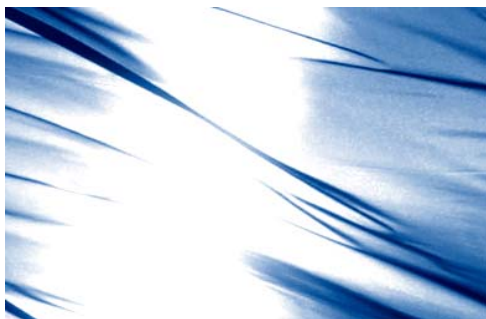


ER.

LAURENT GIASSI

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE
SELON HERDER EN 1774



philopsis
Essais et Recherches

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Laurent Giassi - Philopsis 2010

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>





La philosophie de l'histoire selon Herder en 1774

« *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* » : le titre de l'œuvre de Herder en 1774 se caractérise par une certaine redondance. « *Auch...* » encore une philosophie de l'histoire, comme si au XVIIIème il n'y avait pas déjà pléthore de philosophèmes sur l'histoire devenue un thème à la mode, en France, en Allemagne ou en Angleterre. « *Beytrag zu vielen Beyträgen* » : cette contribution à de nombreuses contributions existantes donne l'impression de faire nombre avec elles, de se fondre dans la masse. Entre le titre et le sous-titre Herder parle de la *Bildung der Menschheit*, expression fondamentale qui sera au cœur de la nouvelle anthropologie philosophique au début du XIXe siècle en Allemagne¹. Ce concept de *Bildung* est essentiel car il permet de comprendre, chez Herder, ce qui explique le passage à une philosophie de l'histoire. Lors de son séjour en France, en lisant Montesquieu, Herder écrit quelques

¹ Pour le concept de *Bildung*, voir Louis Dumont, *L'idéologie allemande, Homo aequalis, II, France-Allemagne et retour* (1991).

remarques sur ce que lui inspire *l'Esprit des Loix*². Il fait à son auteur des reproches qu'on retrouvera d'ailleurs en 1774, notamment le formalisme excessif de ses catégories politiques qui ne permet pas de rendre compte de l'infinie diversité des régimes existants³. Montesquieu a davantage fait une « métaphysique des lois » (*Metaphysik der Gesetze*) qu'une étude concrète des différents cas existants⁴, il n'a pas écrit ce que Herder appelle une « métaphysique pour la *Bildung* des peuples » (*Metaphysik zur Bildung der Völker*)⁵. Quel serait le contenu d'une telle métaphysique ? Elle étudierait les mœurs, l'éducation et non pas les lois qui ne sont que l'ombre de la vie ; elle prendrait pour objet les peuples sauvages, demi-sauvages ou en voie de se cultiver et non pas les peuples déjà cultivés⁶. Faire comme Montesquieu et s'en tenir uniquement aux lois (*den Gesetzen folgen*) et non pas aux mœurs (*keine Sitten haben*), c'est suivre la froide raison (*der kalten Vernunft... folgen wollen*) et ignorer une grande partie de l'humanité⁷. De 1770 à 1774 on est passé d'une *métaphysique* à une *philosophie de l'histoire* en vue de la *Bildung* des peuples. Ce changement de termes n'est pas gratuit mais ne doit pas induire en erreur : la métaphysique peut être remplacée par une philosophie de l'histoire dans la mesure où le particulier, le concret que Herder veut prendre en considération ne peut être donné que dans l'espace et dans le temps.

Que faut-il retenir de ce titre surchargé, sans élégance, où l'effet de lourdeur est presque revendiqué comme tel ? L'œuvre de

² J.G. Herder *Sämmtliche Werke*, IV, Olms, 1967, "Einzelne Blätter zum "Journal der Reise", pp. 464-468.

³ Ibid., *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, pp. 418 sq. où Herder énumère tous les cas possibles : aristocraties démocratiques, monarchies aristocratiques, aristocraties monarchiques, etc.

⁴ Ibid., p. 465.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 466.

⁷ Ibid., p. 468.

1774 est pour ainsi dire hybride comme le montre le titre : c'est une philosophie de l'histoire et ce n'en est pas une. C'est une philosophie de l'histoire au sens où il s'agit bien de traiter du passé de l'humanité mais ce n'est pas seulement cela car il s'agit de rendre compte de la *Bildung* de l'humanité. Par là il faut entendre une théorie du développement historique de l'humanité qui n'a rien à voir avec le rationalisme abstrait des Lumières. Exposer une telle théorie suppose une nouvelle façon d'écrire l'histoire et, de façon polémique, une critique de l'historiographie des Lumières (*1ère section : L'histoire de l'histoire*). Herder applique cette théorie en remettant en cause l'interprétation tendancieuse que les Lumières font du despotisme et de la religion (*2ème section : L'histoire et le récit des origines*). La critique de l'historiographie des Lumières serait incomplète sans une analyse des conséquences du rationalisme dans la vie courante : la mécanisation de la vie (*3ème section : La critique des Lumières et de la machine*). L'histoire n'est plus pensée à partir d'une téléologie de la raison mais dans un cadre providentialiste qui fait se rencontrer la pensée métaphysique de la théodicée et le cours de l'histoire (*4ème section : La théodicée de l'histoire*). Enfin l'histoire empirique doit être représentée comme une histoire polycentrique où chaque nation est un centre relatif dans le cours du temps avant de laisser la place à la suivante (*5ème section : Une histoire polycentrique*).

I – L’histoire de l’histoire

Par cette expression de Fontenelle⁸ on veut indiquer la manière dont Herder justifie sa méthode dans la première section, interrompant son récit alors qu’il est en train d’exposer l’histoire de Rome. Dépassant la réflexion au second degré sur le genre du récit historique, comme c’était le cas pour Fontenelle, il élabore une historiographie différente de celle des Lumières sous la forme de trois thèses.

(1) Herder justifie d’abord une approche caractérologique ou typologique des nations qui sont l’objet de l’histoire en évitant une double impasse : universaliste et particulariste. Une démarche universaliste serait celle qui partirait de principes (trop) généraux pour rendre compte de ce qui a été, une démarche particulariste serait celle qui se perdrait dans les détails de l’érudition. Dans l’une on survole l’histoire sans s’arrêter aux détails, dans l’autre on se perd dans le labyrinthe des faits sans aucune vision d’ensemble. La première approche pourrait être illustrée par la thèse de Fontenelle pour qui la connaissance de la nature humaine serait suffisante pour prévoir l’histoire humaine passée et future⁹ ; la seconde ap-

⁸ *Œuvres de Fontenelle*, t. V, *Sur l’histoire* (1690), Bastien et Servières, Paris, 1790, *Sur l’histoire* (1690), p. 420.

⁹ *Ibid.*, pp. 431-432. « Quelqu’un qui auroit bien de l’esprit, en considérant simplement la nature humaine, devineroit toute l’histoire passée et toute l’histoire à venir, sans avoir jamais entendu parler d’aucun événement. Il diroit : la nature humaine est composée d’ignorance, de crédulité, de vanité, d’ambition, de méchanceté, d’un peu de bon sens et de probité par dessus tout cela, mais dont la dose est fort petite en comparaison des autres ingrédients. Donc ces gens-là feront une infinité d’établissements ridicules, et un très-petit nombre de sensés ; ils se battront souvent les uns avec les autres, et puis feront des traités de paix presque toujours de mauvaise foi ; les plus puissans opprimeront les plus foibles, et tâcheront de donner à leurs oppressions des apparences de justice, etc. Après quoi, si cet homme vouloit examiner toutes les vérités que peuvent produire ces principes généraux, et les faire jouer, pour ainsi dire, de toutes les manières possibles, il imagineroit en détail une infinité de faits, ou arrivés effectivement, ou tout pareils à ceux qui sont arrivés ».

proche par *l'Essai sur les mœurs* où Voltaire fait de l'érudition une arme pour dévoiler les mystifications et les crimes du passé. L'historiographie des Lumières part de l'identité de la nature humaine pour comprendre le passé alors que Herder rejette ce postulat en remplaçant l'anthropologie individualiste des Lumières par une typologie des nations. Les Lumières partent d'une nature humaine invariable qui est censée se voir par transparence dans l'individu, Herder part d'une nation, d'une identité collective que l'on peut reconstituer par un effort de coïncidence. Pour pouvoir rendre compte d'une nation il faudrait en effet sympathiser avec elle (*sympathisieren*)¹⁰.

« La nature totale de l'âme qui règne dans tout, qui modèle d'après soi tous les autres penchants et toutes les autres facultés de l'âme et colore jusqu'aux actions les plus indifférentes – pour les ressentir, n'emprunte pas ta réponse à un mot, mais pénètre dans ce siècle, cette région, cette histoire, entière, plonge-toi dans tout cela et ressens-le toi-même – alors seulement tu seras sur la voie qui te fera comprendre ce mot »¹¹.

Une typologie des différences nationales n'est pas condamnée à reproduire le mode d'approche abstrait des Lumières en remplaçant la nature humaine par des nations qui seraient autant de sujets invariables de l'histoire. Herder intègre parfaitement l'objection selon laquelle rien ne saurait être identique à soi-même¹², ce qui rendrait vaine la tentative de définir un esprit national, une unité à la fois historique, se développant dans le temps, et trans-historique, car susceptible par sa durée d'être un principe d'explication de certains phénomènes. Le principe de la variation historique n'exclut pas la caractérisation des nations. Bien sûr que les peuples, les nations ont changé au cours du temps mais comme on ne peut tout dire, il est normal de se limiter à des traits essen-

¹⁰ Pour les références en allemand on donne à la fois l'édition bilingue Aubier (1964) de Max Rouché et l'édition Reclam (168, 29), le premier chiffre indiquant la pagination Aubier, le second la pagination Reclam.

¹¹ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 169

¹² Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1721).

tiels, sans se perdre dans la diversité des traits secondaires et dans la pluralité de tout ce qui existe. L'objectivation de l'histoire humaine est nécessairement limitée car l'historien a une approche inductive : il doit partir des détails pour aller au tout alors que Dieu seul part d'emblée du tout¹³. Le concept de nation est un compromis qui permet d'éviter l'induction pure qui risque de s'égarer dans l'érudition, en faisant ainsi de l'histoire un récit de faits *hachés*¹⁴, devenu inintelligible à force d'accumuler des faits particuliers – et la généralisation excessive qui ferait de l'histoire un appendice de l'analyse philosophique. Herder refuse l'alternative entre *l'individu abstrait* de l'anthropologie des Lumières, déshistoricisée, et ce que Montesquieu appelait « l'esprit général d'une nation »¹⁵. Cet esprit général n'est qu'une unité factice englobant différents facteurs, ce n'est qu'une unité nominale alors que ce que Herder veut, c'est une unité réelle, concrète, les nations :

« Caractère des nations ! Ce sont uniquement des données de leur constitution et de leur histoire qui doivent décider »¹⁶

(2) La deuxième thèse de l'historiographie herdérienne est le *rejet de toute histoire comparée* si on entend par là une échelle de valeurs au nom de laquelle se fait la comparaison et à laquelle se réfère le jugement de l'historien pour déclarer que tel peuple fut plus ou

¹³ *Une autre philosophie de l'histoire*, pp. 300-302.

¹⁴ Collection complète des œuvres de l'abbé de Mably, t. XII, *De la manière d'écrire l'histoire* Desbrière, Paris, 1794-1795, p. 390. Dans l'entretien Mably critique les histoires qui manquent d'unité et il cite le cas de Voltaire : « de ces faits morcelés et hachés, je ne puis tirer aucune instruction. Je ne vous parle pas de l'histoire universelle de Voltaire, qui n'est qu'une pasquinade digne des lecteurs qui l'admirent sur la foi de nos philosophes ».

