant, *2^e compte rendu*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 118.

qui lui permet de faire le pont entre la nature et la culture sans pour autant les opposer, c'est-à-dire de conserver l'unité d'un plan dans l'histoire.

Tout y est puisque l'assertion indique que Kant a compris deux points cruciaux: d'une part, qu'au sein des *Ideen* il n'y a, et cela malgré les apparences, que dispersion de l'être (ou d'une unité) sous les divers manteaux que sont la tradition et les civilisations; d'autre part et en conséquence de ce qui vient d'être évoqué, ce n'est pas le progrès culturel des hommes qui se transmet de génération en génération mais une curieuse et imperceptible connaissance des desseins de Dieu.

À ce passage révélateur de la recension il faut joindre un extrait substantiel tiré des *Ideen* que Kant cite dans le but de montrer «l'opinion personnelle»¹ de Herder quant au rôle de la tradition: «(...) Et maintenant comment les Élohim ont-ils pris les humains en charge, c'est-à-dire comment les ont-ils instruits, mis en garde et éduqués? S'il n'est pas tout aussi audacieux de poser cette question que d'y répondre, attendons qu'en un autre endroit la tradition nous fournisse des éclaircissements à ce sujet»². À travers les mots des *Ideen*, Kant signale que ce qui fait l'unité du progrès dans la conception herdérienne de l'histoire ce n'est pas l'espèce mais la religion. Kant doit aussi avoir en tête cette autre formule des *Ideen* qui confirme superbement que la tradition culmine chez Herder dans la religiosité: «La religion est la tradition la plus ancienne et la plus sacrée de la terre»³. Conclusion générale que Kant semble vouloir tirer: chez Herder, l'histoire est l'expression non pas de la liberté mais d'une combinatoire céleste qui se joue à l'insu des hommes. Derrière le masque de la philosophie de l'histoire des *Ideen* se cache une autre appellation que le lecteur perspicace a tôt fait de découvrir: une histoire naturelle d'un point de vue théologique.

Et pourtant Kant en reste là. Hormis les deux exemples cités plus haut, pas un mot sur la complexité du thème de la tradition chez Herder. Reportées à toute la recension les courtes mentions de Kant prennent la forme d'un autre sous-entendu que le lecteur de la recension doit avoir bien en vue s'il ne veut pas s'y perdre. Kant ne semble avoir nullement l'intention de discuter de la valeur de la tradition. Ce qui semble urgent pour lui c'est de démontrer que Herder est incapable de rationaliser l'histoire. Pour ce faire, Kant décide de juger l'histoire culturelle des *Ideen* non pas à partir de leur contenu mais à partir de leurs

¹ Kant, 2^e compte rendu, p. 118.

² *Ibid.*, p. 119.

³ Herder, *Ideen*, II, 9, p. 161.

racines, c'est-à-dire à partir de ce qui la rend possible: «Or notre critique, dès qu'il pose les pieds hors de la nature et des voies que la raison offre à la connaissance, se sent totalement désemparé»¹. L'erreur de Herder est de hisser la tradition au rang d'un principe objectif qui assure la continuité et la perpétuation d'une force originaire et invisible. Ainsi, il opère à nouveau un saut qualitatif interdit du point de vue de l'expérience possible en subsumant la culture des hommes à un absolu. Ceci permet de voir que le fil conducteur de la philosophie de l'histoire de Herder n'est pas la raison mais la foi. Kant complète son attaque avec malice en se moquant des constructions de Herder qui semblent davantage relever du plaisir subjectif et esthétique que d'une recherche rigoureuse à caractère philosophique:

«Pourtant les vastes lectures et le don spécial dont fait montre l'auteur pour rassembler autour d'un centre d'intérêt unique des données dispersées, permettent selon toute vraisemblance de supposer dès maintenant qu'il nous offrira du moins comme lecture nombre de belles pages concernant le cours normales des choses humaines, dans la mesure où celui-ci peut aider à certaines distinctions de classes. Ce qui ne peut manquer d'être instructif, même pour quiconque partage un autre point de vue au sujet des premiers débuts de toute histoire humaine»².

Kant propose un deuxième grief beaucoup moins convaincant: «(...) il n'est pas qualifié non plus dans les recherches de linguistiques, ni pour porter un jugement sur des documents anciens (...)»³. Nous n'avons pas besoin de nous attarder longuement ici pour constater à quel point l'argument est non fondé⁴. Que Herder soit «inapte à utiliser dans un sens philosophique les faits qui y sont narrés et en même temps présentés comme acquis» comme le témoigne Kant, cela n'a rien avoir avec l'incompétence du savant mais bien avec les égarements du métaphysicien. La suite du texte abonde en ce sens et confirme qu'il ne s'agit ici que d'une pointe introduite hasardeusement pour enflammer les hostilités.

Kant termine son invective contre la méthode de Herder en justifiant son silence eu égard au principe téléologique de la tradition chez Herder:

«Dans un désert inexploré il faut laisser au penseur, comme à un voyageur, entière liberté de choisir sa route au gré de ses convenances. On doit attendre de voir comment il s'en sort et si, après qu'il a atteint son but il rentre sain et sauf en temps voulu au bercail, c'est à dire au domicile de la raison, auquel cas il peut escompter qu'il aura des émules. Ces considérations expliquent pourquoi notre critique ne se sent pas le droit

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 118.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Il convient donc de se rattacher à Raulet qui ne voit dans cet argument, contrairement à Philonenko, que de la fourberie mais rien de décisif. Voir Raulet, *op.cit.*, p. 112. Il importe aussi de mentionner à quel point Kant est mal placé pour lancer ce genre d'argument puisque, selon Cassirer, il était lui-même fort peu compétent dans ce domaine. À ce sujet voir Philonenko, *op.cit.*, p. 140.

d'avoir un avis sur la route originale où l'auteur s'est engagé»¹.

Si Kant s'abstient «d'avoir un avis» c'est parce qu'il n'a pas besoin d'en avoir. Kant sait très bien qu'il y a quelque chose de résolument tautologique à vouloir expliquer ce que l'on ne peut comprendre. Devant le mystère de la chose en soi toutes les justifications se valent parce qu'elles sont toutes fausses. La démarche de Kant consiste simplement à vouloir montrer que la preuve de l'absence de fondation rationnelle est suffisante pour abandonner le voyageur sur son chemin.

Rappelons ce que nous avons déjà évoqué au sujet de la philosophie critique de Kant: est essence ce qui rend le réel possible. Ce qui revient à dire que le connaître est toujours rationnel. Un tel rapprochement n'a pas pour but d'opposer arbitrairement la raison au possible, mais bien de décrire ce qu'est le caractère intrinsèque de la finitude humaine: le possible est la raison. Si le point de vue de la raison est le bon c'est parce que la tradition religieuse n'est pas en mesure de produire une quelconque connaissance concernant la destination de l'homme. Lorsque Herder quitte cette évidence pour aller vers le «désert inexploré», il ne fait que jouer sans le savoir avec des concepts vides. Dès lors, Herder aurait dû comprendre que le point de départ de la téléologie ne peut se situer ailleurs que dans la raison. L'avertissement de Kant laisse pourtant une chance au voyageur des *Ideen* à condition qu'«il rentre sain et sauf au bercail, c'est-à-dire au domicile de la raison».

4.3.2 La défense des thèmes du maître et de la destination de l'espèce

Ce n'est qu'à la toute fin de sa recension que Kant accepte de répondre à la virulente critique dont à fait l'objet son opuscule *Idée* au centre de la deuxième partie des *Ideen* entourant les questions de l'État et de la destination de l'espèce. Si Kant avait tantôt de bonnes raisons de ne pas suivre les méandres des *Ideen*, il a cette fois-ci encore de meilleures raisons de vouloir répliquer à un adversaire qui s'est attaqué à sa vision de l'histoire: «Il se croit seulement en droit de prendre sous sa protection quelques propositions contre lesquelles en cours de route l'auteur a rompu une lance: car on ne peut lui refuser cette même liberté de se tracer une voie à soi-même»². Ce qui ne devait être à l'origine qu'une recen-

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 119.

² *Ibid.*

sion prend soudainement la forme d'une résistance. Pour la première fois de la polémique Kant se défait de son rôle de recenseur-critique pour porter un nouveau chapeau: il n'est plus seulement question de critiquer l'adversaire mais de procéder à une sérieuse défense de son idéal d'humanité. Kant peut toujours prétexter qu'il ne fait que recenser un ouvrage dans lequel il est lui-même pourfendu, il semble néanmoins qu'il est ici guidé par le sentiment d'une victime qui cherche à clore un débat.

