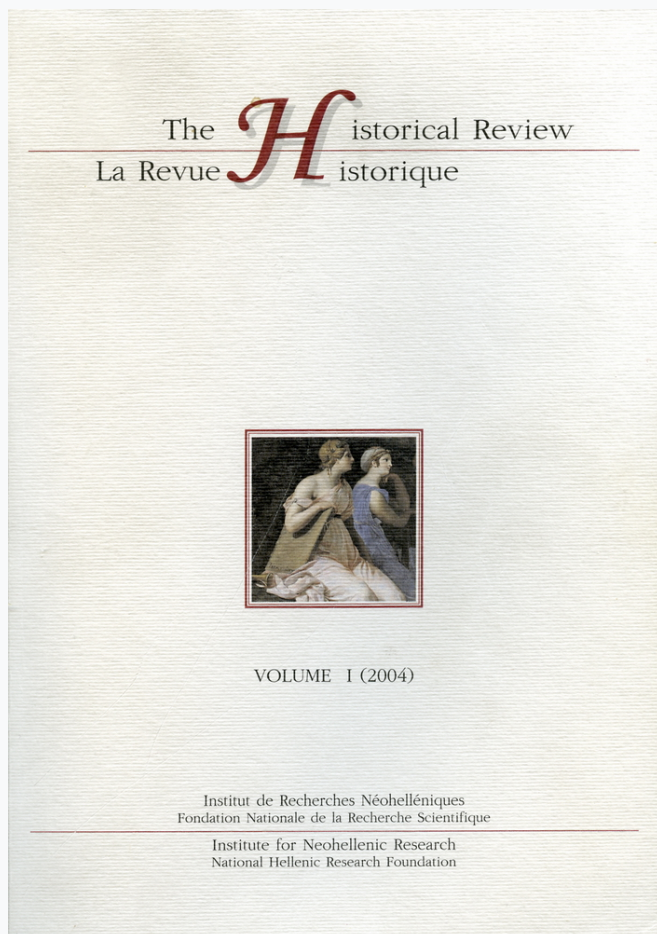


The Historical Review/La Revue Historique

Vol 1 (2004)

Vol 1, No (2004)



Voix des peuples et idée de nation chez Herder

Mario Longo

doi: [10.12681/hr.168](https://doi.org/10.12681/hr.168)

To cite this article:

Longo, M. (2005). Voix des peuples et idée de nation chez Herder. *The Historical Review/La Revue Historique*, 1, 19–34. <https://doi.org/10.12681/hr.168>

VOIX DES PEUPLES ET IDÉE DE NATION CHEZ HERDER

Mario Longo

RÉSUMÉ: L'idée de nation se manifeste dans le contexte de la pensée herderienne du langage, en polémique avec les idéaux cosmopolites du siècle des Lumières. En niant une nature humaine toujours égale et sans différences qualitatives, Herder soutient l'originalité de chaque moment du développement historique, compte tenu de la nature linguistique, et donc historique, de l'homme. En utilisant une métaphore suggérée par Herder, l'humanité est un concert polyphonique, d'autant plus majestueux et harmonique que son orchestration est riche et nombreuse. Écouter la voix des peuples pour comprendre l'homme dans son expression la plus étendue: ceci est l'objectif des recherches linguistiques et historico-littéraires du jeune Herder aboutissant dans l'imposant tableau historique de *Auch eine Philosophie der Geschichte*. Cette vision de l'histoire, qui tend à mettre en valeur le fragment et les parties, ne conduit pas toutefois au relativisme historique, à la négation du sens universel de l'histoire, mais vise à critiquer un modèle de cosmopolitisme à la Voltaire, froid et abstrait, qui ne sait comprendre et aimer que soi-même, ayant glorifié à tel point le principe de sa propre culture qu'il reste indifférent à toutes les autres manifestations de la vie des peuples. Il en ressort, d'un côté, une vive appréciation pour l'âme de chaque peuple, âme qui par la magie du langage vit dans ses expressions les plus authentiques dans la poésie, dans les mythes et dans la religion, et, d'autre part, la primauté attribuée à ces facteurs spirituels de la vie des peuples par rapport à l'organisation politique de l'état. L'idée de nation pour Herder ne se résout donc pas dans la négation du cosmopolitisme, mais plutôt dans le refus de ce cosmopolitisme basé sur la politique, propre du siècle des Lumières, qui avait fait de la création de l'État-machine un modèle que l'on aurait voulu imposer à tous les peuples de la terre.

L'idée de nationalité, c'est-à-dire l'idée d'une diversité radicale que l'on ne peut pas supprimer entre les peuples, prend corps et s'affirme au siècle des Lumières, paradoxalement à l'intérieur même d'une culture qui a fait du cosmopolitisme la règle de son action, en se basant sur le principe de l'unité substantielle des hommes, principe fondé sur la possession de la raison, «la chose du monde la mieux partagée», comme avait déclaré Descartes au début de son *Discours de la Méthode*.¹ Dans la recherche d'un équilibre entre les deux termes opposés du nationalisme et du cosmopolitisme, les «philosophes» adoptèrent des positions très différentes, qui allaient de Voltaire, «citoyen du monde», hostile à tout

¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, dans C. Adam, P. Tannery, éd., *Œuvres de Descartes*, Paris 1996, Vol. VI, p. 1.

principe ethnique et national, à Rousseau, citoyen de Genève et défenseur des Corses et des Polonais victimes de l'injustice des puissances européennes.

En Allemagne des prises de position et des comportements analogues se reproduisirent, avec une plus grande sensibilité pour la découverte et la protection des caractères nationaux dans une culture qui toutefois au XVIIIe siècle avait été littéralement envahie par la langue et les modèles français dans tous les domaines, et surtout dans la politique, la littérature, la mode. Malgré certaines exagérations que Lessing dénonce dans la comédie *Minna von Barhelm*, en Allemagne dans cette période l'attitude la plus répandue fut la recherche de fusion entre nationalisme et cosmopolitisme, marquée notamment dans certaines interventions d'Emmanuel Kant déjà dans la *Kritik der reinen Vernunft* et ensuite dans les essais de philosophie de l'histoire, publiés au moment où la Révolution française allait éclater. La Révolution de 1789 et son retentissement en Europe sont à l'origine de cette nouvelle «prise de conscience», surtout en Allemagne où la recherche des racines et de l'identité ethnique se fait particulièrement pressante: il suffit de penser à *Reden an die deutsche Nation* de Fichte.