¹⁵ Montesquieu, *L'esprit des lois*, L. XIX, chap. 4 : « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte ». – Herder reproche à Montesquieu le formalisme de sa démarche : avec trois boîtes (les trois régimes) on ne saurait rendre compte de toute la diversité historique ! (*Une autre philosophie de l'histoire*, p. 319).

¹⁶ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 171.

moins heureux que tel autre peuple¹⁷. Pas plus qu'on ne saurait parler de la perfection d'un peuple ou d'une époque, on ne saurait en faire un critère pour juger de l'état d'imperfection ou de malheur relatif des autres. Herder doit à la fois rendre compte de la possibilité d'une philosophie de l'histoire où les différentes nations forment une série cohérente, tout en évitant de faire de la chronologie une axiologie implicite. La facilité serait de transformer une succession temporelle en une amélioration graduelle, une marche vers le meilleur, comme le font naïvement les Lumières. La question n'est pas ici de savoir si Herder est lui-même resté fidèle à ce principe aussi bien en 1774 qu'en 1784 dans les *Ideen* mais bien de voir la signification profonde de ce principe. Malgré les réticences de Herder à l'égard de Rousseau¹⁸, il applique ici le même principe que ce dernier dans la déconstruction du sophisme axiologico-historique des Lumières : on juge des époques passées en fonction du présent de même qu'on jugeait de l'homme naturel selon l'homme social. C'est donc déjà une *erreur de perspective* : Herder se moque du philosophe moderne qui a en main « le pèse-bébé » (*Kinderwaage*)¹⁹ de son siècle et prétend juger les autres à cette échelle. Ensuite c'est une *erreur de méthode* de voir le progrès de l'humanité uniquement comme un perfectionnement positif sans voir le négatif qui coexiste avec lui – comme le font Hume, Voltaire et Robertson qui commettent l'erreur de modeler « tous les siècles selon la forme unique de leur temps »²⁰. Herder vise ici

¹⁷ Voltaire, *Le siècle de Louis XIV* (1752), chap. I, Introduction, où Voltaire distingue les quatre époques de l'humanité qui ont vu le développement des arts, la Grèce classique, la Rome d'Auguste, la Renaissance, le classicisme français. <http://www.voltaire-integral.com/Html/00Table/14Loui14.html>.

¹⁸ Herder, S.W., IV, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Herder soupçonne Rousseau d'avoir voulu briller en défendant des paradoxes.

¹⁹ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 179.

²⁰ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 181

plus que la tentation de l'anachronisme²¹ car les Lumières ne parviennent même pas à confondre une époque avec une autre. Le passé n'est en effet pour elles que le reflet déformé du présent. Le comparatisme des Lumières suppose l'existence d'une échelle de valeurs censée être validée par le cours effectif de l'histoire empirique. Le cercle vicieux est flagrant car on ne saurait décrire ce cours effectif qu'en choisissant de souligner tel(s) fait(s) ou d'en oublier tel(s) autre(s) au nom de ce qui corrobore une thèse préétablie. La thèse fénelonienne d'une neutralité et d'une impartialité exigées de l'historien²² est ici amplifiée par Herder afin de révéler le parti pris des Lumières prenant leur époque comme référence ultime pour juger des progrès partiels dans le passé. L'autosatisfaction de ceux qui se font les thuriféraires de leur temps est un symptôme de leur impuissance à saisir l'altérité temporelle des autres nations et leur épaisseur historique. Il est impossible de savoir quel peuple fut le plus heureux car ils sont tous incomparables : chaque nation porte en elle son centre de gravité²³, ce qui en fait un absolu historique de façon provisoire. Cette image du centre de gravité est parlante, elle indique bien que l'histoire est polycentrique : chaque fois qu'une nation se développe, elle forme un centre unique, même si elle est ensuite intégrée dans un plan général qui est celui de la Providence. En ce sens Herder tire de façon radicale les conséquences de ce que Voltaire avait fait dans l'*Essai sur les mœurs*²⁴. Si

²¹ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1681), GF, Paris, 1966. Dans le *Dessein général de cet ouvrage* Bossuet définit les anachronismes comme « cette sorte d'erreur qui fait confondre les temps ».

²² *Œuvres de Fénelon, Dialogues sur l'éloquence, Projet d'un traité sur l'histoire*, Emler, Paris, 1729.

²³ Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 183.

²⁴ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. Dans l'*Avant-propos* Voltaire rappelle l'erreur de l'histoire théocentrique et judéocentrique de Bossuet : « Il eût été à souhaiter qu'il [Bossuet] n'eût pas oublié entièrement les anciens peuples de l'orient, comme les Indiens et les Chinois, qui ont été si considérables, avant que les autres nations fussent formées ». En outre on ne saurait oublier l'Orient, « berceau de tous les arts, et qui a tout donné à l'Occident » (<http://www.voltaire-integral.com/Html/00Table/11.html>).

l'histoire universelle ne saurait se limiter à la sphère occidentale au sens étroit (les antécédents gréco-romains) ou au sens large (l'Europe), s'il faut prendre en considération les autres nations et les autres civilisations, alors il n'est plus possible de privilégier les valeurs des Lumières comme produit d'une époque.. D'un côté les Lumières partent du présent, de leur présent comme critère d'appréciation du passé, de l'autre elles élargissent le domaine de l'histoire en intégrant des civilisations extérieures à l'Occident. Normalement l'extension du domaine de l'histoire devrait mettre en péril le critère des Lumières en montrant que la raison des Lumières n'est pas l'unique représentation valable du monde. Il n'en est rien car il s'agit au contraire de trouver des traces de la raison dans le passé le plus reculé : l'apologie voltairienne de la Chine dans l'*Essai sur les mœurs* se fait au nom d'un culte raisonnable et d'une religion qui ne connaît pas le fanatisme²⁵. Le ton polémique de l'écrit de 1774 l'amène par réaction à diminuer les références historiques pour contrer la stratégie des Lumières qui font de l'histoire une tribune pour condamner les effets des préjugés et du fanatisme.

(3) Une troisième thèse, clairement explicitée, est le rejet de l'*antinomie* qui surgit lorsqu'on assigne à l'histoire une fin déterminée comme la production de la plus grande vertu et de la félicité individuelle²⁶. Le terme d'antinomie est particulièrement adapté ici pour qualifier le débat entre ceux qui soutiennent la thèse que l'histoire produit de façon continue plus de vertu et de félicité individuelle et ceux qui défendent la thèse sceptique d'une alternance des mêmes scènes où les passions viennent défaire ce qui avait été fait. La question pour Herder est de savoir si on a raison de s'opposer sur ce thème. Comme dans la *Dialectique transcendantale*

²⁵ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, chap. 1-2 et surtout, dans le chap. 1, la critique que Voltaire fait de l'erreur de Montesquieu qui a cru voir dans le gouvernement chinois un gouvernement despotique (*Esprit des Lois*, L. VIII, chap. XXI).

²⁶ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 363.

de la *Critique* thèse et antithèse ne s'opposent plus lorsqu'on s'aperçoit que l'objet est impossible à connaître. Il faudrait nuancer : comme on ne saurait juger de l'histoire en fonction du sort des individus, il n'est pas possible de dire positivement si le cours de l'histoire augmente le degré de vertu, s'il l'amoin-drit ou si l'histoire nous présente toujours la même galerie des scènes, jouées par des personnages différents à des époques différentes. Le pyrrhonisme pourrait s'exercer à deux niveaux : le premier niveau, matériel, serait le *pyrrhonisme de l'histoire*²⁷ au sens du doute sur les sources de l'histoire, les documents, les diverses traces qui permettent de reconstituer conjecturalement ce qui a été. Le second, moral, porterait sur l'intérêt que l'on pouvait tirer du tableau de l'histoire pour ce qui est des leçons du passé. Pour les partisans de la thèse, l'histoire instruit des passions humaines et des erreurs du passé, ou bien donne des signes d'une évidente progression des mœurs, ce qui suffirait à établir la thèse de la continuité du processus historique. Pour les partisans de l'antithèse l'histoire est une machine à introduire du relatif à la place du définitif, elle rappelle que rien n'est définitivement acquis et que tout ce qui a été édifié par les hommes a une base fragile, ce qui permet de parler d'un processus historique discontinu, intermittent. Pour Herder il y a bien une progression dans l'histoire mais dans un sens autre que celui des Lumières. L'histoire est bien continue, comme le dit la thèse, mais sans avoir l'objectif réduit de diffusion des Lumières. En revanche elle ne saurait être discontinue au sens de l'antithèse car ce qui est pris à tort pour une régression est abstraitement sorti de son contexte national ou civilisationnel sans être pondéré par son inscription dans la totalité dont il fait partie. L'histoire polycentrique interdit que l'on puisse ainsi répartir les torts et les mérites à l'échelle des nations et que l'on fasse des individus les destinataires de la processualité historique. Il y a toujours progrès et développement dans le temps quand bien même l'individu n'y trouverait pas son compte :

²⁷ Voltaire, *Le pyrrhonisme de l'histoire par un bachelier en théologie* (1768).

« Personne n'est seul, quel que soit son âge, nous bâtissons toujours sur ce qui nous a précédés, et ce que nous faisons ne sera que la base de l'avenir, ne prétend être rien d'autre que cela –voilà ce que dit l'analogie de la nature, le modèle parlant de Dieu dans toutes ses œuvres ! et il en est manifestement de même dans le genre humain ! L'Égyptien ne pouvait exister sans l'oriental, le Grec bâtit sur l'un et sur l'autre, le Romain s'éleva sur les épaules du monde entier –il y a véritablement progression continue, développement suivi, dût l'individu ne pas y gagner »²⁸.

La référence à Dieu montre bien le divorce entre celui qui écrit l'histoire et celui pour qui elle forme un tout (Dieu) : ce qui pour l'homme (et l'historien) apparaît comme une histoire polycentrique, où le sort de l'individu est quantité négligeable, doit être saisi comme une histoire une, cohérente, même si et surtout si cette cohérence échappe à l'homme. En affirmant que l'histoire représente le théâtre de la divinité (*Schauplatz der Gottheit*)²⁹, Herder n'opère pas une rethéologisation de l'histoire, il *historicise la théodicée* en abolissant une des conditions mêmes de la philosophie chrétienne de l'histoire, la distinction entre les deux cités, entre l'histoire profane et l'histoire sacrée³⁰. Cette historicisation a des conséquences : elle enlève aux historiens des Lumières toute pertinence pour juger de l'histoire en termes uniquement profanes et empêche l'historien de disposer d'un savoir transcendant sur la ou les fins ultimes de l'histoire. Au final l'histoire a un sens excentrique, en Dieu, et cette excentricité du sens global de l'histoire se révèle être en harmonie avec la critique que fait Herder de la raison raisonnante des Lumières. En 1774 il est vrai que Herder ne parvient pas vraiment à justifier sa thèse car il ne franchit pas le cap, comme en 1784, où il fera de l'histoire un moment de l'évolution du cosmos naturel³¹. La naturalisation de l'histoire interprétée dans un cadre providentialiste représentera alors pour Herder une solution au problème évoqué ci-dessus.

²⁸ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 191.

²⁹ *Ibid.* (190, 38).

³⁰ Voir section 4 *La théodicée de l'histoire*.

³¹ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, L. I.