Chose certaine, Kant choisit de revenir sur deux objections formulées par Herder dans sa deuxième partie des *Ideen*. La première se rapporte à la thèse centrale de l'*Idée*, soit la problématique du maître exposée dans la sixième proposition: «Voici un principe simple, certes, mais mauvais pour une éventuelle histoire de l'humanité. Il s'énonce ainsi: l'homme est un animal qui a besoin d'un maître, et qui attend de ces maîtres ou d'une entente entre ceux-ci la félicité de sa destinée finale»¹. La deuxième concerne l'effectuation de la dialectique du maître dans le temps et renvoie à la thèse qui stipule que la destination de l'humanité ne fait sens que du point de vue de l'espèce:

«Si quelqu'un venait dire que ce n'est pas l'individu mais l'espèce qui reçoit une éducation, il tiendrait à mes oreilles un langage incompréhensible. En effet, le genre et l'espèce ne sont que des concepts généraux et ils n'ont d'existence que dans les individus. C'est comme si je parlais de l'animalité, de la minéralité, de la métallité en général pour les parer des attributs les plus somptueux mais qui seraient contradictoires dans les individus... ne laissons pas notre philosophie s'aventurer sur les sentiers d'Averroès»².

Mais pourquoi Kant retient-il de telles objections et non pas d'autres? Il faut comprendre que la philosophie de l'histoire de Kant, tout comme celle de Herder, est une construction systématique où les parties s'élaborent en vue d'un projet final (que ce soit l'État cosmopolitique chez Kant ou la triade «existence=bonheur=humanité» chez Herder). L'objectif de Kant consiste moins à défendre une thèse particulière que de pénétrer au centre de sa conception de l'histoire par l'entremise de deux voies d'accès qui permettront de montrer que l'idéal d'humanité est en accord avec les fins de la raison, position téléologique rationnelle que Herder est incapable d'entrevoir. Aborder les notions de maître et de l'espèce renvoie inexorablement à la vision de l'ensemble. Dès lors, ce qui importe c'est de répondre à la question suivante: comment Kant s'y prend-il pour répliquer à Herder? Quels sont ses arguments et dans quelle mesure déstabilisent-ils l'adversaire? Nous croyons avoir

¹ Kant, 2^e *Compte rendu*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 121.

suffisamment exposé tout au long de ce mémoire les grandes différences qui opposent Kant et Herder sur la question de l'idée d'humanité pour ne pas avoir à procéder de nouveau à une comparaison exhaustive des deux conceptions de l'histoire.

Passons à la première objection. La réponse initiale de Kant donne le ton en prenant Herder au mot afin de mieux préparer sa première réplique: «Ce principe est simple, soit: du fait que l'expérience de tous les temps le confirme pour tous les peuples»¹. D'entrée de jeu, Kant semble vouloir exploiter l'ambiguïté de la réception de sa thèse du maître auprès de Herder. Nous avons vu au chapitre précédent que Herder associe injustement le maître kantien au prince machiavélique et au despotisme de sorte qu'il n'a pas compris que l'enjeu premier d'une telle thèse n'est ni politique ni social ni religieux mais l'actualisation de l'être de l'homme dans l'histoire, c'est-à-dire d'un être dont l'être est la raison, capable de se gouverner soi-même. Selon Kant, la justification de la présence d'un maître trouve son fondement dans la nécessaire dialectique de l'éducation où les dispositions naturelles sont disciplinées. Sous cet angle, Kant a raison d'affirmer que l'expérience prouve son principe pour tous les peuples puisqu'il s'agit de la définition même de l'être de l'homme et qu'en ce sens elle est valable pour tous les lieux et tous les temps. Lorsque Kant affirme que son principe est simple c'est au nom d'une telle évidence. Et même si Kant est prêt à admettre avec Herder à partir des récits des explorateurs que de nombreux peuples s'accommodent en l'absence de maîtres, ceci ne prouve en rien, comme le pense Herder, que l'homme n'a pas besoin de maître.

Kant poursuit son plaidoyer en se demandant pourquoi son principe serait mauvais. Bien évidemment nous pourrions répéter ce que nous venons de dire pour montrer à quel point il est absurde pour Kant d'envisager la dynamique du maître comme un principe mauvais pour le genre humain: le maître n'est pas un despote mais celui avec qui l'être de l'homme s'actualise, celui avec qui il y a effectuation de la liberté dans le monde, donc celui avec qui l'histoire commence et se poursuit toujours. En ce sens, l'argument du maître n'est pas fondé sur la méchanceté de l'homme, comme le pense Herder, mais sur sa nature intrinsèque qui est courbe et qui nécessite un redressement². Mais Kant oriente sa réflexion ailleurs parce qu'il a l'intention d'aller immédiatement vers le cœur même de ce qui

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 119.

² Nous faisons référence aux métaphores de la courbure et du bois nouveau employées par Kant dans son opuscule *Idée* afin d'expliquer que l'homme n'est pas droit.

l'oppose à Herder, à savoir ce que doit être l'idéal d'humanité: perfection dans l'espèce ou dans l'individu? Pour ce faire, Kant cite un passage des *Ideen* où l'attaque de Herder devient prétexte puisqu'il est question de faire jaillir le principe phare de la philosophie de l'histoire de Herder, c'est-à-dire la félicité individuelle: «La Providence dans sa sagesse a fait preuve de bonté, en préférant aux fins artificielles poursuivies par d'importantes sociétés la félicité plus simple d'hommes pris isolément et en faisant l'épargne pour l'avenir, dans toute la mesure du possible, de telles machines politiques coûteuses»¹.

Kant s'attarde d'abord à la félicité eu égard la théorie des âges de la vie de Herder. Sa tactique consiste à endosser le point de vue de celui-ci pour mieux le pourfendre: «Tout à fait d'accord: mais en premier lieu la félicité d'un animal, puis celle d'un enfant, celle d'un jeune homme, et enfin celle d'un homme»². Ce passage nous indique que Kant n'a jamais eu l'intention de nier la valeur intrinsèque du droit au bonheur: chaque individu doit dans la mesure du possible jouir autant qu'il le peut de la félicité. Kant croit donc aussi que le développement d'un individu ne doit pas correspondre à une finalité extérieure mais bien à une norme interne, ce qui fait qu'une personne est ce qu'elle est dans un temps donné. Peu importe l'âge de la vie, l'actualisation de l'être de l'homme suit le sillage de la félicité³.

Mais là s'arrête l'adhésion. Le passage de Kant semble aussi attester d'un désaccord sur deux points: 1) le fait d'avoir introduit le mot animal au premier rang de la succession des âges de la vie n'est pas anodin. Lorsque Kant affirme «mais en premier lieu la félicité d'un animal puis celle d'un enfant, etc.» il signale que la félicité est impensable sans le passage de l'animalité à l'humanité, c'est-à-dire dans l'accomplissement de la raison. En ce sens, le principe de félicité comme norme intérieure ne doit pas comme chez Herder être défini en opposition au maître. Au contraire, il doit s'opérer une dialectique entre les deux termes: que chaque âge a sa manière de voir, que chaque individu est une totalité organique et empirique qui se développe progressivement en vue d'un accomplissement, ceci doit rappeler incessamment au maître qu'il est préférable «qu'un enfant eût cinq pieds de haut

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 119.

² *Ibid.*

³ Sur cette partie concernant la félicité nous renvoyons à l'analyse pénétrante de Philonenko qui montre combien cette question du développement préoccupait Kant du point de vue de la psychologie de l'éducation, héritage légué par le principe de structure de Rousseau in Philonenko, *op.cit.*, p. 141.

que du jugement»¹; en revanche, seule l'éducation est en mesure de garantir le développement harmonieux d'une totalité organique. 2) Il est donc possible d'expliquer le principe de félicité du point de vue réaliste de la psychologie et de l'éducation sans avoir recours à la métaphysique leibnizienne (la monade) ou au sentimentalisme hamannien (l'harmonie affective)².

Kant passe ensuite à la félicité eu égard la théorie des âges de l'humanité: «À toutes les époques de l'humanité, de même que, pour une époque donnée, dans toutes les couches sociales, on trouve une félicité qui est exactement adaptée aux conceptions et à l'accoutumance de la créature au milieu dans lequel elle est née et où elle a grandi». Comme lors du passage précédent Kant s'accorde avec Herder: «Bien plus, en ce qui concerne le dernier point, il n'y a pas même possibilité d'établir une comparaison dans ce domaine, ni d'indiquer une préférence pour une autre classe humaine ou une génération aux dépens d'une autre»³. Un tel consentement cache pourtant une double stratégie: 1) montrer que Herder se contredit et que son principe de félicité prouve au contraire qu'il y a un réel progrès dans l'histoire; 2) montrer que si Herder a une conception étroite de l'idéal d'humanité c'est parce qu'il ignore l'enjeu véritable de la téléologie comme doctrine des fins⁴.