L'attention portée à une identité spécifique des peuples avait été prise en considération en Europe déjà à la fin de la Renaissance. En Allemagne elle avait été sollicitée par la Réforme religieuse et remise en cause par la lecture du *De Germania* de Tacite, qui fournissait un témoignage sur la valeur ancienne des Allemands et leur amour pour la liberté, repris par Luther.² Pourtant, il est indéniable que les événements historiques du XVIIIe siècle, surtout ceux de la fin, ont contribué à accélérer ce processus d'identification jusqu'à donner à l'Allemagne la mission de créer une nouvelle culture et une nouvelle identité à partir de la société européenne vieille et dépassée; les Allemands prirent alors comme modèle la Grèce ancienne. Le philosophe du romantisme –il suffit de penser à Friedrich Schlegel ou à Schleiermacher– aspire à l'ordre classique mais avec la conscience qu'une fracture profonde le sépare de l'époque des Lumières, de la France et de la modernité.

La période analysée représente le contexte historique et culturel dans lequel écrit Johann Gottfried Herder, élève de Kant mais devenu, sous l'influence d'un autre écrivain de Königsberg, Johann Georg Hamann, l'un de ses adversaires les plus tenaces. Il s'agit selon toute probabilité d'un des auteurs allemands les plus difficiles à étiqueter à cause de l'ampleur de ses intérêts et du caractère provisoire et fragmentaire –même contradictoire– de ses points de vue et de ses solutions.³

² J. Ridé, *L'image du germain dans la pensée et la littérature allemandes de la recouverte de Tacite à la fin du XVIe siècle (Contribution à l'étude de la genèse d'un mythe)*, Paris 1977.

³ M. Bollacher, éd., *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*, Würzburg 1994.

Il ne s'agit pas de mettre en cause les mérites littéraires de Herder,⁴ mais plutôt l'originalité de sa contribution dans le domaine de la philosophie de l'histoire et de la philosophie du langage; Friedrich Meinecke le considérait, avec Moser et Goethe, comme l'un des précurseurs du mouvement philosophique et culturel de l'historisme romantique qui visait à occuper une place importante dans l'histoire récente de notre culture.⁵ Federico Chabod définit Herder comme «le théoricien allemand du concept de nation le plus important du XVIIIe siècle», l'apôtre d'une idée «nouvelle, très différente de celle qu'on avait proposée jusque-là», fondée sur une «différence fondamentale, originale et naturelle des nations».⁶ Il s'agit d'un concept de nation conçu en termes littéraires et linguistiques et non politiques, tel qu'il a été souvent considéré,⁷ mais possédant en réalité une inspiration politique surtout dans les textes du jeune Herder (p.e. le *Journal meiner Reise im Jahre 1769* et *Auch eine Philosophie der Geschichte*), où la critique au pouvoir de Frédéric II, offre l'opportunité de proposer une réforme systématique et radicale de la société de l'époque.

La raison dans les peuples est le titre d'un essai dédié récemment à Herder,⁸ publié en France où, déjà au début du XIXe siècle, l'intérêt pour sa pensée a été extraordinaire. Il suffit de penser au renouvellement des études historiques proposé par Quinet, Cousin, Thiers, Guizot et Renan.⁹ Le point de repère de

⁴ J. W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Erster und zweiter Teil*, dans E. Merian-Genast, éd., *Goethes Werke*, Basel 1944, Vol. X, p. 375: «Seulement grâce à Herder j'ai pu connaître la poésie dans un côté nouveau qui me plaisait beaucoup. La poésie judaïque qu'il a traitée génialement, sous l'exemple de Lowt, la poésie populaire, dont il nous poussait à étudier les traditions en Alsace et les documents les plus anciens de la poésie rendaient témoignage que la poésie était en général une disposition naturelle du monde et des peuples, non un héritage privé de quelques hommes cultivés. Je dévorais tout cela et plus j'étais avide d'apprendre, plus il s'empressait de donner; nous passions ensemble les heures les plus intéressantes».

⁵ F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Vol. II: *Die Deutsche Bewegung*, Munich et Berlin 1936, pp. 382-479.

⁶ F. Chabod, *L'idea di nazione*, Bari 1961, pp. 34-35.

⁷ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Munich et Berlin 1928, p. 33.

⁸ P. Pénisson, *J. G. Herder. La raison dans les peuples*, Paris 1992.

⁹ Pénisson, *Herder*, pp. 221-224. Voir aussi l'*Introduction* d'Edgar Quinet à sa traduction des *Ideen* de Herder, où il reconnaît l'importance de cet auteur dans sa propre formation intellectuelle et morale; voir Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, tr. E. Quinet, Paris 1834, Vol. I, pp. 51-52: «Jamais, non jamais, il ne m'est arrivé de le quitter sans avoir une idée plus élevée de la mission de l'homme sur la terre; jamais sans croire plus profondément au règne de la justice et de la raison, jamais sans me

Herder est encore la raison et ses idéaux rappellent ceux du siècle des Lumières; ce qui ne l'empêche pas d'attaquer la superficialité et l'aridité avec lesquelles ces idéaux avaient été déclarés et de proposer une définition nouvelle et concrète de la raison.

