

Chapitre 2

Le dernier *Popularphilosoph* Johann Gottfried Herder critique de Kant

1. UN PHILOSOPHE CENSURÉ

Deux œuvres de Herder, l'essai de 1778 *Sur le mode de connaître et de ressentir de l'âme humaine* (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*) et la *Metakritik* publiée plus de vingt ans plus tard, ont été totalement délaissées, voire même censurées, par l'histoire officielle de la philosophie. On peut d'ailleurs mettre en corrélation la réception réservée à l'une comme à l'autre de ces œuvres.

Le peu de succès de la *Metakritik* a parfois été attribué à l'âpreté de ton polémique employé (Überweg, 1875 : 222), mais l'acrimonie avec laquelle Herder attaque son ancien maître, devenu entre temps l'un des monstres sacrés de la culture allemande, ne peut certes pas en être la seule raison.

La première grande biographie de Herder, celle de Rudolf Haym (1877-81), témoigne déjà d'une orientation très répandue dans la critique philosophique de l'époque, qui reconnaissait en Herder avant tout l'inspirateur du romantisme et l'un des promoteurs du développement de l'esprit national en Allemagne. Il semblait alors secondaire, sinon même préjudiciable, de s'occuper de sa théorie psychologique, de toute évidence affectée de sensualisme, et moins encore de reconstruire cette psychologie sur la base de deux textes que l'on pouvait difficilement intégrer

dans le développement successif de la philosophie allemande du XIX^e siècle.

Ce qui est étonnant c'est que cette exclusion se soit perpétuée et que la *Metakritik* ait aussi été négligée par des auteurs comme Schütze (1925) qui, analysant la psychologie cognitive de Herder, en soulignait l'unité selon une ligne directrice qui va de la fin des années 1760 à 1778 (mais il s'arrêtait à cette date). De même plus récemment, des travaux visant à réévaluer la stature de Herder en tant que philosophe, comme ceux de Nisbet (1970) qui a travaillé sur les notes des leçons de Kant rédigées par le jeune Herder, se limitent à en donner l'image d'un élève du Kant précritique. Une étude sur la réception de Herder en Allemagne (Becker, 1987) confirme le silence réservé traditionnellement à sa psychologie cognitive : la portée théorique de sa pensée est très généralement sous-estimée. Malgré les quelques sollicitations à abandonner une interprétation trop étroite de la *Métacritique* en tant qu'exclusivement motivée par des sentiments antikantiens (Verra, 1957, 1959), rares sont les auteurs qui, au cours des deux dernières décennies, ont commencé à tirer cette œuvre de son oubli (cf. Gaier, 1988) et à mettre en évidence le rôle de la théorie du langage dans l'opposition de Herder à la philosophie transcendantale (cf. Reckermann, 1979).

Un autre stéréotype contribuait par ailleurs à perpétuer le silence qui s'était ainsi créé autour de la *Métacritique* : on soutenait en effet que le texte de Herder reprenait, sans rien y ajouter, celui de Hamann portant le même titre, que ce dernier avait d'ailleurs lui-même remis à son ami sous forme de manuscrit. Cette véritable accusation de plagiat, lancée par Rink (1800 : 254-56), le premier éditeur de la *Métacritique* de Hamann, avait été reprise par Hegel dans sa recension des œuvres de Hamann (Hegel, 1828 : 248). Formulé par une autorité aussi prestigieuse, cet arrêt était ainsi devenu un fait acquis et irrévocable. La réouverture du débat ne répondant à aucun intérêt, on s'empessa de confirmer sans autre forme de procès l'accusation de plagiat, en prenant appui d'une part sur les affinités théoriques qui avaient réuni les deux auteurs sur une même position critique contre l'intellectualisme de Kant et la division kantienne entre la sensibilité et l'intellect, et, d'autre part, sur d'indéniables "citations", souvent textuelles, que Herder avait tirées, non seulement de la *Métacritique* de Hamann, mais aussi de la recension de la *Critique de la Raison pure*, elle-même inédite, que ce dernier avait rédigée à l'occasion de la première édition en 1781. Les rares chercheurs qui ont tenté de contester l'accusation de plagiat, ont « soutenu leur conviction de manière singulièrement peu convaincante », comme le note Luanne Frank (1982) lorsqu'elle entreprend de réexaminer toute la question.

Cette accusation de plagiat fut en outre favorisée par l'oubli dans lequel était tombé l'essai de Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (rédigé en trois versions, entre 1774 et 1778) ; une lecture attentive de cette œuvre aurait en effet permis de la remettre en question. Elle aurait pu démontrer que la *Métacritique* constitue en fait le développement de la théorie de l'âme que Herder avait déjà élaborée dans ce premier essai (et de la critique contre Kant que l'on peut lire implicitement dans la première partie des *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784). Le texte de Hamann n'a donc représenté pour lui tout au plus qu'un stimulus. La correspondance entre les deux hommes a par ailleurs permis de démontrer (Frank, 1982) que c'est Herder qui exerçait une influence prépondérante sur Hamann en ce qui concerne la théorie de l'unité entre pensée et langage. Quel que soit l'attrait sur Herder des écrits de son aîné, il n'en reste pas moins que, alors que la métaphysique du sens qui constitue la toile de fond de la *Métacritique* de Hamann se situe complètement en dehors de la tradition empiriste, la théorie de l'âme élaborée par Herder en 1778 et appliquée à la critique contre Kant en 1799 constitue au contraire le modèle d'un nouvel empirisme, une révision que l'on peut situer dans la lignée de la tradition naturaliste.

Ceci permet déjà d'entrevoir les raisons pour lesquelles on a très généralement sous-estimé la pensée de Herder d'un point de vue théorique ; l'opinion commune, jugeant que Herder n'était, en tant que métaphysicien, tout au plus qu'un mauvais élève de Kant, ne l'a pratiquement reconnu que comme théoricien de l'esthétique et de la littérature, ou, au mieux, comme philosophe de l'histoire.

La façon dont fut présentée la théorie du langage de Herder en a subi elle aussi les conséquences : on ne l'exposa en effet que sous forme partielle, si ce n'est mutilée. Toute l'attention des chercheurs s'étant concentrée sur la *Abhandlung*, on a ainsi posé Herder comme l'adversaire du sensualisme français et comme le précurseur de la philosophie de Humboldt et de la tradition herméneutique. Hans Aarsleff (1964) lui-même, bien qu'il ait démonté ce lieu-commun, n'a cependant pris en considération que la *Abhandlung*. Norton (1991), qui dédie tout un chapitre à la linguistique herderienne, arrête néanmoins son étude à 1778 et ne couvre donc pas les œuvres qui nous intéressent ici.

Cependant, une histoire de la linguistique qui tient à s'émanciper des stéréotypes transmis par l'histoire de la philosophie de tradition idéaliste, ne saurait sous-estimer l'intérêt théorique de textes comme la *Métacritique* et l'essai *Vom Erkennen und Empfinden* et doit saisir l'opportunité d'aborder leur analyse du point de vue de la psychologie cognitive.

La critique engagée contre Kant conduit Herder non pas tant à se couler dans les thèses de l'empirisme qu'à en proposer un nouveau modèle. La tradition empiriste classique — celle qui reconnaissait en Locke et Condillac ses propres maîtres — avait déjà implicitement critiqué la conception de la constitution transcendante du sujet : non pas dans ces termes bien sûr, mais dans ceux du débat philosophique de l'époque, c'est-à-dire dans le cadre de la théorie des idées innées. Herder opère de façon analogue dans la *Métacritique* quand il rejette la notion kantienne de sujet en tant qu'ensemble de structures rigides qui ne doivent rien à l'expérience. Mais l'alternative que proposait l'empirisme classique était celle d'un modèle de la connaissance et de l'apprentissage atomisé et cumulatif, que l'on pourrait représenter sous la forme d'une accumulation de perceptions dont la réélaboration serait l'œuvre de facultés nettement distinctes quant à leurs opérations et fonctions. Au contraire Herder propose une notion de l'esprit comme ensemble d'aptitudes sémiotiques, dont le seul présupposé est constitué par l'existence de schémas instinctifs souples qui doivent être remplis par l'expérience : il entend par là non seulement la perception mais la totalité de l'expérience, y compris l'expérience culturelle dont la langue est un élément fondamental. Dans ce processus sémiotique il n'est plus possible de distinguer l'esthétique et l'analytique selon le modèle kantien, mais on ne pourra pas non plus distinguer l'apport des diverses facultés selon le modèle de la psychologie de tradition empiriste. Comme l'a dit très justement Arens (1990 : 194), Herder a « redéfini les facultés en tant que dénominations des affections ou des capacités qui émergent de l'obscur domaine de l'âme — ce sont selon lui des énergies vitales, et non pas des localisations topographiques ».

2. UN MODÈLE DE PSYCHOLOGIE COGNITIVE

On peut en simplifiant dégager trois tendances dans les théories psychologiques du XVIII^e siècle. La première tentait d'appliquer le modèle hégémonique des sciences naturelles au domaine de la psychologie, en réduisant la vie psychique à un champ d'action de lois causales. Elle a certes le mérite d'avoir porté à la création d'une "mécanique des langues" pour ce qui concerne les faits de langue qui relèvent de la phonétique (elle fut aussi à l'origine de la construction de machines parlantes et d'applications didactiques pour l'éducation des sourds-muets), mais elle n'était guère pertinente quant à la recherche d'une théorie sémantique qui puisse aller au-delà d'une correspondance mécanique entre les

sons et les sensations, telle que l'avait formulée Charles de Brosses par exemple.

La seconde tendance posait elle-aussi comme préliminaire l'hétérogénéité totale entre l'âme et le corps, conçus comme des substances absolument distinctes et irréductibles. Elle réservait la loi de causalité exclusivement au domaine physique, niant donc toute légitimité à une quelconque approche scientifique des phénomènes de l'esprit. Elle produisit, entre autres, la *Schwärmerei* linguistique dont Hamann est le plus illustre représentant. La théorie du symbole qu'il formula se fondait sur l'idée que la nature est un ensemble de formes sensibles à travers lesquelles Dieu se manifeste. Elle couronnait une longue tradition que l'on désigne habituellement sous le terme allemand de *Logosmystik*; Schelling (1811 : 381-84) y voyait la substance même de la science allemande, une métaphysique du sens capable de saisir dans les formes de la nature les syllabes du langage par lequel se manifeste l'essence spirituelle et divine.

La troisième, et plus sobre, alternative issue du dualisme métaphysique, consistait en une recherche de l'élément intermédiaire par lequel les données sensibles peuvent être pensées. Les études cognitives et les analyses des opérations mentales tourneront autour de ce problème pendant au moins deux siècles, et cette recherche est intimement liée à l'histoire des théories linguistiques. La langue apparaissait, en effet, comme le lieu par excellence des médiations entre le domaine du corporel et celui du spirituel; on la représentait elle-même comme double puisque dotée, comme l'avait enseigné une longue tradition d'études philosophico-grammaticales, d'une forme et d'une matière ou, comme on aimait à le dire, d'une âme et d'un corps. La langue était le lieu, comme l'avait enseigné John Locke et l'avait répété la linguistique des Lumières, où l'individualité de l'expérience était surmontée et où naissait la possibilité même de la pensée abstraite. C'était par ailleurs le lieu où les choses de l'esprit pouvaient s'exprimer sous une forme physique. Cette expression constituait en particulier le rôle d'un dispositif linguistique comme la métaphore, ainsi que l'avaient expliqué les philosophes de l'école cartésienne rejoints sur ce point par l'anticartésien Giambattista Vico, la métaphore étant selon eux une manifestation de ce *mutuus quasi foedus* qui subsiste entre l'âme et le corps.

La doctrine des formes transcendantes de Kant représentait elle aussi une tentative d'offrir une solution au problème de la liaison entre le physique et le mental. Mais dans le système clos des structures transcendantes (les catégories, les schèmes) auxquelles Kant avait attribué l'exécution des fonctions intellectuelles, Herder ne pouvait voir qu'une

sorte de monde parallèle, artificiel, incompatible avec le modèle qu'il avait construit pour répondre au même problème. C'est sur ce point de divergence que réside l'essentiel de l'apport de la *Métacritique*. Et cette conviction était pour Herder un résultat acquis au terme d'un long parcours entrepris trente années auparavant.

Dès les années soixante, Herder s'était consacré à la recherche d'une troisième voie entre le mécanicisme auquel échappaient les caractères spécifiques du mental, et le dualisme qui, en postulant l'hétérogénéité entre l'âme et le corps, ne réussissait pas à en expliquer l'interaction. Critiquer le mécanicisme n'est certes pas le fait du seul Herder; poser le principe d'une continuité entre le domaine du psychique et celui du physique est, en effet, un principe que l'on retrouve dans la biologie de la seconde moitié du XVIII^e siècle sous de multiples formes. Mais personne n'avait traduit cette orientation générale en une théorie anthropologique et linguistique systématique comme le fit Herder.

Examinons l'essentiel de la métaphysique herderienne. L'âme et le corps ne sont pas deux substances distinctes et séparées, mais deux différents degrés d'organisation du vivant. Le corps n'est pas une machine qui agit à partir de forces externes et mécaniques : c'est un organisme, et en tant que tel il porte en soi un pouvoir propre de coordination et d'organisation. Ce pouvoir, c'est justement l'âme, qui n'est donc pas une substance spirituelle désincarnée, mais bien plutôt le plus haut degré d'organisation du vivant, le principe qui organise et contrôle les diverses fonctions du corps. On reconnaît déjà, dans cette conception de l'esprit comme principe d'organisation qui opère à tous les niveaux, le noyau de la critique adressée au transcendantalisme kantien. Le stimulus sensoriel est déjà une première organisation de la multiplicité non-structurée de la nature à laquelle le sujet est confronté; on n'a donc nul besoin d'une grille de catégories qui superposerait à la perception sa propre structure unificatrice.