2 – L’histoire et le récit des origines

Après avoir analysé ces trois thèses on peut comprendre la manière dont Herder se livre au récit des origines en transgressant un interdit principal de l’historiographie des Lumières : la réhabilitation du *despotisme* et de la *religion* comme formes adéquates à l’enfance de l’humanité. La revalorisation du despotisme dure tout au long de la première section alors que celle de la religion se retrouve jusque dans la deuxième section. Sans la critique du despotisme et de la religion, les Lumières perdent une de leurs cibles favorites et l’occasion de déclamations sur les crimes qu’elles leur imputent. C’est ce qui justifie l’argumentation si détaillée que fait Herder dans cette première section, en citant de manière expresse les auteurs visés³². Helvétius voit ainsi dans le despotisme la manifestation d’un désir propre à la nature humaine, « l’amour du plaisir » au nom duquel on veut commander les hommes par sa « volonté arbitraire »³³. Boulanger considère pour sa part que l’idolâtrie et le despotisme vont de pair, le despotisme étant sur le plan politique une conséquence de l’idolâtrie sur le plan religieux³⁴. En faisant du clergé un intermédiaire obligé pour entrer en relation avec la divinité (théocratie) les hommes auraient pro-

³² Helvétius, Boulanger, Montesquieu, Voltaire.

³³ *Œuvres complètes d’Helvétius, De l’esprit*, Discours III, chap. XVII, Lepetit, Paris, 1818, p. 345.

³⁴ Boulanger, *Recherches sur l’origine du despotisme oriental*, Section II, Seyffert, Londres, 1762, pp. 29-30 : « il m’a semblé qu’il [le despotisme] ne s’était point établi sur la terre, ni de gré, ni de force ; mais qu’il n’avait été dans son origine qu’une triste suite et une conséquence presque naturelle du genre de gouvernement que les hommes s’étaient donné dans des siècles extrêmement reculés, lorsqu’il prirent pour modèle le gouvernement de l’Univers, régi par l’Être suprême ; projet magnifique, mais fatal, qui a précipité toutes les Nations dans l’idolâtrie et dans l’esclavage, parce qu’une multitude de suppositions qu’il a fallu faire, ont ensuite été regardées comme des principes certains ; et qu’alors les hommes perdant de vue ce qui devait être le vrai mobile de leur conduite ici-bas, ont été chercher des mobiles surnaturels, qui n’étant point faits pour la terre, les ont trompés et les ont rendu malheureux ».

gressivement pris l'habitude de se rendre esclaves d'un clergé, tendance qui se serait aggravée lorsque les hommes se délivrèrent de la tyrannie sacerdotale en faisant d'un roi mortel l'image de Dieu. Quant aux analyses de Montesquieu sur le despotisme, elles sont suffisamment connues pour qu'on n'y insiste pas³⁵. Quant à Voltaire sa position sur le despotisme est beaucoup moins claire que Montesquieu³⁶. Alors que les Lumières font du despotisme une catégorie générique et du despotisme oriental un épisode de l'histoire illustrant cette catégorie, Herder fait l'apologie du despotisme comme seul régime favorable au développement de l'humanité dans les âges primitifs. Abolissant la distinction entre l'histoire profane et l'histoire révélée, Herder part du « plus ancien livre »³⁷, la Bible, pour réenraciner le despotisme dans ses conditions historiques d'existence. Lorsque l'humanité est encore enfant, qu'elle vit de façon patriarcale, ses institutions doivent être conformes à son stade de développement. La réhabilitation du primitif dans le domaine esthétique, faite par Herder dans ses travaux antérieurs³⁸, a son répondant dans l'histoire sous la forme d'une idéalisation de la vie patriarcale et d'une justification du despotisme comme régime politique particulier, autant de formes du primitif ou de l'immédiat. A cet âge de l'humanité le despotisme fut nécessaire car il correspond à cet âge où on n'apprend rien par la sèche et froide

³⁵ Montesquieu, *L'esprit des lois*. La définition donnée au L. V, chap. XIII résume dans son style lapidaire tous les défauts du despotisme, déjà développés dans *Les Lettres persanes* : « quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique ».

³⁶ Dans *L'Essai sur les mœurs*, chap. 1, Voltaire critique Montesquieu pour avoir identifié trop vite l'ancien gouvernement chinois avec un régime despotique. Dans le *Supplément au Siècle de Louis XIV* Voltaire dénonce la fiction du despotisme créée de toutes pièces par Montesquieu : « on a confondu exprès les abus de ces empires avec les lois de ces empires [...] Voilà comment on s'est formé un fantôme hideux pour le combattre ; et en faisant la satire de ce gouvernement despotique qui n'est que le droit des brigands, on a fait celle du monarchique qui est celui des pères de famille » (<http://www.voltaire-integral.com/html/15/04SUP1.html>).

³⁷ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 115.

³⁸ Herder, Möser, Goethe, Frisi, *Von deutscher Art und Kunst* (1773).

raison (*durch trockne und kalte Vernunft*) mais par des préjugés et des impressions³⁹.

« Ce que tu appelles Despotisme, en son germe le plus tendre, et qui n'était à proprement parler qu'autorité paternelle destinée à régir la demeure et la chaudière – vois toutes les choses qu'il a accomplies, auxquelles avec toute la froide philosophie de ton siècle, il te faudrait sans doute renoncer ! »⁴⁰

Herder accepte parfaitement la thèse selon laquelle le despotisme produit des effets terrifiants lorsqu'il perdure mais cette thèse n'est pas valable au début de l'histoire. On peut même dire que la critique qu'il fera de ce qu'il appelle la *Maschiene* ira plus loin que les Lumières qui voient la paille dans l'œil du voisin en dénonçant le despotisme, et ignorent la poutre dans leur propre œil. Ils oublient de critiquer les travers de leur temps, la nouvelle tyrannie qui s'impose à tous, sous couvert de rationalisme.

La réhabilitation du despotisme va de pair avec celle de la religion : la première forme de gouvernement devait être religieuse car elle correspondait à l'ontogénèse réelle de l'humanité. À l'époque archaïque de l'humanité correspondent l'immédiateté des mœurs et la vision originellement religieuse du monde. L'erreur des Lumières est de faire de la religion un instrument utilisé par des imposteurs et des coquins pour dominer le peuple, malgré la distinction souvent faite entre la religion, la superstition et le fanatisme pour se protéger de la censure. Cette double réhabilitation du despotisme et de la religion suppose d'une part la réactualisation du lieu commun assimilant l'humanité à un homme qui se développe, d'autre part une nouvelle anthropologie que Herder présuppose. Le lieu commun qui assimile l'humanité à un seul être qui passe par différents âges de la vie a été souvent utilisé tant dans l'histoire profane⁴¹ que l'histoire sacrée⁴². Si comme le dit

³⁹ *Une autre philosophie de l'histoire*, (124, 10).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁴¹ Flore, *Abrégé de l'histoire romaine*, L. I, *Avant-Propos* : « Si donc l'on considère le peuple romain comme un seul homme, si l'on envisage toute la suite de son âge, sa naissance, son adolescence, la fleur, pour ainsi dire, de sa jeunesse, et enfin l'espèce de vieillesse où il est arrivé, on trouvera son existence partagée en quatre phases et pé-

Pascal dans la *Préface au Traité du vide* « toute la suite des hommes, pendant le cours de tous les siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement »⁴³, cette comparaison a un sens seulement dans le domaine des sciences et non dans le domaine des mœurs. En combinant l'analogie des âges de la vie⁴⁴ et le schéma providentialiste, Herder donne un sens différent à cette image classique : elle ne signifie pas tant l'unité de développement dans le temps que la différence de rythme, les modulations temporelles de cette histoire. Herder utilise cette analogie pour accentuer l'altérité qui rend incommensurables les différents stades alors que traditionnellement elle servait à intégrer les différences dans un schéma global de développement. Ce qui peut confirmer cette interprétation, c'est que jamais en 1774 l'humanité n'est le sujet global de l'histoire : à la limite, Herder ne reprend de l'analogie que l'idée d'étapes différentes, irréductibles, sans postuler un sujet global, l'humanité, à qui on pourrait artificiellement prêter une unité fictive. L'objet de l'histoire n'est pas l'humanité mais le *pluriversum* des nations par-

riodes. Son premier âge se passa sous les rois, dans l'espace de près de deux cent cinquante années, pendant lesquelles il lutta, autour de son berceau, contre les nations voisines. Ce sera là son enfance. L'âge suivant, depuis le consulat de Brutus et de Collatin jusqu'à celui d'Appius Claudius et de Quintus Fulvius, embrasse deux cent cinquante ans, durant lesquels il subjuga l'Italie. Cette période agitée fut féconde en guerriers, en combats ; aussi peut-on l'appeler son adolescence. De là, jusqu'à César Auguste, s'écoulèrent deux cents années, qu'il employa à pacifier tout l'univers. C'est alors la jeunesse de l'empire et sa robuste maturité. Depuis César Auguste jusqu'à nos jours, on ne compte pas beaucoup moins de deux cents ans, pendant lesquels l'inertie des Césars l'a en quelque sorte fait vieillir et décroître entièrement ».

⁴² Augustin, *La cité de Dieu*, L. X, XIV, Seuil, Paris, 1994, p. 423 : « comme l'éducation d'un seul homme, l'éducation légitime du genre humain, représenté par le peuple de Dieu, a passé par certaines périodes, ou âges successifs, pour s'élever du temps à l'éternité et du visible à l'invisible ».

⁴³ Pascal, *De l'esprit géométrique, Préface au Traité du vide*, GF-Flammarion, Paris, 1985, p. 62.

⁴⁴ Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 137.

ticulières ou encore ce que Herder appelle « la marche de Dieu à travers les nations »⁴⁵.

Ensuite l'anthropologie qui est à l'arrière-plan de cette première section n'est jamais explicitée comme telle. Sans anticiper sur la critique des Lumières, on peut dire que Herder suppose ici une théorie du développement de l'esprit humain qu'il emprunte aux Lumières pour le retourner contre elles. On pourrait certes rapprocher ici Herder de Rousseau qui développe une théorie de l'antériorité du logos chaud sur le logos froid en faisant valoir la primauté du chant et de l'accentuation dans la formation des langues⁴⁶. Sauf que pour Herder il ne s'agit pas de rendre compte de la naissance du langage mais bien de la relation étroite entre le régime de la vérité et les capacités de réception de l'humanité primitive. A l'âge de l'enfance de l'humanité il est normal que les hommes se comportent comme des enfants et acceptent passivement l'autorité et la vérité qu'elle transmet. Cette conduite suppose que certaines facultés de l'homme soient éveillées et que d'autres restent latentes. Si les Lumières permettent de penser un développement maximal des facultés humaines sous la conduite de la raison, rien n'interdit de penser un développement sur le long terme qui autorise différentes proportions entre ce qui sera éveillé et latent dans l'esprit humain. Herder considère en effet qu'il n'y a aucune raison de considérer que les hommes d'autrefois soient moins bien pourvus de l'aptitude à être heureux, ce qui signifie bien qu'ils jouissent des mêmes facultés.

« [...] à l'intérieur, sous l'enveloppe aux multiples transformations, toujours le même contenu, la même nature et la même aptitude au bonheur peut se conserver et, selon toute probabilité humaine, sera conservé ou presque »⁴⁷.

Ce point de vue n'est possible que parce que Herder inscrit le développement épigénétique de l'esprit humain dans le cadre d'une interprétation providentialiste de l'histoire.

⁴⁵ Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 317.

⁴⁶ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (1761).

⁴⁷ *Une autre philosophie de l'histoire*, (299,83).

