

Herder et le romantisme politique

Guillaume Lavallée

De la gadoue plein les bottes, Gaétan descend dans la bouche fumante du métro Snowdon. En retard depuis déjà trop longtemps, dix-sept heures quarante-trois, engelures aux oreilles, nez qui coule, Gaétan se lance vers le comptoir des surgelés :

– Deux Stouffer's italiens trois étoiles, pis de ton meilleur vin ! Je gâte ma femme à soir, je veux manquer de rien !

18h03 (Des fleurs !?&!...y doit y'en avoir chez Racine)

– Troisième allée, près du chocolat, y doit pas en rester ben ben. Ça sort pas mal à St-Valentin ! Vous nous cachez votre petit côté romantique, monsieur Casgrain...

Poser la question du romantisme, c'est constater qu'il y a brèche entre le besoin d'unité et une quotidienneté un tantinet aliénée. Contrairement au monde intégré homérique où, selon Lukàcs, « le monde est étendu, mais néanmoins il demeure un chez soi, car le feu qui émane de l'âme est de la même nature que les étoiles¹ » nos étoiles à nous se sont étiolées. Nous leurs avons fait la guerre. Et voilà qu'une partie de nous-mêmes s'est envolée. Faut-il donc emprunter un nouveau sentier sans se fier aux étoiles ou tisser avec la nature une nouvelle toile...

Qu'est-ce que le romantisme ?

Historiquement, le romantisme émerge en réaction à l'esprit mécaniste des Lumières. L'essence de l'homme est alors réduite à la *ratio*. Sa concupiscence, ses impulsions, bref sa corporéité devient entrave à son développement. Les passions doivent être policées, c'est-à-dire traitées comme autant de pathologies appelant le bistouri du chirurgien-philosophe. La nature est réduite à l'étendue (*res extensa*). L'homme, monopole de la *res cogitans*, applique alors les structures de la pensée mathématique sur lui-même et la nature qui l'entoure. Car pour lui, la nature est d'essence mathématique. Rétrospectivement, nous pourrions dire que l'homme n'a fait que découvrir et expliciter les structures immanentes à la raison comme *ratio*.

Or, les romantiques s'élèvent contre cette conception de l'essence de l'homme et de la nature. Pour eux, il y a plus ; à commencer par l'esthétique, c'est-à-dire la sensibilité. C'est pourquoi, ils incarnent « l'apologie de la passion, de l'intuition, de la liberté, de la spontanéité par l'importance qu'ils attachent à l'idée de la vie et à celle de l'infini². » Mais doit-on parler des romantiques ou d'un mouvement romantique ? Doit-on évoquer l'Allemagne, la France et la littérature ; l'Angleterre, la philosophie ou la peinture ? Nous nous limiterons ici à une acception politique du romantisme que nous puiserons chez Herder. Lequel nous servira d'étalon pour penser l'actualité du romantisme.

Herder et le romantisme politique

Herder³ développa une philosophie de l'histoire basée sur le principe de continuité. Selon ce principe, l'histoire est une succession de nations-époques d'égales nécessités. En ce sens, chacune des époques ne sursume pas la précédente pour atteindre un plus haut degré de perfection. Les époques se suivent de telle sorte que l'une prépare l'autre sans toutefois la dépasser. L'histoire se compare à la croissance de l'arbre. De l'Euphrate émerge des racines qui se prolongeront de l'Égypte à Rome, en un solide tronc, lequel donnera naissance aux branches et rameaux, que nous nommons les Temps modernes. Comparer une branche à une racine pour en déterminer la supériorité ne fait ici aucun sens, bien que la racine se trouve dans la branche. Herder maintient ainsi un principe de continuité tout en rejetant le principe de progrès auquel les Lumières se sont attachés. Dès lors, une question de type « quel peuple de l'histoire fut le plus heureux ? » ne fait aucun sens. Chaque peuple eut son moment de félicité (ou il ne l'eut jamais) car « l'image de la félicité change avec chaque état de choses et chaque climat⁴. » De là, Herder n'en conclut pas à un relativisme des époques et des cultures. Les éléments s'enchaînent, le monde est lié, l'image de la félicité varie, mais son essence reste formellement la même. La raison, l'équité ainsi que les vertus de la foi, de l'espérance et de la charité demeurent à travers la succession des époques.

