

François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché dir., *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, coll. « Analytiques », 2000, 312 pages.

Sophie Grapotte

Volume 30, Number 2, Fall 2003

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/008659ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/008659ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Grapotte, S. (2003). Review of [François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché dir., *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, coll. « Analytiques », 2000, 312 pages.] *Philosophiques*, 30(2), 466–470. <https://doi.org/10.7202/008659ar>

François Duchesneau, Guy Lafrance et Claude Piché dir., *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, coll. «Analytiques», 2000, 312 pages.

En hommage posthume à Pierre Laberge, dont l'œuvre témoigne d'une double préoccupation pour l'analyse immanente des textes et pour l'actualisation du kantisme, les dix-sept contributions que rassemble ce volume entreprennent de fournir la démonstration rigoureuse de l'actualité d'une lecture et d'un dialogue avec l'œuvre de Kant.

Dans la mesure où il nous est impossible de rendre compte ici de la pertinence et du vif intérêt que suscite chacune de ces contributions, nous avons choisi d'en présenter trois, à notre sens particulièrement significatives: «Présences contemporaines du kantisme» d'Alain Renaut, «La raison kantienne est-elle républicaine? Essai de lecture politique de la *Critique de la raison pure*» d'Otfried Höffe et «Qu'est-ce qu'une « analogie » de l'expérience?» de Claude Piché.

La première contribution que nous souhaitons mettre en avant est celle d'Alain Renaut, «Présences contemporaines du kantisme», dans la mesure où cette étude explicite la forte persistance de la référence à Kant dans la philosophie aujourd'hui et, partant, constitue une excellente introduction aux contributions suivantes qui traitent de l'actualité d'une lecture de Kant selon cinq grandes perspectives: l'éthique (Jean Grondin s'interroge sur la phénoménologie de la loi morale; Luc Langlois montre que l'éthique de la discussion n'offre aucun équivalent pour la fonction exécutive du principe moral et que de surcroît son principe de jugement se révèle épuisant à fonder des normes d'action universelles; Daniel Weinstock s'emploie à établir que Kant adhère à une version de la thèse faible de l'éthique des vertus); l'esthétique (Daniel Dumouchel approfondit la dimension «esthétique» de la subjectivité morale; Henry Allison explicite le désintéressement esthétique en connexion avec l'intérêt moral; Karl Ameriks défend la thèse selon laquelle les jugements esthétiques sont objectifs et conceptuels); la philosophie politique (Simone Goyard-Fabre traite du droit d'opposition chez Kant; Onora O'Neill analyse les particularités de la théorie kantienne du contrat social; Otfried Höffe s'essaie à une lecture politique de la première *Critique*); la philosophie théorique (Claude Piché détermine la signification du terme « analogie » dans les principes de la possibilité de l'expérience; François Duchesneau explicite les trois analogies biologiques — génération équivoque, épigénèse, préformationnisme — dans la déduction des catégories; Ingeborg Schüssler se penche sur le problème de la nature organique dans la *Critique de la faculté de juger*); l'anthropologie et l'axiologie (Guy Lafrance propose une comparaison entre Rousseau et Kant sur la question de l'homme; Denis Dumas fait la démonstration de l'intérêt d'un retour à l'œuvre de Wilhelm Windelband).

Afin de justifier la place importante du kantisme dans la philosophie contemporaine, Alain Renaut se propose de rendre raison de trois constatations simples: 1) la référence au kantisme demeure très présente dans la philosophie contemporaine; 2) cette référence intervient essentiellement dans l'ordre pratique; 3) la présence du kantisme s'exprime à travers une grande diversité de positions. Tout d'abord, comment expliquer que la référence au kantisme soit si présente aujourd'hui? Premier élément d'explication que l'on ne doit pas négliger: le kantisme est une philosophie post-métaphysique qui correspond aux principales options des philosophies contemporaines (déconstruction de la métaphysique,