3 – La critique des Lumières et de la machine

A un de ses correspondants Herder avait parlé de son œuvre de 1774 comme d'un pamphlet⁴⁸. Effectivement le nombre de références à la philosophie des Lumières dans les deux premières sections suffit à montrer la détermination de Herder à s'en prendre au rationalisme abstrait des Lumières sur un ton tantôt ironique, tantôt critique, voire sarcastique :

- dem philosophischen Geist (116, 5) : les Lumières ne comprennent pas les débuts de l'histoire humaine
- nach der aufgefädeleuten Sprache unsrer Politik.... Durch trockne und kalte Vernunft (124, 9-10 et 124, 1) : *les Lumières ne comprennent pas les débuts de l'histoire humaine*
- deiner kalten Philosophie (126,10) : les Lumières ne comprennent pas les débuts de l'histoire humaine
- für unsern Philosophischen Weltteil (130, 12) : les Lumières ne comprennent pas la place de la religion dans la conduite humaine
- idealisch Schattenbild... aus dem Kompendium seines Jahrhunderts... (176, 32) : *les Lumières commettent l'erreur de l'anachronisme des philosophes*
- Philosoph... die Kinderwaage deines Jahrhunderts... Hume, Voltaire, Robertsons ! klassisches Gespenster der Dämmerung (178, 33) : *les Lumières commettent l'erreur de l'anachronisme*
- und der allgemeine, Philosophische ... Ton unsrer Jahrhunderts... (186, 36) : Anachronisme des Lumières qui jugent le bonheur du temps passé sur celui du temps présent

⁴⁸ Lettre à Eichhorn, octobre 1783, cité par Haym (*Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, p. 540)

- als jene Philosophie die, unter-über mischt...(190, 38) : les Lumières ne voient dans l'histoire qu'un fouillis de faits particuliers
- jeder klassische Schöndenker....(216, 49) : les Lumières se prennent pour le nec plus ultra et jugent les temps gothiques inférieurs à elles
- um das Licht zu geben war so grosser Schatte nothing... (224, 52) : *le Moyen-âge était indispensable avant que les lumières n'arrivent*
- Abgötterei gegen den menschlichen Geist (232,56) : Herder critique l'idolâtrie de l'esprit humain par les Lumières, ce qui les amène à réduire le rôle du hasard
- ein kleines Saamenkorn (236, 58) : le cours des choses ne prend jamais la forme imaginée par les philosophes
- Bildung und Fortbilund einer Nation (252, 64) : Formation et croissance d'une nation ne dépendent nullement des Lumières mais du destin
- Attaque contre les Philosophen von Paris (256, 66)
- ein Kodex der Vernunft (258, 66-67) : attaque contre ceux qui croient que par des lois générales on peut changer les mœurs en établissant des lois a priori
- Lebensart und Sitten Europa's (282, 75) : *critique du cosmopolitisme des Lumières*

Cette liste, non exhaustive, est représentative des différents moments où intervient la critique de Herder qui polémique constamment contre la représentation abstraite que les Lumières se font de l'homme et de l'histoire. On se concentrera ici sur les trois points qui reviennent le plus souvent : la *méconnaissance du rôle positif des préjugés* dans l'histoire, *l'interprétation anachronique du passé* comme déviation par rapport à la raison, la *critique de la mécanisation de la vie* par l'action uniformisatrice des Lumières⁴⁹. Les deux

⁴⁹ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 341 : « tout, jusqu'aux inventions, aux divertissements, à la misère, au destin et au hasard, tend à nous élever au-dessus d'une cer-

premiers points concernent le passé, le dernier est relatif à la situation présente. Pour ce qui est du premier point Herder insiste sur le rôle bénéfique des préjugés dans la première section quand il traite du despotisme oriental et ensuite dans ses réflexions sur l'histoire de l'histoire :

« Le préjugé est bon, en son temps ; car il rend heureux. Il ramène les peuples à leur centre, les rattache plus solidement à leur souche, les rend plus florissants selon leur caractère propre, plus ardents et par conséquent aussi plus heureux dans leurs penchants et leurs buts »⁵⁰.

L'originalité de Herder est d'affirmer l'utilité des préjugés dans l'histoire et non plus seulement dans le maintien de l'ordre social. Dire que les Lumières sont hostiles aux préjugés en général serait historiquement faux : il y a préjugés et préjugés. Fontenelle, par exemple, dans un dialogue où échangent Straton et Raphaël d'Urbin, montre la difficulté qu'il y a à supprimer tous les préjugés⁵¹. Si Straton considère que pour trouver la vérité il faut toujours « tourner le dos à la multitude », Raphaël considère pour sa part que les préjugés sont commodes et utiles, d'autant que la raison est incapable de nous fournir un grand nombre de maximes certaines. Si Straton considère que seuls les « préjugés de la coutume » peuvent être épargnés par la raison, Raphaël considère pour sa part qu'on ne remplacera jamais « le vide » laissé par leur destruction. On doit donc leur conserver un rôle auxiliaire irremplaçable : ils sont « le supplément de la raison ». De même Voltaire distingue les « préjugés universels, nécessaires, et qui font la vertu même » (comme les vérités morales indéniables) – ce qu'il appelle « de très bons préjugés [...] que le jugement ratifie quand on raisonne » – des autres préjugés (préjugés des sens, physiques, histo-

taine matérialité assez grossière des siècles précédents, à nous en déshabituer et nous porter à une plus grande abstraction dans la pensée, la volonté, la vie et l'action – ce qui pour nous n'est pas toujours agréable et souvent fâcheux ».

⁵⁰ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 185.

⁵¹ *Œuvres de Monsieur de Fontenelle, Dialogue des anciens avec les modernes* (1683), t. 1, *Straton, Raphaël d'Urbin, Sur les préjugés*, Brunet, Paris, 1752.

riques et religieux)⁵². Avec Voltaire si certains préjugés ont un rôle positif indéniable, il ne saurait y avoir que des préjugés historiques et non pas des préjugés qui auraient joué un rôle positif dans l'histoire⁵³. On peut présumer que les « préjugés universels » dont parle Voltaire ont une valeur de vérité universelle qui ne dépend pas d'un contexte particulier ou de circonstances historiques. Herder rejette cette distinction entre des préjugés utiles et d'autres qui seraient un obstacle au progrès des Lumières en faisant des préjugés la *préhistoire de la raison*. La raison raisonnante des Lumières n'a pu se développer après tant de siècles d'histoire que parce que les premières sociétés humaines ont duré en ayant un mode de transmission du savoir qui ne passait pas par les formes modernes de la rationalité mais par la tradition. Or la raison « sèche et froide » (*trockne und kalte Vernunft*) ne comprend plus son origine et croit naïvement être à elle-même sa propre cause. Herder se plaît ici à inverser le fonctionnement habituel de la psychologie des Lumières, telle qu'on la trouve par exemple chez Iselin, en faisant de l'impression sensible l'incorporation immédiate de la vérité et non pas le début de l'aliénation de l'esprit qui devrait faire un effort pour se détacher de ses premières chaînes⁵⁴. Le préjugé n'est

⁵² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article *Préjugé* (<http://www.voltaire-integral.com/Html/20/prejuges.htm>).

⁵³ Voici un exemple de préjugé historique selon Voltaire (article *Préjugé*) : « La plupart des histoires ont été crues sans examen, et cette créance est un préjugé. Fabius Pictor raconte que, plusieurs siècles avant lui, une vestale de la ville d'Albe, allant puiser de l'eau dans sa cruche, fut violée, qu'elle accoucha de Romulus et de Rémus, qu'ils furent nourris par une louve, etc. Le peuple romain crut cette fable; il n'examina point si dans ce temps-là il y avait des vestales dans le Latium, s'il était vraisemblable que la fille d'un roi sortit de son couvent avec sa cruche, s'il était probable qu'une louve allaitât deux enfants au lieu de les manger; le préjugé s'établit »

(<http://www.voltaire-integral.com/Html/20/prejuges.htm>).

⁵⁴ Iselin, *Philosophische Muthmassungen ueber die Geschichte der Menschheit*, Frankfurt und Leipzig, 1764, en deux tomes. Le premier tome comprend trois livres : le Livre I traite de l'homme d'un point de vue psychologique. Le Livre II traite de l'état de nature, le livre III de l'état de sauvagerie. Le Livre I est consacré à une analyse psychologique des facultés de l'homme. C'est l'occasion pour Iselin d'indiquer la source des erreurs théorétiques et des erreurs pratiques en relation avec l'état de développement de l'homme. L'homme à l'état de nature avait une vie limitée aux sens comme le montre

pas une opinion en sursis qui attend que la raison la ratifie mais une pré-condition de l'émergence de la raison dans un processus historique sur le long terme.

Un autre point fondamental de la critique des Lumières par Herder est le péché *d'anachronisme* commis à maintes reprises par les Lumières. Cette critique est liée à la première. Quand on est incapable de voir le rôle des préjugés de l'histoire, on a tendance à ignorer la distance temporelle qui se traduit dans la différence des régimes de pensée et à survaloriser le présent. Penser le développement de l'histoire selon les âges de la vie empêche ce nouveau préjugé des Lumières, préjugé qui s'ignore comme tel. De même qu'on ne peut attendre d'un enfant les performances d'un adulte, de même il est vain de reprocher aux nations du passé de ne pas avoir atteint le développement des mœurs, des arts, des sciences propre au XVIIIe siècle. C'est ce que signifie la formule de Herder : si l'homme devait être pensé selon l'anthropologie abstraite des Lumières, alors on aurait un vieillard de trois ans (*Greise von drei Jahren*)⁵⁵. Dans la première section, l'anachronisme se retrouve dans l'incapacité des Lumières de comprendre le rôle de la théologie politique des premiers gouvernements⁵⁶ ou celui de la religion chrétienne au Moyen-âge dans la formation de l'Europe. Les philosophes comme Voltaire, Helvétius, Boulanger se rendent coupables d'une interprétation anachronique et tendancieuse du

l'entendement des enfants aux premiers mois de leur vie (L. II, chap. 3, p. 87) Cependant ni l'histoire ni la philosophie ne sont capables de se prononcer sur la durée effective de cet état de nature (chap. 4). Doit-on admettre que la nature de l'homme autorise une telle stagnation ? Manifestement non car si l'animal possède toutes ses facultés dès sa naissance, il n'en est pas de même de l'homme qui est capable d'élévation (*Erhöhung*) (chap. 5, p. 94) et de développement (*Entwicklung*) (chap. 5, p. 95). Il est impossible à la nature de l'âme humaine de rester stationnaire (*unmöglich sey stille zu stehen*) (ibid.). On doit donc présupposer en chaque homme une tendance à la perfectibilité (*Trieb zur Vollkommenheit*) (ibid., p. 96), c'est elle qui le porte au changement, contrairement à ce que dit Rousseau. Ce dernier a beau déplorer la sortie de l'état de nature, le seul moyen qui nous resterait serait d'élever notre raison à la sagesse et la vertu pour alléger notre misère (chap. 7, p. 100).

⁵⁵ Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 135.

⁵⁶ Herder, *ibid.*, p. 131.

passé en utilisant pour comprendre le passé une grille de lecture qui n'a été forgée que pour le présent. L'idéal de tolérance philosophique est d'une totale intolérance avec le passé qu'il ne peut juger qu'à sa propre aune : le *déisme philosophique* n'est qu'un produit tardif et non primitif. Herder opère ici une inversion : ce n'est pas le despotisme qui est despotique, c'est la tyrannie des Lumières qui pensent le développement de l'humanité selon un modèle arbitraire car coupé des faits.

