

Université de Montréal

La Critique de la raison pure, une œuvre inachevée

par Adam Westra

Philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Philosophie
option recherche

Août, 2009

© Adam Westra, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La Critique de la raison pure, une œuvre inachevée

présenté par :

Adam Westra

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bettina Bergo
présidente-rapporteuse

Claude Piché
directeur de recherche

Iain Macdonald
membre du jury

RÉSUMÉ

Selon Kant, il faut rendre la *Critique* plus compréhensible. Cela revient à doter son exposition d'un plus haut degré de lucidité (*Helligkeit*), c'est-à-dire combiner la clarté discursive avec une clarté intuitive. Pour ce faire, nous représentons les grandes lignes de la structure discursive de la *Critique* sous la forme d'un *modèle* emprunté à la description de la *formation du caractère moral* esquissé dans l'*Anthropologie*. Ainsi, la raison est d'abord régie par son « instinct de connaissance » (*Wißbegierde, Erkenntnistrieb*), qui la plonge dans un état de vacillement (*Schwankender Zustand*). Ensuite, elle réagit par du dégoût (*Überdruß*), ce rejet ouvrant la voie à l'introspection (*Selbsterkenntnis*) proprement *critique*. La raison entreprend alors une révolution de son mode de pensée spéculatif (*Revolution der Denkungsart*) consistant à passer, sous l'égide du devoir moral (*Pflicht*), de la malhonnêteté à l'honnêteté, envers soi-même ainsi qu'envers autrui. Il s'agit, en un mot, d'une « renaissance » (*Wiedergeburt*) morale.

Mots clés : Kant, caractère moral, mode de pensée (*Denkungsart*), devoir (*Pflicht*), modèle, analogie, métaphore, éthique, herméneutique, logique.

ABSTRACT

According to Kant, the *Critique* must be made more comprehensible. This entails increasing the degree of lucidity (*Helligkeit*) of the exposition, i.e., by combining discursive clarity with intuitive clarity. In order to accomplish this task, the lines of force of the discursive structure of the *Critique* are represented here in the form of a *model* borrowed from Kant's description of the *formation of moral character* in the *Anthropology*. Thus, reason is at first ruled by its "knowledge-instinct" (*Wißbegierde, Erkenntnistrieb*), which, however, plunges it into a state of vacillation (*Schwankender Zustand*). Reason eventually reacts with disgust (*Überdruß*), and this rejection opens the way to a properly *critical* introspection (*Selbsterkenntnis*). Finally, reason undergoes a revolution of its speculative mode of thinking (*Revolution der Denkungsart*), i.e., a transition, under the aegis of moral duty (*Pflicht*), from dishonesty to honesty, towards itself and towards others: in a word, a moral "rebirth" (*Wiedergeburt*).

Keywords: Kant, moral character, mode of thinking (*Denkungsart*), duty (*Pflicht*), model, analogy, metaphor, ethics, hermeneutics, logic.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	iv
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	vi
INTRODUCTION	1
1. Méthodologie	
1.1. Justification théorique	15
1.2. Considérations herméneutiques	27
2. À la recherche de l'archétype	
2.1. La formation du caractère moral	33
2.1.1. L'instinct (<i>Instinkt</i>)	38
2.1.2. L'état de vacillement de l'instinct (<i>schwankender Zustand des Instinkts</i>)	44
2.1.3. Le dégoût (<i>Überdruß</i>)	53
2.1.4. La révolution du mode de pensée (<i>Revolution der Denkungsart</i>)	66
CONCLUSION	89
BIBLIOGRAPHIE	94

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Citations

Les références aux œuvres de Kant comprendront une mention abrégée du titre de l'œuvre en italiques (voir ci-dessous la liste des abréviations utilisées), puis la pagination de l'édition de l'Académie de Berlin (*Akademie-Ausgabe*). La mention abrégée « Ak. » sera suivie du numéro du tome en chiffres romains, puis de celui de la page en chiffres arabes (par exemple, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* sera cité : *Prolégomènes*, Ak. IV, 255). Les références à la *Critique de la raison pure* (*Kritik der reinen Vernunft*) ne mentionneront pour leur part que la pagination des éditions A (1781) et B (1787) de cette œuvre. La traduction française des passages cités apparaîtra dans le corps du texte, suivi, dans le cas d'une citation courte, du texte allemand entre parenthèses, et dans le cas d'une citation plus longue, d'un renvoi en note de bas de page où figurera le passage original.

Abréviations

<i>AB</i>	<i>Anthropologie Busolt</i>
<i>AC</i>	<i>Anthropologie Collins</i>
<i>AF</i>	<i>Anthropologie Friedländer</i>
<i>AM</i>	<i>Anthropologie Mrongovius</i>
<i>Anthropologie</i>	<i>Anthropologie du point de vue pragmatique (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)</i>
<i>AP</i>	<i>Anthropologie Parow</i>
<i>CF</i>	<i>Le Conflit des facultés (Der Streit der Facultäten)</i>
<i>CJ</i>	<i>Critique de la faculté de juger (Kritik der Urteilskraft)</i>
<i>JL</i>	<i>Jäsche Logik</i>
<i>LB</i>	<i>Logik Blomberg</i>
<i>LDW</i>	<i>Logik Dohna-Wundlacken</i>
<i>Prolégomènes</i>	<i>Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)</i>
<i>Religion</i>	<i>La Religion dans les limites de la simple raison (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)</i>
<i>WL</i>	<i>Wiener Logik</i>

À mon père

REMERCIEMENTS

Un des thèmes de cette étude étant la *collaboration*, je remercie sincèrement les personnes suivantes :

mon père, à qui je dédie ce mémoire, ainsi que ma *Mumsie* et mon *Auntie*, pour toute leur aide ;
mon directeur de recherche, Claude Piché, pour tout son soutien ;
mes amis Filippo Palumbo, Stéphane Roy Desrosiers et Maxime Julien, pour leurs suggestions et commentaires ;
et tout spécialement Clara Dupuis-Morency, pour sa contribution irremplaçable à ce projet, pendant toutes les phases de son exécution, et surtout pour la patience, la générosité et l'encouragement qu'elle n'a cessé de témoigner envers l'auteur, aussi monomaniacque qu'Achab.

Ce projet a été réalisé grâce à une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

« Les philosophes, pour leur part, ne peuvent nous présenter que des modèles de vie. »
(*Die Philosophen können uns ihrerseits nichts als Lebensformen darbieten.*)
– Goethe*

* Lettre de Johann Wolfgang von Goethe à Johannes Daniel Falk (ma traduction) ; citée par Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, annoté par Tobias Berben, in *Gesammelte Werke* 8, Hamburger Ausgabe, sous la dir. de Birgit Recki, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001, p. 1

INTRODUCTION

La *Critique de la raison pure* est une œuvre inachevée. C'est essentiellement ce que Kant avoue dans la Préface de la deuxième édition de 1787. Certes, le *contenu* doctrinal de la critique de la raison spéculative pure ne peut, en conséquence de la nature de son objet, être changé : cette faculté et sa critique constituent, de part et d'autre, des systèmes parfaitement complets et unifiés, c'est-à-dire invariables (B XXXVII-XXXVIII). Cependant, il demeure possible, souhaitable, voire nécessaire, d'apporter des modifications à la *présentation* du système critique. Kant, commentant la deuxième édition de son ouvrage et méditant sur l'avenir de celui-ci, remarque que « dans la *présentation* beaucoup est encore à faire » (*in der Darstellung ist noch viel zu tun*) (B XXXVIII). Or il déclare explicitement qu'il laissera ce travail à autrui :

À ces hommes de mérite, qui à la profondeur de vue joignent encore si heureusement le talent d'une présentation lumineuse (un talent que je ne me sens point), je laisse le soin d'achever mon ouvrage, encore ça et là défectueux sur ce dernier point¹ (B XLIII).

Kant précise qu'il faudrait parvenir, de cette manière, à une « présentation plus compréhensible » (*faßlicheren Darstellung*) (B XLII), car il estime que son ouvrage, tel quel, demeure trop obscur :

On ne le jugera pas correctement parce que l'on ne le comprendra pas ; et on ne le comprendra pas parce qu'on est bien disposé à parcourir un livre des yeux, mais non par la pensée ; et l'on ne voudra pas prendre

¹ « *Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewußt bin) so glücklich verbinden, überlasse ich, meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden.* »

cette peine parce que l'ouvrage est aride, qu'il est obscur, contraire à tous les concepts habituels, et, en outre, étendu² (*Prolégomènes*, Ak. IV, 261).

Si bien que le plus grand (et peut-être même l'unique³) « danger » qui menacerait la *Critique* est « *de n'être pas compris* » (*die Gefahr ... nicht verstanden zu werden*) (B XLIII). Cette crainte fut certainement justifiée dans les faits⁴. Dans cette section, cependant, nous n'entrerons pas en profondeur dans le complexe arrière-fond *historique* de ces remarques, notamment la Querelle du Panthéisme. Notre but ici consistera plutôt à cerner, au plan purement *conceptuel*, la tâche de rendre plus compréhensible la *Critique* et ce qu'elle implique.

On voit à quel point il est important pour Kant de faire comprendre le texte par l'importance qu'il accorde à la clarté. Dans la Préface de la première édition, Kant va jusqu'à déclarer que l'auteur est redevable au lecteur quant à la forme sous laquelle est présentée son enquête, notamment en ce qui a trait à la *certitude* (*Gewißheit*) et la *clarté* (*Deutlichkeit*) de l'exposition (A XV). Il faut, selon lui, tenir ces deux points pour rien de moins que « des exigences essentielles que l'on est en droit d'imposer à l'auteur qui se risque dans une entreprise aussi délicate »⁵ (A XV).

² « *Man wird sie unrichtig beurteilen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat ; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist.* »

³ Quant au contenu, Kant a confiance, en raison de son travail préalable, qu'« être réfuté n'est pas dans ce cas le danger » (B XLIII).

⁴ « *Few philosophers were as badly misunderstood by their contemporaries as Kant was.* » George di Giovanni, « The Facts of Consciousness », in *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, George di Giovanni et H.S. Harris (dir. et trad.), Albany, State University of New York Press, 1985, p. 3.

⁵ « *als wesentliche Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser, der sich an eine so schlüpfrige Unternehmung wagt, mit Recht tun kann.* »

Ce langage est fort. On ne saurait douter en effet de l'importance que revêt le concept de droit (*Recht*) aux yeux de Kant, surtout, bien évidemment, dans sa philosophie morale. Pourtant, la mention explicite de droits qui reviendraient à des lecteurs, en tant que tels, ne figure nulle part dans celle-ci. Cette doctrine est apparemment propre au contexte théorique⁶.

Kant précise que « le lecteur a le droit d'exiger d'abord la *clarté discursive* (logique) *par concepts*, mais encore une *clarté intuitive* (esthétique) par des *intuitions*, c'est-à-dire des exemples ou autres éclaircissements *in concreto* »⁷ (A XVII-III). Comme il l'explique dans ses cours de logique, la clarté discursive prend la forme d'une subdivision minutieuse et subtile de concepts qui deviennent de plus en plus abstraits⁸. L'essentiel en l'occurrence est la profondeur et l'exactitude de l'investigation, ce qui implique une exposition sèche, systématique, en un mot

⁶ Nous reviendrons sur ce point à la fin de la section 2.1.4.

⁷ « *so hat der Leser ein Recht, zuerst die diskursive (logische) Deutlichkeit, durch Begriffe, denn aber auch eine intuitive (ästhetische) Deutlichkeit durch Anschauungen, d.i. Beispiele oder andere Erläuterungen, in concreto zu fordern.* » Il convient de noter une ambiguïté dans la traduction française. Dans ses cours de logique, Kant distingue trois degrés ascendants de clarté, soit : *Klarheit*, *Deutlichkeit* et *Helligkeit*. Or, en français, on traduit communément les mots allemands *Klarheit*, *Deutlichkeit* et parfois *Helligkeit* par le même mot « clarté », ce qui risque de confondre ces concepts distincts. Le concept de *Klarheit* consiste en une conscience immédiate d'une ou plusieurs marques d'une chose (*WL*, Ak. XXIV, 834-6). On connaît une chose par le biais de ses marques (*Merkmale*). Une marque est un point d'identité ou de différence caractéristique d'une chose que l'on trouve par la comparaison d'avec une autre chose. Par exemple, on cherche à savoir non seulement en quoi un mouton diffère d'une chèvre (marque de différence), mais aussi en quoi il ressemble à d'autres moutons (marque d'identité) (*WL*, Ak. XXIV, 835). *Klarheit*, c'est le premier stade de la perfection de la connaissance quant à sa qualité. Le deuxième stade de la perfection de la connaissance qui vient s'ajouter à la simple clarté, c'est ce que l'on pourrait nommer la « distinction » : *Deutlichkeit* (*JL*, Ak. IX, 61-2). Une connaissance atteint le stade de *Deutlichkeit* dans la mesure où les marques sur lesquelles elle porte sont elles-mêmes claires (*LB*, Ak. XXIV, 120 ; *WL*, Ak. XXIV, 835). Plus précisément, la distinction (*Deutlichkeit*) est la représentation claire des *rapports* qui relient les marques entre elles. Il y a deux types de rapports entre les marques et, par conséquent, deux formes de *Deutlichkeit*. Ainsi, la forme *discursive* (*claritas intensiva*) consiste à *subordonner* les marques les unes par rapport aux autres, tandis que la forme *intuitive* (*claritas extensiva*) consiste à les *coordonner* (*BL*, Ak. XXIV, 126-30). Je traiterai de l'ultime degré de perfection de la clarté, soit la lucidité (*Helligkeit*) (*BL*, Ak. XXIV, 129) dans le corps du texte.

⁸ *WL*, Ak. XXIV, 834-6, 848-9 ; *LDW*, Ak. XXIV, 729-30 ; *JL*, Ak. IX 62-3. Comparer B 89.

*scolastique*⁹. En revanche, la clarté intuitive consiste à combler chaque concept de contenu intuitif, c'est-à-dire, d'exemples et d'illustrations *in concreto*¹⁰. Une exposition devient *populaire*, c'est-à-dire saisissable par l'entendement commun, dans la mesure où elle est dotée de vivacité intuitive¹¹.

Cependant, l'auteur est mis dans l'embarras dès lors que le lecteur exige qu'il fournisse ces deux types distincts de clarté dans un même texte, car ceux-ci sont fort difficiles à réconcilier. Il arrive souvent que lorsque l'on cherche à rendre une exposition claire au point de vue discursif, autant elle devient moins claire au point de vue intuitif, et *vice versa*. C'est que la clarté discursive vide les concepts de leur contenu intuitif, les rendant ainsi obscurs d'un point de vue esthétique, tandis qu'une multiplicité hétérogène d'intuitions recouvre les pures formes des concepts et du système logique qu'ils forment entre eux¹². De sorte qu'en satisfaisant à l'une des deux exigences du lecteur, il semble que l'auteur manquera par là même à l'autre.

Dans la Préface de la première édition, Kant explique que ce dilemme l'embêta sérieusement pendant qu'il rédigeait la *Critique* : « Presque constamment dans le cours de mon travail j'ai été indécis sur ce que je devais faire à cet égard »¹³, dit-il (A XVIII). Bien entendu, la *Critique* demeure, en raison et de son objet et de sa méthode, foncièrement *scolastique* : la critique transcendantale de la raison spéculative pure est le *nec plus ultra* de l'abstraction et vise, en outre, une exactitude

⁹ *WL*, Ak. XXIV, 848-9. Comparer A XVIII.

¹⁰ *WL*, Ak. XXIV, 834-6 ; 848-9 ; *LDW*, Ak. XXIV, 729-30 ; *JL*, Ak. IX, 62-3.

¹¹ *WL*, Ak. XXIV, 848-9. Comparer A XVIII ; B XLIV.

¹² *JL*, Ak. IX, 62 ; *BL*, Ak. XXIV, 126-30.

¹³ « *Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unschlüssig gewesen, wie ich es hiermit halten sollte.* »

et une certitude parfaites. Le plus haut degré de clarté discursive est dès lors de mise, surtout quant à « la structure ou l'articulation du système » (*die Artikulation, oder den Gliederbau des Systems*) (A XIX). Aussi Kant se soucia-t-il, avant tout, de satisfaire à cette première exigence de la part du lecteur : « pour la [clarté discursive], j'y ai suffisamment pourvu. Cela concernait l'essence de mon propos [...] »¹⁴ (A XVIII). En effet, son but est intrinsèquement architectonique, à savoir « saisir un vaste ensemble de connaissance spéculative, se rattachant cependant à un unique principe [...] »¹⁵ (A XIX). Toutefois, poursuit-il, « c'était aussi la cause accidentelle pour laquelle je n'ai pu faire assez pour la seconde demande, légitime, quoique moins stricte »¹⁶ (A XVIII). Ici, je me permettrai de reproduire *in extenso* le passage dans lequel Kant décrit – très clairement, d'ailleurs – le problème tel qu'il le voit :

Presque constamment dans le cours de mon travail j'ai été indécis sur ce que je devais faire à cet égard. Exemples et éclaircissements me semblaient toujours nécessaires et s'inséraient par suite effectivement à leur place dans la première esquisse. Mais je voyais bientôt l'ampleur de ma tâche et la foule des objets auxquels j'aurais affaire, et, me rendant compte qu'à eux seuls, en une exposition sèche et purement *scolastique*, ils donnaient à l'œuvre une étendue suffisante, je trouvais déconseillé de la grossir encore davantage par des exemples et des éclaircissements [...] L'abbé Terrasson dit bien que si l'on mesure la grosseur d'un livre non au nombre des pages, mais au temps dont on a besoin pour le comprendre, on pourrait dire de beaucoup de livres *qu'ils seraient plus courts, s'ils n'étaient pas si courts*. Mais d'un autre côté, quand on vise à saisir un vaste ensemble de connaissance spéculative, se rattachant à un unique principe, on pourrait dire aussi à bon droit que *beaucoup de livres auraient été rendus plus clairs* [discursivement], *s'ils n'avaient pas dû être rendus si clairs* [intuitivement]. Car les clarifications aident dans les *détails*,

¹⁴ « *Vor die erste habe ich hinreichend gesorgt. Das betraf das Wesen meines Vorhabens [...]* »

¹⁵ « *in einem Prinzip zusammenhängenden Ganzen spekulativer Erkenntnis seine Absicht richte[n]* »

¹⁶ « *war aber auch die zufällige Ursache, daß ich der zweiten, obzwar nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Gnüge leisten können.* »

mais dispersent dans *l'ensemble*, parce qu'elles ne font pas parvenir assez vite à une vue globale de l'ensemble et recouvrent et rendent méconnaissables, avec toutes leurs brillantes couleurs, l'articulation ou la structure du système, structure qui est ce qui compte pourtant le plus pour pouvoir juger de son unité et de sa valeur¹⁷ (A XVIII-XIX).

Comme dît Hamlet, « *there's the rub* » : alors qu'en principe, la clarté intuitive est une exigence légitime (*billigen Forderung*) de la part du lecteur, et que les illustrations devraient normalement être nécessaires (*nötig*) pour la compréhension (*Faßlichkeit*) et donc de mise (*gehörig*) dans le cas particulier de la *Critique*, elles viennent pourtant brouiller la vaste et complexe architectonique de celle-ci. Non sans hésitations (*unschlüssig*), Kant décida enfin de faire prévaloir la clarté discursive *aux dépens de* la clarté intuitive. Il en résulte un *déficit* de clarté esthétique, pour ainsi dire, dans l'exposition de la *Critique*.

En jaussien avant la lettre, Kant adapta sa stratégie herméneutique en fonction de l'éventuelle réception de son œuvre (du moins telle qu'il la prévoyait en 1781). Il se dit que les éclaircissements d'ordre intuitif « ne sont nécessaires qu'au point de vue populaire [*die nur in populärer Absicht notwendig sind*] » (A XVIII), tandis que « ce

¹⁷ « Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unschlüssig gewesen, wie ich es hiermit halten sollte. Beispiele und Erläuterungen schienen mir immer nötig und flossen daher auch wirklich im ersten Entwürfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich sahe aber die Größe meiner Aufgabe und die Menge der Gegenstände, womit ich es zu tun haben würde, gar bald ein und, da ich gewahr ward, daß diese ganz allein, im trockenen, bloß scholastischen Vortrage, das Werk schon genug ausdehnen würden, so fand ich es unratsam, es durch Beispiele und Erläuterungen, [...] noch mehr anzuschwellen [...] Abt Terrasson sagt wahr: wenn man die Größe eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit mißt, die man nötig hat, es zu verstehen, so könne man von manchem Buche sagen: daß es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre. Anderer Seits aber, wenn man auf die Faßlichkeit eines weitläufigen, dennoch aber in einem Prinzip zusammenhängenden Ganzen spekulativer Erkenntnis seine Absicht richtet, könnte man mit eben so gutem Rechte sagen: manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht so gar deutlich hätte werden sollen. Denn die Hilfsmittel der Deutlichkeit helfen zwar in Teilen, zerstreuen aber öfters im Ganzen, indem sie den Leser nicht schnell genug zu Überschauung des Ganzen gelangen lassen und durch alle ihre helle Farben gleichwohl die Artikulation, oder den Gliederbau des Systems verkleben und unkenntlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit desselben urteilen zu können, am meisten ankommt. »

travail ne devait être apte à l'usage populaire et que les vrais connaisseurs en matière de science n'ont pas autant besoin de voir leur tâche facilitée »¹⁸ (A XVIII). Cependant, si ces considérations peuvent éventuellement expliquer en quoi l'exigence de clarté intuitive peut être qualifiée de « moins stricte [nicht so strengen] » (AXVIII ; je souligne) dans la mesure où la *Critique* n'est pas destinée à un usage [Gebrauch] populaire mais plutôt à un usage technique et que les spécialistes n'auraient « pas autant besoin [nicht so nötig haben] » (A XVII ; je souligne) d'éclaircissements de ce genre, cette exigence n'en demeure pas moins « légitime [billigen] » (A XVIII), puisqu'elle dérive du « *Recht* » évoqué à A XVII. Autrement dit, si Kant accorde d'emblée une priorité à la clarté discursive, il ne faut pas conclure *ipso facto* qu'un mode de présentation plus populaire serait superflu ou inapproprié dans le cas de la *Critique*. En effet, dans des lettres à des lecteurs privilégiés de son ouvrage, notamment Marcus Hertz, Christian Garve et Moses Mendelssohn, il explique que la première version scolastique ne fut tout-au-plus qu'un *compromis provisoire* auquel il souhaite ardemment remédier après coup ; seulement il n'envisageait pas pouvoir travailler sur la compréhensibilité de l'ouvrage avant qu'une première version fût enfin menée à terme et publiée (après une décennie de gestation)¹⁹.

Ainsi, j'ose affirmer que le dilemme en tant que tel n'a pas été réellement *résolu* ici, mais plutôt que Kant choisît seulement l'alternative qu'il estima la moins

¹⁸ « zumal diese Arbeit keineswegs dem populären Gebrauch angemessen werden könnte und die eigentliche Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nötig haben. »

¹⁹ *Briefwechsel*, Ak. II, 166 (à Marcus Hertz, après le 11 mai 1781), 205 (à Christian Garve, le 7 août 1783), 206 (à Moses Mendelssohn, le 16 août 1783) ; trad. française in *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 180-182, 207-214, 214-217.

dommageable en l'occurrence. Cependant, je soutiens que nous pouvons, en tant que lecteurs/commentateurs, légitimement nous attendre à la possibilité d'une résolution du dilemme, ne serait-ce qu'en raison de la notion des « droits du lecteur ». Car ces « droits », en tant que tels, impliquent une obligation de la part de l'auteur. Or, si cette obligation était elle-même intrinsèquement impossible à remplir, elle serait *ipso facto* invalide, de même que le prétendu droit auquel elle correspond. Par conséquent, s'il était réellement impossible de réconcilier clarté discursive et clarté intuitive, cela impliquerait que le droit du lecteur de les exiger toutes deux soit nul. Or, selon Kant, cette double exigence est bel et bien légitime. Donc, il devrait être possible d'y satisfaire, c'est-à-dire de fournir adéquatement ces deux formes de clarté dans un même texte. On reconnaîtra que cet argument est du type « devoir implique pouvoir », rendu célèbre par Kant, justement. Dans le Canon, par exemple, on retrouve l'argument suivant : « En effet, comme [la loi morale] commande : Ces actes doivent avoir lieu, il faut aussi qu'ils puissent avoir lieu [...] »²⁰ (A 807 / B 835). (À vrai dire, mon argument ici n'est pas forcément censé *convaincre*, mais seulement, d'une part, mieux préciser la forme conceptuelle que devra prendre la résolution du dilemme, soit une synthèse de la clarté discursive et la clarté intuitive, et d'autre part, mettre en relief les liens étroits qui existent, au sein du discours critique, entre sa légitimité, sa clarté et, ultimement, sa compréhensibilité.)

