

LA MÉTAPHORE DE LA GUERRE ET DU TRIBUNAL
DANS LA PHILOSOPHIE CRITIQUE

Claude Piché, Université de Montréal

Que la guerre et la paix puissent servir de métaphore en philosophie, c'est ce qu'indique d'emblée le titre de l'opuscule de 1796 «Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie». Publié un an à peine après la parution du *Projet de paix perpétuelle*, l'opuscule illustre jusqu'à quel point Kant entend tirer profit de cette métaphore politique pour préciser la direction qu'il désire imprimer à la démarche philosophique. Cependant, outre son aspect circonstanciel (cet opuscule est rédigé en réponse à Schlosser), l'exposé de Kant laisse le lecteur sur son appétit en raison de son caractère très succinct. A vrai dire, Kant se contente d'y reprendre les grandes lignes d'une argumentation qu'il avait déjà développée ailleurs. En effet, le thème de la «paix perpétuelle» en philosophie n'est pas nouveau chez Kant. L'expression fait d'abord son apparition dans son sens métaphorique, et peut-être là où l'on s'y attendrait le moins: dans la *Critique de la raison pure*. On la trouve même à deux reprises dans la section intitulée, fait significatif, «Théorie transcendantale de la méthode». Kant y distingue deux manières de parvenir à la paix en philosophie: par la victoire obtenue à l'issue d'une guerre, ou en vertu d'une sentence constituant le dénouement d'un procès. Mais la paix ainsi conclue ne peut être vraiment durable que dans le second cas. Pour parvenir à la paix *perpétuelle*, la philosophie doit donc

cesser d'être belliqueuse et se faire «critique», elle a le devoir d'instituer un tribunal en vue de statuer une fois pour toutes sur les prétentions respectives des parties en cause.

On peut considérer la critique de la raison pure comme le véritable tribunal pour toutes les controverses de cette faculté; car elle n'est pas impliquée dans les controverses, en tant qu'elles portent immédiatement sur des objets, mais elle est établie pour déterminer et juger les droits de la raison en général, suivant les principes de son institution primitive.

Sans elle la raison demeure en quelque sorte à l'état de nature, et elle ne peut faire valoir ou garantir ses assertions et ses prétentions qu'au moyen de la *guerre*. La critique, au contraire, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre institution, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure la tranquillité d'un état légal où nous avons le devoir de ne pas traiter notre différend autrement que par voie de *procès* [*Prozess*]. Ce qui met fin aux querelles dans le premier état, c'est une *victoire* dont se vantent les deux parties et qui n'est ordinairement suivie que d'une paix mal assurée établie par l'intervention de l'autorité publique, mais dans le second, c'est une *sentence* qui, atteignant à la source même des disputes, doit amener une paix perpétuelle¹.

Ce passage illustre toute la richesse de l'usage métaphorique de l'alternative guerre/procès dans la *Critique de la raison pure* mais ne manque pas de soulever quelques questions, dont la première se formule comme suit: pourquoi retrouve-t-on le thème de la paix perpétuelle et du tribunal de la raison dans la section de la *Critique* réservée à la *méthode* philosophique? A cet égard, le passage cité nous fournit un indice: il y est précisé que le procès,

contrairement à la guerre, permet d'atteindre la «source même des disputes». Ce qui suggère que la métaphore juridique aide à cerner le sens d'une démarche philosophique qui, dans l'ensemble de la *Critique*, se définit par la recherche de l'«acte de naissance» de ses divers concepts. La seconde question qui se pose porte, par-delà la métaphore juridique, sur le lien qui doit prévaloir aux yeux de Kant entre philosophie et politique. En d'autres mots: en quoi la *Critique de la raison pure* annonce-t-elle le projet de paix perpétuelle *entre les nations*? Car, si la métaphore politico-juridique sert d'abord à éclaircir le sens de la démarche philosophique, nous assistons en définitive à une subordination de la sphère politico-juridique à la philosophie critique, au sens où c'est la philosophie qui est finalement appelée à servir de guide en politique, voire même de paradigme pour l'éventuelle alliance des nations. A ce propos, on remarquera dans l'extrait cité l'allusion qui est faite au caractère auto-institué [*eigene Einsetzung*] du tribunal de la raison: autant dire que le philosophe dans la Cité ne reconnaît pour autorité suprême que la raison. Reste à voir comment cette autorité, jalouse de son indépendance, réussit à composer avec le pouvoir politique.

1 - La métaphore de la guerre dans l'Antinomie de la raison pure

Au départ, la métaphore de la paix perpétuelle dans la *Critique de la raison pure* ne s'appuie pas sur le modèle des relations internationales telles qu'elles seront envisagées dans le traité de 1795. Le thème de la guerre s'y inscrit plutôt à l'intérieur d'une seule et même nation -- comme en témoigne, dans l'extrait précité, l'intervention *in extremis* de l'«autorité publique» entre les parties belligérantes -- si bien que les hostilités prennent l'allure d'une

guerre civile. Il n'y est donc pas question de lutte entre pays mais bien entre «citoyens» ou, mieux, entre «concitoyens» [*Mitbürger*²]. Comme on l'apprend dès la Préface à la première édition de la *Critique*, la métaphore de la guerre civile prend sa source dans les querelles qui ont cours entre les écoles philosophiques. «Au début, [la] domination [de la métaphysique] était, sous l'administration des *dogmatiques, despotique*. Mais comme sa législation portait encore la trace de l'ancienne barbarie, elle dégénéra peu à peu par suite de guerres intestines, en une pleine *anarchie*, et les *sceptiques*, une espèce de nomades, qui ont en horreur tout établissement stable sur le sol, rompaient de temps en temps le lien social³.» On le voit, les querelles intestines des factions dogmatiques conduisent tôt ou tard à la dissolution du pouvoir étatique, à l'anarchie, laquelle culmine dans la résiliation du contrat social. Il s'agit donc d'un retour à l'état de nature, à la guerre de tous contre tous à l'intérieur même de la Cité.