pensée de la finitude comme radicale, critique du système, mise en évidence de la différence ontologique). Seulement, que le kantisme soit structuré comme une philosophie contemporaine ne suffit pas à justifier qu'il soit encore nécessaire de s'y référer aujourd'hui. Pourquoi, après ces philosophies post-métaphysiques, revenir à Kant? Afin de répondre à cette question, il est nécessaire de prendre en considération deux éléments constitutifs de l'originalité du kantisme comme philosophie post-métaphysique : premièrement, le criticisme, s'il constitue la première déconstruction des illusions de la raison spéculative, fait le pari de conférer un statut possible à la raison après sa critique. Le moment kantien est un moment d'auto-critique de la raison, conduisant à une transformation de la raison peut-être plus féconde et plus efficace que les destructions de la raison. Le deuxième élément qu'Alain Renaut met de l'avant lui permet à la fois de compléter sa réponse à la première question et d'expliquer comment il se fait que la référence au kantisme intervienne essentiellement sur le terrain de la philosophie pratique : le kantisme fournit un concept original de l'objectivité. L'analyse de la solution que Kant apporte au problème de la représentation tel qu'il le formule dans sa lettre à Herz du 21 février 1772 permet d'apporter une solution au problème principal que la philosophie pratique doit résoudre aujourd'hui — existe-t-il, et si oui en quel sens, des vérités d'ordre pratique? — et permet de comprendre le privilège accordé aujourd'hui à la philosophie kantienne dans le champ de la philosophie pratique. En bref, le problème est résolu par un retour au sujet. Il s'agit de déterminer ce que le sujet peut tenir en lui pour objectif. À partir de la révolution copernicienne et après elle, « l'objectivité, c'est ce qui vaut universellement, pour tout sujet : le couple subjectif/objectif équivaut désormais au couple pour moi/pour tous, ou encore particulier/universel. La question de l'objectivité devient dès lors, dans la tradition du criticisme, intrinsèquement liée à la question de l'intersubjectivité » (p. 42). Alain Renaut propose de reprendre dans le registre de la philosophie pratique l'entreprise de la fondation de l'objectivité à partir du concept d'objectivité disponible dans l'héritage de l'idéalisme critique et qui consiste à mesurer l'objectivité d'une représentation, y compris pratique, non pas à sa conformité à l'idée d'un Bien ou d'un Juste en soi, mais à sa capacité à valoir pour tous, donc à sa validité intersubjective, en somme à sa communicabilité ou à sa partageabilité. Alain Renaut conclut avec une observation sur la manière dont l'idéalisme critique se trouve aujourd'hui contesté par l'éthique de la discussion comme procédant d'un paradigme périmé : le paradigme de la conscience ou de la subjectivité. Selon Habermas et Apel, ce qu'a entrevu le criticisme ne pouvait pas être pleinement mis en œuvre dans le cadre du kantisme, précisément parce que le kantisme est une philosophie de la conscience, axée sur le problème de la représentation, alors qu'il faudrait aujourd'hui prendre en compte les acquis du tournant linguistique de la pensée contemporaine et substituer au paradigme de la conscience celui de la communication dialogique médiatisée par le langage (voir p. 44). Contre cette objection, Alain Renaut fait valoir que nous avons de bonnes raisons d'opposer à l'éthique de la discussion l'indispensabilité d'une référence au paradigme du sujet, et cela dans le cadre même d'une philosophie de la communication et de l'intersubjectivité. On ne doit tenir aucune contradiction véritable pour acquise entre le paradigme de la communication et celui de la subjectivité ni considérer aucune divergence comme irréductible entre les différentes accentuations auxquelles donnent lieu aujourd'hui les courants se réclamant d'une certaine filiation kantienne (voir p. 47).

C'est précisément cette interprétation qui considère que le criticisme procède d'un « paradigme périmé », le paradigme de la conscience, qu'entreprend de réfuter l'étude d'Otfried Höffe : « La raison kantienne est-elle républicaine ? Essai de lecture politique de la *Critique de la raison pure* ».