Il existe effectivement un concept qui représente la possibilité d'une telle résolution : la lucidité (*Helligkeit*). Kant en traite dans ses cours de logique. Il convient d'abord de noter que les passages que je citerai ici ne sont pas exactement de la plume de Kant. La *Logique* publiée par Jäsche fut compilée avec la collaboration et

²⁰ « Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können »

l'approbation de Kant ; les autres textes sont des notes de cours prises par ses élèves, depuis rassemblées dans l'édition de l'Académie de Berlin (tome XXV). Cela dit, j'estime que nous pouvons quand même nous fier au concept de la lucidité (*Helligkeit*) puisqu'il est y répété à plusieurs reprises²¹, et ce toujours en connexion avec les deux formes de clarté qui, manifestement, ne sont point étrangères au discours conceptuel de la *Critique*. Du reste, nous allons voir que l'adjectif « *hell* » est employé dans un passage clé de la deuxième Préface (B XLIII), précisément dans ce sens. En voici donc la définition : « C'est en la conjonction des deux, la distinction esthétique ou populaire et la distinction scolastique ou logique, que consiste la lucidité »²² (*JL*, Ak. IX, 62). Bien que cela puisse s'avérer fort difficile à mettre en pratique, « il demeure néanmoins possible de réunir ces deux perfections à un haut degré »²³ (*LB*, Ak. XXIV, 128, ma traduction). C'est donc la lucidité, du moins dans l'idée, qui exprime la forme que devra prendre la résolution du dilemme que nous avons soulevé ci-haut²⁴.

²¹ *LB*, Ak. XXIV, 120, 129 ; *WL*, Ak. XXIV, 848-9 ; *JL*, Ak. IX, 62.

²² Kant, *Logique* (Jäsche), trad. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p.69. Le passage original est le suivant : « *In der Verbindung beider, der ästhetischen oder popularen mit der scholastischen oder logischen Deutlichkeit, besteht die Helligkeit.* »

²³ « *Jedennoch ist es auch möglich, beide Vollkommenheiten in einem hohen Grade mit einander zu vereinigen.* »

²⁴ Le développement que nous venons d'esquisser chez Kant a un parallèle notable chez Hume. Tout comme Kant dans la Préface de la *Critique*, Hume ouvre son *Enquiry Concerning Human Understanding* (section I) avec une discussion préliminaire touchant la nature de la clarté en philosophie. Dans cette première section, intitulée « *Of the Different Species of Philosophy* », il commence par énoncer deux styles de philosophie qui correspondent, respectivement, aux formes scolastique (discursive) et populaire (intuitive) telles que décrites par Kant : *Moral philosophy, or the science of human nature, may be treated after two different manners ; each of which has its peculiar merit, and may contribute to the entertainment, instruction, and reformation of mankind. The one considers man chiefly as born for action ; and as influenced in his measures by taste and sentiment ; pursuing one object, and avoiding another, according to the values which these objects seem to possess, and according to the light in which they present themselves. As virtue, of all objects, is allowed to be the most valuable, this species of philosophers paint her in the most amiable colours ;*

En effet, la lucidité est d'autant plus importante qu'elle représente non seulement la clé du dilemme des droits du lecteur mais aussi – et par là-même – de la *compréhensibilité*. Car voilà que le degré de lucidité est proportionnel au degré de *compréhensibilité*: « Quand ces deux perfections [discursive et intuitive] combinées peuvent être *comprises* même par l'entendement humain le plus commun, cela est le plus haut degré de lucidité [...] »²⁵ (*WL*, Ak. XXIV, 849, ma traduction). En somme, l'esprit lucide ne représente rien de moins que le sommet de la perfection cognitive : « Celui qui est capable de combiner dans sa pensée à la fois la vivacité [la clarté intuitive] et la clarté profonde [discursive] a effectivement atteint le plus haut degré

borrowing all helps from poetry and eloquence, and treating their subject in an easy and obvious manner, and such as is best fitted to please the imagination, and engage the affections. They select the most striking observations and instances from common life ; place opposite characters in a proper contrast ; and alluring us into the paths of virtue by the views of glory and happiness, direct our steps in these paths by the soundest precepts and most illustrious examples. They make us feel the difference between vice and virtue ; they excite and regulate our sentiments ; and so they can but bend our hearts to the love of probity and true honour, they think, that they have fully attained the end of all their labours.

The other species of philosophers consider man in the light of a reasonable rather than an active being, and endeavour to form his understanding rather than cultivate his manners. They regard human nature as a subject of speculation ; and with a narrow scrutiny examine it, in order to find those principles, which regulate our understanding, excite our sentiments, and make us approve or blame any particular object, action, or behavior. They think it a reproach to all literature, that philosophy should not yet have fixed, beyond controversy, the foundation of morals, reasoning, and criticism ; and should for ever talk of truth and falsehood, vice and virtue, beauty and deformity, without being able to determine the source of these distinctions. While they attempt this arduous task, they are deterred by no difficulties ; but proceeding from particular instances to general principles, they still push on their enquiries to principles more general, and rest not satisfied until they arrive at those original principles, by which, in every science, all human curiosity must be bounded. Though their speculations seem abstract, and even unintelligible to common readers, they aim at the approbation of the learned and wise ; and think themselves sufficiently compensated for the labour of their whole lives, if they can discover some hidden truths, which may contribute to the instruction of posterity. » Dans l'analyse qui suit, Hume tâche de résoudre l'apparente tension entre ces deux formes de philosophie. Et justement, il en vient finalement à articuler un *desideratum* tout-à-fait analogue à la lucidité : « *Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty!* » David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Mineola (N.Y.), Dover Publications, Inc., 2003, p. 1-2, 8. D'ailleurs, Kant considérerait Hume lui-même comme un des rares écrivains qui aurait su s'approcher de cet idéal (*Prolégomènes*, Ak. IV, 262).

²⁵ « *Wenn diese beyde Vollkommenheiten verbunden selbst vom gemeinsten Verstande begriffen werden können, dieses ist der größte Grad der Helligkeit [...]* »

de la perfection de la connaissance humaine [...] »²⁶ (*LB*, Ak. XXIV, 129, ma traduction). Il s'agit d'un idéal épistémologique ; fort désirable, pourtant très difficile à réaliser : « Il est tellement difficile de rendre clair ce qui est obscur que jusqu'ici personne n'a découvert un moyen universellement valide pour ce faire »²⁷ (*LB*, Ak. XXIV, 121, ma traduction). Cependant, l'esprit lucide, c'est justement le « talent » (*Talent*) particulier qui permet de surmonter cette difficulté : « Car ce qu'on nomme *esprit lucide* [*hellen Kopf*] c'est le talent de présentation lumineuse, adaptée à la faculté de compréhension de l'entendement commun, de connaissances abstraites et approfondies »²⁸. Quelle est la nature de ce « talent » ? J'ai deux suggestions, à titre spéculatif. D'une part, dans la mesure où le talent caractéristique de l'esprit lucide consiste à effectuer un lien entre l'abstrait et le concret, il semble relever de la faculté de juger, telle que décrite dans la *Critique* (A 132-6 / B 171-6). C'est dire que cette faculté, à son tour, est un « talent particulier, qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé » (*Urteilstkraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will*). Il s'agit d'un « don naturel » (*Naturgabe*) (A 133 / B 172). D'autre part, dans la mesure où l'esprit lucide produit des présentations *esthétiques* – qui pourraient prendre la forme de productions proprement *artistiques* (une image poétique, par exemple, qui viendrait illustrer une notion philosophique) –,

²⁶ « *Derjenige, welcher in seiner Erkenntniß so wohl die Lebhaftigkeit, als auch die tiefe Deutlichkeit zu verbinden im Stande ist, hat in der That den größten Grad der Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß schon erreicht [...]* »

²⁷ « *Das Dunckele klar zu machen, ist so schwer, daß noch kein Mensch ein allgemein gültiges Mittel dazu erfunden hat.* »

²⁸ *Logique*, trad. Guillermit, p. 69. Voici la définition en allemand : « *Denn unter einem hellen Kopfe denkt man sich das Talent einer lichtvollen, der Fassungskraft des gemeinen Verstandes angemessenen Darstellung abstrakter und gründlicher Erkenntnisse.* »

on pourrait le rapprocher au *génie* artistique, ce dernier étant conçu, lui aussi, comme un « talent » (*Talent*) – c'est-à-dire, une « disposition innée de l'esprit (*ingenium*) » (*angeborene Gemütsanlage* (*ingenium*)) – qui n'est pas appris par le biais de règles ni de méthodes, mais qui, au contraire, est un rare et heureux « don naturel » (*Naturgabe*) (*CJ* § 46). À ceci près que la lucidité semble être possible en science (comme nous verrons dans la prochaine section), tandis que la notion de génie, quant à elle, ne s'applique pas à cette sphère de connaissances, selon Kant ; ainsi Newton, si lucide soit-il, n'est toutefois pas un *génie* au sens propre du terme (*CJ* § 47).

Par ailleurs, il est essentiel d'apprécier que la corrélation de la lucidité avec l'« entendement commun » (*gemeinen Menschenverstand*) n'a rien de péjoratif. Grâce à l'influence salutaire de Rousseau, Kant abhorre le snobisme intellectuel qui mènerait à considérer l'entendement commun comme étant, par définition, vulgaire ou stupide²⁹. Au contraire, ce n'est que ce qui n'atteint pas la hauteur du « commun » qui peut être ainsi qualifié. Aussi la lucidité ne consiste-t-elle aucunement à rabaisser la qualité des connaissances au plus bas dénominateur commun sous la forme d'un méli-mélo d'images sans cohérence logique. Un tel spectacle serait dénué de valeur cognitive ; il aurait seulement pour résultat d'*éblouir*. Une exposition de ce genre ne ferait donc qu'usurper le titre de la vraie popularité (*unter dem angemäßen Namen der Popularität*) (B XXXV-XXXVI), laquelle consiste, au contraire, à *éclaircir* les concepts par le biais d'intuitions correspondantes. La célèbre formule kantienne s'avère apte à ce propos : « Des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles » (*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne*

²⁹ Voir les « *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* », Ak. XX, 44. La remarque pertinente est présentée dans le contexte de la vie de Kant, dans Kuehn, *Kant*, p. 131-132.

Begriffe sind blind) (B 75)³⁰. Ainsi, dans la mesure où il se définit par rapport à la capacité de compréhension de l'entendement commun, le concept de lucidité exclut aussi bien, d'un côté, le « bavardage creux » (*geschwätzigen Seichtigkeit*) (B XXXVI) de la pseudo-vulgarisation que, de l'autre côté, le « verbiage vide » (*leere Wortkrämerei*) (A 257 / B 312) de l'abstraction spécieuse. Du reste, la popularité d'un texte quelconque n'implique nullement un éventuel *usage* de celui-ci auprès du *peuple* (comparer A XVII, cité ci-haut). Il importe de ne pas perdre de vue que nous avons affaire, dans le contexte présent, à un concept *épistémologique* et non à un concept *sociologique* (tel que le « prolétariat ») ou *anthropologique* (tel que le « *common sense* »). En somme, le concept d'entendement commun – dès lors que les connotations négatives que l'on pourrait être tenté de lui prêter soient écartées – s'avère comme un étalon de mesure qui cerne le sens de la véritable compréhension dans un contexte théorique.

Visiblement, l'attitude de Kant vis-à-vis de la popularité de la *Critique* évolua entre la première édition et la deuxième : si en 1781 il en minimisait l'importance, en 1787, en revanche, il déclare qu'il recherche la « vraie popularité (*wahrer Popularität*) (B XLIV) ». Et c'est justement à des « esprits lucides » (*helle Köpfe*) que Kant fait appel pour achever cet aspect de son ouvrage car ceux-ci « combinent si heureusement » (*so glücklich verbinden*) « [...] la profondeur de vue » (*die Gründlichkeit der Einsicht*) (la clarté discursive³¹) avec « le talent d'une présentation lumineuse » (*das Talent einer lichtvollen Darstellung*) (la clarté intuitive), talent que

³⁰ Voir également les remarques sur le sens commun et l'entendement spéculatif dans la Préface des *Prolegomènes*, Ak. IV, 259-260.

³¹ Dans les cours de logique, la clarté discursive est synonyme de *profondeur* (en allemand : *Gründlichkeit, Tiefsinn, Profundität* ; en latin : *profunditas*). Voir, par exemple *BL*, Ak. XXIV, 142.

Kant s'estime ne pas posséder lui-même (B XLIII). Ainsi, il encouragera Reinhold à employer son « remarquable talent de présentation » pour contribuer « à l'élucidation, à la consolidation et à la diffusion » de la philosophie critique³². En contrepartie, quant aux spécialistes « scolastiques », auxquels il avait fait confiance, en 1781, de bien comprendre son travail sans l'aide d'illustrations, il leur reprochera de l'avoir mal compris et mal représenté, et il leur déclarera, dans sa « lettre ouverte » du 7 août 1799, que la *Critique* « est à comprendre exclusivement du point de vue de sens commun, qui n'a qu'à être suffisamment cultivé pour des investigations abstraites » (ma traduction)³³. En somme, tout cela indique que le problème d'*achever* la *Critique* revient à celui de doter son exposition d'un plus haut degré de *lucidité* ; en effet, s'il s'agit, selon Kant, de rendre la *Critique* plus compréhensible en améliorant sa présentation (intuitive), c'est là la définition même de la lucidité. Or c'est précisément sur ce point que l'intérêt du commentateur rejoint celui de l'auteur, dans la mesure où les deux visent à *faire comprendre le texte*. Ainsi, si nous pouvions rendre plus compréhensible la *Critique*, notamment en trouvant une manière de rendre son exposition plus « lucide », nous contribuerions par là même à cette tâche qu'est celle d'*achever* l'œuvre. Ce faisant, nous répondrions à l'appel de l'auteur, qui nous demande justement « la disponibilité et l'assistance d'un *collaborateur* »³⁴ (A XXI).

³² Voir la lettre à Carl Leonhard Reinhold du 21 septembre 1791, in *Briefwechsel*, Ak. II, 487 ; trad. française, *Correspondance*, p. 478-480.

³³ Cité dans Di Giovanni, *Between Kant and Hegel*, p. 293.

³⁴ « *Hier erwarte ich an meinem Leser [...] die Willfähigkeit und den Beistand eines Mithelfers.* » Strictement parlant, cette formule appartient à la première Préface, où elle se rapporte à un projet différent (l'élaboration d'une nouvelle métaphysique), mais je trouve toutefois qu'elle exprime bien l'idée de la deuxième Préface (B XLIII) qui vient d'être traitée.

1. Méthodologie

1.1. Justification théorique

En fonction de l'analyse de la section précédente, la question qui devrait déterminer la méthodologie que nous adopterons dans la présente étude est la suivante : *Comment rendre la Critique plus lucide ?* Nous nous rappellerons qu'il existe un obstacle à la réalisation de la lucidité dans l'exposition de la *Critique*, à savoir une certaine interférence entre la clarté discursive et la clarté intuitive :

[...] *beaucoup de livres auraient été rendus bien plus clairs [discursivement] ; s'ils n'avaient pas dû être rendus si clairs [intuitivement].* Car les clarifications aident dans les *détails*, mais dispersent dans *l'ensemble*, parce qu'elles ne font pas parvenir assez vite à une vue globale de l'ensemble et recouvrent et rendent méconnaissables, avec toutes leurs brillantes couleurs, l'articulation ou la structure du système, structure qui est ce qui compte pourtant le plus pour pouvoir juger de son unité et de sa valeur³⁵ (A XVIII- A XIX).

C'est-à-dire que si, pour un concept individuel, il suffit de fournir un exemple ou une illustration *in concreto* pour le rendre lucide (ainsi, « le soleil chauffe la pierre » illustre concrètement le concept de la causalité), dans le cas d'un *système* discursif, en revanche, qui relie un grand nombre de concepts entre eux, cette stratégie échoue, parce qu'on se retrouve alors avec une foule d'illustrations hétérogènes qui, éparpillées ici et là, obscurcissent l'architectonique. Par conséquent, ce n'est pas en multipliant les exemples individuels que nous rendrons plus lucide la *Critique*. À un

³⁵ « *Denn die Hilfsmittel der Deutlichkeit helfen zwar in Teilen, zerstreuen aber öfters im Ganzen, indem sie den Leser nicht schnell genug zu Überschauung des Ganzen gelangen lassen und durch alle ihre helle Farben gleichwohl die Artikulation, oder den Gliederbau des Systems verkleben und unkenntlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit desselben urteilen zu können, am meisten ankommt.* »

tel niveau de complexité, la lucidité consistera plutôt à faire parvenir le lecteur assez vite à une « vue globale de l'ensemble » (*Überschauung des Ganzen*). Aussi s'agit-il de présenter toute « l'articulation ou la structure du système » *discursif* sous une forme *intuitive* qui peut être facilement saisie. Cela implique que ce serait en construisant la *contrepartie intuitive du système discursif* que nous remédierions au déficit de clarté intuitive dans la *Critique*, tout en augmentant par là même le degré de lucidité de cette dernière. On peut désigner ce que l'on cherche par un terme emprunté à Wittgenstein : une « représentation synoptique » (*übersichtliche Darstellung*)³⁶.

C'est ici que s'avère indispensable le *modèle*. Il s'agit d'un « outil » théorique qui permet justement de reproduire, sous une forme *intuitive*, une structure *abstraite* (qui peut être discursive). Nous nous inspirerons ici de Max Black qui, en parallèle avec sa fameuse théorie « interactionniste »³⁷ de la métaphore (*interactionism*), souligna la valeur cognitive des modèles³⁸. Commençons par cette première théorie, car elle est directement pertinente pour la méthode que nous allons suivre.

³⁶ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, coll. « Bibliothèque de philosophie », trad. par Françoise Dastur. Paris, Gallimard, 2004, § 12.

³⁷ Son article séminal est le suivant : Max Black, « Metaphor », in *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1962. p. 25-47. On a suggéré par ailleurs que les racines de la théorie de Black remontent jusqu'à Kant, notamment la théorie du symbole et de « l'idée esthétique » qu'il développe dans la *Critique de la faculté de juger* (voir § 49, § 57, § 59) : « Max Black makes it clear that his conception of metaphor is influenced by the early twentieth-century work of the literary critic I. A. Richards. Richards, in turn, developed his take on metaphor in the context of, among other things, analyzing the work of the Romantic poets. Coleridge and Wordsworth in particular, as is well known, borrowed their idea of an artistically ingenious, productive imagination from Kant's aesthetic theory. Hence there is in fact a genealogy to be written of the literal origins of interactionism in Kant. » Kirk Pillow, « Jupiter's Eagle and the Despot's Hand Mill: Two Views on Metaphor in Kant », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 59, no.2, printemps 2001, p. 206.

³⁸ Black, « Models and Archetypes », in *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1962, p. 219-243.

Selon Black, la pensée métaphorique possède une valeur *cognitive* propre dans la mesure où elle fait ressortir des liens entre des domaines différents, liens qui ne sauraient être simplement paraphrasés de façon littérale, mais qui, au contraire, constituent une forme particulière de pénétration, voire d'illumination (*insight*) :

A memorable metaphor has the power to bring two separate domains into cognitive and emotional relation by using language directly appropriate to the one as a lens for seeing the other; the implications, suggestions, and supporting values entwined with the literal use of the metaphorical expression enable us to see a new subject matter in a new way. The extended meanings that result, the relations between initially disparate realms created, can neither be antecedently predicated nor subsequently paraphrased in prose. We can comment upon the metaphor, but the metaphor itself neither needs nor invites explanation and paraphrase. Metaphorical thought is a distinctive mode of achieving insight, not to be construed as an ornamental substitute for plain thought³⁹.

Tout ceci s'applique également à ce que Black appelle le « modèle théorique »⁴⁰ (*theoretical model*). Celui-ci est au fond une métaphore élaborée de façon systématique (*a sustained and systematic metaphor*). C'est dire que tout comme une métaphore, le modèle théorique fonctionne par le biais d'un *transfert analogique de vocabulaire*. L'élaboration d'un modèle théorique est une procédure essentiellement *linguistique* : la méthode consiste à (re)décrire un champ d'investigation que l'on souhaite connaître dans des termes empruntés à un autre domaine que l'on maîtrise déjà. Ainsi, le modèle sera fructueux dans la mesure où, d'une part, on possède une « saisie intuitive » (*intuitive grasp*) du domaine auquel on emprunte le vocabulaire et

³⁹ *Ibid*, p. 236-7.

⁴⁰ Voir, pour tout ce paragraphe: *ibid*, p. 226-238.

où, d'autre part, il est possible d'établir une véritable analogie de structure ou « isomorphisme » entre ce domaine et le champ d'investigation. Lorsque cette corrélation est effective, elle facilite et approfondit la compréhension en nous faisant apercevoir de nouveaux liens.

Dans la mesure où il aide la compréhension en représentant une structure abstraite (qui pourrait être discursive) sous une forme intuitive, le modèle ne pourrait-il pas s'avérer un excellent outil pour atteindre la *lucidité*⁴¹ ? L'exemple paradigmatique que fournit Black d'un modèle théorique⁴² illustre bien cette supposition. Il s'agit d'un cas historique où l'emploi d'une telle méthode connut effectivement une réussite retentissante, soit lorsque le grand physicien James Clerk Maxwell parvint à élaborer une théorie unifiée de l'électro-magnétisme en se servant de l'image d'un liquide incompressible, purement fictif, comme un *modèle* pour concevoir le champ électro-magnétique. Maxwell lui-même était très conscient de sa propre démarche ; voici donc sa propre explication, citée par Black :

*By referring everything to the purely geometrical idea of the motion of an imaginary fluid, I hope to attain generality and precision [...] The substance here treated of [...] is not even a hypothetical fluid which is introduced to explain actual phenomena. It is merely a collection of imaginary properties which may be employed for establishing certain theorems in pure mathematics in a way more intelligible to many minds and more applicable to physical problems than that in which algebraic symbols alone are used*⁴³.

⁴¹ Je ne soutiens pas que la lucidité doive nécessairement et exclusivement prendre la forme d'un modèle. À vrai dire, je ne fais que suggérer que ce dernier est un *moyen* possible (et, à mes yeux, particulièrement prometteur) pour atteindre cette forme particulière de clarté.

⁴² *Ibid*, p. 226-9.

N'est-ce pas ici un exemple éclatant de *lucidité*, et ce, précisément sous la forme que nous recherchons présentement, c'est-à-dire un isomorphisme entre une structure abstraite (un ensemble de formules algébriques) et une structure intuitive (l'intuition géométrique d'un liquide imaginaire) qui rend le tout plus compréhensible (*more intelligible to many minds*) ? Du reste, l'exemple de Maxwell lui-même, « *heller Kopf* » par excellence, illustre en quoi la lucidité pourrait représenter à bon droit « le sommet de la perfection cognitive » (*LB*, Ak. XXIV, 129). Il me semble que c'est ici du moins un indice que si nous parvenions à élaborer un tel modèle qui pouvait s'appliquer à la *Critique* – dans une optique *herméneutique* cette fois – nous avancerions d'autant vers notre but de rendre son exposition plus lucide.

Avant de poursuivre, il serait prudent de prendre acte de certaines objections que pourraient susciter *a priori* l'idée d'une telle méthode. Si je dis bien l'*idée* du projet, c'est parce que je traiterai des questions concernant son *application* par la suite (section 1.2).

Black note bien que ceux qui risquent d'être les plus sceptiques à l'égard du modèle *qua* « métaphore systématique » sont justement les détracteurs de la métaphore. En effet, il existe toujours – surtout en philosophie – un préjugé de longue date, selon lequel la métaphore ne serait, dans le meilleur des cas, qu'un ornement littéraire ou rhétorique, superflu et même indigne d'un philosophe sérieux ou alors, vue de façon plus négative, une technique sournoise de persuasion qui consisterait à

⁴³ Maxwell, *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, Cambridge University Press, 1890, I, p. 155-156 ; cité par Black, « Models and Archetypes », p. 226-227.

« déguiser » des obscurités conceptuelles ou des arguments spécieux⁴⁴. On pourrait noter au passage que, bien que ces deux accusations soient souvent articulées ensemble, elles se contredisent dans la mesure où elles attribuent à la métaphore une inefficacité superflue en même temps qu'une efficacité redoutable. Prises une à la fois, il faut néanmoins reconnaître que ces accusations contiennent chacune un noyau de vérité.

Certes, il est bien vrai que la métaphore peut parfois être employée de façon simplement « décorative » sans jouer de rôle plus important dans un texte philosophique. Ces métaphores ornementales pourraient, en effet, éventuellement être supprimées sans changer l'essentiel de l'argument. Du reste, il existe un grand nombre de métaphores « mortes » qui, bien que métaphoriques à la base, sont devenues, avec l'usage, largement indifférenciables du langage littéral⁴⁵. Or, nier catégoriquement que la métaphore puisse jouer un rôle plus significatif, cela n'est qu'une supposition gratuite et par ailleurs fausse.

Que la métaphore et l'analogie⁴⁶ jouent en réalité un rôle important, voire fondamental dans la pensée humaine, c'est ce que révèle un nombre croissant d'études dans divers domaines, tels que la science cognitive, la psychologie et la linguistique. Raymond W. Gibbs, Jr. résume la pointe de la recherche actuelle ainsi:

⁴⁴ Comparer Black, « Metaphor », p. 25.

⁴⁵ Il s'agit d'un processus typique que l'on nomme, dans la théorie contemporaine, la « carrière » d'une métaphore : « *According to the career of metaphor hypothesis, a metaphor undergoes a process of gradual abstraction and conventionalization as it evolves from its first novel use to becoming a conventional "stock" metaphor* ». Dedre Gentner et Brian Bowdle, « Metaphor as structure-mapping », in *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, sous la dir. de Raymond W. Gibbs, Jr., p. 116. New York, Cambridge University Press, 2008.