Dans la *Critique de la raison pure*, l'exposé de ces dissensions entre écoles trouve naturellement sa place au sein de la Dialectique transcendantale. C'est l'idée cosmologique qui, par l'antithétique à laquelle elle donne lieu, constitue la manifestation la plus tangible de l'existence de telles dissensions et de leurs conséquences, dans la mesure où l'affrontement entre les factions ne laisse pas seulement le spectateur perplexe face au parti à adopter, mais l'amène à douter de l'existence même de la raison. «..[II] se manifeste alors un conflit imprévu qui ne peut jamais être apaisé par la voie dogmatique ordinaire, parce que la thèse comme l'antithèse peuvent être démontrées par des preuves également lumineuses, claires et irrésistibles [...] et que la raison se voit ainsi divisée d'avec elle-même; or, si cette situation fait jubiler le sceptique, elle doit plonger le philosophe critique dans la réflexion et l'inquiétude⁴.» Dans une telle antinomie, la manifestation de surface, le «phénomène⁵», offre

un tableau déroutant: la thèse et l'antithèse peuvent toutes deux être démontrées avec la même évidence à la faveur du chassé-croisé des attaques, et le spectateur semble contraint de concéder la victoire au combattant qui jouit du privilège de porter le dernier coup. Or, pour Kant, et c'est là une constante de sa pensée politique, la victoire obtenue à l'issue d'un combat ou d'une guerre ne résout rien, du moins quant à la question de la légitimité. Elle n'illustre qu'un rapport de forces à l'état brut, mais ne touche en rien la validité des prétentions qui sont en jeu de part et d'autre. La guerre peut décider d'une question de fait -- elle est pour ainsi dire l'instrument de la politique du «fait accompli» -- mais elle ne règle aucunement la question de droit. Ainsi, on apprend dans le *Projet de paix perpétuelle* que «la manière dont les États établissent leur droit ne peut être, comme c'est le cas auprès d'un tribunal neutre, le procès, mais seulement la guerre, par laquelle toutefois, même lorsque l'issue en est heureuse, à savoir en cas de victoire, la question de droit ne peut être décidée,...» Or il en va de même de la métaphysique dogmatique et de ses querelles internes: l'avantage de l'une des deux parties n'est que l'expression d'un jeu de forces contingent, et aucunement la démonstration du bien-fondé d'une prétention. On sait combien Kant trouve incongrue toute référence au concept de «droit» dans la politique de la guerre⁶. Quoi qu'il advienne, le vainqueur est toujours persuadé d'être dans son droit. Mais comme le soulignera plus tard Walter Benjamin, l'histoire n'est jamais écrite que par les vainqueurs, qui cherchent à s'y montrer sous un jour avantageux, alors que les victimes sont inexorablement réduites au silence⁷.

L'Antinomie de la raison pure revêt une dimension emblématique pour l'illusion transcendante dans la mesure où elle conduit celle-ci à ses ultimes conséquences. En effet,

c'est dans les quatre conflits antinomiques que l'on découvre à l'oeuvre, et de manière systématique, un procédé que la Théorie transcendantale de la méthode condamnera sans équivoque, du moins pour toutes les questions propres à la philosophie: il s'agit de la méthode *apagogique*. A cette méthode, Kant oppose la méthode directe, sur laquelle nous aurons à revenir. Le procédé apagogique, utilisé pour soutenir aussi bien la thèse que l'antithèse de chacun des quatre conflits antinomiques, consiste à prouver le bien-fondé de sa propre prétention en montrant que la position diamétralement opposée à la sienne est fautive. Ce procédé repose lui-même sur l'utilisation du *modus tollens*, lequel sert à invalider une proposition en découvrant qu'elle entraîne au moins une conséquence fautive, et constitue de ce fait un argument négatif. Dans l'Antinomie de la raison pure, le procédé apagogique vise donc à établir que la position adverse est intenable dès que l'on découvre que l'une des conséquences «contredit» la présupposition de départ⁸.

La solution critique consistera à montrer que chacune des deux parties dans les conflits antinomiques se fonde sur une prémisse commune qui, à l'insu des antagonistes, est en elle-même contradictoire, à savoir l'assimilation des phénomènes à des choses en soi. Faute d'une telle élucidation critique, l'antinomie peut porter un tort considérable à l'unité de la raison et à son autorité en ce qu'elle y introduit un procédé qui s'apparente à la guerre. La victoire, et la prétention à la légitimité qui l'accompagne, est acquise quand l'adversaire est désarçonné. En prouvant de la sorte son bon droit grâce à la réfutation de l'adversaire, on ne justifie nullement le bien-fondé de sa propre position. De plus, la preuve apagogique dans l'Antinomie, en montrant que le vis-à-vis se contredit lui-même, le discrédite en tant qu'être rationnel, pour peu que le respect du principe de non-contradiction constitue une exigence