C'était s'opposer radicalement à l'idée traditionnelle de l'âme conçue comme une substance. Herder pose au fondement des deux notions d'âme et de corps, une troisième notion qui les explique toutes deux : celle de force (*Kraft*). Le corps et l'âme représentent deux différents degrés de manifestation de cette force, ils ne se différencient donc pas de façon qualitative mais uniquement de façon quantitative, selon le degré d'organisation propre. Le dualisme est en ce sens complètement dépassé, mais aussi le mécanicisme : l'âme est l'unité des diverses fonctions corporelles, et cette unité ne peut se réduire à la somme des parties du corps.

Considérer l'âme et le corps comme deux stades différents de la même force vivante permettait aussi d'avancer une solution au problème de l'interaction entre les deux termes. La fonction de l'âme est justement d'opérer en interaction avec le corps : c'est l'interaction même qui permet l'organisation, la coordination et le contrôle des fonctions corporelles. Cette position permettait enfin de proposer une voie d'issue au vieux problème de la communication entre l'âme et le reste du monde. En effet, l'âme dispose, grâce au corps, d'un dispositif qui permet d'organiser et communiquer les perceptions; le corps est le point de contact de l'esprit avec le monde (cf. Herder, 1769 : 28).

Ce tournant épistémologique était déjà en germe dans les œuvres de Herder qui précèdent l'essai *Vom Erkennen und Empfinden*. La discussion et le rejet de l'hypothèse de la révélation du langage, formulés dans la *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* en 1772, avaient une valeur épistémologique qui allait bien au-delà de la discussion engagée contre Johann Peter Süssmilch à cette occasion. Que Herder attache une si grande importance à la réfutation de la thèse de Süssmilch alors que, comme nous le verrons, ce qui l'intéresse vraiment c'est une révision interne du naturalisme, ne doit pas nous surprendre. L'alternative entre origine divine et invention humaine du langage cachait un choix épistémologique important. En effet, selon la seconde hypothèse, le langage est interprété comme un produit développé spontanément par l'espèce humaine sans aucun apport extérieur. Une telle conception portait à une extension de la vision naturaliste du monde physique au monde moral, et conduisait à affirmer plus ou moins implicitement que les phénomènes spirituels peuvent être étudiés sur le même plan que tous les autres phénomènes naturels. La prise de position anti-théologique de Herder correspond donc à une prise de position épistémologique qui fonde le cadre dans lequel se développe un naturalisme qui lui est propre. Examinons-en les contours.

Plus que d'une confrontation avec la thèse "sumaturaliste" de Süssmilch, il s'agissait pour Herder d'examiner les tentatives précédentes d'explication génétique des facultés spécifiquement humaines. Il procède donc à une révision critique interne du naturalisme qui s'attache principalement à la critique de la psychologie des facultés.

C'est le thème qui unifie l'œuvre de Herder tout au long des trois décennies marquées par le quatrième recueil des *Kritische Wälder* (1769), l'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), l'essai *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778) et enfin la *Metakritik* (1799). C'est ce qui le portera à accuser d'intellectualisme

aussi bien Condillac en 1770, que Kant en 1799. Tous deux lui apparaissent en effet coupables de séparer artificiellement ce qui dans la nature opère en synergie, et d'interpréter comme des facultés distinctes des choses que l'on peut tout au plus considérer comme des opérations ou des fonctions différentes sans doute, mais relevant toujours d'une seule et unique force psychique.

On sait que le concept de force organique, qui est le cœur de la métaphysique herderienne, était issu du débat physiologique de l'époque en Allemagne, et que par l'intermédiaire de Boerhaave il descendait en droite ligne de la *vis viva* de Leibniz. Johann Friedrich Blumenbach avait parlé d'une *Bildungstrieb*, ou *nisus formativus*; Kaspar Friedrich Wolff avait parlé d'une *vis essentialis*, c'est-à-dire d'un facteur organique primaire capable d'effectuer l'agrégation de la matière dans le monde vivant. C'était là une notion essentielle pour ceux qui n'acceptaient pas l'hypothèse pré-formiste qui supposait au contraire que les formes du vivant figurent déjà en puissance dans l'embryon. On comparait volontiers cette force formatrice à la gravitation : tout comme elle, il s'agissait d'une force située à l'intérieur de la matière et que l'on pouvait déduire de l'observation des phénomènes mais sans pouvoir pour autant en fournir d'ultérieures explications. L'opération effectuée par Herder consiste à étendre le champ d'application de ce concept de force organique de la biologie à la psychologie selon le principe que l'esprit humain n'est pas fondamentalement différent des autres formes du vivant : ses opérations sont certes variées, mais on peut toujours les ramener à des manifestations d'une seule et unique énergie primaire.

L'interprétation traditionnelle qui remonte à Haym soulignait l'ascendance leibnizienne de cet aspect de la théorie de Herder. Mais, en 1944, Schütze précisait la question en ces termes :

«La conception herderienne de la personnalité individuelle était [...] absolument à l'opposé de celle de la monade. Elle avait plus de fenêtres que n'importe quelle autre conception de la personnalité; son caractère, son développement et ses activités étaient conditionnés par sa structure organique et par les circonstances génétiques; la raison [...] n'était selon elle qu'une fonction organique dans l'ensemble des forces et des expériences qui constituent l'individualité organique.» (Schütze, 1944 : 278).

Ce qui est nouveau par rapport à des positions comme celles de Condillac d'un côté et de Rousseau de l'autre, par exemple, c'est la tentative de fonder le naturalisme sur une analyse de la spécificité biologique de l'homme. L'originalité de Herder face à la gnoseologie de ses contemporains y compris Kant, réside dans l'analyse de la raison qui se dessine dès la *Abhandlung* pour s'affirmer dans la *Metakritik*. La raison, affirme Herder dans ce premier essai, n'est pas une faculté comme les

autres qui viendrait chez l'homme s'ajouter aux facultés "animales" : c'est au contraire un pouvoir qui dirige, organise et contrôle les autres facultés, c'est le principe unitaire des autres facultés qui deviennent alors spécifiquement humaines en raison de ce contrôle.

Toute la *Abhandlung* se construit sur le projet de repérer les liens qui, tout à la fois, rattachent et séparent l'homme du reste du monde naturel. La synergie entre l'homme et la nature est décrite de façon significative dans ce passage des *Ideen* (II, VII/1) :

«vu que l'homme n'est pas une substance indépendante, mais qu'il est relié à tous les éléments de la nature, puisqu'il vit du souffle de l'air, comme des produits les plus divers de la terre pour sa nourriture et sa boisson, qu'il utilise le feu, qu'il s'imprègne de lumière et empest l'air, et que, éveillé ou endormi, immobile ou en mouvement, il contribue à la mutation de l'univers, ne devrait-il pas en être lui-même transformé? C'est trop peu que de le comparer à l'éponge assoiffée ou à la mèche enflammée, l'homme est une harmonie infinie [...] sur laquelle opère l'harmonie de toutes les forces qui l'entourent.»

L'effort de Herder vise donc à expliquer la spécificité humaine à l'intérieur de «l'économie générale des animaux» (Herder, 1772 : 70). Dans ce contexte d'unité et de distinction, la raison humaine apparaît tout de suite, non pas comme une faculté supplémentaire ou surajoutée par rapport aux autres facultés, mais comme un principe d'organisation intrinsèque de l'action intellectuelle. Intellect, raison, conscience, quelle que soit sa dénomination, c'est toujours selon Herder, «toute la disposition des forces humaines, toute la conduite de [la] nature sensible et cognitive, cognitive et volitive»; ou plus encore,

«c'est l'unique force de la pensée qui, liée à une certaine organisation du corps, s'appelle ainsi chez l'homme raison, alors qu'il y a aptitude technique chez les animaux, et qui s'appelle chez lui liberté alors qu'il y a instinct chez les animaux. La différence n'est pas en degré ou en supplément de force mais en une orientation tout à fait différenciée et dans un développement de toutes les forces.» (Herder, 1772 : 71).

C'est là le point essentiel de sa prise de distance par rapport à la tradition naturaliste (celle que personnifiait Condillac dans les décennies précédentes) : Herder se distancie ici du naturalisme des auteurs qui, écrit-il, avaient voulu représenter la raison comme une force tout à fait autonome «qui se serait logée dans l'âme et serait advenue en propre à l'homme à titre de supplément par rapport aux animaux», une force que l'on devrait donc considérer comme un degré supérieur par rapport aux facultés précédentes. Bien au contraire :

«Toutes les forces de nos âmes et de celles des animaux ne sont que des abstractions métaphysiques, des effets! On les sépare parce que notre faible esprit ne peut les saisir ensemble, elles figurent sous forme de chapitres, non parce qu'elles agissent ainsi dans la nature, mais parce que éventuellement un élève les a mieux développées de cette manière. Que nous ayons utilisé certaines de leurs fonctions sous certaines dénominations

tions telles que : esprit, intelligence, imagination, raison, cela ne signifie pas qu'une simple action de l'esprit soit possible là où seul l'esprit ou la raison agissent, mais c'est seulement parce qu'en cette action nous découvrons surtout par de l'abstraction ce que nous nommons esprit ou raison, ainsi dans la comparaison ou la clarification des idées : à chaque fois cependant c'est toute l'âme, indivise, qui agit.» (Herder, 1772 : 72).

Herder représente souvent l'unité des opérations psychiques au moyen de métaphores organiques, et on a d'ailleurs déjà noté combien sa psychologie se prête à être interprétée comme une extension de l'idée de force organique formulée par la biologie de l'époque pour expliquer l'origine des formes vivantes.

«Il n'y a point de récoltes sans semis, il n'y a point de croissance sans tendres racines ni filaments, et nos forces divines n'existeraient sans doute point sans cette semence d'obscurs mouvements et stimuli.» (1778 : 171).

De même dans la *Métacritique* :

«Les deux cotylédons d'une plante manifestent une orientation concordante pour constituer un tout : l'un se développe dans l'air, l'autre dans le sol. [...] Chez les animaux toutes les sensations et les facultés concourent en un instinct : ils n'ont nullement connaissance d'une contradiction imposée par une loi sur leur nature par leur nature même et contre nature. Seul l'homme serait une créature rapiécée de telle sorte que les deux extrémités [...] ne coïncideraient pas?» (Herder, 1799 : I. 161-162).

L'essai *Vom Erkennen und Empfinden* avait été rédigé à partir de 1774 avec pour objectif d'être présenté lors d'un concours académique. Le sujet même de ce concours, qui invitait à s'interroger sur la relation entre les deux facultés fondamentales de l'âme, connaître (*erkennen*) et sentir (*empfinden*), admettait implicitement l'existence de diverses facultés de l'âme. C'est précisément contre cette conception que s'élève Herder lorsqu'il affirme la continuité des opérations psychiques conjointes de façon indivisibles pour former une unité vivante. *Gedanke liegt in der Empfindung, Theorie in der Praxis begraben*, affirme-t-il dans une formule lapidaire. Seule la division sociale du travail a pu induire les hommes à concevoir une telle division à l'intérieur de l'âme : c'est ainsi qu'on a supposé qu'à certains incombait de penser et à d'autres de sentir et d'agir. Ainsi sont nés les *Halbdenker* (les demi-penseurs) et les *Halbempfinder* (les demi-sensitifs) et l'homme n'a plus désormais été capable d'exister dans son intégralité (1778 : 261).

Au sein de la nature il n'y a rien qui soit divisé, tout conflue par d'imperceptibles passages d'une chose dans l'autre et tout ce qu'il y a de vie dans l'univers n'est sous «toutes ses formes, modèles et canaux qu'un seul esprit, une seule flamme» (1778 : 178). Remarquons que bien qu'ayant emprunté à Leibniz, ce qui a été largement reconnu, Herder se montre cependant sévère face aux philosophes qui aiment jouer sur

l'échiquier de la théorie leibnizienne en y disposant des mots creux et de confuses classifications d'idées (1778 : 179-80).

L'essai de 1778 constitue un véritable manifeste du vitalisme herderien. On y trouve déjà la conception de l'âme comme fonction, et comme fonction que l'on ne peut connaître qu'à travers ses opérations, encore qu'on ne puisse isoler ces dernières que dans l'abstrait : car concrètement elles agissent toujours en synergie, formant ainsi une force unitaire. Les premières traces de cette thématique sont visibles dès la fin des années 1760 et déjà dans le cadre de la critique contre la théorie des facultés (cf. 1769 : 8). La force organique agit dès le niveau du stimulus organique qui est le premier symptôme de la sensation, le germe de toute opération ultérieure et de toute activité de l'esprit. «La sensation n'est qu'un agrégat d'obscurs stimuli, et ainsi la pensée est l'agrégat clarifié de la sensation. La physiologie est le temple de l'âme» (1778 : 277).