⁴⁶ La relation exacte entre la métaphore et l'analogie est une question complexe et controversée (certains théoriciens dérivent la métaphore de l'analogie tandis que d'autres font l'inverse), mais il est évident qu'il s'agit de phénomènes étroitement reliés. Si bien que je les traite ensemble dans la discussion qui suit.

*There is now a huge body of empirical work from many academic disciplines that clearly demonstrates the ubiquity of metaphor in both everyday and specialized language. Most importantly, there is also significant research indicating the prominence of metaphor in many areas of abstract thought and in people's emotional and aesthetic experiences. Metaphor is not simply an ornamental aspect of language, but a fundamental scheme by which people conceptualize the world and their own activities*⁴⁷.

Plus particulièrement, la métaphore constitue une modalité propre de la pensée *philosophique* en vertu de sa fonction *conceptuelle*. En effet, on trouve que la formulation, l'élaboration et l'interconnexion de concepts philosophiques de base, comme l'espace, le temps et la causalité ainsi que certains liens entre ces concepts s'effectuent souvent par le biais de métaphores⁴⁸. Des concepts plus spécifiques s'articulent souvent de façon métaphorique, et ce jusqu'à un haut degré de précision (telle l'« épigénèse » des catégories de l'entendement chez Kant, par exemple⁴⁹). En somme, la métaphore fait partie intégrante de la « grammaire » philosophique.

Loin d'être un simple épiphénomène linguistique, la métaphore est en réalité très active et efficace dans la pensée philosophique. Seulement on n'en est pas toujours conscient. Et c'est sans doute pour cette raison, en large mesure, que ses effets peuvent être parfois néfastes. Autrement dit, qu'il soit facile, en philosophie, de s'égarer par une métaphore séduisante mais néanmoins inapte, c'est bien là l'élément

⁴⁷ Gibbs, « Metaphor and Thought: The State of the Art », in *Metaphor and Thought*, p. 3.

⁴⁸ Voir, à titre indicatif ; Mark Johnson, « Philosophy's debt to metaphor », in *Metaphor and Thought*, p. 39-53, ainsi que Paul Ricoeur, *La Métaphore vive*, coll. « L'Ordre philosophique », Paris, Seuil, 1975.

⁴⁹ François Duchesneau, « Épigénèse de la raison pure et analogies biologiques », in *Kant actuel : Hommage à Pierre Laberge*, sous la direction de François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché, p. 233-256, Montréal et Paris, Bellarmin/Vrin, 2000.

de vérité dans la deuxième accusation. En revanche, c'est précisément ce qui rend l'emploi de la métaphore et de l'analogie dans la réflexion philosophique *incontournable*, ne serait-ce que dans la tâche *négative* de découvrir et de prévenir des erreurs. C'est ce que reconnut si bien Wittgenstein, par exemple. D'une part, il critique sévèrement ce qu'il considère comme des sources quasiment inépuisables de « l'ensorcellement de notre intelligence »⁵⁰ (*die Verhexung unsres Verstandes*). D'autre part, il emploie – à dessein – beaucoup de métaphores, d'analogies et d'images dans ses propres écrits⁵¹ afin de nous rendre *conscients* du rôle qu'elles jouent effectivement dans notre pensée et de nous en *protéger*⁵² :

⁵⁰ *Recherches philosophiques*, § 109.

⁵¹ Pour une étude de cet aspect – trop négligé – de la démarche philosophique de Wittgenstein, consulter Jerry H. Gill, *Wittgenstein and Metaphor*, nouv. éd., Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press, 1996.

⁵² C'est cette même idée de « protection », très concrètement cette fois, qui incita Susan Sontag à analyser nos conceptions métaphoriques de la maladie, notamment du cancer et du SIDA, dans deux essais bien connus, soit *Illness as Metaphor* (1977) et *AIDS and Its Metaphors* (1988). Voici sa caractérisation, dans le deuxième essai, de sa conception de la métaphore ainsi que de sa motivation initiale : « *Rereading Illness as Metaphor now, I thought : By metaphor I meant nothing more or less than the earliest and most succinct definition I know, which is Aristotle's, in his Poetics (1457b). "Metaphor," Aristotle wrote, "consists in giving the thing a name that belongs to something else." Saying a thing is or is like something-it-is-not is a mental operation as old as philosophy and poetry, and the spawning ground of most kinds of understanding, including scientific understanding, and expressiveness. (To acknowledge which I prefaced the polemic against metaphors of illness I wrote ten years ago with a brief, hectic flourish of metaphor, in mock exorcism of the seductiveness of metaphorical thinking.) Of course, one cannot think without metaphors. But that does not mean that there aren't some metaphors we might as well abstain from or try to retire. As, of course, all thinking is interpretation. But that does not mean it isn't sometimes correct to be "against" interpretation [...]. The purpose of my book was to calm the imagination, not to incite it. Not to confer meaning, which is the traditional purpose of literary endeavor, but to deprive something of meaning: to apply that quixotic, highly polemical strategy, "against interpretation," to the real world this time. To the body. My purpose was, above all, practical. For it was my doleful observation, repeated again and again, that the metaphoric trappings that deform the experience of having cancer have very real consequences: they inhibit people from seeking treatment early enough, or from making a greater effort to get competent treatment. The metaphors and myths, I was convinced, kill. (For instance, they make people irrationally fearful of effective measures such as chemotherapy, and foster credence in thoroughly useless remedies such as diets and psychotherapy.) I wanted to offer other people who were ill and those who care for them an instrument to dissolve these metaphors, these inhibitions. I hoped to persuade terrified people who were ill to consult doctors, or to change their incompetent doctors for competent ones, who would give them proper care. To regard cancer as if it were just a disease—a very serious one, but just a disease. Not a curse, not a punishment, not an embarrassment. Without*

Wenn ich einen philosophischen Fehler rektifiziere und sage, man hat sich das immer so vorgestellt, aber so ist es nicht, // so muss ich immer auf eine Analogie zeigen, nach der man sich gerichtet hat, und, dass diese Analogie nicht stimmt... // so muss ich immer eine Analogie aufzeigen, nach der man gedacht hat, die man aber nicht als Analogie erkannt hat. »⁵³

Wittgenstein apporte cependant une qualification importante à cette notion de l'analogie. En fait, sa méthode négative n'implique nullement une condamnation univoque de cette façon de penser. C'est que la justesse d'une analogie varie en fonction du *point de vue* à partir duquel on l'emploie. Autrement dit, même si une analogie donnée est trompeuse dans un cas particulier, cela n'implique pas pour autant qu'elle soit « fausse » ou « incorrecte »⁵⁴ en soi, mais plutôt qu'elle soit mal employée dans ce cas particulier. En revanche, une analogie bien choisie peut s'avérer très utile dans certaines optiques⁵⁵. En somme, l'exemple de Wittgenstein nous aura indiqué qu'il s'agirait d'une stratégie vouée à l'échec que de poser un moratoire sur l'usage de la métaphore et de l'analogie en philosophie. L'élément de

*“meaning.” And not necessarily a death sentence (one of the mystifications is that cancer = death). Illness as Metaphor is not just a polemic, it is an exhortation. I was saying: Get the doctors to tell you the truth ; be an informed, active patient ; find yourself good treatment [...]. » Susan Sontag, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, New York, Picador, 2001, p. 92-93, 102-103.*

⁵³ Wittgenstein, *Philosophical Occasions: 1912-1951*. James C. Klagge et Alfred Nordmann (dir.), Indianapolis et Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1993, p. 163.

⁵⁴ C'est pour cette raison que l'expression « *nicht stimmt* » est soulignée dans la citation précédente, cela indiquant que Wittgenstein lui-même n'en était pas satisfait. Voir la note des éditeurs: *ibid*, p. xv.

⁵⁵ Comme il explique dans *The Blue Book* : « *When we say that by our method we try to counteract the misleading effect of certain analogies, it is important that you should understand that the idea of an analogy being misleading is nothing sharply defined. No sharp boundary can be drawn round the cases in which we should say that a man was misled by an analogy. The use of expressions constructed on analogical patterns stresses analogies between cases far apart. And by doing this these expressions may be extremely useful. It is, in most cases, impossible to show an exact point where an analogy begins to mislead us. Every particular notation stresses some particular point of view [...].* » Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”*, Cambridge, Blackwell Publishing, 2007, p. 28.

vérité qui ressort de la deuxième accusation en commande, au contraire, un usage réfléchi et systématique. Au fond, l'étude de ces phénomènes doit faire partie intégrante à l'*auto-réflexion philosophique* dont on ne saurait douter – surtout depuis la *Critique de la raison pure* – la valeur et la nécessité :

[...] *once you understand how conceptual metaphors lie at the heart of our abstract conceptualization and reasoning, you acquire a new set of tools for analyzing, explaining, and criticizing philosophical theories. Philosophies are built out of conceptual metaphors. We need not be slaves operating blindly under the harsh influence of our metaphors. We can learn what our founding metaphors are and how they work. We can analyze the metaphors underlying other cultures and philosophical systems, too. Our ability to do this type of analysis is, admittedly, always itself shaped by metaphorical conceptions of which we are hardly ever aware. However, we can become aware of those metaphors, we can subject them to critical evaluation, and we can creatively elaborate them in developing new philosophies to help us deal with the problems that confront us in our daily lives*⁵⁶.

De plus, comme nous l'avons suggéré ci-haut, la métaphore recèle de surcroît une fonction *positive*. La recherche contemporaine sur la métaphore a non seulement corroboré mais aussi approfondi et étendu la thèse de Black : on trouve que la métaphore constitue effectivement un mode distinctif de connaissance⁵⁷. Si bien que ce serait une pure perte – nullement digne d'un esprit inquisiteur, c'est-à-dire *philosophique* au sens originel du mot – que de nous priver d'avance de la possibilité d'une instruction profonde et irremplaçable, en s'arrêtant simplement, par méfiance ou par mépris, sur les vices de la métaphore avant de reconnaître ses vertus. La

⁵⁶ Johnson, « Philosophy's Debt to Metaphor », p. 51.

⁵⁷ Pour un aperçu de l'état actuel de la recherche, voir Gibbs (dir.), *Metaphor and Thought*, dont plusieurs des études qui y sont regroupées traitent des multiples facettes de l'apport cognitif de la métaphore.

métaphore peut être tout aussi dangereuse, mais à la fois aussi éclairante, que le feu ou l'électricité.

Quant au modèle théorique, il risque d'exciter un soupçon contre lui dans la mesure où il paraît appartenir à un contexte scientifique et mathématique plutôt que philosophique et herméneutique. Certes, c'est principalement à l'usage *scientifique* des modèles théoriques que Black, pour sa part, consacre son étude. Toutefois, il voit dans ce recours à l'imagination un *point commun* entre les sciences de la nature et les humanités⁵⁸. En effet, si le modèle théorique s'avère utile en science, pourquoi supposer *ipso facto* que cet outil cognitif ne puisse avoir des applications hors de ce champ ? Il s'agit en réalité d'un mode de pensée distinctif dont les applications sont aussi variables que fructueuses. La philosophie, pour sa part, possède une riche tradition de modèles. Comment pourrait-on oublier, par exemple, que la *République* de Platon, œuvre qui jouit d'un statut paradigmatique dans la tradition philosophique occidentale, consiste justement à élaborer un isomorphisme complexe entre l'âme juste et la *Kallipolis*, c'est-à-dire un *modèle* ?

Si le modèle a bel et bien une place en *philosophie*, il pourrait subsister un certain souci gadamérien quant à son éventuel emploi proprement *herméneutique*. Étant donné la critique sévère de la conception *instrumentaliste* de l'interprétation par l'auteur de *Wahrheit und Methode*⁵⁹, serait-ce une stratégie perdante que d'employer un « *outil* » herméneutique ? Il n'en est rien, car si Gadamer s'oppose en effet à la réduction de la vérité *sui generis* de la compréhension (*Verstehen*) à la validité d'une

⁵⁸ Black, « Models and Archetypes », p. 242-243.

⁵⁹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2e éd, Tübingen, Mohr, 1965.

quelconque *méthode* herméneutique (*Kunstlehre des Verstehens, ars interpretandi*)⁶⁰, ce serait une erreur, en revanche, que d'en tirer aussitôt la conclusion qu'il condamne pour autant toute technique interprétative. Il reconnaît, au contraire, que des outils herméneutiques s'avèrent le plus souvent indispensables dans la poursuite de la compréhension⁶¹. De plus, nous allons voir que le modèle, loin d'être une méthode que l'on impose de façon unilatérale au texte, nous permet au contraire de « dialoguer » avec lui. Bref, l'apparence superficielle de scientisme reliée au modèle ne devrait surtout pas nous empêcher d'en faire une application herméneutique, application que nous avons de bonnes raisons de croire prometteuse.

En somme, cette discussion méthodologique nous aura fourni une justification *prima facie*, au plan théorique, pour l'éventuel emploi d'un modèle afin de rendre plus compréhensible la *Critique*. L'*application* de cette méthode sera alors une *expérience*, dont l'issue est incertaine ; une réussite est seulement espérée, non garantie d'avance. C'est pourquoi l'ultime justification du modèle que nous allons présenter dans la suite de cette étude ne peut et ne doit venir qu'*a posteriori*. Ce n'est qu'après qu'il soit développé dans son entièreté et ses résultats présentés que l'on jugera de sa valeur pragmatique. Au demeurant, la « fidélité » ou l'« exactitude » de l'isomorphisme proposé ne peuvent être vérifiées qu'une fois que les contours du

⁶⁰ Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, coll. « La Nuit surveillée », Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 36.

⁶¹ Grondin résume ainsi la position de Gadamer sur ce sujet : « Parler de critères, de normes, de fondation, comme cela est si courant dans les débats philosophiques, c'est donner dans une conception instrumentale de la connaissance qui rate peut-être l'essentiel. L'erreur, connexe, serait de croire encore une fois que Gadamer se dresse ainsi « contre » la méthode et l'instrumentalisme. Mais pas du tout : il faut suivre une méthode si l'on veut construire un pont, résoudre un problème mathématique ou espérer trouver un remède au sida. Cela est très évident et il n'est jamais venu à l'esprit de Gadamer de le contester. Et Gadamer a beaucoup appris des méthodologies de la compréhension pour lesquelles il a la plus haute estime. Elles sont pour lui des évidences, des acquis. Ce n'est pas la science qu'il conteste, jamais, mais la fascination qui en émane et qui risque de réduire la compréhension à un processus instrumental. » *Ibid*, p. 38.

modèle aient été tracées. Que cette méthodologie demeure en cela tout à fait *rationnelle* et qu'elle puisse dès lors être évaluée selon des critères rationnels, c'est ce qu'explique Black :

We have seen that the successful model must be isomorphic with its domain of application. So there is a rational basis for using the model. In stretching the language by which the model is described in such a way as to fit the new domain, we pin our hopes upon the existence of a common structure in both fields. If the hope is fulfilled, there will have been an objective ground for the analogical transfer. For we call a mode of investigation rational when it has a rationale, that is to say, when we can find reasons which justify what we do and that allow for articulate appraisal and criticism. The putative isomorphism between model and field of application provides such a rationale and yields such standards of critical judgment. We can determine the validity of a given model by checking the extent of its isomorphism with its intended application. In appraising models as good or bad, we need not rely on the sheerly pragmatic test of fruitfulness in discovery; we can, in principle at least, determine the 'goodness' of their 'fit'⁶².

1.2. Considérations herméneutiques

Où trouver ce modèle ? De quel domaine devrions-nous tirer un vocabulaire spécifique, pour (re)décrire, sous une forme intuitive, les lignes de force de l'argument de la *Critique* ? Le plus évident et le plus fiable, me semble-t-il, serait de chercher chez Kant lui-même, c'est-à-dire d'examiner, en premier lieu, s'il aurait pu concevoir son propre projet selon un modèle particulier. Cette voie s'ouvre en effet sur plusieurs possibilités, car si Kant ne propose pas, d'une façon explicite et exclusive, un seul modèle particulier, compréhensif et pleinement développé pour

⁶² Black, « Models and Archetypes », p. 238.

interpréter son système, en revanche, il sème dans le texte de la *Critique* une abondance de métaphores, d'analogies et d'images tirées d'une variété impressionnante de sources⁶³. Comme le modèle est essentiellement une métaphore systématiquement développée, c'est à partir de telles germes que nous pourrions découvrir et ensuite reconstruire ce que Black appelle un « archétype conceptuel » ou « archétype » tout court, c'est-à-dire un modèle plus ou moins implicite dans la pensée d'un auteur. Il s'agit d'un répertoire systématique d'idées (métaphores, images, etc.) par lequel un auteur décrit, par extension analogique, un certain champ d'investigation⁶⁴. Cette première phase de notre investigation est analogue à une étude sur Jean Scot Erigène par le médiéviste Édouard Jeuneau. Voici la caractérisation, à la fois précise et évocatrice, de sa propre démarche :

À travers les thèmes qui hantent la pensée de l'Érigène, à travers les images, les comparaisons, les métaphores qui lui sont familières, j'ai cherché à discerner quelques-unes de ses orientations intellectuelles, à mettre en évidence certains ressorts cachés de ses démarches, bref à pénétrer en un secret enfoui en eaux profondes et que la surface du discours ne permet pas toujours de soupçonner⁶⁵.

Il faut cependant éviter de faire de notre éventuel modèle un lit de Procruste – bien que, certes, toute lecture d'un texte, surtout à partir d'un angle particulier, renfermera inévitablement une certaine distorsion. Aussi n'envisage-je guère de calquer le modèle sur le texte de façon unilatérale, voire violente, mais plutôt d'*interroger*

⁶³ Voir David W. Tarbet, « The Fabric of Metaphor in Kant's *Critique of Pure Reason* », *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, 1968, p. 257-70, et Willi Goetschel, *Constituting Critique: Kant's writing as critical praxis*, trad. anglaise par Eric Schwab, Durham, Duke University Press, 1994.

⁶⁴ *Ibid*, p. 239, 241.

⁶⁵ Édouard Jeuneau, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal et Paris, Institut d'études médiévales Albert-le-Grand/Vrin, 1978, p. 22.

d'abord la *Critique* sous un angle précis et d'esquisser le modèle en tant que tel seulement par la suite, en fonction des *réponses* de la part du texte. Aussi notre étude, au fond *dialogique*, se constituera-t-elle à partir d'abondantes citations, en traduction française et en allemand. Autant que possible, c'est au texte que nous donnerons la parole. De plus, étant donné d'une part la parenté étroite entre le modèle et la métaphore et d'autre part notre but de remédier au manque de clarté *intuitive* dans la présentation de la *Critique*, nous accorderons une attention particulière aux passages *métaphoriques et imagés* pour appuyer et illustrer notre interprétation.

En effet, puiser un modèle herméneutique pour la *Critique* dans son propre langage métaphorique – autrement dit, employer une image *dans* le texte comme une image *pour* le texte – est une stratégie qui s'est déjà avérée fructueuse. Ainsi, on ne saurait nier l'importance et la valeur du modèle *juridique* que David W. Tarbet, parmi d'autres commentateurs, a élaboré à partir de la métaphore centrale du « tribunal de la raison ». Pour Tarbet, la métaphore juridique – ou plutôt, tout le complexe de métaphores juridiques – détermine de façon décisive la structure de l'œuvre⁶⁶. La thèse de Dieter Henrich, selon laquelle l'argument central de l'Analytique, soit la Déduction transcendantale des catégories de l'entendement, serait modelé sur l'argumentation juridique⁶⁷, vient corroborer cette interprétation. Qu'un modèle

⁶⁶ « *The metaphor around which the entire work is constructed draws its associations from the field of jurisprudence, and might for convenience be called the legal metaphor [...] There is justice in calling the legal metaphor the main structural metaphor of the Critique, and in affirming with Kant that "the critique of pure reason can be regarded as the true tribunal of all disputes of pure reason [...] in which our disputes have to be conducted solely by the recognized methods of legal action" (A751-B779).* » Tarbet, « *The Fabric of Metaphor in Kant's Critique of Pure Reason* », p. 265, 270.

⁶⁷ Dieter Henrich, « *Kant's Notion of a Deduction and the methodological background of the First Critique* », in *Kant's Transcendental Deductions*, sous la dir. d'Eckhart Förster, p. 29-46, Stanford University Press, 1989.

politique (spécifiquement républicain) s'impose également, c'est ce que démontre Otfried Höffe et d'autres à partir des métaphores politiques et militaires semées en abondance dans la *Critique*⁶⁸. Onora O'Neill combine ces deux approches en affirmant, dans un essai bien connu, qu'une série de métaphores politiques et juridiques inter-reliées constituent la « structure profonde » (*deep structure*) de la *Critique*⁶⁹. Tout spécialement, c'est l'exemple de Stephen Palmquist que nous suivons dans cette étude, car ce dernier se réclame explicitement de la théorie du modèle de Black que nous avons exposée ci-haut : pour lui, les nombreuses métaphores *géométriques* dans la *Critique* témoignent justement d'un « archétype » qui lui sert de clé pour interpréter, sous la forme de plusieurs modèles géométriques (dont notamment le cercle et la croix), l'architecture de la philosophie critique dans son entièreté⁷⁰.

Que l'on ne prenne pas cette prolifération de modèles pour une frivolité gratuite de la part des commentateurs. Le nombre de modèles *valides* n'est assurément pas infini. En réalité, cette fécondité herméneutique résulte de la richesse particulière de l'œuvre elle-même et surtout de l'esprit de son auteur, dont l'érudition remarquablement étendue et diversifiée apparaît dans la *Critique* sous forme de

⁶⁸ Otfried Höffe, « La raison kantienne est-elle républicaine ? Essai de lecture politique de la *Critique de la raison pure* », trad. par Jean-Christophe Merle, in *Kant actuel : Hommage à Pierre Laberge*, p. 201-214. Voir également Claude Piché, « La Métaphore de la guerre et du tribunal dans la philosophie critique », in *L'Année 1795. Kant. Essai sur la Paix*, sous la dir. de Pierre Laberge, Guy Lafrance et Denis Dumas, p. 389-401. Paris, Vrin, 1997. Nous ferons de nouveau référence à ces études dans la section 2.1.4.

⁶⁹ Onora O'Neill, « Reason and politics in the Kantian enterprise », in *Constructions of Reason: Explorations of Kant's practical philosophy*, p. 3-27, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

⁷⁰ Stephen R. Palmquist, *Kant's System of Perspectives: An architectonic interpretation of the Critical philosophy*. Lanham, New York et Londres, University Press of America, Inc., 1993. Voir surtout le premier chapitre, « Guidelines for Interpretation », p. 3-25.

métaphores juridiques, politiques, scientifiques (physique, chimie, biologie, médecine), mathématiques, anthropologiques, artistiques, géographiques, nautiques, militaires, commerciales, etc.⁷¹

Ce bref recensement de la littérature secondaire engendre une considération de grande importance concernant la méthode de la présente étude, à savoir qu'il existe une *concurrence vertueuse*⁷² entre les différents modèles herméneutiques pour un même texte. Que ces modèles hétérogènes ne présentent pas toujours d'emblée d'évidentes relations entre eux, cela n'empêche guère que chacun d'entre eux ne puisse, à sa manière, légitimement et véritablement éclaircir la *Critique*, du moins sous un certain angle. L'« incohérence » ou la « contradiction » demeurent de pseudo-dangers tant que l'on se garde de ne pas prendre les différents modèles comme se voulant, chacun, l'unique vraie interprétation, définitive et exclusive, de la *Critique* (les commentateurs que je viens de citer ne témoignent certainement pas, pour leur part, d'une attitude si peu modeste⁷³). Il conviendrait plutôt de voir dans cette diversité de perspectives une *complémentarité* avantageuse. Chaque modèle, tout comme une métaphore, sélectionne, souligne, minimise et organise des différents aspects du texte visé selon le point de vue particulier à partir duquel il est élaboré⁷⁴. Si bien qu'une multiplicité de modèles s'avère, d'une part, d'autant plus *riche* qu'elle jette des lumières diverses sur le texte et, d'autre part, d'autant plus *fiable* qu'elle

⁷¹ Tarbet, « The Fabric of Metaphor », p. 261-2.

⁷² Je suis reconnaissant envers mon camarade en Philosophie à l'Université de Montréal, Eric Bellemare, de m'avoir suggéré cette heureuse formule.

⁷³ Autrement dit, il faut éviter la tentation de ce que Sheila Jasanoff a appelé « *the hubristic failure to recognize that a model is just a model* » dans sa conférence « Life & the Law: Configuring the Human », conférence prononcée à McGill University, jeudi le 19 mars 2009.

⁷⁴ Black, « Metaphor », p. 44-5.

fournit au commentateur une flexibilité herméneutique qui lui permet de compenser, en variant son point de vue, pour les limitations et distorsions que comporte inévitablement chaque modèle particulier. Ainsi, si je tente d'élaborer un nouveau modèle herméneutique, ce n'est assurément pas pour *réfuter* ou *remplacer* les autres, mais bien pour les *compléter* : cette étude vise à contribuer à la compréhension de la *Critique* en faisant ressortir des connexions que l'on n'aurait peut-être pas aperçues autrement.

2. À la recherche de l'archétype

2.1. La formation du caractère moral

Entrons dans le vif du sujet. Comme nous l'avons vu, dans la Préface de la deuxième édition Kant insiste de nouveau sur le problème de présenter son ouvrage sous une forme plus compréhensible. Comment Kant profita-t-il de cette occasion, six ans après la parution de la première édition, pour re-présenter les grandes lignes de son projet sous une forme plus compréhensible ? C'est en examinant cette question que nous aurons de bonnes chances de trouver les traces d'un « archétype » que nous pourrions élaborer en modèle herméneutique dans ce même but.