minimale pour quiconque prétend être doué de raison. Dans ces conditions, ce n'est pas seulement la revendication de la partie adverse qui se trouve rejetée, mais c'est l'adversaire lui-même en tant que sujet de droit -- si l'on ose dire -- qui se voit par là même réduit à néant. C'est le retour à l'état de nature à l'intérieur de la société civile. En ce sens, la preuve apagogique est comparable, sur le plan politico-juridique, au duel, qui à l'époque de Kant sévissait encore. L'honneur n'est sauf qu'à la condition que celui qui y a fait outrage en paie le prix de sa vie. Il ne faut pas se surprendre, dès lors, de ce que Kant considère le duel comme une manifestation d'injustice à l'intérieur de l'État de droit, où les litiges doivent être tranchés par voie de procès, et qu'il condamne les législations qui, parce qu'elles conservent des traces de barbarie et d'inculture, le tolèrent encore⁹. A l'échelle des conflits inter-étatiques, le duel s'assimile à ce que le *Projet de paix perpétuelle* qualifie de «guerre d'extermination» (*Ausrottungskrieg*). On se souvient, au demeurant, du contexte dans lequel intervient cette référence au *bellum internecinum*, à savoir le sixième article préliminaire: «Il faut qu'il reste, même dans la guerre, une sorte de confiance dans les principes de l'ennemi, autrement on ne pourrait jamais conclure la paix; et les hostilités dégénéreraient en une guerre d'extermination¹⁰.» Or, nous l'avons vu, l'adversaire dans un conflit antinomique n'est plus digne d'être considéré comme un vis-à-vis à part entière, c'est-à-dire comme un être raisonnable, puisqu'il contrevient au principe de non-contradiction.

2 - La métaphore du tribunal et la nécessité d'une déduction transcendantale

Si l'on s'en tient à ce qui peut être observé à la surface, le raisonnement apagogique a

quelque chose de lumineux. Kant ne juge-t-il pas que la «contradiction emporte toujours plus de clarté que la meilleure liaison», en sorte qu'au premier abord du moins, la preuve apagogique semblerait supérieure à la preuve directe (que Kant qualifie d'«ostensive¹¹»)? Mais la réfutation de l'antithèse, nous l'avons vu, ne nous apprend rien sur le véritable objet du litige, sur le bien-fondé de la thèse. Il en va de l'argument apagogique comme de la guerre: la question de la légitimité de la possession revendiquée reste entière. C'est ce que laisse entendre ce passage tiré du chapitre intitulé «Discipline de la raison pure par rapport à ses preuves».

La preuve apagogique est aussi la véritable illusion qui a toujours abusé ceux qui admirent la solidité de nos raisonneurs dogmatiques; elle est en quelque sorte le champion qui veut prouver l'honneur et le droit incontestable du parti qu'il a embrassé en s'engageant à se battre avec quiconque voudrait en douter, bien que cette fanfaronnade ne prouve rien en faveur de la chose, mais ne fasse que montrer la force respective des antagonistes, et même, à vrai dire, seulement celle de l'agresseur. Les spectateurs, en voyant que chacun est à son tour tantôt vainqueur, tantôt vaincu, en prennent souvent occasion pour douter sceptiquement de l'objet même du conflit. Mais ils n'ont pas de motif à cela... Chacun doit établir sa cause au moyen d'une preuve légale [*rechtlich*] obtenue par la déduction transcendantale des arguments, c'est-à-dire directement, afin qu'on voie ce que les prétentions de sa raison peuvent alléguer en leur faveur¹².

Ce passage offre non seulement l'avantage de jeter encore une fois un pont entre le modèle de la guerre et la modèle juridique -- au profit du second -- mais il a de plus le mérite de

souligner rétrospectivement et de justifier philosophiquement le recours dans la *Critique* à cette procédure empruntée au langage juridique et qui a pour nom «déduction». Il montre bien la voie qu'entend suivre Kant dans l'Analytique pour légitimer la validité objective des catégories. On sait combien d'attention et de persévérance l'étude de la déduction transcendantale exige de la part du lecteur, et cette difficulté est à la mesure des efforts que, de son propre aveu, ces sections de la *Critique* qui ont coûté à leur auteur. Or ce n'est que dans l'exposé de la méthodologie transcendantale que le lecteur est enfin en mesure de comprendre pourquoi le chapitre le plus important de la *Critique* commence par la phrase suivante: «Les jurisconsultes, lorsqu'ils parlent de droits et d'usurpations, distinguent dans une cause la question de droit (*quid juris*), de la question de fait (*quid facti*), et comme ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils appellent *déduction* celle qui doit faire paraître le droit ou la légitimité de la prétention¹³.» Bien que ces lignes soient sans doute parmi les plus connues de la *Critique*, il faut en fait attendre le chapitre consacré à la «Discipline de la raison pure par rapport à ses preuves» pour prendre toute la mesure de l'enjeu contenu dans cette phrase. Il va de soi qu'en vertu de la métaphore militaire, la possession d'un territoire peut être attestée de fait par une conquête, mais la question de la légitimité du titre de possession est tout autre et ne saurait être garantie par un rapport de force favorable. C'est pourquoi Kant invoque la nécessité d'une preuve légale qui ne peut être établie qu'à la faveur d'une déduction. Dans un texte de 1989, Dieter Henrich, qui s'intéresse depuis longtemps à ces questions, revient sur le sens juridique du mot «déduction». Selon ses recherches, la première apparition du mot dans cette acception remonte au XIV^e siècle et il est rapidement devenu d'un usage courant dans les États composant le Saint Empire Romain. La déduction

est une argumentation écrite, rédigée par des jurisconsultes au service de la cour, visant à faire valoir le bien-fondé des prétentions de l'une des parties à l'occasion, par exemple, de querelles de succession au trône ou de conflits territoriaux entre ces États. Fait à souligner, le texte de ces «argumentations» était envoyé à la partie adverse avant que n'éclatent les hostilités, dans le but de les prévenir. On comprend mieux, dès lors, pourquoi la résolution pacifique des conflits dialectiques exposés dans la seconde moitié de la Logique transcendantale ne peut avoir lieu que sur la base de la déduction transcendantale contenue dans la première moitié¹⁴.

