

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

179 | 2006

Des raisons du terrain

L'anthropologie hors des limites de la simple raison

Actualité de la dispute entre Kant et Herder

Jacques Galinier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24055>

DOI : 10.4000/lhomme.24055

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2006

Pagination : 141-164

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jacques Galinier, « L'anthropologie hors des limites de la simple raison », *L'Homme* [En ligne], 179 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24055> ; DOI : 10.4000/lhomme.24055

L'anthropologie hors des limites de la simple raison

Actualité de la dispute entre Kant et Herder

Jacques Galinier

L'UN, Herder, est mort le 18 décembre 1803, l'autre, Kant, le 12 février 1804. Le premier a tracé le portrait le plus émouvant et le plus juste qu'il soit du second¹. Portrait à ranger aux côtés des récits hagiographiques dus respectivement à ses élèves Borowski, Jachmann et Wasianski². Kant fut le mentor de Herder, étudiant assidu et enthousiaste, avant qu'ils ne soient définitivement brouillés, puis en butte à une lutte à mort. Le bicentenaire de ces disparitions presque simultanées, considéré avec le recul du temps, justifierait-il à lui seul de célébrer cette relation tumultueuse ?³ Assurément, et il n'a pas manqué de l'être, tant à Weimar que dans l'ex-Königsberg, qui redécouvre aujourd'hui l'héritage de son fils le plus illustre. Mais tel n'est pas le but de cette enquête. Pourquoi, dans ces conditions, revenir sur cette dispute, alors que les philosophies des deux hommes ne sont absolument pas comparables, l'une procédant d'une systématique, l'autre ne trouvant sa cohérence qu'à l'aune de critères d'appréciation relevant à la fois de la linguistique historique, de l'esthétique et de la théologie⁴ ?

1. Johann Gottfried Herder, « Briefe zu Beförderung der Humanität », in Hans Dietrich Irmscher, *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart, Reclam, 2001 : 14.

2. *Immanuel Kant : sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen – Die Biographie von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

3. La commémoration du deuxième centenaire de la mort de Herder a donné lieu à de nouvelles publications de ses textes, notamment une édition critique, sous la responsabilité de Wolfgang Pross des *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (München, Hanser, 2004), ainsi qu'un recueil de *Volkslieder (Lasst in die Herzen sei dringen : Volkslieder*, Frankfurt-am-Main, Insel, 2003), et *Lieder der Liebe* (Zürich, Manesse, 2003).

4. La diversité des champs étudiés par Herder n'a d'égale que celle des disciplines enseignées par Kant, de la trigonométrie à la physique théorique, en passant par la métaphysique et l'éthique.

————— Une première version de ce texte a fait l'objet d'une discussion avec Bernard Juillerat, que je remercie pour ses commentaires, en particulier à propos des présupposés des sciences cognitives.

Ce qui nous place dans une actualité incandescente, c'est la façon dont ces deux penseurs sont venus avec le temps incarner l'empire de la raison contre le désordre des sentiments. Existerait-il un Kant cognitiviste, avec lequel dialoguent Stephen Levinson et Penelope Brown à propos des Tzeltal, qui s'opposerait à un Herder humboldtien, voire même sapir-whorfien⁵? À y regarder de près, on considérera que la dispute entre les deux hommes porte en germe un des plus formidables enjeux de la philosophie et de l'anthropologie contemporaines. Autrement dit, dans la rancune tenace entre ces deux personnages, se dessinerait l'opposition entre deux grands projets intellectuels, qui se déchirent autour de la question des rapports entre affects et ratio, culture et cognition. Soyons clair : il ne s'agit pas de jouer Herder contre Kant, ou l'inverse, même si, en Allemagne, la pensée de Herder se voit à nouveau instrumentalisée comme fer de lance de l'antikantisme⁶. On se penchera plutôt sur les lectures actuelles du conflit chez les germanistes et les historiens de la philosophie, sans entrer dans la glose des œuvres elles-mêmes – une tâche encyclopédique que l'on ne pourrait même pas esquisser ici, en vérité une affaire de spécialistes. Malgré tout, on essaiera de comprendre pourquoi cette discussion n'a pas lieu chez les anthropologues, alors que la dispute éclaire – et de quelle manière ! – les tensions qui parcourent notre discipline aujourd'hui.

L'empire de la raison, le désordre des sentiments

Une tradition académique tenace a jusqu'à présent considéré Herder comme un auteur inclassable, une sorte d'ombre du *Titan der Geisteswelt*⁷. Cela alors que le prédicateur de Riga a fait l'objet d'une réhabilitation justifiée en tant que pourfendeur de l'*Aufklärung* – mouvement dans lequel il était pourtant profondément enraciné⁸ – et comme précurseur des idées de Humboldt sur le rôle du langage dans l'émergence de la *Kultur*. De fait, Herder ne trouvera jamais sa vraie place dans l'histoire des idées, ayant été rejeté, par les philosophes, vers le romantisme et le classicisme weimarien⁹, même si le caractère « irradiant » de sa pensée n'avait

5. En particulier sur le débat relancé par Kant à propos des oppositions non congruentes (*inkongruente Gegenstücke*) et des polarités droite/gauche (Immanuel Kant, « Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden in Raume », in *Vorkritische Schriften bis 1768*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 : 999). Les Tzeltal ignorent complètement de tels antagonismes, c'est-à-dire qu'ils ne généralisent pas cette distinction (gauche/droite) à d'autres régions de l'espace (Stephen Levinson & Penelope Brown, « Immanuel Kant Among the Tenejapans : Anthropology as Empirical Philosophy », *Ethos*, 1994, 22 [1] : 3-29).

6. Pierre Pénisson, *J. G. Herder : la raison dans les peuples*, Paris, Le Cerf, 1992 : 16.

7. Manfred Geier, *Kants Welt : eine Biographie*, Reinbek, Rohwolt, 2003 : 1.

8. Claude Maillard, « Pour une nouvelle approche de Herder : esquisse d'une analyse typologique », *Recherches germaniques*, 1971, 1 : 4.

9. *Ibid.* : 6.

pas échappé à Goethe¹⁰. Et Jean Paul d'affirmer que Herder se composait d'« une demi-douzaine de génies en un seul », un être auquel il n'avait manqué que le lien d'un moi unificateur, rajoute Claude Maillard¹¹. Il est vrai que l'extraordinaire puissance conceptuelle se dégageant du système kantien ne pouvait qu'occulter une œuvre polymorphe, déroutante. L'histoire philosophique, rappelle Pierre Pénisson, n'insère pas Herder dans la série Kant-Fichte-Hegel-Schelling... même lorsqu'on la complète avec Jacobi, Mendelssohn, Reinhold, voire Schulze¹².

Ces données ont fait l'objet d'un traitement approfondi de la part des experts de la pensée herdérienne, et il n'est pas nécessaire d'y revenir ici¹³. Ce qui retiendra notre intérêt est que son œuvre se prête admirablement à une expertise anthropologique, dans la mesure où elle exprime – aussi bien dans la rhétorique de l'esthétique, que dans la poésie, la critique littéraire, la collecte des savoirs populaires, tout autant que la théologie et la philosophie du langage – cette perspective holiste qui seule peut rendre compte de la diversité des cultures, à travers une visée téléologique qui tend vers l'assomption de l'*Humanität*. L'influence de Herder aura été réelle, bien qu'occultée, y compris chez des figures emblématiques de la discipline. Ainsi, on trouvera chez Boas « des accents herdériens »¹⁴, comme le rappelle Gregory Schrempf, à travers cette idée d'un individu point focal de l'harmonie de l'univers. Soit. Il n'en reste pas moins que derrière l'astre kantien, l'œuvre herdérienne a été trop longtemps éclipsée, en partie probablement à cause de la dimension polémique de la relation entre les deux penseurs. Si le conflit a porté sur une longue période, il ne s'est exacerbé qu'à la fin de la vie des deux hommes. Une partie seulement des thèses de Herder a servi à réfuter celles de Kant, et c'est le Herder esthéticien qui jette ses ultimes forces dans le combat contre le criticisme... culminant avec une *Métacritique de la Critique de la raison pure* (1799). Cependant, les points d'attaque de Herder ne sont pas concentrés sur la seule philosophie kantienne

10. Littéralement *weitstrahlsinnig*. Cf. le commentaire de Hans Dietrich Irmischer, *Johann Gottfried Herder, ... op. cit.* : 7.

11. Claude Maillard, *op. cit.* : 39.

12. Pierre Pénisson, *op. cit.* : 13.

13. Malgré tout, il est pour le moins étonnant que dans les *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* sur le thème *Kant und die Berliner Aufklärung* (édités par Gerhardt Volker, Rolf-Peter Horstmann & Ralph Schumacher, Berlin-New York, de Gruyter, 2001, 5 vol.), pas une seule communication ne soit consacrée aux relations entre Kant et Herder, ni dans la philosophie théorique, ni dans celle du droit, dans la philosophie politique et de l'État, ni dans celle de l'histoire, et encore moins dans la *Naturphilosophie*.