Le Kant de la polémique nous a habitués à ce genre de tactique teintée de mauvaise foi qui consiste à citer un passage des *Ideen* afin de le tirer à son avantage. Si Kant endosse la vision de Herder c'est parce qu'il y voit la confirmation de son hypothèse d'un progrès dans l'espèce vers un État cosmopolitique parfait. Suivant Kant, Herder serait ici aveuglé par son «fantasme de la félicité individuelle»⁵, ce qui l'empêcherait de voir que sa vision de l'histoire est pourtant téléologique. Affirmer, comme le fait Herder, que chaque individu ou chaque couche sociale s'adapte à son époque, qu'en ce sens chaque âge a besoin

¹ Célèbre passage de Rousseau cité in Philonenko, *op.cit.*, p. 141.

² Philonenko montre que ce n'est plus l'immédiateté de l'existence dans un rapport à soi qui assure l'épanouissement mais la mort comme garantie transcendante: «Dans l'*Émile*, Rousseau ne cesse d'y insister, son élève peut mourir demain; il faut donc qu'à son âge, dans cette époque de la vie qu'il traverse, son existence soit en relation réciproque avec sa structure d'enfant, qu'il soit heureux - et la pire faute à commettre c'est d'élever un enfant pour qu'il soit seulement plus tard un homme heureux et pour l'instant malheureux» in Philonenko, *op.cit.*, p. 141.

³ Kant, *2^e compte rendu*, p. 120.

⁴ Pour ce qui concerne le premier point nous renvoyons à Raulet, *op.cit.*, p. 113; quant au deuxième point nous renvoyons à Philonenko, *op.cit.*, pp. 141-142.

⁵ Raulet, *op.cit.*, p. 113.

d'institutions politiques adaptées, ceci ne revient-il pas à dire que ces institutions progressent l'une par rapport aux autres, et donc, que l'espèce s'achemine tranquillement vers son accomplissement total par le passage asymptotique des institutions réelles à l'institution idéale qui est celle «de l'établissement d'une constitution civile parfaite»¹. Du même coup, n'est-ce pas une nouvelle preuve que le triptyque herdérien «existence=bonheur=humanité» s'intègre sans difficulté au cadre dialectique d'une histoire où la fin suppose la médiation et la négativité. Kant réussit à nouveau le tour de force d'intégrer le principe métaphysique de la théorie des âges de Herder à sa vision de l'histoire pour pouvoir mieux le dépasser. En montrant qu'il n'y a pas de contradiction à penser l'égal bonheur des époques en même temps que le progrès de la liberté, Kant situe le différend entre lui et Herder ailleurs que sur le simple plan de la félicité.

Le principe de la félicité étant absorbé, Kant relance le débat sur l'idéal d'humanité: «Mais si le dessein de la Providence n'était pas cette image de la félicité que l'homme se crée lui-même»². La question consiste en ceci: non pas de remettre en cause la notion herdérienne d'une parfaite autosuffisance d'entités singulières dans le temps du point de vue de la félicité (que ce soit chaque individu, chaque époque, chaque peuple, etc.) mais de savoir si la raison peut se satisfaire d'une telle trivialité. Kant se demande si c'est bien là le but de l'humanité. En d'autres mots: le bonheur est-il vraiment le sens de l'existence? La lucidité de Kant est de comprendre que le principe de félicité de Herder engage un dessein de la providence via l'idée d'accomplissement historique. À lire non plus simplement comme un axiome qui affirme que dès qu'il y a existence il y a bonheur. Mais en y ajoutant un troisième terme: avec Herder, dès qu'il y a existence il y a non seulement bonheur mais l'humanité atteint immédiatement son but. Soudainement, Kant passe du principe de la félicité à une interrogation sur la finalité de l'histoire.

Kant a donc le mérite de cibler l'enjeu véritable d'une mésentente qui oppose deux philosophies de l'histoire: l'humanité est-elle perfection dans l'individu ou dans l'espèce? Selon Kant, si l'on admet la première hypothèse, alors il faut se faire une bien petite conception de l'homme. Suivant pareil dessein, l'homme se contente de l'existence telle qu'elle se présente dans son immédiateté sans jamais se demander «à quoi bon

¹ Kant, *Idée*, VII, p. 79.

² Kant, *2^e compte rendu*, p. 120.

l'existence?»¹. Selon Kant, tout le questionnement philosophique repose sur la capacité de distinguer le pourquoi du comment les hommes existent, «non pas de leur état quand ils existent, mais la valeur de leur existence même»². Entre les deux il y a ce qui sépare une philosophie de la nature d'une philosophie qui ose se demander «pourquoi suis-je un homme? », l'animalité de l'humanité, le choix entre la minorité et l'homme de culture et de moralité. Kant se moque d'une architectonique de l'histoire dans laquelle on pourrait remplacer l'homme par n'importe quel animal:

«L'opinion de notre auteur serait-elle celle-ci. Que si les heureux habitants de Tahiti n'avaient jamais reçu la visite de nations plus policées et se trouvaient destinés à vivre dans leur tranquille indolence encore des milliers de siècles, on tiendrait une réponse à la question: à quoi bon l'existence de ces gens et est-ce qu'il ne vaudrait pas autant avoir peuplé ces îles de moutons et de veaux heureux que d'hommes heureux dans leur satisfaction physique? »³. Kant doit aussi avoir en tête cette autre formule surprenante des *Ideen*: «Tout être vivant a plaisir à vivre; il ne questionne ni ne rumine pas la question de savoir dans quel but il vit; son existence est son but et son but est son existence»⁴.

Évidemment, comme le souligne judicieusement M. Raulet, le grief de Kant est faux⁵. Il n'est pas vrai que Herder ne se pose pas l'interrogation «à quoi bon?». Que fait Herder sinon de répondre à une telle question lorsqu'il affirme avec certitude au sujet de l'homme: «son existence est son but et son but est son existence». Voilà, nous dit Herder, ce qu'est la finalité de l'existence, voilà la perfection à laquelle Dieu destine les hommes. Si Kant arrive à une telle conclusion c'est parce qu'il envisage la finalité de l'individu non pas à partir de l'évidence sensible de l'être mais à la lumière des fins de la raison. Dès lors, l'argument de Kant qui fait reproche à Herder de «se faire une toute petite idée de la Providence»⁶ ne prend tout son sens que si on le mesure à l'absence d'une réflexion rationnelle téléologique et pratique chez Herder.

Selon Kant, si l'homme est une fin en soi ce n'est pas simplement parce qu'il existe vaguement mais parce qu'il se prend lui-même comme fin en tant que libre (autonomie de la raison qui se prend elle-même comme fin). De ce point de vue, la question «pourquoi

¹ Kant, *2^e compte rendu*, p. 120.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Herder, *Ideen*, II, 8, p. 141.

⁵ Raulet, *op.cit.*, p. 114. Philonenko a donc tort de croire que l'argument de Kant est convaincant dans la mesure où Herder ne se pose pas la question «à quoi bon?» in Philonenko, *op.cit.*, p. 142.

⁶ *Ibid.*, p. 141.

l'homme existe-t-il? » ne peut trouver réponse, comme le pense Herder, dans la félicité¹. Que l'homme soit le seul animal à se doter du concept de fins suppose au contraire un tout autre but que la grâce de la félicité, une idée de la Providence plus grandiose dont seule la raison en est capable: et «si c'était, affirme Kant, l'activité et la culture mises en jeu de ce fait et considérées dans leur progrès et leur développement incessant, dont le point culminant ne peut-être que le produit d'une constitution politique parfaite établie selon des concepts relevant du droit humain»². Non plus un idéal d'humanité fondé sur la corrélation entre l'existence (*Dasein*) et la fin (*Zweck*) mais sur la structure dialectique de la fin en soi (*Selbstzweck*) comme fin ultime (*Endzweck*) où la compréhension d'un rapport final n'est envisageable que par l'effectuation de l'homme dans la nature, d'une individualité tournée vers la génération et la rencontre de l'autre, et non vers la jouissance³.

Pour y arriver l'homme doit développer ses dispositions rationnelles. Et en cela il a besoin d'un maître. Et puisque l'objectif n'est rien de moins que l'idée sublime d'un rapprochement asymptotique vers «une constitution politique parfaite» (la cité de Dieu sur terre!), alors Kant croit que son principe n'est pas si mauvais. Ce que Kant confirme avec humour afin de tourner en dérision une fois pour toutes l'attaque de Herder: «Alors, notre principe n'est donc pas si mauvais que l'auteur le pense. Possible qu'un homme mauvais l'ait énoncé»⁴.