En philosophie, on ne prouve rien en réduisant son adversaire au silence, il faut plutôt lui exposer -- littéralement: lui montrer -- grâce à une preuve mettant en évidence toutes les étapes de l'argumentation, l'origine de ses prétentions. C'est ainsi que la déduction juridique -- explicitement assimilée à une preuve directe -- peut servir de modèle pour la démarche positive de la *Critique*.

La troisième règle propre de la raison pure... est que ses preuves ne doivent jamais être *apagogiques* mais toujours *ostensives*. La preuve directe ou ostensive, dans toute espèce de connaissance, est celle qui allie tout à la fois la conviction de la vérité et l'intelligence des sources de cette vérité [*Einsicht in die Quellen*]; la preuve apagogique au contraire peut bien produire la certitude, mais non la compréhension de la vérité considérée au point de vue de l'enchaînement qui la relie aux fondements de sa possibilité¹⁵.

Tout comme les constructions mathématiques, les preuves philosophiques sont donc «ostensives¹⁶», à cette différence près qu'elles ne présentent pas l'avantage d'être en même

temps «intuitives». En géométrie, par exemple, le fondement de l'évidence est immédiatement présent dans l'intuition pure de l'espace, alors qu'en philosophie la «monstration» ne peut s'effectuer qu'à la faveur d'une démarche discursive. Ainsi dans ce que Kant appelle sa «déduction subjective» des concepts purs de l'entendement, l'exposé du «comment¹⁷» du fonctionnement de la faculté de connaître avec ses concepts primitifs n'a rien d'intuitif, bien qu'elle n'en doive pas moins procurer une *Einsicht in die Quellen*. Telle est la nature de la démarche qu'entreprend Kant dans la déduction transcendantale des catégories. Ce n'est donc pas un hasard si, juste avant d'entreprendre la démarche de la déduction comme telle, Kant juge à propos de rappeler qu'il y a «trois sources [*Quellen*] originaires (ou facultés de l'âme)» qui rendent possible l'expérience, à savoir le sens, l'imagination et l'aperception¹⁸. Certes, le caractère ostensif -- mais non intuitif -- de l'entreprise n'excuse pas totalement l'obscurité proverbiale de cette section, du moins la métaphore juridique peut-elle contribuer à faire comprendre la nécessité de la déduction conçue comme preuve directe menant aux sources d'une prétention.

3 - La philosophie, paradigme d'une législation sans force coercitive

Même si au départ le tribunal mis sur pied par la raison vise à remédier au «scandale» public que représentent les querelles entre les écoles¹⁹, l'instruction d'un tel procès regarde la philosophie plutôt que l'ordre public. Ce scandale, qui ne touche en pratique que les diverses factions dogmatiques, révèle en vérité la «contradiction apparente de la Raison avec elle-même²⁰». La métaphore du tribunal trouve ainsi sa limite dans le fait que la critique,

contrairement aux tribunaux civils, ne relève pas d'une instance supérieure dont elle serait l'instrument. L'institution du tribunal de la raison ne saurait être le fait que de la raison elle-même, et celle-ci ne peut accepter qu'une autorité dogmatique lui impose un code de lois. Au contraire, elle «tire toutes ses décisions des *règles fondamentales* de sa propre institution, dont personne ne peut mettre en doute l'*autorité*²¹». La seule autorité en la matière est donc celle de la raison critique dont la tâche comporte ainsi, si l'on nous permet de faire connaître une extension à la métaphore, deux volets: au judiciaire vient s'ajouter désormais le législatif: la raison établit d'abord sa propre législation en la puisant aux sources subjectives de la connaissance humaine, après quoi, dans le cadre de ses fonctions proprement judiciaires, elle tranche les différends de la raison avec elle-même en ramenant celle-ci à ses justes prétentions.

De même que Kant tient à conserver à la démarche législative la plus grande marge d'autonomie possible en repoussant toute contrainte dogmatique, de même cherche-t-il à écarter des sentences rendues par le tribunal tout caractère coercitif. Tout être rationnel doit plutôt pouvoir se reconnaître dans la décision et y souscrire librement. La raison «n'a pas d'autorité dictatoriale mais sa décision n'est toujours que l'accord de libres citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacle ses réserves et même son *veto*²²». Du coup, à l'image judiciaire du tribunal vient se joindre ici une métaphore politique qui rappelle ce que Kant nomme le «républicanisme». Le régime républicain n'est-il pas celui où, ne serait-ce qu'en esprit, l'avis des citoyens est pris en compte, par exemple au moment de déclarer la guerre? De même, au plan philosophique, la raison exerce une contrainte qui n'en est pas une, puisqu'elle relève de l'autorité de chaque être rationnel. Voilà qui, à première vue,

complète la métaphore juridico-politique dans la philosophie critique. Mais ce serait oublier que si la philosophie peut être mise en parallèle avec l'institution étatique en ce qui concerne ses fonctions législatives et judiciaires, elle intervient aussi dans un contexte concret où elle est appelée à se définir, non pas uniquement en marge du pouvoir public, mais aussi en rapport avec lui.