Eu égard à la méthodologie, balayer du revers de la main la théorie du progrès revient à dire que l'homme ne dispose pas d'un regard synoptique lui permettant de surplomber l'histoire. Lui-même pris dans les mailles de son temps et de sa terre, il ne peut juger rétrospectivement les époques, chacune représentant l'achèvement des canons de la raison de son temps. En ce sens, l'art grec et les pyramides sont incomparables ou, plus exactement, indépassables. Chez tous les peuples, rajoutera Herder, une raison humaine agit⁵. Le philosophe tronque en quelque sorte *la* raison humaine pour *une* raison humaine. Une raison humaine signifie, pour Herder, que toute nation-époque est traversée par une rationalité qui lui échoit. Sur le sol de chacune de ces nations époques, une rationalité pratique est cultivée par les habitudes et la tradition. L'universalité ne réside pas dans la simple conclusion vide, que partout il y a rationalité. Herder, nous semble-t-il, va un peu plus loin. Il admet que le but de la nature humaine est d'arriver à l'humanité, c'est-à-dire au jour où les hommes ne seront heureux non grâce à leur simple raison particulière, mais grâce à la raison commune de l'espèce. Laquelle, dira Herder dans sa polémique avec les Lumières, ne doit pas être confondue avec l'esprit mécaniste ni même avec un déracinement moral engageant l'Homme dans une contradiction performative. Par contradiction performative, nous n'entendons pas ici le fait que certains énoncés ne soient pas en mesure de se soutenir d'eux-mêmes au plan de l'analyse formelle du langage, mais le fait que certains projets ne sont pas en mesure de se soutenir d'eux-mêmes. En ce sens, les Lumières ne peuvent trouver en elles-mêmes leurs propres garanties sans payer le prix d'une perte de félicité, dira Herder. De là, faut-il voir en Herder une tentative de nier les Lumières, c'est-à-dire un moment négatif de la dialectique ? Herder tient à l'humanisme, mais celui des Lumières lui paraît abstrait, glacial et analytique. En ce sens, et nous suivons ici la lecture de Jan Patočka, la tentative de Herder se veut « une modification plus chaleureuse des Lumières⁶ », c'est-à-dire qu'elle aspire à un universalisme moins inhospitalier et abstrait. Il faut regagner l'unité de l'homme à la vie.

Mais quel est le lien entre Herder et le romantisme politique ? Pour Herder, la félicité repose sur le sentiment de l'existence où

l'être humain se lie à la nature à laquelle il ne peut être dissocié. Plus exactement, l'homme chercherait à se connaître via l'expression de la nature qui est en lui. Ici, la nature est une source intérieure appelant chaque humain à vivre son humanité d'une façon qui lui échoit, selon une façon qui est chaque fois la sienne⁷. Or, cette expression concerne également la part de nous-mêmes rattachée à une culture. Si la nature s'attache à la culture, c'est parce que le *logos* s'attache à un *topos*. La pensée, pour Herder⁸, est issue de peuples séparés par les montagnes et les rivières. Elle émane, en quelque sorte, de la terre. Les institutions sont autant de fruits engraisés par le sol. Lequel est bêché par les habitants d'une contrée. C'est ici, selon nous, qu'apparaît le romantisme politique, à savoir dans cette idée que la communauté déborde la libre association des individus dans l'intérêt de chacun. Le contrat social est ici synonyme de démantèlement du monde vécu. La conception de Herder n'est pas ici sans causer quelques problèmes. Tous auront envisagé le nationalisme au nombre de ceux-ci.

Avant de répondre à la question de savoir ce qu'il en est du romantisme politique aujourd'hui, nous voudrions faire ressortir de notre trop brève analyse de Herder les points suivants à savoir que (i) l'homme appartient à un tout qui le dépasse, la nature et (ii) qu'il acquiert son authenticité via le sentiment de l'existence lequel l'attache à la fois à la nature et à une culture qui porte en elle une singularité irremplaçable et que, conséquemment, le romantisme politique s'appuie sur un concept fort de communauté. À ce doublet, nous devons ajouter la visée de Herder à une universalité « chaude » ne passant pas par l'hégémonie culturelle⁹ ou l'esprit mécanique. Entre le particularisme des cultures et l'universalisme en devenir naît donc une tension qui, aujourd'hui, est toujours présente.