La raison n'est pas une faculté innée, mais un art qu'on s'apprend graduellement à partir de l'enfance en harmonie avec le développement des capacités humaines, comme les sentiments, la fantaisie et l'imagination.¹⁰ Dans ce sens elle est un produit historique; «la raison de l'homme est humaine», écrit Herder, et puisqu'il n'y a qu'une humanité, il n'y a qu'une raison. Et du moment que la raison est le résultat d'un développement graduel, il faut admettre l'existence des degrés différents d'humanité, «des degrés progressifs depuis l'homme qui se rapproche le plus de l'animal, jusqu'au génie le plus élevé de la race humaine».¹¹

L'historisme de Herder ne nie pas le rationalisme de la philosophie des Lumières mais le renouvelle en lui donnant une interprétation dynamique et historique. La raison pour l'individu est une possibilité, une pure puissance, qui devient réelle dans le rapport intersubjectif et se développe grâce à la communication. Cette réalisation se manifeste à travers le langage, car les langues expriment l'âme des peuples et composent les voix différentes et les sons à travers lesquels la raison se fait entendre et vit. C'est ainsi que les peuples «expriment» l'humanité en formes historiques.

L'humanité est un concert polyphonique, autant vaste et harmonieux que les instruments musicaux et les chanteurs sont nombreux. L'image de la musique et de l'harmonie des voix décrit efficacement non seulement la théorie mais aussi l'état d'âme de Herder, un Allemand «spécial», né dans la région de Mohrunge, à la frontière de l'est et du nord, habitué dès l'enfance aux sons, aux chansons, aux voix différentes.

sentir plus dévoué à la liberté, à mon pays, et en tout capable d'une bonne action. Que de fois ne me suis-je pas écrit, en déposant ce livre, le cœur tout ému de joie: voilà l'homme que je voudrais pour mon ami!»

¹⁰ Voir Herder, *Philosophie de l'histoire de l'humanité*, éd. E. Tandel, Paris 1861-1862, Vol. I, p. 185: «Par là on reconnaît clairement ce qu'est la raison humaine: ce mot que, dans les écrits modernes on a si souvent considéré comme synonyme d'automatisme inné qui ne peut conduire qu'à l'erreur. Au point de vue théorique, comme au point de vue pratique, la raison est quelque chose d'involontaire, une connaissance acquise de la proportion et des rapports des idées et des forces pour lesquels l'homme est formé en vertu de son organisation et son genre de vie.»

¹¹ Herder, *Philosophie de l'histoire*, Vol. I, p. 188.

La voix de sa nation est pour lui l'une des voix de l'humanité universelle; un problème le hantait quand, jeune professeur de langues, il enseignait à Riga: chercher à pénétrer dans l'esprit des autres langues pour saisir dans leur polyphonie les voix de tous les peuples, dont la langue exprime la force créatrice originaire. C'est cette idée qui l'a poussé à élaborer, en collaboration avec Goethe, le projet de recueillir les voix des peuples (*die Stimmen der Völkern*), non seulement des Allemands, mais aussi de tous les peuples du monde, pour connaître les poésies et les chants, pour observer les danses et admirer l'harmonie toujours nouvelle qui se lève de l'ensemble des sons. Le concept de l'âme nationale devient ainsi le principe d'un nouvel humanisme, différent mais non opposé à celui de la Renaissance, car il met au centre l'homme, considéré non dans son individualité, mais placé dans sa réalité historique et sociale. Et à la différence de l'abstrait «genre humain» des cosmopolites du siècle des Lumières, il attire l'attention sur les peuples et les civilisations.¹²

Herder a été appelé «le théoricien de la nation». Cependant il ne faut pas oublier que sa théorie de la nation n'apparaît jamais développée de façon isolée, mais liée souvent à des recherches linguistiques, esthétiques, historiques et littéraires. Elle s'élève graduellement au cours des ouvrages qui ont pour objet la philosophie de l'histoire, pour devenir systématique seulement dans les *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, un ouvrage de sa maturité qui sera au centre de notre analyse, en dépit de l'opinion générale qui voit l'originalité de la pensée de Herder seulement dans les essais de sa jeunesse.¹³

En effet l'expérience personnelle du jeune Herder, les lectures de plus en plus vastes et la confrontation intellectuelle avec les auteurs allemands les plus importants de l'époque tels que Hamann, Wieland, Lessing et Goethe, sont à l'origine de ses conceptions du langage et de l'histoire. Il est encore essentiel, pour comprendre son processus de formation intellectuelle, de souligner l'importance du voyage en bateau, fait en 1769, de Riga à travers la Mer du Nord jusqu'à Nantes, Paris et Strasbourg. Dans cette ville il connut le jeune Goethe, qui fut séduit par sa personnalité, qui lui apprit une nouvelle conception du monde et de la poésie à travers une lecture originale de la Bible,

¹² C. Antoni, *Lo storicismo*, Torino 1964, pp. 90-91.

¹³ Goethe, *Aus meinem Leben*, p. 375: «Pour ce qui concerne ces semaines riches d'expériences que nous avons passées ensemble, je peux affirmer que tout ce que Herder a peu à peu terminé, se trouvait en germe et que je me trouvais dans une situation chanceuse de compléter, de joindre à un niveau supérieur et d'étendre tout ce que jusqu'alors j'avais pensé, appris et assimilé. Si Herder avait été plus méthodique, j'aurais trouvé en lui un guide magnifique aussi pour donner une direction à ma formation; toutefois il était porté plus à examiner et à stimuler qu'à conduire et à guider.»

d'Ossian et de Shakespeare. C'est grâce à cette rencontre que les deux jeunes auteurs conçurent un grand projet commun, celui d'écouter et de recueillir les voix des peuples. Le résultat de cette expérience et de ces rencontres fait partie d'un certain nombre d'ouvrages écrits dans la période qui suit les deux années du voyage, période de solitude et d'éloignement du reste du monde, qui eut lieu de mars 1771 à octobre 1776, à l'occasion de son service de pasteur chez le petit comté de Bueckenburg.