« Quelle stupidité mille fois plus grande encore si tu t'avisais de vouloir généreusement doter un enfant de ton déisme philosophique, de ta vertu et de ton honneur esthétiques, de ton amour pour tous les peuples en général, plein d'oppression tolérante, d'exploitation et de philosophie des lumières selon le goût relevé de ton temps ! »⁵⁷

Le point le plus important de cette remise en cause de l'historiographie des Lumières réside dans le jugement sur l'époque présente. Anticipant ce que Horkheimer et Adorno appelleront plus tard la *Dialektik der Aufklärung*⁵⁸, dans un autre contexte, Herder montre comment le progrès des mœurs, des arts et des sciences équivaut à une régression qu'il pense ici en termes de *Maschiene* ou de *Mechanik*. Les Lumières, dans leur volonté hégémonique de tout soumettre à la raison, sont une dévitalisation, une mécanisation qui annonce une nouvelle servitude inconnue des siècles passés :

« La lumière infiniment exaltée et diffusée : alors que les penchants et l'instinct vital sont extrêmement affaiblis [...] La machine a vu disparaître l'envie de vivre, d'agir, de vivre humainement, avec noblesse, bienfaisance et satisfaction : en vit-elle davantage ? Dans son ensemble et dans son moindre détail, elle est uniquement la pensée du maître »⁵⁹.

⁵⁷ Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 133.

⁵⁸ Adorno, Horkheimer, *La Dialectique de la raison* (1944). On trouverait de nombreux passages qui entreraient en résonance avec la dénonciation du rationalisme par Herder (le titre de *Dialectique de la raison* en français fait perdre la référence historique aux Lumières).

⁵⁹ Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 251

Ici aussi les références à ces termes dans les deux premières sections de l'ouvrage sont multiples :

- dieser grossen Maschiene (162, 26) : *Rome* ; expression aussi utilisée en (166, 28)
- Riesenmaschiene, Eben die Maschiene (180, 33) : *Rome*
- ists nun besser...einer grossen, hölzernen Gedankenlosen Maschiene (198, 42) : *Rome*
- eine mit alten Lumpen behangene Holzmaschiene ohne Wirkung aufs Menschliche Herz (202, 43) : l'expression de machinerie est appliquée à la philosophie gréco-romaine à l'orée du christianisme
- das Pabstthum mit alle seiner Gewaltsamkeit ward in der Hand des Schicksals Maschiene...(230, 55) : *la papauté comme machine destinée à uniformiser les individus*
- ein grosser Thiel dieser sogenannten neuen Bildung selbts wükliche Mechanik sei (240, 59) : *la civilisation moderne (Bildung) devenue machine*
- der Geist der neuern Philosophie – dass es auf meh al seine Art Mechanik sei (242, 60-61) : la philosophie moderne elle-même en devenant un métier s'est coupée de la vie et est devenue mécanisme
- was der neuere Witz für eine edle Mechanische Sache sey? (246, 62) : l'esprit (Witz) moderne de la France est une chose mécanique, c'est un moule pour la pensée et la conduite
- leichtere Mechanik (248, 63) : les Lumières absolutisent la philosophie et la pensée
- Sie sich ... als Maschine fühlen et Der Maschiene ist die Lust zu leben... (250, 63) Jeder in der Uniform seines Standes, Maschiene (252, 64) : *l'action uniformisatrice des Lumières*
- Wenn hat man meh Macht und Maschiene... (268, 70) : *la rationalisation du monde par les Lumières*
- In das Wunderding Maschiene hineingelegt wird (276, 73) : *l'uniformisation des classes de la société*

- dass sie zu was Edlerm da sind, als mit einer ganzen Heerde, als Maschiene... (332, 95)

Comme on le voit la machine renvoie à ce qui, depuis Rome, écrase les forces et la spontanéité des individus et la mécanisation renvoie à la rationalisation de la vie humaine, qu'elle soit sociale, politique ou militaire. Comme il y a des allusions critiques à Frédéric II dans le texte⁶⁰, on pourrait y voir là une trace de la francophobie de Herder, confirmée à l'époque où il écrit son livre⁶¹. Historiquement cette interprétation se justifie : s'il y a bien un prince qui a mis au-dessus de tout la philosophie à la mode et qui a prétendu incarner la rationalité esthétique, politique et militaire c'est bien Frédéric II. Seulement il ne faut pas oublier l'arrière-plan philosophique, même si Herder remplace souvent l'argumentation scolastique par ce qu'on pourrait appeler l'éloquence de la colère. Même ici le style n'est pas indifférent : à l'analyse critique, dont le français était la langue au XVIIIe siècle, Herder substitue une approche globale, voulant entrer en sympathie avec l'objet de son étude et susciter une réaction d'indignation chez le lecteur. Ce style est au service d'une thèse bien précise et illustre une anthropologie bien déterminée. Les Lumières illustrent sans le savoir la thèse d'un progrès où il faut tenir compte des acquis et des pertes pour faire le bilan final : Herder considère qu'on doit faire à son époque ce que celle-ci fait subir aux autres. Les Lumières jugeaient le passé à l'aune du présent et ne le trouvaient pas suffisamment à leur goût –il s'agit à présent de juger le présent non pas en fonction du passé, car cela n'aurait pas de sens de reproduire à l'envers le préjugé des Lumières, mais de se transformer en *historien du présent* sans confondre cette entreprise avec

⁶⁰ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 333 le ruban rouge ; p. 349 l'allusion à *l'Anti-Machiavel* ; surtout pp. 359-363 la description de la contrepartie des réformes engagées par Frédéric II.

⁶¹ Dans son *Journal de voyage de l'année 1769* Herder fait de nombreuses remarques critiques sur la langue et la culture française.

l'histoire de son temps, qu'elle soit politique, économique ou diplomatique. Herder pratique ici une forme de *dédoublement* assez intéressant qui n'a rien à voir avec celui qu'avait utilisé Montesquieu dans les *Lettres persanes* en prenant le regard d'un étranger sur l'Europe pour mettre à distance ce qu'il y a de plus proche et par là même de moins connu car trop familier. Cher Herder le dédoublement n'a pas pour objectif d'appliquer à sa civilisation une approche critique de façon indirecte mais de pratiquer une *désolidarisation* avec les principes constitutifs de la *doxa* des Lumières. Rousseau avait bien avant lui pratiqué cette distance mais Herder ne se réclame pas de sa filiation car il ne considère pas comme pertinente l'évocation d'un état de nature. Cette désolidarisation prend plusieurs formes en fonction des domaines concernés, militaire, politique, social ou intellectuel. Sur le *plan militaire* Herder voit dans la militarisation prussienne un épisode de la mécanisation qui commence lorsque les vertus militaires sont remplacées par l'artillerie. L'argument de la perte des vertus militaires, déjà utilisé par Machiavel⁶², est renforcé ici par l'hostilité de Herder à l'esprit d'organisation militaire de Frédéric II. Sur le plan politique et géopolitique Herder remet en cause l'idée d'un optimum politique atteint sur le plan intérieur des Etats et sur le plan de leurs relations externes en critiquant l'idée d'un équilibre européen comme horizon de l'histoire. La pacification du globe par les relations commerciales est brocardée au nom de la subsistance de l'esclavage et de la colonisation⁶³. Herder répète *ad nauseam* que partout la rationalisation montre ses effets pervers en coupant la source de toute spontanéité, en produisant de la résignation. Les Lumières se répandent partout comme une tyrannie invisible :

⁶² *Œuvres de Machiavel, L'art de la guerre*, Robert Laffont, Paris, 1999. Machiavel considère que l'infanterie est « le nerf de l'armée » (L. VII, chap. XV, p. 609) et donne un rôle subordonné à l'artillerie. Il faut suivre les Romains qui donnaient un rôle subordonné à l'artillerie (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 18, pp. 333 sq.).

⁶³ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 288.

« Le vêtement courant de la philosophie et de la philanthropie peut cacher des oppressions, des atteintes à la véritable liberté personnelle des hommes et du pays, des citoyens et des peuples, telles qu'en souhaitait César Borgia : tout cela conformément aux principes reçus du siècle, avec toute la vertu, la sagesse, l'amour de l'humanité et le soin des peuples qui convient [...] »⁶⁴

La misologie de Herder a un but bien précis : contester la thèse qui ferait de la diffusion des Lumières le but de l'histoire et nier le rôle abusif donné aux Lumières dans le développement des arts et des sciences. La conception que se fait Herder de la téléologie de l'histoire⁶⁵ empêche de faire d'un but consciemment poursuivi la cause véritable de ce qui se produit dans l'histoire. Comme Herder ne partage pas l'« idolâtrie de l'esprit humain »⁶⁶, il amoindrit le rôle de la raison en insistant sur la puissance de l'infime, du détail et sur l'importance du hasard, et cela aussi bien sur le plan des choses morales (la Réforme avec Luther⁶⁷) que sur le plan du développement des techniques. Herder souligne ainsi la disproportion entre la cause (l'invention de l'imprimerie, l'usage de la boussole) et les effets dans l'histoire mondiale ! L'intelligence humaine n'est plus ce levier qui permet de soulever un monde grâce à ses prouesses.

⁶⁴ Ibid., p. 349.

⁶⁵ Voir la section suivante (4).

⁶⁶ Ibid., p. 233.

⁶⁷ Ibid., p. 235.

4 – L'histoire comme théodicée

Dans cette section on s'intéressera à deux thèmes : d'une part les *concepts* et les *images* par lesquels Herder pense l'histoire comme développement, d'autre part la *téléologie de l'histoire* qui amène Herder à parler de celle-ci comme de « l'épopée de Dieu à travers tous les millénaires »⁶⁸, « la marche de Dieu à travers les nations »⁶⁹ du point de vue temporel ou bien le « tableau de Dieu » du point de vue spatial⁷⁰. Herder utilise la plupart du temps les concepts de *Entwicklung* et *Fortgang*, sans compter les passages qui associent les deux : *den Fortgang der Jahrhunderte zu entwickeln..... Fortgang zu mehrerer Tugend...* (186, 37), *Fortgang und Entwicklung* (188, 38), *Fortgang, fortgehende Entwicklung* (190, 38). Herder utilise aussi *Fortstreben* (*Ein Plan des Fortstrebens...* 186, 36) ou encore *Fortrückung* (298, 82).

Entwicklung

- Diese erste Entwicklungen... die Geschichte der frühesten Entwicklungen (p. 114,5)
- Die Vorsehung leitete den Faden der Entwicklung weiter (134, 14)
- Entwicklungen uralter Keime (154, 23)

Fortgang

- Fortgänge... schreiten.... Bildet aus (174, 31-32)
- Ordnung und Fortgang der Natur (224, 52-53)
- Fortgang ins Grosse (226, 53)

⁶⁸ Ibid., p. 302.

⁶⁹ Ibid., p. 317.

⁷⁰ Ibid., p. 302.

Les *concepts généraux* de Fortgang et d'Entwicklung signifient le développement ; ensuite on doit distinguer les *concepts particuliers* qui permettent de préciser ce développement et les *images* qui schématisent (presque au sens kantien du terme !) ce développement dans le temps. Les deux concepts particuliers sont ceux d'instrument (*Werkzeug*⁷¹) et de disposition (*Anlage*⁷²). Herder recourt ensuite à différentes images pour expliquer les différentes modalités du développement historique. Quand il s'agit d'indiquer le commencement invisible d'un processus ou bien la relation étroite entre ce commencement et les circonstances qui le favorisent, Herder a recours au registre végétal ou à la fermentation

Le végétal

- dass eine solche Religion nicht zu anderer Zeit [...] hätte aufkleimen oder aufkommen (206, 45) : *pour indiquer que la religion chrétienne devait naître dans certaines conditions*
- ein kleines Saamenkorn (236, 58) : le cours des choses ne prend jamais la forme imaginée par les philosophes car il prend une forme imprévue et l'image pour le penser est celle de la germination soudaine après un temps de latence
- ein unsichtbarer Keim der Glücks-und Tugendempfänglichkeit (300, 83) : un germe invisible de sensibilité au Bonheur et à la vertu mis en l'homme par Dieu
- da liegen nun die Saamenkörner fast unter allen Nationen (312, 88) : *les germes de progrès répandus partout*
- wenn einmal alle die Keieme aufwachen (336, 97) : *les germes de la future éducation*
- Samenkörner, die wir alle Gotteswerke (354, 104)

⁷¹ Ibid., (150, 21), (220, 51), (236, 57), (366, 110).

