

This is an electronic version of a paper that appeared in *Les Métaphysiques des Lumières*, eds. Pierre Girard, Christian Leduc, and Mitia Rioux-Beaulne, Paris: Classiques Garnier, 2016, 191-205.

Deux périodes et métaphysiques de l'*Aufklärung* : Herder et sa critique de Wolff¹

Il est difficile de savoir si Johann Gottfried Herder (1744-1803) s'est senti obligé de s'engager dans une critique des écrits de Christian Wolff (1679-1754). Les deux hommes appartiennent à deux périodes différentes de l'*Aufklärung*, séparées par une génération de penseurs qui essayait soit d'améliorer, soit de dépasser la philosophie de Wolff. Dans le premier groupe, on retrouve notamment Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), dont la *Metaphysica* et l'*Ethica philosophica* servaient de manuels d'enseignement à l'université et grâce auxquels Herder fut probablement exposé pour la première fois à la pensée wolffienne. Dans le deuxième groupe se trouve Emmanuel Kant (1724-1804), professeur de Herder à l'Université de Königsberg, qui utilisait ces manuels dans ses cours de philosophie. Les notes prises par Herder dans ces cours (1762-1764) dévoilent l'origine d'importants aspects de sa critique ultérieure de Wolff². De plus, il existe un écart assez grand entre ces deux penseurs sur le plan philosophique : comme nous le verrons, les fondements de leur philosophie et même leur conception de la philosophie en général diffèrent. C'est peut-être pour cette raison qu'il n'existe qu'une seule tentative de Herder, assez brève, – figurant parmi ses premiers écrits philosophiques – d'examiner directement les idées de Wolff (et non à travers celles de Baumgarten). Cependant, une analyse de ce texte de 1768, intitulé *Ueber Christian Wolfs Schriften* se révèle utile, sachant par ailleurs qu'il n'en existe aucune dans la littérature secondaire. Elle permettra de démontrer précisément les éléments de la philosophie de Wolff par rapport auxquels Herder considère la sienne comme supérieure, un jugement qui est en fin de compte enraciné dans une conception différente de la métaphysique et de son rapport au théologique; ce dernier point témoigne toutefois du fait que Herder, comme Wolff, reste fidèle au projet de l'*Aufklärung*.

Ueber Christian Wolfs Schriften comprend trois « observations » (*Betrachtungen*) concernant le *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, que Wolff écrivit en latin, après avoir achevé sa série d'œuvres allemandes et débutant une série latine beaucoup plus élargie. Le *Discours* fut publié en 1728 avec la logique latine, la *Philosophia rationalis sive Logica*, et il comprend une dédicace, une préface, et six chapitres; Herder commenta surtout la préface ainsi que les premier et dernier chapitres. Ce discours, on le sait, fut le texte le plus diffusé et le plus lu de l'abondante production de Wolff. La plus grande partie du texte est consacrée à la philosophie, en particulier à sa méthode, à son style, et à ses différentes parties que Wolff examinera séparément dans les volumes suivants : la logique, la métaphysique (qui comprend l'ontologie, la cosmologie, les psychologies empirique et rationnelle et la théologie naturelle), la philosophie pratique, la physique, la philosophie des arts et la philosophie du droit.

¹ J'aimerais remercier Christian Leduc pour son aide précieuse à la rédaction en français et à la traduction française des citations allemandes.

² Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff.: "Metaphysik Herder", vol. 28.1, p. 1-166; "Metaphysik Herder, 2. Hälfte", vol. 28.2.1, p. 839-946; "Praktische Philosophie Herder", vol. 27.1, p. 1-89.

Le rôle central que joue la philosophie est clair dès la préface, dans laquelle Wolff commence de la façon suivante : « [i]l est principalement jusqu'ici deux [choses] qui manquent dans toute la philosophie. Il manque l'évidence, qui seule produit un assentiment certain et immuable, et les [choses] que l'on y enseigne ne correspondent pas à l'usage de la vie »³. Or, Herder, à l'instar de Wolff, considère que l'utilité est le but principal de la philosophie – deux ans auparavant il avait dédié un court traité à la question de savoir « comment la philosophie peut devenir plus utile au peuple »⁴. Cependant, en raison d'une conception différente de la philosophie, l'idée qu'Herder a de l'utilité se distingue de celle que Wolff s'en fait, ce qui l'amène à remettre directement en question la nature de « l'évidence » qui joue un rôle si important chez Wolff. Herder débute son texte, dans la première observation, en soulignant que Wolff, plus qu'aucun autre philosophe, « a littéralement transformé sa philosophie en *science* [Wissenschaft], ou plutôt pourquoi ne pas dire préférablement en *art* [Kunst] »⁵. Le sens de cette remarque est ambigu : certes, Herder soumet à une critique la conception wolffienne de la philosophie comme « science des possibles »⁶, y compris plusieurs de ses outils comme la notion de l'évidence et les définitions nominales; à cet égard son commentaire ne cache pas un certain sarcasme. Toutefois, dans un texte presque contemporain, Herder vante l'utilité et la rigueur de la méthode d'analyse conceptuelle de la philosophie wolffienne et il l'exploite même afin de démontrer la confusion conceptuelle chez son contemporain Friedrich Just Riedel⁷. Reflétant cette même ambiguïté, la remarque suivante, selon laquelle Wolff a transformé sa discipline en un « art », vise l'aspect méthodologique de la pratique de la philosophie qui lui est si important.