Kant emploie justement une *analogie* pour aider le lecteur à saisir l'essentiel du projet de la *Critique de la raison pure*. Il prend l'exemple de la mathématique et la physique, « deux connaissances théoriques de la raison qui ont à déterminer *a priori* leur objet » (B X). Celles-ci ont toutes les deux connues, à un moment ou un autre, « une révolution subite dans la manière de pensée » (*eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart*) (BXII) qui leur a été fort avantageuse, voire indispensable car ce n'est que ceci qui leur a permis d'accéder au « chemin sûr d'une science » (*in den sicheren Gang einer Wissenschaft*) (B XIV)⁷⁵. Étant donné que la *métaphysique*, quant à elle, se trouve toujours dans un « pur tâtonnement » (*ein bloßes Herumtappen*) (B XV), ce serait par conséquent la tâche particulière de la *Critique*

⁷⁵ Voici, par exemple, la description de la « révolution » qu'aurait connue la mathématique, selon Kant : « Je crois plutôt qu'elle [la mathématique] est restée longtemps aux tâtonnements (chez les Égyptiens avant tout), et que cette transformation est à attribuer à une *révolution* [*Revolution*], qui produit l'heureuse idée d'un seul homme, dans un essai après lequel il n'y avait plus à se tromper sur la voie à suivre, et le chemin sûr d'une science se trouvait ouvert et tracé pour tous les temps et à des distances infinies. L'histoire de cette révolution de la façon de penser [*Revolution der Denkart*], qui est était beaucoup plus importante que la découverte du chemin par le fameux cap, n'est point parvenue jusqu'à nous [...]. » (B XI).

que d'instaurer une révolution *analogue* dans le mode de pensée proprement spéculatif de la raison pure :

Je devais penser que l'exemple de la mathématique et de la physique, qui sont devenues, par l'effet d'une révolution produite d'un coup, ce qu'elles sont maintenant était assez remarquable pour réfléchir au point essentiel du changement dans la façon de penser qui leur a été si avantageux, et pour les imiter ici, du moins à titre d'essai, autant que le permet leur analogie, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique. [...] Dans cet essai de changer la démarche jusqu'ici suivie en métaphysique, opérant ainsi en elle une complète révolution à l'exemple des géomètres et des physiciens, consiste donc la tâche de cette critique de la raison pure spéculative⁷⁶ (B XV-XVI, B XXII).

Ce qui doit nous marquer, dans cette citation, est le fait que Kant ait manifestement choisi *de faire comprendre* les grandes lignes de son projet par une analogie avec une certaine « révolution du mode de pensée » (*Revolution der Denkart*). Dans la Préface de la deuxième édition, on retrouve cette dernière formulation (ou une de ses variantes) non moins de huit fois dans les dix pages qui suivent sa première apparition⁷⁷. Or ces révolutions du mode de pensée en mathématique et en physique qui figurent dans la deuxième Préface ne sont pas uniques dans le corpus kantien : *la formation du caractère moral chez l'individu* est, elle aussi, conçue par Kant comme

⁷⁶ « Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstatet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. [...] In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. »

⁷⁷ Soit aux pages BXII (où le mot *Revolution* apparaît pour la toute première fois, en caractères gras), B XIV, BXV-BXVI, B XVIII, BXIX et BXXII.

une révolution du mode de pensée (*Revolution der Denkungsart*⁷⁸). Il en traite surtout dans ses cours d'anthropologie⁷⁹ et dans ses écrits sur la religion⁸⁰. Sans doute l'exposition la plus complète et représentative de la formation du caractère moral est contenue dans la section de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* intitulée « Du caractère comme le mode de pensée » (*Vom Charakter als der Denkungsart*) :

L'homme qui a conscience d'avoir du caractère dans son mode de pensée [*Denkungsart*], ne tient pas ce caractère de la nature ; il doit en tout temps l'avoir *acquis*. On peut admettre aussi l'acte qui fonde ce caractère, à la manière d'une seconde naissance [*gleich einer Art der Wiedergeburt*], constitue une promesse solennelle que l'homme se fait à lui-même ; cet acte, et l'instant où il se produit, sont, comme une ère nouvelle, inoubliables pour lui. Cette vigueur et cette fermeté dans les principes ne peuvent pas être produites peu à peu par l'éducation, les exemples, et l'enseignement, mais par une sorte d'explosion, qui résulte tout d'un coup d'un dégoût pour les fluctuations de l'instinct [*Überdruß am schwankenden Zustande des Instinkts*]. – Peut-être sont-ils rares ceux qui ont tenté cette révolution [*Revolution*] avant leur trentième année, et plus rares encore ceux qui l'ont définitivement assise avant la quarantaine. – C'est une vaine tentative que de vouloir devenir progressivement meilleur ; car une impression s'efface pendant le temps qu'on applique à une autre ; l'acte qui fonde le caractère est unité absolue de la conduite en général⁸¹ (*Anthropologie*, Ak. VII, 294-295).

⁷⁸ *Denkart* et *Denkungsart* sont synonymes.

⁷⁹ *AC*, Ak. XXV, 227-228 ; *AP* ; Ak. XXV, 437-438 ; *AC*, Ak. XXV, 630-636 ; *Menschenkunde*, Ak. XXV, 1169-1176 ; *AM*, Ak. XXV, 1384-1392 ; *AB*, Ak. XXV, 1530-1531.

⁸⁰ On retrouve l'image centrale de « deuxième naissance » (*Wiedergeburt*) morale, par exemple, dans *Religion*, Ak. VI, 47. Dans *CF*, Ak. VII, 53-60, il s'agit du problème du « nouvel homme » (*neuer Mensch*) dans le christianisme.

⁸¹ *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. par Michel Foucault, huitième tirage, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 2002, p. 228. Le texte original est comme suit : « *Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen : daß die Gründung desselben, gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst tut, sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche, ihm unvergeßlich mache. – Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit*

Je propose d'examiner si une telle révolution du mode de pensée *moral* chez l'individu ne pourrait pas être, à son tour, un archétype ou proto-modèle apte pour *élucider*, sous un angle inédit, la révolution du mode de pensée *spéculatif* de la raison pure, qui constitue, selon Kant lui-même, le cœur de la *Critique*. Cette hypothèse est d'autant plus plausible, me semble-t-il, que cette conception du caractère moral est profondément enracinée dans la pensée de Kant. Dans une monographie sur ce thème, G. Felicitas Munzel démontre que le caractère moral est véritablement d'une importance systématique dans la pensée kantienne, réunissant plusieurs aspects de sa philosophie, tant moral, critique, esthétique, anthropologique que biologique⁸². Quelques statistiques suffisent pour donner une indication de cela⁸³. Par exemple, le terme clé « *Denkungsart* » (avec la forme plurielle de celui-ci et sa forme plus courte, *Denkart*) n'apparaît pas moins de 163 fois dans les neuf premiers tomes de l'édition de l'Académie de Berlin, plus que la moitié (93) de ces occurrences se trouvant dans les cinq œuvres suivantes (en ordre de fréquence décroissant) : la *Critique de la faculté de juger*, la *Critique de la raison pure*, *La Religion dans les limites de la simple raison*, la *Critique de la raison pratique* et l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Le mot « *Charakter* » apparaît 261 fois dans ces neuf tomes, les trois

in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instinkts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht werden nur wenige sein, die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch weniger, die sie vor dem 40sten fest gegründet haben. – Fragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch ; denn der eine Eindruck erlischt, während dessen man an einem anderen arbeitet ; die Gründung eines Charakters aber ist absolute Einheit des innern Prinzips des Lebenswandels überhaupt. »

⁸² G. Felicitas Munzel, *Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1999, p. 1.

⁸³ Pour ce qui suit, voir *ibid.*, p. 32n.

quarts (195) de ces occurrences se trouvant (encore en ordre de fréquence décroissant) dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (98 fois), la *Critique de la raison pure*, le *Propos de pédagogie*, *La Religion dans les limites de la simple raison*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger*. En comparaison, la notion si bien connue de « *noumenon* », quant à elle, n'apparaît (avec toutes ses variations) que 145 fois dans les huit premiers tomes (pas du tout dans le neuvième tome), et ce concentrés dans une seule œuvre, la *Critique de la raison pure*, qui en regroupe presque la moitié des occurrences dans la première division de l'Analytique seulement (A 236-92 / B 295-347). Plus fondamentalement encore, Manfred Kuehn suggère, dans sa biographie récente de Kant, que ce dernier aurait consciemment modelé sa propre vie – y compris son acheminement intellectuel et philosophique – sur le schème de la formation du caractère moral que nous avons cité ci-haut⁸⁴. Il s'agit d'une correspondance profonde entre *Lebensform* et *Lehrform*⁸⁵.

Cependant, la question de savoir si un tel archétype fit réellement partie, d'un point de vue *empirique*, de la démarche de Kant avant ou pendant sa rédaction de la *Critique* n'occupera pas notre attention ici. Mon but dans cette étude n'est définitivement pas d'avancer une hypothèse *philologique* ou *biographique* sur la genèse historique de l'œuvre (quelque plausibilité qu'une telle hypothèse puisse avoir par ailleurs). Du reste, par la recherche d'un archétype « submergé » dans la pensée de Kant je n'entends guère une sorte de psychanalyse à distance, entreprise aussi téméraire que douteuse. Du point de vue proprement *herméneutique* qu'est celui de

⁸⁴ Kuehn, *Kant*. Voir surtout le quatrième chapitre, intitulé « A Palingenesis and Its Consequences (1764-1769) », p. 144-158.

⁸⁵ Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, p. 1-2.

notre étude, notre question de départ sera la suivante : *En quoi la révolution du mode de pensée spéculatif de la raison pure est-elle analogue à la révolution du mode de pensée moral par laquelle se fonde le caractère chez l'individu ? Ou mieux : La formation du caractère moral serait-elle un archétype à la base de la révolution critique ?*

2.1.1. L'instinct (*Instinkt*)

D'après ce schème de la formation du caractère moral, l'individu est d'abord régi par sa nature, et plus particulièrement par ses instincts. Nous commencerons notre interrogation du texte par la question suivante : *Quel pourrait être l'analogon de l'instinct dans la raison pure spéculative ?* À première vue, cette question pourrait paraître absurde dans la mesure où c'est par opposition à la raison que Kant définit typiquement l'instinct. L'instinct (*Instinkt, Naturinstinkt*) appartient foncièrement à l'ordre de la nature, où il régit les animaux sans raison, tandis que la raison rend l'homme capable de se gouverner lui-même (y compris ses propres instincts) selon des lois et des règles d'ordre intellectuel⁸⁶. Aussi ne cherchons-nous nullement à *identifier* instinct et raison, mais plutôt à découvrir, au sein-même de la caractérisation de la raison pure spéculative dans la *Critique* (et les *Prolégomènes*), en quoi celle-ci peut être conçue, *par analogie*, comme étant elle-même régie par un instinct.

Chez Kant, l'instinct est défini comme faisant partie intégrante du fonctionnement de l'organisme, se manifestant comme un *besoin ressenti* qui pousse

⁸⁶ « Instinkt », in *Kant-Lexikon*, Rudolf Eisler (dir.), Berlin, E.S. Mittler & Sohn, 1930, p. 274.

ce dernier à certains comportements afin d'assurer sa survie. Il s'agit d'un « *gefühltes Bedürfnis etwas zu tun oder zu genießen [...] (wie der Kunsttrieb bei Tieren oder der Trieb zum Geschlecht)* »⁸⁷. L'instinct agit comme une force, une pulsion (*Trieb*), qui pousse, guide ou mène (*leitet*) l'organisme. En un mot, l'instinct peut être caractérisé comme un mécanisme du *conatus* de l'organisme.

Nul besoin de chercher loin pour retrouver cette idée dans la *Critique* : sa célèbre et paradigmatique première phrase la contient déjà *in nuce*. La destinée particulière de la raison tient à sa *nature* particulière qui, d'une part, lui propose certaines questions mais qui, d'autre part, limite sa capacité d'y répondre :

La raison humaine a cette destinée particulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine⁸⁸ (A VII).

C'est sur le premier aspect de la nature de la raison décrit ici, à savoir la pulsion vers des questions métaphysiques, que j'aimerais attirer l'attention. Dans un article sur ce thème⁸⁹, Pauline Kleingeld, s'accordant avec plusieurs autres commentateurs pour dire que cet aspect est essentiellement « conatif »⁹⁰, démontre qu'il fait partie

⁸⁷ *Ibid.* Voir également l'*Anthropologie*, Ak. VII, 265.

⁸⁸ *Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann ; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann ; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. »*

⁸⁹ Pauline Kleingeld, « The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 36, no. 1, janvier 1998, p. 77-97.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 77: « *From the first sentence of the Critique of Pure Reason through the writings of the late 1790s, Kant describes human reason as striving for the unconditioned and as having needs and interests. I refer to this as Kant's characterization of reason as "conative".* »

intégrante à la conception kantienne de la raison et qu'il joue par là même un rôle primordial dans la structure *narrative* de la *Critique*⁹¹. C'est dire que le conatus de la raison pure spéculative, soit ses intérêts et ses tentatives d'y satisfaire, constitue la matière propre et le problème central de la *Critique*. En guise d'illustration de cette interprétation, nous pouvons observer que si c'est ce thème-là qui apparaît dès la toute première phrase, c'est significativement lui qui revient clore l'œuvre dans la toute dernière, où figure notamment une exhortation à emprunter « la route critique » pour enfin « *satisfaire entièrement la raison humaine* dans une matière qui a toujours, mais inutilement jusqu'ici, occupé son désir de savoir »⁹² (A 856 / B 884, je souligne).

C'est en examinant cette dernière formulation de plus près que nous réalisons à quel point Kant emprunte sa description de la nature « conative » de la raison au langage propre à l'instinct. La raison possède un *désir de savoir* (*Wißbegierde*, *Erkenntnistrieb*) qui, tel que décrit dans la *Critique* et les *Prolégomènes*, est effectivement analogue à un instinct. De même qu'un organisme régi par l'instinct, la raison est « poussée par son propre besoin » (*durch eigenes Bedürfnis getrieben*) vers des spéculations métaphysiques⁹³ :

⁹¹ *Ibid*, p. 80: « Reason's quest for the unconditioned is a recurring narrative theme in the Critique of Pure Reason ». C'est justement *qua* narratif que ce thème nous intéressera le plus.

⁹² « *die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.* »

⁹³ Significativement, on retrouve une conception semblable chez Hume : « *At the time, therefore, that I am tir'd with amusement and company, and have indulg'd a reverie in my chamber, or in a solitary walk by a river-side, I feel my mind all collected within itself, and am naturally inclin'd to carry my view into all those subjects, about which I have met with so many disputes in the course of my reading and conversation. I cannot forbear having a curiosity to be acquainted with the principles of moral good and evil, the nature and foundation of government, and the cause of those several passions and inclinations, which actuate and govern me. I am uneasy to think I approve of one object, and*

[L]a raison humaine, sans y être portée par la simple vanité de beaucoup savoir, poussée par son propre besoin, continue irrésistiblement sa marche jusqu'à ces questions qui ne peuvent recevoir de réponse d'aucun usage de la raison dans l'expérience et des principes qui en émanent [...] ⁹⁴ (B 21).

En effet, cette pulsion devient particulièrement plus forte dès lors qu'elle se dirige vers le champ de la métaphysique, où la raison « pressent des objets qui ont pour elle un grand intérêt » ⁹⁵ (A 796 / B 824). Ce désir devient alors extraordinairement intense, voire « irrépressible » (*nicht zu dämpfende Begierde*) (A 795 / B 823) ; il pousse inexorablement la raison à « combler ce pressant besoin, qui est plus encore qu'un simple désir de savoir » ⁹⁶ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 367). La raison humaine se caractérise par cette particularité d'avoir un penchant naturel ⁹⁷ à franchir les limites de l'expérience dans sa poursuite incessante de ces objets: « la raison humaine a un penchant naturel à dépasser ces limites » ⁹⁸ (A 642 / B 670).

disapprove of another ; call one thing beautiful, and another deform'd ; decide concerning truth and falsehood, reason and folly, without knowing upon what principles I proceed. I am concern'd for the condition of the learn'd world, which lies under such a deplorable ignorance in all these particulars. I feel an ambition to arise in me of contributing to the instruction of mankind, and of acquiring a name by my inventions and discoveries. These sentiments spring up naturally in my present disposition ; and shou'd I endeavour to banish them, by attaching myself to any other business or diversion, I feel I shou'd be a loser in point of pleasure ; and this is the origin of my philosophy. » David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Mineola (N.Y.), Dover Publications, Inc., 2003, p. 193. Il serait intéressant de garder ce passage en tête lorsque nous examinerons la conception humienne du scepticisme dans la section 2.1.3.

⁹⁴ « Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können [...] »

⁹⁵ « Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. »

⁹⁶ « dieser dringenden Bedürfnis, welche noch etwas mehr, als bloße Wißbegierde ist, abzuhelpfen. »

⁹⁷ Il s'agit bel et bien d'un penchant *naturel*, c'est-à-dire il existe une disposition naturelle (*Naturanlage*) à la métaphysique (*metaphysica naturalis*) au sein de la nature de la raison humaine (*der Natur der allgemeinen Menschenvernunft*) (B 21-2).

C'est justement sur ce point – c'est-à-dire que le désir de savoir serait intrinsèque à la nature propre de la raison – que l'*analogie* avec l'instinct s'impose. Kant lui-même va jusqu'à dire que la connaissance métaphysique est pour la raison humaine ce qu'est l'air pour l'organisme, la spéculation chez le premier étant tout aussi essentielle et instinctive qu'est la respiration chez le deuxième : « Que l'esprit renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, on doit tout aussi peu s'y attendre qu'à nous voir, pour ne pas respirer un air impur, préférer suspendre totalement notre respiration »⁹⁹ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 367). De plus, le désir de savoir est imaginé comme une sorte de faim ; les objets de la connaissance métaphysique, des aliments que la raison recherche avidement, guidée par cet instinct (*Prolégomènes*, Ak. IV, 366). Outre ces deux analogies explicites avec les instincts primaires de l'organisme, c'est sans doute l'analogie avec l'instinct *sexuel* qui est la plus apte et la plus significative vis-à-vis du désir de savoir de la raison. Force est de constater qu'il s'agit bien d'une espèce de *désir*. Les termes mêmes – *Wißbegierde*, *Erkenntnistrieb* – portent déjà des connotations érotiques (on n'a qu'à penser à la locution « *brennen vor Begierde* », par exemple). Ce que l'on pourrait nommer l'« érotisme de la raison » est un thème récurrent dans la *Critique* : toute la tâche négative de celle-ci est décrite par métaphore comme une lutte contre les *séductions*¹⁰⁰ et les *perversions*¹⁰¹ transcendantes auxquelles la raison, entraînée par

⁹⁸ « *die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten.* »

⁹⁹ « *Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.* »

¹⁰⁰ Voir, par exemple : A 60 / B 85 ; A 63 / B 87 ; A 402 ; A 702-4 / B 730-2. D'ailleurs, à la racine des mots des allemands pour « séduire », soit « *verleiten* » et « *verführen* », on retrouve les verbes « *leiten* » et « *führen* » – c'est-à-dire « entraîner, mener, diriger ». Ce qui concorde avec l'action caractéristique de l'instinct sur le comportement de l'organisme.

son brûlant désir de connaissance, tombe en proie. La Dialectique Transcendantale représente le catalogue complet de ces illusions séductrices (A 702-4 / B 730-2). Par exemple, c'est dans ces termes que Kant caractérise la source de l'illusion à la base des Paralogismes : « Mais rien n'est cependant plus naturel et plus séduisant [*Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer*] que l'apparence qui nous fait prendre l'unité, dans la synthèse des pensées, pour une unité perçue dans le sujet de ces pensées » (A 402). Kant soulignera ces mêmes connotations dans un passage-clé de la *Critique* (A 708-9 / B 736-7), où il introduit la notion capitale de « discipline ». Cette dernière se présente face à une raison *désireuse* de savoir comme un ennemi jaloux¹⁰² :

Les jugements négatifs, qui ne sont pas tels seulement quant à la forme logique, mais aussi quant au contenu, sont en médiocre estime auprès du désir de savoir qu'ont les hommes ; on les regarde tout à fait comme des ennemis jaloux de cette impulsion à la connaissance qui nous fait tendre sans relâche à l'extension de celle-ci, et il faut presque une apologie pour les faire seulement tolérer, à plus forte raison pour leur concilier l'estime et la faveur¹⁰³ (A 708-9 / B 736-7).

¹⁰¹ Voir *Prolégomènes*, Ak. IV, 328.

¹⁰² Si ici elle s'oppose au désir de savoir, il est possible, inversement, de considérer la jalousie amoureuse comme elle-même un désir de savoir. C'est notamment la conception qu'approfondira Proust dans *À la recherche du temps perdu* : « Combien de personnes, de villes, de chemins, la jalousie nous rend ainsi avides de connaître ! Elle est une soif de savoir grâce à laquelle, sur des points isolés les uns des autres, nous finissons par avoir successivement toutes les notions possibles sauf celle que nous voudrions. » Marcel Proust, *La Prisonnière. À la Recherche du temps perdu* V, coll. « Folio classique », éd. présentée, établie et annotée par Pierre-Edmond Robert, Paris, Gallimard, 1989. p.77.

¹⁰³ « *Die negativen Urteile, die es nicht bloß der logischen Form, sondern auch dem Inhalte nach sind, stehen bei der Wißbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung ; man sieht sie wohl gar als neidische Feinde unseres unablässig zur Erweiterung strebenden Erkenntnistriebes an, und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung, und noch mehr, um ihnen Gunst und Hochschätzung zu verschaffen.* »

Désir, séduction, jalousie : l'analogie entre le désir de savoir et l'instinct sexuel – ou autrement dit entre *Erkenntnistrieb* et *Trieb zum Geschlecht* – saute aux yeux.

Nous pouvons donc répondre à la question de cette section ainsi : *L'analogon de l'instinct chez la raison spéculative est le désir de savoir (Wißbegierde, Erkenntnistrieb) intrinsèque à sa nature.*

2.1.2. L'état de vacillement (*schwankender Zustand*)

Maintenant, *en quoi le mode de pensée spéculatif de la raison, dès lors que celle-ci est régie par son « instinct de connaissance », est-il dans un état de vacillement ?* Il s'agit d'un véritable *Leitmotiv* de la *Critique* ; on retrouve une première allusion au vacillement dans le passage important de la première Préface (A VII-VIII) qui vient tout de suite élaborer et expliquer la tension profonde au sein de la destinée (*Schicksal*) particulière de la raison, passage qui par-là même anticipe les résultats de toute la Doctrine des Éléments (c'est-à-dire l'Analytique plus la Dialectique) au sujet des errements de la raison spéculative en métaphysique. On y lit que si la raison se précipite vers le champ de la métaphysique où elle tombe désormais dans des « contradictions » (*Widersprüche*) perpétuelles et des « combats sans fin » (*endlosen Streitigkeiten*), c'est qu'elle y est poussée par « sa nature » (*ihre Natur*), c'est-à-dire par son instinct de connaissance. De plus, nous allons voir dans cette section que le « champ de bataille » (*Kampfplatz*) vers lequel mène inexorablement cet instinct est l'image même d'un *état de vacillement*.

La manifestation la plus frappante et la plus représentative des conflits de ce genre est sans doute l'Antinomie ou « conflit des lois » (*Widerstreit der Gesetze*) (A 407 / B 448) de la raison pure quant à ses idées cosmologiques. Il s'agit d'une antinomie qui, significativement, « n'est pas inventée à plaisir mais qui, fondée sur la nature de la raison humaine, est par suite inévitable et destinée à ne jamais prendre fin [...] »¹⁰⁴ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 339). On reconnaît aisément, sous la désignation de « nature de la raison humaine » (*Natur der menschlichen Vernunft*), l'action caractéristique de l'instinct de connaissance. La raison est poussée entièrement hors du champ de l'expérience possible, vers des spéculations sur le monde en général : sur son étendue dans l'espace et dans le temps (A 426-7 / B 454-5) ; sur sa composition interne (A 434-5 / B 463-4) ; sur sa causalité (A 444-5 / B 472-3) ; sur sa relation éventuelle à un être absolument nécessaire (A 452-3 / B 480-1). Or, la raison, si pressée est-elle de satisfaire son instinct de connaissance, ne s'arrête guère au préalable pour examiner si elle est aussi *capable* de répondre à de telles questions. De sorte que lorsqu'elle s'aventure à se prononcer sans un tel examen, c'est-à-dire *dogmatiquement* (B 7) elle est aussitôt confrontée à « une antithétique toute naturelle » (*eine ganz natürliche Antithetik*) (A 407 / B 433), c'est-à-dire un conflit spéculatif où chaque thèse dogmatique se présente vis-à-vis de son antithèse, alors que l'une n'est pas plus plausible que l'autre aux yeux de la raison (A 420-1 / B 448). Il importe de préciser que dans le contexte immédiat nous ne traitons de l'antithétique que sous un angle particulier et restreint. Il conviendrait de regarder l'antithétique naïvement, pour ainsi dire, telle qu'elle se présente d'emblée à une raison désireuse

¹⁰⁴ « Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie [...] »

de savoir, et non pas telle qu'elle se révélera après coup au regard critique¹⁰⁵ (car c'est précisément ce changement de perspective qu'il s'agira de mettre en évidence par la suite). Ce qui nous intéresse présentement, c'est l'état du mode de pensée qu'engendre ce conflit que, de toute évidence, la raison spéculative ne sait aucunement trancher. Par ailleurs, que le schéma de la formation du caractère moral nous conduise directement à l'Antinomie, c'est déjà un signe encourageant pour notre approche herméneutique : dans une lettre à Marcus Hertz, Kant explique que s'il avait eu à refaire la *Critique* sous une forme populaire, il aurait justement placé cette section, sur le conflit de la raison avec elle-même, au début¹⁰⁶.