⁷² Ibid., (182, 35).

Le ferment

- Ferment (208, 45) : image employée ici pour penser le christianisme qui se développe dans des conditions préparées par le passé
- Sauerteig...le levain (208, 46) et (211, 46) : cette image désigne ici la religion chrétienne contenant les principes actifs d'une transformation du monde
- Gährung menschlicher Kräfte (222, 51) ... Musste es nicht gähren (224, 52) : la fermentation désigne les guerres, les croisades tout au long du Moyen Age
- wir habens selbst zu kosten, was der Sauerteig (368, 110) : le levain qui a fermenté en vue de la formation générale de l'humanité

Quand il s'agit d'indiquer que tout développement historique doit tenir compte des acquis et des pertes, Herder utilise à deux reprises l'image du vaisseau (*Gefäss*)⁷³ et pour penser la différence de développement entre nations sans utiliser d'échelle de jugements de valeurs, Herder utilise une autre image : le rapport des Romains aux autres peuples est celui de la montagne à la vallée⁷⁴. Pour penser la continuité du processus historique Herder utilise deux images, celle de la source (*Quelle*)⁷⁵ et surtout celle de l'arbre, les branches de l'arbre signifiant les différentes nations.

L'arbre

- der Stamm des Baums zu seiner grösser Höhe erwachsen (164, 27) : pour penser le développement qui fait passer des Phéniciens, des Egyptiens aux Grecs
- jenen wachsenden Baum (190, 38) : *l'histoire comme totalité*

⁷³ *Das menschliche Gefäss ist einmal keiner Vollkommenheit fähig* (158, 25) et (182,34).

⁷⁴ *Auf einer Welthöhe, un dalles rings sie Thal* (178, 33) ; même image quelques lignes plus loin *Gipfel gränzt an Thal* (180 ; 34).

⁷⁵ *Siehest du diesen Strom fortschwimmen : wie er aus einer kleinen Quelle entsprang* (188-190, 38).

- die zarte Saftvolle Wurzel, der schlanke, blühende Sprössling, der mächtige Stamm, die starkstrebende verschlungne Aeste, die luftigen weit verbreiteten Zweige (290, 79) : *analogie entre l'histoire et les différentes parties de l'arbre*
- dünne schwankende Aeste (296, 81) : pour désigner la perte d'énergie vitale des nations tardives
- eben an Baumes höchsten Zweigen (336, 97) : l'histoire de l'humanité est une comme un arbre fruitier
- der blüthenreiche Baum... der Härteste Stamm (334, 96) : l'individu comme un arbre peut être planté à l'envers s'il est mal éduqué

Les branches

- von Orient bis Rom wars Stamm (226, 53)
- der reiche Ueberfluss von Aesten und Zweigen ... Jedweder Ast (228, 54)
- wenn jeder Ast, jeder Zweig derselben Stamm und wurzel seyn wollte (290, 79)
- die schlankern, also leicht umher spielenden Aeste (342, 100) : les rameaux se dessèchent rapidement au soleil par manque de sève venant du tronc

Pour ce qui est du concept général de développement, il faut le prendre ici dans une acception qui n'est plus seulement pré-darwinienne (développement de ce qui est déjà-là) ⁷⁶ car Herder fait partie des penseurs qui ont transposé cette notion du domaine scientifique dans le domaine historique⁷⁷. Comme chaque nation et chaque époque apporte sa contribution propre, il y a nécessairement du *nouveau* qui s'est produit. Pour cela il faut résister à l'idée

⁷⁶ Pour l'acception pré-darwinienne du développement on consultera *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Canguilhem, PUF, Paris, 1962.

⁷⁷ Herder et la philosophie de l'histoire, sous la direction de Pierre Pénisson, Bibliothèque franco-roumaine d'études germaniques, 1997, voir l'article de Britta Rupp-Eisenreich, *La marche de Dieu dans la Nature ou le sens de Entwicklung chez Herder*.

d'une nature humaine identique à elle-même, sujet transhistorique de l'histoire :

« Nous croyons tous avoir maintenant encore les instincts paternels, domestiques et humains tels que les possédait l'Égyptien ; la vivacité phénicienne, l'amour grec de la liberté, la force d'âme romaine – qui ne croit pas s'y sentir des dispositions, pour seulement que l'époque, l'occasion [s'y prêtent] – et vois, lecteur, voilà justement où nous en sommes. Le plus lâche coquin a sans aucun doute des dispositions et une aptitude lointaines à devenir le héros le plus magnanime – mais entre celles-ci et le « sentiment total de l'être, de l'existence dans un tel caractère » -un abîme. [...] Pourquoi Léonidas, César et Abraham ne sauraient-ils être un galant homme de notre siècle ? mais ils ne le furent pas : c'est là-dessus qu'il te faut interroger l'histoire »⁷⁸.

En écrivant son livre Herder était face à une difficulté majeure : d'une part il fallait faire une philosophie de l'histoire, ce qui signifie accepter le principe d'une série historique, où la présentation des nations les plus importantes devait respecter la succession chronologique. D'autre part Herder rejette la téléologie négative des Lumières qui remplace la série chronologique par une série axiologique où les nations sont jugées selon des critères externes par un anachronisme flagrant. Il faut donc à la fois respecter chaque nation dans sa singularité et en même temps l'englober dans un tout qui ne sera possible que du point de vue de Dieu. D'un côté il faut présenter chaque nation dans sa particularité propre, sans la comparer à une autre, sans la juger, de l'autre il faut montrer ce qu'elle apporte du point de vue de l'ensemble du processus historique. L'image de l'arbre, connotée bibliquement⁷⁹, permet de rendre compte de deux aspects, même si cela heurte la stricte logique. Ainsi dans la première section Rome apparaît

⁷⁸ *Une autre philosophie de l'histoire*, pp. 169-171.

⁷⁹ *La Bible*, traduction œcuménique, Livre de Poche, Paris, 1996, *Évangile selon Matthieu*, XIII, 32, p. 1478 : « il [Jésus] leur proposa une autre parabole : le Royaume des cieux est comparable à un grain de moutarde qu'un homme prend et sème dans un son champ. C'est bien la plus petite de toutes les semences ; mais, quand elle a poussé, elle est la plus grande des plantes potagères ; elle devient un arbre, si bien que les oiseaux du ciel viennent faire leurs nids dans ses branches ». Voir aussi Luc, XIII, 19, p. 1560.

comme le terme de la croissance du tronc⁸⁰ mais dans la deuxième section, après la chute de l'Empire romain, ce sont les branches du tronc et la cime de l'arbre (l'époque actuelle) qui sont l'essentiel. Ici s'opposent clairement le point de vue *semelfactif* et le point de vue *synoptique* : l'historien doit être attentif à ce qui ne s'est produit qu'une fois, à la singularité d'une nation dans sa contribution à l'histoire universelle⁸¹. En même temps la vision d'ensemble relativise ou intègre cet apport, ce qui empêche de considérer un quelconque état de l'histoire comme définitif. Chaque étape de l'histoire est pour ainsi dire une fin relative⁸² et un moyen pour une fin relative supérieure. La schématisation du cours de l'histoire par l'image de l'arbre et des branches essaie de synthétiser la *processualité ininterrompue de l'histoire, la dépendance diachronique des différentes nations et l'affaiblissement des forces vitales*⁸³. C'est ce qui rend son fonctionnement complexe dans le texte : Les Lumières sont en effet au sommet de l'arbre, tout comme Rome jadis était au sommet et écrasait les autres nations. Le passage suivant illustre bien l'enchevêtrement de ces trois thèmes et de ces deux points de vue :

« Grande créature de Dieu ! Œuvre de trois continents et de presque six millénaires ! la tendre racine pleine de sève, le rejet mince et florissant, le tronc puissant, les branches entrelacées, au puissant élan, les rameaux aériens et largement étalés – comme tous ces éléments reposent l'un sur l'autre, sortent l'un de l'autre ! [*processualité, dépendance diachronique, point de vue synoptique*] [...] Orientaux, Grecs, Romains n'ont existé qu'une fois, ils ne devaient toucher la chaîne électrique tendue par le destin qu'en un seul point, en un seul endroit ! [*point de vue semelfactif*] [...] « Il doit y avoir en Europe plus de vertu qu'il n'y en eut jamais dans le monde entier ? » Et pourquoi ? parce qu'il y a davantage de lumières – je crois pour cette raison justement qu'il y en a nécessairement moins. [...] Nous sommes tous là-haut les minces rameaux aériens, qui tremblent il est vrai et murmurent au moindre vent [...] Ne voit-t-on pas que si

⁸⁰ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 165.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 315-317.

⁸² *Ibid.*, p. 303. « (...) qu'est-ce qui est moyen ? qu'est-ce qui est but ? Tout n'est-il pas moyen pour des millions de buts ? Et but de millions de moyens ? ».

⁸³ On trouve l'expression de force vitale sous la plume de Herder : *Lebenskraft* (342, 99) et *Quelle neuer Lebenskräfte* (352, 104).

nous n'avons pas tous les vices et toutes les vertus du temps passé, c'est que – nous n'avons nullement leur condition, leurs forces et leur sève, la même espèce et le même élément [*l'affaiblissement des forces vitales*] »⁸⁴.

Comme on le voit l'image de l'arbre et des rameaux est particulièrement riche pour rendre compte des différents aspects de l'histoire. C'est la conséquence du remplacement de *l'axiologie des Lumières*, qui repose sur une téléologie paradoxale de la raison – où celle-ci se fait ressentir comme besoin par la découverte de son opposé dans l'histoire (despotisme, fanatisme...) – par une *énergétique de l'histoire* qui prend son sens dans une réactualisation de la théodicée.

Le dernier point à traiter ici relève de la théodicée herdérienne de l'histoire. Avant d'analyser celle-ci rappelons les différents termes par lesquels Herder signale l'action de Dieu dans l'histoire, *Vorsehung* (plus rarement *Gottheit*) ou *Schicksal*.

Vorsehung

- ein Menschen paar unter den mildesten Einflüssen der schaffenden Vorsehung... alle erste Zufälle für Anstalten einer mütterlichen Vorsehung (114, 5) : *Dieu qui a pourvu aux besoins de l'humanité primitive*
- Morgenland, du hiezu recht auserwählter Boden Gottes ! (126, 11) L'Orient terre élue par Dieu pour donner au genre humain les premières bases de la vérité
- zu den grossen Zwecken der Vorsehung (134, 14) ...Die Vorsehung leitete den Faden der Entwicklung weiter (135,14) : *la Providence organise le cours de l'histoire*
- die leichten Wege der Vorsehung (140, 16) : la Providence explique pourquoi l'Égypte s'est consacrée aux besoins, aux arts et aux techniques

⁸⁴ *Une autre philosophie de l'histoire*, pp. 290-293.