A l'époque de Kant en effet, la philosophie est d'entrée de jeu affaire d'institutions publiques. On l'enseigne dans une «faculté» qui s'insère dans cet ensemble plus vaste qu'est l'université à titre d'établissement fondé et soutenu par l'État. D'ailleurs, et Kant n'en fait pas mystère, les facultés dites «supérieures» contribuent à raffermir l'emprise du pouvoir politique sur le peuple. Si la théologie, le droit et la médecine sont ainsi déclarés facultés «supérieures», c'est qu'elles servent parfaitement l'intérêt de l'État, lequel sanctionne dans chaque cas un enseignement dogmatique consigné dans un texte canonique, qu'il s'agisse de la Bible, du Code civil ou encore des règlements édictés à l'intention des praticiens de la médecine. Pour sa part, la faculté de philosophie est elle aussi fondée sur un intérêt, mais il s'agit en l'occurrence d'un intérêt pour la science elle-même, pour la vérité, si bien que du point de vue de son utilité immédiate pour l'État, la philosophie peut être déclarée faculté «inférieure». Son apport ne peut être qu'indirect, d'aucuns seraient portés à dire insignifiant. Il n'en reste pas moins que la philosophie joue un rôle critique déterminant pour l'ensemble des sciences qui concerne donc, notamment, les facultés dont les enseignements sont dogmatiques. Encore faut-il que ces dernières acceptent de procéder à une révision de leurs bases théoriques à l'instigation de la faculté «inférieure». Il y a donc matière à de nombreux «conflits» entre les deux niveaux, conflits qui peuvent se solder soit par une fin de non-

recevoir de la part des facultés supérieures, soit par l'acceptation de se soumettre à un tel examen. Dans ce dernier cas, il revient à la faculté de philosophie de voir à la tenue, selon les mots de Kant, d'un «procès» dont la «sentence» ne peut être rendue que par la raison, à titre de «juge». On le voit, Kant a de nouveau recours à la métaphore du tribunal, dont il élargit ainsi la juridiction à l'ensemble des sciences. Dès lors que la raison pure a mis de l'ordre dans ses propres affaires et qu'elle a rabaisé les prétentions métaphysiques des écoles dogmatiques, elle est en mesure d'étendre sa juridiction à l'échelle de l'université tout entière. Et, pour ce faire, elle n'a pas besoin de la sanction de l'institution. Elle «instruit [instruieren] d'elle-même le procès» sans attendre d'autorisation. Ce que Kant revendique ainsi pour la faculté de philosophie, ce n'est pas de bénéficier de l'autorité institutionnelle, mais simplement de jouir d'une indépendance et d'une liberté d'action pleines et entières. En d'autres mots, la philosophie réclame des autorités l'«octroi d'une totale liberté pour un examen public²³».

Kant n'entend toutefois pas restreindre le travail critique au cadre de l'institution académique. De même qu'il existe des chercheurs que le *Conflit des facultés* désigne comme des «savants libres» et que le vocabulaire bureaucratique contemporain qualifierait peut-être de «chercheurs sans affiliation institutionnelle», de même le rayon d'action de la philosophie ne couvre pas que la science universitaire²⁴. La raison et la vérité ne sont pas que l'affaire de la science, elles concernent toutes les sphères de la société en général, et celles-ci doivent également être ouvertes à l'examen critique. En dépassant de la sorte le domaine strictement académique, nous accédons à la problématique qui faisait l'objet du texte «Qu'est-ce que les Lumières?» dans lequel il est question tant de l'usage privé que l'on fait de sa raison dans le

cadre d'une fonction institutionnelle, que de l'usage public qu'il nous est loisible d'en faire en dehors de ce cadre, simplement à titre d'érudit -- que l'on fasse partie par ailleurs d'un corps de savants ou que l'on soit libre [*zunfifrei*]. Dans ces conditions, il n'y a rien qui puisse échapper à un examen critique rigoureux, même pas les institutions étatiques, comme le proclamait déjà la Préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*: «Notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La *religion*, par sa *sainteté*, et la *législation*, par sa *majesté*, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un juste soupçon, et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen²⁵.» La critique ne doit s'arrêter devant aucun préjugé, pas même ceux qui touchent à des «considérations de personne²⁶». Nous assistons ici à un revirement pour le moins étonnant. Non seulement la philosophie revendique auprès de l'institution universitaire une totale liberté d'examen, mais par une espèce de choc en retour, la législation, au respect de laquelle le système judiciaire est chargé de veiller, se trouve soumise au tribunal critique : la métaphore du tribunal se retourne en quelque sorte contre elle-même.

Bien sûr, l'autorité dont est investi le tribunal de la raison est par nature tout-à-fait différente du pouvoir étatique, auquel Kant n'entend pas la substituer. Mais le chef d'État a tout intérêt à prêter l'oreille à la raison et à la vérité pour la bonne marche des affaires publiques. Pour cela, il n'est pas nécessaire que le roi devienne philosophe, encore moins que le philosophe se fasse roi. Kant ne revendique pour le philosophe rien de plus -- mais aussi rien de moins -- que le rôle de conseiller du prince. En effet, pour établir sa législation, ce dernier ne peut s'en remettre aux membres de la faculté de droit, souvent

préoccupés par des considérations strictement dogmatiques. Le véritable «professeur de droit» doit être «libre²⁷», il appartient donc à la philosophie, discipline dans laquelle le droit, considéré dans le cadre d'une métaphysique des mœurs, est envisagé du point de vue de la raison ou, en d'autres mots, du point de vue de la morale. En vertu de la thèse kantienne célèbre, politique et morale ne peuvent en effet que s'accorder. Il n'y a pas entre elles de véritable antinomie, et lorsqu'un prétendu conflit surgit, la bonne décision ne peut être que celle qui se range du côté de la morale. Le philosophe se voit donc confier un rôle considérable, quoique discret -- voire confidentiel comme en témoigne l'«article secret» du *Projet de paix perpétuelle*, dont on peut rappeler le libellé: «les maximes des philosophes sur les conditions qui rendent possible la paix perpétuelle, doivent être consultées par les États armés pour la guerre²⁸.» Cet article nous ramène à la thématique de la guerre et de la paix, encore qu'il les reprenne non plus au sens figuré, mais bien au sens propre. Il semblerait donc que, là encore, le philosophe, que la *Critique* désigne selon le «concept cosmique» comme le «législateur de la raison humaine²⁹», ait un rôle à jouer, ne serait-ce qu'au plan de l'«Idée» d'une paix perpétuelle entre les nations.