Un élément commun lie ces ouvrages en dépit des différences des thématiques analysées: l'étude de la langue comme moyen de connaître l'homme, non l'homme abstrait mais l'humanité qui est concrète et vivante dans l'histoire des peuples, surtout dans les mythologies poétiques et primitives dont le langage est originaire et authentique.¹⁴ La période de la poésie correspond à l'enfance de l'humanité; pour le comprendre il faut se plonger dans l'esprit des premiers âges du monde, redevenir des enfants et abandonner tous les artifices de la fausse culture philosophique. La querelle avec l'idée de son époque, selon laquelle l'âge mûr est l'unité de mesure de toute valeur historique et spirituelle, est préalable à l'approche de la poésie judaïque primitive, d'Homère, de Shakespeare, d'Ossian. L'essai sur Ossian présente dès les premières pages une attaque à l'époque de Voltaire et la défense de l'autonomie de toute période historique, puisque chacune constitue la scène dans laquelle est représenté le spectacle de la vie humaine:

Vous riez de mon enthousiasme pour les hommes primitifs, comme Voltaire riait de Rousseau à cause du plaisir de ce dernier de se promener à quatre pattes; ne croyez pas que je méprise nos préférences et nos habitudes les plus communes, qui qu'elles soient. Le genre humain est une succession progressive d'images et de mœurs. Malheur à l'homme qui s'enfuit de la scène dans laquelle il est placé et doit agir et vivre! Malheur aussi au philosophe qui juge l'humanité et les mœurs comme si sa scène était l'unique et méconnaît la première comme si elle était la plus mauvaise. Si la totalité des hommes appartient au spectacle qui se joue, alors une partie nouvelle et absolument extraordinaire de l'humanité est présente dans chacun de nous.¹⁵

¹⁴ *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772; *Von deutscher Art und Kunst*, 1773; *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774; *Alte Volkslieder*, 1774; *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, 1774.

¹⁵ Herder, *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und Lieder alter Völker*, dans W. Dobbek, éd., *Herders Werke in fünf Bänden*, Berlin et Weimar 1964, Vol. II, pp. 201-202.

Les deux concepts fondamentaux de la philosophie de l'histoire de Herder ainsi présentés trouvent leur premier développement dans l'ouvrage *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Tout d'abord il soutient la nécessité d'évaluer chaque époque historique selon des critères qui lui appartiennent, car à chacune appartient une spécificité et une individualité propres dans le processus humain. Ensuite Herder exige la réévaluation du moment originaire de l'humanité, c'est-à-dire de la «première scène», car, du point de vue méthodologique, pour comprendre un processus il est nécessaire de connaître son origine et en plus, cette origine constitue un «maximum» spécifique et individuel d'où l'on puise le principe du développement et le critère de jugement.¹⁶ L'origine ne doit pas être évaluée en prenant comme point de comparaison les époques actuelles et leur évolution, mais au contraire l'origine doit être le fondement et le principe d'explications de ces dernières. La correcte attitude historique est d'écouter en silence les voix anciennes d'une façon spontanée, sans se donner le souci de l'interprétation.¹⁷

Le concept principal de l'analyse de Herder reste la reconnaissance de l'autonomie de chaque époque historique et de chaque culture; toutefois l'auteur prend également en considération le problème de l'unité de l'histoire, qu'il se propose de traiter de façon moins abstraite et superficielle que les autres *philosophes*. Cette unité représente pour nous un problème et une limite insurmontable: «Moi aussi, je sais que chaque image et concept général n'est qu'une abstraction: seul le Créateur conçoit l'unité d'une comme de toutes les nations dans leur multiplicité, sans exclure cependant leur unité».¹⁸ Nous ne pouvons pas considérer le paysage humain dans sa totalité car nous ne pouvons pas avoir un critère d'analyse supérieur, puisque nous en représentons une partie; éloignons-nous alors –propose Herder– des prétentions qui fausseraient la perspective et plaçons-nous «en face de la totalité grandiose du processus».¹⁹

Ces affirmations dénoncent l'attitude présomptueuse et superficielle de Voltaire, Robertson, Iselin, c'est-à-dire les grands philosophes de l'histoire du siècle des Lumières, que Herder conteste dans son œuvre. La grande erreur des *philosophes* a été celle de se croire les détenteurs d'une vérité absolue et

¹⁶ V. Verra, «Mito, rivelazione e filosofia», dans *J. G. Herder e suo tempo*, Milan 1966, p. 58.

¹⁷ Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, éd. A. De Carlowitz, Paris 1845, p. 5: «Car, à ce sujet, je pense qu'il faut laisser les prophètes sur leurs sièges élevés, et qu'assis à leurs pieds, nous devons écouter ce qu'ils disent, et non répéter ce qu'ils entendent dire.»

¹⁸ Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, dans *Herders Werke*, Vol. II, pp. 33-34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

universelle et de se placer au plus haut niveau de développement de l'histoire pour pouvoir la juger et la condamner. Herder veut ainsi éviter la position contraire, c'est-à-dire le scepticisme sur le sort humain et l'histoire, qui nous conduirait à «nous désespérer du but même et de la divinité».²⁰ Le relativisme historique ressemble au travail de Pénélope, un travail de tissage et de destruction sans projet et sans but. Chaque moment de l'histoire humaine, au contraire, représente une partie essentielle du processus, qui a une continuité et une identité analogues à celles qu'on voit dans la nature, qui connaît le progrès et ignore l'immobilité.²¹ Après avoir atteint la perfection, chaque moment devient un moyen pour un nouveau but, que parfois nous ne pouvons pas connaître, mais qui «reste le théâtre de Dieu». Nous ne pouvons voir qu'un moment à la fois; Dieu avec un seul regard peut comprendre la comédie entière de l'humanité. Le point de vue de Dieu, c'est-à-dire voir les choses *sub specie quadam aeternitatis*, devient l'objectif auquel doit viser le philosophe de l'histoire: lier dans une identité unique les moments de l'histoire mais sans les confondre.