- Schöpfer allein ist, der die ganze Einheit... (174, 31) : *seul le créateur voit le tout de l'histoire universelle*
- die Vorsehung hats nicht gefodert (178, 33) : la Providence a voulu atteindre un changement dans l'histoire par l'éveil de forces nouvelles et l'extinction d'autres forces
- die gute Mutter (...) legte Anlagen zu der Mannichfaltigkeit ins Herz (182,35) : *la Providence a mis des dispositions à la diversité en l'homme*
- ein Plan des Fortstrebens... (186, 36) : *le plan de développement de l'histoire*
- Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden...Schauplatz der Gottheit (190, 38) : *l'histoire comme scène où joue Dieu*
- wird diesen Weg der Vorsehung (196, 40-41) : la voie choisie par la Providence pour remplacer Rome
- indess hatte die Vorsehung für gut befunden (200, 42) et Hatte die Vorsehung sie kurz vorher an einem Orte entstehen lassen (202, 43): *la Providence a donné un rôle à la religion chrétienne pour renouveler l'Empire romain*
- gewiss der Vorsehung Werkzeug : le christianisme instrument de la Providence divine (212, 48)
- auf dem krümmenden Schlangenwege der Vorsehung (340, 99) : *le sentier tortueux de la Providence*
- der Gang der Vorsehung geht auch über Millionen Leichname zum Ziel (344, 100) : *la Providence poursuit son but*
- gnug, sichtbarlich geht alles ins Grosse (352, 103) : *tout tend vers un grand but*
- einzelne Werkzeuge im Plane einer unermesslichen Vorsehung (366, 110)

Schicksal

- zuerst...dass immer weniger Er.... als ein blindes Schicksal (232,56) : *l'intelligence humaine ne doit pas se vanter de ses succès*

- grosses Schicksal...(234, 56-57) : c'est un grand destin qui explique le cours et la tournure des événements historiques
- dort im Grossen hier im Kleinen, Zufall, Schicksal, Gottheit (234, 57) : *ce qui apparaît dû au hasard ou au destin relève de la Providence*
- Bildung und Fortbildung einer Nation ist nie anders als ein Werk des Schicksals (252, 64) : *une nation n'est autre chose qu'une œuvre du destin*
- wir sind..Zweck und Werkzeug des Schicksals (298, 82)
- das Schicksal rief sie zum Geschäfte (312, 88) : le destin a appelé les peuples européens à diffuser la culture antique
- kein grosser Geist, durch den das Schicksal Veränderung bewirkt (362,108)

Ces citations donnent l'impression que Herder parle de Providence lorsqu'il se situe du point de vue de Dieu et de destin lorsqu'il se situe soit du point de vue humain, soit du point de vue de la nation. Il n'y a rien de tragique dans ce destin car la philosophie de l'histoire de 1774 ne parle pas de la mort des nations ou de la décadence. Le destin signifie négativement ce que la Providence signifie de façon éminente : tout se tient dans l'histoire, il n'y a pas d'hiatus qui rendrait incomplète la série historique. Là où les hommes voient du hasard ou de la contingence, il faut voir de la nécessité mais cette nécessité prend la forme obscure du destin, d'une *nécessité extérieure*, si on pouvait employer ici une catégorie hégélienne, au lieu d'apparaître comme la nécessité immanente de la chose même⁸⁵. Cette relation entre destin et Providence pose donc la question de la théodicée de Herder dans l'œuvre de 1774.

⁸⁵ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 11^e partie, chap. VIII, *Conclusion*, pp. 427-428 : « ne parlons plus de hasard ni de fortune ; ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte tout concourt à la même fin ; et c'est faute d'entendre le tout, que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières ».

On ne saurait faire de cette théodicée de l'histoire une *philosophie chrétienne de l'histoire* comme celle d'Augustin dans *La cité de Dieu* ou de Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle*. Ce n'est pas parce que Herder réhabilite la religion et insiste sur le rôle de la Providence qu'il donne une interprétation christocentrée ou christocentrique de l'histoire humaine, contrairement à Augustin et Bossuet. Aucune christologie n'intervient chez Herder et aucune perspective eschatologique ne vient continuer la série chronologique passée décrite dans les deux premières sections. De la philosophie de l'histoire chrétienne Herder retient l'interprétation du cours du temps en termes providentialistes et de la théodicée leibnizienne il reprend l'idée d'une justification de Dieu pour ce qui est de l'état du monde. Dans ses *Essais de Théodicée* Leibniz répondait tout particulièrement aux nombreuses objections de Bayle au sujet de la présence du mal dans le monde, il ne s'agissait pas de rendre compte du cours de l'histoire. Du moins le cours temporel des choses n'est que secondaire lorsqu'il s'agit de rendre compte de la superstructure métaphysique du monde. L'argumentation de Leibniz aurait été redondante si elle avait justifié Dieu sur le plan de l'histoire effective après l'avoir justifié métaphysiquement en le dédouanant de toute responsabilité propre dans la causation du mal. Dans le cas de Herder la question se pose de savoir si on a affaire à une historicisation de la théodicée ou si l'histoire positive est resacralisée : dans un cas la théodicée subit une transformation en étant appliquée au matériau historique ; dans l'autre l'histoire est vue à travers une grille d'interprétation théologique. En fait on assiste chez Herder à une solution mixte : *en abolissant la dualité entre l'histoire profane et l'histoire sacrée* il rend difficile de trancher entre les deux interprétations. En partant de la Bible comme d'un document fiable pour comprendre le début de l'histoire humaine, en faisant de la religion chrétienne un pivot de l'histoire occidentale, Herder donne à l'histoire une inflexion théocentrique, sans être christocentrique. En se concentrant sur les conditions historiques d'émergence de la modernité en Europe, sur la genèse des Lumières

res, en insistant sur l'incapacité humaine à saisir l'histoire comme un tout et surtout en faisant silence sur la fin des temps, Herder se cantonne à l'histoire saisie d'un point de vue purement humain. Dans une théodicée Dieu doit réaliser le monde selon un plan : or, si Herder emploie bien cette expression⁸⁶, il ne donne jamais le contenu de ce plan qui se dévoile à nous au cours du temps. Herder applique à l'histoire de l'humanité un schéma théocentrique vide ou du moins indéterminé, ce qui rend problématique l'idée d'une historicisation de la théodicée. L'histoire ne réalise pas une fin humaine mais on ne sait pas quelle est sa participation à l'économie divine : le labyrinthe de l'histoire est « le palais de Dieu, fait pour qu'il trouve son accomplissement total, peut-être pour réjouir son regard à lui, non le tien »⁸⁷, expression où on peut difficilement reconnaître ce que la théologie appelle la gloire de Dieu. De l'autre côté l'histoire de l'humanité ne saurait être comprise exclusivement à partir d'elle-même : l'excentricité de l'histoire vient de ce que son centre est en Dieu et non dans la raison, par réaction contre l'historiographie des Lumières.

⁸⁶ *Ein Plan des Fortstrebens...* (186, 36) ; *ein grösserer Plan Gottes* (300,83) ; *einzelne Werkzeuge im Plane einer unermesslichen Vorsehung* (366,10).

⁸⁷ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 305.

5 – Une histoire polycentrique

L'analogie tirée des âges de la vie conduit Herder à penser une histoire non pas découpée selon des époques ou des périodes mais selon la contribution spécifique de chaque nation au cours du temps. Deux principes, jamais explicitement posés comme tels mais que l'on peut induire du texte, guident Herder : le *principe de compensation* et le *principe d'actualisation des possibles dans le temps*. Le premier principe *neutralise* toute la charge sémantique du terme de progrès (*Fortgang*) : il ne saurait y avoir passage d'une étape à une autre dans l'histoire sans création de nouveauté, mais la nouveauté produite s'accompagne de la perte irrémédiable ou de la transformation irréversible de l'acquis antérieur. Sans cette neutralisation, on tombe soit dans le scepticisme, soit dans l'apologie naïve du progrès en croyant que tout progrès est amélioration de ce qui existe, où le négatif tomberait pour laisser place au positif, où ce qui est perdu ne mériterait pas d'être conservé⁸⁸. Le principe de compensation permet à Herder de penser un *progrès anti-progressiste* qui échappe ainsi à la fausse alternative du progrès ou de sa négation (déclin ou stagnation). Le second principe est celui de *l'actualisation des possibles dans le temps* qui intervient directement dans l'interprétation rétrospective que fait Herder de l'histoire. Comme Herder connaissait la pensée de Leibniz⁸⁹, on pourrait croire que ce principe est une application à l'histoire des thèses monadologiques. Chaque nation se développerait dans le temps comme chez Leibniz chaque monade exprime le monde ou Dieu selon son degré de perfection. Si l'histoire ne peut être transformée

⁸⁸Ibid., p. 221 : « Si le ciel ne vous avait pas fait précéder par les temps barbares et ne les avait maintenus si longtemps parmi tant d'à-coups et de heurts –pauvre Europe polie, qui dévore ou relègue tes enfants, que serais-tu avec toute ta sagesse ? –un désert ! ».

⁸⁹On a de Herder des extraits tirés des écrits de Leibniz (*Herder und die Anthropologie der Aufklärung, Wahrheiten aus Leibniz*, Wolfgang Pross, Hanser, 1987).

en une monadologie, c'est que d'abord le plan divin nous manque, et ensuite la dépendance des nations entre elles interdit toute clôture sur soi⁹⁰. Les nations ont certes leur centre de gravité en elles mais elles ne se forment pas toutes seules, aucune n'est *causa sui*. Aucune partie de l'arbre ne saurait former un arbre à elle toute seule même si elle y aspire. La nécessité qui fait se développer chaque nation n'a rien à voir avec la nécessité immanente d'une monade qui développe ses représentations en toute autonomie métaphysique. Tout se passe comme si Herder conservait le principe leibnizien des indiscernables en l'appliquant dans l'histoire sans accepter l'arrière-plan métaphysique qui lui donne son fondement. Chaque nation est originale par ce qu'elle crée à partir de l'acquis antérieur, ce qui rend stérile toute querelle relative à l'antériorité historique comme on le verra avec la Grèce⁹¹.

Ces deux principes sont à l'œuvre dans ce qu'on a appelé l'histoire polycentrique de Herder où les nations jouent un rôle sur la scène de l'histoire sans que le véritable centre de l'histoire ne soit en elle mais bien en Dieu. Ce qui frappe dans cette histoire, par rapport à l'entreprise de 1784, c'est la rareté du matériau historique utilisé. A une époque où on s'ouvre aux autres civilisations et où on remet en cause la chronologie biblique qui apparaît de moins en moins crédible⁹², où on note l'abus qui consiste à exclure des civilisations extérieures à l'aire occidentale⁹³, Herder se limite à une esquisse assez schématique de l'histoire de l'humanité

⁹⁰ *Une autre philosophie de l'histoire*, pp. 140-141 : « L'Égyptien sans l'enseignement subi en Orient par l'enfant ne serait pas l'Égyptien, le Grec ne serait pas grec sans le zèle scolaire de l'Égyptien – leur haine précisément est la marque d'un développement, d'une progression, des échelons gravis ». Ibid., p. 191 : « L'Égyptien ne pouvait exister sans l'oriental, le Grec bâtit sur l'un et sur l'autre, le Romain s'éleva sur les épaules du monde entier – il y a véritablement progression continue, développement suivi, dût l'individu ne pas y gagner ».

⁹¹ Ibid., p. 161 : « rien d'oriental, de phénicien et d'égyptien ne conserva son caractère : tout devint grec, et à maint égard ceux-ci furent à un degré presque excessif des esprits originaux qui transformèrent et déguisèrent tout à leur mode ».

⁹² Buffon, *Époques de la nature* (1779).