Après avoir désigné l'évidence et l'usage de la vie comme les deux choses qui font défaut à la philosophie, Wolff fournit immédiatement une explication : « les notions et les propositions déterminées sont bannies, sans lesquelles pourtant on ne peut ni assez comprendre, ni suffisamment prouver, ni appliquer adroitement aux cas rencontrés dans la vie les [choses] alléguées »⁸. La solution, selon Wolff, est donc claire, et il est persuadé de l'avoir trouvée en faisant ce qui semblait lui convenir, c'est-à-dire : « que je n'aie rien admettre sinon ce qui a été assez expliqué et suffisamment prouvé, que je réduise les vocables de notions confuses à notions distinctes et de signification vague à signification fixe, et que j'instaure des propositions déterminées que, jusqu'ici, aucun de ceux qui philosophent n'ont sues »⁹. Et cela a finalement permis à Wolff de « séparer le vrai du faux, auquel il est couramment mêlé, et de ramener les vérités reliées entre elles en un système harmonique »¹⁰. Or, en arrière-plan se dessine une conception de l'ordre métaphysique, sur laquelle repose la conception de la philosophie comme pratique, qu'il faut au moins

³ Christian Wolff, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J. F. Goubet et J.-M. Rohrbasser, Paris, Vrin, 2006, p. 63.

⁴ Johann Gottfried Herder, *Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann*, dans Herder, *Frühe Schriften*, Ulrich Gaiier (éd.), vol. 1, in Herder, *Werke in zehn Bänden*, Günter Arnold et al. (éd.), Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985, p. 101-134.

⁵ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften*, in Herder, *Werke*, Wolfgang Proß (éd.), München, Hanser Verlag, 1987, p. 9.

⁶ Voir Wolff, *Discours préliminaire*, *op. cit.*, § 29, p. 89.

⁷ Herder, *Viertes Kritisches Wäldchen*, in Herder, *Schriften zur Ästhetik und Literatur*, Gunter E. Grimm (éd.), vol. 2, in Herder, *Werke in zehn Bänden*, 1993, p. 251.

⁸ Wolff, *Discours préliminaire*, *op. cit.*, p. 63.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

esquisser si on veut correctement comprendre la critique de Herder. Pour Wolff, le monde qui existe, l'existant (*ens*), dérive d'un ordre ontologique antérieur de l'être, c'est-à-dire de tous les êtres possibles avec leurs essences, dont seul Dieu, comme origine, a une connaissance parfaite. Étant donné notre faculté de connaissance limitée, nous sommes privés d'une telle connaissance adéquate de la possibilité *a priori* de tout être, par le biais d'une définition réelle, si ce n'est dans le domaine des mathématiques. Toutefois, en faisant usage de nos capacités rationnelles et avec l'aide de l'expérience ainsi que des principes métaphysiques de non-contradiction et de raison suffisante, nous pouvons construire des définitions nominales qui peuvent ensuite nous servir à construire des définitions réelles *a posteriori*. Munis de ces définitions, de l'usage d'une méthode géométrique et du raisonnement syllogistique qui forment ensemble une sorte de logique naturelle de l'esprit humain, nous arrivons à une compréhension philosophique de l'« *universitas ordinata* » de tout l'existant, de sa structure en genres et en espèces, laquelle nous fournit une source féconde de connaissances certaines et utiles. Étant donné ce modèle métaphysique et le but assigné à la philosophie, on peut comprendre l'exigence de Wolff à établir des concepts et des propositions certaines et démontrées par l'évidence ainsi que leur possibilité même, garantie par un enracinement dans l'ordre métaphysique.