Herder reprend la notion de stimulus (*Reiz*) propre au débat sur la biologie de son époque : c'est en particulier Albrecht von Haller qui l'avait élaborée dans les années 1740 et 1750 (cf. Roe, 1981). Selon la théorie de Haller le stimulus ou irritabilité est une force située dans certains tissus vivants qui précède la sensation elle-même et qui provoque, sans qu'il soit possible de l'expliquer, les mouvements involontaires. Herder étend cette notion à la vie psychique dont les stimuli constituent selon lui les faits primordiaux : ils irriguent l'homme dans tout son être, ils sont à la base de toute la richesse des mouvements non-volontaires (1778 : 172). Le lien entre le stimulus et la vie, «que l'on ne peut expliquer ultérieurement mais auquel il faut ajouter foi parce qu'il est là et qu'il se manifeste sous cent mille formes» (1778 : 174-75), est le principe même de tout ce qui se passe dans le domaine végétal et animal, le principe de la métamorphose organique qui constitue un passage d'une forme de vie à l'autre, le principe de la génération et la source de la vie émotionnelle de l'homme (1778 : 174 et sv.).

Les sens ont, par rapport aux stimuli, une fonction essentielle de distinction et de crible. «Sans les sens, l'édifice entier du monde ne serait pour nous qu'un enchevêtrement confus d'obscurs mouvements et stimuli» (Herder, 1778 : 188). Le moyen de la perception pertinent pour tel sens (la lumière pour la vue, le son pour l'ouïe etc.) sélectionne déjà *pour ce sens particulier* un aspect de l'objet qui en soi a des déterminations infinies. Le moyen parle, pour ainsi dire, à chaque sens sa langue particulière (1778 : 283-84).

L'unification de la multiplicité, la *Verbindung* qui nous permet d'organiser les données fournies par les sens, et que Kant attribuait aux formes

transcendantales, est, selon Herder, une loi générale du vivant, une loi qui est donc active chez l'homme dès le niveau de la sensation : les sens, écrit-il, «sont en soi des instruments de distinction, des canaux d'épuration de ce qui les atteint», capables d'organiser une unité dans la multiplicité sans qu'il y ait besoin de postuler une spontanéité spéciale de l'intellect. «Ces unités de la multiplicité organisées pour nous, affluent en nous par l'intermédiaire de tous nos sens, et pour ces derniers notre intériorité devient un persistant *sensorium commune*» : ce *sensorium* constitue l'esprit dans son ensemble, «l'homme sensible dans sa totalité» (1799 : I. 187-89). La production de l'unité à partir de la multiplicité n'est pas seulement une procédure de l'esprit, mais, comme nous l'avons vu, une loi générale du vivant :

«On peut aisément reconnaître cette production d'unité au moyen de la distinction, au moyen de l'exclusion de tout élément étranger, dans toutes les opérations de la nature qu'on appelle organiques. Tout vaisseau d'un animal ou d'une plante épure, produit de l'unité, dans la mesure où, par une force qui lui est propre, il s'approprie de ce qui lui appartient à partir d'une multiplicité d'éléments étrangers.» (1799 : I. 197)

Chez l'homme, l'unification de la multiplicité advient donc à tous les niveaux de l'activité psychique : «Ce qui afflue dans l'âme [...] est toujours une multiplicité que le stimulus, le sens, la sensation, a déjà construite en une unité». Ainsi l'œil décompose la multiplicité et, en mettant au point sur l'image, la recompose en une unité : c'est justement ce qui constitue l'image visuelle; au cours de cette opération, «l'indicateur qui lui a montré l'un dans le multiple a été la lumière». L'ouïe procède de la même façon pour former l'image sonore et lors de cette opération, «la clef de l'univers a été pour lui le son». Ainsi, «chaque sens déchiffre son monde et se trouve en présence d'un indice qui lui permet d'apprendre l'art du déchiffrement» (1778 : 287). Ce moyen (*Mittel*), cet indicateur (*Weiser*), cette langue à travers laquelle les objets parlent aux sens, est de la plus grande importance : si elle venait à manquer on serait incapable de percevoir les objets avec leurs déterminations innombrables (1778 : 288).

L'unification de la multiplicité qui se produit dès le niveau de la sensation est donc essentiellement une loi générale de la nature, avant d'être une opération psychique. L'organisme du zoophyte ou de la plante est déjà une structure complexe destinée à former une unité vivante par un processus d'assimilation en soi de choses diverses. Il n'y a pas dans la nature de scissions nettes : toutes les formes vivantes, de la plus simple à la plus complexe, confluent les unes dans les autres comme les couleurs se mêlent dans le rayon de soleil. «De l'infime au suprême il ne règne qu'une seule loi : représenter le tout en s'élevant de l'obscurité vers la

clarté, du sentir au connaître, qui ne sont enfin qu'une seule et même chose» (1778 : 247).

Herder exprime par le terme d'«aperception» la définition la plus large qu'il donne de la pensée. C'est un terme sous lequel se condensent tous les développements supérieurs de l'activité psychique : l'imagination, la prévision, la mémoire, la conscience, l'intelligence, et même la faculté poétique (1778 : 290). Mais quelle que ce soit la façon dont on voudra définir la pensée, en chacun des aspects condensés sous le terme d'aperception on perçoit la force interne qui «de la multiplicité qui afflue en nous crée une claire unité» (1778 : 193-94). Ce que chaque stimulus, chaque sensation, faisait déjà à son niveau — c'est-à-dire organiser une multiplicité en une unité — y est alors réalisé de la façon la plus claire et la plus complète. Alors que si l'on considère que les facultés sont murées chacune dans son casier («als gemauerte Fachwerk», 1778 : 195), l'activité de l'âme reste inexplicable.

Dans le processus psychique unitaire, dans le passage imperceptible de la sensibilité à la conscience de soi et du monde, le langage joue donc un rôle de médiateur analogue à celui que la lumière joue pour l'œil, ou le son pour l'oreille. Et à leur tour la lumière et le son sont pour les sens une langue.

«De même que ces moyens extérieurs sont pour les sens correspondants une véritable langue qui déchiffre certaines propriétés et aspects des choses, je crois que la parole, la langue, doit porter secours, éveiller et guider notre vue et notre ouïe intérieures.» (1778 : 197).

On apprend à parler, dit Herder, comme on apprend à voir et par la suite proportionnellement à penser.

«Nous fixons, stupéfaits, les couleurs, et nous errons entre les images et les formes [...] jusqu'à ce que résonne la parole — l'empreinte de la chose dans l'âme et de l'âme dans la chose — d'une façon absolument intérieure. La langue fournit donc à la raison un moyen pour établir des distinctions, pour créer des images, des caractères, des empreintes; elle est à la raison ce que la lumière est à l'œil.» (1778 : 291).

La parole intérieure est l'instrument indispensable pour l'exercice de l'aperception et de la mémoire, c'est la manifestation extérieure du sens intérieur, et c'est sur son développement que se mesure la dimension humaine.

La critique contre la pensée pure est un des *Leitmotive* de l'essai de 1778 : cette pensée pure n'existe que dans la tête des philosophes, ce n'est que la résultante d'artifices de langage qui instaurent une scission entre la pensée et l'expérience, la pire des *Schwärmereien*. Alors que, quel que soit le degré de raffinement de la pensée, on peut toujours y

retrouver les traces visibles de la sensation. L'esprit est alors défini dans sa totalité comme le principe qui nous anime («das [...] was uns be-seelt»), le fondement et la somme («Urgrund und Summe») de nos pensées, sensations et énergies (1778 : 234). Critiquant ainsi (dans des termes qui annoncent les positions anti-kantiennes de la *Métacritique*) les philosophies de la pensée pure, c'est-à-dire les philosophies qui ne posent pas l'être comme préalable, Herder met l'accent sur la primauté des données qui nous viennent des objets. Notre mode de connaître n'est pas aussi libre et autonome qu'on le croit, explique-t-il; la pensée est totalement formée et orientée par la chose étrangère qui s'imprime en nous. Et ce n'est pas tout, car ce matériau étranger nous parvient non seulement à travers les sens mais aussi grâce à l'apprentissage linguistique. Les savants qui soutiennent la nature inconditionnée de la raison n'ont-ils pas appris à parler avec leur nourrice : «ils parlent comme les dieux, c'est-à-dire qu'ils pensent par pure pensée et connaissent sur le mode de l'éthéré» (1778 : 198).

Le degré le plus profond de la conscience est cette sorte d'auto-conscience grâce à laquelle «nous nous sentons vivre dans un corps» : ce sentiment intime d'unité avec le corps permet à l'âme de se sentir à tout moment liée à cette masse, ou du moins à une partie de celle-ci, dans chacune de ses opérations; elle sent chacune de ses connaissances comme le résultat du lien qui la rattache au corps, et le corps comme un instrument, ou mieux comme un ensemble d'instruments innombrables dont elle peut se servir, de sorte que chaque partie du corps est indispensable pour les diverses opérations de la pensée, de la sensation, de l'affection et de la volition (1778 : 237-38, 243-44). Ce thème de l'auto-conscience corporelle comme fondement de toute science sera l'un des thèmes fondamentaux de la *Métacritique*. C'est aussi le principe qui régit la formation des notions de temps et d'espace. «Les racines de notre mémoire sensorielle», écrira Herder dans cet ouvrage, «plongent dans l'espace et dans le temps» (1799 : I. 96-97).

Le corps est un «analogon» de l'âme, c'est «un abrégé, un symbole, un miroir représentatif de l'univers» à la portée de l'âme (1778 : 245). Cette analogie est manifeste jusque dans la correspondance entre les opérations de l'esprit et les rythmes corporels : la modulation de la pensée correspond au rythme de la circulation sanguine et de la respiration, la variation en intensité de l'énergie psychique correspond à la variation en force des membres et de leur apport à la totalité de l'organisme. Dans ce concours de toutes les forces organiques, chaque sens produit à sa façon des représentations qui comportent déjà, comme nous l'avons vu, une opération d'unification de la multiplicité, une schématisation (1778 :

239-43) : c'est cette même opération que produit à son tour l'imagination. Il y a donc une analogie fondamentale selon laquelle «nos forces intellectuelles consultent et imitent les lois de la nature, les règles qui y ont cours» (1778 : 243).

Les sens, bien qu'ils concourent chacun à sa manière à la formation des représentations qui leur sont pertinentes, œuvrent cependant en synergie. «Nous sommes un *sensorium commune* qui pense, simplement mû de diverses parts» (1772 : 99), écrivait-il dans la *Abhandlung*. Les sens sont des modes de représentation enracinés dans l'esprit de telle sorte que les sensations les plus diverses, et même celles qui «face à une raison flegmatique» ne révèlent aucun lien entre elles, sont au contraire reliées les unes aux autres de façon intime et tenace. Ce n'est qu'exceptionnellement que nous sommes conscients de ce concours de tous nos sens et des analogies et associations entre les données qu'ils nous fournissent; et pourtant c'est bien sur la base de cette synergie que l'âme agit.

«Chez les êtres sensibles [...] cet assemblage d'idées est inévitable; car que sont tous les sens sinon des modes de représentation d'une unique force de l'âme? Nous les distinguons, mais ici encore par les sens; donc des modes de représentation par des modes de représentation. Dans la pratique nous apprenons à les séparer, avec beaucoup de peine — mais au fond elles agissent cependant encore d'une certaine manière toutes ensemble. Toutes les dissections de la sensation, chez Buffon, Condillac et Bonnet, sont, pour l'homme sensible, des abstractions : le philosophe doit laisser des fils de l'impression quand il en suit un autre — mais dans la nature tous les fils ne forment qu'un seul tissu.» (Herder, 1772 : 100).

Quelques années plus tard Herder précisait le rôle de l'imagination dans cette opération : l'imagination n'est pas un simple répertoire d'images, c'est au contraire le lieu où les différentes représentations sont reliées entre elles.

«Quelle que soit la variété de ce que les divers sens apportent à l'activité de penser et de sentir, tout conflue et s'unifie dans notre for intérieur. Les abysses de cette confluence nous l'appelons le plus souvent imagination (*Einbildungskraft*) : mais celle-ci n'est pas constituée seulement d'images (*Bilder*), mais aussi de sons, de mots, de signes et de sensations tactiles pour lesquelles la langue ne possède souvent pas de sons. La vue s'appuie sur le toucher et croit voir ce qu'elle n'a fait que percevoir par le toucher. La vue et l'ouïe se déchiffrent mutuellement, l'odeur semble être une distillation du goût, elle en est tout du moins la sœur. C'est à partir de tout cela que l'âme ourdit et tisse son habit, son univers sensible.» (1778 : 189; cf. 285).

L'ensemble des opérations que nous résumons sous le terme d'imagination a par ailleurs selon Herder un siège bien précis : le système nerveux, qui relie le monde extérieur avec celui de l'intérieur, et à l'intérieur le cerveau avec le cœur, la pensée avec la volition, les sens avec les

membres. On ne sent rien qui n'ait été communiqué par les nerfs, et c'est après cette opération que l'on pense. Le *sensorium* est ainsi localisé dans le système nerveux auquel Herder attribue le pouvoir de rendre homogènes des choses totalement hétérogènes comme les objets extérieurs et la représentation que nous en donnons nos sens (1778 : 189-90; cf. 285-86). L'âme doit-elle être considérée comme matérielle? A cette objection Herder répond qu'il ne sait pas ce que c'est que matériel ou immatériel, et qu'il ne croit pas que la nature ait fixé entre les deux une limite stricte, car il n'existe pas dans la nature de limites strictes.