14. Gregory Schrempf, « Aristotle's Other Self : On the Boundless Subject of Anthropological Discourse », in George W. Stocking, ed., *Romantic Motives : Essays on Anthropological Sensibility*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989 : 32. Rappelons que Bückeburg – où Herder fut *Oberprediger* – et Minden, ville natale de Boas, sont distantes d'une dizaine de kilomètres à peine.

de la maturité, et en dépit de la diversité des thèmes abordés, ils mettent tous en évidence la position « précritique » de Herder. Cette asymétrie ne doit pas être perdue de vue, car c'est en son nom qu'il dénonce, jusqu'au bout, les abstractions de la philosophie kantienne.

La réception de Kant en France a conduit à une lecture psychologisante des catégories, dans la version du « spiritualisme éclectique ». Elle sera paradoxalement à l'origine de la théorie sociologique des catégories chez Durkheim¹⁵. Si Kant est longtemps resté, de ce côté-ci du Rhin, l'ingénieur habile ayant construit une nouvelle théorie de l'esprit, l'« ironie » soulignée par Warren Schmaus est qu'en proposant sa théorie sociologique des catégories, Durkheim est revenu à son insu à la lettre du projet kantien¹⁶. Quant à la réception de Herder en France, elle a été... difficile. Outre l'insuffisance des traductions et une méconnaissance du concept de *Volk*¹⁷ – abusivement placé sous la bannière d'un nationalisme d'État – s'ajoute le fait que le vieux fond anticlérical des Lumières a conduit à une appréciation déformante de l'*Aufklärung*, née de la tradition leibnizienne, qui avait intégré l'héritage du protestantisme dans la construction d'un nouveau régime de la raison, au service d'une pensée de l'histoire universelle¹⁸. Étrange malentendu, alors que des deux côtés du Rhin était mené un même combat pour l'autonomie de la raison et contre le refus de tout dogmatisme. L'affaire n'est pas simple : le mouvement anti-*Aufklärung*, observe Werner Schneiders, était lui-même imprégné d'illumisme¹⁹, et Kant, s'il est connu comme *Aufklärer*, en ruine aussi quelque peu les fondements²⁰.

John Zammito s'est attaqué à la confrontation entre les deux penseurs pour comprendre la genèse de l'anthropologie au XVIII^e siècle, en ne considérant que la période du « Kant précritique ». Son ouvrage débute d'ailleurs sur les divergences de conception entre Herder et Kant concernant la philosophie et l'anthropologie, différences ayant décidé de leur influence respective dans le mouvement de l'*Aufklärung* et des orientations futures de l'anthropologie germanique elle-même²¹. Cette pétition de principe une fois affirmée, la thèse avancée par Zammito est davantage

15. Warren Schmaus, « Kant's Reception in France : Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology, and Social Science », *Perspectives on Science*, 2003, 11 (1) : 4.

16. *Ibid.* : 5.

17. Pour Pöbel, l'influence de Herder sur la conception du *Volk* a permis d'entreprendre une véritable révolution copernicienne dans l'histoire de ce concept. Cf. Reinhart Siegert Pöbel, « Volk/Gemeiner Mann », in Werner Schneiders, ed., *Lexikon der Aufklärung : Deutschland und Europa*, Nördlingen, Beck, 2001 : 434.

18. Olivier Dekens, *Herder*, Paris, les Belles Lettres, 2003 : 21-24.

19. Werner Schneiders, ed., *Lexikon der Aufklärung... op. cit.* : 306.

20. *Ibid.* : 307.

21. John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002 : 4.

celle d'un historien des idées que d'un anthropologue réfléchissant sur la modernité des enjeux apparus au cours de la période où la science des peuples a été portée sur les fonts baptismaux²². Christian Grawe a tenté de son côté d'analyser la philosophie de l'histoire chez Herder à partir de l'« anthropologie culturelle contemporaine », celle de Rothacker, Gehlen et Landmann, d'où une confusion non seulement temporelle, mais aussi sur le statut même de la discipline et de ses différents champs²³. Pour éclairer le débat, gardons à l'esprit la dimension conflictuelle de la genèse de l'anthropologie au XVIII^e siècle, et les présupposés, tant du côté de la théologie que des sciences naturelles, qui ont lourdement pesé sur son affirmation d'un point de vue épistémologique, mais aussi sur son destin national. Dans le contexte allemand, l'anthropologie philosophique est toujours restée présente à l'arrière-plan de la discipline, et n'a cessé d'être écartelée entre d'une part, la question des formes *a priori* de la sensibilité, de l'autre celle des comportements modelés par l'apprentissage, inscrits dans le mode de vie des gens. Cette querelle est exactement au cœur du débat entre Kant et Herder.

Par ailleurs, on sait que les études germaniques utilisent le terme *Anthropologie* dans l'acception héritée de l'*Aufklärung*, et non dans celle qui nous est encore aujourd'hui commune, c'est-à-dire en s'appuyant avant tout sur la récolte de matériaux sur un terrain déterminé. Ce flou sémantique est responsable en partie des mésusages et des contresens sur les termes, qui rendent les discussions avec les philosophes d'outre-Rhin si complexes²⁴, notamment sur la place à accorder à l'anthropologie philosophique dans les théories de la culture. Un débat qui n'a jamais trouvé sa place en France. De Scheler à Gehlen, en passant par Plessner, Litt, Rothacker et Portmann, l'anthropologie philosophique germanique prend directement sa source dans la critique du rationalisme et du mécanisme des philosophies de l'existence par Herder et Dilthey²⁵, critique qui allait de pair chez Herder avec une croyance dans le progrès, et en particulier en la spécificité (*Eigenart*) des peuples, contrairement à Hegel²⁶. En Allemagne,

22. Très curieusement, Zammito (*Ibid.* : 12) affirme être animé par un « historicist concern for the prominent actuality of these currents », certes indéniable, mais aussi « a presentist awareness », ce qui ne transparaît absolument pas dans la suite de l'ouvrage. Cf. également sur ce point le compte rendu de Kevin Zanelotti in *Journal of the History of Philosophy*, 2004, 42 (2) : 225-226.

23. Christian Grawe, *Herders Kulturanthropologie : die Philosophie der Geschichte der Menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie*, Bonn, Bouvier, 1967.

24. Cf. le concept plessnerien d'*Exzentrizität* censé rendre compte de l'herméneutique sous-jacente au discours de l'ethnologie, tel qu'il est glosé chez Heike Kämpf, *Die Exzentrizität des Verstehens : zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*, Berlin, Parerga, 2003.

25. Ivo Frenzel & Alwin Diemer, *Philosophie*, Frankfurt-am-Main, Fischer, 1979 : 7.

26. *Ibid.* : 83.

les conflits théoriques autour de l'anthropologie sont donc liés, au départ, à des désaccords concernant un enjeu programmatique, celui d'une science de l'homme à venir, et non à un type de théorisation à partir d'un mode empirique d'approche de la diversité des cultures, malgré une forte influence britannique à travers Hume et Locke.

Dans un ouvrage de référence tel que *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, de Michèle Duchet, seuls sont considérés les penseurs de langue française²⁷. N'est aucunement prise en compte la dimension allemande du débat, alors qu'outre-Rhin, on ne saurait examiner la portée des thèses en présence sans mentionner les influences françaises, en particulier celles des grands maîtres à penser de cette époque : d'Holbach, La Mettrie. Herder lui-même, dans son *Journal de voyage* de 1769, confesse à quel point il considérerait la langue française comme particulièrement adaptée au raisonnement, grâce à ses « abstractions délicates »²⁸. Pour Werner Krauss, la séparation de l'anthropologie allemande en deux branches, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, n'aurait pas été possible sans la fondation (*Grundlegung*) de la branche française de cette science²⁹. Dans *Le Partage des savoirs*, Michèle Duchet certes fait référence à Hegel (à travers les « Leçons sur la philosophie de l'histoire ») et Engels (« L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État »), mais le XVIII^e siècle allemand est encore passé sous silence³⁰. On sera d'autant plus d'accord avec Britta Rupp-Eisenreich pour rappeler que « le cloisonnement à l'intérieur des frontières géographiques n'est qu'un phénomène relativement récent et que l'histoire de l'anthropologie relève des problématiques européennes dans leur ensemble »³¹.

Le deuxième retour à Kant et le cosmopolitisme épistémique

Il convient maintenant de considérer la relecture actuelle de la vie et de l'œuvre de nos deux penseurs. Au cours des dernières décennies, deux courants fondamentaux se sont emparés de l'œuvre de Kant : du côté de la première *Critique*, avec la philosophie analytique, de Strawson à Körner

27. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières : Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, Maspéro, 1979.