L'antithétique jette le mode de pensée de la raison spéculative dans un état de vacillement. Ce lien se manifeste dans la définition-même de l'antithétique, c'est-à-dire le va-et-vient qu'elle occasionne au niveau de l'assentiment rationnel :

Si l'on désigne sous le nom de thétique tout l'ensemble de doctrines dogmatiques, j'entends par antithétique, non les affirmations dogmatiques du contraire, mais le conflit qui s'élève entre les connaissances dogmatiques en apparence (thèse contre antithèse), sans que l'on attribue à l'une de préférence à l'autre un titre à notre assentiment¹⁰⁷ (A 420-1 / B 448).

Cette « irrésolution de la raison spéculative » (*Unschliessigkeit der Spekulation*) (A 589 / B 617) tient, d'une part, au très grand intérêt que ces questions éveillent chez elle. Dans ce conflit, dans lequel « elle s'y jette d'elle-même et inévitablement » (*in*

¹⁰⁵ C'est-à-dire en fonction de l'analyse transcendantale des jugements synthétiques *a priori*.

¹⁰⁶ Lettre à Marcus Hertz, après le 11 mai, 1781, *Briefwechsel*, Ak. II, 166 ; trad. française in *Correspondance*, p. 180-182.

¹⁰⁷ « Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegenteils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (thesin cum antithesi), ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt. »

welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät) (A 407 / B433) elle se retrouve justement dans un état de vacillement :

Malheureusement pour la spéculation [...] la raison se voit, au milieu de ses plus grandes espérances, [...] embarrassée dans la mêlée des raisons pour et des raisons contre, [...] ne pouvant, tant par honneur que dans l'intérêt même de sa sûreté, ni battre en retraite et regarder avec indifférence cette dissension comme un jeu, ni moins encore ordonner purement et simplement la paix, puisque l'objet du conflit éveille un très grand intérêt [...] ¹⁰⁸ (A 494-5 / B 492-3).

D'autre part, même si elle faisait abstraction de son intérêt, elle ne saurait toujours pas donner son assentiment de façon définitive à un côté ou à l'autre dans ces controverses et resterait ainsi prise dans un état de vacillement :

Mais si un homme pouvait se dégager de tout intérêt et, indifférent à toutes les conséquences, estimer les assertions de la raison d'après la seule teneur de leurs fondements, cet homme, à supposer qu'il ne connût pour se tirer d'embarras pas d'autre issue que d'embrasser l'une ou l'autre des doctrines en conflit, serait dans un état de perpétuelle balance [*in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein*]. Aujourd'hui, il se verrait persuadé que la volonté humaine est libre ; mais demain, envisageant la chaîne indissoluble de la nature, il tiendrait pour certain que la liberté n'est qu'une illusion dont on se flatte soi-même, et que tout est simplement nature ¹⁰⁹ (A 475 / B 503).

¹⁰⁸ « *Unglücklicher Weise für die Spekulation [...] siehet sie die Vernunft mithin ihre größten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen [...] befangen, [...] da es sowohl ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht tunlich ist, sich zurück zu ziehen, und diesem Zwist als einem bloßen Spielgefächte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenstand des Streits sehr interessiert [...]* »

¹⁰⁹ « *Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher, gesetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder andern der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden*

Ainsi, si nous nous efforçons ici à établir une analogie entre cet « état de perpétuelle balance » et l'« état de vacillement » qui constitue le premier stade de la formation du caractère moral, nous remarquons volontiers que ce dernier passage contient une corroboration textuelle de ce rapprochement : en regardant de près le texte allemand dans la citation précédente, on retrouve mot-pour-mot l'expression qui figure dans l'*Anthropologie* pour désigner le stade correspondant dans la formation du caractère moral, soit « [in/am] *schwankenden Zustände* » (A 475 / B 503 ; *Anthropologie*, Ak. VII, 294).

Ce parallèle établi, il nous est possible de l'*élucider* davantage (comme le comporte aussi bien le but principal de notre projet), c'est-à-dire de lui fournir davantage de clarté intuitive en l'illustrant par une série d'images et de métaphores déjà dans le texte, la caractérisation kantienne de l'état de la *métaphysique* (pré-critique) en étant particulièrement riche. Cette dernière, qui représente *l'expression ou la contrepartie objective du mode de pensée de la raison spéculative*, est elle aussi dans un *état de vacillement*. C'est ce que dit textuellement ce passage de l'Introduction, dans lequel l'on retrouve encore une fois l'expression clé « (*in einem so*) *schwankenden Zustände* » : « Si la métaphysique est restée jusqu'ici dans un état si branlant d'incertitude et de contradiction, [...] » (*Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustände der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, [...]*) » (B 19).

Zustände sein. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menschliche Wille sei frei ; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freiheit sei nichts als Selbsttäuschung, und alles sei bloß Natur. »

C'est de cette manière que je propose d'interpréter, par exemple, la métaphore de la guerre dans le passage auquel nous avons fait allusion au début de cette section (A VII-VIII), dans lequel la métaphysique est décrite comme « un champ de bataille » (*Kampfplatz*)¹¹⁰. Comme l'explique Kant, lors de controverses en métaphysique, « [le] sort de la raison humaine est le même des deux côtés : il ne favorise pas l'un plus que l'autre dans la connaissance spéculative ; aussi est-elle le champ de bataille propre à des combats qui n'ont jamais de fin »¹¹¹ (A 776 / B 804). Et si ces combats sont interminables, c'est justement parce qu'ils sont dans un état de vacillement perpétuel. C'est dire que ces combats ont ceci de particulier que « chacun [y] est à son tour tantôt vainqueur et tantôt vaincu » (*ein jeder in seiner Reihe bald Sieger ist, bald unterliegt*) » (A 793-4 / B 821-2). Autrement dit, nul combat ne se décide de façon durable et définitive, mais reste toujours susceptible d'un nouveau renversement, de victoire en défaite, d'avance en retraite ou vice versa. Vu sous cet angle, le « *Kampfplatz* » de la métaphysique est un éloquent symbole de l'état de vacillement ou « *schwankend[er] Zustand* » au sein du mode de pensée de la raison spéculative, avant qu'elle ne se soumette à l'examen critique.

Sur ce même champ de bataille, du reste, les combattants érigent des châteaux et des tours qui toutefois s'effondrent subitement sous les coups de l'adversaire, pour être rebâties aussitôt (A 755-6 / B 783-4). Voici une des métaphores empruntées à l'architecture en guise d'image pour le vacillement. Même quand elle n'est pas

¹¹⁰ Il s'agit, bien entendu, d'une métaphore très riche en connotations, mais que j'aborde ici sous un angle particulier seulement.

¹¹¹ « *Diese Gleichheit, des Loses der menschlichen Vernunft, begünstigt nun zwar im spekulativen Erkenntnisse keinen von beiden, und da ist auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden.* »

intégrée à la métaphore de la guerre, comme ici, la métaphore récurrente de la construction d'édifices spéculatifs se voit par endroits associée à une destruction correspondante ; là où ce renversement se répète, l'image qui en ressort est celle d'une sorte d'oscillation, comme dans le passage suivant : « [...] la raison humaine aime tant construire qu'elle a déjà plusieurs fois bâti, puis démoli, la tour pour voir comment son fondement pouvait bien être fait »¹¹² (*Prolégomènes*, Ak. IV : 256). Cet extrait est particulièrement évocateur dans la mesure où il corrobore, d'une manière subtile et inattendue, l'interprétation que nous sommes toujours en train de poursuivre dans cette section, c'est-à-dire que cet état de vacillement, représenté ici sous une forme imagée, a sa source dans quelque chose d'analogue à un *instinct*. La raison est ici caractérisée, par métaphore, de « *baulustig* », terme qui rappelle l'instinct, spécifiquement le *Kunsttrieb* (l'instinct qui guide les oiseaux à construire leurs nids, les araignées leurs toiles, *etc.*). La racine de ce mot, *Lust*, est synonyme des termes propres à l'instinct, soit *Begierde* et *Trieb*, dans la mesure où il signifie un désir, un besoin interne : « *Lust: inneres Bedürfnis, etwas Bestimmtes zu tun, haben zu wollen* »¹¹³. C'est donc le désir de savoir de la raison, analogue à un *Baulust* ou *Kunsttrieb*, qui la pousse à construire et ensuite à détruire (par des tentatives tardives de fondement) des édifices spéculatifs dans un vacillement perpétuel¹¹⁴.

¹¹² « [...] *die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie merhmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte.* »

¹¹³ « *Lust* », in *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, 6^e édition, Mannheim, Leipzig, Vienne et Zürich, Dudenverlag, 2007.

¹¹⁴ Ces liens entre l'architecture, la biologie et le fonctionnement de la raison sont d'autant plus plausibles, me semble-t-il, que l'on retrouve, au vingtième siècle, ce même complexe d'analogies chez un certain héritier de Kant. Pour Karl Popper, la production rationnelle de connaissances objectives en science est analogue, d'une part, à la construction d'une cathédrale par des maçons et, d'autre part, à la fabrication d'une toile par l'araignée, d'un nid par l'oiseau, d'un guêpier par la guêpe, d'un terrier par

Liée aux métaphores de la guerre et de l'architecture est une métaphore politique, selon laquelle les fluctuations de l'autorité de la métaphysique sont représentées, comme dans ce passage célèbre de la Préface à la première édition, par une fluctuation récurrente entre le despotisme et l'anarchie :

Au début, sa [la métaphysique] domination 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 social. Mais comme par bonheur ils étaient peu nombreux, ils ne pouvaient empêcher les dogmatiques de chercher toujours à le rétablir à nouveau, sans plan cependant sur lequel ils seraient tombés d'accord¹¹⁵ (A IX).

Cette image, particulièrement riche, intègre à la fois les « guerres intestines » (*innere Kriege*) caractéristiques du champ de bataille de la métaphysique ainsi que le penchant de la raison à ériger, à détruire et à toujours tenter de rétablir à nouveau (*immer aufs neue [...] wieder anzubauen versuch[en]*). À ceci près que ce qui se construit et se détruit en l'occurrence est non un édifice, mais bien, par métaphore, un *État*, symbolisant, à son tour, un certain régime en philosophie.

Si cette métaphore politique s'avère plutôt complexe, il en est de plus simples,

le blaireau, etc. Karl Popper, « Knowledge : Objective Versus Subjective », in *Popper Selections*, David Miller (dir.), Princeton University Press, 1985, p. 63-65. Pour une analyse critique des ces analogies chez Popper, voir mon article : « Metaphors of Objectivity », *Episteme*, vol. 8, septembre 2007, p. 45-61.

¹¹⁵ « Anfänglich war ihre Herrschaft unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotisch. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus und die Skeptiker, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige waren, so konnten sie nicht hindern, daß jene sie nicht immer aufs neue, obgleich nach keinem unter sich einstimmigen Plane, wieder anzubauen versuchten. »

fondamentales, en un mot *schématiques*, pour illustrer le vacillement qui caractérise la métaphysique. Il s'agit notamment d'un certain nombre de métaphores spatiales de base qui vont tracer la courbe de cette oscillation, pour ainsi dire. Si « le chemin sûr d'une science » (*den sicheren Gang einer Wissenschaft*) (B VII), le vecteur idéal de la science en tant que telle – autrement dit le schéma du progrès rationnel, selon Kant – est conçu comme une ligne droite qui passe sans déviations de l'arrière vers l'avant ou du bas vers le haut, que l'on pourrait représenter par le symbole suivant : (\nearrow), la métaphysique, par contraste, n'effectue qu'« un simple tâtonnement » (*ein bloßes Herumtappen*) (B VII) qui est souvent décrit comme une sorte de vacillement. Ainsi, un des vecteurs, souvent répété par Kant, qui schématise le manque de progrès en métaphysique prend la forme d'une oscillation entre l'avant et l'arrière (\leftrightarrow) : en métaphysique, « il y faut revenir indéfiniment sur ses pas » (*in ihr muß man unzählige mal den Weg zurück tun*). Dans les *Prolégomènes*, on retrouve un schéma analogue, soit une oscillation entre le haut et le bas cette fois, entre zénith et nadir (\updownarrow) : il serait caractéristique de la métaphysique dogmatique et des autres sciences vaines que « leur plus haute culture marque aussi le moment de leur déclin » (*die Höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges*) (*Prolégomènes*, Ak. IV, 367), déclin que l'on essaie néanmoins de renverser pour rétablir la suprématie de la métaphysique.

En guise de réponse à la question de cette section nous pouvons dire *que le mode de pensée de la raison spéculative, lorsqu'elle est sujette à son instinct de connaissance, est bien dans un état de vacillement.*

2.1.3. Le dégoût (*Überdruß*)

Le « dégoût » (*Überdruß*), dans le modèle du caractère moral, désigne le rejet du vacillement en tant que tel, une rupture qui représente le prélude à la révolution radicale par laquelle le caractère moral se fonde. Or Kant n'élabore guère sur la signification de cette notion dans ses textes ni dans ses cours sur l'anthropologie. Aussi suggéré-je que nous prenions la peine d'approfondir cette indétermination, en nous attardant aux nuances sémantiques et à l'ambiguïté de ce terme, afin d'interroger d'autant plus fructueusement le texte. En allemand, une personne est dite « *überdrüßig* » lorsqu'elle « n'en peut plus » ; le mot « *Überdruß* » peut aussi s'appliquer à la lassitude, au dégoût ou à l'écœurement¹¹⁶. De plus, d'un point de vue physiologique, il s'agit d'une *réaction* qui aboutit (dans le cas de l'écœurement, par exemple) à un *rejet*, une *rupture* dans le fonctionnement normal de l'organisme. Ces connotations en tête, notre question pour cette section est la suivante : *Quel est l'analogon du dégoût (Überdruß) dans la raison spéculative face à l'état de vacillement au sein de son mode de pensée ?*

Si, comme nous venons de le voir dans la section précédente, le « *Kampfplatz* » est l'arène des conflits proprement *dogmatiques*, il est en même temps à l'origine d'un mode de pensée radicalement opposé à ce dernier, soit le *scepticisme* : « Le scepticisme, tout à fait originairement, prend sa source dans la métaphysique et sa dialectique indisciplinée »¹¹⁷ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 351). Que cela se produise tout *naturellement*, c'est ce que représente l'image suivante : si la

¹¹⁶ « *Überdruß* », in *Duden Deutsches Universalwörterbuch*.

¹¹⁷ « *Der Skeptizismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen.* »

métaphysique dogmatique constitue une sorte d'« arène » (*Kampfplatz* ; *Tummelplatz*) dialectique (A 422-3 / B 450-1), alors « [l]es spectateurs, en voyant que chacun est à son tour tantôt vainqueur et tantôt vaincu, en prennent souvent occasion pour douter sceptiquement de l'objet même du conflit¹¹⁸ (A 793-4 / B 821-2). Autrement dit, le scepticisme est une réaction naturelle de la raison face à son état de vacillement dans la mesure où c'est justement le constat de ce vacillement, en tant que tel, qui engendre le doute proprement sceptique. Cette métaphore du spectacle fait également ressortir un point connexe : tout comme le point de vue du spectateur sur le combat est distinct de celui des combattants, de même, le scepticisme constitue une perspective propre, distincte de celle du dogmatisme. Dès lors, la raison peut entrevoir deux réactions possibles, selon qu'elle adopte la perspective dogmatique ou bien la sceptique, face aux conflits dans lesquels elle se trouve embourbée. Or ni l'une ni l'autre n'est satisfaisante, au contraire. Ainsi, face à l'antithétique, par exemple, et vis-à-vis de tous les conflits de ce genre :

[La raison] est exposée à la tentation, soit de s'abandonner à un désespoir sceptique, soit d'adopter une arrogance dogmatique et de s'entêter opiniâtrement dans certaines assertions, en refusant d'entendre les raisons du contraire et de leur rendre justice. Dans l'un et l'autre cas, c'est la mort d'une saine philosophie, le premier cependant pourrait être appelé l'euthanasie de la raison pure¹¹⁹ (A 407, B 433).

¹¹⁸ « Die Zuschauer, indem sie sehen, daß ein jeder in seiner Reihe bald Sieger ist, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Objekt des Streits selbst skeptisch zu bezweifeln. »

¹¹⁹ « die Vernunft [wird] in Versuchung gebracht [...], sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie, wiewohl jener allenfalls noch die Euthanasie der reinen Vernunft genannt werden könnte. »

Examinons de plus près ces deux alternatives, en employant la notion d'*Überdruß* comme fil conducteur.

La réaction dogmatique finit par se trahir elle-même. Restons dans l'image du spectacle. Tout comme un gladiateur, le dogmatique reste sur le plan de l'arène. Selon cette perspective, la seule façon de mettre fin au combat est par une *victoire* définitive d'un côté ou de l'autre. Or celui-ci n'arrive toujours pas à obtenir une telle victoire par la seule voie du combat (sans pour autant devenir ainsi conscient de la futilité du combat en tant que telle). Ainsi, lassé (*überdrißig*) de se battre sans cesse, il tâche désormais de s'emparer de la victoire autrement. Le dogmatique évitera le combat direct ; à la place, il entreprend d'exclure son adversaire du champ de bataille, de le disqualifier, pour ainsi dire, dans l'espoir de se rendre par ce moyen seul maître du terrain :

[L]a victoire appartient au parti auquel il est permis de prendre l'offensive, et où celui qui est forcé de se borner à se défendre doit nécessairement succomber. Aussi des champions alertes, qu'ils combattent pour la bonne ou pour la mauvaise cause, sont-ils sûrs de remporter la couronne de la victoire s'ils ont seulement pris soin de se ménager le privilège de mener la dernière attaque, et s'ils ne sont pas obligés de soutenir un nouvel assaut de l'adversaire¹²⁰ (A 422-3 / B 450-1).

¹²⁰ « [...] jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben, und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. »

Cet espoir, si séduisant soit-il, est pourtant illusoire ; cette stratégie injuste¹²¹, vouée à l'échec. La raison y perd dans tous les cas¹²². C'est dire que si le dogmatique n'arrivait pas à exécuter son plan adéquatement, son adversaire, enragé, rentrerait aussitôt sur le champ de bataille et les combats recommenceraient. Mais même si l'un des deux côtés réussissait, en trichant, à exclure ou à disqualifier son adversaire, il n'entendrait point alors les applaudissements enthousiastes des spectateurs, si ardemment recherchés, car il n'y aurait pas eu de victoire digne de ce nom. À la place, un silence morne règnerait désormais sur l'arène, tant sur le champ de bataille à moitié vide que chez les spectateurs indifférents.

Ce silence, c'est le signe de la mort de la raison, trahie dans son désir de connaissance. Autrement dit, si c'est son instinct vital, son *conatus*, qui la pousse originairement vers ce champ de bataille dans la recherche de la satisfaction, la « victoire » prônée ici par le dogmatique n'est qu'un simulacre qui ne saurait réellement satisfaire. Voici la tentation, le danger particulier du dogmatisme. Bref, dans la mesure où la raison réagit dogmatiquement à l'état de vacillement dans lequel elle se trouve, c'est-à-dire où elle se contente d'un dénouement qui est au fond insatisfaisant, c'est à sa propre perte. Il s'agit ici d'une *trahison* ou d'une *perversion* de l'instinct de connaissance, que l'on pourrait illustrer en reprenant l'analogie entre cet instinct et la faim : tout comme la faim d'un animal peut, dès lors qu'elle devient extrême, le trahir en le poussant jusqu'à manger des aliments pourris qui finissent par

¹²¹ C'est précisément dans ce sens que je propose d'interpréter la formule citée ci-haut, à savoir que la réaction dogmatique consisterait à « s'entêter opiniâtrement dans certaines assertions, *en refusant d'entendre les raisons du contraire et de leur rendre justice* » (A 407 / B 433, je souligne).

¹²² Selon la perspective *critique*, par contraste, ce n'est que du moment qu'on donne libre champ au combat, même jusqu'à le provoquer, qu'inversement « la raison y gagnera toujours » (*so gewinnt jederzeit die Vernunft*) (A 746-7 / B 774-5).

l'empoisonner, de même, l'instinct de connaissance de la raison la trahit dès lors qu'elle la pousse à incorporer, faute de mieux, des pseudo-connaissances dogmatiques (*Prolégomènes*, Ak. IV, 366). On pourrait tout aussi bien penser, en modifiant un peu l'analogie, aux cas où des naufragés, pour calmer leur terrible soif, boivent de l'eau salée, hâtant, en ce faisant, leur mort par déshydratation. On retrouve d'ailleurs la métaphore de la soif dans un passage de la Discipline (A 754-5 / B 782-3) pour illustrer l'aspect malsain du dogmatisme. Selon Kant, l'enseignement dogmatique est un « poison » (*Gift*) que les jeunes, poussés par leur soif de savoir, boivent à long traits, corrompant ainsi leurs principes. Ne serait-il pas plausible de voir dans le « désir délirant de savoir des dogmatiques » (*dogmatisch schwärmende Wißbegierde*) (A XIII), une sorte d'*enivrement* ? Dans tous les cas il s'agit d'une *intoxication*. C'est donc de cette manière que le dogmatisme cause « la mort d'une saine raison » (*der Tod einer gesunden Philosophie*) (A 407 / B 433) : il l'*empoisonne*.

Le sceptique, quant à lui, est conçu métaphoriquement comme le spectateur (*Zuschauer*) (A 793-4 / B 821-2) à l'arène. Aussi, se sentant entièrement à l'abri des combats auxquels il assiste, il jouit du doux plaisir d'un *Suave mari magno*¹²³. Or, du moment qu'il se rend compte que la lutte à laquelle il assiste est vaine, c'est-à-dire que chacun des combattants est « à son tour tantôt vainqueur et tantôt vaincu » (*daß ein jeder in seiner Reihe bald Sieger ist, bald unterliegt*) (A 793-4 / B 821-2), du moment, dis-je, que c'est le combat en tant que tel, et non l'objet ni l'issue de celui-

¹²³ C'est le plaisir dont Lucrèce fait l'éloge (*De natura rerum*, livre II, vers 1-2) : « Il est doux quand, sur la vaste mer, les vents soulèvent les flots, de regarder, de la terre ferme, les terribles périls d'autrui. » (*Suave, mari magno turbantius aequora ventis, / E terra magnum alterius spectare laborem.*) »

ci, qui éveille son enthousiasme, cet engouement devient désormais morbide. Ainsi, le sceptique, désillusionné, se complaira dès lors dans une certaine forme de *Schadenfreude* (A 756 / B 784) face à ce spectacle funèbre qu'est le conflit interne de la raison : « que la raison se voit divisée d'avec elle-même [c'est] une situation qui fait jubiler le sceptique »¹²⁴ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 340) ; il se met à « regarder alors tranquillement et d'un air railleur sa lutte ardente »¹²⁵ (A 756 / B 784).

Que cette tranquillité et cette satisfaction apparentes du spectateur ne soient qu'illusoires et éphémères, c'est ce que révèle le dégoût caractéristique que suscite tôt ou tard le scepticisme. En réalité, le mépris et l'indifférence du sceptique ne sont qu'affectés, et ne font que cacher une profonde déception. Même si les controverses en métaphysique semblent être prises dans un état de vacillement qui ne mène nulle part, le fait reste qu'« il est vain, en effet, d'affecter de l'indifférence à l'égard de telles recherches, dont l'objet ne peut être indifférent à la nature humaine »¹²⁶ (A X). Si bien que, sa distance sécuritaire du combat n'étant qu'une illusion, le spectateur prend une arme en main, devient lui-même combattant (comparer A747 / B 775). L'objet du conflit lui important trop pour rester en sûreté sur le bord de l'arène, il ne peut dès lors s'empêcher d'entrer lui aussi dans la mêlée : « Aussi tous ces prétendus *indifférentistes* ... retombent-ils inévitablement, pour peu seulement qu'ils y pensent, dans des affirmations métaphysiques, pour lesquelles ils affichaient pourtant tant de

¹²⁴ « die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht [ist] ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt. »

¹²⁵ « ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen. »

¹²⁶ « Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann. »

mépris »¹²⁷ (A X). La raison en est que le sceptique, tout comme le dogmatique, est poussé par l'instinct de connaissance, auquel il ne peut guère résister : « Que l'esprit renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, on doit tout aussi peu s'y attendre qu'à nous voir, pour ne pas respirer un air impur, préférer suspendre totalement notre respiration »¹²⁸ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 367). Ainsi, le sceptique simplement « indifférentiste » finit par retomber dans le dogmatisme.

