

## INTRODUCTION

### LES TROIS « CRITIQUES » ET LA TÂCHE DE LA PHILOSOPHIE

« On pourra chercher tant qu'on voudra à tourner la difficulté, fréquenter les cafés de philosophie et les lieux initiatiques en tout genre, au final, rien n'y fera : il est impossible d'entrer vraiment dans la philosophie si l'on ne prend pas le temps de comprendre en profondeur au moins un grand philosophe.

Hors le fait qu'il est peut-être le plus grand d'entre tous, c'est d'abord et avant tout Kant que je conseillerai de lire en raison de sa position charnière entre le monde des Anciens et celui des Modernes. Découvrir la pensée de Kant, c'est se donner la chance d'une perspective incomparable sur l'histoire de la philosophie occidentale. Son œuvre rompt avec le monde ancien – ce qui suppose que l'on prenne en compte, au moins pour une part, l'objet de cette rupture ; elle se situe en permanente discussion avec ses prédécesseurs les plus illustres – Descartes, Leibniz, Spinoza... – comme avec ses contemporains, à commencer par Hume, le plus éminent représentant de ce qu'on désignera plus tard comme la pensée « anglo-saxonne ». Mais elle annonce aussi la période contemporaine, tout entière orientée vers cette déconstruction des illusions de la métaphysique à laquelle Kant ouvre la voie. Impossible de bien lire Nietzsche, Husserl, Heidegger ou Arendt sans avoir une bonne compréhension de la *Critique de la raison pure*.

C'est d'ailleurs cette situation unique au sein de l'histoire de la pensée qui vaut à Kant une telle profusion de commentaires. Une quantité innombrable de livres a été dédiée à l'*interprétation* de ses œuvres. Pour en donner une idée, il suffit de rappeler qu'entre les deux éditions de la *Critique de la raison pure* – entre 1781 et 1787 – plusieurs milliers d'articles et d'ouvrages savants lui ont déjà été consacrés. Pourtant, beaucoup moins nombreux sont ceux qui se sont attachés à faire précéder cette tâche éminente et noble par une autre, plus modeste et laborieuse, qui est, tout simplement, celle de l'*explication*. Des interprétations de Kant, il sera longuement question dans la deuxième partie de cet ouvrage – mais l'explication doit venir en premier. Car il est bon de savoir d'abord de quoi l'on parle et, s'agissant de Kant, la tâche est déjà en soi assez ardue dès lors qu'on refuse d'en rester à quelques lieux communs.

C'est dans cette perspective que je me suis attelé au travail, humble mais prenant, qui consiste – c'est tout l'objet de la première partie de ce livre – à offrir au lecteur une introduction aux trois ouvrages majeurs de Kant – les trois *Critiques* qui correspondent, en première approximation à la théorie de la connaissance, à la morale et à l'esthétique. J'ai voulu donner des clefs de lecture aussi « efficaces » que possible, lever les principaux obstacles qui entravent d'entrée de jeu la compréhension, *expliquer*, par exemple, pourquoi la *Critique de la raison pure* commence par une question en apparence purement technique, d'un intérêt à première vue médiocre, celle des « jugements synthétiques a priori » ; ou encore, indiquer les raisons pour lesquelles la morale prend la forme, elle aussi fort abstraite au premier abord, d'un « impératif catégorique », dès lors que le propre de l'homme, ce qui fait sa dignité et le distingue des animaux, est situé dans sa liberté ou dans sa « perfectibilité »...

Sans ces clefs, et quelques autres du même ordre, il est presque impossible aujourd'hui de lire directement Kant. Non que ses thèses soient en elles-mêmes aussi difficiles ou obscures qu'on le prétend parfois. Mais le fait est qu'elles n'appartiennent pas – ou plus – à la culture générale des gens cultivés. Les questions auxquelles elles apportent des réponses ont disparu du champ de nos préoccupations ordinaires de sorte qu'elles n'ont pratiquement plus droit de cité, en tout cas plus sous leur forme originelle, dans l'espace public. J'ai donc fait tout mon possible pour que cette présentation soit accessible à quiconque est prêt à consacrer un peu de temps et, il serait vain de le dissimuler, un certain effort intellectuel, à la compréhension d'un des plus grands penseurs de tous les temps sans avoir pour autant de connaissances philosophiques préalables. S'il y met un peu du sien, le lecteur, même non spécialiste, pourra ainsi se faire une idée suffisamment réelle de sa pensée pour commencer à aborder ses œuvres par lui-même. Il saura de manière déjà très substantielle et significative sur quoi elles portent et quels en sont les principaux enseignements.