Les catégories philosophiques qui opèrent la synthèse entre universalité et individualité sont empruntées à Leibniz et à Spinoza: au premier le principe de l'individualité irréductible de la substance et de son dynamisme (la monade est toujours en formation), au second l'idée selon laquelle chaque réalité vit dans le tout et en fonction du tout (*Deus sive natura*). On arrive alors à comprendre le panthéisme de Herder, ambigu du point de vue spéculatif, mais très efficace du point de vue historique, qui ne conduit pas à la négation ou au mépris de la réalité finie et historique, mais à son exaltation et à sa glorification, en tant que réalité divine digne du plus grand respect. «Le Dieu que je cherche dans l'histoire –affirme-t-il dans les *Ideen*– doit être le même que celui qui existe dans la nature; car l'homme n'est qu'une petite partie du tout, et son histoire, comme celle de l'insecte, est intimement liée à ce tissu où s'écoule sa vie».²² Le tout vit dans ses parties (Leibniz), les parties vivent dans le tout (Spinoza): c'est l'antinomie que Herder veut résoudre dans sa philosophie de l'histoire.

La nécessité de trouver une solution à ce problème est déjà présente dans les œuvres de la jeunesse, en particulier dans *Auch eine Philosophie der Geschichte*.

²⁰ *Ibid.*, p. 42.

²¹ Herder, *Philosophie de l'histoire*, Vol. I, p. 229: «L'enchaînement des pouvoirs et des formes n'est ni rétrograde, ni stationnaire, mais progressif. Cette proposition se démontre par elle-même, car on ne peut admettre qu'un pouvoir vivant dans la nature reste immobile ou soit rétrograde, à moins toutefois qu'un pouvoir supérieur ennemi le circoncrive et le repousse. Il agit comme organe de la puissance divine, comme une idée devenue active de son plan éternel de création et ses forces s'augmentent ainsi par un exercice continu.»

²² *Ibid.*, Vol. III, pp. 120-121.

En réalité la solution proposée dans cet essai est extrinsèque, et rappelle l'idée de Dieu providentiel, qui, tel qu'un metteur en scène, voit, contrôle et détermine tous les moments de la comédie humaine. Il s'agit donc d'une solution fondée sur des principes théologiques plutôt que sur des argumentations philosophiques. Un point de vue plus philosophique que théologique, au contraire, nous pouvons le trouver dans l'autre ouvrage de Herder, dédié à la philosophie de l'histoire, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, qui, bien qu'incomplet, représente la synthèse de sa pensée philosophique.²³ Voyons comment il essaye d'y résoudre le conflit dans l'histoire, entre la multiplicité des peuples et l'unité du genre humain; c'est de cette solution que dérivent le rôle et la valeur des nations dans l'histoire humaine.²⁴

L'homme ne se suffit pas et il est incapable de produire tout seul ce dont il a besoin; cette vision idéale, si chère aux philosophes, est démentie par la réalité.²⁵ Chaque individu dépend des autres en ce qui concerne soit sa croissance matérielle, soit le progrès de son esprit. Personne ne naît formé, mais chacun devient homme grâce à l'exercice, au travail et à l'activité qui durent toute sa vie. C'est le principe fondamental de l'histoire. Il y a une histoire de l'humanité parce que l'homme est un être essentiellement historique, toujours en évolution vers sa réalisation, et non pas un mécanisme programmé pour se reproduire toujours de façon uniforme. En bref et selon une image alors à la mode, l'homme devient tel qu'il est seulement grâce à l'éducation, et le genre humain vit dans cette chaîne d'individus qui s'éduquent les uns les autres.²⁶

²³ *Ibid.*, Vol. I, *Avant-Propos*, p. 13: «Il suffit que j'ai cherché une philosophie de l'histoire de l'humanité partout où mes investigations pouvaient atteindre. L'ai-je trouvée? Cette question sera résolue par cet ouvrage...» Pour cela il déclare vouloir substituer le mot Dieu avec nature, car «Dieu est tout dans ses œuvres» (p. 16).

²⁴ Voir, en particulier, Vol. II, Livre IX, pp. 71-128.

²⁵ *Ibid.*, pp. 73-74: «Non seulement le philosophe a déclaré la raison indépendante des sens et des organes et l'a mise en possession d'un pouvoir simple et primordial, mais encore le vulgaire des hommes qui se figurant être devenus tout ce qu'ils sont par eux-mêmes. [...] Le philosophe, au contraire, qui étudie dans les leçons de l'expérience la genèse de l'homme et le progrès de sa vie et à qui il est donné de suivre dans l'histoire la chaîne entière de l'éducation de notre espèce doit bientôt, me semble-t-il, puisque sa pensée se trouve dans la dépendance de tout ce qui l'entoure, abandonner ce monde idéal qu'il se sent seul à remplir, pour revenir dans notre monde réel.»

²⁶ *Ibid.*, p. 75: «C'est sur ce principe que repose l'histoire de l'humanité, principe sans lequel une semblable histoire serait impossible. Si l'homme trouvait en lui-même tous les éléments de sa culture et les développait indépendamment des circonstances extérieures, nous pourrions bien avoir l'histoire de l'homme, mais non pas celle des hommes, l'histoire de l'individu, mais non pas celle de l'espèce.»

Cependant, l'éducation ne concerne pas le genre humain mais l'individu. Herder reprend alors un concept très connu de la philosophie moderne surtout dans la tradition nominaliste anglaise: les genres et les espèces sont des concepts abstraits (idéaux et non réels, dit Herder). L'individu même n'existe pas en tant qu'individu, indépendant des autres, mais en tant qu'anneau de la chaîne humaine. Herder veut éviter les deux principes opposés, d'un côté l'universalité abstraite, c'est-à-dire l'averroïsme (qui reconnaît une âme uniquement au genre et non à l'individu), et de l'autre côté le subjectivisme exaspéré (reconnaissant aux individus des âmes qui ne peuvent pas communiquer entre elles, une sorte de monde de monades sans harmonie), et il les dépasse grâce à l'éducation, force vitale qui forme les individus à travers l'ouverture aux autres.²⁷