A cet égard, il est intéressant de constater que Kant, dans les dernières lignes de la section de la Doctrine du droit consacrée au droit des gens, choisisse, pour faire contraste avec cet état de nature qu'est la guerre, de recourir à nouveau à la métaphore du tribunal, cette fois pour caractériser la manière dont les États devraient régler leurs différends. Ainsi, à propos du *Völkerbund*, Kant déclare: «[...]c'est seulement par un tel congrès que peut être réalisée l'Idée d'instaurer un droit public des gens qui tranche leurs conflits de manière civile, comme par un procès, et non pas de façon barbare (à la manière des sauvages), c'est-à-dire

par la guerre³⁰.» Mais, tout comme dans le cas de la philosophie, cette métaphore juridique commande la prudence, car un droit public des peuples se distingue nettement de toute législation civile courante. En effet, la fédération des nations ne forme pas elle-même «un seul et même État», si bien qu'une telle communauté librement consentie des États ne peut prétendre à «aucune puissance souveraine». Il ne peut donc être question d'y instituer la «contrainte d'aucune législation extérieure» aux nations ainsi réunies³¹. Kant décrit cette communauté comme étant issue d'une libre association, laquelle comporte une clause stipulant que l'on peut s'en retirer à tout moment, et retourner ainsi à l'état de nature.

Or, la philosophie peut ici servir de paradigme: non seulement le philosophe est habilité à prodiguer ses conseils au chef d'État pour la conduite des affaires internationales, mais la philosophie est en mesure de fournir le modèle d'un tribunal libre de toute attache et dépourvu de tout pouvoir coercitif. Le tribunal de la raison pure ne dispose d'aucune contrainte, sinon la contrainte librement consentie par quiconque accepte de prêter écoute à sa propre raison. Toutes proportions gardées, il en va de même du quasi-tribunal par lequel Kant propose de régler les différends internationaux. La question qui surgit est dès lors la suivante: en quoi la *Critique de la raison pure* peut-elle nous aider à comprendre le modèle de fédération prôné par Kant à l'échelle des relations internationales? A cet égard, remarquons d'abord que tous les passages de la «Théorie transcendantale de la méthode» évoqués ci-dessus sont tirés de la section intitulée «Discipline de la raison pure». Dans cette section, Kant entend faire le bilan qui s'impose après avoir examiné dans la «Théorie transcendantale des éléments» l'étendue de notre pouvoir de connaître. Or, le bilan de la *Critique* est très clairement négatif; d'où la nécessité d'une discipline de la raison pure.

Contrairement à la culture, qui vise à favoriser à l'aide d'exercices l'essor d'une disposition naturelle, la discipline intervient en vue de contenir un instinct -- l'instinct de connaissance [Erkenntnistrieb] -- qui, lorsqu'il est laissé à lui-même, a tendance à outrepasser ses limites. Or, la discipline est le fait de la raison elle-même. Il s'agit d'une auto-limitation, car toute contrainte venant de l'extérieur porterait atteinte à son autonomie. Kant désigne donc cette discipline comme un «système de la précaution et de l'examen de soi-même» issu de la raison, si bien qu'elle constitue une législation strictement «négative³²». Mais n'en va-t-il pas précisément de même pour le droit des gens? Celui-ci constitue, il faut en convenir, une législation négative, ne visant qu'un but: éviter la guerre. Or, en vertu de la souveraineté absolue conférée par Kant à l'État, la contrainte ne peut prendre là encore que la forme d'une auto-discipline. D'où l'absence de toute force coercitive externe, dont l'idée est d'entrée de jeu écartée comme intolérable, de même que la raison critique refuse toute forme d'autorité extérieure, laquelle ne peut être à ses yeux que dogmatique. C'est dire que le verdict prononcé par le tribunal des nations n'a qu'une valeur *morale*, encore qu'il faille prendre soin d'interpréter cette épithète dans son acception la plus noble. La sentence de la raison ne fait pas appel au bon vouloir, mais à la volonté bonne. Toute la philosophie kantienne du droit se fonde sur cet impératif moral qui consiste à éviter la guerre, d'une part en ratifiant le contrat social, de l'autre en adhérant au *Völkerbund*.

Dans le texte rédigé en réponse à Eberhard, *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, on

découvre une affirmation qui à première vue peut sembler étonnante: Kant déclare en note qu'«il n'y a pas d'auteur *classique* en philosophie». Cette thèse, si l'on veut en saisir toute la portée, nous oblige à nous tourner vers la *Critique de la faculté de juger*. En effet, le concept de classicisme est essentiellement relié chez Kant au domaine des belles lettres et des arts en général. Et ce concept recèle manifestement une dimension d'autorité, comme le rappelle Hans-Georg Gadamer³³. La référence aux classiques en art est inévitable, puisque l'artiste apprenti ne peut procéder sans modèle. Il a donc besoin de maîtres. Pour Kant, dans leurs réalisations les plus réussies, les beaux arts sont des arts de génie. Or, selon la définition bien connue, le génie est celui qui «donne sa règle à l'art», mais de façon inconsciente, sans pouvoir formuler cette règle de manière discursive et la faire accéder par là au niveau cognitif. Ainsi la norme du génie ne peut que s'incarner dans le sensible. D'où la nécessité d'avoir sous les yeux les réalisations exemplaires des grands classiques. Il en va tout différemment des sciences et des disciplines rationnelles en général, qui, parce qu'elles ne quittent pas le registre cognitif, ne requièrent aucunement le génie³⁴. Tel est le sens de la déclaration de Kant contre l'utilisation du concept de classique en philosophie. Sa justification dans la réponse à Eberhard est sans équivoque. «Mais si quelqu'un croyait avoir trouvé une faute dans la philosophie de Platon ou de Leibniz, ce serait faire preuve d'un zèle risible que de s'indigner sous prétexte que ce serait critiquer Leibniz. En effet, ce qui est *philosophiquement juste*, personne ne peut ni ne doit l'apprendre de Leibniz; au contraire, la pierre de touche, qui est également à la portée de tout un chacun, est la commune raison humaine³⁵.» En philosophie, il n'est pas question de se soumettre à une quelconque autorité, qu'il s'agisse d'une personne ou d'une école. Car cela signifie laisser dans l'ombre,