Passons à la deuxième objection. Kant explique la position logique de Herder par une boutade: «Certes, quiconque dirait: «Nul cheval n'a de cornes, mais l'espèce est pourvue de cornes» énoncerait une grosse bêtise»⁵. L'erreur de Herder est de concevoir l'espèce du point de vue logique de la différence spécifique: ce qui est propre à l'espèce est commun à tous les individus. Ou bien: la totalité n'est que la somme des parties puisque celle-là n'est dans aucune de celles-ci. Pour Kant il ne s'agit que d'une subtilité logique qui unit les différences par une autre différence, qu'un «signe particulier qui permet précisément de

¹ Deleuze souligne à juste titre que la question du bonheur chez Kant se pose sous cette forme: «pourquoi l'homme existe-t-il tel qu'il s'efforce de rendre son existence heureuse?» in Deleuze, *op.cit.*, p. 102.

² Kant, *2^e compte rendu*, p. 120.

³ Philonenko, *op.cit.*, p. 142. Ceci montre à quel point Herder ne s'arrête pas à l'idée que le choc des individualités dans l'histoire pourrait être le moteur d'une dialectique (l'éducation, les passions, l'amour, etc.).

⁴ Kant, *2^e compte rendu*, p. 120.

⁵ *Ibid.*, p. 121.

grouper ensemble tous les individus»¹. Il est toutefois possible d'envisager le mot espèce sous l'unité du concept comme équivalent à la chaîne des individus qui ont existé, qui existent et qui existeront: «Mais si par espèce humaine on entend: la totalité de générations s'étendant à l'infini (dans l'indétermination), et c'est là un sens très usuel de l'expression»². Kant ne fait que tirer les conséquences de la détermination de son concept empirique de l'espèce fondé sur l'unité de la génération qui se transmet dans le temps. Réalité empirique (la lignée des générations) que Herder est incapable d'entrevoir parce qu'une telle définition scientifique de l'espèce lui est étrangère.

Mais Kant va plus loin dans la définition de son concept: «si l'on admet encore que cette lignée se rapproche continuellement du tracé de sa destination qui court à ses côtés, il n'y a plus de contradiction à dire qu'elle est asymptotique à celle-ci et que pourtant dans son ensemble elle se confond avec elle»³. Kant rappelle que même si l'humanité prend forme à partir d'une réalité concrète empirique elle demeure néanmoins une idée régulatrice de la raison puisque puisqu'elle suggère l'appréhension d'une infinité totale (Kant parle d'un accomplissement total). Cependant, nous considérons cette même humanité comme réelle puisque la chaîne des êtres qui se déploie devant nos yeux se conserve inexorablement. Sous cet angle, l'on doit dire que l'humanité est immortelle ou infinité en acte (Kant parle d'une ascension continue). C'est alors, d'une façon qui semble tout à fait incompréhensible du point de vue de la raison personnelle (Kant ne dit pas pour rien: «Aux mathématiciens à nous fournir des explications à ce sujet»⁴), la réalité empirique de l'humanité, même si elle est toujours une asymptote par rapport à l'idée que nous avons de l'humanité, finit par se confondre avec celle-ci chaque fois que nous jugeons l'histoire du point de l'espèce⁵. L'espèce n'est donc pas du tout une abstraction antérieure à ses manifestations, comme le pense Herder, mais un fondement scientifique qui assure la réalisation de la téléologie en montrant que l'espèce est aussi la fin du progrès infini⁶. L'absence du concept

¹ Kant, 2^e *compte rendu*, p. 121.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Kant affirme à ce sujet: «Le philosophe dirait pour son compte: la destinée du genre humain considérée dans son ensemble est une ascension continue; et l'accomplissement total de celle-ci est une idée pure, mais utile à tous égards; celle du but vers lequel, conformément au dessein de la Providence, nous avons à tendre nos efforts» *ibid.*

⁶ Raullet, *op.cit.*, p. 116.

d'espèce chez Herder lui fait donc aussi rater la destination morale de l'humanité. Voilà pourquoi Kant affirme que seule l'espèce atteint pleinement sa destination.

Une telle articulation entre l'humanité réelle et l'humanité idéale permet à Kant d'éviter deux erreurs¹: 1) Si l'espèce a un fondement concret dans la lignée des générations alors le concept d'humanité ne peut être divinisé. Il n'est envisageable que du point de vue dialectique de l'histoire, c'est-à-dire dans l'ouverture du sens. 2) Si l'espèce renvoie aussi à une compréhension de l'humanité en tant qu'idée transcendantale de la raison (téléologique et régulatrice) dont l'horizon pratique est la fin du progrès infini, alors l'histoire fait sens et il est permis de croire que l'humanité atteindra son dessein. Il n'est donc en aucun cas loisible de concevoir un dessein de la Providence plus petit que nature qui fait fi de la finitude humaine et de l'irréversibilité du temps qui avance dans la génération (Herder dont le but de l'humanité est l'immédiateté de l'existence) ou de désespérer dans le chaos des événements du monde (le désespoir de Voltaire face au tremblement de terre de Lisbonne de 1755).

La fin de l'exposé est surprenante. Aux yeux de Kant, ce ne sont pas les erreurs de logique de Herder qui dérangent dans ce passage, mais bien l'accusation d'averroïsme: «Toutefois le malentendu que nous venons de relever dans le passage de polémique mentionné ci-dessus n'est qu'une vétille. La fin est plus importante. Ne laissons pas, y lit-on, notre philosophie s'aventurer sur les sentiers de la philosophie d'Averroès ». Pourtant, Kant ne répond pas à la charge de Herder comme s'il était quelque peu désemparé. Ou plutôt y répond-il cavalièrement dans une fin de non recevoir qui a de quoi laisser le lecteur de la recension perplexe: nul doute, nous dit Kant, qu'un jour notre auteur va nous montrer quelle est «la vraie façon de philosopher»². Comme si l'attente pouvait justifier l'esquive devant l'accusation d'averroïsme.

Comment expliquer que Kant s'arrête précisément au moment où «la fin est importante», alors qu'il a pris la peine de répondre à ce qui n'était qu'une «vétille»? Seule une interrogation sur le sens de l'accusation polémique de Herder peut permettre de lever ce paradoxe. M. Raulet à raison de dire que le rapprochement opéré par Herder entre Kant et Averroès vise la coupure ontologique kantienne entre le sensible et l'intelligible³. Herder

¹ Nous ne faisons que reprendre l'argumentation de Philonenko, *op.cit.*, p. 143.

² Kant, *2^e compte rendu*, p. 122.

³ Raulet, *op.cit.*, p. 115.

considère qu'il y a proximité entre la logique kantienne de l'histoire qui définit le but des existences singulières en fonction de l'espèce et celle d'Averroès qui rapporte les individualités du monde à un intellect unique¹. Mais il y a pire pour Herder: une telle abstraction de la pensée débouche vers un rejet de l'immortalité de l'âme. L'abstraction kantienne de l'espèce poursuit donc l'héritage du maître arabe du XIIe siècle puisqu'elle rend impossible la considération de l'idée d'humanité tant comme un fait anatomique inscrit dans chaque individualité que comme une destination extra planétaire via le passage des âmes immortelles dans le monde invisible. Aussi croyons-nous que la comparaison entre les deux philosophes veut aller plus loin dans la mesure où elle renvoie à un autre dualisme: Averroès affirme qu'il est possible de traiter la question de l'immortalité de l'âme en dehors des voies de la connaissance rationnelle par l'entremise de la théologie. Même si Herder sait très bien qu'il faut situer chez Kant la problématique de l'immortalité de l'âme en regard au criticisme, la similarité vise ici la séparation des domaines du savoir et de la foi que l'on retrouve à la base des philosophies de l'histoire qui asservissent l'homme.

On peut constater que ces accusations recourent les deux objections de Herder retenues par Kant. Si Kant ne se défend pas c'est parce qu'il vient d'y répondre. Il n'est pas question de se répéter. En revanche si Kant se permet de rétorquer à Herder que sa philosophie de l'histoire n'est pas la «vraie façon de philosopher» c'est uniquement parce qu'il a déjà été démontré: 1) que Herder ne peut saisir le point de vue idéal de l'histoire parce qu'il oppose sensation et raison; 2) que Herder est incapable de se doter d'un concept empirique d'espèce sur lequel on peut fonder la téléologie rationnelle.