En revanche, le sceptique digne de ce nom – figure *para-doxale* par excellence – ira jusqu'au bout ; il renoncera à son propre instinct, et ce, par cet instinct-même ; il préférera mourir d'asphyxie que de respirer de l'air impur. En effet, l'instinct de connaissance se manifeste chez lui par un besoin qui est ressenti de façon extraordinairement *intense*. Dès lors, la satisfaction de celui-ci ne peut consister qu'en des réponses absolument certaines aux questions les plus fondamentales. Si bien que le sceptique n'exige rien de moins qu'une *métaphysique*, complète et définitive. Si, par conséquent, tout ce qui ne se rapproche pas de cette exigence extrêmement pure et rigoureuse ne peut lui inspirer que du dégoût, combien alors le dégoûtera le vacillement qu'il observe sur le *Kampfplatz* de la métaphysique et pire encore, l'odieux simulacre de résolution que prône le dogmatique ? Le sceptique, répugné, préférera jeûner jusqu'à mourir de faim¹²⁹ que de toucher au mets empoisonnés dont

¹²⁷ « *Auch fallen jene vorgeblichen Indifferentisten... in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben.* » Nous reviendrons sur l'« indifférentisme » un peu plus bas.

¹²⁸ « *Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.* »

¹²⁹ Le sceptique rappelle ce personnage d'une nouvelle de Kafka (mes remerciements à mon ami Filippo Palumbo, doctorant en Littératures de langue française à l'Université de Montréal, de m'avoir suggéré ce lien) qui jeûne à force de n'avoir su trouvé d'aliment suffisamment pur, son insatisfaction

se repaît le dogmatique. Et c'est là un aspect de l'*Überdruß* caractéristique du scepticisme, un dégoût épistémique pour ainsi dire.

Poussé à l'extrême, ce dégoût devient fatal. Personne n'exprima mieux l'aboutissement du scepticisme pur et dur que le penseur qui représentait, aux yeux de Kant, le paradigme même de ce mode de pensée, David Hume. Aussi nous référerons-nous à une section¹³⁰ de l'œuvre de jeunesse de Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), qui en esquisse un portrait saisissant. Passage dont la qualité imagée, littéraire, voire existentielle, du reste, ne fut qu'exagérée dans la version qu'en connût Kant, à savoir la traduction allemande que publia son ami Hamann, en 1771, sous le titre évocateur « *Nachtgedanken eines Skeptikers* »¹³¹. Concernant, d'abord, la

étant d'autant plus amère qu'il ne puisse même pas être fier à bon droit de son jeûne *qua* exploit ascétique, puisqu'après tout il était constitutionnellement incapable de faire autrement :

« – Tu jeûnes toujours ? demanda le surveillant. Quand est-ce que tu vas enfin t'arrêter ?
 – Pardonnez-moi tous, dit le jeûneur que seul le surveillant put comprendre en appuyant son oreille aux barreaux.
 – Mais bien sûr, dit le surveillant en mettant le doigt sur son front pour indiquer au personnel dans quel état se trouvait le jeûneur. On te pardonne.
 – Toujours j'ai voulu que vous admiriez mon jeûne, dit le jeûneur.
 – Mais nous l'admirons, dit gentiment le surveillant.
 – Eh bien, vous ne devriez pas l'admirer, dit le jeûneur.
 – Bon, alors nous ne l'admirons pas, dit le surveillant. Pourquoi ne faut-il pas que nous l'admirions ?
 – Parce que je ne peux pas faire autrement que de jeûner, je n'y peux rien, dit le jeûneur.
 – Tiens donc ! dit le surveillant. Pourquoi ne peux-tu pas faire autrement ?
 – Parce que, dit le jeûneur en levant un peu sa petite tête et en faisant une moue comme pour un baiser juste dans l'oreille du surveillant qui devait rien en perdre, parce que je n'ai pas su trouver d'aliment qui me plaise. Si je l'avais trouvé, crois-moi, je n'aurais pas fait d'histoire et je me serais gavé comme toi et comme tout le monde.

Ce furent ses derniers mots, mais dans ses yeux révoltés se lisait encore la ferme conviction, quoique désormais sans fierté, qu'il poursuivait le jeûne. »

Franz Kafka, « Un Jeûneur », in *Un Jeûneur et autres nouvelles*, Bernard Lortholary (trad.), Paris, Flammarion, 1993, p. 84-85. De même, le « spectateur » sceptique ne joue-t-il pas dans son propre spectacle morbide et désespéré ? Peut-être faudrait-il en effet considérer le scepticisme comme un *rôle* plutôt qu'une *doctrine*, comme *performatif* plutôt qu'*assertorique*...

¹³⁰ La conclusion du premier livre (*Book I : Of the Understanding*).

prétendue indifférence tranquille du sceptique, Hume avoue, de son expérience personnelle, qu'il n'en est rien : « *But what have I here said, that reflections very refined and metaphysical have little or no influence upon us ? This opinion I can scarce forbear retracting, and condemning from my present feeling and experience* »¹³². Au contraire, les questions métaphysiques, toujours sans réponses définitives, l'affectent intensément, voire viscéralement :

*The intense view of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or likely than another. Where am I, or what ? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return ? Whose favour shall I court, and whose anger must I dread ? What beings surround me ? And on whom have I any influence, or who have any influence on me ? I am confounded with all these questions, and begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, environed with the deepest darkness, and utterly deprived of the use of every member and faculty*¹³³.

Le sceptique est physiquement paralysé par le doute, accablé par toutes ces questions sans réponse qui l'envahissent du dehors et qui surgissent en son for intérieur, questions qui vont jusqu'à le remettre lui-même en cause. Il ne lui reste plus qu'à renoncer, à s'abandonner au désespoir afin de mettre un terme à ses souffrances. C'est l'*Überdruß* au sens plein du terme, c'est-à-dire «*Überdruß am Leben* ». Hume décrit la scène finale ainsi :

¹³¹ Voir Manfred Kuehn, *Kant*, p. 198-201.

¹³² David Hume, *Treatise*, Mineola, New York, Dover Publications, Inc., 2003, p. 192.

¹³³ *Ibid.* Comparer le passage cité dans la note 93 (section 2.1.1) qui souligne au contraire les *voluptés* des réflexions philosophiques. Dans les deux cas, il s'agit d'une activité ressentie viscéralement.

Methinks I am like a man [...] having struck on many shoals, and having narrowly escaped ship-wreck in passing a small frith [...] My memory of past errors and perplexities, makes me diffident for the future. The wretched condition, weakness, and disorder of the faculties, I must employ in my enquiries, increase my apprehensions. And the impossibility of amending or correcting these faculties, reduces me almost to despair, and makes me resolve to perish on the barren rock, on which I am at present, rather than venture myself upon that boundless ocean [philosophy], which runs out into immensity¹³⁴.

Kant avait donc raison de dire que le scepticisme aboutit à « l'euthanasie de la raison pure » (*Euthanasie der reinen Vernunft*) (A 407 / B 433).

Ce dilemme déconcertant plonge de nouveau la raison dans un état de vacillement. D'autant plus aigu, paradoxalement, que l'adoption de l'une ou de l'autre alternative y mettrait définitivement fin. Lequel choisir, l'empoisonnement ou l'inanition¹³⁵ ? Comment choisir, même ? Voici, poussée jusqu'au bout, la « destinée particulière » (*besondere Schicksal*) de la raison : embarrassée par des questions qui surgissent de sa propre nature et qui l'accablent. C'est face à ce vacillement aigu, à ce destin à la fois tragique et absurde, que la raison réagit enfin par un *rejet* définitif et

¹³⁴ *Ibid.*, p.188. Dans un passage célèbre de la *Critique*, Kant reprendra à son tour cette image de l'île environnée d'un océan tumultueux. Comparer A 235-6 / B 294-5.

¹³⁵ Cette question rappelle un poème ironique de Dorothy Parker au sujet du suicide (car c'est bien du suicide métaphorique de la raison qu'il s'agit en l'occurrence) qui, dans la mesure où il illustre comment un dilemme répugnant peut de lui-même nous pousser à le rejeter de toute pièce, anticipe le fonctionnement de l'*Überdruß* proto-critique dont il sera à l'instant question :

Résumé

*Razors pain you ;
Rivers are damp ;
Acids stain you ;
And drugs cause cramp.
Guns aren't lawful ;
Nooses give ;
Gas smells awful ;
You might as well live.*

In Dorothy Parker, *Complete Poems*, New York, Penguin, 1999, p. 52.

total, par une *rupture* qui la conduira par-delà le dogmatisme et le scepticisme jusqu'à la *critique de la raison*. Or voilà que cette réaction (que l'on pourrait qualifier, à ce titre, de « proto-critique ») se manifeste sous une forme de *dégoût* :

Ainsi dégoûtés [*Überdrüssig*] du dogmatisme, qui ne nous apprend rien, comme du scepticisme, qui ne nous promet rien du tout, même pas la quiétude d'une ignorance autorisée, requis par l'importance de la connaissance dont nous avons besoin, et rendus méfiants par une longue expérience à l'égard de celle que nous croyons posséder, ou qui s'offre à nous sous le titre de raison pure, il ne nous reste plus qu'à poser une question critique dont la réponse fournira la règle de notre conduite future : *une métaphysique est-elle vraiment possible ?*¹³⁶ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 274)

Comment cette transition vers la critique s'effectue-t-elle ? On pourrait dire, en reprenant pour une troisième fois l'analogie entre l'instinct de connaissance et la faim, que c'est comme si la raison, dégoûtée autant par l'odeur du mets empoisonné du dogmatisme que par la vue du corps émacié du sceptique, se lançait désormais à la recherche d'un aliment sain pour enfin satisfaire à sa faim. C'est dire que de pair avec le rejet du dilemme entre le dogmatisme et le scepticisme qui représente l'aboutissement de l'état de vacillement, apparaît un état d'indifférence, qui est l'expression théorique du dégoût proto-critique :

¹³⁶ « *Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefördert durch die Wichtigkeit der Erkenntnis, deren wir bedürfen, und mißtrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: Ist überall Metaphysik möglich ?* »

Maintenant, après avoir tenté en vain (comme on s'en persuade) toutes les voies, règnent dégoût et complet *indifférentisme*, doctrine mère du chaos et de la nuit dans les sciences, mais en même temps cependant origine, du moins prélude, de leur prochaine transformation et illumination, quand un zèle mal appliqué les a rendues obscures, confuses, et inutilisables¹³⁷ (A X).

Si l'état d'indifférence est précaire – parce que l'on peut, de là, facilement ou retomber dans le dogmatisme ou bien basculer vers le scepticisme extrême – en revanche, il présente également l'occasion de tourner carrément le dos à ces deux alternatives et de concevoir la situation tout-à-fait autrement (*Prolégomènes*, Ak. IV, 367). C'est là la valeur philosophique propre à l'indifférence. Qui plus est, la manifestation du dégoût et de l'indifférence est en soi le *signe*, c'est-à-dire « l'origine, du moins prélude » (*der Ursprung, wenigstens das Vorspiel*) (A X), d'un certain progrès au sein de la raison, dans la mesure où celle-ci s'oriente désormais vers l'*introspection critique* (que nous aborderons dans la prochaine section) :

Cependant, cette indifférence, qui survient au plein de l'épanouissement de toutes les sciences, et qui atteint précisément celles à la connaissance desquelles, si elle était accessible, on renoncerait le moins parmi toutes, est un phénomène qui mérite attention et réflexion. Elle n'est évidemment pas l'effet de la légèreté, mais du jugement mûr d'un siècle qui ne se laisse pas davantage amuser par une apparence de savoir ; elle est la mise en demeure adressée à la raison de reprendre à nouveau la plus difficile de ses tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer un tribunal qui lui donne assurance en ses justes prétentions, mais qui, en revanche, puisse en finir avec ses présomptions non fondées, non par

¹³⁷« Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruß und gänzlicher Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden. »

des décisions arbitraires, mais par ses lois éternelles et immuables ; ce tribunal est la *Critique de la raison pure* elle-même¹³⁸ (A X-XII)

En effet, cette situation particulière, entre l'état de vacillement de la raison et l'introspection critique, rappelle justement la position charnière qu'occupe l'*Überdruß* dans le cadre de la formation du caractère moral, où, de façon tout à fait analogue, l'*Überdruß* fait le pont entre le vacillement de l'instinct et l'introspection morale.

Suite à cette exposition des différentes manifestations de l'*Überdruß* au sein du discours critique, soit dans ses formes dogmatique, sceptique et proto-critique, nous pouvons répondre à la question de cette section ainsi : *l'analogon de l'Überdruß dans la raison spéculative est un phénomène complexe et évolutif, qui prend sa source dans l'état de vacillement de la raison, passe de la lassitude du dogmatique à l'écoeurement et le désespoir sceptique jusqu'à la rupture « proto-critique ».* Toutefois, dans la mesure où c'est cette dernière forme qui ouvre directement la voie à l'*introspection*, on pourrait nuancer la réponse en précisant que *c'est le moment proto-critique de l'Überdruß qui représente l'analogon le plus exact de l'Überdruß moral.*

¹³⁸ « Indessen ist diese Gleichgültigkeit, die sich mitten in dem Flor aller Wissenschaften ereignet und gerade diejenigen trifft, auf deren Kenntnisse, wenn dergleichen zu haben wären, man unter allen am wenigsten Verzicht tun würde, doch ein Phänomen, das Aufmerksamkeit und Nachsinnen verdient. Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urteilkraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst. »

2.1.4. La révolution du mode de pensée (*Revolution der Denkungsart*)

Selon le schème de la formation du caractère moral, au dégoût face aux fluctuations de l'instinct fait subitement suite une « révolution » (*Revolution*) du mode de pensée, conçue comme une « explosion » (*Explosion*) ou une « deuxième naissance » (*Wiedergeburt*), qui fonde le caractère en tant que tel (*Anthropologie*, Ak.VII, 294). Ainsi notre prochaine question est la suivante : *Quel est, pour la raison spéculative pure, l'analogon de la révolution du mode pensée par lequel se forme l'équivalent du caractère moral ?* La réponse, nous la savons déjà, dans la mesure où nous présupposons jusqu'ici que *c'est la critique transcendantale de la raison pure qui est l'analogon de cette révolution*. C'est dire que ce fut justement cette analogie *prima facie* qui justifia d'emblée notre investigation. On se rappellera que dans la Préface de la deuxième édition, Kant explique que le projet global de la *Critique* devait se comprendre justement comme une révolution du mode de pensée (*Revolution der Denkart*)¹³⁹. Par conséquent, ce qu'il nous reste à faire dans cette section est moins d'*établir* cette analogie centrale que de la *préciser* et de l'*approfondir*.

Commençons par préciser l'isomorphisme formel entre ces deux « révolutions ». Nous avons vu d'une part que selon Kant la révolution *critique* est analogue, quant à sa forme, aux révolutions *théoriques* qu'ont connues, respectivement, la mathématique et la physique. D'après cette double analogie, la révolution critique se serait également « produite d'un coup » (*auf einmal zu Stande gebrachte Revolution*) (B XVI), c'est-à-dire de manière « subite » (*schnell vorgegangene Revolution*) (BXII) et « complète » (*gänzliche Revolution*) (BXXII).

¹³⁹ Voir la section 2.1.

Tout comme ses *analogia* théoriques, la révolution critique inaugure une toute nouvelle ère et devient pour cela « inoubliable » (*unvergeßlich*) (B XI)¹⁴⁰. D'autre part, la révolution *morale* chez l'individu est décrite dans l'*Anthropologie* comme étant également produite tout d'un coup et de fond en comble, dans une sorte d'« explosion » (*Explosion*) (*Anthropologie*, Ak. VII, 294). Au demeurant, cette révolution devient elle aussi « inoubliable » (*unvergeßlich*), en vertu de l'instauration d'« une ère nouvelle » (*einer neuen Epoche*). Il existe d'ailleurs une succincte et précise confirmation textuelle de ce parallèle. En effet, si la révolution morale est, quant à sa forme, « pareille à une sorte de deuxième naissance » (*gleich einer Art der Wiedergeburt*), il en est exactement de même pour la révolution critique en métaphysique :

[...] il n'y a pas encore du tout de métaphysique. Comme cependant la demande d'une telle science ne peut non plus jamais cesser, parce que l'intérêt de la raison humaine universelle y est bien trop étroitement impliqué, il conviendra qu'une réforme complète ou plutôt une renaissance [*oder vielmehr eine neue Geburt*] de la métaphysique, selon un plan entièrement inconnu jusqu'ici, constitue une perspective inévitable, quelque résistance qu'on puisse un certain temps lui opposer¹⁴¹ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 257).

On voit bien que, d'un point de vue *formel*, la révolution critique est manifestement analogue ou *isomorphe* à la révolution morale selon le même degré de précision, sinon plus, qu'elle l'est avec les révolutions théoriques.

¹⁴⁰ Voir, par exemple, la description de la révolution en mathématique (B X-XII) citée dans la note 75 (section 2.1)

¹⁴¹ « [...] *daß es überall noch keine Metaphysik gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann, weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, daß eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben, nach einem bisher ganz unbekanntem Plane, unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben, wie man wolle.* »

Passons maintenant de la forme globale de notre modèle à son contenu spécifique, puisque c'est là qu'il promet d'être le plus riche d'un point de vue herméneutique. Autrement dit, je propose que nous nous servions désormais de la description de la formation du caractère moral comme un cadre de référence ou champ lexical à partir duquel nous tâcherons de découvrir des échos ou des parallèles dans le langage même de la *Critique* quant à la description de la révolution critique. Reformulons la question de cette section en conséquence : *Qu'a de proprement moral la révolution critique du mode de pensée spéculatif de la raison pure (plutôt que de purement théorique) ?*

Comme le champ que nous proposons d'examiner est vaste (quasiment toute la critique de la raison théorique) il nous faudra laisser de côté une part importante du texte original et également restreindre l'analyse à l'intérieur de certaines bornes. Pour ce faire, je propose d'employer le passage suivant sur le caractère moral comme fil conducteur :

En un mot se donner pour maxime suprême d'être véridique dans l'aveu intérieur et dans la conduite à l'égard des autres, c'est la seule preuve de caractère que peut se donner la conscience d'un homme [...] ¹⁴²(*Anthropologie*, Ak. VII, 295).

De cette description on peut facilement tirer une formulation tout aussi succincte et synthétique de la révolution correspondante du mode de pensée. Étant donné que caractère se définit par l'honnêteté, l'absence de caractère se définit, inversement, par

¹⁴² Trad. Foucault, p. 229. Le texte original est comme suit : « *Mit einem Worte : Wahrhaftigkeit im Inneren des Gegenständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat [...]* »

la duplicité. La révolution en tant que telle équivaudrait donc au passage, en fonction d'une maxime morale – en un mot du *devoir* (*Pflicht*) –, de la malhonnêteté à l'honnêteté, envers soi-même d'une part et envers les autres d'autre part. Il convient d'ajouter que cette transformation implique une transition d'un état simplement naturel à un caractère *acquis* (*erworben*) (*Anthropologie*, VII. 294). Tâchons de découvrir une révolution analogue du mode de pensée spéculatif.

En premier lieu, la révolution critique, tout comme la révolution morale, s'achève par le biais d'une *introspection*. Voici une occasion de vérifier la justesse de l'archétype que nous sommes en train d'élaborer. Dans la section précédente, nous suggérons que le dégoût « proto-critique » face à l'état de vacillement menait, en passant par l'indifférence, à une *introspection* (*Selbsterkenntnis*) critique¹⁴³ (A XI). Par analogie d'avec notre schéma de la formation du caractère moral, nous nous attendrions aussi à ce que le but principal de l'auto-examen critique soit de découvrir la cause de la fluctuation spéculative qui le dégoûte tant. Si le texte confirme cette « prédiction » herméneutique, notre approche en sera d'autant confirmée. Sommes-nous sur la bonne piste ?

En effet, les questions que la raison spéculative se pose au cours de la critique transcendantale surgissent justement de ce problème, soit l'identification de la cause du vacillement spéculatif. Voici, par exemple, un questionnement typique, où la raison cherche à découvrir la cause (*Ursache*) de l'état de vacillement (on remarquera l'expression « *(dem) schwankenden Zustände* » dans le texte allemand) dans lequel se

¹⁴³ Bien que la métaphore du tribunal soit directement pertinente ici, je la laisserai largement de côté car elle a déjà été longuement étudiée par ailleurs.

retrouve inéluctablement la raison dès lors qu'elle s'aventure à spéculer sur l'existence de Dieu :

*Quelle est donc dans ces preuves transcendantales la cause de l'apparence dialectique, mais naturelle, qui unit les concepts de la nécessité et de la suprême réalité, et qui réalise et hypostasie ce qui pourtant ne peut être qu'une idée ? Quelle est la cause qui nous fait inéluctablement admettre, parmi les choses existantes, quelque chose de nécessaire en soi, mais en même temps nous fait reculer d'effroi devant l'existence d'un tel être comme devant un abîme ? Et comment la raison parvient-elle à se comprendre sur ce point et à sortir de l'incertitude [aus dem schwankenden Zustande] d'une adhérence timide et toujours rétractée pour faire toute la lumière et trouver ainsi la paix ?*¹⁴⁴(A 615 / B 643, je souligne).

Et que ce soit là l'orientation propre de la critique transcendantale en toute sa généralité, c'est ce que confirme rétrospectivement le résultat général de cette dernière. Ce résultat est en effet la découverte de la *cause (Ursache)* fondamentale du *vacillement* de la raison pure spéculative, notamment en fonction de l'analyse transcendantale des jugements synthétiques *a priori*. Le pastiche suivant, formé à partir d'un passage de l'Introduction de la *Critique* et d'un autre à sa fin, résume précisément ce développement. Nous remarquons encore une fois dans le texte original la présence de l'expression clé « *(in einem so) schwankenden Zustande* » ainsi que l'image du « *Kampfplatz* » qui le symbolise :

¹⁴⁴ « *Was ist nun in diesen transzendentalen Beweisen die Ursache des dialektischen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Notwendigkeit und höchsten Realität verknüpft, und dasjenige, was doch nur Idee sein kann, realisiert und hypostasiert ? Was ist die Ursache der Unvermeidlichkeit, etwas als an sich notwendig unter den existierenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Dasein eines solchen Wesens als einem Abgrunde zurückzubeugen, und wie fängt man es an, daß sich die Vernunft hierüber selbst verstehe, und, aus dem schwankenden Zustande eines schüchternen, und immer wiederum zurückgenommenen Beifalls, zur ruhigen Einsicht gelange ?* »

Si la métaphysique est restée jusqu'ici dans un état si branlant [*in einem so schwankenden Zustande*] d'incertitude et de contradiction, la cause en est à imputer au fait de n'avoir pas pensé plus tôt à cette question et peut-être même à la différence des jugements *analytiques* et *synthétiques*¹⁴⁵ (B 19). [...] Or, toutes les propositions synthétiques tirées de la raison pure ont ceci de particulier que, si celui qui affirme la réalité de certaines idées n'en sait jamais pour rendre certaine sa proposition, de l'autre côté l'adversaire n'en sait pas davantage pour soutenir le contraire. Le sort de la raison humaine est le même des deux côtés : il ne favorise pas l'un plus que l'autre dans la connaissance spéculative ; *aussi* est-elle le champ de bataille [*Kampfplatz*] propre à des combats qui n'ont jamais de fin¹⁴⁶ (A 776 / B 804, je souligne).

Si l'introspection transcendantale permet ainsi d'identifier, avec une précision scolastique, la cause du vacillement antinomique dans le mode de pensée spéculatif, elle révèle, plus fondamentalement encore, que cette *erreur* théorique est en soi une *faute* morale. Tout participant à ces « combats » polémiques qui n'a pas pris la peine de s'assurer du bien-fondé de ses assertions au sujet de questions si importantes – c'est-à-dire tout *dogmatique*¹⁴⁷ –, est dès lors coupable d'une grave faute morale, soit la duplicité envers lui-même ainsi qu'envers autrui. Premièrement, se passer gratuitement de cette obligation trahit *ipso facto* son « arrogance » (*Arroganz, Trotz*)

¹⁴⁵ « Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterscheid der analytischen und synthetischen Urteile nicht früher in Gedanken kommen ließ. »

¹⁴⁶ « Nun haben aber alle synthetische Sätze aus reiner Vernunft das Eigentümliche an sich: daß, wenn der, welcher die Realität gewisser Ideen behauptet, gleich niemals so viel weiß, um diesen seinen Satz gewiß zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben so wenig wissen kann, um das Widerspiel zu behaupten. Diese Gleichheit, des Loses der menschlichen Vernunft, begünstigt nun zwar im spekulativen Erkenntnis keinen von beiden, und da ist auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden. »

¹⁴⁷ Voir la définition du dogmatisme dans la section 2.1.2.

et son « orgueil » (*Eigendünkel, Stolz*). Ces termes, répétés à de nombreuses reprises dans la *Critique*¹⁴⁸ pour caractériser les dogmatiques, désignent manifestement des vices. En effet, le métaphysicien dogmatique représente le type même de l'« égoïste logique » (*der logische Egoist*) décrit dans l'*Anthropologie*¹⁴⁹. Plus grave encore, dans la mesure où il prône publiquement des « preuves » dont il ne peut au fond se convaincre lui-même (parce qu'elles sont, comme le révèle la Doctrine des Éléments, intrinsèquement spécieuses) il *ment* par là à autrui ; ses prétentions n'étant alors que « ruse, dissimulation et mensonge » (*Hinterlist, Verstellung und Betrug*) (A 748 / B 776). C'est ce que Kant déclare sans équivoque dans un passage crucial de la section intitulée « Discipline de la raison pure par rapport à son usage polémique (*Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs*) » :

Il y a dans la nature humaine une certaine fausseté [...] je veux parler de cette inclination qu'on a à se cacher ses véritables sentiments et à en afficher certains autres qui sont des sentiments d'emprunt que l'on tient pour bons et honorables [...] Il m'est pénible d'apercevoir cette fausseté, cette dissimulation et cette hypocrisie jusque dans le mode de pensée spéculatif, où cependant les hommes trouvent bien moins d'obstacles à faire le libre aveu de leurs pensées ouvertement et franchement, et n'ont même aucun avantage à les cacher. Que peut-il y avoir en effet de plus funeste aux connaissances, que de se communiquer réciproquement même de simples pensées falsifiées, de cacher le doute que nous sentions s'élever en nous contre nos propres assertions, ou de donner la couleur de l'évidence à des arguments qui ne nous satisfont pas nous-mêmes ?¹⁵⁰ (A 747-8 / B 775-6)

¹⁴⁸ Pour « *Arroganz* » : voir B XXXIII ; pour « *Eigendünkel* » voir B XXXVIII, A 476 / B 504, A 629 / B 657, A 735 / B 763, A 743 / B 771, A 757 / B 784, A 781 / B 809 ; pour « *Trotz* » voir A 407 / B 433 ; pour « *Stolz* » voir A 247 / B 303, A 464 / B 492, A 495, B 493, A 781 / B 809.