28. « Elle est pour la philosophie vivante la meilleure », cf. Johann Gottfried Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Stuttgart, Reclam, 1976 : 110.

29. Werner Krauss, *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts : die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, hrsg. von Hans Kortum & Christa Gohrisch, Frankfurt-am-Main, Ullstein, 1987 : 118.

30. Michèle Duchet, *Le Partage des savoirs : discours historique, discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1985.

31. Britta Rupp-Eisenreich, « Aux "origines" de la *Völkerkunde* allemande : de la *Statistik* à l'*Anthropologie* de Georg Forster », in Britta Rupp-Eisenreich, ed., *Histoire de l'anthropologie (XVI^e-XIX^e siècles)*, Paris, Klincksieck, 1984 : 89.

et Quine, le rationalisme critique à la Popper, et surtout la théorie de la connaissance évolutionnaire (Lorenz, Riedl, Vollmer), puis, au-delà, le pragmatisme constructiviste³²; du côté de la *Critique de la raison pratique*, avec la philosophie du droit, en particulier chez Rawls³³. Mais qu'est-ce qui a changé dans notre vision de Kant au cours des dernières décennies ? Faut-il séparer radicalement l'homme et l'œuvre, les juxtaposer, les suivre à travers leurs intrications ? Que vaut aujourd'hui la fracture qui sépare la période précritique de celle de la maturité ? Surtout, en quoi, nous les ethnologues, pouvons-nous faire remonter du terrain de nouvelles pièces à verser au dossier ? Que les choses soient claires : l'« anthropologie » de Kant, y compris dans sa dimension pragmatique, comme enquête sur la nature de l'être humain, ne se confond pas avec une sorte de méta-ethnographie ou d'ethnologie comparative, même si ses lectures incluaient en partie des récits de voyages. Par ailleurs, comme l'observent Brian Jacobs et Patrick Kain, si Kant avait arrêté son activité philosophique en 1781, date de la parution de la *Critique de la raison pure*, première version, il serait certes resté pour la postérité un philosophe mineur, mais aussi un vulgarisateur dont les idées anthropologiques étaient autant prisées de ses étudiants que de ses lecteurs (dont Mendelssohn)³⁴. L'héritage de Kant fait aujourd'hui l'objet de dissensions, y compris chez les cognitivistes, dont certains, tels que Andrew Brook, en réclament haut et fort la théorie de l'esprit³⁵; d'autres la réfutent, tels que Dan Sperber, qui postule son origine plutôt du côté de l'empirisme de Locke. Quant à la philosophie analytique, en tant que développement de la philosophie de l'*a priori*, elle prend racine dans la problématique de la philosophie transcendantale de Kant³⁶. Pour Herder, nous le verrons, la question est encore plus compliquée.

32. Höffe a montré de quelle manière la pensée de Kant a été sollicitée par les courants dominants de la philosophie contemporaine, des sciences de l'esprit à celles de la nature, du positivisme logique et de la philosophie analytique au structuralisme, mais aussi par la philosophie américaine, et les premières phénoménologies du XX^e siècle (Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Bremen, Beck, 2000). Sur les « effets » des positions de thèse de Kant dans la philosophie actuelle, voir l'étude récente de Eberhard Döring, *Immanuel Kant : Einführung in sein Werk*, Wiesbaden, Marix, 2004 : 236-288. En particulier la discussion des arguments de Popper, lequel tenait Kant pour le dernier précurseur (*Vorkämpfer*) de l'*Aufklärung* (*Ibid.* : 237).

33. Wolfgang Schlüter, *Immanuel Kant*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999 : 147.

34. Brian Jacobs & Patrick Kain, eds, *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 : 4.

35. Andrew Brook, « Kant », in Robert A. Wilson & Frank C. Keil, eds, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, The MIT Press, 1999 : 427-428. Voir également Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind : An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press / New York, Oxford University Press, 2000. Ameriks dégage la théorie kantienne de l'esprit à partir d'un découpage du corpus, à portée heuristique, en quatre grandes périodes : empiriste (jusqu'en 1755), rationaliste (jusqu'en 1763), sceptique (jusqu'en 1768) et critique.

36. Franca D'Agostini, « Que cosa è la filosofia analitica ? », in Franca D'Agostini & Nicola Vassallo, eds, *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2002 : 7.

Par quelle approche, donc, aborder aujourd'hui le criticisme ? L'idée d'un « second retour » à Kant, succédant à celui lancé par Liebmann il y a plus d'un siècle, ferait-elle sens dans le sillage des nouvelles théories de l'esprit ? Quels sont les grands passeurs qui guident le commerce de son œuvre ? Longtemps, l'accès à la vie de Kant dut passer par le *Kants Leben und Lehre* de Ernst Cassirer³⁷, sorte de *Meilenstein* de l'école de Marburg qui va rester pendant presque un siècle la référence absolue, comme appendice à l'édition des œuvres complètes de Kant³⁸. L'accent y est mis sur la recherche de « l'essence du système », contre le pointillisme des tenants de la philologie kantienne. Où l'on voit l'esquisse de la vie de Kant s'effacer devant l'exploration de quelques grandes notions problématiques (le moi et l'objet, la classification des concepts, le conditionné et l'inconditionné) qui exhaussent le système kantien au-dessus de l'idéalisme cartésien et leibnizien. Nonobstant, c'est dans *Das Erkenntnisproblem* qu'il faut aller chercher l'intelligence véritable de la pensée de Kant chez Cassirer. Dans une analyse magistrale, il démontre comment des concepts difficiles à élucider dans l'exposé de la philosophie critique sont les effets d'un « après-coup » (*Nachwirkung*) de l'énoncé de problèmes posés antérieurement, par succession de « différentes couches temporelles » (*verschiedene zeitliche Schichten*)³⁹. Après Cassirer, c'est « le » Vorländer qui s'est imposé, cet étrange ouvrage qui, en deux sections, combine l'exposé des grandes phases de la vie du « Chinois de Königsberg » (comme l'appelait Nietzsche), tout en mesurant l'impact des œuvres mais sans en examiner la genèse⁴⁰. De son côté, Uwe Schultz domine la documentation sur les grandes étapes de la vie académique de Kant, au détriment d'une approche détaillée de l'œuvre⁴¹. Les exposés subséquents de la philosophie sont plus ciblés. Chez Stephan Körner, un de ses plus subtils commentateurs, l'accent est mis sur l'architecture conceptuelle... alors que seulement trois maigres pages en serre-file sont consacrées à la vie et à la personnalité de l'auteur⁴². Avec Friedrich Kaulbach, c'est plutôt une analyse structurale de la *Première Critique* qui constitue le noyau dur de l'exposé⁴³. Le trait commun à ces deux auteurs, est que la période précritique est totalement

37. Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

38. *Kant Werke*, hrsg. von Ernst Cassirer (zus. mit Hermann Cohen u.a.), Berlin, XI Bde, 1904-1914.

39. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 : II, 586.

40. Karl Vorländer, *Immanuel Kant : der Mann und das Werk*, Hamburg, Fourier, 2003.

41. Uwe Schultz, *Immanuel Kant in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Rohwolt, 1965.

42. Stephan Körner, *Kant*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

43. Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kant*, Berlin, de Gruyter, 1982.

passée sous silence. Volker Gerhardt, pour sa part, a tenté d'explorer la relation systématique (*systematische Zusammenhang*) entre raison et existence en recherchant l'« individu derrière les questions », même si, rappelle-t-il, Kant avait dès l'âge de vingt-cinq ans annoncé le programme qui devait l'occuper une vie entière⁴⁴.

La somme de Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (dont la version allemande est sortie en 2003) va considérablement changer la vision du personnage⁴⁵. En particulier, parce que l'auteur met en priorité l'accent sur cette période académique charnière du « jeune » philosophe, antérieure à la parution de la *Première Critique*. Cet ouvrage d'un spécialiste de l'*Enlightenment* écossais nous livre une histoire de vie fourmillant de révélations d'archives, qui met un terme à l'image sulpicienne d'un Kant « tardif », ascète, et rend compte de l'épicurisme gourmand de l'homme en contact avec la *Weltwirtschaft*, sur laquelle était ouverte la Königsberg marchande du XVIII^e siècle. Un ouvrage qui repense en profondeur la part humaine de cette existence d'exception, sachant rendre émouvante la rencontre du lecteur avec des œuvres enfin situées dans le contexte vécu de leur élaboration, mais aussi en restituant des détails obscurs de cette longue traversée de la vieillesse, quand la pensée n'est plus et que le corps demeure. Quant à lui, Ernst Sandvoss a judicieusement mis en évidence l'ambivalence des jugements chez Kant, écartelé entre des prises de positions radicalement opposées, celles de l'homme qui appelle à l'émancipation d'un côté, tout en étant angoissé, de l'autre, devant sa propre audace⁴⁶. Et quel contraste entre le critique, installé dans une position socratique, et l'écrivain, embarqué dans des choix d'une tout autre nature⁴⁷!