Mais, encore qu'elle soit déjà un objectif en soi étant donné le manque d'ouvrages permettant réellement d'accéder à l'œuvre de Kant – il existe d'excellents commentaires savants, mais peu, voire pas de bonnes initiations à sa lecture – on ne pouvait se borner à une simple *introduction* aux *Critiques*. Si l'on veut donner une vue d'ensemble du *système* kantien, il faut encore prendre en considération ce que Kant nommait « l'architectonique », c'est-à-dire la structure globale de sa philosophie. Pourquoi déclare-t-il à maintes reprises qu'il n'y a que deux parties de la philosophie alors qu'il rédige trois *Critiques* ? Pourquoi et en quel sens écrit-il une « métaphysique des mœurs » et une « métaphysique de la nature » – alors que toute son œuvre tend par ailleurs à montrer que la métaphysique est une discipline illusoire et désormais condamnée ? Quel lien établit-il entre sa philosophie morale et les considérations sur la politique et l'histoire qui, d'année en année, occupent une place plus importante dans son œuvre ? Toutes ces difficultés peuvent être surmontées lorsqu'on a compris la logique d'ensemble de sa pensée – elles n'en sont pas moins des obstacles redoutables pour le lecteur débutant et même, soyons francs, pour nombre de professeurs de philosophie. Leur exposé et leurs solutions viennent donc compléter l'introduction aux trois *Critiques* pour former la troisième partie de cette *initiation*.

La deuxième est, en revanche, consacrée à l'*interprétation* du concept de « chose en soi », c'est-à-dire, comme on va le voir plus loin, à l'antinomie du réalisme (« *il existe un monde en soi, hors de nous* ») et de l'idéalisme (« *le monde en soi n'existe pas, sinon à titre d'illusion de l'imagination* »). Ce problème est aux yeux de Kant – et de la plupart de ses successeurs – le plus difficile de toute la philosophie moderne. C'est à partir de lui qu'on peut construire ce que je désignerai ici comme la « logique des interprétations » du kantisme – logique qui permet seule de comprendre son incomparable postérité. J'y propose une lecture, pour une modeste part bien sûr, inédite, de la cohérence d'ensemble de la *Critique de la raison pure*. Elle va donc au plus profond de l'œuvre et suppose déjà une bonne connaissance des commentaires qui en furent faits depuis sa publication jusqu'à l'ouvrage majeur de Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, en passant par les grands représentants de l'idéalisme allemand puis de l'école néo-kantienne.

Je voudrais d'entrée de jeu qu'il soit bien clair que mon intérêt pour la pensée de Kant n'est pas seulement historique ou muséal. Pour m'en expliquer, j'aimerais donner encore, en guise d'introduction, quelques points de repère qui permettent

d'en saisir mieux les enjeux fondateurs en la situant brièvement dans la trajectoire de l'histoire générale de la philosophie.

\*

Dans *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, et, plus encore sans doute, dans mon *Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, j'ai cherché à présenter la philosophie, à commencer par celle des stoïciens anciens, selon trois grands axes.

Le premier est celui de la *theoria*. Entendue en son sens étymologique – *theion orao, ta theia orao* : « je vois le divin », « je vois les choses divines » – elle désigne la recherche intellectuelle qui vise à nous élever jusqu'à la contemplation de cet ordre du monde que les Grecs désignaient du nom de *cosmos*. Aux yeux des stoïciens, notamment, c'est cet ordre lui-même, en tant qu'il est non seulement transcendant par rapport aux hommes, mais en outre harmonieux, juste et bon, qui constitue le divin comme tel. Et c'est seulement lorsqu'on s'est doté des moyens de le contempler dans toute sa vérité qu'on peut espérer entrer dans une vie bonne, c'est-à-dire une vie qui s'ajuste autant qu'il est possible à cet ordonnancement tout à la fois naturel et divin. Bien vivre, c'est vivre « en harmonie avec l'harmonie », en accord avec cet accord qu'est le *cosmos* et pour y trouver sa juste place, encore faut-il s'être donné la peine de le contempler tel qu'il est. La deuxième partie de la philosophie, celle qui traite de l'éthique, dépend ainsi de part en part d'une compréhension convenable de la *theoria*. C'est en fonction de cette vision préalable du monde qu'il devient possible aux hommes de trouver leur juste place et, par là même leur destin, au sein du grand Tout de l'univers. Mais ces deux sphères, aussi éminentes soient-elles, resteraient privées de signification si elles ne nous permettaient d'accéder à une troisième dimension de la philosophie qui constitue pour ainsi dire son point culminant : celle de la *sotériologie* ou « doctrine du salut ».