On trouve déjà dans les *Ideen* des passages où cette synergie semble trouver dans la parole et seulement dans la parole sa pleine réalisation. «Ce n'est qu'avec la parole [...] que tous les sens deviennent une unité et confluent pour constituer la pensée créative», écrit-il dans la première partie des *Ideen* (1784-85 : 138-139). Puis dans la seconde (*ibid.*, 355) :

«Si quelqu'un nous posait comme énigme : comment les images de l'œil et les sensations de tous nos sens les plus divers peuvent-elles non seulement être recueillies dans un son, mais aussi être communiquées à ces sons avec une force intérieure de sorte qu'ils expriment et suscitent des pensées? Ce problème nous apparaîtrait sans doute comme la trouvaille d'un fou qui en confondant des choses les plus diverses ferait d'une couleur un son, du son une pensée, et de la pensée une résonance descriptive.»

La réponse à cette énigme du fou c'est la langue, qui fait de notre haleine «l'empreinte de nos pensées et de nos sentiments dans l'âme de l'autre». Herder n'avait-il pas déjà dans la *Abhandlung* défini le langage comme «un véritable sens de l'âme de l'homme», un «nouveau sens» que l'âme s'est construit? Ce sens a comme spécificité la bipolarité en vertu de laquelle chaque signe est tout à la fois un «mot de repérage [*Merkwort*] pour moi et un mot de communication [*Mitteilungswort*] pour les autres» (1772 : 88). Notons ici que Herder attribue à la pensée discursive un élément essentiellement dialogique : en raison de sa nature, écrit-il, dès sa première pensée, l'homme est prédisposé à dialoguer avec les autres hommes.

3. L'APPROPRIATION SÉMIOLOGIQUE DU MONDE

Avec sa doctrine de l'âme, telle qu'elle est formulée dans l'essai *Vom Erkennen und Empfinden* et appliquée aux problèmes théoriques du langage dans la *Métacritique*, Herder introduit un nouveau modèle à l'intérieur de la tradition empiriste. La caractéristique de cette approche est qu'elle voit en l'esprit un instrument intégrant tous les autres systèmes fonctionnels organiques, et qu'elle postule une continuité de fonctions entre les processus physiologiques et les processus psychologiques et

symboliques. Il est, selon Herder, difficile de tracer une frontière nette entre la psychologie et la physiologie; il le répète souvent en décrivant les connexions qui relient les deux domaines, et cette orientation de fond est corroborée par l'intérêt qu'il accorde constamment aux pathologies psychiques, aux formes primordiales de la conscience, à la physiognomonie. La synergie entre les sens ne peut être mieux étudiée, affirme-t-il, qu'à travers l'observation des états pathologiques, des états d'exaltation et du rêve.

C'est de ce modèle de l'âme en tant que force qui opère de façon globale à tout moment, que surgit à son tour ce que l'on pourrait appeler à juste titre une sémiologie générale. Toute opération psychique, à quelque niveau que ce soit, procède par indices : il s'agit en somme d'une sorte de sémiologie.

L'attention (*Aufmerksamkeit*), forme originaire de la conscience qui polarise un organe corporel vers un objet, qui crée pour ainsi dire un rapport intentionnel avec l'objet, comporte déjà un élément sémiologique, elle est même déjà en soi le composant sémiologique primordial de la pensée. L'attention est en effet, selon Herder, «ce moment où l'organe se tourne vers l'objet qui par sa caractéristique dominante nous rend compte de l'unité dans la multiplicité» (1799 : I. 189-90). Les signes coopèrent de l'extérieur à la tendance interne, dictée par les besoins et les instincts, qui porte à s'orienter vers les objets : ce sont donc des marques (*notae*, ou *Merkmale*), qui nous permettent de distinguer et de reconnaître les objets.

La mémoire est elle-même un procédé sémiologique : se souvenir signifie en effet avoir pensé une chose avec la marque qui lui est propre, et y repenser avec cette marque, grâce à elle. Ceci vaut aussi pour l'imagination qui opère elle-même au moyen de signes évocateurs : l'imagination, qui

«saisit les images, les repose puis les reprend à nouveau : comment pourrait-elle le faire si ce n'est grâce à ces caractéristiques majeures qui agissent sur elle et deviennent ainsi ses images? C'est grâce à elles que l'imagination s'est représenté ces images, les a imprimées en elle-même, et a créé une unité de la multiplicité.» (1799 : I. 192).

Chaque processus intellectuel est donc amorcé par un élément sémiologique, par un signe :

«A chaque petit signal tout un monde de sentiments s'éveille en nous. Son message nous est communiqué dans notre intériorité même : car, sans ces unités toutes-puissantes au signe desquelles l'âme doit toujours obéir, le répertoire entier des significations resterait pour nous un vain discours.» (1799 : I. 195-96).

La conscience, ce mouvement interne qui porte à prendre acte (*Inne-werden*), à «s'approprier, à partir de la multiplicité, d'une unité conforme à notre nature», offre un autre exemple de la loi générale de l'unification de la multiplicité. Ce processus fondamental d'unification se produit lui-aussi à travers un signe qui s'impose à nous et que nous reconnaissons (1799 : I. 196). Il ne s'agit pas d'une «synthèse arbitraire» (Herder fait ici encore allusion à Kant) : tout acte d'unification de la multiplicité advient grâce à la caractéristique, à la marque qui permet de distinguer comme unité tel objet de ce qui n'est pas cet objet.

Du sens à la conscience il s'agit en somme d'un unique procédé sémiotique continu d'appropriation des objets de la part de l'homme. C'est pour cela que la sensation (*Empfindung, aisthesis, sensatio*) n'est jamais purement réceptive : l'âme a toujours face aux objets un rapport de participation, d'identification, d'appropriation (1799 : I. 78-80). Faisant encore une fois appel à l'usage commun de la langue, Herder observe que tous les mots concernant l'activité de l'âme (ressentir, se représenter, concevoir, etc.) contiennent l'idée de s'approprier, de saisir, de recueillir, ils révèlent donc une intentionnalité face à l'objet (1799 : I. 81-82).

L'inhérence entre la sensation et la pensée vaut tant sur le plan de la psychologie individuelle que sur celui de la psychologie collective : d'où la diversité et la particularité des différents peuples, de leur mentalité et de leur langue. Ce point est important en raison du développement qu'il prendra dans la linguistique romantique. C'est en vertu d'une définition spéculative que les romantiques font du *Volksgeist* un élément transcendantal par rapport aux déterminations empiriques d'une communauté et donc par rapport à la langue. Ici au contraire Herder donne du *Volksgeist* une définition empirique : c'est une conséquence des conditions de vie les plus élémentaires d'un peuple, de sa constitution organique, de l'alimentation, de l'éducation, des premières impressions que les individus qui le composent reçoivent de leur environnement. C'est de cette structuration intime des sensations (*innere Bau der Empfindungen*) que dépend la structuration des pensées (*Bau der Gedanken*), «et l'empreinte des unes et des autres : la langue» (1778 : 302). La langue propre à chaque peuple se constitue à partir de tout un monde de sensations, et il n'y a pas de véritable connaissance qui ne plonge ses racines dans la sensation. Faute de quoi on parlerait sans comprendre, c'est-à-dire sans mettre en œuvre la transmutation spirituelle des sensations qui donne lieu à la connaissance (1778 : 303).

Cette dépendance entre la pensée et les modes de vie explique selon Herder non seulement les caractères intrinsèques d'un peuple et de sa

langue mais aussi les mutations diachroniques qui les affectent : «Modifiez les sensations, les habitudes, les modes de vie internes et externes d'une nation, et vous en aurez modifié l'âme» (1778 : 304). Le programme scientifique que Herder énonce synthétiquement dans son essai *Vom Erkennen und Empfinden* — distinguer les mentalités des divers peuples, les rapporter aux sensations et modes de vie correspondants, les caractériser et les comparer (1778 : 303) — trouve sa réalisation dans ses études de philosophie de l'histoire. Il s'agit là d'un des traits les plus connus et célébrés de son œuvre. Mais les interprétations auxquelles sa pensée a donné lieu ont toujours eu tendance à isoler et à privilégier cet aspect de sa philosophie : en le coupant de l'ensemble que forme sa psychologie cognitive elles en font un principe spéculatif.

4. LA SIGNATURE DES CHOSES

Ce sont les marques (*Merkmale*), ou signes de la communicabilité (c'est-à-dire les caractéristiques majeures par lesquelles les objets se communiquent à nous), qui nous permettent de distinguer les objets en les dégagant du chaos de la sensibilité et en faisant d'eux des unités. Ce sont encore elles qui nous permettent de reconnaître les objets, et donc d'exercer les opérations intellectuelles de confrontation, d'analyse, d'enchaînement, qui constituent au sens propre la pensée. Le thème de la *recognition* en tant qu'opération fondamentale de la pensée, et qu'opération spécifiquement sémiotique, nous renvoie à une autre notion fondamentale de la théorie de Herder : celle de réflexion.

Herder utilise les termes de *Besinnung, Besonnenheit* et *Reflexion*, parfois comme synonymes, parfois avec de légères nuances de signification. Il s'agit dans tous les cas d'une activité complexe qui ne comprend pas seulement les opérations intellectuelles qu'on associe habituellement à ce terme dans son acception purement gnoséologique : Herder y inclut l'ensemble des opérations de repérage, de reconnaissance, d'identification des objets par leurs traits caractéristiques, et la généralisation de ces mêmes traits. C'est le travail d'individualisation et de généralisation qui fait ressortir les objets et les événements, les aspects des objets et des événements, comme des entités particulières et cependant généralisables de sorte qu'ils peuvent servir de référents pour des signes universels.

La notion de réflexion joue déjà un rôle important dans la *Abhandlung*. La rationalité y est définie comme l'organisation globale des sens et des impulsions de l'homme, par opposition aux sens et aux instincts des animaux ; ainsi par exemple, le contrôle de toutes les énergies psychiques

compense chez l'homme la carence en instincts. Si le petit de l'espèce humaine n'a ni les serres du vautour, ni la crinière du lion, il ne pensera ni comme le vautour ni comme le lion (1772 : 74), il ne sera programmé que dans la perspective des sens dont il dispose, à la mesure même de l'homme. La spécificité de son organisation consiste précisément à manifester la caractéristique qui lui est propre : la réflexion.

«L'homme atteste de la réflexion lorsque la force de son âme agit assez librement pour, si j'ose dire, séparer et arrêter une vague parmi tout l'océan d'impressions bruissant en tous sens, pour diriger son attention sur elle et pouvoir avoir conscience qu'elle la remarque. Il atteste de la réflexion quand, à partir du rêve flottant des images qui parcourent ses sens, il peut se concentrer en un instant d'éveil, s'appesantir volontairement sur une image, la considérer avec une attention claire et calme et séparer des signes [*Merkmale*], de sorte que cela soit l'objet et non pas un autre. Ainsi il atteste de la réflexion lorsque non seulement il peut connaître toutes les qualités d'une façon vive et claire, mais encore lorsqu'il peut de lui-même reconnaître une ou plusieurs qualités comme différentes : ce premier acte de la reconnaissance fournit une claire notion : c'est le premier jugement de l'âme[...].

Par quoi s'est produit cette reconnaissance ? Par un signe qu'il a dû isoler et qu'il trouve clairement en lui comme signe de réflexion [*Merkmale des Besinnung*]. Fort bien ! Crions Eureka ! Ce premier signe de réflexion était un mot de l'âme. Avec lui la langue humaine est découverte.» (Herder, 1772 : 76-77).

Dans la description que donne Herder de ce comportement spécifiquement humain qui consiste à marquer l'objet par une caractéristique majeure, il y a un élément qui est absolument essentiel : l'acte de reconnaître. La perception est elle-même décrite comme un acte qui consiste à étouffer, annuler les autres sensations pour en dégager une seule en la distinguant par un signe qui permet de reconnaître l'objet désigné : «du fond du tableau coloré, où l'on pouvait si mal distinguer, se détache un signe, il s'imprime profondément et clairement en l'âme» (1772 : 90). C'est là la genèse de la langue intérieure qui distingue et reconnaît une représentation grâce à ce signe. La langue est déjà inventée, ou plus précisément, on est déjà passé de la langue intérieure à la langue extérieure, quand on choisit un son comme signe mnémonique et que l'on utilise ce son pour reconnaître l'objet. Dénomination et reconnaissance, nous dit Herder, sont des synonymes pour les peuples orientaux, «car au fond de l'âme ces deux actions n'en sont qu'une» (1772 : 88). L'acte de reconnaissance le plus simple et le plus clair, le jugement de la conscience humaine le plus élémentaire, sont impossibles sans un signe. La réflexion est en somme la confrontation entre deux choses différentes par l'intermédiaire d'une troisième qui est justement le signe, et celui-ci permet «cette connaissance du divers en l'un» (1772 : 104).

La nature primordiale de la capacité d'identification à travers des signes, qui constitue en soi un nouveau sens (un sens spécifiquement

humain, correspondant pour les hommes à ce qu'est l'instinct pour les animaux), fait que la langue elle-même, en ce qu'elle marque et reconnaît les objets, signe de fait une prise de possession : «une telle signature [*Signatur*] de l'âme sur une chose, par l'apprentissage, par le signe [*Merkmale*], par la langue, cela ne devrait-il pas être pour le premier homme un plus grand droit de propriété qu'un sceau sur une médaille?» (1772 : 147). Marquer et reconnaître, cela signifie donc s'approprier des choses.