C'est à un véritable projet encyclopédique que s'est attaqué Gerd Irrlitz, dans son *Kant Handbuch: Leben und Werk*, qui embrasse la totalité des œuvres, y compris les manuscrits du *Nachlass*⁴⁸, un travail systématique dont Höffe a relevé les limites (rappelons également le *Kant Lexikon* de Eisler⁴⁹ – pendant moderne du mythique Schmid⁵⁰ – qui reste encore l'indispensable *vademecum* pour aborder les diverses occurrences des concepts fondamentaux). Par ailleurs, on n'oubliera pas que Arsenij Gulyga est respecté comme l'un des biographes de Kant les plus originaux, et peut-être,

44. Volker Gerhardt, *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*, Stuttgart, Reclam, 2002 : 14.

45. Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

46. Ernst Sandvoss, *Immanuel Kant: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1983 : 158.

47. *Ibid.* : 158.

48. Gerd Irrlitz, *Kant-Handbuch: Leben und Werk*, Stuttgart, Metzler, 2002.

49. Rudolf Eisler, *Kant Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Hildesheim, Georg Olms, 1994.

50. Carl Christian Erhard Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

selon Dieter Heinrich, le plus important du XX^e siècle. Toutefois, il demeure surprenant que Gulyga reprenne à son compte le célèbre trait de Heine – qui s’est imposé comme une sorte de lieu commun, pratiquement jusqu’à nos jours – selon lequel il serait impossible d’écrire l’histoire de la vie de Kant, au prétexte qu’« il n’avait ni vie ni histoire »⁵¹. Pour le philosophe moscovite, « Kant n’aurait d’autre biographie que celle de sa vie »⁵². On doit cependant à Gulyga d’avoir montré l’influence de Kant sur des figures majeures de la pensée russe, Dostojevski et Tolstoï, mais surtout d’avoir mis au jour de remarquables concordances entre le système kantien et la philosophie du prince Alexandre Michailovitch Belosel’skij-Belozerskij (1752-1808), exposée dans sa « Dianologie ou tableau philosophique de l’entendement » (œuvre rédigée en français), que Gulyga tente de cerner en étudiant la correspondance entre les deux hommes. Dans sa postface à la dernière édition allemande du Kant de Gulyga, Sigrun Bielfeldt rappelle qu’au cours de la première phase de réception des idées de Kant en Russie, des lettrés tels que Karamzin voyageaient à l’Ouest et avaient rencontré Kant, mais aussi Herder et même Lavater⁵³.

Dans sa relecture de la *Critique de la raison pure*, Otfried Höffe pose, et fort pertinemment, la question du « cosmopolitisme épistémique » dans la pensée kantienne⁵⁴. En particulier, Höffe se demande si, en s’appuyant sur un réexamen de la *Première Critique*, une vieille revendication (*Anspruch*) de la philosophie ne vient pas prendre une nouvelle actualité, à savoir : dans quelle mesure différentes cultures sont-elles capables, au-delà de tout ethnocentrisme, de partager de manière inter et transculturelle une telle posture, d’un entendement épistémique indépendant des normes de la culture, et rejoindre de la sorte le cosmopolitisme de Kant ? Le projet de la *Critique* serait un effort pour mettre entre parenthèses, dans un même monde, toutes les cultures, au profit d’une unique *Menschenvernunft*⁵⁵. C’est là où l’on se heurte à la raison anthropologique, qui dirait au contraire : dans quelle mesure l’idéalisme transcendantal est-il capable de digérer, d’assimiler les présupposés épistémiques des sociétés non occidentales ? Ou mieux encore, plus globalement, à quel point notre philosophie est-elle capable d’abdiquer d’une partie de sa souveraineté au profit des

51. « Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte » (Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1834 : III, 1).

52. Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant : eine Biographie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2004 : 7.

53. Sigrun Bielfeldt, « Postface » à *Ibid.* : 352.

54. Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft : die Grundlegung der modernen Philosophie*, München, Beck, 2004 : 19.

55. *Ibid.* : 20.

ontologies et des métaphysiques dont nous voyons, sur le terrain, chaque jour s'afficher la toute-puissance ? Question dont Claude Lévi-Strauss a rappelé récemment les enjeux pour une ethnographie à venir⁵⁶.

“L'homme est une créature de la langue”

Penchons-nous maintenant sur le « cas Herder », en commençant par les obstacles à sa compréhension. Pierre Pénisson a mis l'accent sur ce mécanisme typiquement herdérien de déroulement d'une pensée en boucle, reprenant incessamment une série d'intuitions géniales et qui rend si difficiles à la fois sa lecture et la confrontation avec le style kantien d'énonciation des propositions⁵⁷. On pourrait de surcroît souligner, comme le fait Irmscher, l'abus des métaphores, en rappelant le contexte littéraire dans lequel au XVIII^e siècle la pensée philosophique était amenée à s'exprimer, en particulier dans un ouvrage aussi touffu que *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*⁵⁸. En dépit de sa dimension pamphlétaire, Irmscher tient ce texte pour une œuvre fondamentalement poétique, ce qui, à mon sens, en affaiblit la portée⁵⁹. Selon le même auteur, le drame en quelque sorte de l'incompréhension de la pensée de Herder, dont il était lui-même conscient, peut s'énoncer ainsi : « Herder a vécu l'inadéquation entre ses fonctions et ses ambitions, son œuvre et sa réception, ses représentations et celles de ses contemporains »⁶⁰. Autre raison de l'ostracisme anti-herdérien, évoquée par Thomas de Zengotita : l'absence, en ce milieu du XVIII^e siècle, de séparation claire entre la philosophie et la psychologie, en tant que disciplines académiques, dont l'une ne bénéficiait pas encore du moindre statut. Cette absence aurait entraîné, à la lecture de l'œuvre, le désarroi de l'élève Sapir, un état de « confusion », et une interprétation de Herder qui le place à son insu dans le camp de ses contempteurs⁶¹. Or, le langage de l'époque était marqué par l'extrême imprécision de la notion même de sentiment – *Fühlen, Gefühl*. Claude Maillard rajoute en ce sens le fait que « la langue philosophique n'a pas distingué très clairement avant le grand tournant de

56. À propos de la « métaphysique de la prédation » dans les basses terres d'Amérique du Sud et du retour de la philosophie des peuples exotiques au cœur des débats actuels de l'anthropologie, cf. Claude Lévi-Strauss, « Postface », *L'Homme*, 2000, 154-155 : 718.

57. Pierre Pénisson, *J. G. Herder... op. cit.* : 8.

58. Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart, Reclam, 1990.

59. Hans Dietrich Irmscher, « Postface », in *Ibid.* : 143.

60. Hans Dietrich Irmscher, « Préface », in *Ibid.* : 28.

61. Thomas de Zengotita, « Speakers of Being : Romantic Refusion and Cultural Antropology », in George W. Stocking, ed., *Romantic Motives...*, *op. cit.*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989 : 99.

la pensée kantienne les notions d'entendement et de raison ». De surcroît « la confusion entre sensation, sentiment et intuition, l'emploi indifférencié des mots *Empfindung* et *Gefühl* se poursuivra longtemps après »⁶².

Parcourons maintenant brièvement les grands chapitres du programme herdérien, par rapport à la préoccupation de départ, notre anthropologie. Tout d'abord, la question de l'histoire. Jean Mondot, pointant l'« insolence hétérodoxe » de Herder, insiste sur une dimension fondamentale de l'œuvre, la question du temps⁶³, et plus particulièrement de l'originaire, car elle est la clé du corpus et du rapport au langage. Surtout, dirait Pénisson, « l'immense difficulté soulevée par Herder est bien plutôt que la raison ne peut s'isoler de la langue qui la nomme »⁶⁴. Jean Mondot s'attache à démontrer « comment Herder va carrément suspendre le temps et la chronologie et présenter hors chronologie le processus initial de verbalisation : c'est le moment de l'origine philosophique »⁶⁵. Il dévoile de quelle manière « ces premiers temps dédivinisés par l'anthropologie mais resacralisés par le souvenir et la poésie, ce jardin perdu mais jamais oublié des enfances du monde témoignent bien de l'empathie de l'auteur pour ces époques neuves et inaugurales »⁶⁶. Ce renvoi au primitif peut se résumer par le chiasme suivant : « l'anthropologie des origines était donc nécessairement à l'origine de l'anthropologie »⁶⁷.