Herder connaissait très bien ce modèle et cette méthode. Après avoir cité le tout début de la préface du *Discours*, où Wolff nomme les deux choses (l'évidence et l'usage de la vie) qui font défaut à la philosophie, il remarque avec sarcasme que ces deux choses manquent encore toujours, sinon davantage à la suite de Wolff¹¹. Afin de justifier sa remarque, il se tourne vers la notion wolffienne d'évidence : « Wolff chercha l'évidence : il l'a littéralement trouvée, voire exagérée : mais qu'est-ce que c'est qu'une simple évidence en quelques mots seulement ? Elle a trop souvent uniquement comme conséquence des définitions arbitraires et des démonstrations répétées d'une manière répugnante »¹². Herder attaque ici la haute opinion qu'avait Wolff des définitions nominales, qu'il recommandait comme prémisses pour tirer des conclusions et pour construire des définitions réelles. Herder n'est pas le seul à critiquer la notion de définition nominale chez Wolff à la même période. Quelques années plus tard, et d'une manière similaire, Johann Heinrich Lambert accusera Wolff d'avoir « caché dans les définitions le doute et les difficultés qu'on retrouvait auparavant dans la métaphysique, subrepticement et sans s'en rendre compte, ou [d'avoir] ainsi défini les concepts afin de pouvoir en tirer des principes certains, qu'il tenait pour vrais »¹³. Herder développe sa critique dans un autre texte de la même époque, *Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften*, où il traite les philosophies de Baumgarten et de Wolff de manière identique. Il y oppose la langue des dieux à celle des êtres humains : « Une langue complètement philosophique devait être à la manière du discours des dieux, lesquels regardaient comment les choses (*Dinge*) du monde se formaient, observaient les créatures dans leur état de *devenir* (*Werden*) et d'origine (*Entstehen*) et ainsi créaient

¹¹ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften*, p. 9.

¹² *Ibid.*

¹³ Johann Heinrich Lambert, *Anlage zur Architectonic*, vol. 1, Riga, 1771, § 11, cité in Hans Werner Arndt, « Zum Wahrheitsanspruch der Nominaldefinition in der Erkenntnislehre und Metaphysik Christian Wolfs », in *De Christian Wolff à Louis Lavelle : métaphysique et histoire de la philosophie*, Robert Theis et Claude Weber (éd.), Zürich, Hildesheim, 1995, p. 34.

chaque nom de chose (*Sache*) *génétiquement* et *matériellement* »¹⁴. Cette langue, qu'« aucune oreille humaine ne peut entendre » se distingue de la nôtre qui est « la langue des êtres humains terrestres regardant en direction de la terre. Ces derniers désignent les choses non pas comme elles se *produisent*, mais plutôt comme elles leur apparaissent; non pas selon leur essence, mais plutôt selon leur forme »¹⁵. Le risque, d'après Herder, c'est que ces représentations peuvent nous tromper : les premières peuvent donner des « *substances apparentes* », les deuxièmes des « *noms vides* ». Il conclut : « C'est donc pourquoi les définitions nominales sont si souvent soit l'apparence de leur objet, soit vides dans leur explication (*Erklärung*) et que la langue des érudits est parfois maladroite »¹⁶. À l'aide de cette distinction entre la langue des dieux et la langue des êtres humains, Herder fait manifestement référence aux notions des définitions réelles et définitions nominales chez Wolff et met en doute la valeur de ces dernières.

Il faut bien comprendre la portée de ce doute. Herder ne remet jamais en question le rôle des définitions nominales dans les domaines scientifiques et techniques. Il est plutôt préoccupé par leur rôle dans le domaine anthropologique, et aussi, en l'occurrence, dans la métaphysique. La motivation principale des recherches philosophiques de Herder vise à une compréhension approfondie de l'être humain qui s'étend au niveau ontologique et qui sert de fondement à ses idées relatives à la culture et à la *Bildung*. Un aspect central de sa théorie de la nature humaine, qui alimente par ailleurs sa critique de Wolff, est l'idée que la connaissance philosophique se fonde toujours sur des concepts *donnés*. C'est une idée que Herder a apprise de Kant, son professeur. Dans son mémoire intitulé *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* (1763), Kant s'engage justement dans une critique du rationalisme wolffien et de son modèle de la certitude au moyen d'un examen des différentes méthodes mathématiques et philosophiques et d'une critique de l'usage des mathématiques en philosophie. Dans la première section, qui s'intitule « Les mathématiques parviennent à toutes leurs définitions synthétiquement, la philosophie, au contraire, parvient aux siennes analytiquement », Kant explique que dans les mathématiques « [l]e concept que j'explique n'est pas donné avant la définition, mais c'est d'elle qu'il provient en premier lieu », tandis que dans la philosophie, « [c]e qui est ici déjà donné, c'est le concept d'une chose, mais d'une manière confuse ou insuffisamment déterminée ». La méthode de la philosophie, continue-t-il, consiste donc en une analyse des concepts donnés : « Je dois en faire l'analyse, comparer ensemble, dans toutes sortes de cas, les caractères abstraits avec le concept donné, et rendre cette idée abstraite déterminée dans toutes ses parties »¹⁷.