Que le lecteur me permette un bref détour touchant cette définition de la philosophie avant de revenir à la pensée kantienne proprement dite afin de mettre davantage en relief ce qui me semble être la problématique générale de son œuvre.

Comme nous l'apprennent les dictionnaires, le salut réside dans « le fait d'être sauvé d'un grand malheur ou d'un grand danger ». De quel malheur ou de quel danger la philosophie prétend-elle nous sauver ? De la finitude, bien sûr, c'est-à-dire de la mort, sous toutes ses formes – ou tout au moins des angoisses qu'elle suscite et qui nous empêchent de bien vivre. La mort, en effet, n'est pas seulement la fin de la vie. Elle peut légitimement désigner, à l'intérieur de l'existence humaine elle-même, tout ce qui relève de l'irréversibilité du temps, du « plus jamais », comme dit le corbeau d'Edgar Poe dans le fameux poème qui porte son nom. Ce peut être une séparation, un proche qui disparaît, une période de sa vie qui, pour une raison ou une autre, prend fin et dont on sait qu'elle ne reviendra plus. Voilà la mort, et c'est d'elle que la philosophie – comme ne cessent de le dire les stoïciens, mais tout autant les épicuriens – prétend nous aider à nous sauver. Non pas forcément d'ailleurs, en nous promettant l'immortalité, mais à tout le moins en assurant que, par l'exercice de notre « simple raison », nous allons pouvoir nous débarrasser de la peur absurde que suscite la certitude de son avènement et, par là même, passer d'une vie ratée ou rétrécie par la crainte, à une vie intense et réussie.

Par où l'on voit que, chez les stoïciens tout au moins, la philosophie pourrait se définir au plus profond comme une « doctrine du salut sans Dieu » – car le divin, s'il est bien réel, n'est que la structure harmonieuse du monde, une propriété radicalement immanente au *cosmos*, nullement un Dieu personnel et transcendant comme celui des grandes religions monothéistes. Ou pour le dire autrement : la vraie différence entre philosophie et religion, celle qui touche à l'essentiel, ne tient pas à la notion de salut. Toutes deux le visent également et ni l'une ni l'autre ne saurait en faire l'économie. Simplement, la philosophie nous fait promesse qu'il est possible de l'atteindre *par nous-mêmes*, en vertu de nos propres forces, et notamment par celles de la raison, tandis que la religion nous invite à nous en remettre à un Etre extérieur et supérieur à l'humanité. Elle prône le salut *par un autre* et tient qu'il est nécessaire, à partir d'un certain point, d'abandonner la raison pour faire place à la foi. En quoi, à ses yeux, la philosophie commet par excellence le péché d'orgueil, là où la vertu première, celle qui permet à l'homme de s'en remettre *avec confiance* (*fides*, en latin, veut dire aussi bien confiance que foi) à un Autre, est l'humilité.

Je voudrais faire comprendre au lecteur qui s'apprête à découvrir ou à approfondir l'œuvre de Kant, en quel sens elle se situe bel et bien dans la lignée de « l'architectonique » stoïcienne – comment elle reprend, si l'on veut dire les choses sans jargon, les trois questions fondamentales qui sont celles de toute philosophie – *theoria*, *praxis*, *sotériologie* – tout en rompant de manière absolue et définitive avec les cosmologies anciennes. Cela signifie qu'elle devra bel et bien élaborer une *theoria*, mais qu'il n'y a plus à ses yeux de *cosmos* harmonieux à contempler. La physique de Newton est passée par là et l'univers n'est qu'un chaos sans valeur, « axiologiquement neutre », un champ de forces qui s'organisent, certes, mais dans le choc, sans harmonie ni signification d'aucune sorte. Il n'y a dès lors plus rien dans la nature que l'on puisse imiter sur le plan moral. Le *cosmos* s'est effondré et l'on voit mal comment le silence de ces espaces infinis qui effraient le libertin de Pascal pourrait servir en quoi que ce soit de modèle éthique pour les êtres humains.