Le romantisme politique aujourd'hui

Pour savoir ce qu'il en est du romantisme politique aujourd'hui, nous étudierons le développement de chacune des parties du doublet *nature* et *communauté* (culture). Par suite, nous ramènerons ces éléments à l'unité pour en arriver à une solution, non-saturée.

Inversons les choses. Partons du concept fort de communauté. L'idée de communauté évoquée par Herder semble déboucher sur une conception du politique où les institutions traduisent les us et coutumes, sans tomber sous le joug d'un État abstrait. Le social serait donc ce processus d'autoproduction de soi d'une substance dynamique, un peuple sis sur son territoire. L'organisation politique, appelons-la l'État pour les besoins de la cause sans annuler la réserve que nous venons de lui adresser, est ainsi le produit de la communauté, laquelle partage un monde vécu, c'est-à-dire un ensemble de symboles permettant la coordination fluide de l'agir humain. Dans le cas où un monde vécu circonscrit la République, qu'il y a osmose, nous parlons d'État-Nation où la signification de la communauté déborde celle du contrat social. En plus de partager la citoyenneté, les individus y partagent un langage, une histoire et une culture commune. Or nos sociétés contemporaines ne peuvent plus compter sur ce concept romantique de nation. Car aucun monde vécu n'est partagé par l'ensemble de ceux qui participent au politique. Nos sociétés sont multiculturelles ce qui, *de facto*, rend caduc l'État-Nation et par là même un certain romantisme politique. À ceci nous pouvons ajouter une lecture historique¹⁰ selon laquelle l'État-Nation, émergeant après la révolution de 1789, résulte bien plus de la construction d'identités nationales que de la saisie de ce qui était déjà là. La pluralité aurait été étouffée au nom de l'homogénéité ce qui, paradoxalement, est contraire à la pensée même de Herder qui ne voulait voir réduites les idiosyncrasies.

À une autre échelle, si nous acceptons la thèse de la théorie des systèmes selon laquelle, dans nos sociétés décentrées, l'argent et la bureaucratie s'érigent en système autonome permettant une coordination et une intégration efficace bien que minimale des différentes visions du monde, nous pouvons en arriver à la thèse habermasienne de la colonisation du monde vécu par le système. Selon cette thèse, les mécanismes impersonnels de l'économie de marché imposent leurs modes d'être aux différents mondes vécus. Ce faisant, ils déstructurent le réseau symbolique jadis en place. Politiquement, les systèmes évident l'espace public de son pouvoir politique. Concrètement, cela revient à dire que les membres d'une commu-

nauté politique, qu'elle soit multiculturelle ou non, ne peuvent plus aspirer à faire entièrement le politique, car certaines décisions et institutions transcendent le cadre territorial. L'organisation de l'État¹¹ est alors fonction des impératifs économiques en vogue. Le politique, pour ce qu'il en reste, se veut un effort de ré-ajustement selon les valeurs en vigueur dans les différentes sociétés. Il ne peut se positionner à la hauteur des marchés. Culturellement, les systèmes permettent l'intégration des différentes formes de vie, mais avec la fâcheuse conséquence de refermer les identités sur elles-mêmes.

Le romantisme politique, au sens de l'État-Nation, n'est plus possible, ni même souhaitable. En ce qui concerne la politique intérieure, l'avènement de sociétés multiculturelles rend non souhaitable le recoupement entre l'État et la nation. Les rabattre l'un sur l'autre porte préjudice à l'altérité, voire l'expulse du politique. D'autre part, le système procède de l'extérieur pour permettre une intégration minimale de tous sans parvenir à de réels dialogues entre les différences. Qui plus est, il limite le politique à un acte de ré-ajustement. En vertu de ce double point de vue, la question n'est plus de savoir si nous sommes romantiques, mais plutôt si nous pouvons et devons l'être. Pour répondre de cette problématique, nous nous attarderons à la relation romantique de l'homme à la nature, laquelle donnera son impulsion à l'idée d'un renouveau romantisme déjouant tous les axes politiques.