Mais alors pourquoi Kant insiste-t-il autant sur cette mention abusive d'averroïsme? C'est, nous croyons, pour deux raisons: 1) en disant que «la fin est plus importante» Kant veut simplement signaler que, même fautive et grave, l'accusation d'averroïsme de Herder pèse plus lourd que toute l'argumentation qui la précède parce qu'elle a au moins le mérite de considérer sa théorie de l'histoire comme une articulation entre le sensible et l'intelligible; 2) Kant veut insister sur le scandale d'un tel rapprochement qui consiste à confondre un projet critique qui rompt avec toute la tradition métaphysique et une philosophie qui s'apparente au plus grand des dogmatismes, soit le panthéisme.

¹ Voir l'article *Commentaires d'Averroès* in *Dictionnaire des mille œuvres clés de la philosophie*, Paris, Na-

Il y a quelque chose de résolument symétrique entre les deux recensions de Kant. Plus que jamais ceci se constate au terme de l'entreprise. Kant termine sa deuxième recension et on a l'impression de subir une réminiscence: comme en janvier 1785 l'argumentation s'achève par un jugement péremptoire pendant que l'ironie culmine dans la fausse candeur:

«Il est permis d'en conclure que notre auteur, si souvent ombrageux à l'endroit de tout ce qu'on a fait passer pour de la philosophie, ne s'en tiendra pas à une définition de mots stériles et qu'un jour il va enfin donner au monde dans cet ouvrage exhaustif par des actes et des exemples un modèle de la vraie façon de philosopher»¹.

Kant sait fort bien qu'il y a une seule alternative: ou bien se soumettre à la maîtresse de la raison ou bien aux rêves du visionnaire. Le prix à payer est celui «de la vraie façon de philosopher». Le souhait de Kant qui s'exprime dans les mots «un jour il va enfin donner au monde» n'est rien de moins que le triomphe du vainqueur qui connaît déjà la posture de son adversaire: celle d'une silhouette qui a tourné définitivement le dos à la raison et au criticisme. Pourtant la victoire ne se légitime que du point de vue d'où l'on se situe. Et malheureusement pour Herder Kant revendique le bon côté.

4.4 Suite et fin de la polémique: la dérobaide des protagonistes devant les enjeux philosophiques de la polémique ainsi que la postérité de la polémique

Il n'est plus question de douter de la volonté polémique de Kant. Selon les dires de Schütz, Kant a lui-même proposé de recenser la deuxième partie des *Ideen*: «Il y a huit jours, très cher monsieur, je vous ai expédié par la poste la seconde partie des Idées de Herder, et j'attends donc, suivant votre aimable proposition, que vous en fassiez la recension»². Une telle conviction masque pourtant l'incertitude du recenseur: déjà à cette époque, Kant semble vouloir s'éloigner des feux trop brûlants de la polémique. Deux indices permettent de constater cette volonté de prendre un chemin plus paisible. Il y a d'abord la lettre de Schütz à Kant du 20 septembre 1785 où l'on apprend la fin de la participation de Kant à la revue *A.L.Z.*: «Je veux bien renoncer à vos contributions à l'*A.L.Z.* à la seule condition que

than, 1993, p. 54.

¹ Kant, *2^e compte rendu*, p. 122.

² Kant, *Correspondance, op.cit.*, lettre 133, p. 252.

le reste de votre système n'en paraisse que plus vite. Mais je vous demande très humblement de recenser encore la deuxième partie de l'ouvrage de Herder, qui est déjà sortie, et de m'envoyer la recension au plus tard, si possible, dans 6 semaines»¹. Nous avons vu en introduction de ce mémoire que c'est dans une lettre datée du 27 juin 1787 et envoyée à Schütz que Kant confirmera officiellement son refus de recenser la troisième partie des *Ideen*. Mais faisant fi de ce dénouement, il est possible d'anticiper. Si la suspension des activités à la revue *A.L.Z* ne signifie pas forcément un arrêt complet des hostilités, elle en est pourtant un bon indicateur.

C'est toutefois au deuxième indice qu'incombe le poids de la preuve. Celui-ci jaillit de la recension même. L'écriture du second compte rendu semble être le résultat d'une main déstabilisée. À l'instar de la première recension, la forme prépare la critique. Mais cette fois-ci Kant doit répondre à des accusations en provenance de Herder. Et pourtant, la forme ne change pas: ce qui intéresse Kant est d'attaquer sans se mouiller en montrant le manque de rigueur des doléances de l'adversaire. Kant évite ainsi de mettre en jeu ses principes tout comme ceux de l'adversaire. Cette obsession d'évincer à tout prix l'adversaire explique en partie pourquoi Kant ne s'intéresse guère à défendre avec exhaustivité ses positions. Cette dérobade traduit pourtant un autre malaise: si dans la première recension l'intention résultait d'un geste bien calculé, cette fois-ci elle semble traduire l'incapacité de Kant à défendre jusqu'au bout les thèses de sa propre théorie de l'histoire. Selon nous, cette impuissance montre combien Kant est, en 1785, à un moment incertain du système critique. Nous sommes encore loin de 1788 et 1790, années où il termine tour à tour *La critique de la raison pratique* et *La critique de la faculté de juger*. En cette année de la polémique, Kant sait très bien que la destination de l'homme est celle du développement de la liberté dans le monde et qu'ainsi la philosophie de l'histoire n'est autorisée qu'un d'un point de vue cosmopolitique; cependant, il ne sait pas encore comment la question de l'histoire viendra prolonger la *Critique de la raison pure* (comment concilier la nature et la liberté?). Or, le nœud de la critique herdérienne du livre VIII des *Ideen* remet justement en cause la dichotomie nature-liberté et par conséquent la possibilité d'un accord entre deux types de causalité (causalité libre et la causalité naturelle). C'est pourquoi, nous croyons que la forme de la recension préfigure le retrait de Kant des échanges de 1785.

¹ Kant, *Correspondance*, *op.cit.*, lettre 137, p. 246.

Ainsi, comme Herder, Kant quitte le dialogue de la polémique pour aller peaufiner ses principes. D'un côté, on cherchera à montrer que l'histoire est l'aboutissement de la question de l'homme; de l'autre côté, on tentera d'accorder la nature et l'histoire autour de la substance unique de Spinoza. De sorte que tout ce qu'on méditera après 1785 sur la question du sens de l'histoire sera valable contre l'adversaire; tant que la métaphysique de l'histoire demeure inachevée, la polémique fait toujours écho. Le dialogue acerbe de la polémique a donc eu le mérite d'être dialectique (au sens socratique du terme d'accoucheur de la vérité) dans la mesure où les attaques et les confrontations de thèses ont forcé les protagonistes à étaler au grand jour, ensuite à remettre en cause, puis finalement à modifier leur propre vision de l'histoire. À cet égard, nous pouvons dire que le choc de 1785 a apporté un certain équilibre philosophique nécessaire à l'édification des systèmes futurs.

Paradoxalement, affirmer ce mérite philosophique équivaut à reconnaître l'échec de la polémique sur le plan des idées. Plus que jamais, ce chapitre a fait la démonstration que le chemin des événements de 1785 est un faux-fuyant par où l'on s'échappe sous prétexte de ne pas avoir à s'expliquer. La plus grande déception pour le lecteur des textes qui traitent les échanges de 1785 est celle de voir une idée si grandiose (l'idée d'humanité) surgir entre deux grands esprits, mais chaque fois rapidement effleurée pour les fins de la controverse; de voir naître ce décalage presque insupportable entre ce qui aurait dû être débattu et les arguments évoqués. Tout au long de la polémique, Kant et Herder se détournent lorsque l'enjeu demande l'effort d'une réponse constructive et intrégrale. Les recensions de Kant se sont moins intéressées à discuter les thèses des *Ideen* ainsi que du défi qu'elles apportaient au criticisme que d'expédier l'écrit sur le continent chimérique de la métaphore loin des rivages de la philosophie. Pour ce qui est de Herder, il faut bien sûr lui accorder d'avoir osé se mesurer aux principes mêmes de la théorie kantienne de l'histoire dans la deuxième partie de ses *Ideen*. Ce serait pourtant oublier, qu'au lendemain de l'attaque kantienne, le premier réflexe de Herder a été celui de la riposte; et qu'en ce sens, loin de vouloir s'expliquer philosophiquement, les passions l'ont conduit vers l'opuscule kantien de l'*Idée*.