Otfried Höffe nous propose une lecture politique de la *Critique de la raison pure*, qui porte sur la question de la subjectivité en matière théorique et pratique et qui vise à invalider l'interprétation d'Apel ou Habermas qui voient en la *Critique* un exemple de ce que leur école appelle le « solipsisme méthodique ». Dans un premier temps, l'auteur formule un certain nombre d'observations (la critique de la raison est de par sa nature un projet tant communicatif que discursif; Kant a non seulement reconnu l'exigence d'un échange de rôles idéal, mais l'a même présenté sous la forme singulière d'un échange universel; la raison ne reçoit pas ses lois de l'extérieur, mais est elle-même législatrice; le concept légitimant de démocratie — rigoureusement distinct du concept organisationnel — peut être transposé à la connaissance), observations qui suffisent à récuser un reproche de scepticisme globalisant. Dès lors que l'on introduit à la place de l'expression « sujet rationnel » une distinction qui démarque nettement les facultés qui forment l'objet de la connaissance (la sensibilité, l'entendement et la raison) de la faculté qui mène la critique, il appert que l'on ne peut pas subsumer cette dernière sous le paradigme de conscience monologique et que le paradigme de la communication et de la discussion ne naît pas à Francfort, mais à Königsberg. C'est tout au plus à la raison, qui livre à la *Critique* son objet, que l'on peut reprocher son solipsisme. Cela étant dit, ce reproche n'en demeure pas moins problématique car formulé à partir d'une lecture qui invoque essentiellement la doctrine de la conscience de soi transcendante. Ce qui est criticable, selon Otfried Höffe, ce n'est pas seulement cette lecture sélective, mais l'interprétation de l'aperception transcendante qui s'y ajoute. On ne peut pas considérer que le Moi de la conscience de soi transcendante est monologique, puisque l'aperception transcendante échappe à l'alternative monologique/communicationnel: en tant que sujet de la conscience en général, elle est une *et* elle est la même dans chaque conscience et dans chaque conscience de soi (voir p. 209). Par ailleurs, Kant assure lui aussi ce à quoi la pragmatique transcendante attache tant d'importance. Il laisse la raison ouverte à l'histoire, la tradition, la pratique sociale, la vie... Mais cette ouverture a un autre motif que celui de la pragmatique transcendante: elle résulte du fait que les éléments précommunicationnels et anhistoriques de la raison sont modestes et qu'ils ont souvent une portée plus restreinte que celle que Kant lui-même et ses interprètes leur supposent communément (voir p. 211). Une perspective systématique se profile donc comme alternative à la tentative actuellement prisée en théorie de la connaissance d'entendre l'objectivité uniquement comme une intersubjectivité ou comme le social. Le monde objectif est certes un monde partagé en commun et en ce sens un mode social; seulement, on ne doit pas en chercher la raison dans le social, mais dans l'objectivité, dont les conditions forment les conditions de ce qui constitue le social.

La troisième contribution que nous avons choisi de mettre en avant atteste que l'actualité d'un retour à l'œuvre kantienne ne concerne pas exclusivement les débats de la philosophie « pratique » — où la référence au « kantisme » est fortement présente, du fait notamment de la relation étroite qu'entretiennent au criticisme des auteurs comme Habermas, Apel, Rawls et Dworkin, entre autres —, mais

vaut également pour la philosophie « théorique », où l'on assiste à d'importantes discussions portant sur la validité et la signification des principaux arguments sur lesquels repose la philosophie transcendantale. L'étude de Claude Piché, « Qu'est-ce qu'une « analogie » de l'expérience? », nous fournit un excellent exemple de l'intérêt que présente aujourd'hui encore une lecture rigoureuse des textes fondamentaux de la première *Critique*.

Très précisément, la contribution de Claude Piché s'inscrit au cœur du débat portant sur la signification de l'usage que fait Kant du terme « analogie » dans l'*Analytique des principes* pour désigner les principes de la relation. Un certain nombre de *Kantforscher* s'entendent pour souligner que cet usage est loin d'être évident : c'est le cas de W. H. Walsh, mais aussi de Paul Guyer et de Norman Kemp Smith, qui dénoncent le caractère artificiel du recours kantien à l'analogie pour les catégories de la relation. Ainsi, Guyer considère ce recours comme un reliquat des années de gestation de la *Critique*, où l'analogie signifie simplement un « *analogon* de construction », Smith comme une « interpolation » pensée après coup qui ne peut aucunement servir de fil conducteur à la lecture des trois analogies. À ces trois auteurs, Claude Piché accorde certes que la structure classique de l'analogie constituée de quatre termes n'intervient pas explicitement dans l'exposition des analogies de l'expérience, mais cela ne signifie pas, tant s'en faut, que le recours au terme « analogie » soit un anachronisme, que l'égalité de deux rapports situés dans un registre différent soit étrangère à l'argumentation kantienne.