Dans la philosophie du langage du XVIII^e siècle, la réflexion est en général considérée comme un stade postérieur à l'abstraction, qu'elle présuppose toujours : elle est identifiée à la faculté de l'intellect humain d'évoquer librement les contenus intuitifs et sensoriels afin d'en analyser les composants élémentaires et de les combiner tout aussi librement, créant ainsi de nouvelles configurations dans la pensée. Pour Herder, la *Besonnenheit* ne sert pas tant à penser ou repenser des contenus intuitifs déjà constitués, qu'à déterminer, à former (dans le sens de *donner forme à*) ces contenus ; c'est un acte qui a lieu tout au plus en même temps que cette forme d'abstraction qui consiste à isoler un objet ou un événement de son arrière plan. La réflexion est en somme la fonction constitutive des représentations, et ceci à tous les niveaux de la vie psychique. Elle gouverne déjà au niveau le plus sensitif et participe même en quelque sorte au rêve, à la rêverie. La notion de *Besonnenheit* semble donc se dilater et signifie finalement un état de conscience en général, même quand elle ne se manifeste pas sous forme de conscience réflexive : c'est pourquoi l'on peut dire que chez l'homme tous les états de réflexion sont «à la mesure de la langue», et «la chaîne de ses pensées sera une chaîne de mots» (1772 : 130).

Cette omniprésence de la réflexion ne remet pas en question l'existence de processus automatiques impliqués par exemple lors de l'usage linguistique. Herder fait allusion dans son essai de 1778 à une faculté de sentir symbolique qui utilise des connaissances passées désormais au stade d'abrévés intuitifs et qui en tant que telles sont immédiatement à la disposition de l'esprit et sont à l'occasion employées comme on emploie les signes de l'algèbre, «dont il faut oublier la signification pour en obtenir cependant un résultat» (1778 : 262).

Cassirer a bien relevé la nature sémiotique du concept herderien de *Besonnenheit* lorsqu'il définit l'activité de connaissance comme une reconnaissance au moyen d'une marque. Dans la *Besonnenheit*,

«il ne suffit pas de prélever sur la totalité donnée et encore indifférenciée d'un phénomène certains éléments vers lesquels la conscience se tournerait alors par un acte

chaque fois singulier de l'attention". Le fait décisif consiste plutôt, non pas à dissocier seulement un moment de ce tout par abstraction, mais à le prendre en même temps comme substitut, comme "représentant" du tout. Car c'est uniquement ainsi que le contenu, sans perdre son individualité, sa "particularité" matérielle, contient l'empreinte d'une nouvelle forme générale et fonctionne désormais comme "marque attributive" au sens propre : il s'est changé en un signe qui nous met en état de le "re-connaître" quand il se renouvelle sous nos yeux. Cet acte de "reconnaissance" est nécessairement lié à la fonction de "représentation" et la présuppose. Ce n'est que là où on parvient à comprimer en quelque façon un phénomène total en un de ses moments, à le concentrer en un symbole, à l'"avoir" à travers un moment singulier et sur le mode de sa prégnance à celui-ci, qu'on enlève ce phénomène au flux du devenir temporel, et que l'existence, qui d'abord n'appartenait jamais qu'à un unique instant dont elle semblait prisonnière, acquiert une sorte de durée ; car il est désormais possible de retrouver dans l'"ici-et-maintenant" simple, et pour ainsi dire ponctuel, de la présence vécue, quelque chose d'autre, un "non-ici" et un "non-maintenant". Tout ce que nous nommons "identité" de concepts et de significations, ou "constance" de choses et de propriétés, s'enracine dans cet acte premier de retrouver. Ainsi, seule une fonction commune rend possible d'un côté le langage et de l'autre l'organisation spécifique du monde intuitif.» (Cassirer [1929] 1972 : 134-35).

5. LE MÉTASCHÉMATISME SONORE

Dans la *Métacritique*, les racines sensibles et la nature sémiotique de la *Besonnenheit* sont encore plus clairement exposées. L'utilisation généralisée du terme "sens intérieur" (*innerer Sinn*) dans la terminologie philosophique témoigne selon Herder d'une analogie avec les sens extérieurs : ou mieux, elle témoigne d'une unité de cette «échelle universelle» que constitue l'ensemble de la vie psychique de l'homme. Le sens intérieur ne peut, en raison de cette unité avec les sens extérieurs, être considéré comme «un *a priori* inconnu, une partie de l'univers abstraite et séparée de tout objet» (1799 : I. 197) ; l'usage linguistique courant en révèle d'ailleurs et en souligne les racines sensibles. Herder illustre son affirmation par une liste de termes appartenant au champ sémantique de *Sinn*, afin de montrer la double valeur de ce terme, qui se réfère en allemand au *sens* mais aussi à l'*esprit*, à l'*âme*. Sur «l'échelle universelle» du principe de l'unification de la multiplicité, le sens intérieur marque l'avènement de la réflexion (*Besinnung*) et avec elle le passage de la première à la deuxième acception de *Sinn*, celle qui résume les activités intellectuelles à différents niveaux jusqu'à celui de «la pensée libre» (*Besonnenheit*), c'est-à-dire la pensée elle-même accompagnée de «discernement». L'activité du sens intérieur est une activité sémiotique dans toutes ses opérations : penser (*nachsinnen*) signifie aller à la recherche des signes ; avoir un esprit perçant (*scharfsinnig*) signifie être capable de suivre les traces d'un signe, un esprit pénétrant (*tiefsinnig*) est

capable d'enquêter en profondeur sur le sens des signes, un esprit léger (*leichtsinnig*) les survole, un esprit sombre et mélancolique (*Schwersinn*) se concentre sur un seul sens en ignorant les autres (1799 : I. 198-199).

De même que les sens, dont elle est pour ainsi dire une forme mieux organisée, plus achevée, la *Besonnenheit* «épure et distingue», crée une unité à partir d'éléments hétérogènes : et ceci grâce à «son pouvoir inhérent de saisir les objets par l'intermédiaire des signes» (1799 : I. 199). Penser c'est «exprimer pour soi-même les signes que l'on a acquis» : et si l'on pense vraiment un objet, cela ne se fait jamais sans un signe (1799 : I. 201).

C'est précisément sur la base de ce conditionnement sémiotique de l'acte de connaissance que Herder critique la thèse de Kant qui présente l'unification de la multiplicité comme un acte spontané des facultés représentatives : «la seule synthèse», écrit-il, «ne suffit pas à constituer l'acte de l'esprit qui reconnaît. Cet acte est toujours précédé par l'analyse des caractéristiques, sans laquelle il n'y a pas de reconnaissance» (1799 : I. 211-212). Connaître est donc encore une fois défini comme l'acte de re-connaître par l'intermédiaire de signes. Ce que les sens ont pré-formé est ensuite reconnu par l'intellect comme une unité (1799 : I. 214-216). C'est aussi ce en quoi consiste le processus de dénomination :

«L'esprit, quand il dénomme, a toujours œuvré en suivant une seule loi : "désigne la multiplicité par l'un, par ce qu'il a de plus frappant, de sorte que non seulement l'objet soit reconnu comme étant le même quand il se présente de nouveau, mais que tu puisses noter, dans le nom, la caractéristique qui te convient le mieux"» (1799 : I. 241-242).

C'est sur la base de cette caractérisation par type qui fonde le langage, que la parole exprimée, la langue articulée, devient «un nouveau métaschématisme d'images sonores. Là où les gestes n'arrivent point, un son exprime les empreintes les plus subtiles que l'âme avait produites» (1799 : I. 287).

L'utilisation du terme de métaschématisme fait allusion à la médiation, à la caractérisation qu'on pourrait appeler au second degré, qui se constitue par la parole, par opposition à l'unification de la multiplicité qui a déjà été effectuée par la pensée pré-verbale : si l'on considère le rôle actif que Herder attribue déjà aux sens, il apparaît clairement que dans la psychologie herderienne on peut et même on doit, parler de pensée pré-verbale (mais pas pour autant pré-sémiotique). Si l'on envisage le langage, comme le fait Herder, comme un continuum qui se forme à partir des niveaux les plus simples d'organisation cognitive, on doit alors nécessairement supposer une élaboration et manipulation de l'expérience qui précède l'apparition du langage articulé.

Supposer l'existence d'une pensée pré-verbale n'est d'ailleurs pas en contradiction avec la description de la nature sémiotique de toutes les fonctions psychiques que l'on peut identifier dans les œuvres de Herder prises ici en considération, ni avec son insistance sur l'importance de la reconnaissance comme caractéristique fondamentale des fonctions psychiques. Les processus sémiotiques en action dès les premières formes d'organisation de l'expérience forment certainement aussi la base de la pensée verbale conçue comme ensemble de procédés d'abstraction et de combinaison. Mais la pensée verbale n'a pas pour autant épuisé toute la gamme des modalités de la pensée humaine. Ici encore la psychologie de Herder apporte des éléments nouveaux à la tradition empiriste "classique" qui tendait à identifier définitivement la pensée à la pensée discursive, et le contenu de la pensée à un ensemble de représentations présentant les traits syntaxiques et sémantiques des langues naturelles (structure propositionnelle, propriétés sémantiques comme vérité et référence, etc.). C'est de cette définition réductrice de la pensée que dérivait l'identification, jamais véritablement remise en question, entre langue et pensée. Herder ne doute naturellement pas de la nécessité de l'usage des langues naturelles pour l'articulation de la pensée, c'est au contraire l'une des thèses fondamentales de son anthropologie. Il reprend dès les premières pages de la *Métacritique* les thèses traditionnelles de la linguistique des dix-septième et dix-huitième siècles, en appelant à Leibniz, Sulzer et Lambert. Mais selon lui, cela ne signifie pas que la pensée discursive recouvre entièrement l'espace de la conscience, puisque cette dernière opère déjà de façon sémiotique dans ses diverses fonctions non-verbales.

L'utilisation du terme de métaschématisme est aussi une allusion à la fonction de la parole en ce qu'elle est *représentative* mais non *figurative*. L'expression linguistique du vécu s'accompagne toujours d'une perte au niveau de la reproduction figurative immédiate, mais il s'agit d'un phénomène fonctionnel de l'activité de l'intellect : la langue

«peut, tout au plus, reproduire le mouvement et le bruit, le son, la lenteur ou la rapidité, la douceur ou l'âpreté d'une chose : mais pour ce qui est des concepts et des sensations elle ne les reproduit pas et ne doit pas les reproduire. Les concepts doivent être pensés, tandis que les sensations doivent être senties : la langue n'a qu'à réveiller les uns et les autres, de sorte que l'âme puisse les produire pour elle-même de ses propres forces, sans rester enlignée dans les expressions figurées. C'est pour cela que la langue sonne et résonne comme éthérée.» (1799 : I. 289).

Cet éloignement progressif entre les mots et leur contenu figuratif est encore un exemple de la loi de l'unification de la multiplicité. L'efficacité des images en tant qu'outils pour l'expression indirecte des pensées est un fait établi; mais il est cependant naturel

«que plus un concept est abstrait, plus son expression réduit la part de l'élément figuré, au point qu'il semble disparaître totalement. Au fur et à mesure que l'on montait dans l'ordre des concepts on était en effet obligé d'en exclure des traits pertinents pour les ordres inférieurs, faisant ainsi en sorte qu'émerge d'autant plus clairement de ces nombreuses caractéristiques un trait prééminent : c'est ainsi que l'expression pouvait être dépouillée de ce qui relève de la multiplicité sensible. Mais en dépit de cela, puisque le concept le plus clair devait cependant continuer à représenter l'unité d'une multiplicité, et qu'il existe donc toujours une intuition d'un genre plus élevé, l'élément figuratif ne pouvait jamais en être exclu totalement.» (1799 : I. 291-292).

L'effacement progressif du sens figuré au profit de l'abstraction constitue donc le côté, pourrait-on dire, "sémantique" du processus d'unification progressive de la multiplicité. De même que les données sensibles, multiples et variées, sont unifiées en une représentation intellectuelle, sans que leur variété ne soit pourtant effacée, le contenu figuratif de l'expression est lui aussi peu à peu sacrifié au profit du processus d'abstraction, sans disparaître pour autant. L'obscurité du langage philosophique, pour prendre un exemple, dérive selon Herder du manque de liens entre les formes verbales abstraites et les contenus empiriques : c'est ainsi que naissent des concepts spéculatifs au moyen desquels nous ne réussissons pas à penser d'images empiriques, et que nous remplissons alors d'autres contenus, purement verbaux, avec des éléments tirés au hasard du contexte linguistique, avec de vagues associations parfois liées à son même mot, etc. C'est ainsi que naissent des formes nébuleuses comme les schèmes de Kant, les fantasmes élevés à la dignité d'intuitions suprêmes, le conformisme verbal des écoles et les discussions qui divisent parfois des peuples entiers pour des raisons qui ne touchent qu'à leur langue. La critique contre l'abus linguistique qui fait naître la «pocotille verbale d'obscur schèmes» (1799 : I. 296) croise continuellement, dans le texte de Herder, la critique de la théorie kantienne du schématisme en tant qu'exemple éminent de ce que le langage philosophique *ne doit pas* être.

«Le schématisme des concepts pars de l'intellect selon la *Critique*, est, de même que ses intuitions et ses catégories *a priori*, un poème éphémère. Les schèmes ou *schemata* constituent un trouble résidu des impressions passées qui se sont déposées sur le fond de la mémoire et de l'imagination, et dont on tire maintenant par sortilège ces figures et d'autres encore : des quadrupèdes qui n'ont pas quatre pieds, des triangles qui n'ont pas trois angles et ainsi de suite. On peut les tolérer dans les sédiments du discours quotidien, là où une véritable détermination n'est pas utile; mais lorsque l'on doit exprimer proprement un concept intellectuel il faut les éliminer, ces obscurs schèmes.» (1799 : I. 300-301).