Le concept d'éducation, si célébré au XVIIIe siècle, est assimilé par Herder au concept de tradition, qui était assez méprisé à la même époque.²⁸ La tradition est une chaîne qui lie les individus et les nations et qui crée dans son ensemble le genre humain. La tradition, toutefois, n'est pas un simple transfert de connaissances toujours identiques, mais plutôt un «passage du modèle à sa copie», une imitation qui transforme et renouvelle. Ce processus transforme la tradition et cause une multiplication de modèles et de forces, qui sont à l'origine du progrès de l'histoire humaine, que Herder compare à un fleuve, qui grossit à mesure qu'il s'éloigne des montagnes pour se jeter dans la mer, ou qu'il représente comme un arbre qui pousse peu à peu en devenant luxuriant et ombreux et, confondu avec les autres, fait naître une forêt. Avec ces images Herder veut expliquer l'unité du processus historique, garantie par la tradition qui s'étend aux quatre coins du monde et promouvoit la culture de tous les peuples et non seulement de peuples jugés cultivés. Entre les cultures il y a une différence de degré et pas d'espèce; la culture européenne ne peut pas être estimée en modèle: du moment qu'elle n'existe qu'en Europe, tous les habitants des autres continents devraient être considérés des barbares.²⁹

²⁷ Voir Vol. II, pp. 75-76: «Notre philosophie de l'histoire ne doit point se perdre dans ces sentiers sinueux du système d'Averroès, d'après lequel l'espèce humaine tout entière ne possède qu'une seule âme et encore d'un degré très inférieur, qui ne se communique aux individus que par parties. D'un autre côté si je voulais tout circonscrire dans les limites de l'individu et me refuser à reconnaître l'existence de la chaîne qui mit chaque partie en tout, je me trouverais encore en contradiction avec la nature de l'homme et les enseignements si éclatants de son histoire; car aucun de nous n'est arrivé par lui-même à l'état d'homme.»

²⁸ Voir Vol. II, p. 77: «Toute éducation doit se faire par l'imitation et l'exercice, par la transition du modèle à la copie: et quel mot plus expressif employer pour désigner ceci, que celui de tradition?»

²⁹ *Ibid.*, Vol. II, p. 78: «Si nous prenons l'idée de la civilisation européenne pour type, nous ne la trouverons qu'en Europe.»

La tradition vit grâce au langage qu'on ne doit pas juger un simple mélange de sons, qui tirent leur signification de l'usage, de la convention, de la raison, mais le principe productif de toute activité humaine. C'est la base de la philosophie de l'histoire de Herder, bâtie sur des fondements qui rappellent ceux de la philosophie du langage:

C'est la parole seule qui a rendu l'homme humain en renfermant ses passions dans des limites déterminées et en leur donnant dans les mots un mémorial rationnel. Ce n'est pas la lyre d'Amphion qui a su fonder des villes, ce n'est pas une baguette magique qui a pu métamorphoser les déserts en jardins, mais bien le langage si puissant, le langage qui poussa les hommes à se former en société et à contracter le lien de l'amour.

Après avoir rappelé Homère et Ossian, «l'ombre des poètes et de leurs héros», immortels grâce à la poésie, Herder affirme:

Ainsi, par l'intermédiaire du langage, s'établit un lien entre mon âme intelligente et l'intelligence du premier et probablement du dernier homme. Bref, le langage est le caractère de notre raison, et c'est par sa puissance seule, qu'elle acquiert les formes qu'elle doit propager.³⁰

Le langage est un don de Dieu mais aussi un phénomène humain, ajoute Herder. C'est pour cette raison qu'il n'est jamais parfait ni complet, mais il se transforme dans l'histoire comme toutes les réalités humaines. Le langage montre cependant l'attitude originaire des hommes vis-à-vis des choses, leur rapport avec la communauté, dont il exprime le sens, les intérêts, les besoins, les perspectives et les points de vue, la *Weltanschauung* du peuple. Le langage est toujours national et il appartient au peuple dont il mesure la vie; Herder ajoute que «le génie d'un peuple ne se révèle nulle part aussi manifestement que dans la physionomie de sa langue».³¹

Le sens de l'expression susmentionnée devient clair: la raison est dans les peuples. Cette raison est le savoir particulier, pratique avant que théorique, qui détermine les organisations sociales, politiques et religieuses transmises à chaque peuple grâce à la langue. Il y a donc des sociétés qui viennent de commencer leur histoire, dans une époque d'enfance, d'autres plus développées qui sont dans leur jeunesse ou leur maturité, d'autres enfin qui vont conclure leur existence et vieillissent: aucune forme de vie sociale et spirituelle n'est

³⁰ *Ibid.*, Vol. II, pp. 88-89.

³¹ *Ibid.*, Vol. II, p. 95.

parfaite en elle-même, mais toutes sont liées au niveau de développement. Aucune comparaison entre elles n'est possible.

Certainement –affirme Herder– nous trouvons des langues, la langue allemande par exemple, qui ne se sont pas mélangées aux autres. Il s'agit d'un mythe très commun –et enraciné depuis longtemps– dans la littérature allemande, qui sera destiné à transformer en peu de temps l'idée de nation, comme l'on verra dans l'idée fichtéenne de *Ursprache* et de *Urvolk*.³² Toutefois, selon Herder, même la langue allemande n'est pas restée pure et originelle, elle a subi des transformations pendant son histoire. D'autres langues –et Herder pense aux langues néo-latines– sont nées de la fusion d'autres idiomes ou bien elles sont renées de leurs propres cendres. Chaque langue a son but qui n'est pas identifiable avec les objectifs des autres, simplement parce qu'elle est l'expression du peuple qui l'a «inventée».