Matti Bunzl a pour sa part insisté sur le fait que, chez Herder, l'histoire naturelle et l'histoire des peuples ne pouvaient pas être séparées⁶⁸. L'histoire, c'est aussi le rapport de l'homme à son animalité antérieure et à la nature. Mais ce qui sépare l'homme de l'animal, selon Herder, c'est « qu'en tant qu'animal il a déjà une langue » et s'en différencie par comparaison avec lui⁶⁹. Pour Jens Heise, chez Herder la physiologie est ce qui porte la marque du caractère naturel de l'homme, d'où une question ne relevant plus pour Kant de l'anthropologie : dans quelle mesure l'homme est-il déterminé par la nature⁷⁰? C'est bien l'idée d'une signification physiologique de l'esprit

62. Claude Maillard, « Pour une nouvelle approche de Herder... », *op. cit.* : 36.

63. Jean Mondot, « Herder et les matins du monde : l'anthropologie des origines dans le *Traité sur l'origine du langage* », *Revue germanique internationale*, 2003, 20 : *Herder et les Lumières européennes* : 18.

64. Pierre Pénisson, *J. G. Herder... op. cit.* : 19.

65. Jean Mondot, « Herder et les matins du monde... », *op. cit.* : 21.

66. *Ibid.* : 25.

67. *Ibid.* : 26.

68. Matti Bunzl, « Franz Boas and the Humboldtian Tradition, from *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an Anthropological Concept of Culture », in George W. Stocking, ed., *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996 : 41.

69. Jochem Hennigfeld, « Sprachphilosophie », in Annemarie Pieper, ed., *Philosophische Disziplinen : ein Handbuch*, Leipzig, Reclam, 1998 : 399.

70. Jens Heise, *Johann Gottfried Herder zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1998 : 85 [rééd. en 2006].

humain qui hante cet *Urphänomen* issu d'une nature vivante⁷¹, une véritable *Herdersche Scala naturae*⁷². Quant à Cassirer, il estime que la visée de Herder était, non pas de comprendre la nature comme objet, mais l'unité de l'humanité à partir d'une sorte de *Grundanschauung* dont la genèse serait à chercher du côté de Hamann et Goethe⁷³. Cette réflexion, chez Herder, ne serait pas une pensée « sur » les contenus de la perception, mais bien plus, sur ce qui constitue ces contenus⁷⁴.

Poursuivons encore du côté de la langue. Pour Heinz Paetzold, Herder résout les apories des approches théologique (Süssmilch) et sensualiste (Condillac) de l'origine des langues par un recours à la question anthropologique fondamentale de l'humain⁷⁵. Il reviendra à Humboldt d'asseoir la thèse centrale de Herder – la langue est la condition nécessaire à la construction de concepts et à la réflexion – sur le sol de la philosophie transcendantale kantienne et fichtéenne⁷⁶. En un mot : « l'homme est une créature de la langue » (*ein Geschöpf der Sprache*)⁷⁷. Cela implique que le langage humain et la raison coexistent de telle sorte que l'un présuppose et nécessite l'autre. D'où le rejet de toute dépendance hiérarchique du langage sur la pensée et la réflexion comme préalable⁷⁸. Le langage possède à la fois une forme subjective et une forme objective⁷⁹. La dialectique de l'universel et du particulier est, comme l'observe Maillard, le cœur de toutes les disciplines abordées par Herder⁸⁰. Toujours chez Humboldt, c'est le rapport entre langue et communauté, ancré dans le *Volksgeist* de Herder, qui ouvrira la voie de la *Völkerpsychologie* chez Lazarus et Steinthal. Eckart, qui voit en Herder l'inspiration de l'« esprit général » de Montesquieu, insiste sur la nécessité d'un « retour aux sources » et sur l'actualité du programme lazarus-stenthaltien de la *Völkerpsychologie* et de ses développements chez Wundt, à travers des textes classiques de ces auteurs⁸¹.

71. Tilman Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, München, Beck, 1990 : 106.

72. *Ibid.* : 110.

73. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 : *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 : 40.

74. *Ibid.* : 132.

75. Heinz Paetzold, « Der Mensch », in Ekkehard Martens & Herbert Schädelbach, eds, *Philosophie : ein Grundkurs*, Reinbek, Rowohlt, 1989 : II, 443.

76. *Ibid.* : 43

77. Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart, Reclam, 2001 : 80.

78. *Ibid.* : 247.

79. *Ibid.* : 250.

80. *Ibid.* : 17.

81. Certains seront republiés par Eckart, notamment *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, de Lazarus et Steinthal (1860). Ces derniers montrent comment ils inscrivent la *Völkerpsychologie* à l'intérieur d'une *psychische Ethnologie*.

La langue comme élément constructeur de la réalité, voilà bien une idée qui relie Humboldt à Steinthal, Cassirer, Heidegger, Weisgerber et, outre-Atlantique, à Whorf⁸². Pour Stephan Horst, l'âme humaine chez Herder pense avec des mots. Elle ne s'exprime pas seulement, mais se décrit et ordonne ses pensées par le biais de la langue⁸³. Quant à Peter Hallberg, il propose une conception flexible de l'*Humanität* chez Herder, à partir de sa théorie de la communauté linguistique, conçue comme totalité, qui préserve liberté et discipline, agentivité (*agency*) et structure⁸⁴; le langage étant un outil permettant l'éclosion de la conscience chez l'individu, et dans sa relation aux autres, ce qui rend possible la vie en communauté⁸⁵. Une communauté débouchant sur le *Volk*.

On le devine, les grandes questions de la linguistique contemporaine, et plus particulièrement les nouvelles théories sur l'interface langue/culture, trouvent toutes chez Herder leur point de départ. Le spectaculaire *come back* de Whorf dans les discussions de ces dernières années atteste de la prégnance de ces questions, et peut d'une certaine façon être compris comme une sorte de retour en grâce de l'auteur des *Kritische Wälder*, à travers le penseur le plus original et le plus contesté de sa filiation. C'est pourquoi il importe de revenir à la confrontation avec Kant pour mesurer l'ampleur des enjeux en question.

“Monsieur Entendement” et “Madame Sensation”

Claude Maillard a bien observé que « Herder a contre lui de venir trop tôt »⁸⁶, mais aussi de manifester une série d'oppositions radicales avec la démarche kantienne. Tout d'abord, par le fait qu'il réfléchit sur le langage réel et non sur celui d'une pensée abstraite⁸⁷. Ensuite, parce que les rôles respectifs des fonctions « intuition » et « pensée » se trouvent inversés, l'intuition première prédominant chez Herder⁸⁸, avec la sensation conçue hors de toute autonomie, au service et comme support du complexe « intuition-pensée »⁸⁹. Pour Richard Schaeffler, dans sa *Metakritik zur Kritik der reinen*

82. Ivo Frenzel & Alwin Diemer, *Philosophie...*, op. cit. : 327.

83. Stephan Horst, ed., *Herders Philosophie, Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung*, Leipzig, Meiner, 1906 : XXIII.

84. Cf. l'arrière-plan piétiste du débat chez Thomasius, Herder et Kant, souligné par F. M. Barnard dans « Kantian Perspectives – I. Self-direction : Thomasius, Kant and Herder », *Political Theory*, 1983, 11 (3) : 343.

85. Peter Hallberg, « The Nature of Collective Individuals : J. G. Herder's Concept of Community », in *History of European Ideas*, 1999, 25 (6) : 293-294.

86. Claude Maillard, « Pour une nouvelle approche de Herder... », op. cit. : 18.

87. *Ibid.* : 29.

88. *Ibid.* : 28.

89. *Ibid.* : 43.

Vernunft (1799), Herder demande que le monde des objets défini par le sujet ne soit pas soumis aux lois éternelles de la logique, mais aux *Formgesetzen* de la langue, dans sa « grammaire »⁹⁰. La notion absolue d'*a priori* n'est qu'un abus de langage. Herder y oppose une notion relative : l'*a priori* est un *prius* purement empirique par rapport à un *posterius*⁹¹. La critique de la notion kantienne de catégorie est encore plus radicale. Il s'agit d'une série de formes verbales élevées subrepticement par Kant au rang de « compartiments » autour desquels se construirait notre conscience. Une critique similaire à celle que, plus tard, Trendelenburg, puis Benveniste opposeront à la doctrine aristotélicienne des catégories⁹². En résumé, la table des catégories n'est pas un « schème magique »⁹³. En retour, on sait que Kant avait entrepris la recension des trois premières parties des *Ideen* et s'arrêta par la suite...