De là les questions inédites qui animent les trois œuvres majeures de Kant.

Si le monde, désormais, est un chaos, un tissu conflictuel de forces, il est clair que la connaissance ne peut plus prendre la forme, au sens propre, d'une *theoria*. Il n'est, en effet, plus rien de *divin* dans la nature que l'esprit humain pourrait se donner pour tâche de contempler. C'est désormais ce dernier qui, pour ainsi dire de l'extérieur, va devoir introduire de l'ordre dans un monde qui n'en offre plus guère à première vue. De là, la tâche nouvelle, à proprement parler inouïe, de la science moderne, qui ne réside plus dans la contemplation, mais dans un *travail*, dans l'élaboration active, voire dans la *construction* de lois qui permettent de donner du sens à l'univers désenchanté. Par exemple, avec le principe de causalité, le savant « moderne » va tenter d'établir des liens « logiques » entre certains phénomènes qu'il considère comme des effets, et certains autres dans lesquels il parvient, grâce à la méthode expérimentale, à déceler des causes. Et voilà, au fond, la raison pour laquelle la *Critique de la raison pure* s'interroge sur notre capacité à fabriquer des « synthèses », des « jugements synthétiques », c'est-à-dire des lois qui établissent des *liaisons* (étymologiquement, « synthétiser » veut dire « poser ensemble, mettre ensemble ») cohérentes et éclairantes *entre des phénomènes dont l'ordonnement n'est plus donné mais construit*.

Les plus grands interprètes de Kant se sont opposés sur le sujet suivant : la *Critique de la raison pure* est-elle une *théorie moderne de la connaissance*, une *épistémologie*, qui, en gros, correspondrait à la nouvelle physique de Newton, ou bien une *ontologie*, qui élaborerait une nouvelle conception de l'être, une nouvelle définition de l'essence la plus intime de l'univers ? De toute évidence, comme on va le voir dès le premier chapitre de ce livre, elle est les deux, et ce d'un même mouvement. A la fois, donc, une conception de l'être, de « l'objectivité de l'objet », comme dit Kant, une pensée de l'univers qui en fait un tissu de forces dénué de toute signification et non plus un ordre bel et bon, mais aussi une définition de la pensée qui rompt presque en tout point avec la *theoria* grecque – à telle enseigne que l'idée de contemplation, qui est liée au vocabulaire de la vision, va faire place à celle d'un *travail de l'esprit*, d'une *activité* de synthèse, de « connexion » expérimentale, diraient les logiciens d'aujourd'hui, par laquelle seul le savant authentique parvient à des lois scientifiques.

Dès lors, il va de soi que la question morale, abordée dans la *Critique de la raison pratique*, change elle aussi du tout au tout. A l'interrogation classique, « Que dois-je faire ? », plus aucun modèle naturel ne saurait désormais répondre. Comment imiter l'ordre du monde si cet ordre, tout simplement, est introuvable ? Non seulement la nature ne paraît nullement bonne en soi, mais la plupart du temps, il semble même qu'il nous faille nous opposer à elle et la combattre pour parvenir à quelque bien que ce soit. Et cela est vrai tout autant en nous qu'hors de nous. Hors de nous ? Voyez le tremblement de terre de Lisbonne, qui en 1755 fait en quelques heures plusieurs dizaines de milliers de morts. Est-ce bien cela le signe du merveilleux *cosmos* des Anciens ? Est-ce cette nature-là, hostile et dangereuse, pour ne pas dire méchante, que nous devrions prendre pour modèle ? Et en nous, les choses, si possible, sont pires encore : si j'écoute ma nature, c'est sans cesse et avec force l'égoïsme le plus viscéral qui parle en moi, qui me commande de suivre mes intérêts particuliers au détriment de ceux des autres. Comment pourrais-je un instant imaginer que je parvienne au bien commun, à l'intérêt général, si c'est seulement ma nature que je me contente d'écouter ? La vérité c'est qu'avec elle les autres peuvent toujours attendre...