Afin de déterminer la signification véritable de l'analogie dans l'*Analytique des principes*, Claude Piché commence par examiner deux voies, empirique et logique, qui ont été empruntées jusqu'ici. La voie empirique cherche à élucider la notion kantienne d'analogie à l'aide du concept newtonien d'« analogie de la nature ». Seulement, cette dernière analogie reste sur le plan de l'empirie et ne permet donc pas de passer de la « généralité » à l'« universalité » stricte. La voie logique, qui situe le pôle de référence de l'analogie kantienne dans la topologie des fonctions logiques ou dans le concept pur de l'entendement, néglige le rôle fondamental du schématisme et ne permet donc pas davantage de saisir la signification de l'analogie kantienne. Ces deux voies doivent par conséquent être laissées de côté au profit de ce que Claude Piché nomme la voie « esthétique », au sens où le pôle de référence est le temps, qui devient le *primum analogatum* (p. 224). La voie esthétique permet de résoudre le problème auquel nous nous trouvons confrontés : en quoi les principes de la relation accusent-ils une structure analogique ? Si cette structure n'est pas, il est vrai, nommément présente dans l'exposition des principes, elle n'en est pas moins présente dans la syntaxe du texte. C'est la piste que se propose d'explorer Claude Piché à la suite d'une allusion faite par Heidegger, qui soutient qu'il faut concevoir le lien analogique entre les deux rapports conformément à la conjonction « *wie... so...* » (*Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1975, p. 175). Ainsi, le second principe des analogies de l'expérience recèle quatre expressions équivalentes qui non seulement connotent la structure analogique de l'exposé du principe de causalité, mais de surcroît convergent toutes vers le temps comme point de référence ultime. Il ressort à terme de l'analyse qu'effectue Claude Piché des quatre passages du second principe de la relation dans lesquels s'inscrivent ces quatre constructions analogiques (voir p. 225-229) que le temps, comme forme pure, peut être considéré comme le *primum analogatum* et que l'expérience se révèle, en dernière instance, *analogue* aux modes du temps.

En conclusion, *Kant actuel* est indéniablement un volume réussi qui, en plus de fournir la preuve convaincante de la pertinence d'un retour à Kant pour comprendre les débats de la philosophie contemporaine, tant pratique que théorique, et, inversement, de l'utilité de ces débats pour expliciter l'argumentation kantienne, clarifie un certain nombre de notions fondamentales du criticisme actuellement discutées, fait le point sur les sujets importants qui opposent les *Kantforscher* et met en évidence que bien des problématiques demeurent aujourd'hui encore ouvertes.

SOPHIE GRAPOTTE

Centre Universitaire de Luxembourg

Christian Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo, Philosophische Abhandlungen* (vol. 84), Francfort sur la Main, Vittorio Klostermann, 2002, 194 pages.

Auteur d'un livre concernant la réfutation kantienne de l'idéalisme dogmatique et, parmi quelques autres, de deux articles sur Fichte parus en 1995 et 1997 dans les *Fichte-Studien*, Christian Klotz est déjà relativement connu dans le milieu des études post-kantiennes. Selon toute apparence, son intérêt pour la pensée de Fichte fut en grande partie déterminé par la recherche contemporaine initiée par Dieter Henrich dans les années soixante concernant la notion d'identité. Celle-ci s'est en effet grandement nourrie de la pensée de Fichte, dans laquelle la notion d'identité joue un rôle fondamental. Aussi le but de Klotz dans son ouvrage est-il moins de proposer une interprétation de l'exposition *nova methodo* de la *doctrine de la science* (ci-après DS) de Fichte que d'en tirer profit en vue de sa réflexion propre. Son ouvrage est d'ailleurs ponctué de chapitres consacrés à la confrontation de son interprétation de la *nova methodo* aux thèses correspondantes des penseurs contemporains les plus variés. Quoi qu'il en soit des intentions premières de son auteur, rien n'empêche le spécialiste de Fichte de lire cet ouvrage de son propre point de vue et de considérer pour elle-même l'interprétation de la *nova methodo* proposée ici. Le présent compte rendu est précisément produit de ce point de vue.

L'introduction de l'ouvrage expose de façon très efficace le problème qui intéresse Klotz chez Fichte et, par le fait même, la raison pour laquelle il s'est intéressé surtout à l'exposition *nova methodo* de la DS. Ce problème se pose de la manière suivante: Dans sa première exposition de la DS (1794-1795), Fichte pose le principe de la conscience humaine dans ce qu'il appelle le « Moi absolu ». La notion fichtéenne de Moi absolu, dit Klotz, comprend de ce fait deux facettes: elle exprime, d'une part, le principe à partir duquel l'ensemble de ce dont l'être humain se croit le sujet (l'expérience et l'action morale) pourrait être compris; d'autre part, elle laisse supposer qu'il y a identité de ce principe avec la conscience de soi personnelle, c'est-à-dire avec ce que tout un chacun, dans la vie de tous les jours, désigne par le mot *moi* ou *je* (p. 9). Ces deux significations, cependant, paraissent inconciliables. En effet, Fichte pose dans le Moi le principe de l'expérience empirique; ce Moi n'est donc rien de ce dont il constitue le principe. Or le moi individuel est précisément le moi empirique (p. 9).