Si on revient à la critique de Wolff par Herder dans le dernier paragraphe, on voit l'analogie existant entre l'opposition mathématiques-philosophie chez Kant et l'opposition divin-humain chez Herder. La philosophie, Herder tire cette idée de sa lecture de Kant, peut distinguer les réquisits ou marques (*Merkmale*) des concepts donnés qui sont d'abord confus (par exemple de l'espace ou du temps) et ensuite arriver à une définition nominale. Mais, pour Herder, comme la philosophie n'a pas produit elle-même les concepts, elle

¹⁴ Johann Gottfried Herder, *Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften*, in Herder, *Frühe Schriften*, p. 655.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Kant, *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, in Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. 1, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, 1980, p. 216-217.

tombe dans l'erreur quand elle traite ces définitions nominales comme si elles fournissaient une compréhension que seul Dieu peut avoir de l'essence des substances, que lui seul pense et crée. Dans les notes des cours de logique et de métaphysique de Herder, on voit, à cet égard, que Kant avait critiqué Wolff pour avoir voulu tout démontrer et avoir cru qu'il en était complètement capable¹⁸. Certes, Wolff ne réclamait jamais pour la philosophie une connaissance parfaite dont seul Dieu (comme « *philosophus absolute summus* »¹⁹) était capable, mais, comme nous l'avons vu précédemment, l'ancrage de la connaissance philosophique dans un ordre métaphysique de l'être et des essences impliquait que cette connaissance, selon l'idéal de certitude et d'une structure en genres et espèces, soit fondée sur cet ordre²⁰. Or, Herder ne souscrit pas à cette conception. Pour bien comprendre sa critique, il faut maintenant esquisser sa propre conception de la philosophie et de la métaphysique, comme on l'a fait pour Wolff. En réalité, Herder *progressé* d'une certaine manière dans sa critique, car le point de départ de sa philosophie et de son épistémologie prend sa source dans un type particulier de concept donné. Il s'agit des concepts inanalysables que Wolff, selon Kant, ignore à son détriment²¹. Herder connaissait donc également ce type de concept par l'enseignement de Kant, mais Kant lui-même le tenait de Crusius, qui avait alors corrigé Wolff²². Ces concepts inanalysables sont des concepts de base ou *Grundbegriffe* comme le sont l'être, l'espace, le temps, et la force ; l'être, selon Herder, est le « plus inanalysable », comme il l'explique dans un court traité de 1763, *Versuch über das Sein*.²³ Est étroitement lié à leur statut d'« inanalysable » leur caractère « donné ». Il s'ensuit nécessairement que notre mode d'accès épistémologique à ces concepts est avant tout sensible, de sorte que nous ne pouvons jamais les démontrer objectivement²⁴ et en avoir une connaissance philosophique claire et distincte. Mais cela ne veut pas dire que notre connaissance de ces concepts est incertaine. Au contraire, la certitude dont nous sommes capables, en tant que créatures incarnées, plus animales que spirituelles, est une certitude sensible et subjective. Néanmoins, on pourrait dire qu'elle est en quelque sorte objective parce que nous en sommes tous capables et qu'elle est la même pour chacun d'entre nous²⁵. À l'arrière-plan se trouve ici, tout comme c'est le cas chez Wolff, une conception de l'ordre métaphysique qui dérive de Dieu. En somme, Dieu créa le monde existant en extériorisant sa pensée divine de l'être dans l'espace, le temps, et à travers la force. Pour notre part, en revanche, nous arrivons à une connaissance du monde et de nous-même en nous réalisant à travers l'extériorisation de notre propre « pensée », qui

¹⁸ Kant, AA 24, p. 4 ; AA 28.1, p. 5, 10.

¹⁹ Wolff, *Theologia naturalis*, § 268, cité in Werner Schneiders, « Deus est philosophus absolute summus. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff », in *Christian Wolff 1679-1754*, Werner Schneiders (éd.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983, p. 26.

²⁰ Cela s'étend, chez Wolff, aux concepts métaphysiques eux-mêmes, comme l'explique Hans Werner Arndt : « Für die Begriffe der Metaphysik selbst, wie den des *ens*, der *essentia*, des *possibile*, usw. [...] muß [...] die Begriffsbestimmung und die aus ihr resultierende Nominaldefinition auf einem Ordnungszusammenhang beruhen, der gleichsam auf einer formalen, ontologischen Metaebene dem Gefüge inhaltlich bestimmter Gattungen und Arten [...] als Bedingung vorausliegt. », in H. W. Arndt, « Zum Wahrheitsanspruch der Nominaldefinition », p. 37.

²¹ Kant AA, 28.1, p. 156. On peut certainement contester cette revendication ou au moins faut-il la clarifier, étant donné que Wolff a un concept de notion intuitive.