Nos sociétés libérales contemporaines sont traversées par des enjeux identitaires, mais également écologiques. Tous, des plus optimistes aux plus pessimistes, s'accordent devant des faits recensés année après année. Néanmoins, l'état des lieux ne fait que s'aggraver. La relation de l'homme à la nature infinie et à la vie tombe dans l'oubli, oubli allant de pair avec une atomisation du social où des forces isolées ne peuvent converger. Dit crûment, pour ce qui est de monsieur Casgrain, il a beau tout constater devant sa télé, mais une fois fermée, seul, la quotidienneté ne peut que le ré-avalier. Cet état de fait suggère tant bien que mal une avancée dans nos sociétés. Depuis quelques temps, certains enjeux transnationaux percent notre espace public pour aiguïser le sens critique de plusieurs. Or, les questions relatives à la relation de l'humain à la nature sont au

nombre de ces enjeux. Ainsi, au moment où le romantisme politique est culturellement caduc, il est à se demander si sa composante naturelle (le rapport de l'homme à une nature qui le dépasse) l'est tout autant. L'idéal de communauté au cœur du romantisme politique peut retrouver un sens fort dans la mesure où il s'appuie sur des enjeux d'ordre environnementaux (nature) plutôt qu'identitaire (culture). Là, le dialogue des cultures devient effectif. Il s'agit de regagner ensemble la pureté d'un *topos* malmené. À échéance, ces questions rebondiront à un niveau cosmopolitique. Pour rebondir cependant, il doit jaillir d'ici une verte volonté romantique. Il ne s'agit pas de simplement se plier aux résolutions cosmopolitiques, mais de se ré-approprier le *topos* de notre quotidienneté pour faire de la question environnementale un enjeu politique. La verte volonté romantique s'inscrit dans les limites du politique comme effort ciblé de réajustement, elle rend effectif le dialogue interculturel et permet le dépassement de la bipolarité politique. En outre, ce romantisme politique écologique répond à l'impasse du romantisme politique identitaire. Le vivre-ensemble transcende le mutuel désintéressement¹² des citoyens. La communauté ne repose ni sur les valeurs du téléviseur ni sur une conception de la bonne vie portant atteinte à autrui. Ici, une certaine conception de la vie bonne est à l'œuvre sans porter préjudice à l'altérité. La bonne vie partagée ne repose pas sur des convictions personnelles imposées, mais sur la responsabilité, laquelle trouve son encrage motivationnel dans le contexte actuel : il n'y a plus d'étoiles en ville...

¹ Georg Lukàcs, *The Theory of the Novel : a historico-philosophical essay on the forms of great epic literature*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1971, p.29. Traduction libre.

² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris-Beyrouth, PUF et Delta, 1996 (18^e édition), p.934.

³ Philosophe allemand né en 1743, mort en 1803. Contemporain de Kant avec qui il entrera en polémique en 1784 sur la question du sens de l'histoire de l'humanité.

⁴ J.G Herder, « Une autre philosophie de l'histoire », *Histoire et cultures*, traduction de Max Rouché, Paris, G-F, 2000, p. 77.

⁵ Cf. J.G Herder, « Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité », livre XV, *Histoire et cultures*, Paris, G-F, 2000, p.191.

⁶ *Op. cit.* dans l'introduction de Alain Renaut à *Histoire et cultures*, Paris, G-F, 2000, p.39.

⁷ Cf. Charles Taylor, *Grandeur et Misère de la modernité*, Bellarmin, Montreal, 1992, p.44.

⁸ Cf. J.G Herder, « Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité », livre VIII, *Histoires et cultures*, Paris, G-F, 2000, p.184.

⁹ Il est étonnant de constater que Herder se soucie de l'hégémonie culturelle française, alors qu'aujourd'hui les choses prennent une toute autre tournure.

¹⁰ Thèse au cœur de l'ouvrage de Éric J. Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1780*.

¹¹ Un exemple probant en est la loi sur l'administration publique adoptée par le gouvernement québécois le 25 mai 2000, loi qui a pour but de rendre plus attrayante l'administration québécoise dans un cadre où les administrations publiques sont en compétition pour attirer de nouveaux capitaux sur leur territoire. Selon cette loi, le modèle de gestion de l'entreprise privée doit être appliqué à celui de l'État.

¹² L'idée d'un « mutuel désintéressement » est au cœur de l'ouvrage de John Rawls, *Theory of Justice*.