C'est la langue qui caractérise les pensées et les sentiments et les rend ainsi communicables. Elle transforme la pensée individuelle, isolée dans sa propre expérience sensible, en une pensée communicable. Or, la com-

municabilité d'une pensée générée à partir des sensations, et même précédemment par les stimuli organiques de l'individu, posait un indéniable problème. Herder s'était interrogé sur la question dans son essai de 1778, mais sa préoccupation était alors surtout d'affirmer l'unité de la vie psychique, la continuité entre ses diverses manifestations, le conditionnement de la pensée dû aux connections avec la sensation : le problème de la communication intersubjective était alors destiné à rester relativement dans l'ombre. Dans la lignée de la psychologie empiriste, Herder considère la pensée individuelle comme un langage essentiellement privé, en soi incommunicable. Chez les particuliers, affirme-t-il explicitement, la pensée est la conséquence et le résultat des expériences individuelles.

« Quand on entre dans un asile on voit que les fous délirent chacun à sa manière, chacun dans un monde qui lui est propre. De même chacun de nous délire [...] en accord avec la nature intime de son mode de sentir. La substance profonde de nos sensations est individuelle : elle git à une telle profondeur qu'elle ne peut être communiquée; mais il n'est pas non plus nécessaire de la communiquer. » (1778 : 306).

Tout homme vit isolé dans l'élément de ses sensations. La différence entre l'homme normal et le fou réside justement dans la spécification de ce qu'est penser selon la raison (*vernünftig*) : c'est penser « en accord avec la nature intime de nos sensations ». Le délire du fou est marqué par l'incongruence qu'il y a pour lui entre penser et sentir. Cependant le caractère raisonnable d'une pensée solidement ancrée dans l'expérience sensible ne résout pas à lui seul le problème de sa communicabilité.

Le problème auquel se heurte Herder n'est pas neuf à l'intérieur du courant empiriste : John Locke l'avait déjà abordé quand (1690 : III, 2/2) il affirmait que l'usage linguistique se réfère toujours aux idées du sujet et non pas à celles de l'interlocuteur, et que ce n'est que par convention tacite que nous parlons *comme si* l'interlocuteur avait les mêmes idées que nous. David Hume avait indiqué une solution possible. Le nom, expliquait-il dans l'Introduction au *Traité de la nature humaine* (1739), tire de l'habitude son pouvoir sémantique, il fonctionne lors de l'acte de réception linguistique non pas en tant qu'il présente ou représente les individus qui appartiennent à la classe désignée, ou l'idée qui est dans l'esprit du locuteur, mais en tant qu'il suscite chez l'auditeur une disposition (*readiness*) à se référer à n'importe lequel de ces mêmes individus selon la motivation pratique ou la nécessité de communiquer. En somme, le *custom* fonctionne comme une disposition à appliquer ce nom à n'importe lequel des individus que l'usage linguistique nous a habitués à y associer : cette disposition se réalise selon le besoin et les circonstances du moment. Herder, confronté à ce problème, propose dans la *Métacritique* une solution qui se base sur le rôle de la langue en tant que forma-

tion objective où viennent se déposer les données primaires de l'expérience corporelle, c'est-à-dire tout d'abord l'espace et le temps. Ce n'est qu'à l'intérieur de la langue, qu'à travers la langue, que ces *données* deviennent des *formes* de la pensée, et donc des conditions de la communicabilité, qu'elles deviennent en somme des *a priori* psychologiques. Dans la langue viennent aussi se déposer, en tant que mots, les marques à travers lesquelles se produit cet acte de reconnaissance qui, comme nous l'avons vu, est le fondement de toute activité intellectuelle dès qu'elle atteint un certain niveau de complexité qui va de la formation des catégories sémantiques à ces actes de confrontation, d'analyse et d'enchaînement qui constituent la pensée articulée.

6. LE PROBLÈME DE L'A PRIORI

La critique de l'esthétique et de l'analytique transcendantales de Kant, et plus précisément la réfutation de la notion d'*a priori*, amène ainsi Herder à reconstruire la genèse empirique des principes formels de l'organisation de la pensée, c'est-à-dire le temps, l'espace et les catégories, qui apparaissent justement comme des *a priori* parce qu'ils se déposent peu à peu dans la langue pour y former un substrat historique, objectif, et qu'à travers la langue ils donnent forme à la pensée.

La prise de position de Herder sur la notion d'*a priori* constitue l'une des charnières théoriques de la *Metakritik* : face à une notion impliquant une indépendance des formes de la pensée vis-à-vis de l'expérience, Herder propose celle d'un *a priori* comme *prius* purement empirique, comme rapport de la condition envers le conditionné. C'est une chose, comme l'observe Herder, que de se demander avec Leibniz en quelle mesure les connaissances sont dues aux impressions sensibles et en quelle mesure elles sont dues à l'esprit. C'en est une autre que de supposer avec Kant qu'il y a des connaissances qui ne sont en rien empiriques et sont donc au sens fort des *a priori*. Cette notion doit être toujours et exclusivement comprise comme une notion relative : l'usage linguistique courant veut que le terme d'*a priori* n'apparaisse que « par référence à ce qui suit ». Cette acception avait été proposée avec force et clarté par Johann Heinrich Lambert, qui insistait sur la nature relative des deux notions d'*a priori* et d'*a posteriori* : « elles se réfèrent surtout à l'ordre dans la cohérence de notre connaissance » (Lambert, 1764 : I. 636-37). Les deux notions sont si liées à la structure de l'argumentation, avait-il encore expliqué, que l'on peut chercher à établir par exemple si une chose est plus ou moins *a priori* dans un discours, c'est-à-dire

si la conclusion est tirée de prémisses plus ou moins lointaines. Il s'agit de concepts exclusivement heuristiques, intrinsèques à l'argumentation et aux procédés argumentatifs de la science. La notion d'*a priori* n'est donc pas en soi à rejeter, au contraire elle naît tout à fait légitimement de la structure ordonnée de l'argumentation où un élément peut selon le cas servir de prémisses ou de conséquence. Ce qu'il faut éviter, ajoute Herder, c'est l'identification entre *a priori* et *transcendantal*, car «se rendre indépendant de soi-même, c'est-à-dire se poser comme extérieur à toute expérience originelle interne ou externe, est quelque chose que personne ne peut faire» (1799 : I. 21-22). Une connaissance *a priori* c'est une connaissance que je tire de concepts préexistants par rapport à une expérience (à une expérience déterminée et non pas à toute expérience). Quelques pages plus loin (1799 : I. 70) la notion absolue d'*a priori* est condamnée en tant qu'abus de langage.

Herder examine aussi les applications de l'une et de l'autre des deux notions d'*a priori* dans le cadre de la théorie du langage. Dans la *Abhandlung* (1772 : 92) il avait déjà réfuté la thèse selon laquelle les éléments de la langue seraient des formes gnoséologiques fondamentales, des «notions qui devraient occuper la première place dans l'ordre de notre esprit pensant», et qui seraient «les germes de notre connaissance, les points d'où tout part et à quoi tout revient». Il réfute cette interprétation avec des arguments de type génétique, appliquant ainsi une règle fondamentale de sa philosophie de l'histoire : rien n'atteste dans la naissance des catégories verbales que ces hiérarchies aient été respectées. Au contraire, l'architecture des langues révèle partout l'histoire d'«une créature qui entend et écoute» et non pas celle d'un pur esprit, c'est-à-dire l'histoire d'une créature réceptive face à l'expérience et non pas celle d'une créature constituée avant même l'expérience.

Les formes de la connaissance, avait-il affirmé ensuite dans son œuvre de 1778, ne précèdent pas la langue, ne sont pas du domaine de pertinence d'un pur esprit. C'est au contraire la langue qui les construit grâce à son aptitude réceptive, c'est-à-dire en les tirant de l'expérience et en les incorporant. C'est là la thèse développée dans la *Métacritique* sous l'effet de la critique antikantienne. Herder définit la doctrine de Kant sur les catégories comme conditions de la pensée «un singulier *hysteron proteron*». Il achève ainsi cette entreprise de *Dekategorisierung* qui constitue le noyau de toute sa psychologie (cf. Péniisson, 1990 : 292).

«Les catégories sont un treillage, constitué dans le domaine de notre intellect à partir des nos connaissances humaines, qui atteint son objectif lorsque chaque concept y trouve sa place; mais de quelle façon pourraient-elles servir à expliquer le pouvoir de l'intellect "en tant que conditions où la multiplicité [des intuitions] peut se recueillir en

une conscience" [Kant]? Notre intellect se serait-il donc constitué tout autour de notre conscience en suivant ces compartiments? Et dans une conscience vivante comment la multiplicité pourrait-elle bien se composer sous la condition d'une catégorie verbale?» (Herder, 1799 : I. 219-220)

S'il y a des éléments *a priori* dans la conduite intellectuelle de l'homme, il ne faut jamais les interpréter de façon formelle : tout *prius*, répète Herder, suppose un *posterius*, et il s'agit de déterminer au cas par cas ce qui vient avant et ce qui vient après dans la pratique de la pensée et de l'argumentation. Et c'est justement parce que la raison et la langue sont inséparables (comme il l'explique dès les premières pages de la *Métacritique* en résumant les canons de la linguistique des Lumières et en faisant appel à Leibniz, Sulzer et Lambert), que la recherche des éléments *a priori* de la connaissance (selon le sens du terme *a priori* que nous avons précisé), ne peut être la tâche que de l'analyse des idées et des signes.

«Nous apprenons, grâce à la langue, à penser, à décomposer et à relier des concepts en nombre souvent élevé. Nous devons donc, quand il s'agit des choses de la raison pure ou impure, écouter cet antique témoin, d'une validité universelle, et quand nous traitons d'un concept nous ne devons pas avoir honte de son représentant et messager : le mot qui le désigne. C'est souvent lui qui nous montre comment nous sommes arrivés au concept, qui nous indique ce que ce dernier signifie et ce qui lui fait défaut [...]. Le juge de la raison pourrait-il ignorer justement l'instrument avec lequel la raison produit, fixe et accomplit son œuvre?» (1799 : I. 9-10).

Il s'agit d'examiner nos connaissances, mais aussi de les distinguer et de les ordonner avec des symboles pour comprendre ce qui, en elles, est *prius* et ce qui est *posterius*. Le fait que la pensée se présente toujours comme incarnée dans la langue complique évidemment cette analyse, qui doit, pour sa part, tenir compte des propriétés des langues historiques particulières, du jeu entre le sens principal et les significations marginales. En un mot : non seulement il n'y a pas d'analyse de la raison qui ne soit à la fois analyse de la langue, mais cette analyse doit aussi, lorsqu'elle étudie la formation des idées, tenir compte des facteurs diachroniques.

La dissension entre Herder et son ancien maître Kant se résume donc clairement en une opposition entre deux types d'analyse incompatibles : l'analyse transcendantale de Kant, qui selon Herder isole l'âme de toute expérience, et de la langue conçue ici comme le procédé historique et empirique par excellence, et — de l'autre côté — l'analyse de l'esprit à travers l'analyse de la langue.

Au début de la *Métacritique* Herder ironise avec âpreté sur la conception de critique de la raison chez Kant. Mais ce n'est pas l'idée de la

philosophie comme réflexion sur les limites de l'intellect qui heurtait Herder, au contraire cette idée ne lui était pas étrangère et il l'avait même formulée dès les années 1760 dans la première série des *Fragments sur la littérature allemande moderne*. Toute la divergence tenait dans le rôle à attribuer à l'analyse linguistique. Dans les *Fragments* Herder présentait le programme d'une *philosophie négative* (exactement dans le sens de la "critique" kantienne, c'est-à-dire une recherche sur les limites de la raison et une partition entre les connaissances réelles et les connaissances apparentes); ce programme devait être mis en œuvre grâce à l'analyse du langage. Critique de la raison, cela signifiait donc pour Herder, dès les années 1760, étude des limites du langage et examen général des connaissances humaines du point de vue du langage. Ce

«traitement général de la connaissance humaine à travers et au moyen du langage doit nous ouvrir la voie vers une philosophie négative : c'est-à-dire nous permettre de juger si la nature humaine n'est pas destinée à ne s'élever que jusqu'à un certain niveau d'idéation parce que les niveaux supérieurs lui sont inaccessibles, et s'il n'est permis à l'homme de s'exprimer et de s'expliquer que dans une mesure bien déterminée au-delà de laquelle ses capacités viennent à manquer» (Herder, 1768 : 17).

Dans les *Ideen* on trouve en particulier un passage où Herder décrit l'ensemble de la métaphysique comme «un registre de noms tirés d'observations de la nature et rangés d'après celles-ci», et où dans le même temps il déclare la nature sémiotique de la pensée en général (Herder, 1784-85 : 358). Aucune langue n'exprime les choses, mais seulement des noms; aucune raison humaine ne connaît les choses, mais seulement des caractères extérieurs désignés par des mots. Herder met en garde contre l'enthousiasme métaphysique qui «renvoie à une raison privée de la parole et pleine d'intuitions» (*ibid.*, 360). Le langage est tout à la fois la limite et le guide de l'intellect, ce grâce à quoi

«nous acquérons uniquement les idées [...] suffisantes pour jouir de la nature, appliquer nos forces, pour un usage sain de notre vie, bref pour la formation de l'humanité. Nous n'avons pas à respirer dans l'éther, notre organisme n'est pas fait pour cela, mais pour l'air salubre de la terre.» (*ibid.*, 360-61).