²² Kant, AA, 28.1, p. 10, 157.

²³ Herder, *Versuch über das Sein*, in Herder, *Frühe Schriften*, p. 13, 20.

²⁴ Le *Versuch über das Sein* est composé d'une série de critiques des tentatives de Wolff, de Baumgarten, et de Kant de prouver l'existence de Dieu.

²⁵ Voir Herder, *Versuch über das Sein*.

est notre âme, dans la forme que prend notre corps, qui a une existence spatio-temporelle. De cette manière, les sens correspondent à cette structure du monde existant : la vision à l'espace, l'ouïe au temps, le toucher à la force²⁶. Au fondement de ce monde et même de notre propre nature se trouve la force, ou plutôt des forces : la force de penser ou de représenter, mais aussi les forces d'attraction et de répulsion, les forces de la vie comme l'expansion et la contraction ainsi que l'irritabilité et la sensation, etc.²⁷ Tout cela aboutit à une conception fondamentalement *dynamique* de l'existence – du monde, de la nature, des êtres humains, de l'histoire – qui est éloignée de la conception d'un ordre métaphysique statique de l'être et des essences, et d'une conception correspondante de la connaissance philosophique et de son modèle de la certitude objective.

Or, le corollaire fondamental de la métaphysique herderienne est une conception propre de la philosophie et de ses tâches. D'après lui, la philosophie n'est pas une « science des possibles en tant qu'ils peuvent être » qui donne les raisons ou les causes des choses dans *tous* les domaines concevables²⁸. La philosophie doit plutôt s'orienter vers les êtres humains et s'occuper de leur ontologie, de la psychologie, de l'histoire, de la culture, etc. Herder déclare même, dans un autre texte de la même époque que : « Toute philosophie qui prétend être du peuple doit faire du peuple son centre d'attention, et quand on change le point de vue de la philosophie de telle façon, comme le système copernicien se développa depuis le système ptoléméen, on voit combien de développements nouveaux et fructueux doivent ici se révéler quand notre philosophie devient une anthropologie. »²⁹ C'est du point de vue de sa définition de la philosophie comme philosophie humaine (*menschliche Philosophie*) que la critique de Wolff par Herder dans *Ueber Christian Wolfs Schriften* doit principalement être comprise. Cette idée de la philosophie implique également une nouvelle conception de la connaissance humaine, comme on l'a déjà vu, qui met en relief l'importance de la connaissance sensible. Pour en revenir à ce texte, cela rend possible la critique de la notion wolffienne d'évidence ainsi que du désir qu'avait Wolff de « s'efforce[r] d'obtenir moins l'évidence que la fertilité externe, la richesse dans les pensées, les preuves, les principes ». Herder continue en soutenant que : « en évaluant seulement la forme, on perd trop la matière »³⁰. Herder évoque ici Baumgarten dont le projet esthétique le passionnait. Dans l'exploration de la région inférieure de l'âme, Baumgarten parle du type de clarté dont cette région est capable et qui est l'analogie de la clarté dans la région supérieure. Il qualifie la première de clarté intensive, laquelle est logique et correspond à la plus grande clarté des réquisits; quant à la deuxième, il la nomme clarté extensive, puisqu'elle est esthétique et correspond à un plus grand nombre de

²⁶ Voir Herder, *Plato sagte, daß unser Lernen bloß Erinnerung sei*, in Marion Heinz, *Sensualistischer Idealismus: Untersuchungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994, p. 175-182.

²⁷ Un élément central de cette ontologie des forces, et qui fonde l'épistémologie qui en ressort, est la croyance résolue de Herder dans l'interaction entre l'âme et le corps. Voir Nigel DeSouza, « Leibniz in the eighteenth century: Herder's critical reflections on the *Principes de la nature de la grace* », *British Journal for the History of Philosophy*, July 2012: vol. 20, no. 4, p. 773-795.

²⁸ Wolff, *Discours*, *op. cit.*, § 29, p. 31.

²⁹ Herder, *Wie die Philosophie*, *op. cit.*, p. 134.