⁹³ Voltaire, *Essai sur les mœurs*.

où la narration historique est entrecoupée intentionnellement de remarques critiques, de mises au point, de réflexions. Il commence par l'idéalisation de la *vie pastorale* des patriarches, véritable Age d'or de l'humanité enfant, où on trouverait les premiers penchants de l'homme, ses premières mœurs, ses premières institutions⁹⁴. Voltaire ironisait sur les débuts légendaires de l'histoire humaine et utilisait la méthode comparée dans l'analyse des religions archaïques pour enlever au judaïsme toute prétention à la nouveauté⁹⁵. Herder rejette cette interprétation strictement historique en faisant même de la Genèse un document fiable sur les débuts de l'histoire humaine⁹⁶. Il continue par l'Égypte, âge de la jeunesse de l'humanité où on passe de la vie pastorale à la vie sédentaire, l'agriculture, la vie urbaine, l'invention des arts et métiers, bref à une vie sociale plus compliquée que la vie orientale rudimentaire. A ce niveau de développement la religion et le despotisme demeurent l'unique véhicule de la culture car on ne discute pas avec un enfant, on lui inculque des vérités⁹⁷. La caractérisation de l'Égypte est l'occasion pour Herder de signaler l'erreur de méthode de Winckelmann qui a surévalué l'art grec au détriment de l'art égyptien en cherchant en Égypte la perfection plastique grecque. C'est commettre une « injustice manifeste »⁹⁸ de procéder ainsi : il est vain de juger de l'art égyptien par l'art grec car l'art égyptien n'avait pas pour but de faire des statues exprimant le mouvement mais des momies⁹⁹. Le fondateur du classicisme plastique commet

⁹⁴ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 118 et p. 123.

⁹⁵ Voltaire, *Philosophie de l'histoire et Essai sur les mœurs* pour la valorisation de la Chine. <http://www.voltaire-integral.com/Html/00Table/11.html#intro>.

⁹⁶ Herder, *Alteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Riga, 1774.

⁹⁷ *Une autre philosophie de l'histoire*, 143.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁹⁹ Herder, *Tombeau de Winckelmann* (1778), trad. Mariane Charrière, édition Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993, pp. 54-55 : « Dans l'art et la science de la Grèce archaïque, dans le domaine de la mythologie, de l'allégorie et même dans les œuvres d'art, beaucoup reste inexplicable tant qu'on n'admet pas l'influence d'une tradition étrangère qui, en revanche, s'exprime souvent, avec des ressemblances des plus frappantes et des plus étranges, dans un langage codé et se donne elle-même à voir. [...] Si nous

ici la même erreur que les Lumières dans leur interprétation de l'histoire : reprocher aux Egyptiens de ne pas sculpter comme les Grecs, c'est en fait leur reprocher de ne pas être comme eux, de ne pas être eux –c'est nier leur être ou encore faire du jeune garçon un misérable vieillard (*zum elenden Greisknaben*)¹⁰⁰. Les Phéniciens constituent la transition du monde égyptien au monde grec car ils représentent le monde du mouvement par rapport à la vie pastorale des Orientaux et la vie agricole, artisanale des Egyptiens. Pour un peuple commerçant qui maîtrise la mer la nouvelle forme de gouvernement est la liberté de la république. Comme on peut le deviner d'après ce qui précède, la Grèce ne saurait prétendre à être sa propre origine quand bien même elle correspondrait au stade de l'adolescence, la fleur virginale du genre humain (*Jugendblüthe des Menschlichen Geschlechts*)¹⁰¹. Avec la Grèce se produit la sublimation du positif : les arts deviennent beaux-arts, l'agriculture des serfs devient libre corporation de citoyens ; ce qui était lourd dans la sévère Egypte devient belle fantaisie légère. C'est le mélange d'esprit phénicien et égyptien qui permit une annulation réciproque de ce qu'il y avait d'étroitement particulier en chacun et qui donna naissance à l'idéal et à la liberté.

« La Grèce devint le berceau du sentiment d'humanité, de l'amour des peuples, de la belle législation, de ce qu'il y a de plus

nous fions au peu de renseignements qui nous sont parvenus des Grecs, les sculpteurs grecs les plus anciens, en raison même de leur petit nombre, parcoururent de vastes contrées, travaillant à Samos et en Crète, à Olympie et à Athènes, et y laissèrent des monuments. Qui pourrait alors envisager de délimiter des frontières bien nettes d'avec les pays encore dominés par la barbarie et penser qu'il leur était impossible de se rapprocher d'autres pays où ils pouvaient trouver des modèles pour leur art, tant au plan théorique qu'au plan pratique ? Si l'Asie et l'Egypte leur étaient accessibles pour ce qui est de la science et du culte des dieux, des institutions et des régimes politiques, comme le montrent tant de voyageurs, pourquoi ne l'auraient-elles pas été pour ce qui est de la technique et de la conception d'une statue ? ».

¹⁰⁰ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 135.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 158.

agréable dans la religion, les mœurs, le style, la poésie, les usages et les arts – Tout n'était que joie juvénile, grâce, jeu et amour ! »¹⁰²

Selon le principe de compensation dans le passage de l'Égypte à la Grèce, la légèreté remplace la profonde sagesse égyptienne en devenant bavardage. Le prix à payer est la perte de « l'ancienne force et moelle nourricière »¹⁰³ dans tous les domaines : la religion perdit son caractère ésotérique et devint mythologie poétique, la sagesse orientale perdit son sérieux et devint dispute. La sculpture perdit son gigantisme pour se limiter au local et à la figure humaine. Cette perte de force rapproche dangereusement la Grèce de l'époque moderne, comme si l'Athènes classique avait été à sa façon une forme d'*Aufklärung* alors atténuée par les brillantes réalisations de ce temps. C'est en effet dans ces termes que Herder décrit généralement l'époque des Lumières dont l'autosatisfaction cache mal le manque de substance et la perte d'énergie¹⁰⁴. Avec Rome commence l'âge d'homme et le passage du local au global¹⁰⁵ et en ce sens Rome est une forme de cosmopolitisme avant l'heure comme tentative pour dépasser les barrières nationales. Ce qui est frappant ici c'est le silence de Herder sur Rome car un tel dépassement du principe des nationalités pouvait être dénoncé comme uniformisateur, même si chaque peuple conservait ses pratiques et coutumes. Mais Herder ne peut reprocher aux Lumières leurs jugements de valeurs et faire de même. En 1784 ce silence ne sera plus de mise lorsque Herder insistera uniquement sur les conséquences désastreuses de la politique d'expansion romaine tout au long de son histoire¹⁰⁶. En 1774 Rome fait encore partie des moyens choisis par la Providence : la chute de l'Empire permit sur

¹⁰² Ibid., p. 155.

¹⁰³ Ibid., p. 157.

¹⁰⁴ Voir (4) *L'histoire comme théodicée*, les multiples sens de l'image de l'arbre

¹⁰⁵ Ibid., pp. 164-165.

¹⁰⁶ Herder, *S.W.*, XIV, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, L. XIV, chap. VI, *Réflexions générales sur l'histoire et la destinée de Rome*, pp. 198 sq.

ses ruines la formation de nations, ce qui marque le début d'une nouvelle époque de l'histoire, celle des invasions barbares. Le principe de compensation permet de tenir la balance égale entre les pertes et les acquis : à la place des arts, les Germains ont apporté la nature, à la place des sciences le bon sens nordique, à la place des raffinements, des mœurs bonnes et farouches. Le principe d'actualisation fait de la religion chrétienne le pivot du monde féodal : Herder voit en effet dans la féodalité humanisée par le christianisme non pas une parenthèse malheureuse comme Voltaire¹⁰⁷ mais la période où se développe une nouvelle vision de l'homme et du monde. Voltaire avait en effet tendance à interpréter cette période uniquement au prisme du conflit entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel alors que Herder, pour renverser l'opinion répandue, se limite à la religion chrétienne sans parler de la Papauté, prétexte habituel à la dénonciation de la corruption et de la simonie de l'Eglise. Le rôle irremplaçable de la religion dans son action en faveur des pauvres doit changer le regard sur le gothique : c'est un « miracle de l'esprit humain » et « l'instrument de la Providence »¹⁰⁸. C'est l'époque où se développent les penchants paternels et la sainte vénération du sexe féminin : l'amour de la liberté et le despotisme, la religion et l'esprit guerrier, l'ordre strict et le goût étrange de l'aventure forment une synthèse originale qui échappe à ceux qui comme Voltaire, Hume, Robertson ou Iselin jugent hâtivement de cette époque en fonction de l'idéal présent des Lumières. Ne voir dans la féodalité que superstition, barbarie, sans voir le positif, c'est contrevenir au principe de compensation :

« L'Europe peuplée et bâtie, lignées et familles, maître et serviteur, roi et sujet se trouvaient plus fortement et plus étroitement serrés les uns contre les autres ; ce qu'on se plaît à appeler les rudes existences campagnardes empêchait l'accroissement exubérant et malsain des villes, ces gouffres dévorants des for-

¹⁰⁷ Voltaire, *Essai sur les mœurs*.

¹⁰⁸ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 213. Rappelons que c'est en 1772 que Goethe, après un voyage à Strasbourg, publiera son fameux livre sur l'*Architecture allemande* où il sort la catégorie de gothique du purgatoire linguistique des Lumières.

ces vitales humaines ; l'absence de commerce et de raffinement empêchait le relâchement des mœurs et maintenait une humanité au cœur simple [...] »¹⁰⁹

Au sujet de la Renaissance et de la Réforme Herder est moins prolixe car les philosophes des Lumières encensent généralement cette période : Herder rejette l'idée d'une Renaissance qui supposerait une barbarie préexistante, on comprend donc qu'il fasse l'impasse sur ce moment et préfère se livrer à une généalogie critique de la modernité en critiquant l'« idolâtrie de l'esprit humain »¹¹⁰ et le règne général du mécanisme.

L'assaut lancé par Herder contre la forteresse des Lumières continue encore de susciter des remous. On peut faire de Herder un auteur qui inaugure une tradition des anti-Lumières ou bien un auteur qui relativise l'Occident et anticipe ainsi sur les critiques postcoloniales. On associe en effet le nom de Herder à l'analyse des conditions intellectuelles de l'émergence des nationalismes en Europe. Zeev Sternhell dans *Les anti-Lumières*¹¹¹ donne une place de choix à Herder dans sa généalogie de la réaction aux Lumières : Herder préfigurerait « la campagne anti-universaliste et communautarienne des XIXe et XXe siècles »¹¹². Par sa théorie des génies nationaux, Herder tendrait à réduire la culture et, avec elle, l'esprit au rang d'un épiphénomène déterminé par la géographie, la biologie, le milieu et la race, idée reprise plus tard par Taine, Barrès, Maurras, Spengler. – Quand on sait l'importance que prend aujourd'hui tout récit portant sur les origines ou les filiations, on comprend que la critique de la décolonisation amène à décentrer l'histoire occidentale et à valoriser d'autres foyers d'émergence de culture dans une tonalité très herdérienne. Les récits qui remettent

¹⁰⁹ Ibid., p. 221.

¹¹⁰ *Une autre philosophie de l'histoire*, p. 223

¹¹¹ Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières, du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, 2006, Paris.

¹¹² Ibid., p. 373

en cause la vision blanche, occidentale de l'histoire peuvent se réclamer du patronage philosophique du Herder de 1774. Il resterait à présent à montrer comment le projet de Herder se transforme à partir de 1784, lorsqu'il se lance dans la rédaction des *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), modérant la critique virulente adressée à l'*Aufklärung*¹¹³.

¹¹³ Max Rouché dans *La philosophie de l'histoire de Herder*, Les Belles Lettres, 1940, Paris, parle à ce sujet de « renversement des alliances » (fin du chap. IV, *Herder et le Sturm und Drang*) : le culte des génies nationaux y est subordonné à la croyance chrétienne en un progrès continu, de plus en plus laïcisée et réconciliée avec l'*Aufklärung*. – On se rapportera aussi au III du chap. VIII du livre de Bertrand Binoche *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Puf, Paris, 1994, pp. 198-203.