D'où la question cruciale de l'éthique dans un univers moderne qui a fait son deuil des cosmologies anciennes : dans quelle entité enraciner un nouvel ordre, un *cosmos* « bis » si l'on veut, qui soit tout à la fois antinaturel et a-religieux ? Réponse, qui fonde l'humanisme moderne tant sur le plan moral que politique et juridique : sur la seule volonté des hommes, pourvu qu'ils acceptent de s'autolimiter en comprenant que leur liberté doit parfois s'arrêter là où commence celle d'autrui. Ce nouveau *cosmos*, cette « seconde nature », Kant les désignera sous l'expression de « règne des fins ». Son principe suprême, c'est le respect d'autrui qui est la chose la moins naturelle du monde et qui suppose un effort sur soi, une volonté qui s'arrache aux penchants égoïstes. De là le fait que la loi morale s'impose à nous sous la forme d'un *impératif*, d'un devoir : justement parce qu'elle n'est pas naturelle, parce qu'elle ne va pas de soi, mais suppose des efforts ou, comme dit Kant, de la « bonne volonté », voire une « volonté bonne ».

Comme la connaissance, qui n'est plus *theoria*, contemplation, mais travail de « synthèse » des phénomènes entre eux au sein de lois construites par l'esprit humain, ce nouveau *cosmos* est lui aussi un univers moral « artificiel », tout entier construit et non donné, un monde où l'homme, loin d'être le fragment

minuscule et insignifiant d'une totalité qui l'englobe de toute part, devient une « fin en soi » – non plus un moyen, un être qu'on pourrait « instrumentaliser » si le grand Tout l'exigeait, mais l'alpha et l'oméga de toute valeur et de toute dignité morales. Bref, ce n'est plus un univers livré tout fait par la nature, mais au contraire de part en part forgé par et pour les êtres humains – en quoi, bien sûr, c'est aussi l'avènement de la démocratie qui se joue dans la naissance de ce nouveau paradigme éthique.

Que devient, dès lors, la doctrine du salut, la sotériologie ? Il est clair, pour les raisons mêmes qu'on vient d'esquisser, qu'aux yeux des Modernes auxquels la physique et la philosophie nouvelles ouvrent la voie, le salut ne saurait plus désormais résider dans le fait de se fondre dans le monde. C'en est fini du « mysticisme cosmologique », de l'idéal d'une fusion dans le *cosmos* qui traverse toute la pensée stoïcienne – et que l'on rencontre encore aujourd'hui dans d'autres formes de pensée « holistes » comme certains aspects du bouddhisme en offrent la trace. D'un autre côté, pour ceux qui ne sont plus croyants – la naissance de la science moderne a fait quelques ravages dans les rangs de l'Eglise et le désenchantement du monde est en marche –, ce n'est pas non plus du côté de la religion qu'il faut chercher des réponses. A première vue, la troisième *Critique*, celle de la *faculté de juger* nous entretient de deux questions, sans doute importantes, mais sans lien apparent avec la problématique du salut : elle traite plutôt des critères du beau et de la définition des êtres vivants. Quel rapport avec la sotériologie ? On voit bien comment la *Critique de la raison pure* peut correspondre à la *theoria*, et la *Critique de la raison pratique*, à la philosophie morale, mais que devient la question du salut dans la *Critique de la faculté de juger* ? Ne faut-il pas d'ailleurs renoncer à la question elle-même ? Hors des cosmologies et des grandes religions, n'est-elle pas, en effet, privée de l'espace qui lui permettait, tout simplement, de prospérer ? Et n'est-ce pas pour cette raison que la troisième *Critique* semble ne lui accorder aucune place ?