³⁰ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften*, *op. cit.*, p. 9.

réquisits³¹. Il s'agit de la « matière » que perd Wolff dans ses définitions et ses démonstrations. Pour Herder, le type d'évidence qui peut vraiment convaincre et espérer avoir « un usage dans la vie » est celui qui ne laisse pas tomber cette « fertilité » et cette « richesse », c'est-à-dire la clarté extensive. L'approche de Wolff, dit explicitement Herder, est devenue obsolète. « La plupart de ses principes et démonstrations sont des fées qui dansent dans l'espace, et chacun vient trop souvent des apparences. Elles ne sont en réalité pas des filles nées sur terre et donc citoyennes de la terre; et les fantômes de l'espace règnent déjà depuis trop longtemps sur la terre »³². Il faut encore une fois bien comprendre la portée de cette critique. Herder ne vise pas ici les définitions nominales dont les sciences font usage. En conservant sa propre définition de la philosophie comme philosophie humaine, il vise ici la réification des concepts dans le domaine anthropologique. Par exemple, dans une lettre au philosophe leibniziano-wolffien Moses Mendelssohn, Herder déclare que : « Rien dans le monde, je crois, n'a causé plus d'opinions, voire plus d'erreurs que le fait qu'on ait considéré et réifié les concepts abstraits en tant qu'existences individuelles »³³. Herder pense ici au concept de vertu que la philosophie morale essaie toujours de définir une fois pour toutes. Au contraire, Herder pense qu'un tel concept n'est pas susceptible d'une définition universelle et éternelle que « l'âme amasse comme des pièces de monnaie »³⁴. Ce qui est plutôt important pour la philosophie, c'est de « revenir à l'origine des mots [abstrait] par l'analyse des concepts »³⁵, de les comprendre dans leur réalité historico-culturelle, et, enfin, de retrouver l'origine de ce qu'ils représentent dans l'âme humaine. Mais la philosophie de Wolff n'est pas en mesure de produire une telle analyse, car lui fait défaut la conscience des aspects dynamique, évolutif et historique du domaine propre à l'homme. Et ce manque, à son tour, est lié à une théorie inadéquate de l'âme humaine. Dans la préface du *Discours*, parmi les conséquences utiles de la certitude et de l'évidence apportées par sa philosophie, Wolff vante aussi l'ouverture de la philosophie de « l'école », jadis trop obscure et scolastique, pour les « inventeurs »³⁶. Herder remet en question ce point et demande si « sa philosophie est suffisamment organisée qu'elle puisse ouvrir les trésors inventifs de notre âme »³⁷. Herder répond d'ailleurs que : « [L]es régions les plus obscures de l'âme, depuis lesquelles naissent la plupart des inventions, demeurent chez Wolff sans lumière. Il parle des forces inférieures de l'âme comme d'un esprit isolé de son propre corps ».³⁸ L'importance des régions inférieures de la connaissance sensible n'est pas du tout limitée à l'invention. Elles constituent aussi le fondement de la connaissance humaine, de la culture, de l'histoire ; par le fait même, en les négligeant, Wolff portait un coup fatal à l'utilité de sa philosophie.

La deuxième « observation » de *Ueber Christian Wolfs Schriften* s'intitule « Sur les trois types de connaissance humaine » et porte sur le premier chapitre du *Discours*

³¹ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème*, § 16, 17 ; *Métaphysique*, § 531, in Baumgarten, *Esthétique*, Jean-Yves Pranchère (éd.), Paris, Éditions de l'Herne, 1988, p. 35-36, p. 87-88.

³² Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften*, op. cit., p. 9.

³³ Herder, *Briefe*, vol. I, Wilhelm Dobbek et Günter Arnold (éd.), Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1984, p. 179.

³⁴ *Ibid.*, p. 179-180.

³⁵ *Ibid.*, p. 180.

³⁶ Wolff, *Discours préliminaire*, op. cit., p. 63-64.

³⁷ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften*, op. cit., p. 10.

³⁸ *Ibid.*

préliminaire dans lequel Wolff expose sa célèbre tripartition de la connaissance humaine : historique, philosophique, et mathématique³⁹. La connaissance historique, considérée comme le fondement de toutes les autres connaissances et obtenue « à l'aide de nos sens », est « la connaissance des [choses] qui sont et se produisent [...] dans le monde matériel ou dans les substances immatérielles »⁴⁰. La connaissance philosophique dépasse la connaissance historique, qui ne consiste qu'en « la connaissance nue du fait », et « dévoile la raison du fait, de sorte que l'on comprend pourquoi quelque [chose] de cette sorte peut se produire ». Elle est donc « la connaissance de la raison des [choses] qui sont ou se produisent »⁴¹. En dernier lieu, « la connaissance de la quantité des choses » correspond à la connaissance mathématique⁴².