délibérément ou non, les sources de son propre jugement. Cette remarque jette un nouveau jour sur la critique des arguments apagogiques, propres à la pensée dogmatique. En abandonnant la démarche ostensive, ceux-ci renoncent à mettre en lumière, par un laborieux travail d'examen de soi (*Selbstprüfung*), tous les éléments de la preuve de sorte que quiconque disposant de la «commune raison humaine» puisse s'y reconnaître et accorder librement son assentiment. Or, la déduction transcendantale, comme nous l'avons noté, tente précisément de mettre en oeuvre ce type de démarche ostensive, avec le succès -- ou l'insuccès -- que nous connaissons. Et si Kant s'est engagé dans une telle démarche, «la plus difficile, dit-il, qui pût jamais être entreprise au profit de la métaphysique», c'est bien dans le but de se conformer aux exigences, exorbitantes certes, mais peut-être aussi incontournables, qu'il impose lui-même au tribunal critique.

NOTES

1. *Critique de la raison pure*, A 751-752/B 779-780; trad.fr. J. Barni, A. J.-L. Delamarre dans E. Kant, *Oeuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 1326. Les références à la *Critique de la raison pure* comportent d'abord la pagination de l'édition de 1781 (A) et de 1987 (B), suivie de celle de la «Pléiade». Pour les autres textes de Kant, nous donnons la page de la traduction des *Oeuvres philosophiques I*, II, et III, suivie d'une parenthèse contenant le renvoi à l'édition de l'Académie (AK). A l'occasion, nous prenons la liberté de modifier les traductions.

Sur l'importance du passage cité, voir Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, tome I: *Widerstreit und Einheit*, Munich, Piper, 1967, p. 278-279.

2. *Critique de la raison pure*, B XXV, A 738/B 766; 745, 1317.

3. *Critique de la raison pure*, A IX; 726.

4. *Prolégomènes*, 121 (AK IV, 340).

5. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, dans *Oeuvres philosophiques II*, 118 (AK IV, 338); 120 (AK IV, 339). Voir également *Critique de la raison pure*, A 407/B 433; 1070. Pour décrire ce conflit de la raison avec elle-même, Kant emploie le mot «phénomène» dans un sens qui sera plus tard celui du phénoménologue Heidegger. Ce dernier y décèle en effet deux dimensions qui ne sont nullement exclusives l'une de l'autre: le manifeste (*das Offenbare*) et l'apparence (*der Schein*). Ainsi, l'antinomie est-elle un «phénomène» de la raison pure en ce que quelque chose se manifeste au grand jour, un conflit patent de la raison avec elle-même, mais ce conflit ne laisse rien transparaître, du moins au premier abord, des prestiges qui entretiennent une telle illusion dialectique. L'élucidation de l'apparence transcendantale en cause ici ne peut être que le fait d'une philosophie qui se refuse à abandonner comme le scepticisme la raison à son triste sort. Au contraire, la raison demande à être réhabilitée dans sa dignité et son autorité, c'est là la tâche la plus urgente. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972, §7, p. 28-29; trad. fr. F. Vezin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 55.
6. *Projet de paix perpétuelle*, dans *Oeuvres philosophiques III*, 346-347 (AK VIII, 354-355).
7. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», dans *Gesammelte Schriften*, tome I.2, Francfort, Suhrkamp, 1980, p. 696-697. Dans le même ordre d'idées, Max Weber s'indignera, dans sa conférence sur «le métier et la vocation d'homme politique» prononcée au lendemain de la Première Guerre Mondiale, de l'arrogance du vainqueur qui «après la victoire sur le champ de bataille, proclame avec la vile manie de celui qui a toujours raison: "j'ai vaincu parce que j'avais raison".» Max Weber, »Politik als Beruf«, dans *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958. p. 536; trad. fr. dans *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions, coll. 10/18, p. 167.
8. *Critique de la raison pure*, A 435/B 463, A 436/B 464; 1094, 1095.
9. *Métaphysique des moeurs*, dans *Oeuvres philosophiques III*, 608 (AK VI, 337); voir aussi *Anthropologie*, dans *ibid.*, 1075 (AK VII, 259). Dans une Réflexion sur l'anthropologie datant du début des années quatre-vingt, Kant propose comme alternative au duel l'institution d'un tribunal «du point d'honneur» (en français dans le texte)! Voir Réflexion §1084, AK XV, 481.
10. *Projet de paix perpétuelle*, 337 (AK VIII, 346).
11. *Critique de la raison pure*, A789-790/B 817-818; 1354.
12. *Critique de la raison pure*, A 793-794/B 821-822; 1357.
13. *Critique de la raison pure*, A 84/B 116; 842.
14. Dieter Henrich, "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*", dans *Kant's Transcendental Deductions*, E. Förster (éd.), Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 29-46.
15. *Critique de la raison pure*, A 789/B 817; 1354.