¹⁴⁹ « L'*égoïste logique* ne tient pas pour nécessaire de vérifier son jugement d'après l'entendement d'autrui, comme s'il n'avait besoin de cette pierre de touche (*criterium veritatis externum*) » (*Anthropologie*, Ak. VII, 128), trad. Foucault, p. 25.

¹⁵⁰ « *Es gibt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur... nämlich eine Neigung, seine wahre Gesinnungen zu verhehlen, und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen [...]* *Es tut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei sogar in den*

Si jusqu'ici nous tâchions d'établir un lien *analogique* entre la théorie et la morale, en l'occurrence Kant va jusqu'à affirmer, plus fortement encore, que « cette fausseté, cette dissimulation et cette hypocrisie » (*Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei*) qu'il constate dans le contexte théorique sont carrément *les mêmes (eben dieselbe)* que celles qui appartiennent au contexte moral.

Voilà le mode de pensée dogmatique condamné comme malhonnête. En est-il de même pour le mode de pensée sceptique ? Une des tâches propres de l'introspection critique est « de mettre dans son véritable jour cette façon de penser » (*diese Denkungsart in ihrem eigentümliche Lichte darzustellen*) (A 757 / B 784) car le scepticisme prétend être « le plus court chemin pour arriver à une paix philosophique durable, ou du moins la grand-route que prennent volontiers ceux qui croient se donner un air philosophique par un mépris moqueur de toutes les recherches de cette espèce »¹⁵¹ (A 757 / B 784). Or, qu'en affichant si volontiers du mépris vis-à-vis des questions métaphysiques, le sceptique soit de mauvaise foi (comme le suggère autant ce passage), c'est notamment ce que notre analyse de l'*Überdruß* sceptique a déjà révélé¹⁵². Qui plus est, la fausseté de ce ton hautain se trahit d'autant mieux par le fait que le sceptique ait également tendance à feindre, à

Äußerungen der spekulativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menschen, das Geständnis ihrer Gedanken billiger Maßen offen und unverhohlen zu entdecken, weit weniger Hindernisse und gar keinen Vorteil haben. Denn was kann den Einsichten nachteiliger sein, als so gar bloße Gedanken verfälscht einander mitzuteilen, Zweifel, die wir wider unsere eigene Behauptungen fühlen, zu verhehlen, oder Beweisgründen, die uns selbst nicht genügtun, einen Anstrich von Evidenz zu geben ? »

¹⁵¹ « gleichsam der kurze Weg scheint, zu einer beharrlichen philosophischen Ruhe zu gelangen, wenigstens die Heerestraße, welche diejenigen gern einschlagen, die sich in einer spöttischen Verachtung aller Nachforschungen dieser Art ein philosophisches Ansehen zu geben meinen. »

¹⁵² Voir la section 2.1.3.

l'inverse, une pseudo-modestie exagérée, qu'il accentue, de façon histrionique, de « pieux soupirs sur les bornes de notre raison » (*fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft*) (A 395). En réalité, il ne s'agit que d'une différence apparente, car dans ce deuxième cas, tout comme dans le premier – seulement dans un ton inverse –, le sceptique prétend savoir d'avance que l'on ne peut rien savoir du tout en métaphysique.

Si l'on examine maintenant cette deuxième guise du scepticisme d'un point de vue moral, sa prétention de s'affranchir de l'introspection critique sous prétexte d'une ignorance inévitable ne s'avère guère justifiable puisque, comme nous allons voir, le *devoir (Pflicht)* porterait au contraire à entreprendre un auto-examen rigoureux et approfondi afin de délimiter avec précision et certitude le champ de nos connaissances possibles, plutôt que de prétendre lui imposer d'avance – et donc de façon tout à fait injustifiable, voire violente – des bornes arbitrairement étroites¹⁵³. En

¹⁵³ C'est effectivement ce que font, par exemple, les « naturalistes de la raison pure », avec leur *credo* affirmant que toute connaissance est ou bien empirique ou bien nulle. Kant condamne l'arrogance de cette espèce de sceptiques (à laquelle appartient, d'ailleurs, ceux d'aujourd'hui qui se proclament « sceptiques », publiant et lisant des revues scientistes telles que *Skeptical Inquirer*) dans un passage caustique des *Prolégomènes* : « Maint naturaliste de la raison pure (j'entends par là celui qui se fait fort de trancher dans des questions de métaphysique sans aucune science) voudrait bien prétendre qu'il a déjà depuis longtemps, non seulement présumé, mais même su et compris par l'esprit divinatoire de sa saine raison ce qui est exposé ici avec tant de préparatifs, ou, s'il préfère, avec une pompe prolixe et pédantesque : à savoir "qu'avec toute notre raison, nous ne pouvons jamais dépasser le champ des expériences". Mais, comme il doit pourtant convenir, si on lui soutire peu à peu ses principes rationnels, qu'il y en a beaucoup qu'il n'a pas puisés dans l'expérience, et qui sont donc indépendants d'elle et valables *a priori*, comment et par quelles raisons veut-il se maintenir dans des bornes et y maintenir le philosophe dogmatique qui utilise ces concepts et ces principes au-delà de toute expérience possible, justement parce qu'ils sont connus indépendamment de celle-ci ? Et lui-même, cet adepte de la saine raison, il n'est pas si certain, malgré toute son arrogante sagesse acquise à bon compte [*ungeachtet aller seiner angemäßen wohlfeil erworbenen Weisheit*], de ne pas s'engager, sans y prendre garde, en s'élevant au-dessus des objets de l'expérience, dans le champ des chimères. Aussi s'y trouve-t-il d'ordinaire assez profondément empêtré, quoique, bien sûr, en présentant grâce au langage populaire toute opinion pour une simple vraisemblance, une présomption raisonnable ou une analogie, il donne quelque couleur à ses prétentions sans fondement » (*Prolégomènes*, Ak. IV, 314). Il est intéressant de constater que c'est dans la mesure où le sceptique se comporte de façon *dogmatique* dans ses prétentions de savoir ce que l'on peut savoir qu'il assume par conséquent le vice

effet, c'est en raison d'une « obligation » (*Verbindlichkeit*) que Kant rejette le scepticisme dans une section intitulée « Des problèmes transcendants de la raison pure, en tant qu'ils *doivent absolument* pouvoir être résolus »¹⁵⁴ (A 476-85 / B 504-13, je souligne) qui suit la présentation de l'antithétique (c'est-à-dire justement au moment où la tentation de s'abandonner au scepticisme devient la plus séduisante¹⁵⁵). De façon significative, Kant formule d'emblée la question de la légitimité du scepticisme comme une question de « droit (*Recht*) » :

Il s'agit donc de savoir si, dans la philosophie transcendantale, il y a quelque question, concernant un objet proposé à la raison, qui soit insoluble précisément par cette même raison pure, et au sujet de laquelle on ait le droit de refuser toute réponse décisive, en donnant cet objet pour absolument incertain (d'après tout ce que nous pouvons connaître) et en le rangeant, à ce titre, parmi ce dont nous avons sans doute une conception suffisante pour élever une question, mais sans avoir cependant le moins du monde les moyens et le pouvoir de jamais trouver la réponse¹⁵⁶ (A 477 / B 505).

caractéristique de ce dernier, soit l'arrogance. Significativement, Hume en vient au même verdict (ce qui, du reste, devrait nous donner pause avant de le classer superficiellement à titre de « sceptique », d'« empiriste » ou de « naturaliste »). Selon lui, le sceptique qui rejette d'avance non seulement toute prétention quelconque de connaissance spéculative, mais la poursuite même de la vérité dans ce champ, s'avère, paradoxalement, plus dogmatique et plus despotique que le métaphysicien dogmatique lui-même : « *To throw up at once all pretensions of this kind may justly be deemed more rash, precipitate, and dogmatical than even the boldest and more affirmative philosophy, that has ever attempted to impose its crude dictates and principles on mankind.* » Hume, *Enquiry*, p. 8.

¹⁵⁴ « *Von den transcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden können* »

¹⁵⁵ Voir les sections 2.1.1 et 2.1.2.

¹⁵⁶ « *Es fragt sich nun: ob in der Transzendentalphilosophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Objekt betrifft, durch eben diese reine Vernunft unbeantwortlich sei, und ob man sich ihrer entscheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es als schlechthin ungewiß (aus allem dem, was wir erkennen können) demjenigen beizählt, wovon wir zwar so viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, sie jemals zu beantworten.* »

Cet emploi *théorique* de la notion de « *Recht* » est à comparer avec celui relevé dans l'Introduction en connexion avec les « droits du lecteur » (A XVII-XVIII).

C'est justement par analogie avec le « droit » (*Recht*) que Kant détermine l'« obligation » (*Verbindlichkeit*) correspondante qui devrait dicter la conduite appropriée en l'occurrence. Il part d'un principe propre au droit et à la métaphysique des mœurs en général, à savoir que « [c]e qui est *juste* ou *injuste* dans tous les cas possibles, il faut qu'on puisse le savoir en vertu de la règle, puisqu'il s'agit de notre obligation et que nous ne sommes tenus par aucune obligation à ce que *nous ne pouvons savoir* »¹⁵⁷ (A 476 / B 504). Ensuite, explicitement par analogie avec ce principe – c'est-à-dire « de même qu'en matière de juste et d'injuste » (*wie bei Recht und Unrecht*) il énonce l'obligation correspondante :

Or, je soutiens que la philosophie transcendantale a ceci de particulier entre toutes les connaissances spéculatives, qu'aucune question, concernant un objet donné à la raison pure, n'est insoluble pour cette même raison humaine, et qu'on ne saurait jamais prétexter une ignorance inévitable et l'insondable profondeur du problème pour s'affranchir de l'obligation d'y répondre d'une manière radicale et entière ; car le même concept précisément qui nous met en état d'élever la question doit aussi nous rendre pleinement capables d'y répondre, puisque l'objet (de même qu'en matière de juste et d'injuste) ne se trouve point en dehors du concept¹⁵⁸ (A 478 / B 506).

¹⁵⁷ « Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht sei, muß man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was wir nicht wissen können, auch keine Verbindlichkeit haben. »

¹⁵⁸ « Ich behaupte nun, daß die Transzendentalphilosophie unter allem spekulativen Erkenntnis dieses Eigentümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frei sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten ; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bei Recht und Unrecht. »

Sa conclusion, énoncée un peu plus loin, va donc rejeter, voire *interdire* le scepticisme en fonction de cette obligation. La raison est désormais *obligée* de s'occuper elle-même de ses « *quaestiones domesticae* » (A 480 / B 508) et ne peut absolument pas s'en affranchir en prétextant son ignorance ou impuissance à cet égard :

Nous ne saurions donc décliner l'obligation de donner au moins une solution critique aux questions rationnelles proposées, en élevant des plaintes sur les bornes étroites de notre raison et en confessant, avec l'apparence d'une connaissance de nous-mêmes pleine d'humilité, qu'il est au-dessus de la raison de décider si le monde est de toute éternité, etc.¹⁵⁹ (A 481 / B 509).

Ce passage ne révèle-t-il pas justement la *malhonnêteté* du sceptique ? En effet, bien que l'on puisse dire pour sa défense qu'il est plus consciencieux à l'égard de l'introspection critique que le dogmatique orgueilleux qui l'ignore carrément, en fin de compte le sceptique s'avère d'autant plus condamnable d'un point de vue moral que s'il est bel et bien conscient de la possibilité d'un tel auto-examen, allant même jusqu'à se donner l'apparence de l'avoir exécuté en bonne et due forme, il n'en fait pas moins fi de son obligation. C'est de l'égoïsme pur : « par un renoncement apparent et une prétendue modestie [*mit scheinbarer Selbstverleugnung und vorgeblicher Bescheidenheit*], [l'égoïste] cherche à se ménager d'autant plus

¹⁵⁹ « *Wir werden also der Verbindlichkeit einer wenigstens kritischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können, daß wir über die engen Schranken unserer Vernunft Klagen erheben, und mit dem Scheine einer demutsvollen Selbsterkenntnis bekennen, es sei über unsere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe, etc.* »

sûrement, dans le jugement des autres, une prééminente valeur »¹⁶⁰ (*Anthropologie*, VII. 128). Par cette hypocrisie, le sceptique se ment à lui-même et se représente faussement à autrui.

Ainsi, en n'hésitant pas à révéler la malhonnêteté du dogmatisme et du scepticisme, l'introspection critique fait preuve d'une *sincérité* rigoureuse et impartiale (A 475 / B 503). Sincérité qui est en soi une obligation, voire un *devoir*, de même que pour l'individu qui « s'est donné pour maxime suprême la véracité dans l'aveu intérieur » (*Anthropologie*, Ak. VII, 296). En effet, la conception du « *Selbsterkenntnis* » critique comme un *devoir* d'ordre moral (*Pflicht*) est un principe fondamental de la *Critique*. Rappelons que, dans la Doctrine des Éléments la critique porte sur le *contenu* de l'usage transcendantal de la raison et, dans la Doctrine de la Méthode, sur la *méthode* de cet usage. Or l'élaboration de chacune de ces deux principales parties de la *Critique* est explicitement conçue comme une *introspection entreprise par devoir*. Il en est ainsi dans un passage significatif à la toute fin de la Dialectique Transcendantale qui vient résumer l'entièreté de la Doctrine des Éléments. Kant y rappelle que « la résolution de toute notre connaissance transcendante en ses éléments (comme étude de notre nature intérieure) n'est pas d'un prix médiocre, qu'elle est même un devoir [*Pflicht*] pour le philosophe [...] »¹⁶¹ (A 703 / B 731). On retrouve cette même conception à plusieurs reprises dans la Doctrine de la Méthode ; ainsi le passage suivant (sur lequel nous reviendrons dans son propre contexte) implique par sa structure grammaticale que le genre d'investigations qui constituent cette deuxième grande partie procède de façon

¹⁶⁰ Trad. Foucault, p. 25.

¹⁶¹ « *die Auflösung aller unserer transzendenten Erkenntnis in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Wert hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist [...]* »

nécessaire d'un devoir : « *Puisque nous nous sommes fait un devoir de déterminer exactement et avec certitude les limites de la raison pure dans l'usage transcendantal [...] il est nécessaire de [...] (Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transzendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu bestimmen [...] so ist es notwendig [...])* (A 726 / B 754, je souligne). En effet, on pourrait considérer à bon droit que toute la *Critique de la raison pure* est la réalisation d'une *maxime* adoptée en fonction du *devoir*. Kant implique autant quand, dans les *Prolégomènes*, il caractérise rétrospectivement son projet comme la mise-en-œuvre d'une « résolution » (*Vorsatz*) qu'il s'était imposée à lui-même : « Cela a été ma résolution constante tout au long de la *Critique* de ne rien négliger de ce qui pouvait amener à la complétude la recherche sur la nature de la raison pure, si profondément cachée que puisse être cette nature »¹⁶² (*Prolégomènes*, Ak. IV, 365n). Ce qui s'accorde tout-à-fait avec l'auto-imposition du devoir chez l'individu selon la philosophie morale kantienne. Ici, le devoir dicte la conduite théorique ; le plan moral prime sur le plan théorique.

La morale prime également sur la *nature*. De même que lors de la formation du caractère moral chez l'individu, le devoir moral implique une certaine contrainte de la nature et des instincts. On se souviendra notamment que, selon l'*Anthropologie*, le *caractère* de l'individu se définit et se met en place par opposition à la *nature* de ce dernier (*Anthropologie*, Ak. VII, 294). *Artificiel* ou une sorte de *deuxième nature*, le caractère doit en tout temps avoir été *acquis*, voire *conquis* (deux connotations du mot

¹⁶² « *Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte.* »

« *erworben* ») face à cette nature et plus particulièrement aux instincts et aux inclinations naturelles. C'est par ce même genre de renversement que s'effectue la transition de la malhonnêteté à l'honnêteté pour la raison pure spéculative. Le vacillement représente l'état de « la métaphysique, telle qu'elle est donnée *effectivement dans la disposition naturelle* de la raison humaine »¹⁶³ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 362). Cependant, « cet usage simplement naturel d'une telle disposition de notre raison [...] l'embrouille dans des raisonnements dialectiques débordants, les uns simplement spécieux, les autres se combattant entre eux [...] »¹⁶⁴ (*Prolégomènes*, Ak. IV, 362). Vu que c'est dans ces circonstances que la raison se conduit malhonnêtement (comme l'a révélé l'introspection critique), il s'en suit que le devoir de la raison spéculative est de restreindre sa nature débordante, c'est-à-dire de s'imposer une *discipline* : « [I]a *contrainte* qui réduit et finit par extirper le penchant persistant qui nous porte à nous écarter de certaines règles s'appelle *discipline*. »¹⁶⁵ (A 709 / B 737) L'aspect artificiel et contraignant de la discipline, déjà explicite dans sa définition même, ressort par ailleurs dans les métaphores qui la décrivent : la discipline serait comme un *frein* (*Prolégomènes*, Ak. IV, 362), une *bride* (A 295 / B 352), une *borne* (*Prolégomènes*, Ak. IV, 362) ou une *frontière* (A 711 / B 738) que la raison s'imposerait pour restreindre les excès de sa propre nature.

Ainsi, l'introspection critique aboutit à la nécessité d'« une législation toute spéciale, mais négative, qui, sous le nom de *discipline*, institue, à partir de la nature

¹⁶³ « *Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist.* »

¹⁶⁴ « *dieser bloß natürliche Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft [...] sie in übersteigende, teils bloß scheinbare, teils unter sich so gar strittige dialektische Schlüsse verwickelt [...]* »

¹⁶⁵ « *Man nennet den Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt, und endlich vertilget wird, die Disziplin.* »

de la raison et des objets de son usage pur, comme un système de la précaution et de l'examen de soi-même »¹⁶⁶ (A 711 / B 739). En effet, la Doctrine des Éléments et la Doctrine de la Méthode reviennent en dernière analyse à une auto-discipline de la raison pure par rapport, respectivement, au contenu ainsi qu'à la méthode de sa connaissance pure (A 712 / B 740), si bien qu'au final « toute la philosophie de la raison pure a pour simple affaire cette utilité négative »¹⁶⁷ (A 711/ B 739). Si la discipline s'élabore tout au long de la *Critique*, sans doute le moment le plus définitif et représentatif de l'institution de cette « législation » a-t-il lieu au chapitre intitulé « Discipline de la raison pure » (*Disziplin der reinen Vernunft*) (A 708-94 / B 736-822). Dans ce chapitre, dont on ne saurait contester l'importance, la raison spéculative s'impose, de façon réfléchie, solennelle et résolue, tout un système de *règles* méthodologiques par rapport à son usage dogmatique (A 712-38 / B 740-66) ; son usage polémique (A 738-69 / B 766-797) ; ses hypothèses (A 769-82 / B 797-810) ; ses preuves (A 782-94 / B 810-22).

Cependant, autant cette Discipline vise-t-elle la *vérité*, autant assure-t-elle la *véracité*. Autrement dit, la Discipline comporte, outre sa fonction proprement théorique, une dimension irréductiblement morale. Examinons, à titre indicatif, la section portant sur l'usage dogmatique de la raison pure (A 712-38 / B 740-66). La question y est de savoir s'il convient d'imiter, en métaphysique, la méthode propre de la mathématique, science qui a connu par ailleurs tant de succès dans le champ des

¹⁶⁶ « da scheint eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung erforderlich zu sein, welche unter dem Namen einer Disziplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte. »

¹⁶⁷ « daß auch die ganze Philosophie der reinen Vernunft bloß mit diesem negativen Nutzen zu tun hat. »

connaissances *a priori*. La problématique se formule d'abord dans des termes purement théoriques :

Il nous importe donc beaucoup de savoir si la méthode qui conduit à la certitude apodictique, et que dans cette dernière science, on appelle *mathématique*, est identique à celle qui sert à chercher cette même certitude dans la philosophie et qui en ce lieu devrait être appelée *dogmatique*¹⁶⁸ (A 713 / B 742).

Si à eux seuls ces enjeux théoriques suffisent à rendre important un traitement approfondi de cette question, ce qui le rend encore *nécessaire* au sens plein du terme, c'est une *obligation* d'ordre moral. C'est que, comme nous le suggérons ci-haut, cette investigation incombe à une raison qui, par devoir, s'est imposée la maxime de contrôler sa propre conduite en général, et ce avec une fermeté absolue :

Puisque nous nous sommes fait un devoir de déterminer exactement et avec certitude les limites de la raison pure dans l'usage transcendantal, mais que cette sorte d'aspiration a ceci de particulier que, malgré les avertissements les plus pressants et les plus clairs, elle se laisse toujours encore amuser avant que l'on en abandonne entièrement le projet, par l'espoir de parvenir, par-delà les limites des expériences, dans les attrayantes contrées de l'intellectuel, il est nécessaire d'enlever encore en quelque sorte sa dernière ancre à une espérance fantastique, et de montrer que l'application de la méthode mathématique dans cette sorte de connaissance ne peut procurer le moindre avantage, si ce n'est peut-être celui de lui découvrir plus clairement ses propres faiblesses ; que la géométrie et la philosophie sont deux choses tout à fait différentes bien qu'elles se donnent la main dans la science de la nature, et que par conséquent les procédés

¹⁶⁸ « *Es liegt uns also viel daran, zu wissen: ob die Methode, zur apodiktischen Gewißheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft mathematisch nennt, mit derjenigen einerlei sei, womit man eben dieselbe Gewißheit in der Philosophie sucht, und die daselbst dogmatisch genannt werden müßte.* »

de l'une ne peuvent jamais être imités par l'autre¹⁶⁹ (A 726 / B 754, je souligne).

La primauté de la dimension morale, déjà manifeste dans le passage précédent, ressort d'autant plus évidemment dans la conclusion de la section. S'il effectue une analyse purement *théorique* des éléments sur lesquels repose la solidité de la mathématique à titre de science *a priori*, Kant formule néanmoins la conclusion de celle-ci dans un langage *moral*. Ce qui est véritablement en jeu, selon lui, c'est l'obligation de passer, par le biais de la discipline, de la présomption orgueilleuse à la modeste connaissance de soi-même :

Il suit de tout cela qu'il ne convient nullement à la nature de la philosophie, surtout dans le champ de la raison pure, de parader avec une allure dogmatique et de se parer des titres et des insignes de la mathématique, science à l'ordre de laquelle elle n'appartient pas, bien qu'elle ait toute raison d'espérer une union fraternelle avec elle. Ce sont là de vaines prétentions qui ne peuvent jamais aboutir, mais qui doivent plutôt engager la philosophie à revenir sur son dessein pour découvrir les illusions d'une raison qui méconnaît ses limites, et ramener, au moyen d'une clarification suffisante de nos concepts, la présomption de la spéculation à une modeste, mais solide, connaissance de soi-même¹⁷⁰ (A 735-6 / B 763-4).

¹⁶⁹ « Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transzendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu bestimmen, diese Art der Bestrebung aber das Besondere an sich hat, unerachtet der nachdrücklichsten und kläresten Warnungen, sich noch immer durch Hoffnung hinhalten zu lassen, ehe man den Anschlag gänzlich aufgibt, über Grenzen der Erfahrungen hinaus in die reizenden Gegenden des Intellektuellen zu gelangen: so ist es notwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen, und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematischen Methode in dieser Art Erkenntnis nicht den mindesten Vorteil schaffen könne, es müßte denn der sein, die Blößen ihrer selbst desto deutlicher aufzudecken, daß Meßkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge sein, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne. »

¹⁷⁰ « Aus allem diesem folgt nun, daß es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strotzen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszus schmücken, in deren Orden sie doch nicht gehöret, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat. Jene sind eitele Anmaßungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen, die Blendwerke einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken, und, vermittelt hinreichender

Cet exemple montre bien, me semble-t-il, à quel point le fonctionnement théorique de la discipline *qua* « système de précaution et d'examen de soi-même » reste indissociable de sa dimension morale. Plus qu'une simple *méthodologie*, il s'agit à vrai dire de la *conduite*, en un mot du *mode de pensée* (*Denkungsart*) au sens large. Aussi, à l'orgueil présomptueux du dogmatique d'un côté, ainsi qu'à la pseudo-modestie hypocrite du sceptique de l'autre, s'oppose la sincère *modestie* de l'introspection critique. Modestie synonyme de profondeur, de fermeté et surtout d'honnêteté dans l'examen de soi-même. N'est-ce pas justement à une « modeste, mais solide, connaissance de soi-même » (*bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntnis*) que devrait aboutir une raison qui, tout comme l'individu mature décrit dans l'*Anthropologie*, aurait enfin adopté l'*honnêteté* comme maxime suprême ? En somme, la dimension proprement morale de la Discipline consiste en ceci, qu'elle découle du devoir moral, et ce pour en assurer l'accomplissement vertueux.