CONCLUSION - *Grandeurs et misères d'une polémique*

Exposition des deux points de vue de la polémique

Dans son remarquable ouvrage *J. G. Herder. La raison dans les peuples*, M. Pénisson fait l'aveu suivant: «Le suprême rapport fut celui du discours herdérien et de la philosophie kantienne, comme si se rencontrait là la question cruciale du statut du discours et des conditions de possibilité d'une énonciation philosophique»¹. C'est aux confins de la philosophie kantienne que l'expression de la pensée de Herder semble prendre tout son sens. Toute l'œuvre de Herder est une tentative de mise en rapport des discours, les sphères du réel n'étant envisageables que sous leur mode d'énonciation. Une telle vision a des répercussions majeures sur le plan philosophique. Premièrement, la question du sens, chère à la philosophie de l'histoire, s'exprime par la voie toujours renouvelée de la métaphore et non pas dans le fixisme des carcans conceptuels. Ainsi, l'histoire se réalise à la fois en chacun de nous sans pour autant s'y arrêter. Deuxièmement, la nature de l'esprit n'a pas à s'enfermer dans les ornières d'une métaphysique. La raison ne contient aucun a priori; elle est le mouvement de l'histoire. Ainsi, on ne peut découvrir ou plutôt décrire la raison historique que par le biais des relations entre les unités que sont les peuples².

Ce mémoire a voulu montrer à quel point cette remise en cause des frontières de la philosophie, tant au point de vue de la forme que du contenu, a été l'élément déclencheur de la polémique ainsi que l'arrière fond du questionnement sur l'idée d'humanité: quelles sont les conditions de possibilité d'une philosophie de l'histoire. Si les *Ideen* se sont avérées être un énorme défi pour la philosophie critique, c'est davantage pour cet esprit qui les traverse que pour leur contenu philosophique. Il y a un assez grand consensus au sein des commentateurs pour affirmer que l'originalité de la pensée historique de Herder s'élabore en grande partie dans son ouvrage *Auch eine Philosophie der Geschichte* de 1774 et qu'en ce sens les *Ideen* apportent peu de fraîcheur sur le plan philosophique, voire même qu'elles sont un recul³. Comme le remarque M. Rouché: «écrites entre 1784 et 1791, les *Idées*, sur le plan philosophique, ne dépassent pas 1764, années où furent enfin publiés les *Nouveaux*

¹ Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, p. 8.

² *Ibid.*

³ C'est le cas de Rouché qui voit dans les *Ideen* un recul empreint de conservatisme devant la singularité des thèses de 1774.

Essais de Leibniz; tandis que sur le plan des sciences naturelles au contraire, elles utilisent la découverte la plus récente de l'époque, l'«unité de plan de composition» qui en 1830 encore opposera Geoffroy St-Hilaire à Cuvier (...)»¹.

En revanche, on sait que la critique kantienne des *Ideen* s'attarde longuement sur cette nouvelle découverte (l'unité de plan de composition). En fait, on peut dire que tout au long de la polémique, Kant reste surtout sensible à tout ce qui touche de près le naturalisme des *Ideen*². Malgré le refus d'aborder l'ouvrage sous une autre perspective, la critique kantienne des *Ideen* a le mérite de montrer les faiblesses d'une philosophie de l'histoire qui entend trouver caution auprès de l'histoire naturelle loin de la téléologie rationnelle. Il ne s'agit pas ici d'endosser la philosophie kantienne, mais de montrer l'énorme défi que représente la révolution critique pour toute philosophie qui aspire à l'absolu en voulant combler le gouffre de l'unité et de la diversité. Kant a ainsi montré les difficultés que pouvaient rencontrer les *Ideen* tant sur le plan méthodologique (les limites de l'expérience possible interdisent toute justification hyperphysique) que moral (l'histoire trouve son sens dans l'accomplissement indéfini de la liberté et non pas dans la jouissance immédiate de l'existence).

Les *Ideen* de Herder sont aussi l'occasion d'une riposte. Il ne faut pas oublier que Herder répond à la recension de Kant par le biais d'une excellente analyse des paradoxes et dangers de la théorie kantienne de l'histoire exposée dans l'opuscule *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* de 1784. Herder condamne l'abstraction kantienne de l'idée cosmopolitique et brise ainsi le nœud de sa vision de l'histoire: l'humanité n'aspire à aucun but final si ce n'est que la réalisation des individualités dans le monde. Derrière ce grief se cache à nouveau une question de méthode: la philosophie de l'histoire est-elle un raisonnement ou une description; est-elle conceptuelle ou intuitive? Nous avons vu que ce dilemme n'offre aucune conciliation possible sur le plan philosophique.

Malheureusement, le souci d'attaquer fait oublier les remontrances de l'adversaire; ni Kant ni Herder n'ont su profiter de ces remarques. Si Kant a bien vu la menace qui planait sur sa philosophie critique, il n'a pourtant jamais bien compris que Herder appelait une refonte de l'écriture de la philosophie. De son côté, Herder a tourné le dos au principal reproche de Kant qui consistait en ceci: on ne peut philosopher n'importe comment; en aucun

¹ Rouché, *Introduction, op.cit.*, p. 8.

² Péniisson, «Kant et Herder», *op.cit.*, p. 64.

cas l'originalité du propos ne saurait légitimer le manque de rigueur d'une pensée qui se forge par contrecoups.

La polémique fait-elle écho à notre époque?

Doit-on prendre position dans le débat Kant-Herder? Si l'on y voit le point de rencontre de deux systèmes philosophiques antagonistes, on peut en tant que kantien ou herdérien rejeter, par allégeance au système que l'on défend, celui de l'adversaire. À notre avis, c'est répéter la même erreur que nos protagonistes de 1785 soit ne débattre une discipline qu'à partir de son château fort; et, du même coup, c'est passer à côté de l'enjeu véritable de ce travail qui consiste à répondre à ceci: dans quelle mesure la polémique Kant-Herder interpelle philosophiquement le lecteur d'aujourd'hui?

Comme cela arrive souvent dans le cas des polémiques, on considère un penseur à la lumière de son opposant et ainsi on envisage un gagnant et un perdant. D'après nous, une telle conception provient de la confusion suivante: on amalgame les événements et les hommes qui font la polémique. Ainsi, on arrive à considérer le débat Kant-Herder comme l'affrontement ultime entre l'herdérianisme et le kantisme, alors qu'il ne s'agit au départ que d'une rencontre, certes entre Kant et Herder, mais qui ne se justifie que dans la mesure où il y a un enjeu commun. La pire erreur que le lecteur de la polémique puisse faire est de noyer l'enjeu philosophique aux événements extérieurs. Faut-il donc rappeler qu'on ne polémique pas dans le vide. Nous espérons avoir suffisamment démontré que l'enjeu philosophique commun du débat Kant-Herder est l'idée d'humanité ou celle de l'histoire. Ce n'est qu'à partir de cette sphère d'autonomie que l'on peut revendiquer l'actualité de la polémique et y trouver un intérêt sur le plan de l'histoire des idées.

Mais si la polémique mérite autant notre attention c'est qu'elle pose davantage que l'idée d'humanité: les événements de 1785 ont su montrer que Kant et Herder s'interrogent d'abord et avant tout sur les conditions qui rendent possible l'édification d'une philosophie de l'histoire et par conséquent sur les frontières de la philosophie même. Si l'on est d'accord pour dire que les questions de méthode et de finalité sont au cœur même de la philosophie voire être l'acte même du philosophe, il faut alors admettre que la polémique est de toutes les époques: elle est une réflexion sur les limites de la discipline philosophique. Voilà ce que doit invoquer le lecteur d'aujourd'hui.

Mais l'on doit aller encore plus loin. S'il ne fait plus de doute aujourd'hui pour l'esprit éclairé que nous participons tous en tant qu'homme d'une humanité une et donc d'une même histoire, il est pourtant difficile à chaque instant de rappeler cette évidence. Nous n'avons pas besoin de parcourir bien loin ce siècle qui s'achève pour constater les horreurs de la déshumanisation. En posant la question des conditions de possibilité de l'histoire, la polémique va par-delà la question de méthode: elle rappelle combien il est fondamental pour la raison philosophique de retourner constamment sur les rives qui la rend possible et d'y puiser sa légitimité afin de se garder des dangers de l'amnésie.

L'échec d'un dialogue et la justification d'un titre

La grandeur de l'enjeu philosophique de la polémique ne doit pourtant pas nous écarter de ce qui est manifeste: l'échec retentissant d'un débat. À comprendre plutôt comme ceci: échec au sens d'un dialogue raté. Comme l'affirme M. Péniisson: «pour fondamental qu'était l'enjeu, le seul échange consista à se traiter mutuellement de sophiste et le débat régresa jusqu'à l'hostilité psychologique»¹. Sur le plan humain, la polémique est non seulement un échec, mais pour paraphraser Nietzsche «la naissance d'une tragédie» où «deux étoiles de l'Aufklärung»² n'ont jamais réussi à s'accorder. Ceci nous permet de constater combien il y a une disproportion étonnante entre les idées qui sont véhiculées et ceux qui les véhiculent. Nous sommes donc en droit de poser la question suivante: la polémique, l'animosité en moins, aurait-elle été différente? Et nous voilà en train de rêver et de ré-écrire l'histoire des idées. La question est certes légitime; le choc de deux grands esprits fait naître tant de promesses. On aurait aimé qu'ils se parlent comme des adultes. Mais il en est allé autrement.