Herder se sert de ce principe pour dénoncer l'attitude de ses contemporains qui prétendaient juger, à travers le critère du présent, les nations et les civilisations du passé. Cette vision idéologique de la réalité historique et politique est contestable, car elle a produit et justifié le colonialisme des Européens. Il n'y a pas de peuples plus heureux, de peuples évolués et d'autres barbares, car la perfection appartient à l'individu et non pas au genre. Le sentiment de supériorité des Européens sur les autres peuples est cynique et injustifiable. C'est le produit de la certitude de posséder les «lumières», c'est-à-dire des instruments scientifiques et des techniques particulières dans l'art et dans la science. On peut soutenir la thèse contraire: ce n'est pas l'Européen qui a inventé les instruments dont il se sert, qui a écrit les livres qu'il lit, qui a créé la langue qu'il parle, qui a «produit» les idées qu'il expose: simplement, il a hérité ce patrimoine extraordinaire; l'homme sauvage, au contraire, pense avec sa tête et agit de sa propre initiative, parle une langue plus simple mais vraiment à lui, réelle et efficace. En conclusion, l'homme sauvage est plus naturel, en tant que tel, «bien que resserré dans de plus étroites limites, est plus fort, plus sain, plus puissant sur la terre».³³

³² Dans cette exaltation de la langue allemande, Herder ne se trouvait pas seul; nous pouvons rappeler Kant, Fichte et Hegel, mais aussi Leibniz, qui écrivait toujours en français ou en latin et qui attribuait à la langue allemande le privilège d'être la plus proche de la langue primitive ou naturelle, car elle exprimait mieux que les autres le lien des mots avec les choses. Voir G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, dans C. J. Gerhardt, éd., *Die philosophischen Schriften*, Hildesheim-New York 1978, Vol. IV, p. 260: «Si l'hébraïque ou l'arabesque y approche le plus, elle doit être bien altérée, et il semble que le teuton a plus gardé du naturel, et (pour parler le langage de Jacques Boehm) de l'adamitique.»

³³ Herder, *Philosophie de l'histoire*, Vol. II, p. 103.

Dans tous les hommes, même dans les phases différentes de leur développement, opère la «forme vitale» de l'humanité, c'est-à-dire la force productrice du langage et de la raison. Ces dispositions naturelles de l'humanité peuvent être découvertes sous les habitudes, les mœurs, les préjugés que chaque peuple a créés comme une protection pour se défendre et survivre. Certaines pratiques et règles sociales telles que l'anthropophagie et la polygamie ne doivent pas nous étonner, car «la raison aveuglée ou les caprices de la débauche ont produit parmi nous des excès honteux auxquels ne peut être comparée la polygamie des nègres». L'histoire humaine doit être considérée comme «le royaume de Dieu sur la terre»,³⁴ dont tous les hommes sont citoyens à des niveaux différents. Nous devons apprendre à apprécier les manifestations toujours nouvelles dans lesquelles les dispositions humaines se sont historiquement réalisées. Herder, pour décrire ce spectacle toujours renouvelé, merveilleux et tragique de l'humanité, utilise une image naturaliste:

La semence qui a germé sous les cendres du bien n'en sera que plus belle dans l'avenir, et lorsqu'elle a été arrosée de sang elle manque rarement d'éclorre en une fleur que rien ne peut flétrir. Ainsi donc je suis fixé sur la valeur du mécanisme des révolutions; elles sont aussi nécessaires à notre espèce que les vagues au fleuve pour l'empêcher de devenir un marais stagnant. Le génie de l'humanité fleurit dans la forme d'une jeunesse toujours renouvelée, et sa palingénésie s'opère dans sa marche par les nations, les générations et les familles.³⁵

Jusqu'à présent l'attention a été fixée sur la signification «culturelle» de l'idée de nation; celle-ci a pour but une lecture de l'histoire humaine visant à l'appréciation des différentes scènes qui rendent de plus en plus riche et concrète l'idée d'humanité. La pensée de Herder possède aussi une connotation politique, avec laquelle nous aimerions compléter notre exposé. Elle est présente, comme nous avons vu, déjà dans les essais de jeunesse par la dénonciation de l'expérience politique de l'époque, mais elle devient plus évidente dans le débat philosophique avec Kant, surtout à la suite de la publication des *Ideen*. La querelle avec l'ancien maître concerne le thème de la philosophie de l'histoire et en particulier l'idée de l'État et du rapport entre les États et les nations.

Kant avait fait un compte rendu assez négatif des cinq premiers livres des *Ideen*,³⁶ il contestait à Herder surtout la thèse selon laquelle la perfection

³⁴ *Ibid.*, Vol. II, pp. 126-127.

³⁵ *Ibid.*, Vol. II, p. 84.

³⁶ Kant est gêné à cause du style et la méthode de travail de Herder; il ironise sur son originalité «présumée» et sur sa capacité d'assimiler n'importe quoi et de le transformer en

concerne l'individu et non l'espèce; il faisait ressortir aussi la contradiction entre cette thèse et les principes théorétiques de l'auteur de type naturaliste et même spinoziste. Seulement si l'on admet l'appartenance de l'homme à deux ordres d'existence, l'un naturel et sensible, l'autre moral et rationnel, le progrès dans l'histoire devient reconnaissable. Le progrès concernant ce deuxième aspect de la vie humaine est expression de la volonté des hommes, imposée par la nature et la raison, de passer de l'état sauvage sans lois et sans règles, à l'état de droit. Le problème, dont la solution est le plus grand défi pour le genre humain et grâce auquel son progrès est mesuré, est la création d'une constitution de l'état parfaite, fondée sur le droit dans ses trois formes du droit civil, du droit international et du droit cosmopolite.³⁷

La publication de la deuxième partie des *Ideen zur Philosophie der Geschichte* fournit à Herder l'occasion de répondre aux critiques de Kant. Pour commencer, il cite le «principe» qu'il considérait le fondement de la doctrine politique des *philosophes*, bien qu'il eut été formulé par Kant sous forme de problème.³⁸ Herder définit «un principe commode mais faux de la philosophie de l'histoire» le fait que l'homme soit «un animal qui a besoin d'un maître dont dépend médiatement ou immédiatement le bonheur de sa destinée».³⁹ L'homme, au contraire, est par sa nature libre et non esclave; l'homme qui a besoin d'un maître est un animal, et quand il grandit il n'a plus besoin d'un maître. En conclusion, l'État est nécessaire à une humanité enfant et doit promouvoir l'éducation et le développement de l'humanité, en s'abstrayant peu à peu jusqu'à disparaître.