Nonobstant, la dispute Kant/Herder ne se limite pas à l'affrontement direct entre les deux hommes. S'agitent, à l'arrière-plan, des personnages dont l'influence sera notable, au premier rang desquels (chez les pro-herdériens) Hamann. La véhémence à l'égard de Kant du « Mage du Nord » – et chantre du *Sturm und Drang*, à travers Herder – est explicitée dans une lettre à Christian Jakob Kraus, dans laquelle il attaque la définition kantienne de l'*Aufklärung* comme l'expression d'un « chiliasme cosmopolitoplatonicien », ainsi que la distinction entre usage privé et public de la raison⁹⁴. À l'inverse, un homme tel que Krug (successeur de Kant dans sa propre chaire en 1804), sorte de « kantien collatéral » – *Nebenkantianer*, ainsi que le qualifiait Jean Paul – après avoir quitté la « Jérusalem kantienne », Iéna, avait engagé le fer contre Herder à propos de la « fatwa » – Steffen Dietzsch dixit – portée sur Kant, et notamment en déclarant que la *Critique*, en dépit des attaques de ses adversaires, restait inébranlable⁹⁵. Ainsi que le rappelle Beiser, Herder a tenté la synthèse entre les idées de Kant et de Hamann. Raison pour laquelle il convient de dépasser un conflit *ad hominem*, et de voir plutôt comment Herder exprime l'application du naturalisme non réductionniste aux différents champs de la *Kultur*, en restant fidèle aux enseignements de *Histoire naturelle générale et théorie du ciel*, en particulier à travers une thèse sur l'origine du langage, placée sous le signe de la raison. Au fond, le but de Herder a été de trouver un moyen terme entre l'ethnocentrisme et le relativisme culturel⁹⁶.

90. Richard Schaeffler, « Geschichtsphilosophie », in Annemarie Pieper, ed., *Philosophische Disziplinen...* op. cit. : 161.

91. *Ibid.* : 141.

92. *Ibid.* : 139.

93. *Ibid.* : 140.

94. Ehrhard Bahr, ed., *Was ist Aufklärung ? : Thesen und Definitionen*, Stuttgart, Reclam, 1974 : 22.

95. Steffen Dietzsch, *Immanuel Kant : eine Biographie*, Leipzig, Reclam, 2003 : 287.

96. Frederick Beiser, « Johann Gottfried Herder (1774-1803) », in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York, Routledge, 1998, vol. XIV : 381.

Pour F. W. Kantzenbach, le Kant de 1765 avait dessiné la place de l'homme dans le cosmos, son rapport à l'environnement, son être et son devoir. Herder serait resté toute sa vie kantien, mais de la première époque, un *vorkritischer Kantianer*⁹⁷. Par ailleurs, il est frappant de constater de quelle manière l'influence des deux hommes s'est exprimée différemment : directement à travers le néo-kantisme et le retour à Kant proclamé par Liebmann, en revenant sur la doctrine elle-même, et de façon diffuse pour ce qui concerne Herder et son héritage, non revendiqué. À juste titre Kantzenbach souligne cette « sorte d'influence anonyme »⁹⁸. Selon Rachel Zuckert, la posture critique de Herder vis-à-vis de Kant est dirigée vers de multiples cibles. Elle se négocie à travers les positions suivantes :

- ses vues sur le rôle de l'État qui, pour Kant, devrait tendre vers une forme parfaite alors que son rôle est de disparaître ;
- la fidélité de Herder à *L'Histoire naturelle* ;
- le refus de suivre l'enseignement de la philosophie critique ;
- la polémique à propos de la *Critique du jugement esthétique*, héritée de Burke, pour laquelle Herder propose une approche naturaliste de l'expérience du sublime ;
- une démarche naturaliste non réductionniste. En particulier en utilisant contre Kant l'argument de l'*a priori* transcendantal, en montrant qu'il empêche de rendre possible l'expérience *empirique* du sublime et en contextualisant à la fois le sujet et l'objet dans l'expérience esthétique⁹⁹.

Pour Stephan Horst, il est clair que Kant ne possédait pas le « génie historico-psychologique » de Herder, mais c'est par un travail de réflexion aigu qu'il serait parvenu plus loin, pour atteindre une véritable saisie (*Erfassung*) du développement historique¹⁰⁰. De son côté, Vicki Spencer a démontré de manière convaincante comment l'ontologie de Herder met en évidence l'étroite imbrication entre une conception corporéisée du *self* qui souligne les différences individuelles, bien au-delà des théories actuelles du communitarisme. Le génie de Herder est d'avoir combiné une perspective holiste et une perspective individuelle au niveau d'une ontologie¹⁰¹, tout en dévoilant l'irréductible alliage du monde des affects et de celui de la raison, quelle que soit la société considérée. On l'aura compris,

97. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Rowohlt, 1970 : 20.

98. « Eine Art von anonymer Wirkung » (cf. *Ibid.* : 7).

99. Rachel Zuckert, « Awe or Envy : Herder contra Kant on the Sublime », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2003, 61 (3) : 217.

100. Stephan Horst, ed., *Herders Philosophie...*, *op. cit.* : 26.

101. Vicki Spencer, « Towards an Ontology of Holistic Individualism : Herder's Theory of Identity, Culture and Community », in *History of European Ideas*, 1996, 22 (3) : 246.

Herder refuse de jouer l'un contre l'autre « Monsieur Entendement » et « Madame Sensation » : « der Herr Verstand und die Frau Empfindung »¹⁰². C'est au fond le noyau dur d'une discussion, portée au zénith de la pensée tout au long de ce XVIII^e siècle finissant, qui fait retour violemment dans le champ de l'actualité.

Herder, critique de l'anthropologie cognitive

À l'évidence, les enjeux dont on vient de décrire sommairement les grandes lignes, au-delà d'une haine inextinguible entre deux caractères bien trempés, trouvent chez Kant et Herder un support où viennent se cristalliser des contradictions qui les dépassent. Il ne s'agira pas de rechercher dans la pensée de l'un et l'autre la forme incipiente des courants mentaliste et environnementaliste, mais bien plutôt des lieux privilégiés où s'incarnent des thèmes dans l'air du temps. Il conviendrait aussi de réfléchir sur les données d'un problème qui hante encore aujourd'hui les discussions entre cognitivistes et ethnologues à l'ancienne, et dans lesquelles la psychanalyse a incontestablement son mot à dire. Or curieusement, depuis Freud, ses praticiens ignorent souverainement Herder. À peine un commentaire dans les *Gesammelte Werke*¹⁰³, et moins encore dans les travaux des émules de Freud, pour scruter les arcanes de ce « vitalisme panthéiste » (Kantzenbach). Jean Mondot à juste titre retourne à la notion de « force », exprimée dans les *Ideen* – thèse à laquelle Kant s'affrontera –, pour montrer comment elle suscitera l'intérêt des sciences de la vie, en particulier, dans la grande question du « vivant », telle qu'elle prend corps chez Cuvier¹⁰⁴.

Ignorée par Freud, la question herdérienne de l'énergie nous renvoie à la lignée qui va de Humboldt au Cassirer de la *Philosophie des formes symboliques*, que Giovanni Fornero et Salvatore Tassinari saluent « en tant que synthèse médiatrice de la subjectivité et de l'objectivité, de l'individualité et de l'universalité »¹⁰⁵. Plus encore, rappelons que les présupposés de la nouvelle anthropologie des affects sont en prise directe avec le concept d'*Einfühlung* chez Herder. L'attitude consistant à entrer dans l'expression des émotions dans d'autres cultures pour comprendre le système de valeurs d'un peuple pose les bases du relativisme culturel et de la pluralité

102. Cf. Herder, *Von Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778), et Claude Maillard, « Pour une nouvelle approche de Herder... », *op. cit.* : 15.

103. L'unique référence se trouve dans la *Traumdeutung*, à propos d'un vers de Herder cité par Goethe (Sigmund Freud, « Die Traumdeutung », in *Gesammelte Werke, III/III*, Frankfurt-am-Main, Fischer, 1999 : 213).

104. Jean Mondot, « Herder et les matins du monde... », *op. cit.* : 28.

105. Giovanni Fornero & Salvatore Tassinari, *Le Filosofie del Novecento*, Milan, Bruno Mondadori, 2002 : 145.

des entreprises par lesquelles se construit l'*Humanität*, dans toute sa diversité. Peut-être Herder était-il parvenu à concilier dans un même programme le credo universaliste et le relativisme (voire même le perspectivisme leibnizien) ? L'*Humanität*, comme universalisme concret, devient même, derechef, cette force organique que croit déceler Gadamer dans ses commentaires sur Herder¹⁰⁶, et qui nous renvoie du côté des primitifs de la psychanalyse (de Böhme à Schopenhauer). De son côté, Olivier Dekens dessine des homologies entre les thèses du Lévi-Strauss de *Race et Histoire* et le programme herdérien : reconnaissance de la diversité culturelle, pluralité des processus d'évolution possibles, singularité des cultures d'après leurs « sphères de félicité » ou « sphères de valeur », et l'idée de protection de cette spécificité¹⁰⁷.