Les ardeurs personnelles des protagonistes n'ont pourtant pas su freiner ce qui se dessinait: un échange autour de la question de l'histoire. Ainsi, au-delà des antagonismes, les écrits de la polémique sont ceux d'un dialogue: d'abord, quoique implicitement, ils visent un destinataire; ensuite, et c'est ce qui est plus important, ils traduisent une pensée qui les oblige l'un vis-à-vis de l'autre. D'ailleurs, les plus grands échanges de l'histoire des idées n'ont-ils pas justement été des dialogues de sourds! Paradoxe déconcertant pour qui-

¹ Péniisson, *J. G. Herder, op.cit.*, p. 8.

² L'expression est de Philonenko, *op.cit.*, p. 125.

conque sait l'importance de la dialectique entre la parole et l'écoute dans l'effort de la compréhension, mais qui justifie pleinement le choix du titre de ce mémoire: *Réflexion autour de l'idée d'humanité: dialogue entre Kant et Herder*.

Vers un au-delà de 1785 : les limites de ce mémoire

Nous croyons avoir suffisamment justifié notre prétention de conférer aux événements de 1785 un statut philosophique propre autour de la question de l'idée d'humanité. Pourtant, les recherches sur la polémique Kant-Herder ne peuvent aspirer à l'exhaustivité si l'on se cantonne dans le chassé-croisé des textes de 1785. De nombreuses recherches ont déjà fait état de l'importance (oh! combien déterminante) de la première rencontre Kant-Herder en 1762 à Königsberg sur le futur de la polémique et ainsi montrer que l'on peut opposer Kant et Herder autour de la question du langage en philosophie¹. Mais il ne s'agit pas tant de discuter ce qui n'a pas encore eu lieu (la polémique) ni de ce qui les oppose leur vie durant (la question du style) que du destin d'une querelle sur la philosophie de l'histoire entamé en 1785. La question consiste à savoir ce qu'il advient de la polémique? En ce sens, il ne faut pas se tourner vers le passé, mais plutôt regarder droit devant, par-delà 1785. Surgit alors cette double interrogation: à partir du fil conducteur d'un débat sur la question de l'histoire en philosophie: d'une part, montrer dans quelle mesure la polémique se poursuit au-delà de 1785? ; d'autre part, montrer si cette polémique infléchit les écrits ultérieurs des deux philosophes? Seule la recherche de cette double exigence, soit de faire résonance à l'effroi de 1785, permettrait de venir compléter ce qui, ici, a été modestement entamé².

¹ Par exemple, le chapitre *Königsberg (1762-1764)* in Pénisson, J. G. Herder, *op.cit.*, pp. 39-50. Pour ce qui est du style en philosophie, nous renvoyons à la totalité de son ouvrage.

² Nous voulons faire écho à la thèse de Crépon qui voit dans le rapprochement Herder-Spinoza de la troisième partie des *Ideen* une poursuite de la polémique contre Kant. Il faudrait toutefois aller plus loin et voir si, dans le cas de Herder, la poursuite de la polémique se limite à un affinement des principes métaphysiques de sa philosophie autour de la doctrine de Spinoza. Il faudrait aussi s'intéresser à Kant et voir jusqu'où dans sa philosophie on retrouve des traces de la polémique. Nous pensons, par exemple, à cette note en bas de page du paragraphe 80 de la *Critique de la faculté de juger* où Kant revient sur la conception herdérienne du vivant.

Bibliographie

Ouvrages de Kant

Le texte précritique de Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, est une traduction de Jean Seidengart in Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984; celui intitulé *L'unique fondement possible de l'existence de Dieu* est une traduction de Paul Festugière de la Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, Vrin, 1963; la *Critique de la raison pure* est une traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud in Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1994; tous les textes de Kant portant sur l'histoire que nous avons cités ou consultés ont été traduits par Stéphane Piobetta et sont rassemblés dans un recueil intitulé *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, 1990; finalement, la *Critique de la faculté de juger* est une traduction de MM. Ladmiral, Launay et Vaysse du tome II des Œuvres philosophiques de Kant de l'édition de la Pléiade.

Histoire générale de la nature et théorie du ciel (1755)

L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763)

Des différentes races humaines (1775)

Critique de la raison pure (Dialectique transcendantale) (1781)

Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (1784)

Compte rendu de l'ouvrage de Herder : «Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité» (1785)

Définition du concept de race humaine (1785)

Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine (1786)

Critique de la faculté de juger (Critique de la faculté de juger téléologique) (1790)

Ouvrages de Herder

L'Essai sur l'être est une traduction de Myriam Bienenstock parue dans *Les Études Philosophiques*, #3 (1998), pp. 377-387; les deux grands textes de Herder sur la philosophie de l'histoire proviennent d'une traduction partielle de Max Rouché in Herder, *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de genre humain*, Éditions Montaigne, Paris, 1964 et in Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Éditions Montaigne, 1962; Le *Dieu* a été traduit par Myriam Bienenstock in Herder, *Dieu. Quelques entretiens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Essai sur l'être (1764)

Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité (1774)

Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité (1784-1791)

Dieu, quelques entretiens (1787)

Autres textes, articles, commentaires cités ou consultés.

BEAUVOIR, Simone de. *La Cérémonie des Adieux*. Paris, Gallimard, 1982. 557 pages.

BIENENSTOCK, Myriam. «Herder, lecteur de Kant: de la métaphysique à l'esthétique». *Les Études Philosophiques*, #3 (juillet-août 1998), pp. 357-375.

BIENENSTOCK, Myriam. *Introduction in Herder, Dieu. Quelques entretiens*. Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1-34.

BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1994. 255 pages.

BOURDÉ, Guy et Hervé MARTIN. *Les écoles historiques*. Paris, Éditions du Seuil, 1990, 413 pages.

BRUN, Jean. *La philosophie de l'histoire: les promesses du temps*. Éditions Stock, Paris, 1996.

CASSIRER, Ernst. *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1988. 226 pages.

CASSIRER, Ernst. *La percée de l'historicisme : Herder in: Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes : vol. IV*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, pp. 277-286.

CRÉPON, Marc. «Le jeu de Kant et de Spinoza dans le livre XV des Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité». *Les Études Philosophiques*, #3 (juillet-septembre 1998), pp 389-402.

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969. 608 pages.

DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997. 107 pages.

FERRY, Luc. *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris, Grasset, 1996. 249 pages.

FERRY, Luc et Heinz WISMANN. *Notice sur les Conjectures de l'histoire humaine* in Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques: tome II*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 498-502. (Coll. Bibliothèque de la Pléiade).

HUISMAN, Denis, dir. *Dictionnaire des mille œuvres clés de la philosophie*. Paris, Nathan, 1993. 573 pages.

GRONDIN, Jean. *Kant. Avant/après*. Paris, Critérian, 1991. 204 pages.

KANT, Emmanuel. *Correspondance/Immanuel Kant*. Paris, Gallimard, 1991. 909 pages.

MUGLIONI, Jean-Michel. «La philosophie de l'histoire de Kant». *Philosophie Politique*, #2 (1992), pp. 169-181.

PÉNISSON, Pierre. *Johann Gottfried Herder: la raison dans les peuples*. Paris, Éditions du Cerf. 1992. 350 pages.

PÉNISSON, Pierre. «Le «Shakespeare» de Herder». *Les Études Philosophiques*, #3 (juillet-août 1998), pp. 305-310.

PÉNISSON, Pierre. «Kant et Herder : «le recul d'effroi de la raison»». *Revue Germanique Internationale*, #2 (1996), pp. 63-74.

PHILONENKO, Alexis. «Kant et Herder – une polémique» in : *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, pp. 125-145.

RAULET, Gérard. *Kant: Histoire et citoyenneté*. Paris, Presses Universitaires de France, 1996. 249 pages.

RAYNAUD, Philippe. *Introduction* in Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, 1990, pp. 7-42.

RENAUT, Alain. *Kant aujourd'hui*. Paris, Flammarion, 1999, 512 pages.

ROUCHÉ, Max. *La polémique contre Kant* in: *La philosophie de l'histoire de Herder*, Thèse de Ph. D. (Philosophie), Université de Strasbourg, 1940, pp.310-318.