Herder fait d'abord remarquer qu'il lui semble : « que les trois types ne sont pas juxtaposés sur le même niveau »⁴³. Cela pourrait sembler une interprétation erronée de la position de Wolff, car celui-ci dit à l'évidence que la connaissance historique constitue le fondement de toutes les autres connaissances⁴⁴. La connaissance commence ainsi par l'expérience. Herder, toutefois, ne le nie pas. Le problème de la théorie de Wolff, d'après Herder, c'est que la distinction entre les trois types de connaissances réside dans l'*objet* au lieu de se fonder sur la *manière* de connaître⁴⁵. Enfin, Herder fait la distinction entre trois types d'acte de connaître, et non trois types de connaissance. D'abord, il y a un certain chevauchement entre les types de connaître: Herder explique que connaître philosophiquement est effectivement un *Etwas*, c'est-à-dire un fait historique, car la cause se produit et existe. Il est également possible de mesurer la quantité des choses et des causes⁴⁶. Ce dont Herder parle ici diffère donc pareillement des rapports possibles entre les trois types wolffiens de connaissance mentionnés : par exemple, la connaissance historique de la connaissance philosophique ou la connaissance historique de la connaissance mathématique⁴⁷. Pour Herder, il est plutôt question de ce qu'il appelle « les diverses applications principales et subordonnées de ma force ou pouvoir de connaître »⁴⁸. Il n'y a donc pas trois objets possibles de la connaissance humaine, mais plutôt des manières différentes de connaître (qui sont en nombre plus grand que trois, selon Herder) et qui participent toutes du même pouvoir ou de la même force. Pour Wolff, ces trois types de connaissance, d'après leurs objets distincts que sont les faits, les raisons, et les quantités, se réunissent toutes dans un objet partagé qu'est l'étant et, plus fondamentalement, l'ordre métaphysique. En fin de compte, bien entendu, les connaissances historiques et mathématiques sont au service de la connaissance philosophique fondamentale qui seule nous met en relation avec l'ordre métaphysique de l'étant, plus précisément avec l'ordre tout court. Herder, par contre, essaie ici de concevoir génétiquement la connaissance à partir de la perspective du sujet, qui commence toujours par ce qui lui est donné, par la

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Wolff, *Discours préliminaire, op. cit.*, § 1, 3.

⁴¹ *Ibid.*, § 7, 6.

⁴² *Ibid.*, § 14.

⁴³ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften, op. cit.*, p. 10.

⁴⁴ Wolff, *Discours préliminaire, op. cit.*, § 11.

⁴⁵ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften, op. cit.*, p. 11.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 10-11.

⁴⁷ Wolff, *Discours préliminaire, op. cit.*, § 8, 19.

⁴⁸ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften, op. cit.*, p. 11.

connaissance historique. C'est pour cette raison qu'il contredit Wolff selon lequel il existe trois types de connaissance : « La philosophique se trouve sous l'historique, et la mathématique est un genre de la connaissance philosophique »⁴⁹. Herder fournit un exemple de base (probablement tiré du premier paragraphe du *Discours*)⁵⁰ : « De manière sensible, je deviens conscient que quelque chose se produit – le même. Intérieurement, je prends conscience que je suis – l'autre. Pour cette raison, j'en conclus la cause, et la mesure de la cause à l'effet et de l'effet à la cause est déjà une conclusion très composée de la comparaison : aucunement une simple perception »⁵¹. Herder veut montrer comment les différentes manières de connaître émergent de l'âme comme des capacités successives ; non seulement la connaissance philosophique, mais même la *capacité* de connaître philosophiquement dépend de la capacité de connaître historiquement. En montrant la relation intime entre les différentes manières de connaître, il maintient que : « le sensible que je connais, je le ressens dans toute sa lumière : autrement dit je connais seulement le même en lui, comment je me sens. Celui-là est la connaissance poétique, celui-ci la connaissance intellectuelle »⁵². Tandis que Wolff, d'après Herder, « induit ses trois types de connaissance selon les trois sciences principales » (c'est-à-dire, l'histoire, la philosophie, et les mathématiques), Herder affirme que c'est la psychologie qui doit servir de cadre pour concevoir les nombreuses manières de connaître – si l'intégralité des manières de connaître était circonscrite, nous aurions, déclare-t-il, « une carte de l'âme humaine »⁵³. Herder semble considérer évident que le fondement de toute connaissance est « la connaissance historique », non pas telle que définie par Wolff, mais plutôt selon les précisions qu'il a apportées. Il remarque : « à quel point il est humiliant de devoir démontrer que la connaissance historique n'apporte aucune honte à un philosophe. C'est même comme si des excuses étaient nécessaires, à cet égard, pour qu'on puisse réellement (*würklich*) être quand l'on doit penser »⁵⁴.