Aujourd'hui on a créé, selon Herder, «une frêle machine que l'on nomme corps social», mais entre les éléments qui le constituent il n'y a «ni lien ni sympathie ni esprit de vie». On peut le comparer à un père qui éduque son fils pour qu'il soit subalterne, ou à un mauvais médecin qui au lieu de combattre

quelque chose de très personnel et donc incommunicable. En conclusion, cette philosophie de l'histoire n'est pas une philosophie. Après le premier compte rendu, paru dans la revue *Allgemeine Literaturzeitung*, Kant a répondu dans le *Teutscher Merkur* à Karl Leonhard Reinhold, qui avait défendu Herder, et il a publié ensuite un deuxième compte rendu encore plus violent à la suite de la parution de la deuxième partie des *Ideen*. Voir I. Kant, *Rezensionen zu Herders Ideen*, dans W. Weischedel, éd., *Kants Werke in zehn Bänden*, Darmstadt 1983, Vol. X, pp. 779-806.

³⁷ Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, dans *Kants Werke*, Vol. IX, p. 203.

³⁸ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, dans *Kants Werke*, Vol. IX, p. 40.

³⁹ Herder, *Philosophie de l'histoire*, Vol. II, p. 115.

la maladie la favorise. La position de Herder est radicale: l'État moderne né en Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles représente un moment de décadence non de progrès; il doit être combattu et détruit car il n'est pas améliorable:

De semblables machines se meuvent comme le cheval de Troie; elles se garantissent l'une à l'autre une durée éternelle, quoiqu'elles ne soient pas empreintes du caractère national, que la vie leur manque et que la malédiction du destin puisse seule condamner à l'immortalité une union forcée aussi monstrueuse. Les mêmes politiques qui les ont ainsi combinées sont aussi ceux qui jouent avec les hommes et les peuples comme avec des corps inanimés; mais l'histoire démontre suffisamment que ces instruments de l'orgueil humain sont faits d'argile et que, comme toute argile sur la terre, ils se dissoudront et s'en iront en poussière.⁴⁰

L'artifice de l'État moderne nie le «caractère national» et produit quelque chose de faux et de forcé. L'idée de nation donne à Herder l'occasion de proposer une réforme de l'État selon le projet de la nature qui a réservé à la plus noble de ses créatures, c'est-à-dire à l'homme, le degré le plus élevé de liberté et de créativité. Ce qui signifie qu'il n'y a pas de modèle exclusif d'État à «imposer» à tous les peuples de la terre, mais que chaque peuple a droit à une constitution individuelle qui exprime son caractère, son mode de vie, ses besoins. La patrie est ce type d'état; à chaque peuple correspond une patrie, à chaque patrie doit correspondre une forme de gouvernement.

La nature n'est pas responsable des maux causés par l'État, qui est une création humaine, un produit de l'art et de l'esprit, qui peut être bon ou mauvais selon qu'il répond ou non aux besoins de la société dont il est l'expression. Ce travail de l'esprit humain devrait suivre l'activité de la nature qui a créé, avec la famille, le premier modèle d'organisation sociale; la nation n'est que l'extension de la famille, la base d'une organisation politique plus complexe et artificielle sera donc la nation:

La nature instruit les familles. L'état le plus naturel est donc celui d'une nation qui possède un caractère national et qu'elle puisse conserver pendant des siècles et qui peut même atteindre un grand développement si les fondateurs de la nation s'y attachent; car, aussi bien que la famille, la nation est une plante de la nature, seulement ses branches sont plus nombreuses.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, Vol. II, pp. 116-117.

⁴¹ *Ibid.*, Vol. II, p. 116.

Les conséquences du principe herderien de l'«État national» sont révolutionnaires par rapport à la pratique et à la théorie politique de l'époque; il nie, par exemple, la légitimité de l'idée de monarchie héréditaire, à la base de presque tous les États européens;⁴² et encore il nous met en garde contre la tendance de l'État moderne, dans la forme qu'il avait alors prise en Europe, d'augmenter sa puissance à l'infini jusqu'à devenir une «monarchie universelle», destinée à produire «un mélange bizarre de races et de nations».⁴³ Cependant, au lieu de faire une proposition concrète et positive, Herder apparaît incertain et conservateur à l'égard de l'ordre existant et se borne à reprendre le concept de «gouvernement de droit divin», qu'il considère la forme de gouvernement la plus conforme à la volonté de la Providence et la plus proche à l'organisation naturelle et simple de la famille.⁴⁴

Malgré ces ambiguïtés, qui n'empêchèrent pas à Herder d'approuver tout de suite la Révolution française, la thèse de la primauté de la nation sur l'État comporte deux conséquences reprises par la pensée libérale du XIXe siècle: d'une part l'affirmation selon laquelle le pouvoir politique trouve sa légitimité dans le peuple, de l'autre la déclaration du droit des nations à devenir des États indépendants, chacun avec une mission dans le concert des nations sans aucune forme de primauté de l'un sur l'autre.

Université de Verona

⁴² *Ibid.*, Vol. II, p. 109: «La nature ne départit pas ses dons les plus nobles à certaines familles et la loi du sang suivant laquelle un homme qui n'est pas encore né a, par le fait même de sa naissance, le droit de régner sur d'autres hommes, voilà selon moi une des phrases les plus incompréhensibles de la langue humaine.»

⁴³ *Ibid.*, Vol. II, p. 116.

⁴⁴ *Ibid.*, Vol. II, p. 117: «[...] car si la tyrannie de l'aristocratie est une rude tyrannie, le gouvernement du peuple est un véritable Léviathan. Aussi tous les monarques chrétiens emploient la formule *par la grâce de Dieu*, reconnaissant ainsi que ce n'est pas par leur mérite, qui pouvait bien ne pas exister avant leur naissance, mais bien par la volonté de la Providence qu'ils sont nés sur les marches d'un trône et qu'il leur est donné d'aspirer à la couronne.»