ROUCHÉ, Max. *Introduction* in *Idées pour la philosophie de l'histoire et de l'humanité*, Paris, Éditions Montaigne, 1962, pp. 7-81.

ROUCHÉ, Max. *Introduction* in *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Éditions Montaigne, 1964, pp. 7-111.

SEIDENGART, Jean. *Genèse et structure de la cosmologie kantienne précritique* in Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, pp. 1-59.

THÉRIEN, Christian. *Fondements et structure de la philosophie kantienne de l'histoire*. M.A. (Philosophie), Université de Montréal, 1999. 104 pages.

WEIL, Simone. *La pesanteur et la grâce*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1948. 186 pages.

ANNEXE 1

«À Iéna on a annoncé en grande pompe l'an dernier une revue où Kant était nommé parmi les premiers collaborateurs. Et voici que dans la quatrième ou cinquième issue paraît en grande pompe un compte rendu de mes Idées, si perfide et fou de métaphysique et tellement étranger à l'esprit du livre du début jusqu'à la fin que je m'étonnais et ne pouvais penser que Kant, mon professeur, que je n'ai jamais que je sache, offensé, fût capable d'un travail aussi misérable. L'auteur du compte rendu s'en prend à ma condition, de loin y jette du feu trois ou quatre fois, si bien qu'il ne dépend de lui que cela ne s'enflamme pas. Je me demandais qui, ici ou là en Allemagne, pouvait écrire en se plaçant si totalement à l'extérieur de l'horizon de l'Allemagne et de mon livre jusqu'à ce que l'on chuchote à l'oreille puis dise bien haut: c'est le grand métaphysicien Kant, à Königsberg en Prusse. À cette même époque, on me parla aussi d'un écrit kantien dans le *Berliner Monatsschrift* qui devait traiter d'une «Idée d'une histoire de l'espèce humaine mais d'un point de vue cosmopolitique», et en lisant l'écrit j'ai pu juger du compte rendu mais non pas du caractère de l'individu. Car à quel point il est perfide et pubertaire, pour tirer à partir de sa préface le plan d'un livre inachevé et à peine commencé, pour y installer une idée de sa sorte et faire comme s'il n'existait au monde aucun livre de ce genre, parler même d'un Newton et d'un Kepler, pour développer par la suite ce plan kantien, pour ce mettre aussitôt à la tâche et d'assassiner un livre incomplet de la façon qui lui est la plus contraire, en un journal qui apparaît sous mes yeux et dont le maître d'œuvre vit à Weimar: cela saute aux yeux et ne peut se justifier qu'au moyen de la *Critique de la raison pure*. Il est bon que je sache où j'en suis avec le Maître ès sept arts, et il est bien heureux que je n'ai pas besoin de son plan puéril suivant lequel l'homme serait finalement fait à la fin des temps pour l'espèce ou pour la machine d'État la plus accomplie. Ce dont je vous prie, très cher ami, c'est de ne plus lui remettre de votre main aucun écrit de moi, votre ami, et de ne plus penser à moi devant lui. Je laisse à M. Apollon son tribunal critique de la métaphysique, sur lequel il gonfle, selon moi trop plein de fumée et de nuages caquetants. Devant lui ne prononcez pas la moindre syllabe laissant entendre que je sache un traître mot du compte rendu et de son auteur. Il me tient plus à cœur de faire reculer d'effroi son idole de Raison ou de la détruire. J'entends de plusieurs parts que le compte rendu n'a pas eu de chance, mais un étonnement m'a pris, que M. Kant appellera un recul d'effroi de la Raison. Ses dernières leçons préceptoriales à mon égard sont très inconvenantes: j'ai quarante ans et je ne suis plus sur les bancs d'écoles métaphysiques. Ce qui l'ulcère, c'est que je n'ai pas suivi M. le Professeur dans son galimatias de jonglerie verbale, c'est pourquoi il se plaint si grossièrement de ma bizarrerie et de mon impropre génie. Mais assez là-dessus. Que le ciel m'aide par mon livre et je

rirai au nez des métaphysiciens, dont l'orgueil, qui se trahit bien dans la lettre de Kant à Lambert, et sa complaisance insupportable, ne sont pas même dignes qu'on s'en moque.¹»

¹ Extrait de la lettre de Herder à Hamann du 15 février 1785 in Pénisson, *J. G. Herder, op.cit.*, pp. 109-110.

ANNEXE 2

Nous voudrions inscrire une parenthèse à notre travail afin de répondre à Jean Brun qui défend une thèse fort intéressante dans son livre *La philosophie de l'histoire: les promesses du temps*. Selon lui, l'on voit naître au XVIII^e siècle un tournant décisif dans la pensée historique: l'homme part à la conquête du temps sur la voie de la sphère du politique de la même façon, qu'un siècle auparavant, il était parti à la conquête de l'espace par l'entremise de la technique. Ainsi, Kant et Herder viennent rejoindre Descartes au banc des accusés de *ces hommes qui veulent être comme des dieux* : «Le prométhéisme historiciste commence à s'esquisser au XVIII^e siècle et se précise nettement au XIX^e lorsque l'homme voit dans le temps non plus ce qui le défait, pas seulement ce qui le fait, mais ce que lui-même fait et dirige. L'homme ingénieur du temps et pilote de l'histoire est ainsi venu rejoindre les ingénieurs et les pilotes de véhicules maîtrisant les distances. Désormais, le conquérant du temps va épauler le conquérant de l'espace»¹.

Pour mesurer la portée d'une telle hypothèse, il faudrait sans doute tout un ouvrage. La brièveté de notre travail ne nous permet pas de s'y attarder longuement. Nous voudrions toutefois dire ceci: Jean Brun met le doigt sur une réalité indéniable. Il est vrai que la philosophie de l'histoire tentera à partir du XVIII^e siècle d'absolutiser le temps en entretenant l'illusion d'une réalisation totale de celui-ci dans ce qu'on a appelé la fin de l'histoire. Il serait toutefois faux de croire qu'une telle vision du temps s'applique aux philosophies de l'histoire de Kant et de Herder. Nous croyons, au contraire, que celles-ci ont montré que le temps n'est pas quelque chose à conquérir mais qu'il est l'homme lui-même. Dès lors la question qui se pose est la suivante: la philosophie de l'histoire de Kant et de Herder: découverte de la dimension existentielle de l'homme ou plutôt conquête du temps par l'homme?

Si l'on s'avise de ne pas porter un jugement précipité, force est de constater que les philosophies de l'histoire de Kant et de Herder mettent le doigt sur l'inéluctable dimension historique de l'existence humaine: peu importe où l'existence se réalisera, elle le fera toujours à l'intérieur du temps, c'est-à-dire qu'elle est invariablement le futur d'une histoire passée tout en étant le présent de ce qui devient.

¹ Jean Brun, *La philosophie de l'histoire: les promesses du temps*, Éditions Stock, Paris, 1996, p. 14.

Mais pour que le temps est sens il doit y avoir des hommes. C'est donc à l'homme qu'incombe la tâche de donner du sens au temps qui passe. Et puisque le temps qui passe est aussi le sien, il doit comprendre qu'il est le temps de l'histoire sans être pour autant l'histoire en elle-même; il est celui qui fait l'histoire tout en la subissant. Et il suffit de constater la facticité de son existence pour s'en convaincre: elle aura été comme un soleil qui a brillé un temps dans une histoire qui a permis sa naissance et qui désormais se poursuit au-delà de son être grâce à la réalisation du projet de sa vie. Ainsi, le temps de l'homme n'est jamais un temps zéro, mais une ouverture sur le temps qui transporte l'histoire sur ses épaules. Car se percevoir dans l'histoire, c'est-à-dire être-là, veut dire que son existence est projetée dans le temps, ce qui suppose qu'il y ait eu un passé et qu'il y aura un futur. Kant avait donc raison de vouloir orienter la question *Qu'est-ce que l'homme?* vers celle de l'histoire. De son côté, Herder avait pressenti la même intuition en insistant sur la nécessité pour chaque individualité historique (que ce soit un être humain, une société, une nation, une époque, une civilisation, etc.) d'être à la fois moyen et fin de la grande chaîne de l'humanité.

Alors, comment peut-on conquérir ce que l'on a déjà ou plutôt ce que l'on *est* déjà? En découvrant que l'homme est le temps de l'histoire, Kant et Herder rapprochent le temps de l'être, révolution qu'accomplira définitivement l'ontologie du XXe siècle (Husserl, Heidegger, Sartre, etc.) en prônant non seulement l'antériorité chronologique de l'être sur les consciences mais aussi son primat logique sur la pensée.