16. *Critique de la raison pure*, A 717/B 745; 1301. Martial Gueroult estime que Kant ne peut légitimement reconnaître une démarche ostensive à la fois à la philosophie et à la géométrie: «En tout cas, [Fichte] échappe à la contradiction du Kantisme qui ici attribue l'ostensivité à la méthode critique, et là, la refuse à la philosophie pour la réserver aux mathématiques.» *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science de Fichte* [1930], Hildesheim, Olms, 1982, p. 167. Pour notre part, nous ne croyons pas qu'il y ait contradiction entre les deux usages que fait Kant du mot «ostensif».
17. *Critique de la raison pure*, A XVII; 730.
18. *Critique de la raison pure*, A 94, A 97; 850, 1405.
19. *Critique de la raison pure*, B XXXIV; 750.
20. Lettre à Christian Garve du 21 septembre 1798, trad. fr. M.-C. Challiol et col. dans I. Kant, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 705 (AK XII, 258).
21. *Critique de la raison pure*, A 751/B 879; 1326, nos italiques.
22. *Critique de la raison pure*, A 738-739/B 766-777; 1317.
23. *Le conflit des facultés*, dans *Oeuvres philosophiques* III, 815 (AK VII, 19), 833 (AK VII, 33), 832 (AK VII, 32), 869 (AK VII, 61).
24. *Le conflit des facultés*, 814 (AK VIII, 18).
25. *Critique de la raison pure*, A XI, note; 727.
26. *Critique de la raison pure*, A 738/B 766; 1317.
27. *Le conflit des facultés*, 900 (AK VII, 89).
28. *Projet de paix perpétuelle*, 363 (AK VIII, 368); voir aussi *Le conflit des facultés*, 836 (AK VII, 35).
29. Dans ce contexte, les leçons de Kant sur la logique apportent des précisions intéressantes. Ainsi la *Logique* publiée par Jäsche interprète le «concept cosmique» de philosophie dans un sens clairement «cosmopolitique». Cf. E. Kant, *Logique*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982, p. 25 (AK IX, 25). De même, à deux reprises dans les leçons de logique du début des années quatre-vingt-dix, Kant remplace-t-il la désignation du philosophe comme législateur (*Gesetzgeber*) de la raison humaine par celle de légiste (*Gesetzkundiger*). Cela signifie qu'à proprement parler le philosophe ne promulgue pas les lois de la raison, mais bien plutôt qu'il en fait l'inventaire, à titre d'expert. Voir les *Vorlesungen über Logik* de Busolt et de Vienne: AK XXIV.2.2, 615, 798.
- Fichte, qui n'apprécie guère l'étiquette kantienne de «législateur» accolée au philosophe la remplace par celle d'«historien pragmatique» de la raison. Voir J. G. Fichte, «Sur le concept

de la Doctrine de la Science ou de ce que l'on appelle philosophie» [1794], trad. fr. L. Ferry et A. Renaut, dans Fichte, *Essais philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1984, p. 66 (*Werke* I, 77).

30. *Métaphysique des moeurs*, 625 (AK VI, 351).

31. *Projet de paix perpétuelle*, 345, 346 (AK VIII, 354); *Métaphysique des moeurs*, 616 (AK VI 344). De même, la Réflexion 8065 (AK XIX, 600) exclut pour le *Völkerbund* la présence d'un arbitre (*oberster Schiedsrichter*), car le tribunal des nations repose uniquement sur la «liberté de chaque État singulier sous des lois universelles». A la suite de ces mots apparaît en guise de conclusion de cette Réflexion, de manière très significative, le terme *Autonomie*.

32. *Critique de la raison pure*, A 708-712/B 736-741; 1294-1297. Onora O'Neill voit dans la discipline de la raison pure le résultat ultime de la *Critique*, et ce à juste titre. Elle interprète cependant cette législation négative comme une confirmation de la thèse «anti-fondationaliste» qui guide sa lecture de Kant. Mais c'est là faire fi des résultats positifs de la *Critique* qui sont consignés dans sa partie doctrinale. On se rappelle que les principes de l'Analytique sont accompagnés de «preuves», ce qui signifie qu'aux yeux de Kant ces principes, qui servent de balises à la discipline, sont bel et bien fondés. A vouloir faire reposer la discipline de la raison pure sur un *sensus communis* esthétique-politique, O'Neill nous fait perdre de vue la spécificité de la première critique. Voir son ouvrage *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 3-27.

De même, lorsqu'elle subsume l'ensemble de l'entreprise critique sous le thème d'une «légalité sans législateur» (*lawfulness without lawgiver*), O'Neill ne fait que confirmer, du moins en apparence, la pertinence du remplacement par Kant de l'expression «législateur» de la raison humaine par celle de «légiste» (voir la note 29 ci-dessus). Pour la *Critique de la raison pure* cependant, il faudrait tout de même parler de «législation» et non pas simplement de «légalité» (*Gesetzmässigkeit*), terme emprunté à la théorie kantienne du jugement esthétique. En effet, si la *Critique de la raison pure* comporte une législation précise fondée sur des preuves, il n'est pas permis de l'interpréter rétrospectivement en termes de «légalité» en général. La troisième *Critique*, on s'en souvient, ne comporte pas de partie doctrinale, en sorte que le consensus esthétique ne peut venir remplacer le programme fondationnel de la première. Onora O'Neill, "Vindicating Reason", dans *The Cambridge Companion to Kant*, P. Guyer (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 297.

33. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr. E. Sacre, Paris, Le Seuil, 1976, voir en particulier «La réhabilitation de l'autorité et de la tradition» p. 115-124, et «L'exemple du concept de "classique"» p.124-130.

34. *Critique de la faculté de juger*, §47, dans *Oeuvres philosophiques* II, 1091-1092 (AK V, 308-310).

35. *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, dans *Oeuvres philosophiques* II, 1347-1348, note (AK VIII, 218-219. Cf. *Critique de la raison pure*, A 752/B 780; 1327.