En vérité, avant d'être une théorie du beau ou du vivant, la *Critique de la faculté de juger* est d'abord l'analyse d'une activité bien particulière de l'esprit que Kant nomme la « réflexion ». Sans entrer dès maintenant dans les détails, on peut déjà indiquer en quoi la réflexion est impliquée au premier chef dans l'élaboration de ce que l'on pourrait nommer une « sagesse sécularisée », une « spiritualité laïque » si l'on veut, tout à la fois a-cosmique et a-religieuse. Et même si Kant, à titre personnel, reste chrétien, sa conception de la réflexion va permettre de poser en termes neufs la question du sens de l'existence humaine. Elle est, en effet, à la racine de ce qu'il nomme « la pensée élargie », par opposition à « l'esprit borné ». La pensée élargie, c'est justement la pensée qui, grâce à la réflexion, parvient à s'arracher à sa situation particulière d'origine pour s'élever jusqu'à la compréhension d'autrui. Pour donner un exemple simple, lorsque j'apprends une langue étrangère, il faut tout à la fois que je m'éloigne de moi-même – de ma condition particulière d'origine qui est, en l'occurrence, le français – pour entrer dans une sphère plus large, plus universelle, où vit une autre culture et, sinon une autre humanité, du moins une autre communauté humaine que celle à laquelle j'appartenais et dont je commence en quelque façon, sans pour autant la renier, à me déprendre. En m'arrachant à mes particularités de départ, j'entre dans plus d'humanité. En apprenant une autre langue, je m'élève en quelque sorte du particulier au général : je peux non seulement communiquer avec un plus grand nombre d'êtres humains, mais je découvre aussi, à travers le langage, d'autres concepts, d'autres modalités du rapport à autrui et au monde. J'élargis ainsi l'horizon, je repousse les bornes naturelles de l'esprit rivé à sa communauté. Si connaître et aimer ne font qu'un,

j'entre dans une dimension de l'existence humaine qui, en un sens théologique qu'on pourrait dire sécularisé, la « justifie » et lui donne un sens – tout à la fois une signification et une direction.

A côté de l'espérance chrétienne – à laquelle Kant continue d'adhérer – c'est donc aussi vers une réponse laïcisée que nous amène peu à peu sa philosophie. En quoi elle nous conduit au seuil de la pensée contemporaine.

\*

Pour rédiger ce livre, j'ai dû parfois rassembler, puis mettre en cohérence entre eux plusieurs passages consacrés à Kant qui se trouvaient dispersés dans l'ensemble de mes précédents ouvrages. Bien entendu tout ce qui a été repris a été relu, réécrit, amendé et complété en tant que de besoin. Bien évidemment aussi, de nombreux développements sont ici entièrement inédits. Toute la deuxième partie, notamment, qui est consacrée à l'interprétation d'ensemble du kantisme, est nouvelle, une bonne part de la première et de la troisième aussi. Mais, sur un sujet comme celui qui nous préoccupe ici, ce n'est pas tant de nouveauté que le lecteur a besoin. J'ai voulu lui proposer une initiation au sens que possède le mot allemand *Einleitung* : un ensemble de fils conducteurs lui permettant d'entrer dans l'œuvre de Kant, d'aller y rechercher un certain nombre d'idées qu'aujourd'hui encore je trouve géniales, et que j'espère seulement l'aider à penser ou repenser par lui-même.

L'époque veut que l'on soit à tout prix original. Conséquence lointaine de l'idéologie individualiste qui traverse un xx<sup>e</sup> siècle voué presque tout entier aux avant-gardes, il faut toujours faire du neuf. Du romantisme à la philosophie en passant par la cuisine, la nouveauté, même fictive, est désormais de rigueur. Je déteste cette figure, en effet assez nouvelle, de l'ingratitude. Je voudrais rendre hommage ici à mon maître, Jacques Rivelaygue, qui m'a tout appris. J'ai eu la chance de pouvoir discuter à plusieurs reprises avec lui du projet de ce livre alors que ce dernier n'était encore qu'à l'état d'esquisse. Je lui dois tant que je renonce ici à indiquer le détail de cette dette. Le mieux que je puisse faire est de renvoyer, une fois encore, à ses admirables *Leçons de métaphysique allemande* que j'ai éditées voici quelques années aux éditions Grasset. Je dois aussi beaucoup à Alexis Philonenko, dont Rivelaygue fut d'ailleurs l'élève. Sa thèse sur *La Liberté humaine dans l'œuvre de Fichte* reste à mes yeux un modèle et ses cours, malheureusement non publiés, sur la *Critique de la faculté de juger*, sont d'une clarté et d'une profondeur qu'aucun commentaire de Kant n'a, à ma connaissance, égalées. Enfin, c'est mon ancien professeur et aujourd'hui ami, Heinz Wismann, qui m'a donné la possibilité de lire l'œuvre de Kant en allemand – ce qui la rend incomparablement plus simple et plus parlante qu'en traduction. C'est lui, surtout, qui m'a apporté l'essentiel : la passion d'entreprendre cette tâche dont j'ignorais qu'elle allait occuper une si grande partie de ma vie. »

**Luc Ferry**, *Kant, Une lecture des trois « Critiques »*, Grasset, 2006, pp.7-19  
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.