Une raison pure est, et reste, du moins sur cette terre, une province de l'utopie (*ibid.*, 357). Dans la *Métacritique*, comme nous l'avons vu, Herder se demande comment il est possible que «le juge de la raison» s'abstienne de l'examen des fonctions et des abus du langage :

«La plupart des malentendus, des contradictions et des absurdités qui sont attribués à la raison ne dépendent probablement pas de cette dernière, mais plutôt de l'imperfection de l'instrument linguistique ou du mauvais usage que la raison en fait» (1799 : I. 10-11).

Loin de dégrader «la sublime critique de la raison pure», cette procédure tendrait plutôt à réaliser un idéal leibnizien : confier à la «philoso-

phie ultime et suprême» la tâche de désigner nos concepts tant dans leurs dérivations que dans leurs combinaisons. Cela serait en conformité avec l'orientation indiquée par Locke lorsqu'il montrait que l'organe de la raison est la langue, et si l'on veut remonter à des origines plus lointaines, avec la notion d'implication réciproque entre langue et raison telle qu'on la trouve chez Platon et Aristote (1799 : I. 13-15).

Une connexion essentielle relie la langue et la raison : tel est le thème de la seconde partie de la *Métacritique* et le cœur de la critique contre la conception de la raison proposée par Kant. S'opposant à la dialectique transcendantale kantienne, Herder nie qu'il appartiendrait à la raison de rechercher l'inconditionné. La tâche de la raison consiste au contraire à déterminer ce qui dans l'immédiat de l'expérience nous est donné comme indéterminé. Il s'agit encore une fois d'une opération linguistique. La raison, la sensibilité et l'intellect sont régis par une seule et même loi, la loi de l'unification de la multiplicité qui permet de créer «à partir d'une obscure nuée d'universaux» la claire image d'une particularité (Herder, 1799 : II. 35), de transformer la totalité indifférenciée (*All, omne*) en une totalité déterminée (*Ganze, totum*) (*ibid.*, 169). Les procédures de généralisation continuellement mises en œuvre par le langage n'ont donc pas seulement un objectif pratique, la brièveté assurée par l'usage des noms communs; ils répondent à une loi universelle de la vie psychique. L'incontournable réciprocity d'implication entre le particulier et l'universel se manifeste à travers le langage : on généralise toujours dans l'objectif de particulariser, et les deux opérations sont «intimement liées comme un *prius* et un *posterius*» (*ibid.*, 161). Seul ce qui peut être fixé et rendu compréhensible au moyen de signes «peut oser se présenter devant le tribunal de la raison». La raison elle-même «est et s'appelle langage», ses limites sont celles du langage (*ibid.*, 274). La critique de la raison est la critique du langage.

Relevons en passant un exemple significatif de la méthode linguistique que Herder propose comme méthode de la philosophie. On note que dans la *Métacritique*, nombre des arguments que Herder oppose à Kant sont des remarques de nature terminologique. Face à ce procédé, un critique de Herder avait senti le besoin de défendre, pour soutenir Kant, la légitimité de l'innovation linguistique en philosophie, et de mettre en garde contre les excès d'analyse linguistique chez son adversaire (Kiesewetter, 1799 : 12-15, 22-257; cf. Cramer, 1800 : 62-66). Il était d'ailleurs facile de retourner contre Herder l'accusation d'utiliser de façon non-canonique la terminologie philosophique. Les exemples ne manquaient pas. Rappelons-en un qui n'échappa pas à ses détracteurs : contestant l'usage kantien d'"intuition" (*Anschauung*), Herder appliqua en effet le terme aux

concepts généraux abstraits, enfraignant ainsi l'usage traditionnel (Herder, 1799 : I. 78 et sv.; cf. Kiesewetter, 1799 : 55 et sv.). Mais comme le comprend Kiesewetter lui-même, la question n'est pas purement terminologique. On le saisit bien à la lecture de cette synthèse de Herder sur la méthode de la philosophie :

«Que la raison, au lieu de transcender, retourne à l'origine de ce qui lui est propre, opère donc un revêtement sur elle-même en se posant la question : comment es-tu parvenue à toi-même et à tes concepts? Comment les as-tu exprimés et appliqués, reliés et connectés entre eux? Comment réussis-tu à leur donner la certitude universelle et nécessaire? Si elle élude cette question et qu'elle s'isole de toute expérience, il vaudrait mieux qu'elle s'isole aussi de la langue, qu'elle ne possède certainement que grâce à l'expérience.» (1799 : I. 68-69).

Herder oppose donc continuellement à la déduction transcendantale de Kant une exposition des formes de la connaissance qui soit «conforme à l'expérience et à la langue» (1799 : I. 90). Car c'est en particulier cette exposition qui révèle la genèse empirique et l'incorporation successive dans la langue des formes supposées *a priori* : l'espace, le temps et les catégories.

La première forme, l'espace, naît en effet par abstraction à partir de l'expérience perceptive du «*lieu où se trouve ma propre personne*» et du «*lieu où se trouve tout ce qui n'est pas ma propre personne*» : une expérience vécue avant même de devenir une expérience pensée, et en ce sens sans doute «inhérente à notre existence», non seulement pour l'individu adulte mais aussi pour le fœtus; non seulement pour l'individu jouissant de toutes ses facultés mais aussi pour les aveugles de naissance (1799 : I. 92).

Ce concept empirique de la spatialité comme limite (un concept négatif, donc, ou, comme le dirait Herder, privatif) se construit aussi à partir du mouvement, cet acte qui permet de dépasser la limite, et grâce auquel «nous apprenons à mesurer l'espace, à le changer, à le contrôler, à trouver enfin notre lieu» (*ibid.*). La vue contribue elle aussi, et mieux que l'obscur sensation corporelle, à la constitution d'une image nette de l'espace; et puisque les sens agissent en synergie, aidés par ailleurs par l'imagination qui opère librement sur ces sensations,

«ce que l'œil a découvert et que l'intellect a déterminé à travers la perception vient alors en aide aux autres sens, et les actions de l'intellect et de la raison elle-même déduisent leur désignation de cette mesure de l'espace. Notre langue pullule en expressions spatiales pour tous les types d'être, de faire et de pâtir; elles s'ajoutent aux mots comme préfixes ou suffixes, en déterminant, en amplifiant ou en restreignant la signification. Avec un art surprenant, avec parcimonie ou surabondance, ces désignations s'insèrent dans le discours, conférant ordre et disposition aux perceptions de l'univers.» (1799 : I. 93-94).

C'est à partir de cette expérience globale d'abord vécue puis élaborée du point de vue de l'intelligence et de la langue, que le concept d'espace devient une «grille pour ordonner les objets» (1799 : I. 95-96). Le concept d'espace ne peut être absolu : un concept absolu ne serait qu'un *phantasme* produit par l'imagination. Vouloir en faire un concept pur, strictement non-sensoriel, ou même une forme de la multiplicité de toutes les figures du sens, n'est qu'une obscure chimère (*ibid.*, 103).

Le processus à travers lequel naît la notion de temps est analogue. Le temps est d'abord vécu comme une durée (si bien que Gaier [1988 : 190], a pu qualifier de «bergsonienne» la notion du temps de Herder). Comment se forme-t-elle? On jouit d'abord du temps sans lui donner de mesure, puis sous la pression de la pratique on commence à observer les rythmes de la nature et enfin à mesurer et à compter.

«Le calendrier de la nature fut donc la première règle pour les hommes : les rythmes du temps qu'ils devaient observer s'ils ne voulaient pas succomber, devinrent, selon une norme non écrite, leurs rythmes de vie, leur mesure du temps. La première loi que la nature leur suggéra, que le père de famille imposait, que les muses enseignaient par leurs chants fut : *Les travaux et les jours*.» (1799 : I. 111).

L'observation de la nature extérieure, mais aussi la perception des rythmes corporels suggère la mesure du temps : c'est le corps féminin qui en manifeste les rythmes les plus immédiats, tandis que la mythologie réservait aux figures masculines (Chronos, Saturne, Janus, etc.) la fonction d'exprimer symboliquement les périodisations plus longues (1799 : I. 112-13). La notion du temps naît donc elle aussi de l'expérience, de la perception que l'homme a de lui-même comme d'un être temporel qui vit en suivant et en anticipant les rythmes temporels de sa propre nature et de la nature extérieure. Et cette perception, tout comme celle de l'espace, se stratifie dans les langues pour devenir alors un critère d'ordre des pensées.

«Le temps s'est ainsi peu à peu emparé de toute la syntaxe de la langue : le temps qui gouverne tout, règle aussi les pensées des hommes. Puisque faire et pâtir se produisent à l'intérieur du temps et qu'il n'est jamais indifférent à une chose de savoir *quand* elle se produit, s'est produite ou se produira, le temps s'ajoute à tous les mots qui indiquent l'action ou la passion [...]. Au début [les distinctions de temps] étaient peu nombreuses; celles du passé et du futur n'étaient indiquées que grossièrement, puis peu à peu on en introduisit de plus précises pour ces deux temps; les distinctions de la langue grecque étaient fort précises. Par ailleurs des déterminations de lieu comme de temps s'ajoutèrent aux verbes au moyen de particules [...]; des adverbes et des prépositions se mêlèrent au discours, et enfin, grâce aux conjugaisons, le flux de ce dernier fut conduit et mené à terme sous la mesure du temps.» (1799 : I. 114-115).

Puisque les représentations dérivées des sens tout comme les sens eux-mêmes opèrent en synergie, la langue tend à spatialiser les représen-

tations temporelles : la prépondérance dans toutes les langues de caractérisations de temps tirées de caractérisations de lieu en témoigne. Il faut par ailleurs relever un autre aspect de l'inhérence du temps au langage qui consiste dans le fait que le discours est en lui-même un événement temporel, une succession. La langue est même « la succession la plus noble [...] qui adhère à nos pensées » (1799 : I. 139).

Mais il y avait encore un pas à faire pour passer de l'expérience temporelle vécue à une perception du temps comme quantité discrète et mesurable, et ce passage était considérable, les difficultés éprouvées par les hommes pour apprendre à compter en attestent. Ces derniers ont d'abord enregistré sous forme de signes la série toujours réitérée des jours et des nuits ; plus tard ils ont appris à mesurer les heures en écoutant l'eau s'écouler goutte à goutte ; enfin ils ont utilisé le nombre des doigts pour mettre en place le cycle numérique basé sur la dizaine. Le caractère sacré que les peuples de l'antiquité attribuaient souvent à la détermination du temps au moyen du nombre témoigne de la nature non pas spontanée mais bien laborieusement acquise de la quantification de la durée. La notion d'un temps "de tous les temps" est donc une abstraction, tout comme la notion d'un espace infini. En réalité chaque chose porte en soi, au rythme de sa mutation, la mesure de son propre temps.

« Le battement de mon pouls, le cours lent ou pressé de mes pensées, ne sont pas une mesure du temps qui vaille pour les autres ; l'écoulement d'un fleuve, la croissance d'un arbre, ne servent pas de mesure du temps pour tous les fleuves, arbres et plantes. La vie de l'éléphant et celle de l'éphémère ont une durée bien différente, et combien est inégale la mesure du temps sur les diverses planètes ! On peut donc se risquer à dire qu'il y a dans l'univers en un temps déterminé d'innombrables autres temps : le temps que nous nous représentons comme la mesure de tous les autres n'est qu'une mesure relative pour nos pensées ; de même que l'espace infini l'est pour l'ensemble de tous les lieux particuliers de l'univers. Le temps infini, comme son compagnon l'espace, devenu mesure et cadre de tous les temps est une image illusoire. » (1799 : I. 120-121).

Les formes *a priori* de l'espace et du temps sont en réalité un produit de l'expérience déposé dans la langue. La pratique linguistique condense les expériences corporelles primaires et les cristallise comme "formes".

Quant aux formes de la pensée que Kant appelle catégories, elles naissent d'un abus linguistique : celui que l'on commet si l'on prend les formes des énoncés pour les formes de la pensée. Les remarques de Herder sur la déduction transcendantale des catégories se situent elles aussi dans le cadre de la critique de la notion d'*a priori* avec maintenant comme base de référence le premier livre de l'analytique transcendantale de Kant. Ce que nous en retiendrons ici ce ne sont pas tant les observations particulières sur certains points de la table des catégories, que la

critique de l'idée même des catégories en tant que « compartiments » de l'âme à travers lesquels se produirait nécessairement l'expérience et qui correspondraient membre à membre à autant de formes du jugement. En réalité la forme des jugements (universalité, particularité, singularité, catégoricité etc.) « dépend de la configuration du discours, du caractère que prend le jugement selon la nature du contenu ou du contexte ; des circonstances, en somme » (1799 : I. 169-70). L'énumération des différents types d'énoncés (puisque c'est de cela qu'il s'agit selon Herder) n'est donc jamais possible *a priori* (c'est-à-dire qu'aucune déduction transcendantale des catégories n'est possible), car la configuration des énoncés « se réfère de toute évidence à des objets *a posteriori* et c'est bien par référence à ces derniers que [la table des catégories] avait été formulée du point de vue logique et rhétorique ». Que ce soit dans l'optique de la logique (formelle, ou selon la terminologie kantienne, générale), ou dans l'optique de la rhétorique, la classification a toujours lieu à des fins spécifiques. Dans le cas d'Aristote l'ordre des catégories était construit en fonction de la dialectique, dans le cas de Leibniz en fonction de l'art combinatoire (1799 : I. 179 et note). Bref la classification des catégories ne concerne pas l'origine des concepts mais leur usage dans l'énonciation et dans l'argumentation, c'est pourquoi elle est liée aux facteurs empiriques (« les circonstances ») de l'énonciation même ; elle n'est jamais complète, nécessaire, ni donnée une fois pour toutes indépendamment des motivations en vue desquelles elle a été pensée. Les catégories qui sont en effet exprimées par la trame même de la langue, ne sont rien d'autre que les modes d'opérer de l'intellect lors de l'activité sémiotique de reconnaissance qui constitue le fondement de la connaissance et qui se manifeste dans la classification des représentations selon leurs ressemblances ou différences :

« non seulement dans les classes et les espèces dans lesquelles se disposent les concepts, mais dans la formation même des concepts, la langue tout entière doit être l'expression de l'esprit qui reconnaît, et elle doit, en tant que telle, en attester la forme vivante » (1799 : I. 305-306).