Que la modestie soit bel et bien la *vertu* par excellence de la raison « épurée par la critique » (*durch Kritik geläuterten [Vernunft]*) (B XXIV) et par là la marque de l'achèvement de la révolution de son mode de pensée, cela se voit par l'importance privilégiée qui est accordée à cette notion dans le discours des Préfaces. Les Préfaces, par leur fonction même, présupposent l'œuvre toute entière comme déjà accomplie ; en tant que « post-critiques » elles possèdent un statut *exemplaire*. Dans la Préface de la première édition, par exemple, Kant insiste sur la *modestie* des prétentions de la

Aufklärung unserer Begriffe, den Eigendünkel der Spekulation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntnis zurückzuführen. »

philosophie critique, et ce, dans un sens non simplement *conventionnel*, mais bien proprement *critique*. Ces prétentions, Kant les présente dans le passage suivant, qu'il serait profitable de comparer avec le portrait de la révolution critique que nous esquissons tout au long de cette étude, c'est-à-dire la révolution totale, unificatrice et définitive du mode de pensée spéculatif, entreprise par devoir :

Cette voie, la seule qui restait, je l'ai donc prise, et je me flatte d'y avoir trouvé la suppression de toutes les erreurs qui avaient jusqu'ici divisé la raison d'avec elle-même dans l'emploi non lié à l'expérience. Je n'ai pas évité ses questions, en m'excusant sur l'impuissance de la raison humaine ; je les ai au contraire pleinement spécifiées d'après des principes et, après avoir découvert le point du malentendu de la raison avec elle-même, je les ai résolues à son entière satisfaction. À la vérité la réponse à ces questions n'a pas été celle que pouvait attendre le désir délirant de savoir des dogmatiques ; car il ne saurait être satisfait autrement que par des forces magiques [*Zauberkräfte*], auxquelles je n'entends rien. Aussi bien n'était-ce par là la visée de la destination naturelle de notre raison ; et le devoir de la philosophie était de dissiper le mirage qui résultait d'un malentendu, dût-elle anéantir une chimère tant prisée et tant choyée. Dans cette entreprise, j'ai mis tout mon soin à aller dans les détails, et j'ose dire qu'il ne doit pas y avoir un seul problème métaphysique qui ne soit ici résolu, ou dont du moins la solution ne trouve sa clef¹⁷¹ (A XII-XIII, traduction modifiée).

¹⁷¹ « *Diesen Weg, den einzigen, der übrig gelassen war, bin ich nun eingeschlagen und schmeichle mir, auf demselben die Abstellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweit hatten. Ich bin ihren Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, daß ich mich mit dem Unvermögen der menschlichen Vernunft entschuldigte ; sondern ich habe sie nach Prinzipien vollständig spezifiziert und, nachdem ich den Punkt des Mißverständes der Vernunft mit ihr selbst entdeckt hatte, sie zu ihrer völligen Befriedigung aufgelöst. Zwar ist die Beantwortung jener Fragen gar nicht so ausgefallen, als dogmatisch schwärmende Wißbegierde erwarten mochte ; denn die könnte nicht anders als durch Zauberkräfte, darauf ich mich nicht verstehe, befriedigt werden. Allein, das war auch wohl nicht die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft ; und die Pflicht der Philosophie war: das Blendwerk, das aus Mißdeutung entsprang, aufzuheben, sollte auch noch soviel gepriesener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen. In dieser Beschäftigung habe ich Ausführlichkeit mein großes Augenmerk sein lassen und ich erkühne mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht werden. »*

On constatera, encore une fois, que c'est le devoir qui dicte la conduite : si Kant insiste sur le caractère *complet* des résultats qu'il a obtenus, c'est parce que rien de moins n'aurait satisfait *complètement* ce devoir (cf. la « résolution constante » dans les *Prolégomènes*, Ak. IV, 365n). De plus, l'objection à laquelle Kant se fait fort de répondre en tout premier lieu est d'ordre moral plutôt que théorique : on allègue non pas que les prétentions de la philosophie critique seraient *erronées*, mais qu'elles seraient *arrogantes*. Remarquablement, la toute première justification de la philosophie critique dans la Préface insiste par conséquent sur l'aspect *modéré* et *modeste* de ces prétentions plutôt que sur leur justesse d'un point de vue strictement théorique :

En parlant ainsi, je crois apercevoir sur le visage du lecteur une irritation mêlée de mépris devant des prétentions en apparence si pleines de vantardise et si peu modestes, et pourtant elles sont sans comparaison plus modérées que celles de n'importe quel auteur du programme le plus ordinaire, qui prétend démontrer la nature simple de l'*âme* ou la nécessité d'un premier *commencement* du monde. Celui-ci s'engage en effet à étendre la connaissance humaine au-delà de toutes les limites de l'expérience possible, ce qui, je l'avoue humblement, dépasse complètement mon pouvoir ; au lieu de cela, j'ai affaire uniquement à la raison elle-même et à sa pensée pure, et pour en avoir une connaissance détaillée je ne dois pas chercher loin autour de moi, parce que je la trouve en moi-même [...] ¹⁷² (A XIII-XIV).

¹⁷² « Ich glaube, indem ich dieses sage, in dem Gesichte des Lesers einen mit Verachtung gemischten Unwillen über, dem Anscheine nach, so ruhmredige und unbescheidene Ansprüche wahrzunehmen, und gleichwohl sind sie ohne Vergleichung gemäßigter, als die, eines jeden Verfassers des gemeinsten Programms, der darin etwa die einfache Natur der Seele, oder die Notwendigkeit eines ersten Weltanfanges zu beweisen vorgibt. Denn dieser macht sich anheischig, die menschliche Erkenntnis über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demütig gestehe: daß dieses mein Vermögen gänzlich übersteige, an dessen Statt ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun habe, nach deren ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe [...] »

C'est comme si, dans ce passage de la Préface, c'était la raison spéculative elle-même qui annonçait le nouveau mode de pensée qu'elle venait d'acquérir ; ici, Kant incarne le caractère modeste de la raison réformée. Autrement dit, en procédant d'une introspection approfondie et rigoureuse pour aboutir à une humble renonciation aux prétentions réellement arrogantes des dogmatiques, l'auteur de la *Critique* exemplifie, par sa conduite et par son ton, la modestie *bona fide* propre à la critique.

Cette honnêteté envers soi-même qui caractérise – au sens plein du terme – la raison réformée par la critique s'accompagne également d'une conduite honnête envers autrui. En effet, c'est immédiatement après cette discussion de la modestie que Kant introduit les « droits du lecteur » à partir desquelles nous avons amorcé notre investigation¹⁷³. Or, n'est-ce pas une preuve incontestable d'honnêteté et de responsabilité envers autrui, en matière de philosophie, que de reconnaître des « droits » au lecteur, en l'occurrence à la *certitude* et à la *clarté* de sa propre exposition, et de s'imposer en conséquence ces normes comme des « exigences essentielles » (*wesentliche Forderungen*) ? Ainsi, on passe du mépris (*Verachtung*) vis-à-vis d'autrui au respect (*Achtung*), de l'égoïsme au *pluralisme* : « À l'égoïsme, on ne peut opposer que le *pluralisme* : cette manière de penser [*Denkungsart*] consiste à ne pas se considérer ni se comporter comme si on enfermait en soi le tout du monde, mais comme un simple citoyen du monde [*Weltbürger*]. »¹⁷⁴

¹⁷³ Voir l'Introduction, p. 3 (note 6) et suivantes.

¹⁷⁴ Traduction Foucault, p. 27. Comparer : « La raison dans toutes ses entreprises doit se soumettre à la critique, et elle ne peut par aucune défense porter atteinte à la liberté de cette dernière sans se nuire à elle-même et sans s'attirer des soupçons qui lui font tort. Il n'y a rien de si important, au point de vue de l'utilité, rien de si sacré qui puisse se soustraire à cet examen approfondi et rigoureux, qui ne s'arrête devant aucune considération de personne. C'est même sur cette liberté que repose l'existence de la raison ; celle-ci n'a pas d'autorité dictatoriale mais sa décision n'est toujours que l'accord de libres citoyens [*die Einstimmung freier Bürger*], dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacle ses

(*Anthropologie*, Ak. VII, 130). Ainsi, l'auto-justification de la raison s'achève ouvertement, sur le plan moral¹⁷⁵.

En reprenant maintenant notre fil conducteur, nous pouvons résumer la dimension proprement morale de la révolution critique du mode de pensée de la raison spéculative ainsi : *la révolution critique est analogue à celle par laquelle se forme le caractère moral, dans la mesure où, tout comme cette dernière, elle s'achève par le biais d'un passage de la malhonnêteté à l'honnêteté, autant envers soi-même qu'envers autrui. Il s'agit, en un mot, d'une complète renaissance (Wiedergeburt) morale.*

réserve et même son veto » (A 738-9, B 766-7). Pour plus sur cette dimension *politique* qu'implique la révolution morale – un traitement approfondi de laquelle dépasserait le cadre de la présente étude – voir les études citées dans la section 1.2, soit : Höffe, « La raison kantienne est-elle républicaine ? Essai de lecture politique de la *Critique de la raison pure* » ; Piché, « La Métaphore de la guerre et du tribunal dans la philosophie critique » ; et O'Neill, « Reason and politics in the Kantian enterprise ».

¹⁷⁵ Comparer O'Neill, « Vindicating reason », in *The Cambridge Companion to Kant*, sous la dir. de Paul Guyer, p. 280-308, New York : Cambridge University Press, 1992.

CONCLUSION

Selon Kant, il reste du travail à faire sur la présentation de la *Critique*, notamment dans le but de rendre l'œuvre plus compréhensible. Or, la *compréhensibilité* de l'exposition, cela correspond à son degré de *lucidité*, c'est-à-dire à la combinaison de la clarté discursive et d'une clarté intuitive. Dans le cas de la *Critique*, toute présentation lucide de l'ensemble de l'œuvre doit prendre la forme d'une représentation intuitive des grandes lignes du système discursif. Nous avons identifié le *modèle* comme un outil pour ce faire, car il permet de caractériser une structure abstraite (en l'occurrence, le système discursif de la *Critique*) dans un vocabulaire emprunté, par analogie, à un champ plus tangible. Notre méthode consistait en premier lieu à examiner la *Critique* dans le but d'identifier un *archétype*, c'est-à-dire un proto-modèle sous-jacent au texte, que nous pourrions ensuite reconstruire afin d'élucider l'œuvre en entier. En partant de l'indice dans la deuxième Préface que le projet global de la *Critique* devait se comprendre comme une *révolution du mode de pensée* (*Revolution der Denkart/Denkungsart*), nous avons interrogé le texte – particulièrement les passages imagés et métaphoriques – dans le but d'établir des liens analogiques avec la description de la *formation du caractère moral*, laquelle est également conçue par Kant comme une révolution du mode de pensée. Nous pouvons maintenant dire à cet égard que les résultats de cette portion de notre étude suggèrent en effet que la révolution du mode de pensée moral par lequel se forme le caractère est vraisemblablement un archétype pour la révolution critique du mode de pensée spéculatif.

Le temps est maintenant venu de dresser une esquisse de notre modèle herméneutique à partir de nos résultats. Nous allons présenter le projet global de la *Critique*, soit la révolution critique du mode de pensée spéculatif, sous la forme d'un modèle emprunté à la description kantienne de la formation du caractère moral. Il s'agit alors de spécifier et d'illustrer, pour chacun des éléments principaux de ce schème, un *analogon* dans la *Critique*. De plus, les éléments individuels devraient s'enchaîner de façon analogue de part et d'autre. Le modèle comporte trois étapes principales :

1. L'état de vacillement de l'instinct (*schwankender Zustand des Instinkts*)
2. Le dégoût face à ce vacillement (*Überdruß am schwankenden Zustande des Instinkts*)
3. La révolution du mode de pensée (*Revolution der Denkungsart*) comme renaissance (*Wiedergeburt*) morale

1. L'état de vacillation de l'instinct (*schwankender Zustand des Instinkts*)

Dans un premier temps, la raison est régie par un instinct, soit le désir de savoir (*Wißbegierde, Erkenntnistrieb*), intrinsèque à sa nature qui la pousse à poursuivre inlassablement la satisfaction de son pressant besoin en cherchant ces objets transcendants qui éveillent son plus intense intérêt. Or l'instinct engendre un état vacillant (*schwankender Zustand*) au sein de son mode de pensée spéculatif : la raison ne sait où donner son assentiment lorsqu'elle est confrontée à l'Antinomie ; elle se

jette dans des combats sans fin sur le *Kampfplatz* de la métaphysique dogmatique ; construit des édifices spéculatifs pour seulement les détruire et recommencer à nouveau ; oscille entre despotisme et anarchie dans sa gouvernance de la métaphysique ; revient indéfiniment sur ses pas au lieu de suivre le chemin sûr d'une science.

2. Le dégoût face à l'état de vacillation de l'instinct (*Überdruß am schwankenden Zustande des Instinkts*)

Dans un deuxième temps, cette vacillation provoque trois moments successifs de dégoût (*Überdruß*) pour la raison. Cependant, si les deux premières réactions à la vacillation, à savoir la lassitude dogmatique ainsi que l'écœurement et l'ultime désespoir sceptique, font bien évoluer à leur manière le mode de pensée de la raison, elles ne sont pas pour autant des alternatives viables en soi. Au contraire, elles lui deviendraient, à la longue, fatales. Aussi, n'est-ce proprement que le moment « proto-critique » de l'*Überdruß*, soit le rejet dégoûté de ces deux réactions essentiellement morbides, qui ouvrira définitivement la voie à l'introspection critique en passant par l'indifférence, qui est l'expression théorique de ce troisième moment du dégoût¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Il serait possible de tracer un peu différemment les limites qui séparent ces deux premières étapes du modèle. Nous pourrions (comme nous l'avons suggéré à la fin de la section 2.1.3) élargir l'étape de la vacillation jusqu'au dilemme entre les réactions dogmatique et sceptique qui en représenterait l'aboutissement ; l'étape de l'*Überdruß* se verrait conséquemment restreinte au moment proto-critique uniquement. Cet arrangement aurait l'avantage de délimiter d'une façon plus précise l'*analogon* de l'*Überdruß* moral *qua* étape charnière entre la vacillation de l'instinct et l'introspection. En revanche, il reste que le modèle gagne en clarté globale en regroupant les trois moments de l'*Überdruß* dans un même bloc. À mon avis, il n'est pas nécessaire de trancher de façon définitive. Au contraire, un peu de souplesse dans la structure du modèle rend plus flexible son emploi.

3. La révolution du mode de pensée (*Revolution der Denkungsart*) comme renaissance (*Wiedergeburt*) morale

Dans un troisième temps, la critique transcendantale représente la révolution subite et totale du mode de pensée spéculatif de la raison pure. Cette révolution s’amorce par une introspection sincère et rigoureuse, entreprise par devoir moral (*Pflicht*), qui révèle la malhonnêteté (sous ses formes dogmatique et sceptique) à la source du vacillement de son mode de pensée. La raison s’impose alors une discipline à elle-même, encore une fois par devoir, afin d’assurer désormais l’honnêteté de son mode de pensée, notamment en restreignant sa nature débordante. Ainsi, la révolution critique, de même que celle par laquelle se fonde le caractère moral, consiste globalement à passer, sous l’égide du devoir moral, de la malhonnêteté à l’honnêteté, envers soi-même ainsi que dans sa conduite envers autrui. Ce nouveau mode de pensée se caractérise alors par sa modestie. Il s’agit, en un mot, d’une « renaissance » (*Wiedergeburt*) morale.

En guise de commentaire général à l’égard de ce modèle, je me permettrai d’emprunter quelques remarques de l’élégante « conclusion qui n’en est pas une » où Édouard Jeuneau vient clore – si *modestement* – son étude à laquelle nous avons fait brièvement référence vers le début de notre investigation :

Toute la richesse, il faudrait dire toute l’exubérance de la pensée [kantienne] ne se réduit pas – mais qui serait assez malveillant pour me prêter cette intention ? – aux [trois étapes] qui viennent d’être

évoqué[e]s. J'admets bien volontiers qu'on eût pu approcher [la *Critique*] par d'autres voies, non moins légitimes, non moins fécondes. Comme tout penseur digne de ce nom, [Kant] est au delà des formules, même les plus heureuses, mêmes les plus originales, dans lesquelles il a condensé sa pensée¹⁷⁷.

Plus spécifiquement, je soumets – naturellement c'est le lecteur qui en jugera – que ce modèle apporte un certain degré de lucidité au texte. Car il me semble que nous possédons ici une « représentation synoptique » (*übersichtliche Darstellung*) qui permet effectivement d'avoir une vue d'ensemble des lignes de force de l'œuvre. La genèse, l'exécution et l'achèvement de la révolution critique du mode de pensée spéculatif retrouvent leur place correspondante dans l'articulation du modèle. De plus, le modèle remédie au manque de clarté intuitive en représentant l'argument discursif global sous une forme intuitive, soit un schème anthropologique, voire *biographique*¹⁷⁸ que l'on peut dès lors s'imaginer de façon vivace (à l'encontre des révolutions abstraites en mathématique et en physique, par exemple), d'autant plus que ce modèle est constitué principalement de métaphores et d'images inter-reliées. Cette lucidité, à son tour, devrait rendre la *Critique* plus compréhensible. J'espère que cette étude ait pu contribuer quelque peu à son achèvement.

¹⁷⁷ Jeuneau, *Quatre thèmes érigéniens*, p.88-9.

¹⁷⁸ Voir la section 2.1 sur la correspondance entre ce schème et la vie de Kant.

BIBLIOGRAPHIE

- Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, New York : Cornell University Press, 1962.
- Cassirer, Ernst. *Kants Leben und Lehre*. Annoté par Tobias Berben. In *Gesammelte Werke* 8. Hamburger Ausgabe, sous la dir. de Birgit Recki. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2001.
- Di Giovanni, George et H.S. Harris, (dir. et trad.). *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Avec deux essais par les traducteurs. Albany : State University of New York Press, 1985.
- Duchesneau, François. « Épigénèse de la raison pure et analogies biologiques ». In *Kant actuel : Hommage à Pierre Laberge*, sous la direction de François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché, p. 233-256. Montréal et Paris : Bellarmin/Vrin, 2000.
- Duden Deutsches Universalwörterbuch*. 6^e éd. Mannheim, Leipzig, Vienne et Zürich, Dudenverlag, 2007.
- Eisler, Rudolf (dir). *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften / Briefen und handschriftlichem Nachlass*. Berlin : E.S. Mittler & Sohn / Verlagsbuchhandlung und Par-Verlag Kurt Mezner, 1930.
- Gadamer, Hans Georg. *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2e éd. Tübingen : Mohr, 1965.
- Gentner, Dendre et Brian Bowdle, « Metaphor as structure-mapping ». In *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, sous la dir. de Raymond W. Gibbs, p.109-129.
- Gibbs, Raymond W., Jr. (dir.). *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. New York : Cambridge University Press, 2008.
- Gill, Jerry H. *Wittgenstein and Metaphor*. Nouv. éd. Atlantic Highlands, New Jersey : Humanities Press, 1996.
- Goetschel, Willi. *Constituting Critique: Kant's writing as critical praxis*. Trad. anglaise de Eric Schwab. Durham : Duke University Press, 1994.
- Grondin, Jean. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Coll. « La Nuit surveillée ». Paris : Les Éditions du Cerf, 1999.
- Höffe, Otfried. « La raison kantienne est-elle républicaine ? Essai de lecture politique

de la *Critique de la raison pure* ». Trad. par Jean-Christophe Merle. In *Kant actuel : Hommage à Pierre Laberge*, sous la dir. de François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché, p. 201-214.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Mineola, New York : Dover Publications, Inc., 2003.

_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Mineola, New York : Dover Publications, Inc., 2004.

Jasanoff, Sheila. « Life & the Law : Configuring the Human ». Conférence prononcée à McGill University, jeudi le 19 mars 2009.

Jeauneau, Édouard. *Quatre thèmes érigéniens*. Conférence Albert-le-Grand 1974. Montréal et Paris : Institut d'études médiévales Albert-le-Grand/Vrin, 1978.

Johnson, Mark. « Philosophy's debt to metaphor ». In *The Cambridge Handbook to Metaphor and Thought*, sous la dir. de Raymond W. Gibbs, Jr., p. 39-53.

Kafka, Franz. « Un Jeûneur ». In *Un Jeûneur et autres nouvelles*, trad. par Bernard Lortholary, p. 71-86. Paris : Flammarion, 1993.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ak. III ; trad. par J.-L. Delamarre et François Marty. In Kant, *Œuvres Philosophiques I*, sous la dir. de Ferdinand Alquié. Paris : Gallimard, 1980.

_____. *Briefwechsel*, Ak. II ; trad. par Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B. de Launay et Max Marcuzzi. Kant, *Correspondance*, Paris : Gallimard, 1991.

_____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Ak. IV ; trad. par Jacques Rivelaygue. In Kant, *Œuvres Philosophiques II*, sous la dir. de Ferdinand Alquié. Paris : Gallimard, 1980.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Ak. V ; trad. par Alexandre J.-L. Delamarre. In Kant, *Œuvres Philosophiques II*.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Ak. VI ; trad. par Alexis Philonenko. *La Religion dans les limites de la simple raison*. In Kant, *Œuvres Philosophiques III*, sous la dir. de Ferdinand Alquié. Paris : Gallimard, 1986.

_____. *Der Streit der Facultäten*. Ak. VII ; trad. par Alain Renault. *Le Conflit des facultés*. In Kant, *Œuvres Philosophiques III*.

_____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ak. VII ; trad. par Michel Foucault.

Anthropologie du point de vue pragmatique. Huitième tirage. Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ». Paris : Vrin, 2002.

____. *Anthropologie Busolt*. Ak. XXV.

____. *Anthropologie Collins*. Ak. XXV.

____. *Anthropologie Friedländer*. Ak. XXV.

____. *Anthropologie Mrongovius*. Ak. XXV.

____. *Anthropologie Parow*. Ak. XXV.

____. *Menschenkunde*. Ak. XXV.

____. *Logik* (Jäsche). Ak. IX ; trad. par L. Guillermit. *Logique*. Paris : Vrin, 1982.

____. *Logik Blomberg*. Ak. XXIV.

____. *Logik Dohna-Wundlacken*. Ak. XXIV.

____. *Wiener Logik*. Ak. XXIV.

____. *Lectures on Logic*. Coll. « The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant ». Dir. et trad. (en anglais) par J. Michael Young. New York : Cambridge University Press, 1992.

Kleingeld, Pauline. « The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy ». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 36, no. 1, 1998, p. 77-97.

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

Munzel, G. Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1999.

O'Neill, Onora. « Reason and politics in the Kantian enterprise ». In *Constructions of Reason: Explorations of Kant's practical philosophy*, p. 3-27. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

____. « Vindicating reason ». In *The Cambridge Companion to Kant*, sous la dir. de Paul Guyer, p. 280-308, New York : Cambridge University Press, 1992.

Palmquist, Stephen R. *Kant's System of Perspectives: An architectonic interpretation of the Critical philosophy*. Lanham, New York et Londres : University Press of America, Inc. 1993.

- Parker, Dorothy. *Complete Poems*. New York : Penguin, 1999.
- Piché, Claude. « La Métaphore de la guerre et du tribunal dans la philosophie critique ». In *L'Année 1795. Kant. Essai sur la Paix*, sous la dir. de Pierre Laberge, Guy Lafrance et Denis Dumas, p. 389-401. Paris : Vrin, 1997.
- Pillow, Kirk. « Jupiter's Eagle and the Despot's Hand Mill: Two Views on Metaphor in Kant ». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 59, no. 2, 2001, p. 193-209.
- Platon. *La République*. 2^e éd. Trad. par Georges Leroux. Paris : Flammarion, 2004.
- Proust, Marcel. *La Prisonnière. À la Recherche du temps perdu V*. Coll « Folio Classique ». Éd. présentée, établie et annotée par Pierre-Edmond Robert. Paris : Gallimard, 1989.
- Ricoeur, Paul. *La Métaphore vive*. Coll. « L'Ordre philosophique ». Paris: Seuil, 1975.
- Sontag, Susan. *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*. New York : Picador, 2001.
- Tarbet, David W. « The Fabric of Metaphor in Kant's *Critique of Pure Reason* ». *The Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, 1968, p. 257-70.
- Westra, Adam. « Metaphors of Objectivity ». *Episteme*, vol. 8, 2007, p. 45-61.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Sous la direction de James C. Klagge et Alfred Nordmann. Indianapolis et Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc., 1993.
- _____. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*. Cambridge : Blackwell Publishing, 2007.
- _____. *Recherches philosophiques*. Coll. « Bibliothèque de philosophie ». Trad. française de *Philosophische Untersuchungen* par Françoise Dastur. Paris : Gallimard, 2004.