Cette dernière exigence trouve une application intéressante dans la troisième observation de *Ueber Christian Wolfs Schriften*. Herder se tourne ici vers le tout dernier chapitre du *Discours préliminaire* de Wolff, qui s'intitule *De la liberté de philosopher* (Herder garde ce titre pour sa troisième observation). Dans le *Discours*, Wolff exige, de la part de tout philosophe, « la permission de présenter publiquement sa pensée sur les choses philosophiques » c'est-à-dire, de « défini[r], [de] juge[r] et [de] prouve[r] les assertions dans la mesure où cela lui semble bon [selon] les règles de la Logique authentique »⁵⁵. Wolff affirme qu'un philosophe qui suit la méthode philosophique exposée dans le quatrième chapitre de son *Discours*, selon laquelle tous les termes doivent être précisément définis, tous les principes prouvés, toute proposition déduite de principes suffisamment

⁴⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁰ Voir Wolff, *Discours préliminaire, op. cit.*, § 1 : « Fondement de la connaissance historique. Nous connaissons à l'aide de nos sens [les choses] qui sont et se produisent dans le monde matériel, et *l'esprit est conscient des changements qui surviennent en lui*. Personne n'ignore ces [choses] pour peu qu'il prête attention à lui-même » (c'est moi qui souligne).

⁵¹ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften, op. cit.*, p. 11.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Wolff, *Discours préliminaire, op. cit.*, § 151. Le cas de Wolff, qu'on lui ait refusé la liberté de philosopher et qu'il ait été contraint de s'exiler de Halle, est mentionné dans le § 153 et discuté en détail dans la préface.

prouvés et conformément aux principes d'identité et de contradiction,⁵⁶ ne peut pas arriver à une doctrine qui contredirait la religion, la vertu ou l'État (c'est-à-dire la vie publique). La critique de Herder est ici une conséquence des précédentes analyses. Celui-ci reprend la distinction de la première observation entre la matière et la forme de la pensée ainsi que la critique de la méthode philosophique de Wolff, trop préoccupée par la seule forme logique. Les philosophes qui suivent cette méthode, selon Herder, pensent qu'ils font de la philosophie, alors qu'en réalité ils se limitent à de simples démonstrations et contre-démonstrations selon une manière qui est « seulement formelle et méthodique » si bien que « toute la série de conclusions n'est qu'hypothétique »⁵⁷. La seule façon par laquelle la philosophie pourrait arriver à ne pas contredire la religion, la vertu, ou l'État serait de suivre les conditions suivantes : « la Bible doit être correctement interprétée dans son entièreté et même écrite depuis les concepts philosophiques, la vertu ne doit comprendre aucun concept hypothétique, et l'État aucune constitution arbitraire et qu'on privilégierait »⁵⁸. En d'autres termes, ces institutions auraient dû être produites selon les seuls principes de la raison. En l'occurrence, l'application de la conception de la philosophie comme science des possibles qui a pour condition un ordre métaphysique de l'être et des essences échoue complètement dans des domaines comme la morale, la politique, et (ce qui peut étonner), la religion.

En revanche, Herder propose que la philosophie adopte une « méthode externe » qui soit en même temps « l'esprit interne », commençant avec les « principes qui sont réellement vrais », qui « doivent être matériels et non pas simplement formels et méthodiques »⁵⁹. Ce type de philosophie ne pourrait pas contredire la religion, la vertu, ou l'État parce qu'il commencerait avec la reconnaissance de la nature de la religion, de la vertu, et de l'État comme étant eux-mêmes des produits contingents de l'histoire. Herder se demande : « la Bible n'est-elle pas dans toute sa vérité interne écrite hypothétiquement, issue d'une époque et de l'ignorance et des erreurs de l'auteur de cette même époque ? »⁶⁰ De façon similaire, l'ancrage de la vertu et de la moralité dans les sentiments et les forces de la région inférieure de l'âme, dont elles émergent comme phénomène concret, historique et culturel, est caché par le concept wolffien de vertu qui se réduit à un « concept abstrait, collectif, et complet, qui ne comprend aucun sentiment, mais plutôt une série de principes, conséquences, conclusions, preuves... »⁶¹.

Par conséquent, la philosophie qui, pour Herder, se réduirait à l'anthropologie étudierait l'origine des concepts dans l'âme humaine, et, en particulier, dans la région inférieure où se trouvent les racines de la culture et de la morale dans sa connaissance sensible. De plus, à ces institutions culturelles et morales ne correspond aucun ordre métaphysique de concepts universels et éternels. Elles sont plutôt des produits contingents de l'interaction historique des forces (surtout entre les êtres humains) que les individus assimilent et changent à leur tour. En somme, tout en cautionnant une relation classique de l'*Aufklärung* entre la métaphysique et la théologie, Herder imagine le remplacement d'une

⁵⁶ *Ibid.*, § 115 et sq.

⁵⁷ Herder, *Ueber Christian Wolfs Schriften, op. cit.*, p. 12.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 12-13.

philosophie comme science des possibles qui repose sur une métaphysique statique des essences, d'une philosophie du haut vers le bas, à la manière du wolffisme, par une philosophie anthropologique qui commence par une métaphysique dynamique des forces, une philosophie de bas en haut.

Nigel DESOUZA
Université d'Ottawa