La fonction intellectuelle de la reconnaissance est donc le fondement non seulement de l'activité syntaxique qui constitue les jugements, mais aussi de l'activité sémantique elle-même, de l'activité de formation des concepts.

La logique transcendantale ne contribue donc en rien à la compréhension du fonctionnement de la langue. La forme des énoncés dépend de la configuration du discours, de la nature de son contenu, des objectifs qu'il se fixe, etc., et ne constituera jamais un « schème magique » de

catégories en tant que formes de toute expérience possible (1799 : I. 305).

Les différents types d'organisation de la pensée se manifestent par les différents niveaux d'expression que Herder décrit, à partir de ce qu'il appelle le *langage du sens commun*. Le caractère fondamental de ce premier langage, sur lequel s'appuient tous les autres, réside dans le fait que c'est en lui que se réalise la première compréhension des concepts fondamentaux de l'intellect : l'être, qui se manifeste comme force, l'espace et le temps. L'être, la force, l'espace et le temps sont les quatre notions fondamentales que Herder avait précédemment opposées à la liste proposée par Kant, comme constituant la seule véritable table des catégories. L'être, avait-il dit, est «le concept fondamental de la raison et de son empreinte, la langue humaine» (1799 : I. 131). Dans la langue, aucune perception, aucun concept, ne peuvent être pensés sans présupposer un être qui en soit le fondement. L'être relie tout jugement de l'intellect; sans être, aucune loi de la raison ne peut être pensée. L'être se manifeste comme force : force d'agir et de ressentir, d'exister c'est-à-dire d'être-là (*Dasein*), être dans un lieu, l'occuper, être donc dans la dimension de l'espace; persister dans un lieu, c'est-à-dire durer, donc être dans la temporalité. L'être, la force, l'espace et le temps sont les concepts élémentaires dont la compréhension immédiate se manifeste à travers l'usage et la structure du langage du sens commun, cette première organisation discursive des représentations sensibles et constituent la trame même de toutes les langues.

C'est à partir de ce premier niveau d'expression que se forme le second : le *langage de l'intellect*. Le lexique intellectuel s'enrichit et se clarifie «à mesure qu'augmente le nombre de choses et de propriétés de choses enregistrées par l'esprit de l'homme, selon leurs ressemblances et différences, leurs genre, classe et espèce» (1799 : I. 303).

Ces deux premiers langages correspondent à deux attitudes du sujet lors de l'utilisation ordinaire de la parole, attitudes différentes mais inséparables l'une de l'autre. Dans le premier cas, le sujet est réceptif car il déduit de la langue les concepts fondamentaux qui y sont inclus; dans le second, le sujet est actif car le classement des représentations implique le travail préalable de reconnaissance qui permet de classer et d'unifier selon des «types» la multiplicité des données sensibles. Lorsqu'il est réceptif, le sujet place les données sensibles sur la trame des concepts intellectuels fondamentaux déposée dans la structure élémentaire des langues; au contraire, l'intervention active organise les représentations sensibles selon les ressemblances et les différences, et les classe sur cette base.

Les deux modes d'organisation que décrit ensuite Herder, relèvent de l'utilisation scientifique de la parole : il s'agit du langage de la physique ou *langage de la raison* qui exprime les liens de cause à effet entre les choses, et de langage des mathématiques, qui s'exprime au moyen des symboles et utilise aussi les mots comme des symboles.

Le manque de distinction entre ces niveaux de langage — ou, pour être plus précis, entre les façons dont l'organisation des représentations s'imprime dans la langue — peut, selon Herder, être à l'origine de nombreux abus linguistiques. Kant en fournit un exemple remarquable quand il ne se limite pas à décrire les comportements de l'esprit, mais en fait des classes métaphysiques. Au-delà de la polémique contre Kant, l'abus qui est dénoncé ici concerne directement le rapport entre la logique et le langage. On a vu précédemment que Herder avait critiqué l'idée qui consiste à considérer les catégories comme des formes de l'expérience, et qu'il les avait réduites au rang de simples "formes des énoncés".

Dans un passage de la *Métacritique* dans lequel il décrit la formation des différentes parties du discours, Herder montre l'inhérence des concepts fondamentaux — ceux de sa propre métaphysique : l'être, la force, l'espace et le temps — à la constitution de toute langue.

«Les premiers concepts, l'être, l'être-là, la durée et la force, donnèrent lieu à des mots indépendants (*nomina* et *pronomina substantiva*), auxquels on ajoutait, au début ou à la fin, les indications de lieu et de temps qui constituaient ainsi leurs déterminations (prépositions) et modifications (cas). Les propriétés observées donnèrent lieu à des mots dépendants (*nomina* et *pronomina adjectiva*) qui désignaient ce qui est identique ou différent par rapport au genre, à la classe et enfin à l'espèce, et ces ressemblances et différences, pensées comme des concepts indépendants, devinrent à leur tour de nouveaux mots autonomes avec leurs articles, déterminants et désinences. La force, observée dans les choses, se créa de même une expression propre : le verbe. Les *verba substantiva* (être, devenir, etc.) désignent cette force d'une manière absolue; les verbes actifs et passifs la réfèrent à leur objet : c'est ainsi que l'on désigna le monde de la raison, c'est-à-dire des causes et des effets. Enfin les numéraux, les grades et diverses autres particules donnèrent leur expression à la mesure des choses. A la base du discours on trouve, dans toutes les langues, le modèle d'un acte de connexion de l'intellect opérant.» (1799 : I. 306-307).

Mais sous ces mots qui semblent n'être que l'écho d'un modèle récurrent de l'époque (les auteurs cités ici par Herder sont en effet Meiners et Harris), se dessine ce qu'on appellerait aujourd'hui une phénoménologie du langage. Non seulement Herder adapte ce modèle à sa thèse des quatre concepts primaires comme fondement de toute représentation, mais, à travers la constitution même des catégories grammaticales, il retrouve implicitement la distinction entre les quatre langages.

Il est évident que Herder n'entendait pas, dans ce passage, désigner certaines catégories grammaticales (plus précisément quatre d'entre elles) comme propres et pertinentes à certains niveaux du discours et à eux seuls (les substantifs au langage commun, les adjectifs au langage intellectuel, les verbes au langage de la raison, et les numéraux au langage mathématique). Il me semble que les derniers mots de la citation («A la base du discours on trouve, dans toutes les langues, le modèle d'un acte de connexion de l'intellect opérant») nous offrent une clef pour comprendre le sens de la "grammaire générale" de Herder : chaque partie du discours est l'instrument d'un mode d'organisation spécifique des représentations. Et de même que ces quatre grandes catégories grammaticales coexistent dans la structure d'une langue, les quatre caractérisations du langage coexistent dans la pratique langagière. C'est dans ce sens que l'on peut, me semble-t-il, parler d'une phénoménologie du langage.

7. UNE PHYSIOLOGIE COGNITIVE

En guise de conclusion, on peut dire que Herder oppose à la déduction transcendantale kantienne une déduction empirique, qui ramène les catégories au statut de modes opératoires de l'intellect mis en œuvre lors de l'activité sémiotique de la reconnaissance, cette approche fondamentale du sujet envers la réalité, qui marque la naissance de toute représentation. Les conditions de la pensée sont présentes dans la langue, non pas comme formes transcendantales mais comme traces et témoignages de l'expérience corporelle immédiate.

La logique du langage ne s'inscrit que dans les modalités d'articulation des représentations de la part du sujet, c'est-à-dire dans le comportement de l'intellect qui connecte les représentations; la langue est le modèle (*Typus*) de cette activité du sujet. Cela apparaît clairement à la lecture des quelques pages de la *Métacritique* qui viennent en conclusion de la critique de la doctrine kantienne du schématisme.

En effet, avec la structure des catégories, c'est aussi la nécessité du schématisme qui vient à tomber. Le schème représentait pour Kant la charnière entre deux ordres d'opérations (esthétiques et analytiques) totalement hétérogènes et irréductibles, puisqu'elles dérivent de sources tout aussi hétérogènes; d'où le problème de l'application des catégories aux phénomènes. Ce problème n'a selon Herder aucune raison de subsister. La perception, l'image et le concept sont d'après lui autant de sous-classes d'une même activité psychologique de nature cognitive et

mnésique que l'on peut distinguer uniquement selon leur degré de généralité, c'est-à-dire selon la quantité d'informations qu'elles contiennent. En ce sens la continuité entre les opérations de l'esprit est totale, et la distinction entre les facultés, bien qu'elle soit présente, n'implique jamais une hétérogénéité des sources de l'acte de connaître. Cela permet à Herder de dépasser non seulement la distinction kantienne entre l'Analytique et l'Esthétique, mais aussi cette autre distinction, courante dans la psychologie empiriste, entre les représentations de premier et de second niveau (les perceptions et les idées), les secondes étant présumées actives et les premières passives. D'une part la réceptivité est une condition de la vie de l'homme à tous les niveaux, même les plus hauts car il n'existe pas de pure pensée, et d'autre part il n'y a pas d'opération élémentaire, pas même le plus obscur des stimuli, qui ne mette en œuvre l'activité du sujet.

Le langage est le «modèle» de tous ces processus en ce qu'il porte l'empreinte des opérations à travers lesquelles le sujet se rapporte au monde et se le représente. Loin de «schématiser obscurément» (1799 : I. 302), l'intellect peut exprimer les caractéristiques des choses qu'il a saisies, c'est-à-dire qu'il peut parler : parler des choses et de soi-même. La critique de l'analytique kantienne débouche ainsi sur une philosophie de la langue en tant que lieu de définition des conditions de la pensée, non pas en termes de structures formelles de la pensée mais comme le produit d'une interaction naturelle entre l'homme et le monde.

Si Kant avait répondu à Herder, il lui aurait certes reproché (en s'appuyant pour cela sur la fameuse distinction du paragraphe 13 de la *Critique de la raison pure*), de ne pas s'être occupé de la question *quid iuris* mais de la question *quid facti*. Dans ce paragraphe, Kant désigne le «célèbre Locke» comme le premier qui a ouvert la voie de la déduction empirique en décrivant les causes occasionnelles de la naissance des concepts fondamentaux; ce qui est tout à fait légitime du point de vue de Kant, mais évidemment insuffisant. Au-delà de la voie indiquée par Locke, il ne restait que deux autres possibilités : celle de la déduction transcendantale (c'est-à-dire la voie prise par Kant), et celle que Kant lui-même définissait comme la voie de la «dérivation physiologique». Herder a clairement opté pour cette dernière dès 1778 lorsque dans son essai *Vom Erkennen und Empfinden* il pose les fondements de sa physiologie de l'esprit. «A mon humble avis», écrivait-il, «aucune psychologie n'est possible, qui ne soit, à chaque pas, une véritable physiologie» (1778 : 180). Cette option s'exprime en toutes lettres dans la *Métacritique*, où il ramène le principe même de la déduction transcendantale à un abus linguistique.

«Il n'y a peut-être pas d'abus de langue plus grave que celui qui emploie des phantasmes verbaux pour créer une hyper-raison qui étouffe toute philosophie et ne nous laisse que des fictions : des fictions *ex nullis ad nulla*; un *a priori* qui, isolé et sans aucun rapport avec quelque expérience que ce soit, devient, avant même d'exister, le créateur de soi-même.

Traduite en des termes compréhensibles, la question n'est donc pas d'examiner comment l'esprit et la raison de l'homme sont possibles, comme si leur tâche était tout d'abord de poser leurs propres fondements, de se construire. Puisqu'ils sont déjà posés, [...] l'expression inexacte de "critique de la raison" doit [...] être remplacée par celle plus véridique et plus appropriée de "physiologie des pouvoirs de connaissance de l'homme".» (1799 : I. 70-71).

C'est dans le cadre de cette physiologie de l'esprit que le langage — ou plutôt la langue, comme formation historique et comme pratique naturelle — se révèle être un *a priori* dans le sens que Herder donne à ce terme : c'est-à-dire, un *prius* par rapport à la pensée, mais un *posterius* par rapport à la constitution de l'homme.

DEUXIÈME PARTIE

LA COMÉDIE DES MÉNECHMES

PENSÉE ET LANGAGE

DANS LA PHILOSOPHIE

ALLEMANDE

1750 - 1850