Mais si Herder appelle incontestablement à dialoguer avec Lévi-Strauss, son actualité devient encore plus immédiate quand on l'explore en suivant en même temps le destin du corpus kantien. Et c'est à ce point précis que l'anthropologie a son mot à dire, comme si Herder avait anticipé, à travers ce tourbillon d'une pensée nomade, tous les défis posés par l'irruption du cognitivisme sur la scène de la nouvelle anthropologie. Un débat qui pour Lia Formigari remet en scène la question de la « naturalisation » des sciences humaines et le problème récurrent de l'opposition ou de la réconciliation entre l'universalisme biologique et la spécificité des cultures et des langues¹⁰⁸. Toutefois, il serait par trop simpliste de renvoyer nos propres disputes sur le dos soit de Herder, pour les tenants de l'anthropologie cognitive, soit de Kant, pour ceux tentés par l'aventure de la psychanalyse. Nous avons vu que ce double héritage est au fondement des programmes des sciences humaines aujourd'hui, et qu'il convient de ne pas nous en séparer. L'œuvre de Cassirer est là pour nous rappeler cette double filiation, ainsi que l'attestent les développements les plus récents de l'ethnolinguistique. Dans le même ordre d'idées, Formigari insiste sur la nécessité de tempérer l'opposition, née dans les années 1970, entre une linguistique cartésienne, à la Chomsky, qui ferait abstraction de la dimension communicative et sémantique du langage dont elle étudierait les structures, et une linguistique herdérienne, centrée sur la diversité de la réalisation des universaux linguistiques¹⁰⁹. Cela d'autant plus que l'on trouve chez Herder l'ébauche d'une grammaire cognitive¹¹⁰.

106. Cf. la discussion de cette question chez Olivier Dekens, *Herder...*, *op. cit.* : 159.

107. *Ibid.* : 170-173.

108. Lia Formigari, « Herder entre universalisme et relativité », *Revue germanique internationale*, 2003, 20 : *Herder et les Lumières européennes* : 133.

109. *Ibid.*

110. *Ibid.* : 140.

Au fond, une solution de compromis se dessine, si l'on considère que le désaccord entre Herder et les cognitivistes porte non pas sur les buts ultimes – qui se confondent avec ceux de l'anthropologie générale – mais sur les concepts et les méthodes. Plus encore, l'anthropologie de Herder, comme nous l'avons vu, met en évidence une dimension biologique et une dimension sociale, davantage en accord avec les positions de la psychologie cognitive de « deuxième génération ». Concernant Kant, il serait hasardeux de le ranger définitivement dans cette catégorie, même si la tentation est forte au sein de cette nouvelle discipline d'en faire le père fondateur des sciences de la cognition. Andrew Brook souligne les limites de cette thèse. En sa faveur : d'un côté, la méthode transcendantale permettant d'inférer l'existence de mécanismes mentaux pour expliquer les comportements ; ensuite, l'idée que les représentations ont autant besoin de concepts que de percepts ; enfin, la conception fonctionnaliste de l'esprit. Toutefois, rajoute Brook, les positions de Kant sur la conscience de soi ne jouent actuellement qu'un très faible rôle dans les sciences cognitives¹¹¹.

Plus avant, ce que j'ai voulu simplement souligner, c'est la méconnaissance des thèses herdériennes dans l'histoire de l'anthropologie et son enseignement. Repenser les grandes orientations de la recherche aujourd'hui devrait nous ramener nécessairement à cette partie de bras de fer qui s'est jouée dans la seconde moitié du XVIII^e siècle en Prusse orientale, avec Königsberg pour centre. Certes, le style, parfois flamboyant, souvent obscur, de Herder, avec ses emportements « céliniens », n'est pas pour rassurer le lecteur ethnologue. Mais au fait, qui oserait, dans la corporation, s'atteler à la lecture des 30 volumes de l'édition Suphan¹¹² ? Évidemment, nous pouvons nous reposer sur l'édition douillet offerte par les historiens des idées, avec leurs commentaires talmudiques, ou par nos collègues germanistes, qui eux n'hésitent pas, et à bon escient, à se substituer aux anthropologues défaillants. Mais dans ce cas, nous passons à côté, à coup sûr, de quelques interrogations fondamentales qu'ils ont eux-mêmes mises au jour, nous concernant directement, de la plus troublante actualité. Ces interrogations, rappelons-les : elles concernent l'idée de nation, les rapports entre langue et culture, la relation entre affects et cognition, le particulier et l'universel, les régimes d'historicité, la comparaison entre cultures. Autant de problèmes inscrits au programme herdérien, et auxquels il apporte des réponses plus que jamais à méditer¹¹³. L'écho de

111. Andrew Brook, « Kant », in D. Chalmers *et al.*, eds, *Macmillan Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, London, Macmillan (à paraître).

112. On doit à Bernhard Suphan, avec la collaboration de Carl Redlich et de Reinhold Steig, l'édition *princeps* des œuvres de Herder en trente volumes, soit environ 16000 pages (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1903).

113. À vrai dire, il conviendrait de retourner à ce théâtre de la pensée, où se tiennent à l'arrière-plan les Jacobi, Forster, mais surtout Hamann, et le Maimon lecteur de Spinoza. .../...

la pensée de nos deux grandes figures ne peut laisser aucun anthropologue indifférent, soit sur le terrain, soit en réfléchissant sur l'organisation de ses matériaux, ou en préparant des protocoles d'enquête pour y revenir. Et ce n'est pas un hasard si la psycholinguistique est aussi sollicitée par ce type d'interrogations.

Que je sache, n'a pas encore été entreprise, dans notre discipline, une relecture de l'œuvre de Kant et Herder qui soit le prolongement de celle accomplie par rapport à l'anthropologie émergente, chez Zammito ou Grawe. Si, à Marburg, au début du XX^e siècle, le système kantien a connu un second souffle, on peut dire que Davos a marqué un tournant dramatique, dont l'affrontement entre Cassirer et Heidegger a été le signal¹¹⁴. En particulier, à travers la lecture « antirationaliste » de la *Critique de la raison pure* effectuée par ce dernier, qui n'épargne pas non plus la phénoménologie husserlienne¹¹⁵. La doxa kantienne a été largement mise à mal chez Carnap (autre protagoniste de Davos), Quine ou Wittgenstein, mais que dire alors du silence assourdissant autour de la pensée de Herder, renvoyée à son obscurité théologique ! Le deuxième retour à Kant, si l'expression fait sens, par le biais du cognitivisme, est d'une tout autre nature, parce qu'il ne prend pas en compte du tout, chez ses adeptes, l'héritage de Cassirer. Il y a donc une rupture totale entre la fin du néo-kantisme et l'émergence du cognitivisme, alors que Herder est celui qui, paradoxalement, fait le lien entre l'*Aufklärung*, les humboldtiens et les sapir-whorfiens¹¹⁶.

On ne saurait passer sous silence, ce qui, par delà les anathèmes, et les incompatibilités affirmées, reste le socle commun à ces deux systèmes de pensée, à savoir comment Herder a « historicisé » d'une certaine façon

[Suite de la note 113] On n'oubliera pas la contribution de Herder à la controverse du panthéisme, et à la réhabilitation du spinozisme, considéré comme la religion de la science, la science de la religion (Frederick Beiser, « Johann Gottfried Herder (1774-1803) »..., *op. cit.* : 383). Maimon était par ailleurs, aux yeux de Kant, l'un des meilleurs exégètes de son œuvre. Cf. Dagmar Barnouw, « Origin and Transformation : Salomon Maimon and German-Jewish Enlightenment Culture », in *Shofar : An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 2002, 20 (4) : 64-80.

114. La vision « des coulisses » de l'assaut (*Gefecht*) entre les deux hommes, par Toni Cassirer, éclaire de manière subtile ses enjeux, et le rejet déjà trouble chez Heidegger de la pensée de Cohen et de ses disciples. Contraste saisissant avec l'humanité d'un Cassirer, fidèle à la fois à l'esprit de son maître, à l'idéalisme kantien, et désireux de comprendre avec empathie l'« abstruse » prose heideggerienne (cf. : Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003 : 187-189).

115. Michael Friedman, *A Parting of the Ways : Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000 : 3.

116. La pensée de Preuss, figure injustement oubliée de l'histoire de l'anthropologie jusqu'à ces dernières années, montre à quel point ce dernier était marqué par le néo-criticisme, à travers Cassirer, mais aussi Humboldt, notamment dans l'exposé des présupposés de sa théorie de la magie. Cf. Paulina Alcocer, « Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss », *Journal de la Société des Américanistes*, 2002, 88 : 47-68.

les idées du Kant *Aufklärer*. On pourra toujours disserter sur la question de savoir si l'on doit traiter d'abord les différents champs abordés par Herder comme relevant de démarches connexes mais fécondées réciproquement, avant de les mettre en regard de la philosophie critique prise comme système¹¹⁷. Peut-être cette superposition des champs est-elle à l'image de ce qu'est l'anthropologie aujourd'hui, de ses hésitations, entre mentalisme et environnementalisme, mais restée contre vents et marées fidèle à cette ethnographie vieillotte qui demeure à mon sens sa seule planche de salut. Une exigence première pour éviter les spéculations théoriques décontextualisées, tournant à vide, et la dissolution d'une discipline dont les limites sont chaque jour un peu plus floues. Dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant tentait de mettre en évidence le noyau rationnel des croyances religieuses. La tâche de notre anthropologie ne consiste-t-elle pas aussi à s'en affranchir pour retrouver l'*Humanität* herdérienne, pétrie de langage et d'affects, au-delà des limites de la simple raison ? Cela pour ne pas tomber dans ce piège, dénoncé déjà par Herder, à savoir la tendance chez Wolff, mais aussi chez Kant, à diviser l'homme en différentes « capacités »¹¹⁸, même si, pour Sturma, il est clair que chez Kant, il y a un véritable passage d'une anthropologie philosophique à une philosophie de la personne¹¹⁹. N'hésitons pas à affirmer que c'est l'affrontement même entre ces monstres sacrés qui a engendré à titre de réponses, de repréailles, de mouvements d'humeur, les idées dont nous discutons aujourd'hui tant du côté de la théorie de la connaissance évolutionnaire que de l'anthropologie du corps, et de bien d'autres champs encore, jusqu'à la sociologie des constructions nationales et des recompositions identitaires. En résumé, il convient de ressusciter notre Herder anthropologue mais aussi la dispute historique que nous avons évoquée, et de la hisser à la hauteur de quelques-unes des grandes controverses du XX^e siècle : celle engagée par Malinowski contre Freud, mais aussi celle entre Heidegger et Cassirer, puis entre Sartre et Lévi-Strauss.

117. Il demeure toutefois impossible d'opposer Herder à Kant dans les termes où l'on pourrait le faire, par exemple à propos du sublime, entre Kant et Burke, ou Baumgarten, voire Vischer ou Adorno. Cf. l'article « Erhaben », in Arnim Regenbogen & Uwe Meyer, eds, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, Meiner, 2006 : 196.

118. « Herder », in Anton Hügli & Poul Lübcke, eds, *Philosophielexikon*, Reinbek, Rowohlt, 1997 : 279.

119. Dieter Sturma, « Was ist der Mensch ? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person », in Dietmar Heidemann & Kristina Engelhard, eds, *Warum Kant heute ? : systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin, de Gruyter, 2004 : 266.

Lorsque je lis, sous la plume de Bernard Juillerat, que « le cognitivisme est inapte à décoder non seulement l'ambivalence des liens intersubjectifs, mais les rapports sociaux en général, inapte à expliquer les institutions, leurs significations, leurs fonctions et leur évolution historique, inapte encore à retrouver le sens des mythes, des rites ou des cultes »¹²⁰, il me paraît désormais l'évidence même que Herder, lui, avait en son temps apporté sur toutes ces questions des éléments de réponse qui méritent de s'y arrêter. Certes, les sciences cognitives sont aujourd'hui en proie à des changements de paradigmes majeurs. Entre autres, dans les recherches qui relèvent de la « deuxième révolution cognitive », est en train de s'estomper la théorie « représentationnaliste » standard, centrée sur l'idée d'un mécanisme de type computationnel, au profit d'une conception plus large de l'*embodiment*¹²¹. Par ailleurs, comme le souligne Chris Sinha, la frontière entre « externe » et « interne » devient plus perméable, et la vieille tradition objectiviste du cartésianisme, fondée sur l'idée d'une correspondance entre la configuration du monde extérieur et les représentations, est remise en cause. Il montre à quel point le formalisme et le mentalisme de la version classique des sciences cognitives étaient indissolublement liés à l'individualisme épistémologique, en un mot cartésien. De telle sorte que le nouveau cognitivisme « critique » – interne à cette discipline, celui de la deuxième génération, « antinaturaliste » – en arrive à considérer qu'il reste un fossé infranchissable entre les explications des neurosciences et celles de type sociologique, ou tout au moins celles qui situent les individus dans des formes intelligibles d'action¹²². Et Sinha de prôner une « biperspective », qualifiée de « socio-naturaliste », qui ferait des représentations « both a consequence of, and part of, the shaping of the world by human agency, and the signifying of the world in acts of human, intersubjective communication »¹²³. Ces revirements théoriques violents tendraient à prouver, pour ce courant de pensée, une difficulté persistante à maîtriser la variable « culture ». Plus précisément encore, ils laisseraient à penser que « c'est toute la question de la causalité qui est mal comprise par le cognitivisme »¹²⁴, comme explication des phénomènes

120. Bernard Juillerat, *Penser l'imaginaire*, Lausanne, Payot, 2001 : 37.

121. George Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh : The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999. Cette version « hard » de la théorie de l'*embodiment* s'attaque, entre autre, à la morale kantienne issue de la *Critique de la raison pratique*. Les auteurs en ramènent les propositions à un ensemble de métaphores conceptuelles héritées de la philosophie occidentale et de la morale judéo-chrétienne, en particulier ce qu'ils nomment « Strict father morality » (p. 415).

122. Chris Sinha, « Cognitive Linguistics, Psychology and Cognitive Science », in Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens, eds, *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford, Oxford University Press, 2006 : 24.

123. *Ibid.* : 27.

124. Bernard Juillerat, *Penser l'imaginaire, ... op. cit.* : 38.

culturels, tant au niveau individuel que groupal. Il est indéniable – et je rejoins ici à la fois Juillerat et Green sur la place à accorder à la « causalité psychique »¹²⁵ – que l’immense corpus herdérien porte en germe, là encore, des explications en phase avec nos propres interrogations.



John Zammito explique à ses lecteurs les raisons pour lesquelles Herder doit être débarrassé de son statut de « *loser* », et à quel titre les adversaires du criticisme mériteraient davantage de compassion, au prix peut-être d’une réévaluation du privilège exorbitant accordé à la pensée de Kant¹²⁶. Pourquoi pas ? Cette approche sommaire d’un moment clé de l’histoire de l’anthropologie n’a pour but que d’aider à réfléchir sur la résurgence d’un problème aujourd’hui porteur de malaise. Il concerne ce débat autour du cognitivisme, dans lequel surgissent à leur tour certains psychanalystes, intrigués par ces querelles de famille. Au lecteur de laisser vagabonder sa pensée. Sous le coup d’une attention flottante, derrière ces escarmouches théoriques, lui viendront à l’esprit les noms de tous ceux parmi nos contemporains à qui ces deux grands témoins font irrésistiblement penser.

CNRS, Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative,
 Université Paris X, Nanterre
 jacques.galinier@mae.u-paris10.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : histoire de l’anthropologie/*history of anthropology* – *Aufklärung* – philosophie allemande/*german philosophy* – cognitivisme/*cognitivism* – Immanuel Kant – Johann Gottfried Herder.

125. André Green, *La Causalité psychique : entre nature et culture*, Paris, Odile Jacob, 1995.

126. John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*,... *op. cit.* : 12.

Jacques Galinier, *L'anthropologie hors des limites de la simple raison : actualité de la dispute entre Kant et Herder*. — La dispute historique entre Kant et Herder ne concerne pas seulement les fondations de la discipline anthropologique : elle porte en germe un des plus formidables enjeux auxquels celle-ci se trouve confrontée aujourd'hui. En effet, à travers ce conflit se dessine l'opposition entre deux grands projets intellectuels, qui se déchirent autour de la question des rapports entre affects et ratio, culture et cognition. C'est en particulier à Herder, resté un kantien « précritique », que l'on doit de s'être impliqué dans des questions reformulées par le cognitivisme de « deuxième génération », et d'avoir construit l'agenda tant d'une anthropologie du corps et des affects, que d'une sociologie des constructions nationales, voire même d'une théorie « sapir-whorfienne » des rapports entre langue et culture. Revenir à la lettre du texte herdérien, c'est concéder enfin à cet auteur une place majeure parmi les pères fondateurs de l'ethnologie, en repensant au passage le projet anthropologique de Kant à partir de la question sensible de la *Kultur*.

Jacques Galinier, *Anthropology Outside the Boundaries of Mere Reason: The Current Relevance of the Dispute between Kant and Herder*. — The historical dispute between Kant and Herder not only affects the foundations of anthropology but also contains the seeds of a major issue now facing this discipline. Through it, we glimpse the opposition between two major intellectual orientations divided over the relation between affects and reason, culture and cognition. Herder, who remained a « precritical » Kantian, brought up questions recently reformulated by a « second-generation » cognitivism. Moreover, his agenda has been worked out for an anthropology of the body and affects as well as for a sociology of nation-states, or even for a Sapir-Whorf sort of theory of the relations between language and culture. Remaining true to Herder's writings means recognizing that he occupied a major place among the founding fathers of ethnology, and that the reworked Kant's « anthropology » in relation to the sensitive question of *Kultur*.